

Representações do Feminino na Antiguidade e no Medievo



Copyright © 2022, Caroline da Silva Soares, Pablo Gatt & Tamara Silva Chagas (org.).

Copyright © 2022, Editora Milfontes.

Rua Carijós, 720, Lj. 01, Ed. Delta Center, Jardim da Penha, Vitória, ES, 29.060-700.

Compra direta e fale conosco: <https://espacomilfontes.com>

comercial@editoramilfontes.com.br

Brasil

Editor Chefe

Prof. Dr. Bruno César Nascimento

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU) • Prof.^ª. Dr.^ª. Aline Trigueiro (UFES) • Prof. Dr. André Ricardo Vasco Valle Pereira (UFES) • Prof. Dr. Anthony Pereira (King's College, Reino Unido) • Prof. Dr. Antônio Leal Oliveira (FDV) • Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP) • Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS) • Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Catherine Reginensi (UENF) • Prof. Dr. César Albenes de Mendonça Cruz (EMESCAM) • Cilmir Franceschetto (Arquivo Público do Estado do ES) • Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG) • Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS) • Prof. Dr. Edson Maciel Junior (UFES) • Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto) • Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP) • Prof. Dr.^ª. Flavia Nico Vasconcelos (UVV) • Dr.^ª. Flavia Ribeiro Botechia (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Fernanda Mussalim (UFU) • Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University) • Prof.^ª. Dr.^ª. Helena Miranda Mollo (UFOP) • Prof. Dr. Heraldo Ferreira Borges (Mackenzie) • Prof.^ª. Dr.^ª. Janice Gusmão (PMS-Gestão) • Prof. Dr. João Pedro Silva Nunes (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) • Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES) • Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS) • Prof.^ª. Dr.^ª. Karina Anhezini (UNESP - Franca) • Prof. Dr. Leandro do Carmo Quintão (IFES-Cariacica) • Prof.^ª. Dr.^ª. Lucia Bogus (PUC/SP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Luciana Nemer (UFF) • Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva (UNICAMP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Maria Beatriz Nader (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Maria Cristina Dadalto (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Marina Temudo (Tropical Research Institute, Portugal) • Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Marta Zorzal e Silva (UFES) • Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira (FDV) • Prof. Dr. Pablo Ornelas Rosa (UVV) • Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Jr. (IUPERJ) • Prof. Dr. Paulo Roberto Neves da Costa (UFPR) • Prof. Dr. Rafael Cerqueira do Nascimento (IFES-Guarapari) • Prof.^ª. Dr.^ª. Rebeca Gontijo (UFRRJ) • Prof. Dr. Renato de Almeida Andrade (UFES) • Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR) • Prof. Dr. Rogério Naques Faleiros (UFES) • Prof.^ª. Me. Sátina Priscila Pimenta Mello (Multivix/ Estácio) • Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman (UFES) • Prof. Dr. Timothy Power (University of Oxford, Reino Unido) • Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP) • Prof. Dr. Ueber José de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Valdeci Lopes de Araujo (UFOP) • Prof. Dr. Vitor de Angelo (UVV) • Prof.^ª. Dr.^ª. Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires) • Prof.^ª. Dr.^ª. Zaira Bomfante dos Santos (CEUNES - UFES) • Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro (UFES) • Prof. Dr. William Berger (UFES) • Prof.^ª. Dra. Adriana Pereira Campos (UFES) • Prof.^ª. Dra. Carla Noura Teixeira (UNAMA) • Prof. Dr. Carlos Garriga (Universidad del Pais Vasco, Esp) • Prof. Dr. Claudio Jannotti da Rocha (UFES) • Prof. Dr. Claudio Madureira (UFES) • Prof. Dr. Daniel Miti-diero (UFRGS) • Prof. Dr. Edilton Meireles de Oliveira Santos (UFBA) • Prof. Dr. Gilberto Stürmer (PUC/RS) • Prof. Dr. Juliano Heinen (FMP) • Prof. Dr. Leonardo Carneiro da Cunha (UFPE) • Prof. Dr. Marco Antônio Rodrigues (UERJ) • Prof. Dr. Márcio Cammarosano (PUC/SP) • Prof.^ª. Mariana Ribeiro Santiago (UNIMAR) • Prof. Dr. Platon Teixeira de Azevedo Neto (UFG) • Prof. Dr. Ricardo José de Brito Pereira (UDF) • Prof.^ª. Dra. Viviane Coelho de Sellos-Koerr (UNICURITIBA)

Carolline da Silva Soares
Pablo Gatt
Tamara Silva Chagas
(organizadores)

Representações do Feminino na Antiguidade e no Medievo



Editora Milfontes
Vitória, 2022

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação digital) sem a permissão prévia da editora.

Revisão

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

Capa

Imagem da capa:

Autor: *não citado, logo, tenho declarado que não existe intenção de violação de propriedade intelectual*

Semíramis Aguiar de Oliveira Louzada - *aspectos*

Projeto Gráfico e Editoração

Edjalma Nepomoceno Pina

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

Representações do feminino na antiguidade e no Medievo
[livro eletrônico] / Caroline da Silva Soares, Pablo Gatt,
Tamara Silva Chagas, (organizadores). --
Vitória, ES : Editora Milfontes, 2022.
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-5389-029-9

1. Feminino 2. História social 3. Mulheres História 4. Relações de
gênero I. Soares, Caroline da Silva. II. Gatt, Pablo.
III. Chagas, Tamara Silva.

22-123768

CDD-305.409

Sumário

Prefácio	7
As representações do feminino na obra de Ovídio: discurso de gênero e dominação masculina na Antiguidade.....	15
<i>Anny Barcelos Mazioli</i>	
As representações do feminino na obra de Cipriano de Cartago: entre controle dos corpos e normas de conduta para as virgens cristãs	39
<i>Carolline da Silva Soares</i>	
Representações do feminino nas obras de Aristófanes e João Crisóstomo: a mulher na Antiguidade e as relações de gênero como sugestões para o debate em sala de aula.....	59
<i>Carolline da Silva Soares, Paula Falcão & Cícera Leyllyany F. L. F. Müller</i>	
Medeia, gênero e a escola.....	83
<i>Irlan de Sousa Cotrim & Pablo Gatt</i>	
A construção das raízes morais e éticas cristãs sobre o corpo e a sexualidade feminina	95
<i>Larissa Rodrigues Sathler</i>	
A Paixão de Santa Perpétua e Felicidade: patriarcado e relações de gênero	115
<i>Tamara Silva Chagas</i>	
Entre o medo e a repressão: o arquétipo feminino quinhentista e sua relação com a caça às bruxas.....	139
<i>Talita da Costa Plum</i>	
Se cunple nuestro mandado: as mulheres e os instrumentos legais na execução da justiça em Castela	155
<i>Valerice Fonseca dos Santos</i>	
Bios	183

Prefácio

As representações do poder das mulheres: imenso tema de investigação histórica e antropológica. Essas representações são numerosas e antigas, mas muitas vezes recorrentes. Elas modulam a aula inaugural de 'Gênesis', que apresenta a potência sedutora da eterna

Eva. A mulher, origem do mal e da infelicidade, potência noturna, força das sombras, rainha da noite, oposta ao homem diurno da ordem e da razão lúcida [...]. Mas então as mulheres não deteriam de fato a realidade do poder? 'É um sexo que se chama frágil e, no entanto, exerce, seja sobre a família, seja sobre a sociedade, uma espécie de onipotência tanto para o bem como para o mal'.

(PERROT, 2021, p. 177-178)

Este livro, fruto da conclusão de trabalhos de alguns alunos¹ que cursaram a disciplina *Representações do feminino na Antiguidade e no Medievo*, ministrada por mim, no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, na Universidade Federal do Espírito Santo, entre os anos de 2018 e 2020, faz parte de um contexto maior de trabalhos que vêm sendo publicados no Brasil, relacionado à questão de Gênero e à História das Mulheres ao longo do tempo. Tais temas são fruto das renovações historiográficas que se ampliaram nas últimas décadas do século XX, quando a História passou por grandes transformações teóricas e metodológicas,

¹ Além dos trabalhos dos alunos que cursaram a disciplina referenciada, contamos com o trabalho de duas autoras convidadas para compor o livro. São elas: Talita da Costa Plum e Valerice Fonseca.

direcionando os olhares dos historiadores e historiadoras para temas que se encontravam à margem dos estudos históricos, como os relacionados aos escravos, aos velhos, aos camponeses, aos prisioneiros, aos operários, às crianças e – ao nosso foco aqui – às mulheres.

Os trabalhos aqui apresentados pretendem ser mais uma contribuição para aqueles que se interessam em entender a História das Mulheres e a História das Relações de Gênero ao longo da História. Os capítulos apresentados se centram em períodos relacionados à Antiguidade e ao Medievo – foco da disciplina ministrada – e evidenciam os discursos e as representações, geralmente construídas por homens, acerca das mulheres. Por meio de tais discursos podemos ter conhecimento acerca do que era esperado das mulheres em determinados contextos históricos e geográficos, o que nos leva a entender o mundo que estamos inseridos hoje.

O livro, dividido em oito capítulos, nos ajuda a compreender como em distintos momentos da História a sociedade observava o comportamento feminino e criava representações para as mulheres. Tais visões e discursos criaram, perpetuaram e legitimaram ideias relacionadas à inferioridade da mulher – em relação ao homem –, vista como própria da “natureza” feminina.

A missão dos autores aqui elencados foi a de buscar – diante da diversidade da documentação textual utilizada no curso –, indícios, sinais e sintomas, descortinando uma teia de novos sentidos e significados para dar espaço à história das mulheres e das relações de gênero, perpassando por diversas áreas do conhecimento histórico, tais como: relações de poder, sexualidade, corpo, dominação simbólica, religiosidades, relações sociais, imaginário e representações, com vistas a “desnaturalizar essa história”.

Com isso em mente, os autores e autoras pretendem – com a humildade de serem ainda indivíduos em constante aprendizado – contribuir para a discussão dos temas evidenciados e para a reflexão acerca da construção e, sobretudo, desconstrução dos

estereótipos de gênero, com a consciência de que, como (futuros) professores e professoras, possuem a missão de contribuir para a formação de uma sociedade mais justa e mais igualitária entre homens, mulheres, gays, lésbicas, etc.

Por isso, não podemos deixar de mencionar, que um dos focos da disciplina ministrada por nós dizia respeito ao trabalho dos (futuros) professores e professoras em sala de aula. Logo, foi imprescindível a leitura de textos e a discussão relacionada às relações de gênero na escola e na educação, com o intuito de contribuir com o rompimento de ideias fixadas aos papéis de gênero construídos ao longo do tempo, que levam, em nossa sociedade e no nosso tempo, a questões relacionadas à violência contra a mulher, bem como ressaltou Anny Mazioli na introdução do seu capítulo.

De forma geral, o discurso grego – herdado pela sociedade romana – enxergava a mulher como um objeto. Elas eram vistas como criaturas irracionais, que não tinham a capacidade de formular pensamentos válidos por si mesmas, e, por isso, deveriam estar sempre sob o controle dos homens. De tal forma, o discurso masculino da Antiguidade – grega e romana – sobre o corpo feminino, construiu mitos que justificaram a fragilidade e a inferioridade feminina. Em relação aos discursos patrísticos – da moral cristã – o modelo judaico-cristão exerceu uma significativa influência na demarcação do lugar ocupado pela mulher na Igreja, na sociedade e, de modo mais amplo, na sociedade ocidental, o que contribuiu de maneira categórica para reforçar as desigualdades de gênero.

Com as discussões aqui presentes, pretendemos mostrar que todos esses discursos foram responsáveis pela construção de funções específicas atribuídas às mulheres, como as de mãe, esposa e dona-de-casa, e que essas representações contribuíram para a definição de alteridade e identidade feminina, convertendo-se em práticas culturais que as limitaram ao espaço privado. De tal modo, o poder patriarcal e a definição dos papéis das mulheres na contemporaneidade não diferem das representações do feminino observadas na Antiguidade e no Medievo. Esses discursos foram responsáveis por naturalizar as desigualdades de gênero e as

representações sociais sobre a mulher, perpassadas ao longo da história e presentes, ainda, na atualidade.

Apesar de todas essas preocupações que nós, como professores e professoras de História temos, qual seja, a tarefa de propor reflexões junto aos nossos alunos e alunas para tentarmos desconstruir os papéis de gênero tão arraigados nas estruturas sociais e em nossa cultura – ainda tão machista e patriarcal – nos deparamos ainda com o conteúdo do livro didático, na grande parte das vezes, ineficiente para esta tarefa. Embora alguns desses livros demonstrem preocupações com a questão das relações de gênero e da história das mulheres, eles ainda continuam abordando esses aspectos de forma superficial e secundária, o que pode contribuir com a transmissão da ideia de que os conteúdos relacionados a esses temas possuem menor importância, quando comparados com outros. Dessa forma, é indispensável medidas e ações eficazes que assinalem para a produção de materiais didáticos que combatam os estereótipos e preconceitos de forma efetiva, os quais continuam, de certa forma, sendo naturalizados pelos livros didáticos.

Ao propormos, junto aos nossos alunos e alunas, novas possibilidades de estudo, novas visões e vieses históricos, bem como a utilização de novas metodologias para se resgatar e evidenciar as práticas e vozes das mulheres ao longo da história, podemos perceber que as mulheres, mesmo vivendo sob regimes de opressão e de inferioridade em relação aos homens, ainda conseguiam ser protagonistas de suas vidas, resistindo e lutando para a construção de uma sociedade mais justa, igualitária, fraterna e livre.

Com esse objetivo em mente, eu (Carolline da Silva Soares), Paula Falcão e Cícera Leyllyany Muller, no capítulo intitulado *Representações do feminino nas obras de Aristófanes e João Crisóstomo: a mulher na Antiguidade e as relações de gênero como sugestões para o debate em sala de aula*, demonstramos as representações sobre as mulheres construídas por dois autores da Antiguidade: Aristófanes e João Crisóstomo. Com nossa reflexão, procuramos evidenciar o protagonismo das mulheres que encontravam subterfúgios para atuarem em sociedade, mesmo em contextos em que elas ainda

se encontravam sob a dominação masculina, como era o caso da sociedade grega e romana. Outros dois capítulos que compõem o livro: *As representações do feminino na obra de Ovídio: discurso de gênero e dominação masculina na Antiguidade*, escrito por Anny Barcelos Mazioli, e *A Paixão de Perpétua e Felicidade: patriarcado e relações de gênero*, de Tamara Silva Chagas, propõem também discussões acerca do protagonismo das mulheres na Antiguidade, seja num contexto de sedução, como apregoado por Ovídio em sua obra, como num contexto relativo ao cristianismo primitivo do século III, quando Pérpetua se torna protagonista de sua própria história, no cárcere e na arena lutando contra as feras.

Frisamos que é primordial trabalhar em sala de aula temas como a diversidade sexual e o respeito às diferenças – como norteiam os documentos da educação brasileira (Lei de Diretrizes e Bases da Educação, Parâmetros Curriculares Nacionais, Base Nacional Comum Curricular) – uma vez que a construção da hierarquização entre os gêneros – com a conseqüente inferiorização da mulher – se deu nos tempos passados e ainda se efetiva hoje por meio das mídias de massa (televisão, propagandas, cinema, livros, rádio, jornais, entre outros), e, sobretudo, das instituições sociais (igreja, família, escola, tribunais, academia e comunidades intelectuais, etc), sem deixar de mencionar, ademais, teorias e movimentos artísticos e ideológicos, como bem salienta Lauretis (1994). De tal forma, o capítulo *Medeia, gênero e escola*, escrito por Irlan de Sousa Cotrim e Pablo Gatt, propõe a utilização da peça teatral de Sêneca, *Medeia*, como material de apoio no contexto escolar para se refletir acerca da construção das relações de gênero na Antiguidade.

Carolline da Silva Soares, a autora que vos fala, escreveu o capítulo que leva o seguinte título: *As representações do feminino na obra de Cipriano de Cartago: entre controle dos corpos e normas de conduta para as virgens cristãs*, no qual analisa o discurso disciplinador do bispo Cipriano de Cartago, com vias a domesticar o corpo e a sexualidade da virgem cristã. Já, Larissa Rodrigues Sathler, autora do capítulo *A construção das raízes morais e éticas sobre o corpo e a sexualidade feminina* discute a ideia cristã acerca da sexualidade,

analisando a concepção presente na sociedade greco-romana antiga e como ela foi apropriada pelo discurso cristão da época, primeiro com Paulo e depois com o Padres da Igreja. No texto das duas autoras sobressai a ideia de que os discursos analisados, no que se refere à percepção do corpo e sexualidade femininos, o cristianismo se adequou às estruturas patriarcais e androcêntricas já vigentes na sociedade greco-romana e judaica, atribuindo às mulheres imagens e papéis segundo a dominação masculina.

Em relação ao período medieval, contamos com o capítulo *Entre o medo e a repressão: o arquétipo feminino quinhentista e sua relação com a caça às bruxas*, de Talita da Costa Plum, que analisa a representação pejorativa atrelada às mulheres acusadas de bruxaria e a existência de uma misoginia em relação a esse fenômeno, na sociedade medieval. Já, Valerice Fonseca escreveu o capítulo que se intitula “*Se cumple nuestro mandado*”: *as mulheres e os instrumentos legais na execução da justiça em Castela*, que discute as legislações que coexistiam em Castela no contexto do século XV, procurando refletir sobre o espaço ocupado pelo feminino no âmbito jurídico.

Nossa intenção nesse livro, de forma geral, é a de contribuir com uma exposição sobre as relações de gênero, desejando que o trabalho aqui exposto seja útil aos estudantes de graduação e pós-graduação, bem como para os professores e professoras que se deparam em discutir as questões de gênero em sala de aula, como, também, para todos aqueles – pesquisadores ou não – que possuem interesse pela história das mulheres e das relações de gênero. Com isso em mente, é relevante destacar que o ensino de História constitui uma importante ferramenta para o combate das desigualdades estruturais que estiveram e ainda estão presentes em nossa sociedade.

Com as análises efetuadas e com a leitura da bibliografia relativa ao tema pudemos perceber que as representações, geralmente pejorativas, construídas acerca da mulher, se configuram como importantes mecanismos de poder que moldam as relações sociais e contribuem para a perpetuação dos estereótipos e preconceitos de gênero. Ao se trabalhar com os educandos essas representações,

é necessário desconstruir esses padrões de modo que eles deixem de ser perpetuados, refletindo, doravante, em possíveis caminhos para uma educação mais crítica e transformadora. Segundo Santos (2021, p. 61):

A difusão dessas representações através de meios midiáticos como cinema, televisão, jornais etc. aliados a narrativas históricas que silenciam, negam e marginalizam certos grupos que não são problematizadas e desconstruídas, têm o poder de fixar na memória social coletiva e individual padrões sexistas, machistas, racistas, xenófobos, homofóbicos etc. enraizando e estruturando no educando a normalidade desses padrões de representação.

Nesse sentido, a escola, como uma das instituições sociais mais tradicionais, é responsável, ainda, pela transmissão de juízos de valor que hierarquizam os gêneros e mantenedora de papéis sociais de opressão e desigualdade entre homens e mulheres, mas que pode, enquanto instituição difusora de poderes, ter a capacidade de produzir e reproduzir ideias e valores em seus educandos, de modo que sejam ideias libertadoras e transformadoras. É nesse contexto que surge a importância da escola, que, juntamente com práticas pedagógicas inclusivas e libertadoras, possuem a capacidade de transformar a realidade e não mais difundir práticas segregadoras.

Referências

FARIAS, Marcilene Nascimento de. A história das mulheres e as representações do feminino na história. *Estudos feministas*, v. 17, n. 3, p. 924-925, 2009.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia de genero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

SANTOS, Luiz Eduardo Nascimento dos. Representações de gênero nos livros didáticos de história do ensino fundamental. *Revista Outras Palavras*, v. 18, n. 1, p. 60-69, 2021.

As representações do feminino na obra de Ovídio

discurso de gênero e dominação masculina na Antiguidade

Anny Barcelos Mazioli

O 'ofício do historiador', um ofício de homens que escrevem a história no masculino. Os campos que abordam são os da ação e do poder masculinos, mesmo quando anexam novos territórios. Econômica, a história ignora a mulher improdutiva. Social, ela privilegia as classes e negligencia os sexos. Cultural ou 'mental', ela fala do Homem em geral, tão assexuado quanto a Humanidade. Célebres - piedosas ou escandalosas -, as mulheres alimentam as crônicas da 'pequena' história, meras coadjuvantes da História.
(PERROT, 1992, p. 185)

Escolhi começar este capítulo com essa citação de Michelle Perrot, pois foi essa a sensação que tive quando comecei a frequentar a graduação em História, aos 17 anos. Me deparei com um curso dominado por figuras masculinas, no qual se falava principalmente de autores homens. Por isso, nesse primeiro momento, não encontrei figuras femininas com as quais eu me identificasse. Isso me causou uma certa dificuldade para me encontrar no curso. Ao longo do percurso, todavia, essa realidade mudou.

Essa minha sensação inicial é corroborada com a fala de Perrot acima, pois o espaço das mulheres na História foi conquistado

recentemente. Esse espaço feminino na História acompanha a busca de um espaço feminino na sociedade. A emergência da História das Mulheres se deu após a Revolução de 1968, na qual as mulheres lutaram por mais direitos. Entretanto, essa luta persiste, pois a realidade feminina não é a ideal, principalmente na sociedade brasileira em que vivemos.¹

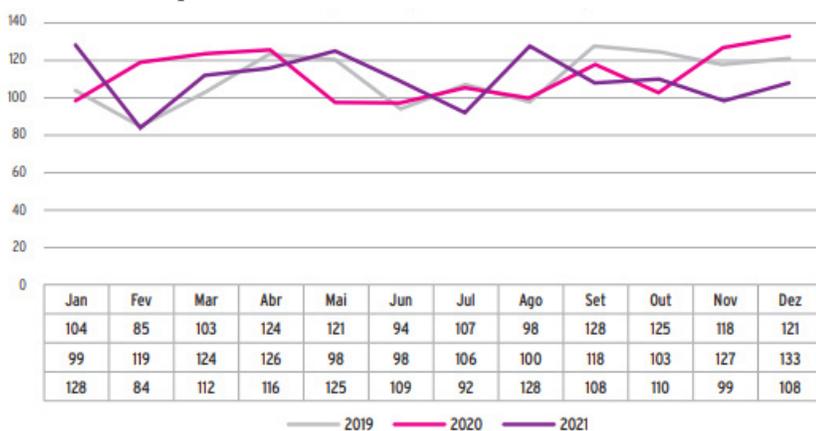


Figura 1: Vítimas de feminicídios por mês, entre 2019 e 2021.
Fonte: Fórum brasileiro de segurança pública (2022).

A sociedade brasileira atual convive com um grave problema: as violências contra as mulheres. Digo violências, no plural, pois estas vão desde o feminicídio a violência sutil.² De acordo com dados das secretarias estaduais de segurança pública brasileiras, em

1 Os primeiros protestos surgiram a partir de reivindicações de estudantes de Paris, mas as mulheres se tornaram parte importante do movimento por sua presença nas ocupações das fábricas da Frente Popular (PERROT, 2007, p. 148) e por reivindicar equidade no mercado de trabalho, liberdade sexual e mudanças em áreas comportamentais. A partir de maio de 1968, surgiu uma nova onda do feminismo francês, que contribuiu para uma mudança radical das estruturas mentais. Nasceu um Movimento de Libertação das Mulheres, baseado no movimento feminista, que expressou o ensejo daquele momento histórico: uma vontade absoluta de mudança e a esperança de que nada seria como antes (GONÇALVES, 2009, p. 99). A própria Michelle Perrot afirma que a história das mulheres despertou seu interesse a partir do contexto gerado pelos acontecimentos de 1968 e do movimento das mulheres que se consolidou na década de 1970 (PERROT, 2007, p. 14).

2 De acordo com Maria Beatriz Nader, a violência sutil constitui uma realidade abstrata e impalpável, que somente é percebida pela pessoa que a experimenta. São exemplos de violência sutil: a humilhação e o constrangimento. Ou seja, a violência sutil é “aquela que não deixa marcas no corpo físico, mas magoa e transforma o interior da vítima, fazendo muitas vezes com que esta mude o seu comportamento sem que haja uma explicação aparente” (NADER, 2006, p. 238-239).

2021, em média, uma mulher foi vítima de feminicídio a cada 7 horas, como demonstra o gráfico da figura 1.

Além do feminicídio, outro problema enfrentado pelas mulheres brasileiras é o estupro. O ano de 2021 marcou a retomada do crescimento de registros de estupros contra meninas e mulheres no Brasil. Foram registrados 56.098 boletins de ocorrência de estupros, incluindo vulneráveis, apenas do gênero feminino. Isso significa dizer que uma menina ou mulher foi vítima de estupro a cada 10 minutos, sendo levados em consideração apenas os casos que chegaram até as autoridades policiais (Fórum brasileiro de segurança pública, 2022).

A violência ocorre, pois, de certo modo, os homens se consideram proprietários dos corpos e das vidas das mulheres. Essa sensação masculina está alicerçada na cultura patriarcal construída ao longo dos séculos por homens que monopolizaram as manifestações culturais e forjaram a ideia de que a mulher é inferior ao homem, o chamado *Segundo sexo* por Simone de Beauvoir. Desde a Antiguidade, os discursos produzidos pelos homens sobre as mulheres vêm naturalizando a desigualdade entre os gêneros, legitimando diferenças entre homens e mulheres, construindo indivíduos com base em papéis sociais e identidades pré-determinados pelo que se espera de seu gênero e impondo, relações hierarquizadas entre os sexos que geram uma sociedade marcada por relações de poder (TEDESCHI, 2008, p. 9).

Dessa forma, para mudar essa realidade de violência é preciso historicizar esses discursos de gênero a fim de mostrar como a suposta inferioridade feminina é uma construção social e não um dado biológico ou natural imodificável. Este capítulo pretende contribuir com essa historicização ao apresentar o discurso de gênero nos discursos de Ovídio, produzidos entre os anos I a.C. e I d.C.

Aspectos teóricos: o conceito de gênero e as relações hierarquizadas produzindo dominação

De acordo com Foucault (2012, p. 8-9), os discursos estão inseridos “em um sistema que registra formas de pensar, agir e se expressar bem como as reproduz, estabelecendo valores de uma determinada sociedade, e contribuindo para sua perpetuação”. Pode-se dizer, portanto, que o *discurso*, constitui um importante instrumento de organização social que estrutura o imaginário de uma época. Esse imaginário é marcado por *habitus*, que transformam o discurso em práticas inconscientes (BOURDIEU, 1989, p. 60-62). Para Bourdieu, as práticas sociais se efetivam a partir do exercício mecânico em que foram internalizadas nas condutas prescritas dentro de uma tradição social.

Nesse sentido é preciso avaliar como os discursos fizeram a dominação masculina ser internalizada em nossa cultura patriarcal. Para Bourdieu (2012, p. 12), a divisão entre os sexos se alicerça no discurso da natureza dos corpos e em sua anatomia. Neste discurso biológico o masculino torna-se a medida de todas as coisas. Ao se basear em fatores biológicos a força desta ordem masculina torna-se ainda maior, pois:

a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem a legitimá-la. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça. (BOURDIEU, 2019, p. 24).

A antropóloga Margareth Mead (2009), na obra *Sexo e temperamento em três sociedades primitivas*, também criticou a biologização do discurso de gênero que hierarquiza os corpos de homens e mulheres. Para a autora, que escreveu na primeira metade do século XX, as diferenças nas características masculinas e femininas não estão limitadas às diferenças anatômicas, isso demonstra que o fator biológico ou natural é muito limitado para descrever e compreender as diferenças entre homens e mulheres. Essa crítica se baseia na comprovação, a partir da observação de diversas sociedades pela autora, de que o significado do corpo biológico varia de acordo

com as culturas, haja vista que os corpos são interpretados de acordo com o meio social em que estão inseridos.

Gerda Lerner (2019, p. 290), na obra *A criação do patriarcado*, também traz importantes contribuições ao exposto por Bourdieu e Mead ao pensar o nascimento do patriarcado, já que aborda como essa ordem androcêntrica está ligada à formação do próprio Estado e por isso parece estar naturalizada, sem necessitar de justificativas para se impor. Segundo a autora, isto ocorre, pois, a unidade básica da organização do Estado arcaico ocidental foi a “família patriarcal, que expressava e criava de modo incessante suas regras e valores. [...] definições de gênero afetaram integralmente a formação do Estado” (LERNER, 2019, p. 290).

Iniciada também desde os primórdios da humanidade, a divisão sexual do trabalho se constituiu como um dos pilares da dominação masculina (junto com os discursos acerca da anatomia e da sexualidade). Em relação a essa divisão entre gêneros no trabalho, podemos dizer que ela é estruturada numa oposição entre “o lugar de assembleia ou de mercado, reservado aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no próprio lar, entre a parte masculina, com o salão e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais” (BOURDIEU, 2019, p. 24).

Assim, as representações que são feitas acerca das mulheres pela sociedade, mantêm estereótipos para além do limite do simbólico e se traduzem por ações concretas e discriminatórias encobertas por justificativas baseadas ora no protecionismo, ora na culpabilização (ALMEIDA, 2006, p. 59). É a partir desses mecanismos que justificam o controle masculino para uma suposta proteção da mulher ou que as culpabilizam pelas atitudes discriminatórias dos homens que a dominação masculina aprofunda sua manipulação sobre as mulheres.

Para Bourdieu (2019, p. 30), a dominação masculina adentra o mais profundo das consciências levando as próprias dominadas a pensarem segundo a lógica patriarcal:

Quando os dominados aplicam àquilo que os domina, esquemas que são produtos da dominação, ou, em outros termos, quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados em conformidade com as estruturas mesmas da relação que lhes é imposta [...]. É por isso que as mulheres podem se alicerçar nos esquemas de percepção dominantes (alto/baixo; duro/mole; reto/curvo; seco/úmido), que as levam a uma representação bastante negativa do próprio sexo. (BOURDIEU, 2012, p. 30).

Esse introjetar das normas sexistas e dominadoras é custoso às emoções femininas, já que as mulheres sempre viveram em estado de menor liberdade do que os homens pois sua sexualidade, era controlada por outros, deixando as mulheres não só em desvantagem, “como também restritas de maneira muito particular em termos psicológicos” (LERNER, 2019, p. 293).

Essa discussão feita por Bourdieu, Lerner e Almeida nos parecem ser influenciadas pelo existencialismo de Sartre e pelo pensamento de Simone de Beauvoir. A frase que resume o existencialismo de Sartre é “A existência precede a essência”, essa plataforma influencia a visão de Beauvoir sobre as condições das mulheres e das relações de gênero ao produzir a obra “O segundo sexo” (2009). De acordo com essa obra, na Antiguidade e na Idade Média prevaleceu o essencialismo, em que a essência biológica determina o destino dos sexos.

Esse pensamento essencialista ao longo de tanto tempo da história é elencado por Beauvoir como o culpado pela diferenciação entre homens e mulheres. Para os existencialistas não existe essência feminina ou essência masculina, mas condição humana: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher”, ou seja, “ser mulher não é um dado natural e não há um destino biológico ou psicológico que defina a mulher como tal”. Esses destinos e papéis são construídos socialmente pelas instituições e pelos discursos produzidos pelos homens sobre as mulheres ao longo da História.

Essa forma de ver a formação da diferenciação sexual dialoga com o conceito de gênero proposto por Joan Scott (1990), segundo o qual o gênero é uma categoria social imposta sobre um corpo

sexuado. Assim, nos próximos tópicos desse texto abordaremos discursos acerca das mulheres produzidos na sociedade romana (leis de Augusto e a *Ars Amatoria* de Ovídio), a fim de apresentar as diferentes visões sobre as mulheres e os papéis de gênero construídos nessa sociedade.

Quem foi Ovídio? Um resumo biográfico.

O poeta denominado Públio Ovídio Naso nasceu na cidade de Sulmona, território a leste de Roma, em 20 de março de 43 a.C. Era filho de uma rica família equestre, frequentou as melhores escolas de retórica com objetivos de seguir uma carreira em direito e política. Exerceu cargos administrativos e judiciários, mas logo os abandonou para se dedicar à carreira literária. Quando ingressou no mundo da poesia, estabeleceu relações com os maiores poetas de Roma à época, tais como Virgílio, Horácio e Propércio, os quais influenciaram suas obras (COELHO, 2016, p. 106).

O legado poético de Ovídio é dividido pelos pesquisadores em três fases. A primeira, segundo Volk (2010, p. 6), acontece da metade do ano 20 a.C. ao final de 2 d.C., tempo no qual o autor publicou textos poéticos e trabalhos curtos do gênero elegíaco, entre essas obras está a *Ars Amatoria* (Arte de amar), utilizada no tópico seguinte deste capítulo. A segunda fase compreende a idade adulta do autor, situada entre 2 e 8 d.C., na qual ele compôs duas grandes obras: “as *Metamorphoses* (Metamorfoses) e os *Fasti* (Fastos). Essa fase se encerrou de forma repentina com a condenação de Ovídio ao exílio pelo imperador Otávio Augusto (COELHO, 2016, p. 109). A terceira e derradeira fase, foi produzida nos anos que o autor passou exilado (8-17 ou 18 d.C.):

No exílio padeceu as agonias que o castigo imposto por Augusto lhe provocou, e, afastado da sua pátria, da sua esposa e dos seus amigos, viu-se como um barco perdido no alto mar que, precipitado pelas inimigas tempestades e pelas frias águas, não fora capaz de encontrar um porto seguro e tranquilo. (ABREU, 2002, p. 80).

Entretanto, existem atualmente algumas reticências relativas à veracidade da viagem e do exílio ovidiano (BROWN, 1985, p. 18-

22). Mesmo assim, a versão mais aceita pela historiografia é que a morte de Ovídio ocorreu no exílio.

As mulheres no tempo de Ovídio: reforma moral e degradação social feminina na legislação de Augusto

A vida de Ovídio é contemporânea ao governo de Otávio Augusto. O formador do principado outorgou uma série de leis que visavam colocar um Programa de Reforma Moral em funcionamento. Tal programa, nas palavras de Augusto, pretendia trazer de volta práticas consideradas exemplares dos ancestrais romanos que “estavam sendo negligenciadas” (*Res Gestae Divi Augusti*, 8,5).

A primeira lei dessa Reforma foi decretada em 18 a.C.: a *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis*. Essa lei, que pode ter seu nome traduzido como A ‘Lei Júlia sobre adultério’, definiu que o adultério era uma relação sexual entre uma mulher casada e um homem que não era seu marido. Ambos eram incriminados, a esposa adúltera e o homem que cometia a ofensa contra o marido dela. Se condenados, a lei previa que fossem relegados para ilhas diferentes, parte de seus bens era confiscada – ao homem, metade de sua propriedade; à mulher, metade de seu dote e um terço de seu patrimônio (AZEVEDO, 2014, p. 1). De acordo com Coelho (2015, p. 179), essa lei

tinha como alvo os adultérios cometidos por mulheres casadas ou com mulheres casadas. Uma acusação não poderia ser feita, por exemplo, contra um homem casado que havia se beneficiado dos serviços sexuais de uma prostituta, cortesã ou escrava. No entanto, se um homem solteiro, ou até mesmo casado, mantivesse relações sexuais com a mulher de outrem, estaria sujeito, juntamente com a amante, à acusação de adultério.

Apesar do casamento ser uma relação juridicamente monogâmica, no texto da lei “não havia incompatibilidade com a atividade sexual polígama masculina. Aos homens era permitido, por exemplo, estabelecer concubinato e/ou manter relações sexuais com escravas ou prostitutas” (AZEVEDO, 2014, p. 3). Como podemos ver, há uma preocupação maior com o adultério feminino, pois aos homens o adultério era aceito e visto como positivo já que consistia

em um sinal de virilidade na sociedade romana (CASTRO, 2004, p. 53). O adultério, quando cometido por homens, demonstrava poder e masculinidade. Essa demonstração de poder aumentava a proeminência política das figuras masculinas romanas. Pode-se dizer que havia uma associação entre poder político e sexual.

O oposto também ocorria, pois, as leis de Augusto estabeleceram uma conexão entre imoralidade e política. O adultério feminino estava associado a irrupções sociais e políticas, o que conota uma duplicidade da temática do adultério para a sociedade romana. A preocupação com a infidelidade feminina estava alicerçada na incerteza da geração de herdeiros legítimos das propriedades e da cidadania romana, pois as posições jurídicas da mulher e do homem estavam intimamente ligadas ao papel que o matrimônio exercia na sociedade, haja vista que era por meio dele que se gerava a descendência, se garantia a cidadania e se contraíam as alianças políticas das elites (SATHLER, 2018, p. 81). A geração de descendência legítima era a principal finalidade do casamento romano entre duas pessoas de status social semelhante. Somente os *iustum matrimonium* geravam filhos legítimos e, segundo Augusto, estavam ligados ao princípio da romanidade, conjunto de princípios morais que norteavam os costumes dos antigos (AZEVEDO, 2014, p. 2-9).

Em uma das modalidades de casamento, era concedido ao marido o poder sobre sua esposa. O termo que manifestava esse poder era *manus*: após o casamento a mulher entrava para o “*manus* do marido e ocupava uma posição legal equivalente à de uma filha” (COELHO, 2015, p. 182). Em oposição ao casamento *cum manu*, o casamento *sine manu* não subordinava a mulher ao marido e a união pautava-se na reciprocidade de direitos e deveres. A ideia de que a lei do adultério se preocupava mais com as mulheres adúlteras é um contrassenso à ideia do casamento *sine manu*, pois não propunha parâmetros iguais ao homem que for infiel à sua esposa.

Dos homens que se casavam com as mulheres romanas era esperado que zelassem pela *pudicitia* delas, já que elas estavam sob sua tutela. De acordo com Azevedo (2014, p. 6), o conceito de *pudicitia*

estava ligado principalmente às mulheres romanas. A vigilância desse zelo dos maridos na legislação supracitada se relacionava ao dever de pedir o divórcio e denunciar o adultério da esposa no prazo de 60 dias, e o marido que não se divorciasse de uma adúltera podia ser processado por conivência com a prostituição (AZEVEDO, 2014, p. 6). Essa legislação torna claro uma relação hierarquizada em que o homem deve controlar e a mulher deve ser controlada. Pode-se afirmar, portanto, que estamos diante de uma legislação que reproduz a dominação masculina.

Essa preocupação exacerbada com a moral feminina “pode ser explicada pelo fato de que muitas vezes as mulheres foram representadas como a raiz dos males que afligiam a sociedade romana do século I a. C.” (SATHLER, 2018, p. 85). Segundo Castro (2004, p. 53-54), a libertinagem feminina foi tratada como um grande mal que havia se alastrado em Roma, assim foram editadas várias leis que visavam coibir sua imoralidade. A interferência do imperador no comportamento feminino, levou a uma proibição das mulheres comprometidas frequentarem os espetáculos dos gladiadores e atletas, bem como o teatro, considerados impróprios para elas.

Havia um uso político da difamação feminina, pois o homem que era traído era tido como sem virilidade, incapaz de manter a ordem e a hierarquia dentro de sua *domus*. Assim, ao cometer adultério, essas mulheres ofendiam a honra da *domus*, o que implica na desonra dos membros masculinos de sua família:

Verdadeiras ou não, acusações de adultério, por meio da ‘Lei Júlia sobre adultério’, serviam como instrumento para afastar concorrentes políticos e garantiam vantagens financeiras ao delator, uma vez que, segundo a lei, este recebia parte do patrimônio confiscado dos acusados. (AZEVEDO, 2014, p. 10).

De tal modo, houve a construção de uma relação discursiva entre o comportamento feminino e a manutenção de uma ordem política. Ao contrapor mulheres de vícios e de virtudes, a sociedade romana produziu dois arquétipos femininos: a figura da matrona foi associada à ordem imperial, e às virtudes, mas também houve a formulação do seu reflexo invertido, a adúltera viciosa, fator

de desordem. As adúlteras eram representantes do amor livre e a prática do adultério pela mulher romana consistia numa busca por igualdade entre os gêneros (AZEVEDO, 2014, p. 5).

A partir do exposto acima concordamos com a teoria de Pierre Bourdieu (2012, p. 100-102), que aborda que a dominação masculina é produzida a partir das instituições, sejam elas jurídicas, educacionais, familiares ou religiosas. Assim, afirmamos que as leis e o Estado contribuiriam para naturalizar os papéis destinados às mulheres. É por meio dessas instituições que a ordem masculina se reproduz continuamente.

As mulheres na *Ars Amatoria* de Ovídio

A obra *Ars Amatoria*, escrita entre os anos I a.C. e I d.C., tempo da juventude de Ovídio, é a fonte documental utilizada neste trabalho. Esta é catalogada como parte do gênero elegíaco.³ É preciso atentar para o caráter de aconselhamento assumido por Ovídio na obra em pauta. Alguns autores relacionam a *Ars Amatoria* a um caráter didático, categorizando-a como poesia didática antiga, já que esta apresenta o conjunto de quatro elementos indispensáveis para a atribuição de uma obra a este quadro tipológico: “constelação professor-aluno”, o “explícito intento didático”, a “autoconsciência poética” e a “ilusão de simultaneidade poética” (TREVIZAM, 2018, p. 4).

Além disso, a *Ars Amatoria* pode ser considerada um manual de galanteio, uma elaboração sobre a sedução, por meio da qual somos capazes de deduzir elementos da vida cotidiana em Roma. Nesta obra, o autor utiliza o humor e a ironia como recursos para falar do amor e dos relacionamentos amorosos. A obra é dividida em três livros: os dois primeiros se dedicam a

³ Com algumas características específicas em seus versos, esse gênero está ligado aos poemas gregos ou latinos que são compostos por hexâmetros e pentâmetros alternados, geralmente marcados pelo luto e pela tristeza ou um poema perpassado pelos sentimentos. Em Roma, o gênero elegíaco assumiu uma nova tendência, pois se tornou um lamento amoroso, raramente de tom fúnebre. Algumas características permaneceram: “o que caracterizava a elegia, portanto, era seu ritmo, que, com o dístico epódico, remete a um ‘sentimento’, aspecto que se enquadra no gênero lírico” (HEISE, 2020, p. 1-7).

dar conselhos amorosos e de sedução aos homens, já o terceiro fornece conselhos da arte de amar às mulheres (COELHO, 2016, p. 109).

Ovídio e as categorias femininas: expectativas e papéis de gênero na Antiguidade

A sociedade romana demarcou papéis diferenciados para homens e mulheres, haja vista que foi forjada sob um intenso patriarcalismo. Assim, foram criados pesos e medidas dominadoras que ditaram o que era ser “homem” e o que era ser “mulher”. Tal constatação está ligada ao conceito de gênero formulado por Joan Scott (1990, p. 71-99) e Pierre Bourdieu (2012, p. 20-22), já que, de acordo com estes autores, a diferença hierarquizada entre os sexos é socialmente construída, e não determinada pela diferença biológica. A sociedade romana aceitava certos hábitos sexuais masculinos e proibia outros realizados por mulheres, ditando condutas que as mulheres deveriam realizar ou evitar (COELHO, 2014a, p. 127).

De acordo com Coelho (2014a), Ovídio nos fornece alguns desses códigos de conduta de gênero, mas ressignifica suas percepções:

Escolhe o penteado que te deixa mais bonita' (*Ars Am.*, III, 135- 140); 'elege a roupa que melhor te cai' (*Ars Am.*, III, 188- 191); 'aprende a andar com graça e delicadeza' (*Ars Am.*, III, 298- 302); 'canta com voz melodiosa' (*Ars Am.*, III, 315- 318); 'sabe mostrar o teu corpo do melhor modo possível na cama' (*Ars Am.*, III, 771- 774).

Outra ressignificação contida na obra de Ovídio acontece quando este concede espaço ao prazer e ao desejo feminino, rompendo com a subserviência sexual feminina: “Sinta a mulher que os deleites de Vênus ressoam nos abismos do seu ser; e para os dois amantes seja igual o prazer” (*Ars Am.*, III, 793-794). Para Coelho (2016, p. 112), “as mulheres ovidianas ocupam lugares de protagonismo, poder e paridade”, pois “em suas obras a divisão entre gêneros é mais fluida”.

Ovídio, categoriza as mulheres em quatro grupos ao utilizar cinco termos diferentes para falar delas em sua obra *Ars amatoria*: *puellae*; *dominae*; *feminae*; *mulieres*; e, *amicae*.

TABELA 1: Categorias de mulheres na Obra <i>Ars Amatoria</i> de Ovídio			
Categoria 1	Categoria 2	Categoria 3	Categoria 4
Puellae	Feminae / mulieres	Dominae	Amicae

A primeira categoria “*Puellae*” tem o total de 38 ocorrências ao longo da obra, porém, contando com suas variações linguísticas (*puellas*, *puellis*, *puellam*) a aparição do termo resulta em 83 vezes. A palavra “*Puella*” pode ser entendida como “rapariga menina; rapariga moça” ou “donzela: moça e jovem”, uma moça jovem, livre ou liberta sob domínio do *paterfamilias*, livre de compromissos matrimoniais e disponível para relacionamentos, até mesmo às escondidas. Este termo também poderia ser usado para se referir a uma prostituta ou cortesã (COELHO, 2016, p. 114).

A segunda categoria está ligada aos termos *Feminae* e *Mulieres*. O uso desses termos ocorre 27 vezes, cada uma delas fornecendo uma ideia diferente sobre a personagem. O termo *femina* pode ser traduzido como “mulher ou fêmea”. É perceptível que o autor não articula esse termo com nenhum outro associado à juventude, ou seja, pressupõe-se que o tenha reservado para figuras adultas. Já o termo *mulier* significa toda pessoa do sexo feminino e foi mencionada 4 vezes. Nessa categoria podem ser incluídas libertas, prostitutas e cortesãs.

Coelho (2016) faz essa conclusão isso pois acredita-se que Ovídio tenha se referido em sua obra exclusivamente às mulheres cuja lei permitia usufruir dos prazeres, por isso *femina* e *mulier* podem ser “compreendidas como mulheres moralmente infames, de reputação duvidosa, de costumes livres, desimpedidas no sentido moral e social”. As libertas poderiam seguir caminhos variados: comerciantes, artesãs, garçonetes ou domésticas, mas muitas tentavam enriquecer a partir de seu corpo (COELHO, 2016, p.

115). Ademais, Ovídio se refere às prostitutas como ávidas pelo bem alheio: “Por mais que te defendas, um presente qualquer há de arrancar-te: de se apossar da riqueza do amante inventou a mulher a consumada arte” (*Ars Am.*, I, 417-418).

Apesar de Ovídio utilizar diferentes termos para se referir às mulheres, gerando uma categorização, o autor determina que uma característica aproxima todas as mulheres: a sujeição que exercem sobre seus amantes. Assim, compreende-se a terceira categoria: a *domina* é a dama que tem poder. É com esse termo que os escravos de uma família chamam sua ama. Entre o universo ovidiano dos amantes ele é usado para prestar dignidade de uma “dama” à amada e para expressar a total subordinação que lhe dedicavam. Na obra *Ars amatoria* essa expressão aparece 27 vezes com a ideia de “dona” ou “senhora” (COELHO, 2016, p. 116):

Para os outros, ela não passa de uma *puella*, uma menina; para o amante, é a ‘dona’, e, com efeito, ele lhe presta os mil serviços geralmente exigidos dos escravos. Se faz calor durante o passeio, segura sua sombrinha; se está em pé, ‘põe-te de pé [...]’. Se está sentada, fica também sentado. Aprende a perder tempo às ordens da tua dona caprichosa. (*Ars Am.*, I, 501-502).

Já a quarta categoria, que concerne ao termo *Amica*, que se manifesta na *Ars amatoria* em torno de 10 vezes. Esse vocábulo pode significar “a que ama, amiga; amante, amada, concubina, amásia”, inferindo-se que a utilização do termo *Amica* indica um caso de *concubinatus*. A concubina pode ser pertencente a outras categorias de mulheres, já que pode “ser uma jovem (*puella*), ou mulher solteira (*femina e mulier*), geralmente liberta, prostituta ou condenada por adultério” (COELHO, 2016, p. 117). Seguem alguns exemplos de ocorrências do termo na obra: “Sempre que a tua amiga fizer anos, observa o culto do seu aniversário” (*Ars Am.*, I, 415- 416); “Faz-se doente a amiga; a amizade a reclama; vai a ver, e a doente a sã lá cede a cama” (*Ars Am.*, III, 641-642).

Sobre as mulheres inseridas na relação de concubinato, é preciso dizer que “a concubina não recebia o título de *materfamilias* e também não participava das honras de seu parceiro”, apenas

possuía um lugar em sua cama e em suas afeições. A proibição do casamento entre pessoas de *status* social inferior, resultava muitas vezes na vivência dos nobres “em concubinato com alguma escrava ou com uma prostituta” (COELHO, 2016, p. 117).

Entre as categorias femininas de Ovídio, não encontramos as mulheres casadas, as chamadas *matronas*. Haja vista que estas eram visadas pelas leis expostas no tópico anterior e os conselhos de Ovídio poderiam ser interpretados como uma afronta às leis editadas por Augusto, que visavam aumentar o controle sobre os corpos das mulheres casadas. Nas palavras de Ovídio: “aqui só se praticam as distrações permitidas pela lei. Nos nossos jogos, definitivamente não entra nenhum manto de matrona” (*Ars Am.*, II, 509-600).

As mulheres ovidianas pela cidade de Augusto

As mulheres de Ovídio integram a *Urbs* de Otávio Augusto, circulam por ela e frequentam seus espaços. Alguns estudos revelam como os espaços da cidade de Roma se relacionam com as mulheres nos textos de Ovídio.

De acordo com Cunha (2018, p. 49), após a vitória de Otávio sobre Marco Antônio e Cleópatra, o futuro imperador utilizou a arquitetura como uma ferramenta de propaganda que objetivava criar uma opinião positiva do futuro Augusto e de seu governo; uma imagem na qual Otaviano figurava como quem havia restaurado a paz, ao colocar fim às guerras civis. Assim, em 27 a.C., após a morte do ditador Caio Júlio César, Otávio se estabeleceu no poder, concentrando poderes e títulos que contribuíram para tornar a autoridade de Otávio incontestável (MENDES, 2006, p. 40). Essa concentração de poderes permitiu a Augusto desenvolver um amplo sistema cultural pautado no domínio de quatro frentes:

a moralidade, com o investimento numa legislação visando à reforma dos costumes; a religião, com uma política de revitalização dos rituais e cultos tradicionais; a literatura, com a canalização das obras literárias para a solidificação de seu poder; e a arquitetura, com a reforma e construção de monumentos na cidade de Roma. (COELHO, 2014b, p. 78).

No tópico anterior, apresentamos parte da reforma moral, já neste tópico, apresentaremos como a quarta frente do excerto acima dialoga com a obra de Ovídio, já que ao mesmo tempo que o poder instituído de Augusto utilizou *estratégias*⁴ arquitetônicas para consolidar sua posição perante a sociedade romana, o poeta Ovídio utilizou *táticas* para enfrentar os ideais de espaços pensados por Augusto. Visando que o povo romano enxergasse nos monumentos e espaços construídos por ele a infinitude de seu poder, o Imperador mandou erigir diversos monumentos na capital imperial e edificar templos, basílicas, teatros e pórticos. Novos espaços que materializaram a autoridade política de Augusto.

Em contraposição, entre as *táticas* de enfrentamento utilizadas por Ovídio, em sua obra *Ars amatoria* (Arte de amar), está a transformação dos espaços da cidade de Roma em oportunidades para vivenciar prazeres, ultrapassando a relação entre poder e espaço ao pensá-los a partir da relação entre os corpos que neles circulam.

Antes de começar a abordar o conteúdo do texto da *Ars amatoria*, é preciso deixar claro que, segundo Veyne (1985, p. 105), “identificar as amadas dos elegíacos; fazê-lo seria mesmo prejudicial à compreensão de suas obras”. Assim, não está claro para qual grupo específico de mulheres Ovídio escreveu, mas podemos afirmar que eram mulheres libertas que não tinham um papel virtuoso a ser cumprido, pois não estavam sob a tutela do pai ou do marido. Concordamos com as conjecturas de Coelho (2016), que pensa que essas mulheres eram jovens solteiras, libertas, prostitutas, cortesãs ou concubinas, mas o essencial é compreender que o poeta “escolheu justamente as personagens que poderiam oferecer aos homens seus prazeres com possibilidades mínimas de punição” (COELHO, 2016, p. 117).

4 Estratégias e táticas são conceitos importantes de Michel de Certeau. Em seu livro *A invenção do cotidiano*, o autor caracteriza o cotidiano e afirma que as táticas são as práticas ordinárias do homem comum. A partir de sua obra, interpreta-se que as estratégias, por sua vez, pertencem às regras formuladas por aqueles que têm o poder de estabelecê-las (CERTEAU, 1998).

Assim, reiteramos que as *matronas* estão excluídas dos conselhos de Ovídio, já que, por exemplo, estas eram proibidas por lei de frequentar o teatro, de acordo com as leis de Augusto, e Ovídio exorta as mulheres a fazerem o contrário. O poeta diz que seus conselhos se voltam para mulheres livres que podem usufruir dos prazeres: “Ó mulheres que o pudor, as leis e a condição autorizam a tanto, aprendei a lição!” (*Ars Am.*, III, 58).

Na Roma galante de *Ars amatoria*, Ovídio aconselha às mulheres que se exibam pela cidade: “Assim em público deve a mulher bela dos seus encantos fazer a exibição” (*Ars Am.*, III, 421-422); “No Palatino debes visitar [...] os monumentos que ali edificaram a irmã [Otávia] e a mulher do imperador [Lívia] [...]” (*Ars Am.*, III, 391-392). A lógica do poeta latino está resumida na seguinte expressão: “Mostrar faz conhecer; sem conhecer não se ama. Que lucra em ser formosa uma invisível dama?” (*Ars Am.*, III, 397-424). Para ele, a dama que não se mostra não goza das benesses do amor.

É preciso ressaltar que no terceiro livro da obra Ovídio está falando diretamente às mulheres, já nos dois primeiros está falando aos homens. Assim, aos homens diz que “são as mulheres elegantes atraídas pelos jogos onde ocorre a multidão” (*Ars Am.*, I, 343). Mas, Ovídio determina as regras da forma como uma mulher deve se portar nos locais públicos para que seja notada:

'andar majestosamente' (*Ars Am.*, III, 297-302), 'caminhar com os cabelos soltos' (*Ars Am.*, III, 432-433). 'Em público deve a mulher bela dos seus encantos fazer a exibição. Sempre na multidão encontra alguém que não resiste à sua sedução. Ávida de agradar grande parte do tempo passarás em todos os recintos e não te cansarás da tua formosura realçar. (*Ars Am.*, III, 397-424).

Ovídio acreditava que as mulheres queriam ser vistas ou que elas deveriam desejar serem vistas, principalmente as mulheres livres (*puellae*), que não estão sob a tutela do pai ou do marido. Assim, o autor diz:

Quais em longo carreiro as próvidas formigas vão, vêm, levam seus grãos, se ajudam nas fadigas; quais num prado florente enxame zumbidor, à procura do mel, voa de flor em flor, tal aos teatros corre o triunfante sexo. Na escolha, quando as vejo, eu mesmo

estou perplexo. Vão curiosas de ver; mas de que as vejam, mais. Lá te aguardam, pudor, o perigo e os temporais. (*Ars Am.*, I, 94-101).

Para Ovídio, os teatros romanos eram o lugar privilegiado para o amor, pois exorta às mulheres a frequentá-los: “Visitai, mulheres, os três teatros com lugares próprios para serdes vistas” (*Ars Am.*, III, 394). Assim como diz aos homens:

[oferecem] os teatros muito mais do que possas desejar. Aí encontrarás desde o divertimento inconsequente, até a mulher a quem amas realmente, desde a amada que desejás conservar àquela a quem apalpas fugazmente. (*Ars Am.*, I, 90-93, grifo nosso)

Ovídio diz que os homens chegam ao teatro ávidos para reparar em mulheres que os apeteçam: “Cada qual já com a vista ansioso está notando a que mais o seduz dentre o feminino bando” (*Ars Am.*, I, 109-110). O autor trata as aglomerações como oportunidades para apertos e contatos, e, por isso, encoraja os homens a gozarem dessas situações de todas as formas:

'Senta-te (quem te inibe?) ao pé da que te apraz; quanto podes teu corpo ao dela unindo estás; por força te consente a pobre da vizinha, graças ao apertão que reina em toda a linha'. (*Ars Am.*, I, 140-143). 'Tem descaído o manto? Na poeira, a enxovalhar-se! Presto acuda a mão ligeira. Prêmio que vem logo, é mercê de mercês: sem ela se te opor, que perna que não vês!' (*Ars Am.*, I, 154-157). 'se, no seio da linda um pó [...] cair, com os dedos teus tu mesmo lho sacode; se nenhum pó caiu, sacode-lhe nenhum: não convém de a servir perder ensejo algum'. (*Ars Am.*, I, 150-154).

Esses conselhos podem ser relacionados a duas formulações: Ovídio acredita que as mulheres também estão nos espaços públicos para aproveitarem essas oportunidades de gozar os prazeres do corpo (COELHO, 2014, p. 94) e, por isso, concede tamanha liberdade aos homens; ou, ao aconselhar os homens dessa maneira Ovídio abre espaço para comportamentos masculinos que objetificam o corpo feminino e autoriza os homens a tocá-los ou a ver suas partes mesmo antes que as mulheres consintam.

Mesmo que Ovídio dê lugar ao prazer e ao desejo femininos, como abordado no tópico anterior, é preciso problematizar as liberdades concedidas aos homens, que podem estar ligadas a

manutenção de uma cultura que fornece a eles a sensação de liberdade sobre os corpos das mulheres, haja vista que, apesar de exceções, a sociedade romana se mantém patriarcal.

Apresentar a maneira como Ovídio fala sobre as mulheres é importante pois demonstra como as mulheres eram hierarquizadas segundo o controle de seus corpos. Nessa hierarquia as matronas estavam acima de todas as outras e eram o modelo propagado pelo Estado romano como o ideal feminino. Já Ovídio, parece inverter essa ordem ao escrever conselhos destinados aos prazeres que as demais categorias femininas poderiam desfrutar, concedendo liberdade a essas mulheres para viverem seus desejos e prazeres.

Conclusão: gênero e educação

Toda a elaboração presente neste capítulo, nos leva a perceber a necessidade de desnaturalizar as diferenças sexuais e as relações de gênero. Segundo Bourdieu, desnaturalizar é re-historicizar. Executamos essa tarefa ao abordar como a sociedade romana e Ovídio viam as mulheres. Os discursos de gênero feitos pelos Homens da Antiguidade explicitam como as relações de gênero vêm sendo forçadas ao longo do tempo: por meio de discursos formulados por homens que monopolizam as instituições ao excluir as mulheres do acesso à educação e ao espaço público.

São condições sociais que relegam as mulheres a condições inferiores na sociedade. Condições que os discursos institucionais masculinos naturalizam, ao atribuir diferenças hierárquicas à biologia dos sexos. Ao não abordarmos como os homens produzem essa Dominação Masculina, silencia-se as mulheres uma outra vez. Esse trabalho busca contribuir para historicizar a produção de uma sociedade que pressupõe que os homens devam subjugar e controlar as mulheres. O trabalho de historicizar, mostrar e discutir a construção social das relações de gênero, promove a manutenção das conquistas femininas na sociedade.

Por isso, é preciso que essa discussão dialogue com a sociedade e não se limite aos meios acadêmicos. A sociedade francesa de

Bourdieu, Perrot e Beauvoir já havia compreendido isso, haja vista o programa de rádio de Michelle Perrot sobre as condições das mulheres ao longo da História da França⁵. A exemplo desta, é preciso que esse diálogo seja feito na sociedade brasileira. Um dos meios para que se execute essa tarefa é o trabalho em sala de aula, já que ele é primordial para a formação das gerações futuras.

A principal base do trabalho em sala de aula são os diferentes materiais didáticos utilizados no processo de ensino-aprendizagem. Autores como Silva (2007); Casagrande e Carvalho (2003); Lohn e Machado (2004); Martins e Hoffman (2007); Moraes e Silva (2016) nos explicitam como a importante tarefa de historicizar e discutir as relações de gênero é encarada pelos autores de livros didáticos brasileiros a partir da década de 2000.

As críticas feitas por esses autores aos livros didáticos fazem parte de amadurecer como discutimos a Dominação masculina e as relações hierarquizadas de gênero na sociedade brasileira. O alto índice de feminicídios, de estupros, de agressões a mulheres, dos mais variados tipos de alienação feminina recorrentes na nossa sociedade mostram o quanto é urgente que passemos a conscientizar os estudantes sobre essas questões.

É urgente que mesmo que o conteúdo dos livros didáticos não se atenha às críticas dos autores citados acima e não contenham material adequado para que haja essa discussão em sala de aula, os professores produzam esse material. Os acadêmicos podem auxiliá-los nessa tarefa produzindo materiais paradidáticos, em conjunto com as editoras, que abordem a Dominação Masculina e as relações de gênero de maneira satisfatória.

Ao tentar resumir o tratamento e a adjetivação da sociedade romana e da obra de Ovídio acerca das mulheres, este trabalho fornece material para discussões em sala de aula que levem os alunos a pensar como a sociedade foi moldada para relacionar os sexos e

5 A famosa obra *Minha história das mulheres*, de autoria de Michelle Perrot, é fruto de um programa de rádio francês, da rádio France Culture, que fez enorme sucesso ao divulgar o conteúdo de mais de 30 anos de pesquisas e reflexões acadêmicas para um público de não especialistas.

o uso dos corpos femininos, e, a partir daí, como uma sociedade mais livre pode ser construída. Ao tomar consciência de que a Dominação Masculina não é natural, mas fabricada pelos homens, os alunos devem ser capazes de desconstruir os padrões normativos em suas condutas e viver suas relações de maneira mais respeitosa e menos abusiva.

Só a partir do esforço coletivo das pessoas que têm acesso às discussões de gênero na conscientização de toda a sociedade sobre a dominação masculina que seremos capazes de mudar a realidade social machista e misógina em que vivemos. Adjetivos comprovados pelas estatísticas de violência que insistem em permanecer intensamente presentes em nossas cidades há tantos anos.

Referências

Fontes

AUGUSTUS. *Res Gestae Divi Augusti*. Trans. by P. A. Brunt and J. M. Moore. Oxford: Oxford University Press, 1967.

OVÍDIO. *Arte de amar*. Trad. de Antônio Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro: Eduardo e Henrique Laemmert, 1862.

OVÍDIO. *Arte de amar*. Trad. de Natália Correia e David M. Ferreira. 2. ed. São Paulo: Ars Poetica, 1992.

Bibliografia

ABREU, Dina Maria Baptista. As imagens náuticas na poesia amorosa e na poesia de exílio de Ovídio: a propósito dos Amores e dos Tristia. *Ágora: Estudos Clássicos em Debate*, v. 4, p. 79-98, 2002.

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. Sexualidade e política à época de Augusto: considerações acerca da 'Lei Júlia sobre adultério'. In: CAMPOS, C. E.; CANDIDO, M. R. *Caesar Augustus: Entre práticas e representações*. DLL-UFES/UERJ-NEA, 2014.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BROW, A. D. F. The unreality of Ovid's Tomitan exile. *Liverpool Classical Monthly*, v. 10, n. 2, p. 18-22, 1985.

- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- CASAGRANDE L. S.; CARVALHO, M. G. Educando as novas gerações: representações de gênero nos livros didáticos de matemática. *GT – Gênero, sexualidade e educação*, n. 23, p. 1-17, 2003.
- CASTRO, F. L. *Mulheres romanas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: Artes de fazer*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CUNHA, Macsuelber de Cássio Barros da. A utilização da arquitetura por Otávio Augusto na construção do principado, de 31 a.C. à 27 a.C. *Mare Nostrum*, ano 2018, v. 9, n. 1, p. 47-72.
- COELHO, Ana Lucia Santos. As mulheres de Ovídio: puellae, feminae, mulieres, dominae et amicae. *Hélade*, v. 2, n. 2, 2016.
- COELHO, Ana Lucia Santos. *Entre o circus e o forum: poder, amor e amantes na Ars Amatoria de Ovídio (séc. I a.C. – I d.C.)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014a.
- COELHO, Ana Lucia Santos. Sexualidade e poder: os ensinamentos amorosos de Ovídio em confronto com a ordem visual da Urbs de Augusto. *MÉTIS: história & cultura*, v. 13, n. 26, p. 77-99, 2014b.
- COELHO, Ana Lucia Santos. Metamorfose: o programa augustano de reforma moral. *Revista Labirinto*, v. 22, p. 177-190, 2015.
- DIAS, Larissa Rodrigues Sathler. *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2018.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- GONÇALVES, Renata. Sem pão e sem rosas: do feminismo marxista impulsionado pelo Maio de 1968 ao academicismo de gênero. *Lutas Sociais*, n. 21/22, 2009.
- HEISE, Pedro Falleiros. Das origens do gênero elegíaco até a ruptura de Ovídio nas Heróides. *Phaos: Revista de Estudos Clássicos*, v. 20, p. 2020.
- MARTINS, E. de F.; HOFFMANN, Z. Os papéis de gênero nos livros didáticos de Ciências. *Revista Ensaio*, v. 9, n. 1, p. 132-151, 2007.

- MENDES, N. M. O sistema político do Principado. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Edufes, 2006.
- LOHN, R. L.; MACHADO, V. Gênero e imagem: relações de gênero através das imagens dos livros didáticos de história. *Gênero*, v. 4, n. 2, p. 119-134, 2004.
- MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. 4 ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- MORAES, E. H. M. B.; SILVA, A. F. L. Gestos, posturas e gênero: uma análise das imagens em livros didáticos. *Revista Profissão Docente*, v. 16, n. 35, p. 15-26, 2016.
- NADER, Maria Beatriz. Violência sutil contra a mulher no ambiente doméstico: uma nova abordagem de um velho fenômeno. In: FRANCO, S. P.; NADER, M. B.; SILVA, G. V. (org.). *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006.
- PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2007.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1992.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 16, n. 2, p. 71-99, 1990.
- SILVA, C. B. O saber histórico escolar sobre as mulheres e relações de gênero nos livros didáticos de história. *Caderno Espaço Feminino*, v. 17, n. 01, p. 219-246, 2007.
- TEDESCHI, L. A. *História das mulheres e as representações do feminino*. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2008.
- TREVIZAM, Matheus. A *Ars amatoria* de Ovídio e os padrões da poesia didática: entre a adoção e a irreverência. *Caleitoscópio*, v. 6, n. 2, 2018.
- VIOLÊNCIA Contra Mulheres em 2021. Fórum brasileiro de segurança pública, 2022. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2022/03/violencia-contra-mulher-2021-v5.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2022.
- VOLK, K. *Ovid*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010
- TRÓI, Marcelo de. 2021. Rastros de 1968 nos ativismos das dissidências sexuais e de gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 1, 2021.

As representações do feminino na obra de Cipriano de Cartago

entre controle dos corpos e normas de conduta para as virgens cristãs

Carolline da Silva Soares

Antes de adentrarmos no objetivo principal deste nosso capítulo, se faz necessário apresentarmos o autor, a obra e o contexto que pretendemos analisar neste trabalho. O tratado que analisamos como fonte documental é intitulado *De habitu uirginum*, podendo ser traduzido como *Sobre o hábito da virgem*, escrito em 249 d.C., por Cipriano, bispo da congregação cristã da *ciuitas* de Cartago entre os anos de 249 e 258. Oriundo de uma família de *status* elevado na sociedade cartaginesa, Cipriano era de origem africana e teve uma educação culta, fundada nos princípios da cultura clássica greco-romana.¹ No entanto, sua família não era cristã, tendo ele

1 Dispomos de pouquíssimos fatos acerca da vida de Cipriano antes da sua conversão. Tais informações foram transmitidas por meio da *Vita Cypriani*, de Pôncio, diácono de Cartago e contemporâneo de Cipriano; da *Passio Cypriani*, atas que descrevem o julgamento de Cipriano perante o tribunal proconsular, em Cartago, nos tempos de Valeriano, e que culminou com o martírio do bispo, em 258 d. C.; e, ainda, por meio das suas obras, sobretudo as *epistulae*. Em relação aos anos posteriores à conversão de Cipriano, nos encontramos em terreno mais sólido devido à maior quantidade de fontes de informação, a começar pela própria *Vita Cypriani*, única biografia contemporânea de Cipriano que possuímos. Pôncio, o autor da *Vita Cypriani*, não revela o seu próprio nome na obra. Além da obra de Pôncio, as *Acta proconsularia Cypriani* também é de suma importância para a reconstrução da biografia de Cipriano. A obra é, basicamente, composta por três partes: o processo verbal do interrogatório do bispo diante do procônsul Aspásio Paterno, que teve como consequência o exílio para Curubis, em 30 de agosto de 257; o processo

se convertido ao cristianismo já na idade adulta, em 246, data de seu batismo e ocasião em que adotou o nome de *Thascius Caecilius Cyprianus*, em homenagem ao seu amigo *Caecilius*, o qual o influenciou em prol do cristianismo (ROBERTS; DONALDSON, 2009, p. 264).

Nessa época, a cidade de Cartago evidenciava-se como uma zona pluricultural e cosmopolita, na qual os adeptos de diversas crenças dividiam e transitavam pelos mesmos espaços cívicos, com constantes contatos e compartilhando sociabilidades e intercâmbios culturais e religiosos.

Contudo, na obra de Cipriano,² sobretudo no tratado aqui analisado, o *De habitu uirginum*, os ambientes citadinos de Cartago – como o teatro, os banhos, os circos, bem como as festividades – em geral, os espaços públicos, são representados de forma pejorativa e, sobretudo, como disseminadoras de perigo, não devendo ser frequentados pelos cristãos, principalmente, pelas virgens cristãs – público alvo de Cipriano no referido tratado. Além de apresentar os espaços públicos da cidade de forma negativa, o bispo também reprovou de forma enfática os adeptos do cristianismo que frequentavam e circulavam por estes lugares, já que a conversão ao cristianismo exigia do converso uma série de mudanças, para as quais era preciso estabelecer normas e prescrições. No entanto, o cristão e a cristã oriundos de famílias não-cristãs e ainda pouco familiarizados com os hábitos cristãos não chegaram a abandonar de imediato todos os costumes e

verbal do segundo interrogatório, diante do procônsul Galério Máximo, concluído com a condenação à morte; e, o relato da execução, ocorrida em 14 de setembro de 258, na *Villa Sextia*, nos arredores de Cartago. Outros dados sobre a trajetória de Cipriano foram transmitidos por autores posteriores, principalmente os dos séculos IV e V, como Eusébio de Cesareia, na *Historia Ekklesiastica*; Jerônimo, na obra *De uiris illustribus*, como já foi mencionado anteriormente; Lactâncio, nas *Diuinae institutiones*; e, Agostinho, no tratado *De doctrina christiana* e no sermão *In Natali Cypriani* (SALCEDO GÓMEZ, 2002, p. 23).

2 A produção literária de Cipriano é vasta, sobretudo se consideramos o breve período em que ocupou o episcopado de Cartago, entre 249 e 258, e redigiu os seus escritos. Considerava Tertuliano o seu mestre e, de fato, foi muito influenciado pelos escritos dele. Porém, seu estilo literário não é impetuoso como o de Tertuliano, pelo contrário, sua maneira de escrever é considerada mais calma, tranquila e ponderada (CARDOSO, 2011, p. 182). O *corpus Cypriani*, tal como o conhecemos hoje, abarca 81 cartas e 13 tratados de extensão, proveniência e conteúdo muito diversos. Algumas cartas se perderam, e, provavelmente, alguns de seus sermões também. Cipriano foi um líder eclesástico eminentemente de ação, como demonstra sua intensa correspondência.

práticas de uma vida anterior vivenciada antes da conversão ao cristianismo, por isso a preocupação de Cipriano em estabelecer direcionamentos para a virgem cristã, sobretudo para aquela que era proveniente das famílias aristocráticas. Isso foi bem marcado dentro dos círculos cristãos (BROWN, 1990, p. 226), e, de forma mais específica, na obra de Cipriano.

Para justificar regras e determinações rígidas em relação às mulheres foi necessário que as autoridades eclesiásticas, isto é, as autoridades masculinas, se amparassem em discursos misóginos – herdados da sociedade greco-romana e judaica – que apresentavam a mulher como naturalmente débil e inferior, incapaz de pensar racionalmente. Por isso, era preciso controlar seus atos, práticas e, se possível, seus pensamentos, desejos e ambições, domesticando seus corpos e sua sexualidade.

Fato que comprova a incredulidade na capacidade intelectual da mulher dentro dos círculos cristãos é que no decorrer do processo de institucionalização do cristianismo não houve a formação de ministérios exclusivos para as mulheres. Elas foram excluídas dos postos de liderança, conforme estabelecia o costume judeu.³ Não é de se admirar que o século II tenha sido uma época propícia para o surgimento de diversos movimentos contraditórios dentro do cristianismo, que foram vistos como ‘desvios’ e denominados como heresias.⁴ Dentro dessas comunidades, destacaram-se inúmeras mulheres que optaram por seguir sua fé livremente. Apesar das diferenças internas, estes grupos concederam aos membros femininos o respeito

3 De acordo com Siqueira (2010, p. 155), “a aspiração a uma organização monolítica era parte integrante dos anseios da Igreja Universal, entretanto, isto não foi muito fácil. Ter uma estrutura organizacional em que o poder fosse exercido por uma minoria exigia que medidas rigorosas fossem estabelecidas e controladas. As disputas internas pelos cargos de bispos tornaram-se cada vez mais ferrenhas”.

4 Os autores desse período nomearam esses grupos como “heresias”. O termo vem do grego *haíresis*, em que *haíren* tinha o sentido de escolha ou doutrina. A palavra recebeu um sentido pejorativo com o advento do cristianismo e passou a significar “doutrina que está fora da Igreja”, ou seja, tudo aquilo que está fora dos princípios da fé cristã (RIBEIRO JR., 1989, p. 19). Entre esses movimentos heréticos podemos citar o gnosticismo, o marcionismo e o montanismo, oriundos em geral das províncias orientais do Império Romano, da região entre Antioquia e o norte da Mesopotâmia.

e uma participação maior nos postos de liderança, o que cada vez mais era negado às mulheres nas comunidades cristãs mais institucionalizadas dos séculos II e III (PAGELS, 1992, p. 112).

Apesar disso, há diversos relatos acerca da presença de mulheres nas fontes neotestamentárias. Elas aparecem, geralmente, como seguidoras de Jesus e de Paulo e contribuem para a expansão do cristianismo. Mesmo assim, não distinguimos nenhuma que “tenha exercido uma liderança ‘oficial’ no movimento cristão, ou uma posição ativa nas comunidades, ou, ainda, alguma obra desse período reconhecidamente de autoria feminina” (SIQUEIRA, 2003, p. 376). Em suma, nenhuma figura feminina foi admitida como liderança aceita e legitimada nessas comunidades. De tal modo, concomitante ao processo que seguia rumo à organização e hierarquização do cristianismo, as mulheres foram afastadas das funções de liderança e de direção nas congregações, exercendo, muitas vezes, um poder informal.

O discurso cristão acerca do ideal de mulher não se diferenciou muito em relação às ideias e representações já em voga na sociedade greco-romana e judaica. Como afirma Finley (1990, p. 145), o conceito ideal de mulher, no imaginário romano, foi formulado e imposto pelo homem, assim, era esperado que as mulheres manifestassem as virtudes tradicionais de modéstia, da castidade e da devoção aos deuses e à família, sendo-lhes negada uma posição social pública.

Influenciados pelas ideias já estabelecidas em relação à inferioridade da mulher, os discursos cristãos reproduziram os mesmos estereótipos de gênero que já se encontravam disseminados na sociedade greco-romana e judaica, com vieses e teorias distintas, mas enfocando, do mesmo modo, a debilidade feminina em relação ao homem. Tais discursos, de uma forma ou de outra, instituíram um arquétipo comportamental, prevalecendo as versões mais rígidas que se adaptavam aos propósitos do cristianismo. Assim, os escritores cristãos estabeleceram prescrições rigorosas em relação aos comportamentos religiosos e sociais das mulheres. A isso, seguiu-se um extremo rigor no

tocante ao corpo, como renúncia sexual, virgindade, um único casamento, uma nova percepção corporal, a abstinência absoluta, o jejum e a flagelação do corpo (BROWN, 1990, p. 78).

O *De habitu uirginum* e os direcionamentos comportamentais traçados por Cipriano de Cartago: entre elogios e recriminações

Ao escrever o *De habitu uirginum*, Cipriano deixa claro a sua intenção em estabelecer direcionamentos ao comportamento das virgens cristãs. O bispo deseja que suas instruções – em forma de conselhos – sejam totalmente acatadas por elas, por isso, utiliza diversas estratégias para convencê-las. Ele, então, recomenda às virgens a não usar vestidos e adornos que ostentassem muito a sua riqueza, e que elas não utilizassem maquiagem e tintura nos cabelos. Aconselha, ainda, que elas não estivessem presentes nas festas de casamento, nos banquetes, nos teatros e, sobretudo, nos banhos públicos (*thermae*).

Em um excerto do tratado, Cipriano diz que “há algumas [virgens] que, a pretexto de serem *ricas e opulentas*, fazem ostentação de seus bens” (*De habitu uirginum*, 7, grifo nosso), e que “a uma virgem não condiz jactar-se de suas riquezas” (*De hab. uirg.*, 10). Acerca das virgens cristãs que continuavam com seus antigos hábitos de beleza, Cipriano as compara a prostitutas, dizendo: “ornamentos, roupas decoradas, vestidos chamativos e artifícios de beleza caem melhor nas prostitutas e desavergonhadas, pois nenhuma, em geral, carrega maior luxo que aquela cujo pudor está depreciado” (*De hab. uirg.*, 12).

Cipriano inicia quatro capítulos da obra (*De hab. uirg.*, 8, 9, 10 e 11) com uma expressão bem significativa: “Diz que é opulenta e rica (*locupletem te dicis et diuitem*)”. Com esta sentença introdutória, o bispo demarcava as diferenças entre aquelas que percorriam uma vida cristã ideal e aquelas que perseguiam os interesses e prazeres mundanos (GARCIA MAC GAW, 1998, p. 186). A oposição entre os valores de uma vida propriamente cristã e as “tentações”

do mundo configura um *topos* dentro da tradição patrística e os escritos de Cipriano não escaparam a essa linha de pensamento. O bispo evidencia, em diversas passagens do *De habitu uirginum*, o tratamento moral cristão dispensado aos bens e às riquezas, sendo a crítica à ostentação dos bens e à riqueza um ponto central na obra, em contraste com os elogios aos bens espirituais. De tal modo, Cipriano menciona que “todos os bens terrenos que recebemos neste mundo, aqui hão de permanecer, [pois] eles devem ser depreciados, assim como o mundo” (*De hab. uirg.*, 7).

No capítulo 10, depois da referida introdução (“Diz que é opulenta e rica”), Cipriano assinala que uma virgem não deveria ostentar riqueza, e justifica sua posição por meio de citações bíblicas, como se segue:

Diz que é opulenta e rica. Mas uma virgem não deve exhibir suas riquezas, posto que [...] o Apóstolo previne com estas palavras: Aqueles que compram, como se não possuíssem; aqueles que usam deste mundo, como se de fato não usassem. Pois passam a aparência deste mundo (1 Cor. 7, 30-31). Também Pedro, a quem o Senhor encomendou suas ovelhas para apascentá-las e defendê-las, sobre o que assentou e cimentou a Ecclesiam, disse que não tem ouro e nem prata, mas que tem a riqueza da graça de Cristo, que é rico em fé e poder, para obrar muitas maravilhas, para dispor de abundantes tesouros [...]. Tais riquezas e bens nunca poderá possuir a que prefere ser rica para o mundo ao invés de ser para Cristo. (De hab. uirg., 10, grifo nosso).

Apesar de toda a reprovação de Cipriano em relação às mulheres que ostentavam sua riqueza com o uso de vestimentas e adornos, percebemos, por meio de seu discurso, que era uma tarefa difícil para essa mulher – oriunda da aristocracia – se desvencilhar totalmente de hábitos e comportamentos que possuía antes da conversão ao cristianismo. Possivelmente, eram mulheres recém-convertidas para quem seguir uma conduta de simplicidade em relação à vestimenta e à ausência de adornos seria algo difícil de realizar, sobretudo porque essas mulheres haviam sido criadas – e educadas – em uma sociedade que valorizava muito a ostentação da riqueza, já que esta estava atrelada ao *status* social. De tal forma, a exteriorização da mulher – por meio de sua vestimenta, maquiagem, joias e adereços – dizia respeito ao grupo e à família a qual se pertencia.

Segundo Grimal (1995, p. 96), havia uma enorme variedade de tecidos – lã, algodão, linho, seda e seus derivados – e uma diversidade de cores na sociedade romana. Aliados a isso, havia os bordados e os ornamentos, incrementados por joias, como colares, pulseiras, brincos e anéis, em ouro, prata ou pérolas, e tudo isso fazia parte da indumentária feminina. A arte dos penteados também ocupava um bom tempo das mulheres que se esmeravam em ondular os cabelos cuidadosamente com acessórios: diademas de tecido ou de metal precioso, ornatos de pérolas e gemas, pentes de marfim, alfinetes de bronze. Recorria-se, ainda, às perucas e às tinturas. Além de todos esses adereços, a elegância feminina era finalizada com maquilagem, perfumes e unguentos líquidos.

Censurando as mulheres que ostentam sua riqueza, por meio das vestimentas, adornos e penteados, chamando a atenção do público para si, Cipriano profere:

Se tu te penteias luxuosamente, se andas em público com ostentação, se seduzes os olhares dos jovens, se atraís os suspiros dos adolescentes, se nutres a paixão, se inflamas os incentivos do desejo, de modo que embora não te percas, leves outros à perdição, oferecendo-te como gládio e como veneno aos que te contemplam, não te podes desculpar como sendo casta e pudica em espírito, [pois] o luxo inconveniente e o ornato impudico acusam-te de [falsidade]. (*De hab. uirg.*, 9).

Em outro trecho, reafirma sua censura ao uso de joias, ao mencionar que:

Deus não fez as ovelhas escarlates ou purpúreas, nem ensinou a tingir e colorir a lã com o suco de ervas ou de moluscos. Não ensinou a fabricar joias encrustando no ouro pedras preciosas ou pérolas numa sucessão compacta e encadeada por numerosas ligações. Para ocultares o pescoço por ele criado, cobrir o que Deus fez no homem, ao contrário, ostenta o que o diabo inventou. (*De hab. uirg.*, 14).

Fazer uso de maquilagem e de coloração nos cabelos também são práticas reprovadas por Cipriano, que profere:

Foram os anjos caídos e os apóstatas que trouxeram, astutamente, todos esses artifícios, quando, precipitados na imundície terrena, perderam a virtude celeste. Eles ensinaram a pintar os olhos contornando-os de preto, a colorir as faces com falso rubor, a

mudar o cabelo com coloridos falsos e a desfigurar o natural do rosto e da cabeça com enfeites artificiais. (*De hab. uirg.*, 14).

As virgens que procedem dessa forma, ou seja, que possuem o costume de se adulerarem com a utilização de roupas, pinturas, joias e maquiagem levam Cipriano a questioná-las da seguinte forma:

Tu que assim procedes, não receias que, quando chegar o dia da ressurreição, o teu criador não te reconheça? Que, repreendendo-te com energia de censor e juiz, diga: ‘Isto não é minha obra, nem é nossa imagem?’. (*De hab. uirg.*, 17).

Às recém-convertidas ao cristianismo exigia-se uma série de mudanças que deveria ultrapassar o aspecto da crença, ou seja, não bastava apenas frequentar as reuniões e orar juntas, era necessário possuírem um comportamento que fosse compatível com a imagem de virgem cristã. De tal forma, deveriam se comportar com recato, “adotando um comportamento e um estilo de se vestir mais discretos, apresentando, assim, não apenas uma alteração em nível espiritual, mas determinado tipo de exteriorização da opção religiosa” (SIQUEIRA, 2011, p. 186). Sobre esse tema, Cipriano argumenta:

Não basta, ademais, que sejas virgem; é necessário que se considere como tal, de modo que ninguém, quando vê uma virgem, duvide que seja realmente. Em todos os aspectos deve apresentar-se com igual brilho sua pureza, sem que o *luxo do corpo* esconda a virtude do espírito. (*De hab. uirg.*, 5, grifo nosso).

Nos círculos cristãos, a abstinência sexual e a castidade feminina tiveram um grande destaque, pois acreditava-se que tal comportamento, sobretudo a virgindade, atrelado à *pudicitia*, tornava o corpo humano um veículo mais propício para acolher a inspiração divina (BROWN, 1990, p. 64). Era imperativo para Cipriano o direcionamento rumo a uma moral cristã feminina e esta seria imposta através de uma disciplina incessante, “relativa a todas as partes do corpo”, e que se exercia continuamente “através da coação quanto aos trajés ou aos penteados” (BOURDIEU, 1995, p. 38). Dessa forma, ensinando-lhes maneiras consideradas corretas em relação

ao seu corpo, Cipriano evidencia uma tentativa notória de disciplinar os corpos das virgens cristãs.

Podem ter sido várias as razões que levaram Cipriano a se preocupar com a questão do comportamento das virgens cristãs. A princípio, porém, é possível supor que, apesar da conversão à nova crença, os comportamentos culturais e sociais anteriores, como vestimentas, casamento, alimentação, diversão e outros, ainda permaneciam os mesmos. A virgindade, na visão de Cipriano, referia-se não somente à questão física, mas, também, à aparência. Segundo ele, “a continência e a castidade não consistem somente na integridade da carne, mas também na dignidade e recato do vestido e do adorno” (*De hab. uirg.*, 5). Não à toa, Cipriano exorta as virgens a compor um modelo de conduta ideal, formulando uma nova conduta social para elas (SIQUEIRA, 2004, p. 186).

Cipriano almejava um modelo ideal de mulher, ou melhor de mulher cristã, ou seja, a virgem, considerada um tipo de indivíduo superior aos demais e mais próximo da divindade. Mas para que isso fosse possível, a virgem cristã, sob a tutela do bispo, deveria seguir suas recomendações, cumprir as normas estabelecidas pela liderança episcopal e moldar seu comportamento de acordo com o ideal proposto por Cipriano. Revela-se, nas proposições de Cipriano, alguns imperativos; é, então, ensinado às mulheres gestos e maneiras próprias de se comportar e de ocupar os espaços, de caminhar e adotar posições corporais convenientes, numa tentativa evidente de domesticação dos corpos das virgens. Ao se convencionar que as virgens cristãs devem adotar determinadas posturas comportamentais, Cipriano as mantém encerradas em uma “espécie de *cercos invisível* [...] limitando o território deixado aos movimentos e aos deslocamentos de seu corpo” (BOURDIEU, 1995, p. 39). Como salienta Bourdieu (1995, p. 39), “essa espécie de *confinamento* simbólico é assegurado por suas roupas [...] e tem por efeito não só dissimular o corpo”, mas, também, “chamá-lo continuamente à ordem”.

Uma das fórmulas utilizadas por Cipriano para convencer as virgens cristãs a adotarem os códigos comportamentais

estipulados por ele é compará-las àquilo que era condenado pela Igreja. Como maneira de depreciar as virgens que não seguiam as suas recomendações e continuavam se comportando de modo licencioso, Cipriano tece uma associação entre elas e a figura de Eva, que remetia à noção “daquela que cedeu às tentações”. Utilizando-se desse argumento, Cipriano relacionou a ideia de ostentação, de embelezamento à queda e ao pecado, enfim, demonizando a maneira como as mulheres se vestiam e se embelezavam (PAGELS, 1992, p. 17).

Dessa maneira, ao aconselhar suas companheiras de crença a valorizar a virgindade e a *prudicitia*, ele deixa claro que a mudança de religião requeria uma transformação, também, nos hábitos cotidianos. Por essa razão, proíbe a presença e a circulação da virgem cristã por determinados espaços da cidade. Para Cipriano e outros eclesiásticos, “a cidade antiga, ao tolerar a presença feminina em locais públicos, estimulava a licenciosidade e a prostituição, emblemas do *modus uiuendi* greco-romano e judaico” (SILVA, 2011, p. 35), colocando, assim, em risco um dos talismãs da Igreja⁵: a virgem.

Os espaços da cidade antiga, como os teatros, os anfiteatros, as termas, as sinagogas, eram, para Cipriano, lugares perigosos, pecaminosos, poluidores, que deveriam ser evitados a todo custo pelos cristãos e, sobretudo, pelas virgens. Em virtude disso, o bispo tenta impedir o trânsito delas por tais lugares, “como uma maneira de bloquear as relações de sociabilidade que estimulavam o contato frequente e cotidiano entre cristãos, judeus e pagãos” (SILVA, 2011, p. 35).

Cipriano menciona que as virgens “não se envergonham de tomar parte nas bodas e de se misturar nas conversas obscenas [...], de escutar o que não se deve ouvir, e de falar o que não está permitido” (*De habitu uirginum* 18). O bispo se pergunta o que leva as virgens

5 O termo “Igreja” provém do grego *Ekklesia*, que significa reunião de cidadãos, a princípio, de uma *pólis*. Fazemos uso do termo *Igreja* para designar a estrutura organizacional da crença cristã. Temos consciência, porém, que o uso deste termo pode nos remeter ao cristianismo dito ortodoxo, que vemos florescer apenas a partir do VI século. Aqui, no entanto, *Igreja* será utilizada de maneira mais didática, como sinônimo de cristianismo.

às festas de casamento, já que elas não possuem, ou pelo menos não deveriam possuir, a intenção de contrair matrimônio, e profere: “O que se aprende ali, o que se vê? [...]. Ainda que permaneça virgem em corpo e espírito, mancha o dom que tinha com os olhos, os ouvidos, a língua” (*De hab. uirg.*, 18).

Aludindo às virgens que continuavam a frequentar os banhos públicos romanos (*thermae*), mesmo depois de convertidas ao cristianismo, Cipriano pronuncia:

E o que se dirá das que vão aos banhos em promiscuidade, e prostituem a castidade ante os olhares curiosos e lascivos? Quando ali veem os homens nus e são vistas por eles com falta de vergonha, por acaso não encorajam e provocam a paixão dos presentes para sua própria vergonha e desgraça? [...] Mais te suja que te lava este banho, não te limpa os membros, mas mancha-os. Você poderá não ver as coisas com olhos desonestos, mas os outros assim olharão a ti. (*De hab. uirg.*, 19).

Ele também censura as virgens que frequentam tais ambientes da seguinte forma:

Faz do banho um espetáculo mais vergonhoso que o teatro aonde vai. Lá todo recato está excluído; lá se desprende, enquanto a roupa protege, de sua dignidade e pudor, o corpo, se põem descobertos os membros virginais para ser objeto de olhares e curiosidade. (*De hab. uirg.*, 19).

Não é à toa que Cipriano recrimina o trânsito das virgens cristãs por espaços como as *thermae*, pois, segundo Graça (2004, p. 123-124), as pessoas iam aos banhos públicos para verem e serem vistas e que “as mulheres que frequentavam assiduamente os banhos mistos possuíam má reputação”. Ao que tudo indica, o bispo tinha conhecimento da existência do banho misto nas *thermae* de Cartago⁶

6 Em Cartago, os arqueólogos encontraram alguns vestígios desse tipo de edifício, sendo o mais conhecido as *Thermae Antonini*, erigidas sob o governo de Antonino Pio. Elas são consideradas o maior complexo termal construído em solo africano e o único a apresentar ainda alguns vestígios arqueológicos, como uma parte original do térreo, que consistia em áreas de serviço, próximo à beira-mar (ENNABLI; SLIM, 1993, p. 39-42). A construção, datada entre os anos 145 e 162, porta o nome de Antonino Pio (138-161). Apesar disso, o complexo termal não foi construído por determinação do *princeps*. Segundo Thébert (2003, p. 436), a inscrição encontrada nas termas, na qual aparece o nome de Antonino Pio, é apenas o sinal de que aquele edifício foi dedicado ao imperador em questão, e não que teria sido construído com fundos imperiais.

e seu discurso sugere que este era habitual e bem aceito na cidade, o que o faz levantar uma grande polêmica acerca desta prática, dirigindo-se às virgens cristãs (WARD, 1992, p. 144).⁷

No tratado, Cipriano mescla conselhos às virgens, visto por nós como uma maneira sutil em estabelecer normas e direcionamentos que ele pretendia que fossem incorporados por essas mulheres, e, também, não deixa de reprovar e condenar alguns comportamentos desempenhados por elas. Ele também tece vários elogios às virgens, comparando-as às mulheres virtuosas e tenta convencê-las de que elas formam um grupo à parte e superior, em relação aos outros membros da igreja, por isso a sua conduta – que deveria ser a mais recatada possível – influenciava não só a vida dela própria, mas a vida de todos os membros da congregação e a manutenção da própria Igreja. Logo, essa categoria especial de mulheres deveria, por meio de seu comportamento manter uma disciplina – estabelecida pela liderança episcopal – e, assim, agradar a Deus, tornando-se, desse modo, um indivíduo mais próximo à divindade.

Além das várias passagens nas quais fica evidente a visão de Cipriano acerca daquelas virgens cristãs que continuavam a preservar seus antigos hábitos, anteriores à conversão, o bispo lista os benefícios obtidos por aquelas que correspondiam à ideia de virgem legítima. Ele diz que tais virgens seriam preservadas de diversos tipos de sofrimentos:

Está reservada a ti a magnífica recompensa, o grande prêmio da virtude, o maior dom da castidade. *Queres saber de que males te livra e que benefícios trará a virtude da castidade? Multiplicará, diz Deus à mulher, tuas angústias e gemidos, e parirás com dor, te sujeitarás a teu marido e ele terá domínio sobre ti (Gen, 3, 16). Vós estais livres desta sentença, não terás que temer as angústias e os gemidos das mulheres; nenhum temor ao parto dos filhos, nem o domínio do marido. (De hab. uirg., 22).*

7 No entanto, segundo Brown (2009, p. 221), não devemos nos surpreender com a indiferença dos romanos em relação à nudez. O autor menciona que na sociedade greco-romana “o papel essencial dos banhos públicos como pontos de reunião da vida cívica faz da nudez entre os pares e diante dos inferiores uma experiência cotidiana inevitável”.

Para Cipriano, as virgens deveriam perseverar no caminho empreendido da consagração e entrega total a Deus. A recompensa para as virgens que agissem dessa maneira, seria “quase tão magnífica quanto a dos mártires” (*De hab. uirg.*, 2). Assim, o bispo cartaginês trata de apresentar a vida de castidade perpétua como um estado de superioridade em relação à situação matrimonial e de convencer as mulheres da conveniência da virgindade, que lhes proporcionaria efeitos emancipadores com respeito à autoridade masculina, pois estariam livres da escravidão do casamento, de uma reprodução forçada, do cuidado dos filhos e do marido, e da prisão, representada pelas paredes da casa (HIDALGO DE LA VEGA, 1993, p. 242).

Para persuadir as mulheres cristãs na manutenção da virgindade e do recato, um dos argumentos utilizado por Cipriano dizia respeito às dificuldades enfrentadas na vida conjugal, com o marido e os filhos. O bispo elencou diversos problemas e situações desagradáveis que as virgens não teriam contato, como, por exemplo, a dor do parto – como evidenciado no excerto acima. Além disso, ela nunca teria que lidar com o mau humor do marido, pois seu esposo era Cristo, como bem evidenciou Cipriano em algumas passagens da obra. O bispo confrontou essas situações desagradáveis – pelas quais as mulheres casadas passavam – com os diversos benefícios da virgindade.

No desenvolvimento da teologia da virgindade, a forma de consagração das virgens transpôs o comportamento característico esperado das esposas, ou seja, o comportamento que existia entre o marido e a mulher num casamento, aplicando-o à relação da virgem com Cristo (MENTXACA, 2013, p. 15). A metáfora da virgem como esposa de Cristo desempenhou um papel muito importante na construção da teologia da virgindade no discurso de Cipriano (MENTXACA, 2010). O bispo qualifica as virgens como esposas de Cristo e emprega essa expressão com o desejo de modificar o modo de vida das virgens cristãs, introduzindo um padrão de comportamento considerado discreto, recatado e humilde. Percebemos, no discurso disciplinador de Cipriano, uma série de códigos de conduta constantemente reforçados pelo bispo, que

utiliza, entre diversas expressões retóricas e metafóricas, a expressão *sponsa Christi* para tentar convencer a virgem a se enquadrar num tipo de comportamento almejado por ele. Cipriano profere o seguinte: “vosso Senhor é Cristo, vosso esposo, com quem compartilhas vossa sorte e condição (*De hab. uirg.*, 22).

A ideia de que as virgens devem ser tímidas, modestas, recatadas e rejeitar os adornos é repetida em várias passagens do tratado. Ademais, assim como a mulher casada que sempre busca agradar ao marido, Cipriano afirma que a virgem tudo tem que fazer para agradar a Cristo, uma vez que qualquer adulteração da criação natural de Deus seria considerada uma corrupção. Segundo o bispo, Deus não perdoaria o fato de a virgem se pintar, decorar e enfeitar, por isso podemos considerar que as declarações de Cipriano caracterizam-se como uma avaliação extremamente negativa da mulher cristã que opta por fazê-lo. Pelo uso de cosméticos, Cipriano é implacável ao chamá-la de *impudica*, *incesta* e *adultera*.

Creemos que ao empregar a expressão da *sponsa Christi*, Cipriano justifica o seu empenho em disciplinar a virgem, ou melhor, o corpo e a sexualidade da virgem. Portanto, segundo Cipriano, se o desejo das virgens cristãs – e, de forma geral, de todas as mulheres cristãs – for o de serem fiéis à doutrina estabelecida, elas deveriam renunciar a qualquer tipo de ornamento e rejeitar o cuidado com o corpo. Caso isso não fosse feito, o bispo garantiria que ela fosse culpabilizada, desprezada e, conseqüentemente, condenada.

De tal modo, Cipriano considera as virgens adúlteras quando não atuam de acordo com a disciplina e se adornam, sendo, portanto, consideradas corruptas, reiterando que esse tipo de comportamento é repreensível. Para o bispo, a virgem que não possui o comportamento apropriado pode se transformar em adúltera, não em relação ao seu marido, mas a Cristo (*non mariti sed Christi adulterae*).

Apesar de admoestá-las com severas expressões, Cipriano não deixa de qualificar as virgens com diversos epítetos positivos, como, por exemplo, chamando-as de “virgens santas” (*De hab. uirg.*, 24). Ele diz:

Na realidade, ela [a virgem] é flor nascida do gérmen da Igreja, brilho e ornamento da graça espiritual, exuberante fruto, obra acabada e incorrupta digna de elogios e honra, imagem de Deus que reproduz sua santidade, a porção mais ilustre do rebanho de Cristo. Por meio delas goza a Igreja, nelas floresce esplendidamente a admirável fecundidade da Igreja Mãe e, à medida que cresce o número de virgens, cresce a alegria da Mãe. (*De hab. uirg.*, 3).

Cipriano tentava preservar a reputação das virgens cristãs que eram, segundo o bispo, primordiais para a edificação da Igreja e de seus membros. Elas deviam ser lembradas como virgens consagradas que, ao lado das mães exemplares e das viúvas continentas, seriam encarregadas dos cuidados com os pobres e doentes. Deviam ser, primordialmente, modestas, educadas, dóceis, sinais da verdadeira crença em Cristo (SILVA, 2021). Em contraposição ao ideal de virgem cristã proposto e delineado por Cipriano, o bispo busca demonstrar que aquelas que não se enquadravam neste modelo atraíam para si a vergonha, a desonra, a infâmia e a indignidade. Eram elas as recém-convertidas ao cristianismo, mas, que de uma forma ou de outra, ainda preservavam seus antigos hábitos anteriores à conversão, sobretudo as provenientes das camadas sociais mais elevadas, que resistiam a se comprometer com o modelo de simplicidade e modéstia desejado por Cipriano.

Assim como Dunn (2007, p. 18), pensamos que o tratado *De habitu uirginum* foi escrito por Cipriano com a intenção de traçar as normas disciplinares direcionadas especificamente às virgens cristãs, com a intenção de moldar o comportamento delas, com vistas a um arquétipo ideal a ser seguido.

Considerações finais

Para convencer e incentivar a mulher no caminho da continência, de recato e do pudor, ou seja, dentro de um comportamento apropriado a uma virgem cristã, Cipriano elaborou um discurso que afirmava que a abstinência sexual se apresentava como uma decisão autônoma da mulher pelo resgate do seu corpo a uma sexualidade não desejada, relacionada ao casamento e à

procriação. No entanto, pudemos averiguar que as autoridades eclesiásticas continuaram a ter o controle sobre o corpo das mulheres; se não era obrigando ao casamento – como fazia o *paterfamilias* – e à obrigação de ter filhos – como era esperado no matrimônio –, era determinando o que elas poderiam ou não utilizar como indumentária e os espaços que poderiam ou não frequentar, como pudemos ver na obra de Cipriano de Cartago.

No que se refere à percepção do corpo e sexualidade femininos, o cristianismo se adequou às estruturas patriarcais e androcêntricas já vigentes na sociedade greco-romana e judaica, atribuindo às mulheres imagens e papéis segundo a dominação masculina. Assim, fossem virgens, viúvas ou esposas, concordamos com Dias (2018) que todas as representações do feminino produzidas pela instituição episcopal da época antiga não ultrapassaram as barreiras impostas pelos códigos da ordem masculina.

Segundo Hall (2016)

As representações são processos construídos através de signos da linguagem a fim de dar sentidos a pessoas, objetos e acontecimentos diversos, sejam eles reais ou não, através de conceitos, imagens, ideais, esquemas, categorizando, rotulando e estereotipando. Elas nunca serão neutras ou imparciais, pois entende-se que são variadas e múltiplas de acordo com determinadas sociedades, culturas, tempo histórico, região geográfica, etc. logo, passíveis de mudanças, nunca fixas e hegemônicas e impregnadas de preconceitos e subjetividades.

De tal modo, as representações de gênero são conceitos construídos culturalmente e interpretados e assimilados pela sociedade (SANTOS, 2021). Esses discursos recorrentes, como o de Cipriano em relação às virgens, exerceram influência decisiva na elaboração de códigos, leis e normas de conduta, que acabaram por justificar um lugar de inferioridade atribuídos às mulheres, e, nosso caso, às virgens cristãs. Por isso, Cipriano, ao propor um modelo ideal a ser seguido pelas virgens cristãs efetuou uma tentativa de controle e domesticação dessas mulheres – uma vez que elas eram consideradas incapazes e débeis somente pelo fato

de ser mulher; e, ao tentar impor tais códigos de conduta, Cipriano colaborou para a desigualdade de gênero já presente na sociedade em que estava inserido.

Concordamos com Tadeschi (2008, p. 123) que afirma que “a desigualdade de gênero passa a ter um caráter universal, construído e reconstruído numa teia de significados produzidos por vários discursos, como a filosofia, a religião, e educação, o direito, etc. perpetuando-se através da história, e legitimando-se sob seu tempo”.

Diante do exposto, o que sobressai da análise da obra de Cipriano é que ele tinha a intenção de convencer as virgens cristãs de Cartago a deixarem o luxo e a vaidade das vestimentas de lado e adotarem uma nova maneira de se vestir e se comportar, mais adequada às mulheres que professam a nova religião. O alvo de Cipriano era justamente uma parcela da população feminina cartaginesa, ou seja, as virgens cristãs mais abastadas, que se preocupavam com elegância, moda, perfumes, maquiagem, joias e outros adereços. Tais atributos, juntamente com um comportamento específico compatível com a posição social, eram primordiais para compor um modelo de beleza feminino entre aquelas que ocupavam um lugar de destaque na sociedade romana.

Analisar a obra de Cipriano nos permitiu perceber o quanto a religião e a construção dos gêneros estavam vinculados no Mundo Antigo. Por meio de seus mitos e símbolos de origem e de criação, bem como de suas narrativas de redenção e salvação, as religiões antigas, incluindo o cristianismo, acabaram por criar, legitimar e reforçar os papéis de gênero. Em outros termos, é possível afirmar que questões de gênero são onipresentes na espinha dorsal do cristianismo, uma vez que suas convicções doutrinárias, filosóficas, éticas e práticas exerceram e ainda exercem grande influência sobre a formação das identidades das mulheres e dos homens (DIAS, 2018).

Referências

Fontes

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras de San Cipriano, Tratados, Cartas*. Introducción, versión y notas de Julio Campos. Madrid: BAC, 1964.

CIPRIANO de Cartago. *Obras completas*. São Paulo: Paulus, 2016. v. 35/1.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, P. (org.). *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BROWN, Peter. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *A literatura latina*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DIAS, Larissa Rodrigues Sathler. *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (séc. IV)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.

DUNN, Geoffrey. D. *Cyprian and the bishops of Rome: questions of Papal Primacy in the Early Church*. Strathfield: St. Pauls Publications, 2007.

ENNABLI, Abdelmajid; SLIM, Hédi. *Carthage: le site archéologique*. Tunis: Cérès, 1993.

FINLEY, Moses. As mulheres silenciosas de Roma In: FINLEY, Moses. *Aspectos da Antiguidade: descobertas e controvérsias*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.

FURLANI, Jimena. *Mitos e Tabus da Sexualidade Humana: subsídios ao trabalho em Educação Sexual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GARCÍA MAC GAW, Carlos. La iglesia de Cartago y la inclusión de grupos nobles a través de la obra de Cipriano. *Studia Historica: Historia Antigua*, n. 16, p. 179-192, 1998.

GRAÇA, Isabel. Marcial e os banhos em Roma. *Humanitas*, n. 56, p. 117-136, 2004.

- GRIMAL, Pierre. *A vida em Roma na antiguidade*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1995.
- HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2016.
- HIDALGO DE LA VEGA, Maria José. Mujeres, carisma y castidade en el cristianismo primitivo. *Gerión*, n. 11, p. 229-244, 1993.
- MENTXACA, Rosa. Notes about the wives of Christ (*Sponsae Christi*) and the married women in the *De habitu uirginum* of Cyprian of Carthage. *Raudem*, v.1, p. 8-30, 2013.
- MENTXAKA, Rosa. *Cipriano de Cartago y las vírgenes consagradas: observaciones históricojurídicas a la carta cuarta de sus epistulae*. Lecce: Grifo, 2010.
- PAGELS, Elaine. *Adão, Eva e a serpente*. Tradução de Talita M. Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- RIBEIRO JR., João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus, 1989.
- ROBERTS, Alexander; DONALDSON, James. *The ante-nicene christian library*. v. XI. Edinburgh: T&T Clark, 2009.
- SALCEDO GÓMEZ, Ricard S. *El corpus epistolar de Cipriano de Cartago (249-258): estructura, composición e cronología*. Tese (Doutorado em História). Programa doctorado Mediterrània: Prehistòria i Món Antic, Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002.
- SANTOS, Luiz Eduardo Nascimento dos. Representações de gênero nos livros didáticos de história do ensino fundamental. *Revista Outras Palavras*, v. 18, n. 1, 2021, p. 60-69.
- SILVA, Francisco Paulo da. Discursos e práticas da virgindade no cristianismo e as virgens consagradas como prática ascética na igreja de nossos dias. *Interfaces*, v. 12, n. 3, p. 209-219, 2021.
- SILVA, Gilvan Ventura da. As mulheres e o perigo da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, Leni; VENTURA DA SILVA, Gilvan.; CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa; FRANCALANCI, Carla (org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011.
- SIQUEIRA, Silvia Marcia Alves. Instruir as mulheres: admoestação à modéstia do *De cultu feminarum* de Tertuliano. *Acta Scientiarum*, v. 33, n. 2, p. 183-190, 2011.
- SIQUEIRA, Silvia Marcia Alves. Reflexões sobre política e igreja no século IV: um olhar para as mulheres cristãs. *Dimensões*, v. 25, p. 148-163, 2010.

SIQUEIRA, Silvia Marcia Alves. *A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho (séc. II-V d.C.)*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2004

SIQUEIRA, Silvia Marcia Alves. A efervescência discursiva sobre as mulheres nos movimentos marginais do cristianismo primitivo e as respostas da patrística. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003, p. 375-390.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *História das Mulheres e as Representações do Feminino*. Campinas: Editora Curt Nimuendajú, 2008.

THÉBERT, Yvon. *Termes romains d'Afrique du Nord et leur contexte méditerranéen*. Rome: École française de Rome, 2003.

WARD, Roy Bowen. Women in Roman baths. *The Harvard Theological Review*, v. 85, n. 2, p. 125-147, 1992.

Representações do feminino nas obras de Aristófanes e João Crisóstomo

a mulher na Antiguidade e as relações de gênero como sugestões para o debate em sala de aula

Carolline da Silva Soares

Paula Falcão

Cícera Leyllyany F. L. F. Müller

Muito se tem discutido e escrito sobre os desafios e avanços sobre o ensino da História das Mulheres e das relações de gênero nas escolas e universidades. Este capítulo se configura como mais uma produção que visa, mesmo que de forma modesta, contribuir com tal debate. A iniciativa para tal propósito surgiu de nossa experiência em uma sala de aula de pós-graduação *strictu sensu* em História, na disciplina *Representações do feminino na Antiguidade e no Medievo*, ministrada no ano de 2019.

A multiplicidade de publicações de livros, artigos e revistas especializadas sobre História das Mulheres e as relações de gênero, nos últimos anos e em diversas áreas das Ciências Humanas – sobretudo na História –, contribuiu grandemente para o fortalecimento desse campo de estudos. Por essa razão, tal temática obteve, paulatinamente, maior relevância nos meios acadêmicos brasileiros, seguindo uma tendência já manifesta na Europa e nos Estados Unidos.

Pesquisas e estudos que têm como foco a(s) mulher(es) e as relações de gênero têm despertado um interesse notável entre os historiadores antiquistas e medievalistas. Foi nos últimos anos do século XX que essa temática se tornou palco de diversas e inúmeras discussões, sobretudo em razão dos diversos movimentos constituídos contra as desigualdades sociais, as diferenças de cunho étnico e sexual, e as formas de dominação criadas pelas sociedades capitalistas. De tal modo, os embates contra as diferenças sociais, étnicas, religiosas, sexuais e de gênero se tornaram mais constantes e incentivaram o desenvolvimento de importantes discussões que estimularam a busca de novas referências para a apreensão do significado atribuído ao feminino, ao masculino e ao conceito de sexualidade.

Investigar e escrever sobre gênero não significa o mesmo que traçar uma História das Mulheres. Por mais que sejam âmbitos próximos, são domínios diferentes e a divergência está, sobretudo, no tratamento privilegiado conferido às mulheres em oposição ao destaque dado às relações entre o feminino e o masculino estabelecidas pela historiografia de gênero, que tem como mote principal o questionamento acerca da utilização dos conceitos de *mulher* e *homem* como categorias biológicas, universais e fixas. Assim, a concordância de características intrínsecas ao feminino e ao masculino concede um traço de naturalidade e não de *constructo* social à distinção entre os sexos. O mérito principal dos estudos de gênero reside, acima de tudo, na desnaturalização das identificações por meio dos atributos físicos e sexuais, visto que, com esse tipo de análise, nota-se que as categorias *homem* e *mulher* são social e culturalmente construídas. De tal modo, a proposta do curso foi a de fazer uma reflexão sobre o corpo feminino na sua relação com o masculino, como objeto histórico. Destarte, destacamos a perspectiva de gênero com a intenção de revelar as diversas possibilidades de estudo acerca das representações femininas no Mundo Antigo e Medieval.

A disciplina ofertada no Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas, na Universidade Federal

do Espírito Santo, visou oferecer reflexões acerca da *mulher* nos contextos da Antiguidade e do Medievo, utilizando-se de autores antigos – gregos e latinos –, como Aristófanes, Eurípedes, Ovídio, Tácito, Tertuliano, Cipriano de Cartago, João Crisóstomo, Jerônimo e Agostinho, e de autores modernos, como Hilário Franco Júnior, José Rivair Macedo, Carlos Roberto Nogueira, Mário Pilosu, Jacques Le Goff, Uta Ranke-Heinemann, Jeffrey Richards, entre outros, que escrevem sobre a mulher no contexto da Idade Média. Ademais, as discussões e reflexões em sala de aula levaram em conta as obras clássicas sobre a temática em questão, como Mary Del Priore, Michelle Perrot, Simone de Beauvoir, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Michel Foucault, Thomas Laqueur e Joan Scott.

Um dos enfoques salientados na disciplina foi em relação à Educação, tanto na universidade quanto no ensino regular. No entanto, destacou-se, em dado momento, os debates sobre as relações de gênero que perpassavam a sala de aula do ensino regular, uma vez o programa de pós-graduação contribui para a formação de professores e professoras que atuam/atuarão nas escolas. Assim, fez-se imprescindível a leitura de obras que salientassem as dificuldades e os obstáculos relacionados ao ensino das relações de gênero, bem como os preconceitos e estereótipos relacionados a essa temática, que ainda se encontram presentes nos textos dos livros didáticos de diversas disciplinas – Biologia, Matemática, História, só para citar algumas.

Diante desse desafio, analisar os discursos de autores antigos e medievais em relação à ideia que construíram sobre a mulher, seu corpo e o comportamento que era desejado delas, em determinados contextos históricos, contribui para o entendimento das relações de gênero em nosso presente. A apreensão das ideias que a humanidade possuía em relação às mulheres, no passado, nos mostra e nos faz entender melhor a formação dos preconceitos e estereótipos atribuídos à mulher que perpassaram vários séculos e ainda se sustentam nos dias atuais. Também nos faz apreender o surgimento, a formação e a manutenção da nossa sociedade patriarcal e machista. E, indo um pouco mais além, nos ajuda a combater o Patriarcado

e os “grilhões” que ainda subjagam as mulheres. De tal modo, o conhecimento do passado, nos ajuda a entender melhor o nosso presente.

Isto posto, a nossa intenção nesse capítulo é evidenciar a visão de dois autores do período da Antiguidade sobre a mulher. Trabalhamos com os discursos de Aristófanes e de João Crisóstomo. É importante salientar que muitas das ideias disciplinadoras contidas nos discursos dos autores que trazemos à baila se propagaram ao longo do tempo na história e se fazem presentes, ainda, nos tempos atuais, contribuindo, dessa forma, para manter as mulheres, ainda, submissas ao poder dos homens. Esses discursos e ideias, como pudemos averiguar, contribuíram para a formação de preconceitos e estereótipos em relação a mulher, e é por isso que os estudos de autores antigos e medievais se faz importante, pois, de uma forma ou de outra, o *conhecimento/saber* adquirido nos ajuda no aniquilamento desses mesmos preconceitos e estereótipos.

De acordo com Jimena Furlani (2010, p. 46), “todo saber, de algum modo, produz efeito sobre os sujeitos e deve ser considerado quando se pretende mudar comportamentos através da Educação e construir uma sociedade da paz, dos direitos iguais, do respeito às diferenças”. Pensando nisso, é que ressaltamos o ensino dessa temática nas universidades e no ensino regular.

As relações de gênero e a mulher na sociedade

Desde meados do século XX tem se desenvolvido estudos que se propuseram a discutir o papel da mulher na sociedade. Para que isso acontecesse foi fundamental os estudos de gênero realizados por estudiosas como Simone de Beauvoir, Michelle Perrot, Joan Scott, dentre outras, que trouxeram à tona a discussão sobre gênero e no que isso implicava para o que conhecíamos, até então, da atuação de cada indivíduo dentro da sociedade, em especial, as mulheres.

Em 1949, quando Simone de Beauvoir escreveu em seu livro *Segundo Sexo*: “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (1970, v. 2, p. 9), abriu-se uma discussão necessária para a sociedade. O que

era um *homem* e uma *mulher*? Com essa afirmativa, ela defendeu categoricamente que um indivíduo é condicionado, desde que nasce, para se tornar mulher ou homem.

Para compreendermos o que ela quis dizer com isso, em primeiro lugar, precisamos ter em mente que o que determinamos como *homem* e *mulher* foi socialmente construído. É fato que há questões biológicas que criam dentro dos corpos condições específicas e necessárias para a reprodução humana, assim como há, também, em algumas espécies de animais e vegetais. Em segundo lugar, o que definimos como comportamento, vestuário e aptidões masculinas e femininas foi estipulado por uma sociedade que, desde seus primórdios, delegou ao indivíduo de estrutura corporal mais larga e forte o nome de *homem*, já o outro ser, que possuía uma forma física mais delgada, com protuberâncias na região torácica e que tinha a capacidade de parir, chamou-se de *mulher*. Ao longo da história da humanidade foi-se, aos poucos, delegando tarefas sociais que se acreditava serem mais aptas para um ou para o outro. E, à *mulher*, foram atreladas as funções de menor esforço físico e cuidados com a prole. Já o *homem* ficou a cargo de prover alimentos para o agrupamento, assim como protegê-lo.

Em consonância com esse pensamento, Cristiane Klapisch-Zuber (1993, p. 11), afirma que em nenhuma sociedade, nascer homem ou mulher é um dado biologicamente neutro, e o que chamamos de “gênero” é, na verdade, o produto cultural socialmente reelaborado que define como “natural” papéis que são intencionalmente estipulados com base em dados biológicos.

Em concordância com Joan Scott (1995),¹ a relação de gênero determina as relações de poder e esse é geralmente determinado pelo homem, que ao longo do tempo se alocou como superior à mulher, dizendo o que era ou não permitido a ela. Colocando-se sempre como figura de autoridade, dentro de uma sociedade que

1 Joan Scott (1995, p. 86) argumenta que “gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos [...] é uma forma primária de significar as relações de poder. [...] é, portanto, um meio de decodificar o sentido e de compreender as relações complexas entre diversas formas de interação humana”.

tudo girava em torno de sua vontade e determinações, o homem fez da mulher um ser secundário em um sistema que se convencionou chamar de patriarcal.

Para mostrarmos que as mulheres também possuem histórias, temos que, assim como salienta Michelle Perrot (2015, p. 21-23), saber que elas foram silenciadas e apagadas por uma história masculina – ou seja, escrita por homens –, mas que podemos usar essa mesma história para trazemos à luz as evidências de que elas foram, sim, atuantes na sociedade em que estavam inseridas. Com isso em mente, evidenciaremos alguns discursos produzidos na Antiguidade que levaram em consideração a mulher e o seu papel em determinados contextos históricos.

A atuação das mulheres atenienses nas obras *Lísistrata*, *Assembleia das Mulheres* e *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*, de Aristófanes

O primeiro autor que elencamos neste trabalho é Aristófanes, considerado o principal representante da comédia antiga. Nasceu em Atenas, por volta de 457 a.C. e faleceu por volta de 380 a.C.² O período em que o comediógrafo atuou é marcado por grande desenvolvimento da cidade de Atenas em diversos âmbitos – econômico, militar, político e intelectual – e seus trabalhos se caracterizaram por traduzir de forma crítica a realidade social, cultural, política, filosófica e religiosa da sociedade ateniense. Por isso, as obras do comediógrafo são uma ferramenta importante para analisar a Atenas do período clássico.

Em termos de cidadania ateniense, o cenário era de exclusão feminina. O cidadão era definido como o homem ateniense que pertencia a um grupo com características em comum e que

2 Há poucos dados acerca de sua vida, mas o que se sabe é que foi um homem de grande cultura literária e artística, que se destacou em meio aos mais famosos autores de peças teatrais da Antiguidade grega. Escreveu cerca de quarenta e quatro comédias, das quais apenas onze foram preservadas. São elas: *Os Acarnenses*, *Os Cavaleiros*, *As Vespas*, *A Paz*, *Lísistrata*, *As Nuvens*, *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*, *As Rãs*, *As Aves*, *Mulheres na Assembleia* e *Pluto*.

partilhassem com os membros deste grupo o poder das decisões. No caso das mulheres, não podiam ser definidas como cidadãs, pois não participavam daquilo que era a própria essência da cidadania, associada à vida política. As mulheres faziam parte da comunidade cívica, mas estavam excluídas da comunidade política.

Pomeroy (1987) assevera que a condição das mulheres na *polis* ateniense era de inferioridade. Contudo, diz que existem controvérsias quanto à questão do *status* social feminino ateniense, pois alguns investigadores afirmam que as mulheres eram consideradas como seres depreciados e reclusos; outros dizem que elas eram respeitadas e que gozavam de uma certa liberdade; por fim, há os que destacam que viviam reclusas, ainda assim, esta reclusão era estimada e respeitada principalmente no ambiente do lar.

Em suas obras, o comediógrafo retratou alguns dos temas importantes de sua época – a Guerra do Peloponeso, a Democracia, os métodos de educação, as discussões filosóficas e o papel da mulher na sociedade. Neste artigo, focaremos na representação do feminino retratada em três de suas obras: *Lísistrata*, *Assembleia das Mulheres* e *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*. As comédias de Aristófanes representam um importante testemunho para o esclarecimento das relações de gênero na cultura ateniense, pois por meio delas é possível vislumbrar a questão da mulher na sociedade clássica de Atenas.

As três comédias de Aristófanes abordadas neste trabalho são reveladoras da situação feminina na época: *Lísistrata* e *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias* são datadas de 411 a.C., e a *Assembleia das Mulheres* é de 392 a.C. Elas têm em comum o foco no universo feminino e o fato de que as mulheres movem toda a trama. Pode-se dizer que as personagens femininas aristofânicas representavam a inversão do papel social atribuído às mulheres, especialmente a Méliissa, vista como a esposa ideal.

Segundo Cantarella (1996), *Lísistrata* significa “a que dissolve os exércitos”. A peça foi apresentada nos últimos anos da Guerra

do Peloponeso³, nos quais Atenas vivia uma situação crítica. Nela, atenienses e espartanos estão envolvidos na guerra. As mulheres já estavam cansadas de sofrer pela perda de seus maridos nos campos de batalha e para acabar definitivamente com esta situação a ateniense Lisístrata sugere duas ações sobre as quais se desenvolve toda a peça: a tomada da Acrópole e a realização de uma greve de sexo, unindo as mulheres de Atenas e de outras cidades gregas com o propósito de terem os homens de volta, mesmo que para isso tivessem que lutar contra seus próprios desejos sexuais. A obra se divide entre jogos de sedução e disputas pelas quais acaba vencendo a sabedoria feminina.

Em um dos excertos, Lisístrata profere:

Fique certa de que o destino do país está em nossas mãos. Se falharmos, a pátria estará perdida, será destruída por tantas lutas fratricidas. Mas se nós, as mulheres, nos unirmos, as mulheres de todos os rincões da Grécia, o país estará salvo. (ARISTÓFANES, *Lisístrata*, 19-20).

Segundo Mata (2009), nesta peça, o elemento sexual apresenta-se como um forte instrumento para a conquista dos interesses das mulheres. Num jogo permanente de sedução, de avanços e de recuos, a trama é finalizada com a vitória das mulheres, materializada num acordo de paz entre Atenas e Esparta.

Segundo Duarte (2000), *Lisístrata* é considerada a primeira grande obra pacifista da história da qual se tem notícia. Além disso, a peça traz a primeira protagonista feminina da comédia antiga, pois antes dela eram destinados apenas papéis menores às mulheres e, quase sempre, mudos ou alegóricos. *Lisístrata* é um trabalho que expõe o universo ateniense ao contrário, no qual o sexo frágil e inferior é o masculino, enquanto a casa, o espaço privado e a administração feminina tornam-se modelos para a organização da esfera pública.

Em outra obra de Aristófanes, intitulada *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*, as mulheres de Atenas estão preparadas

3 A Guerra do Peloponeso foi um conflito entre a cidade de Atenas e a de Esparta, de 431 a 404 a.C.

para celebrar a festa chamada de Tesmophorias. Estas eram celebrações femininas em honra à deusa Deméter – considerada a divindade das colheitas e das estações do ano – e à sua filha Perséfone ou Koré, conhecida como deusa das flores. Tratava-se de uma reunião de mulheres, no ambiente do *Tesmophorion*, em que os homens não podiam participar. Reunidas durante o festival, as mulheres planejam se vingar de Eurípides devido à maneira pela qual são retratadas em suas tragédias. Um parente de Eurípides, chamado Mnesíloco, se disfarça de mulher e participa da reunião com o objetivo de advogar em favor do escritor. Ele é descoberto e preso. Assim, Eurípides se vê obrigado a ir até o local e, depois de fazer um acordo com as mulheres, consegue resgatar seu familiar. No trecho abaixo temos uma das falas de Mnesíloco:

Mas deve haver alguma explicação entre nós; estamos sós e nenhuma de nossas palavras vai chegar lá fora. Por que temos de acusar Eurípides assim e de ficar revoltadas só porque ele revelou dois ou três de nossos defeitos, apesar de saber que eles são muitíssimos? Ora, Eurípides nunca disse que fazemos amor com nossos escravos e cocheiros, quando não temos coisa melhor por perto, nem que, nos entregando à mais descarada libertinagem com qualquer homem à noite, de manhã cedo mastigamos alimentos para que o olfato de nossos maridos, que voltam depois de montar guardas nas muralhas da cidade, não descubram nossa conduta vergonhosa. (ARISTÓFANES, *As mulheres que celebram as Tesmophorias*, v. 81).

Nesta peça não há personagens femininas protagonistas, mas sim um grupo de mulheres celebrantes das Tesmophorias. Como nas demais peças aqui tratadas, o final mostra a vitória feminina sobre os homens.

Na peça intitulada *Assembleia das mulheres* a personagem principal é chamada Praxágora e ela lidera várias mulheres que, unidas e disfarçadas de homens, resolvem tomar o poder das mãos do sexo oposto. Vestidas de forma masculina, elas se dirigem à Assembleia infiltradas em meio ao público. Durante o discurso, se passando por homens, propõem que o governo e todas as decisões políticas fossem entregues às mulheres. O excerto seguinte evidencia um trecho do discurso de Praxágora:

Pois bem, são vocês, povo ateniense, os culpados por tudo isso, pois vivem às custas do tesouro público e cada um em particular procura obter mais benefícios enquanto os bens comuns são deixados de lado. Se prestarem atenção, posso salvá-los: afirmo que precisamos colocar o governo na mão das mulheres, pois em nossa casa são elas que se ocupam do governo e da administração. (ARISTÓFANES, *Assembleia das Mulheres*, v. 210).

Sem perceberem que foram enganados, os homens acabam entregando o poder nas mãos do grupo feminino. As mulheres instauram, então, mudanças quanto à forma de governar a *polis*, propondo extinguir todas as desigualdades entre os cidadãos. Praxágora diz:

Rogo aos deuses que os planos acordados alcancem êxito. Ao que me concerne, me importo tanto com esta pátria como vocês homens, porém me preocupo e muito com toda a política da cidade, porque vejo que sempre tem maus governantes. E algum, com um pouco de sorte, pode ser bom um dia, mas na maioria das vezes é mal. Por certo, não é fácil colocar homens difíceis de contentar como vocês na linha. (ARISTÓFANES, *Assembleia das Mulheres*, v. 170).

Segundo as interpretações de Mata (2009), nas peças aqui mencionadas o feminino aristofânico vive situações inimagináveis segundo os padrões falocêntricos gregos, pois retratam mulheres como seres dotados de inteligência e detentores de um controle sobre sua própria sexualidade. Isso acontece porque Aristófanes eleva suas personagens à posição de cidadania, chegando a dirigir assembleias e encerrar guerras.

As interpretações historiográficas tradicionais constituíram discursos que abordavam apenas os ideais culturais atenienses como a Mélissa (esposa ideal), não estando atentos para a possibilidade de desvios ao modelo ideal feminino. Segundo Mata (2009), Aristófanes nos chama a atenção para uma realidade de mulheres menos ideais, que viviam em uma sociedade cujo equilíbrio havia sido perturbado pelas guerras.

Em *Lisístrata*, as mulheres representam, na ausência de seus maridos, as administradoras legítimas da cidade. Em *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias* as esposas atenienses decidem o que farão

com o tragediógrafo Eurípides. Nas obras *Assembleia das Mulheres* e *Lisístrata*, as mulheres apontam os homens e suas falhas, passando a conduzir a vida pública da cidade.

Em Aristófanes, as críticas eram direcionadas aos cidadãos, mas eram as personagens femininas que transportavam as mensagens aos homens. Mata (2009) acredita que a esposa possuía uma cidadania diferente da masculina, entretanto válida e importante, pois a ela a cultura ateniense oferecia um *status* privilegiado. Porém, esse estatuto feminino não deixou de fornecer conflitos entre homens e mulheres. O risco de inverter um estado de coisas era temido e nunca descartado pelos homens de Atenas.

As ações desenvolvidas pelas Méliissas na tríade aristofânica, apesar de irrealis, não eram ilegítimas, pois elas tinham poderes de interferir no universo masculino, prova disso foi o fato de despertar nos homens o medo da inversão, o que reflete sua capacidade de atuação na cidade. Além disso, para Mata (2009), nos textos aristofânicos as mulheres são cópias de seus cônjuges, os cidadãos atenienses, o que leva a autora a interpretar que, em primeiro lugar, o modelo ideal, de acordo com as informações de Aristófanes, é representado pelo masculino. Portanto, o sucesso das ações das Méliissas só ocorre na medida em que elas imitam o papel desempenhado pelos homens.

A participação efetiva da mulher diretamente na política, mesmo na ficção e em uma época de crise de valores, era algo difícil de se imaginar. Para Lessa (2004), havia espaços de fala feminina como esferas próprias de sua atuação social no interior da cidade. As esposas encontravam a possibilidade de dialogarem entre si, transmitindo informações e, simultaneamente, se mantendo informadas acerca dos acontecimentos e dos saberes que circulavam na sociedade, mesmo diante de uma circulação mais restrita. Através das personagens femininas aristofânicas é possível, portanto, pensar os mecanismos sobre os quais possam ter se desenvolvido espaços específicos de validação social femininos, atuando na integração e funcionamento da cidade-estado.

Outra interpretação acerca das mulheres atenienses foi desenvolvida por Aniceto (2017), que elabora a hipótese de que as esposas legítimas eram vistas como mantenedoras da cidade ateniense, pois essa é a representação feminina nos enredos aristofânicos, de acordo com a autora. Na interpretação de Aniceto (2017), em suas obras, o comediógrafo reconhece a necessidade do feminino para a construção e perpetuação de Atenas. Isto porque, de acordo com a lei de Péricles, vigente a partir de meados do V século a. C., eram as mulheres que carregavam o compromisso de reproduzir cidadãos atenienses, contribuindo, assim, para a manutenção da lógica democrática clássica.

Diante dessa ponderação, Aniceto (2017) levanta alguns questionamentos: se as relações de poder eram rígidas, como atestada pela historiografia tradicional, por que inserir o feminino nas peças e, sobretudo, como condutor das respostas às adversidades políticas causadas pelo gênero masculino? Qual o sentido da ocupação da Acrópole pelas esposas legítimas em *Lisístrata*, ou da acusação contra Eurípidas pelas mesmas esposas, responsáveis pela celebração do ritual das Tesmofórias?

Segundo a estudiosa, Aristófanes forneceu às personagens a capacidade de criticar as ações políticas perpetradas por seus maridos, associando essas mulheres a um comportamento atuante e público. É expressivo que Aristófanes posicione em *Lisístrata* e nas *Tesmoforiantes* as esposas legítimas comunicando seus maridos sobre as suas insatisfações – presumivelmente – compartilhadas pelos demais cidadãos, pois assinalam a incompetência masculina em garantir a estabilidade e a prosperidade da *polis*. Aniceto (2017) elabora uma crítica acerca de algumas interpretações de Mata (2009). Para Aniceto (2017), embora reconheça a possibilidade de uma cidadania das mulheres no sentido de participação cívica, Mata (2008), contraditoriamente, perpetua o pressuposto da exclusão identitária feminina, partindo da dominação masculina enquanto elemento integrante da democracia ateniense, haja vista que coaduna com a noção de uma cultura falocêntrica no século V a.C. (MATA, 2009).

Mata (2008) opta por empregar a perspectiva de gênero, mas, segundo Aniceto (2017), ao fazer isso, a pesquisadora acaba por retirar o protagonismo das mulheres, pois reitera a premissa de inferioridade feminina trabalhada por Sarah Pomeroy em fins dos anos 1980. Ao tentar questionar esta passividade atribuída às esposas legítimas, Mata (2009), então, não se baseia no exame documental, mas sim em uma assertiva historiográfica carregada de juízos de valores.

Para Daniel Barbo (2008), diante das diretrizes de uma cultura falocêntrica, as comédias aristofânicas nos mostraram a hegemonia política dos homens em Atenas, que associavam a simbologia do falo ereto ao poder político. O autor afirma que as três obras aristofânicas são reveladoras da inferiorização do papel da mulher na sociedade ateniense. Elas são cômicas, em primeiro lugar, pelo próprio absurdo representado pela inversão do papel social atribuído à mulher. Segundo Barbo (2008), “a desvalorização política e social da mulher nas comédias de Aristófanes tem por fundo uma desvalorização natural, a representação da mulher como um ser poluído” (BARBO, 2008, p. 20). O estudioso evidencia que na obra *As Mulheres que Celebram as Tesmophorias*, Aristófanes utiliza o termo grego *kakos* para definir a mulher como um mal para o homem, isto é, como uma praga (BARBO, 2008, p. 32). Assim, o discurso masculino de Aristófanes em relação à mulher revela, na verdade, seres histéricos, fracos, sexualmente vorazes e incapazes de controlar seus impulsos, levando o homem à exaustão. Nesse contexto, na sociedade ateniense se constituiu uma justificativa que regulamentava o poder masculino sobre o feminino.

Segundo Aniceto (2017), esse tipo de interpretação, tanto de Mata (2009) quanto de Barbo (2008), que sustentam a ideia de que o principal motivo pelo qual Aristófanes inseria personagens femininas em suas comédias residia na ridicularização das mulheres gregas empobrece tanto a complexidade das obras aristofânicas quanto a ordenação sociocultural heterogênea da Atenas Clássica. Assim, segundo tais interpretações, a única explicação plausível para as proposições de Aristófanes seria a de causar riso na audiência,

justamente pelo absurdo das situações vistas no enredo. No entanto, nesses cenários fictícios e cômicos, Aniceto (2017) vislumbra problematizações do comediógrafo ligadas aos papéis femininos e masculinos na sociedade ateniense do V século a.C., papéis esses conectados às relações de poder em Atenas e onde as esposas são retratadas enquanto mantenedoras da cidade.

Aniceto (2017) argumenta que o teatro aristofânico sugere uma visão de cidade que inclui o feminino e reconhece a mulher não apenas enquanto partícipe, mas, sobretudo, como o componente da manutenção e existência da *polis* conforme idealizada e construída pelos homens. Afinal, as ações que validavam o homem ateniense como cidadão dependiam diretamente do feminino e essa dependência é evidenciada em *Lisístrata*, na *As Tesmoforiantes* e na *Assembleia das Mulheres*.

Nas três obras aristofânicas aqui tratadas, as esposas atenienses não apenas mostram-se cientes de seu peso positivo para a cidade, como também reivindicam maior espaço de fala e de reconhecimento social atrelado ao provimento de filhos para a *polis*. Afinal, sem o fator feminino na equação cidade/homem, não haveria a legitimidade requerida para declará-lo enquanto cidadão. Isso significa dizer que a cidade dependia delas para existir, afinal, sem mulheres – esposas – não haveria Atenas.

O discurso religioso de João Crisóstomo acerca das mulheres cristãs

O segundo autor a ser tratado nesse artigo é o bispo cristão João Crisóstomo. Por meio da figura clerical masculina de João evidenciamos duas mulheres que se relacionaram com ele, a diaconisa Olímpia e a imperatriz consorte Élia Eudóxia. Ambas podem ser vistas como bons exemplos de que, apesar de todo um regramento social imposto às mulheres, de submissão pela sociedade romana patriarcal, foram capazes de desenvolver mecanismos de atuação no âmbito público local que, a princípio, não eram permitidos a elas.

Um ponto de virada significativa no tocante ao papel da mulher dentro da sociedade antiga ocorreu com o surgimento do cristianismo. A base para o discurso cristão sobre a inferioridade feminina é uma mescla de teorias judaico-helenísticas, tratados do filósofo grego Aristóteles com teorias do médico Galeno (MÜLLER, 2016, p. 22-23). Aliás, toda a base da misoginia cristã que teve seu ápice no período medieval fora calcada nos tratados gregos e latinos, aliados a uma perspectiva medicinal árabe (FONSECA, 2013).

Na época em que o cristianismo já era considerado a religião oficial do império, os Padres da Igreja aliaram seus discursos sobre o papel do homem e o da mulher baseados em um conjunto de argumentos a fim de tornar a crença cristã mais atraente para a população. Aliado a toda essa profusão de saberes foram anexados os argumentos retirados do Antigo Testamento que, em vários pontos, principalmente em *Gênesis*, deram a salvaguarda necessária para o desenvolvimento da ideia de que a mulher era inferior e subalterna ao homem, especialmente quando se referia ao matrimônio, fortalecendo, assim, o sistema patriarcal (FELDMAN, 2008, p. 21-22). Nesse sentido, o argumento basilar para definir os papéis de cada gênero nas comunidades cristãs fora retirado, sobretudo, do livro de *Gênesis*, onde é relatado o momento da criação do mundo e de tudo que há sobre ele, inclusive do Homem, que recebeu o nome de Adão, e da Mulher, que se chamava Eva.

Os Padres da Igreja, entre eles João Crisóstomo, basearam seus discursos acerca da inferioridade feminina em *Gênesis* e em outras passagens bíblicas, e foram, com a exegese, aprimorando suas ideias, em especial, ao papel relacionado à mulher. João proferiu diversos e famosos discursos moralizadores em relação à mulher. Ele exaltou o papel da virgem e traçou todo um regramento gestual, corporal e alimentar às denominadas “Noiva de Cristo”, “Altars de Ouro” e “Filhas de Jerusalém”. A marca distintiva delas, para João Crisóstomo, era o distanciamento das prostitutas e das atrizes que, diferentemente das virgens, eram mulheres de comportamento livre, exuberante e luxurioso. Essas mulheres não eram tuteladas por

nenhum homem, se vestiam com roupas ornamentadas com pedras, bordados e possuíam gestos extravagantes. Uma mulher honrada e devota a Cristo devia, de acordo com o bispo, se manter longe da *Urbs*, do mercado, dos teatros e de qualquer outro lugar que não fosse a sua casa. E, caso fosse necessário a frequência a tais lugares, a virgem deveria estar acompanhada de um homem de sua família (VENTURA DA SILVA, 2011, p. 28-36).

João Crisóstomo⁴ foi um dos maiores nomes da Patrística latina e falar sobre ele e a sua atuação reformadora na cidade de Constantinopla é importante para compreendermos um pouco melhor sobre como o cristianismo se desenvolveu na parte oriental do Império Romano e, também, para percebemos como foi estipulado um padrão comportamental cristão para a mulher.

Delimitar a data de nascimento de João Crisóstomo não é tarefa fácil, pois há diversas divergências quanto a isso. Estima-se, no entanto, que tenha ocorrido entre os anos de 347 e 349 d.C., na cidade de Antioquia. Quanto à sua filiação, também há alguns desencontros entre os estudiosos. Seu pai, chamado Segundo, era militar influente no exército da Síria e teria morrido logo após o nascimento de João. Já sua mãe, Antusa, não se sabe ao certo se ela era uma praticante de cultos pagãos ou uma cristã convicta, fato é que guardou sua viuvez até seus últimos dias (FURLANI, 2017, p. 85).

Crisóstomo foi alçado como bispo da cidade de Constantinopla em fevereiro de 398 d.C.⁵ Nessa época, a cidade passou por um período de reforma moral e social imposta por ele, e, em decorrência de seus exílios, a cidade se viu diante de um quadro de manifestações

4 Segundo Ventura da Silva (2010a, p. 7) *Crisóstomo*, em grego, significa “boca de ouro” e ele teria ganhado esse epíteto após a sua morte.

5 A cidade de Constantinopla era uma das maiores e mais importantes cidades romanas do Oriente. Nela havia uma profusão de correntes religiosas pagãs, cristãs e filosóficas. A cidade que foi construída e reconstruída várias vezes, possuía inúmeros monumentos que exaltavam a vida romana pagã. Os monumentos faziam parte da cidade, neles eram realizados eventos que serviam para ritos imperiais, pagãos e cristãos. Constantinopla era terra de contrastes, ao mesmo tempo em que se via um circo romano com dezenas de estátuas e monumentos oriundos do Egito, um mercado onde se encontravam vários tipos de mercadorias, sabores, cores e pessoas, também podia se ver templos cristianizados que eram usados para as pregações dos bispos, e podia se ver pelas ruas a presença dos cristãos que procuravam se diferenciar de todos os modos possíveis dos pagãos (FURLANI, 2017).

populares em prol do “boca de ouro”. Podemos afirmar, embasados nos trabalhos de Gilvan Ventura da Silva (2010b, p. 112), que o bispado de João Crisóstomo foi bastante turbulento. A população cristã o amava e foram para as ruas da cidade em ato de protesto por causa do exílio do bispo. Em decorrência das intensas perturbações citadinas, o imperador Arcádio retirou-o do exílio com menos de dois dias.

O discurso de João Crisóstomo em relação às mulheres era contundente e moralizador. Em meio a esse discurso, duas mulheres desempenharam papéis significativos em sua vida. A primeira delas foi Olímpia, a mais próxima e admirada pelo bispo, devido a sua conduta moral ilibada, como afirmava o próprio Crisóstomo. Já a segunda, Élia Eudóxia, era a imperatriz consorte e foi considerada uma figura complexa.

De acordo com Furlani (2017), a imagem de Eudóxia sofreu uma ressignificação a partir dos sermões do bispo. À princípio, a imperatriz era admirada por João, e, conseqüentemente, por toda a comunidade cristã de Constantinopla, em razão de suas benfeitorias ao cristianismo. Em um outro momento, em razão de contendas políticas entre Crisóstomo e Eudóxia,⁶ a imperatriz passou a ser malquista perante os olhos dos devotos de Cristo.

À Olímpia foi conferido o cargo de diaconisa, cargo este que era dado às mulheres de índole e moral irretocáveis. Com apenas vinte anos, Olímpia se tornou viúva e negou-se a se casar novamente, o que contrariava toda a lógica da sociedade greco-romana, mas perfazia os preceitos do cristianismo. Manteve-se firme dentro dos seus princípios cristãos, guardando sua viuvez e não aceitando o matrimônio que obviamente a obrigaria a ter relações carnavais, o que era combatido pelos ascetas. Isso tudo fez de Olímpia uma mulher conhecida e admirada na cidade.⁷

6 Para maiores informações sobre as disputas políticas entre João Crisóstomo e a imperatriz Eudóxia, ver Furlani (2017).

7 Devemos lembrar que a jovem diaconisa havia doado seus bens não somente aos pobres da região, mas também à Igreja. Era das doações dada pelas diaconisas, virgens, viúvas e matronas que a Igreja, nos séculos iniciais, sobrevivia (FURLANI, 2017).

Olímpia e Eudóxia, duas mulheres igualmente fortes e determinadas, atuaram dentro da comunidade onde residiam e foram representadas de modos divergentes aos olhos de João Crisóstomo. Devemos ter em mente que essas duas mulheres não eram inimigas, mas acabaram se colocando de lados opostos por causa das posições político-religiosas que tomaram. Olímpia, a jovem diaconisa, se tornou uma partidária da facção joanita e lutou até o fim na defesa de Crisóstomo, não aceitando os bispos que o sucederam. Eudóxia, a imperatriz consorte, se colocou contra o bispo na defesa do Credo Niceno⁸ e, juntamente com Teófilo, bispo de Alexandria, foram os principais articuladores nos processos de deposição e exílio de Crisóstomo.

É interessante percebermos que tanto Olímpia quanto Eudóxia foram representadas na comunidade de modo bem distinto. Aos olhos da sociedade cristã que apoiava o bispo, a diaconisa era vista como uma santa. Seu comportamento asceta, desde muito jovem, sua postura honrosa, desde criança, sua devoção aos pobres e necessitados e sua lealdade a João foram motivos suficientes para lhe conferirem o *status* de uma santa.

Já a imperatriz, diferentemente de Olímpia, que sempre foi aclamada como uma mulher virtuosa e digna, teve dois momentos na representação efetuada por João. Primeiramente, Eudóxia foi admirada por ser uma mulher ativa na Igreja, participando das procissões, em meio ao povo, como uma pessoa comum, fazendo doações aos clérigos e sempre usando seu poder e influência para beneficiar a comunidade cristã. Antes, e até mesmo depois da nomeação de Crisóstomo para o bispado de Constantinopla, a imperatriz era amada pelo povo, porém, sua imagem junto aos cristãos foi gradativamente se alterando devido aos conflitos com o bispo. De mulher piedosa e temente a Deus, passou a ser comparada nos sermões de João com duas personagens bíblicas malvistas: Jezebel – a rainha impiedosa, traiçoeira e adoradora de deuses falsos – e Salomé – mulher atrelada à decapitação de João Batista (FURLANI, 2017, p. 115-117).

8 De acordo com Furlani (2017, p. 150) “O credo niceno se refere a uma profissão de fé formulada no Concílio de Niceia, em 325, com o intuito de fortalecer a ortodoxia cristã e institucionalização da Igreja”.

Devemos ficar atentos para o fato de que essas mulheres foram enquadradas dentro de modelos esperados pela sociedade local cristã e fortemente influenciadas pelas homilias do bispo que detinha um poder considerável sobre os fiéis da cidade. Vale aqui um exercício de olhar para além do que é descrito pelo bispo em suas pregações, assim como é defendido por Furlani (2017). É preciso dar crédito a Olímpia e a Eudóxia, que apesar de viverem em um período que colocava a mulher como um ser inferior em relação ao homem, foram atuantes dentro de esferas, geralmente, relacionadas ao masculino. Elas se colocaram em posições distintas e atuaram, enquanto mulheres, na política e na dinâmica da cidade.

Olímpia através de seu ordenamento como diaconisa fazia parte da hierarquia clerical, fato que não era comum a todas as mulheres. Era preciso ser especial, e sua postura asceta fez toda a diferença nesse sentido. Já, Eudóxia, só pelo fato de ser esposa do imperador, já era dignitária de poder e influência, mas ao se tornar uma *Augustae* chamou para si uma responsabilidade política e social ainda maior.

São de casos como os de Élia Eudóxia e Olímpia que podemos desconstruir a narrativa histórica que durante anos colocou as mulheres dentro de um quadro de apagamento quase que total. É claro que não devemos tomá-las como regra, seria nesse caso um erro, mas também não podemos levar ao pé-da-letra o que demonstra a historiografia mais tradicional em relação às mulheres da Antiguidade, ou seja, que por seu caráter inferior aos homens, eram totalmente subjugadas e excluídas das decisões políticas.

É sabido que as mulheres foram subjugadas e colocadas como inferiores pelo sexo masculino ao longo da História, e que as religiões, de modo geral, tiveram um papel significativo em relação a isso, mas aceitar como dado posto esse discurso de que elas não atuavam dentro de cenários que *a priori* não eram os espaços teoricamente destinados a elas é apagar o seu protagonismo como autoras de suas próprias histórias. Elas eram seres pensantes e capazes de criarem estratégias de sobrevivência e atuação dentro de suas comunidades de acordo com o que mais lhes convinha.

João Crisóstomo foi um marco nessa esfera comportamental. O bispo que primava por comportamentos modestos mantinha um discurso muito contundente em relação ao comportamento feminino. Para ele, a mulher deveria ser contida, discreta, dedicada à casa e à família e, acima de tudo, temente à Deus. Qualquer mulher que se portasse de modo extravagante em seus gestos e vestes, ou que não se ocupasse somente com os assuntos de Deus ou de sua residência, era considerada como uma desviante, sofrendo o escárnio da comunidade cristã.

Considerações finais

As representações sobre as mulheres e o feminino presentes nas obras e nos autores acima discutidos evidenciam o que era esperado de uma mulher no período da Antiguidade – no nosso caso, o recorte histórico foi o da Atenas Clássica e da Antiguidade Tardia no Império Romano. As representações eram múltiplas, logo os significados e saberes no contexto das diversas sociedades e culturas também são e devem ser vistos como construções de seus respectivos contextos discursivos.

É necessário entender, e enfatizar, que corpos, masculinos e femininos, são construções sociais e históricas, e as instituições familiares, como a família, a igreja, a escola, entre outras, atuam nesse processo educativo. Elas fixam modelos, formas e valores, produzindo sujeitos e significados de gênero, contribuindo, muitas vezes, para a perpetuação de ideias preconceituosas em relação às mulheres (VIANNA; RIDENTI, 1998).

Jimena Furlani (2008) salienta que o feminismo, nesse sentido, contribuiu sobremaneira para a quebra dos estereótipos de gênero. A autora afirma que o “atravessamento de gênero” é cada vez mais comum e necessário no âmbito das Ciências Humanas e Educacionais, de tal modo, que é essencial deixar claro que o estudo do feminismo vai muito além da inserção do indivíduo num movimento social. O feminismo tornou possível a crítica aos modelos de dominação e subordinação da mulher. Foi responsável,

também, por demonstrar as desigualdades sociais entre homens e mulheres na obtenção ao direito ao voto, à justiça, à educação, ao patrimônio familiar, a bens materiais, ao trabalho, etc. Além disso, refutou as representações acerca do “ser mulher” e do “ser feminino” e ajudou nos questionamentos sobre o patriarcado, o machismo e a heteronormatividade, além de demonstrar o caráter de construção social e cultural dessas representações em nossa sociedade misógina e sexista (FURLANI, 2008, p. 53).

Uma das intenções da disciplina ministrada foi a de formar professores e professoras capazes de saber reconhecer os estereótipos de gênero – na sociedade, nas escolas, na sala de aula, nos livros didáticos – e propor desconstruções, uma vez que o corpo feminino, muitas vezes, é visto como exótico e estranho. É preciso trabalhar com noções de relativismo cultural, práticas e representações. Isso se faz necessário porque há uma naturalização de homens e mulheres como tipos ideais – vistos, assim, como sujeitos a-históricos. Pudemos averiguar, com os autores que elencamos para se trabalhar nesse artigo, que na Antiguidade mesmo havia uma pluralidade de práticas e representações do feminino, mas geralmente o que se é mostrado é a imagem tradicional de *mulher*, o tipo ideal, o que não condiz com a realidade da época.

Além disso, faz-se necessário salientar, em consonância com as argumentações de Imperatori *et. al.* (2008, p. 6), que “a naturalização e o silenciamento em relação aos papéis de gênero contribuem, também, para a perpetuação dos valores homofóbicos na sociedade, pois acaba-se por reforçar os padrões heteronormativos”. Logo, é de responsabilidade do professor e da direção das escolas levantar o tema na sala de aula, quando há ausência da afirmação da diversidade sexual no material didático pedagógico.

Todo esse discurso que foi criado em torno da mulher a colocou como propriedade masculina, e esse pensamento, que ainda não se desfez, é responsável pelos altos índices de violência contra a mulher no Brasil. Logo, é preciso que a Educação contribua para a desconstrução desses discursos misóginos e sexistas e, conseqüentemente, dos preconceitos e estereótipos atribuídos à

mulher, os quais fazem com que ela ainda seja vista como um ser passivo, inferior ao homem e, por isso, sem valor.

Referências

ANICETO, Bárbara Alexandre. *As relações de gênero em Aristófanes: um estudo das esposas legítimas na sociedade ateniense (séculos V-IV a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de pós-graduação em História, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2017.

BARBO, Daniel. *O Triunfo do Falo: homoerotismo, dominação, ética e política na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

CANTARELLA, Eva. *La Calamidad ambigua. condicion e Imagen de la Mujer en la Antigüedad Griega e Romana*. Madrid: Clásicas, 1996.

DUARTE, Adriane da. *Dono da Voz e a Voz do dono: a Parábase na Comédia de Aristófanes*. São Paulo: Humanitas, 2000.

FELDMAN, Sérgio Alberto. *Amantes e bastardos: as relações conjugais e extraconjugais na alta nobreza portuguesa no final do século XIV e início do século XV*. Vitória: Edufes, 2008.

FONSECA, Pedro Carlos Louzada. Misoginia, o mal do homem: postulado filosóficos e literários do mundo antigo e do seu legado medieval. *Acta scientiarum. Language and Culture*, v. 35, n. 1, p. 75-85, 2013.

FURLANI, Jimena. Gênero e sexualidades. Problematizando a educação e processos de produção de conhecimentos. *Instrumento*, v. 12, n. 1, p. 45-56, 2010.

FURLANI, Jimena. *Mitos e Tabus da Sexualidade Humana: subsídios ao trabalho em Educação Sexual*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

FURLANI, Jimena. *Educação sexual na escola: equidade de gênero, livre orientação sexual e igualdade étnico-racial numa proposta de respeito às diferenças*. Florianópolis: UDESC, 2008.

FURLANI, João Carlos. *Gênero, conflitos e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2017.

IMPERATORI, Thaís; LIONÇO, Tatiana; DINIZ Débora; SANTOS, Wederson. *Qual diversidade sexual dos livros didáticos brasileiros? Fazendo gênero 8: corpo, violência e poder*, p. 1-7, 2008.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres no ocidente: Idade Média*. v. 2. Porto: Afrontamentos, 1993.

LESSA, Fábio de Souza. Corpo, Esporte e Masculinidade em Atenas. *Phônix*, v. 10, p. 111-132, 2004.

MATA, Giselle Moreira da. Personagens femininas nas comédias de Aristófanes: contribuições para os estudos de gênero na antiguidade grega. *Caderno Espaço Feminino*, v. 21, n.1, p. 117-132, 2009.

MATA, Giselle Moreira da. “Entre risos e lágrimas”: uma análise das personagens femininas atenienses na obra de Aristófanes (séculos VI a IV a.C.). Tese (Doutorado em História). Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

MÜLLER, Cícera Leyllyany F. L. F. *A imagem da prostituta no discurso ocidental cristão no século XIII: a tônica eclesiástica versus a aceitação social do “esgoto do palácio”*. Monografia (Graduação em História). Faculdade Saberes, Vitória, 2016.

PERROT, Michelle. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2015.

POMEROY, Sara B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas: Mujeres em la antigüedad Clásica*. Madrid: Akal, 1987.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 72-97, 1995.

VENTURA DA SILVA, Gilvan. As mulheres e o perigo da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, Leni; VENTURA DA SILVA, Gilvan.; CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa; FRANCALANCI, Carla. (org.). *Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade*. Vitória: PPGL, 2011.

VENTURA DA SILVA, Gilvan. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *Christon paideia*. *Acta Scientiarum. Education*, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010a.

VENTURA DA SILVA, Gilvan. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da Igreja de Constantinopla. *Phônix*, v. 16, n. 1, p. 109-127, 2010b.

VIANNA, Cláudia Pereira; RIDENTI, Sandra. Relações de gênero e escola: das diferenças ao preconceito. In: AQUINO, Júlio Groppa (org.). *Diferenças e preconceitos na escola: alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus, 1998.

Medeia, gênero e a escola

Irlan de Sousa Cotrim
Pablo Gatt

Sêneca e a tragédia

A datação de quando Sêneca começou a escrever suas tragédias é incerta e alvo de debates acadêmicos. Autores tentaram compreender o *corpus* senequiano em termos cronológicos, porém, como Fantham (2005, p. 123) que dividiu as tragédias senequianas da seguinte forma:¹ *Agamemnon*, *Oedipus* e *Phaedra* entre 41 e 54; *Medea*, *Troades*, *Hercules* e *Thyestes* em 62. Segundo Manuwald e Frangoulidis (2016, p. 2), os estudos sobre as tragédias senequianas, em diferentes áreas dos estudos clássicos contemplaram a datação das obras, a relação das produções com o poder imperial, sua estrutura métrica e linguística, a comparação com as tragédias gregas, o papel do coro, e a caracterização dos protagonistas e a recepção das obras de Sêneca. De maneira geral, podemos conceituar a tragédia como:

um tipo de imitação poética que pressupõe o uso de uma métrica, de um ritmo e de uma música, cada qual num determinado lugar. Podemos dizer, inicialmente, que o metro da tragédia é de duas ordens distintas. Um primeiro tipo é utilizado nas partes dialogadas e busca um efeito mais próximo da naturalidade do diálogo, contudo sem abrir mão dos efeitos de elocução poética. Um segundo tipo operado nos cantos corais da tragédia (o coro),

1 Segundo Cardoso (1997, p. 14-15), as tragédias de Sêneca foram inspiradas pelos autores áticos, mas principalmente nas obras de Eurípedes. Alguns dramas latinos, entretanto, também teriam influenciado na escrita de Sêneca.

que por ser musical, trabalha simultaneamente a música e o ritmo. (MARTINS, 2009, p. 126).

Recorremos a Aristóteles que em sua *Poética* definiu a tragédia. Segundo sua definição:

A tragédia é a mimese de uma ação em que a virtude está implicada, ação que é completa, de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada uma das espécies de ornamento diversamente distribuída entre as partes, mimese realizada por personagens em cena, e não por meio de uma narração, e que, por meio da piedade e do temor, realiza a catarse de tais emoções. (*Poet.*, 1449b).²

Diferentemente da épica,³ a tragédia teria por finalidade provocar a catarse, ou seja, as emoções da audiência mediante um enredo curto e encenado por atores. A *Medeia* de Sêneca talvez seja um excelente exemplo de texto teatral que motiva a catarse na audiência. Para Cardoso (2005, p. 35), as obras de Sêneca apresentam uma plêiade de traços característicos que variam entre as lutas internas das personagens às disputas internas e externas dos mesmos em termos do antagonismo representado pelas paixões e pela razão. Nossa análise se limitará, portanto, na *Medeia* senequiana porque consideramos ser uma fonte bastante representativa das relações de gênero alegorizadas pelo tragediógrafo.

A ótica conceitual

Antes, porém, convém tecermos considerações sobre nosso arcabouço conceitual e teórico. Começemos pelo conceito de interseccionalidade nos estudos de gênero. Cunhado na segunda metade do século XX pela teoria feminista o conceito buscava

2 Tradução de Ana Maria Valente (2008). καὶ τελείας μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. λέγω δὲ ἡδυσμένον μὲν λόγον τὸν ἔχοντα ῥυθμὸν καὶ ἁρμονίαν [καὶ μέλος], τὸ δὲ χωρὶς τοῖς [30] εἶδеси τὸ διὰ μέτρων ἓνια μόνον περαίνεσθαι καὶ πάλιν ἕτερα διὰ μέλους.

3 A poesia épica pode ser entendida como um texto em versos hexamétricos, de dicção alta e que narra as peripécias de heróis míticos ou de personalidades históricas. As célebres obras homéricas *Íliada* e *Odisseia* são exemplos de epopéias gregas de heróis míticos. A *Farsália* de Lucano, por sua vez, é um poema épico romano que narra as guerras travadas pelo general Júlio César. Há quem defenda essa epopéia como fonte historiográfica (LEITE, 2016, p. 19-20; 2019, p. 72).

entender como a conjunção de diversas categoriais sociais se relacionavam e auxiliavam na construção e na estruturação da vida dos indivíduos, de modo a produzir desigualdades. Além disso, interseccionalidade compreende ainda como o encontro dessas categorias interferem no *modus vivendi* das pessoas e dos grupos e como esses respondiam a essas conjunturas (PERPÉTUO, 2017).

A abordagem interseccional nos traz questões sobre como o encontro destes diferentes fatores/categorias/marcadores sociais, inferem direta/indiretamente no contexto de cada sujeito e/ou grupo e como estes agem sobre os mesmos, permitindo assim também buscar refletir de que forma se dá esta articulação (gêneros, raça/etnia, classe social, idade, moradia, corpo), visto que as mesmas não se dão de modo isolado e estanque, nem excluem outras categorias possíveis de produzir desigualdades, revelando assim múltiplas formas de desigualdade social, repressão e poder. (PERPÉTUO, 2017, p. 5).

Tal conceito nos auxilia na desconstrução das categorias cerradas e tidas como universais pelo senso comum, como as de homens e mulheres, dentro dos estudos de gênero, buscando entendê-lo, nas suas dimensões política e cultural, como um fenômeno que ocorre em um campo discursivo e histórico das relações sociais de poder. Desde pelo menos a década de 1960, teorias feministas promoveram uma revisão dos conceitos e valores de gênero e sexualidade, não como propriedades inerentes aos corpos nem tampouco como condições inatas dos seres humanos⁴. As experiências de gênero dependem da cultura, religião, região geográfica, etnia e outros em que os indivíduos estão inseridos, o que complexifica o exame das vivências dos mais diversos modos de ser homem e ser mulher.

Assim sendo, a preocupação e o cuidado que os professores de história e os historiadores devem ter com as noções de gênero e de relações de gênero precisa ser levada em consideração. Não podemos confundir os estudos de gênero com a mera inclusão das mulheres numa história masculinizada. Nesse aspecto as críticas e

⁴ Destaca-se as contribuições de Simone de Beauvoir com seu livro *O segundo sexo* cuja primeira publicação data do ano de 1949 na França. Obra de teor filosófico, Beauvoir procurou desmistificar a visão oriunda do século XVIII sobre sexualidade na qual entendia os órgãos genitais como marcadores de gênero.

contribuições de Joan Scott (1995) são fundamentais. A definição de gênero para Joan Scott (1995, p. 86) entende o conceito como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas, primordialmente, nas distinções apresentadas entre corpos sexuais. Dessa forma, a noção de gênero denota uma forma primária de fornecer significados às relações sociais de poder. A autora pontua, finalmente, que o gênero fornece meios para a decodificação de significados e auxilia na compreensão de complexas conexões entre os indivíduos, em variadas esferas. Assim, cabe aos historiadores e, acrescentamos, aos professores de história:

encontrar as maneiras pelas quais o conceito de gênero legitima e constrói as relações sociais, eles/elas começam a compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as formas particulares e contextualmente específicas pelas quais a política constrói o gênero e o gênero constrói a política. (SCOTT, 1995, p. 89).

Desse modo, entendemos que os estudos de gênero devem figurar como uma perspectiva na qual os historiadores podem enxergar realidades históricas as mais diversas. História política, história cultural, história da moda, história das guerras e outros domínios da história podem e devem ser debatidos dentro da perspectiva das relações de gênero. Dentro deste debate, o conceito de performances, cunhado pela filósofa Judith Butler (2014), nos é de valia na medida em que considera que numa determinada cultura há expectativas comportamentais esperadas pela sociedade e que definem se um corpo age conforme tais prerrogativas.

Gênero, portanto, é um fenômeno cultural e sociopolítico porque parte de concepções coletivas formadoras de representações de ser e estar no mundo. Dessa forma, o estudo de gênero deve contemplar uma perspectiva interseccional, na medida em que houve e há formas distintas de ser e estar enquanto homens e mulheres, a depender da cultura em que o indivíduo se situa (BUTLER, 2014, p. 271). No caso da Antiguidade romana, consideramos as experiências de homens e mulheres conforme sua posição social, seu *status* social e os caracteres esperados dos corpos que ocupavam determinados ambientes bem como frequentavam locais destinados à aristocracia

da época. No caso da *Medeia* senequiana compreendemos que a protagonista pertencia à aristocracia por ser filha do rei da Cólquida, Eetes. Além disso, entendemos que expectativas de gênero podem ser aferidos a partir da leitura da peça senequiana, uma vez que, todas as representações do mundo social nos foram legadas por meio das mais diversas práticas.

Para tanto, nos valem das contribuições de Roger Chartier (1991), em especial do conceito de representação. Essas representações não são produzidas em outro ambiente senão aquele em que diferentes concepções, contraditórias entre si, se confrontam. Nestes confrontos “indivíduos e os grupos dão sentido ao mundo que é o deles” (CHARTIER, 1991, p. 177). Chartier determina que as representações, produzidas individualmente ou em grupo, não podem ser observadas pelo pesquisador de forma desencarnada de seu contexto de produção. As condições de produção, incluindo seu contexto histórico e social, permitem ao pesquisador compreender as idiosincrasias presentes nos documentos (CHARTIER, 1991, p. 184). Por meio das práticas e das representações, que são conceitos que se coadunam, podemos compreender as diversas maquinações ou construções estabelecidas pelas sociedades sobre os seus respectivos mundos sociais. Formas de ser e de estar no mundo, portanto, são representadas por meio das mais diversas práticas, inclusive por meio das letras como a *Medeia* de Sêneca.

Além desse aparato teórico precisamos ainda de uma metodologia que, aliada aos conceitos elencados, proporcionem a leitura e a decodificação das informações fornecidas pela peça. Para tanto, entendemos a análise de conteúdo de Laurence Bardin e a análise categorial formuladas pela autora como ferramentas fundamentais para a exploração da fonte. A análise de conteúdo consiste numa metodologia de caráter quantitativo e/ou qualitativo de extração, codificação e categorização das informações disponibilizadas em um determinado *corpus* documental. Esse método preconiza pelo menos quatro etapas, quais sejam, a pré-análise, a exploração do material, o tratamento dos resultados obtidos e a síntese final. A pré-análise abarca a escolha dos documentos que constituirão o *corpus*, a leitura

flutuante – em que o investigador estabelece um primeiro contato com a fonte e se permite tirar dela impressões –, a formulação das hipóteses e dos objetivos⁵ e, por fim, a elaboração de certo número de indicadores semânticos que fundamentarão a interpretação final. A segunda fase consiste na exploração do material com base nas orientações percebidas pelo pesquisador na fase da pré-análise e em conformidade com as suas escolhas teóricas. É nesse momento que o investigador compõe as categorias analíticas a serem utilizadas na exploração do *corpus*. O tratamento dos resultados obtidos é o momento em que o pesquisador interpreta o conjunto de informações categorizadas e propõe inferências. O processo finda na quarta etapa, quando o pesquisador apresenta uma síntese final dos resultados obtidos (BARDIN, 2011, p. 125-131).

A técnica de análise categorial auxilia no desmembramento do texto em unidades ou categorias. As categorias possuem algumas regras para a sua elaboração, quais sejam, a exclusão mútua (um elemento não deve existir em mais de uma categoria), a homogeneidade (elas devem concordar com o objeto), a pertinência com as teorias adotadas, a objetividade e a fidelidade e, por fim, a produtividade, ou seja, devem gerar subsídios para a inferência (BARDIN, 2011, p. 150). Dessa forma, o método da análise de conteúdo atrelado à técnica da análise categorial nos parecem ser profícuos para a leitura e codificação de nosso *corpus* documental.

Medeia na escola

Em 4 AEC nasceu Lúcio Aneu Sêneca de origem hispânica que após algum tempo fora banido para a Córsega (41 EC). Em 48 tornou-se preceptor de Nero e posteriormente foi conselheiro do imperador Nero, em 54. Após denúncias de conspiração, Nero mandou que Sêneca se suicidasse, o que aconteceu em 65, mas três

5 Os objetivos são as finalidades as quais o pesquisador pretende alcançar com a investigação. Para efeitos dessa pesquisa consideramos hipótese como uma afirmação de caráter provisório a qual o investigador por intermédio da pesquisa procura verificar de modo a confirmar ou infirmar, ou então “uma suposição cuja origem é a intuição e que permanece em suspenso enquanto não for submetida à prova de dados seguros” (BARDIN, 2011, p. 128).

anos mais tarde, em 68 quem se suicidaria seria Nero. Teria sido na época do governo de Nero que Sêneca escrevera a peça *Medeia*, uma adaptação do mito grego que também tornou-se peça por Eurípedes em meados do século V AEC. Alguns aspectos da trajetória de vida de Sêneca poderiam ser vistas dentro do enredo da peça. Tais como, lições a Nero (Sen., *Med.*, 204-206; 221-222; 22-25; 494; 540-541; 881-882), principalmente na figura do personagem Creonte, rei de Corinto e pai de Creúsa por quem Jasão se apaixona; a importância da coragem (Sen., *Med.*, 159) e a resistência aos golpes da vida (Sen., *Med.*, 176; 520), assim sendo passando por diversos preceitos da vida romana (CARDOSO, 2005, p. 29). Os escritos de Sêneca podem ainda ser relacionados com o fenômeno do estoicismo que, grosso modo, foi uma corrente que compreendia a filosofia e a razão como formas de se alcançar a *virtus*.

Para ele a filosofia é a via para a virtude (*uirtus*), que identifica com o soberano bem. O homem deve preocupar-se, acima de tudo, com esta caminhada em direção à *uirtus*. Para isso tem de aceitar o que a vida lhe traz e submeter-se apenas à razão (*ratio*), de forma a manter a tranquilidade de espírito. Porque o sábio deve conduzir os que o rodeiam à virtude, a participação nos assuntos públicos constitui um excelente meio de ajudar um maior número de pessoas. Foi o que procurou fazer ao educar e aconselhar Nero e, mais tarde, perante as atrocidades do imperador, não podia senão afastar-se, pois o sábio, quando já não pode ser útil, tem de, pelo menos, salvaguardar a sua pessoa. O caminho em direção à *uirtus* é árduo e lento e são constantes as provas. Pelo contrário, a queda no *uitium* é célere e irreversível. (SOUZA, 2013, p. 15).

A peça *Medeia* trata-se da personagem homônima que após cometer uma série de assassinatos na sua fuga com Jasão, matando seu irmão e o esquartejando e o atirando ao mar para despistar as tropas do pai – abandonou assim sua família por seu amor por Jasão. Este decide, porém, abandonar Medeia para casar-se com Creúsa, filha do rei de Corinto. Medeia que é filha do deus Sol e da deusa Circe, é uma feiticeira que possui poderes mágicos e muito ajudou Jasão em diversos momentos, sente-se traída e abandonada pelo esposo. Após saber que Jasão casou-se com Creúsa, Medeia inicia, ao lado de sua Ama, a arquitetar um plano de vingança no único dia que o rei Creonte lhe outorga para se despedir de seus

dois filhos com Jasão. Medeia então planeja lançar um feitiço em Creonte e em Creúsa, transformando-os em cinzas, cujo fogo seria inapagável pela água, e assassinar seus próprios filhos na frente de Jasão, para assim se vingar da traição de seu marido. Em *Medeia* podemos perceber a construção da personagem homônima como sinônimo do descontrole, em contrapartida com a Ama que muitas vezes exclama que Medeia deveria repensar a sua vingança, como no excerto a seguir:

Medeia

Ligeira é a dor que consegue agir racionalmente e esconder-se em si. Os grandes males não ficam na sombra. Quero atacar!

Ama

Contém esse ímpeto desenfreado, filha. Mesmo a quietude do silêncio dificilmente te protege.⁶ (Sen., *Med.*, 155-158).

Para Freitas (2019, p. 77), apesar de confirmar que ama os dois filhos e que ainda sentia ternura por Jasão, Medeia confirma que levará em frente a sua vingança. Em alguns momentos, porém, a personagem parece travar internamente a luta entre a paixão e a razão ou virtude, como no excerto abaixo:

Dar-lha-emos na totalidade. Crava os fachos nos meus olhos, rasga-os, queima-os; eis que o meu peito se expõe às Fúrias. Irmão, afasta de mim essas deusas da vingança e ordena-lhes que vão, serenas, para as profundezas das sombras.⁷ (Sen., *Med.*, 965-968).

Além disso, conforme dissemos anteriormente a respeito do estoicismo, a Medeia senequiana corporifica o vício quando não escuta a razão e decide cometer o infanticídio movida pela ira causada pelo casamento de Jasão com Creúsa.⁸

6 As traduções de *Medeia* utilizadas nesse trabalho são de autoria de Ana Alexandra Alves de Sousa (2013). *Levis est dolor qui capere consilium potest et clepere sese: magna non latitant mala. libet ire contra. Siste furialem impetum, alumna: vix te tacita defendit quies.*

7 *dabimus, sed omnes, fige luminibus faces, lamia, perure, pectus en Furiis patet. Discedere a me, frater, ultrices deas manesque ad imos ire securas iube.*

8 Extrapola o escopo do presente artigo uma análise sobre a fortuna crítica e documental do mito de Medeia no Mundo Antigo. Um estudo desse porte pode ser encontrado em Cardoso (2005, p. 37-45). Na visão de Freitas (2019, p. 88), no entanto, enquanto a tragédia de Sêneca abordava a irracionalidade representada pela protagonista,

Medeia de Sêneca nos mostra uma mulher possessa pelas paixões que, por conta delas, pratica bruxarias e compactua com animais peçonhentos, que figuram o maligno, ou melhor, o demoníaco. Os sentimentos e as atitudes da personagem são questionados desde o início da obra pelo Coro, tendo em vista as diferenças do papel do Coro em Eurípedes e em Sêneca. Enquanto, em Eurípedes, vemos uma mulher vítima do destino até certo ponto, que, embora passional não é malvada e cruel, em Sêneca Medeia é má desde o início. Isso fica muito claro quando observamos o modo como é tratada pelo Coro. (FREITAS, 2019, p. 83).

O potencial dessa fonte quando tratada a partir das noções de gênero e das relações de gênero no contexto escolar se torna evidente quando analisamos as diferenças entre Jasão e Medeia na peça senequiana a respeito dos filhos. Medeia decidiu assassinar os filhos quando percebeu que havia perdido suas terras, seu *status* social e seu marido mesmo após ter ajudado Jasão e sentia-se traída pelo casamento dele com Creúsa. A personagem, portanto, havia perdido sua posição na sociedade e ansiava vingança. Como forma do professor trabalhar com a tragédia em sala de aula apresentamos o quadro analítico a seguir:

TABELA 1: Complexo categorial. Documento: Medeia. Autor: Sêneca (4 AEC – 65 EC). Natureza: Peça teatral, tragédia

Personagem	Casamento	Família	Filhos	Cidade
Jasão				
Medeia				

As categorias obedecem ao objetivo de compreender as relações de gênero contidas na *Medeia* de Sêneca e podem servir como ponto de partida para a leitura da fonte por parte do professor. Iniciamos com uma breve descrição acerca da procedência da peça, sua autoria e a sua natureza. As categorias aventadas possuem o objetivo de tornar a leitura de *Medeia* mais objetiva com relação às concepções genéricas potencialmente representadas na tragédia.

o drama homônimo de Eurípedes – em termos de comparação – abordaria a xenofobia pelo fato de Medeia ser uma estrangeira tanto em termos de *patria* quanto em termos de performances de gênero, isto é, do que se esperava de uma mulher. Nas palavras do autor, “a maior diferença entre Eurípedes e Sêneca está na articulação misógina. Em Eurípedes, a misoginia está vinculada com a xenofobia, tendo em vista que Medeia é uma fugitiva e é estrangeira. Como dito anteriormente, Medeia é uma estrangeira por ser de outra cidade, mas é uma estrangeira, também, por fugir daquilo que se esperava de uma mulher”.

A categoria *personagem* é aqui compreendida na relação familiar entre Jasão e Medeia, mas podem abarcar outros personagens à critério do docente. Ela busca identificar os personagens que compõem a narrativa. Em *casamento* o professor pode identificar os momentos nos quais as responsabilidades do matrimônio formam a tônica dos diálogos entre Jasão e Medeia. Em *família* o docente pode compreender e identificar como foram construídas por parte de Sêneca as responsabilidades de Jasão e de Medeia com relação ao âmbito familiar, ou seja, na coesão da família anteriormente formada pelo casal. Essa categoria se relaciona com a próxima denominada *filhos* que visa compreender o que a prole representava para Jasão e para Medeia. Por fim, a categoria *cidade* relaciona-se com as responsabilidades de Jasão e de Medeia para com a Cólquida, cidade na qual a segunda residia e que precisou abandonar por causa do marido.

Dessa forma, compreendemos que a análise de conteúdo pode ser um instrumento bastante útil para a investigação dos papéis de gênero alegorizados na tragédia de Sêneca e, portanto, pode auxiliar no ensino dentro da disciplina de história de temas atinentes às relações de gênero. Reforçamos, porém, que essas categorias são exemplos potenciais e não um fim em si mesmos. Cabe a cada professor em conjunto com a escola escolher as opções mais viáveis de ensino e de trabalho com as fontes documentais. Acreditamos que o debate suscitado pelo complexo categorial aventado acima poderia ser feito com os alunos da 1ª série do Ensino Médio, momento no qual os alunos aprofundam o conhecimento acumulado durante os nove anos do Ensino Fundamental.

Considerações finais

Ao longo desse trabalho discutimos acerca da tragédia no Mundo Antigo a partir dos tratados aristotélicos e da literatura contemporânea especializada. Pretendemos evidenciar as idiosincrasias e as principais características da tragédia de modo que o nosso leitor compreendesse posteriormente como a *Medeia* de Sêneca pode ser um documento útil para a análise do gênero em sala de aula de História. Defendemos os usos dos

conceitos de gênero cunhados por Judith Butler (2014) e por Joan Scott (1995) como pontos de partida, além de apresentarmos a ideia de interseccionalidade dentro dos estudos de gênero para compreendermos que as experiências de gênero não são as mesmas para membros de diferentes contextos, ordens ou classes sociais.

Optamos pelo binômio cunhado por Roger Chartier (1991) representações e práticas por entendermos ser bastante elucidativo em termos de ótica para observarmos, mesmo que de forma turva, as expectativas comportamentais de homens e de mulheres e compreendermos as suas relações. Demonstramos a metodologia da análise de conteúdo em confluência com a análise categorial propostas por Laurence Bardin (2011) para a leitura e o desmembramento do texto senequiano em categorias nas quais o professor pode entrever as relações de gênero presentes na tragédia de Sêneca.

Desse modo, defendemos que os estudos de gênero dentro dos estudos históricos devem ser levados em consideração por parte da escola e do professor responsável pela referida disciplina. Em um mundo no qual as mulheres assumem cada vez mais postos de trabalho e as ideias de família, filhos e casamento passam por uma profunda revisão, torna-se imediata a necessidade de compreendermos como outras sociedades concebiam tais conceitos. Consideramos as performances de gênero como culturalmente inculcadas e socialmente construídas de modo a disciplinar corpos, reter ímpetos e, dessa forma, exercer poder sobre as pessoas, seja de forma simbólica, seja de forma truculenta. Os estudos de gênero na Antiguidade podem e devem mudar muitas perspectivas tradicionais sobre os muitos homens e mulheres que, inseridos em sociedades extremamente hierarquizadas, experimentaram diferentes formas dos masculinos e dos femininos.

Referências

Fontes

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

SÊNECA. *Medeia*. Tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

Bibliografia

- BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- BUTLER, Judith. Regulações de gênero. *Cadernos Pagu*, n. 42, 2014, p. 249-274.
- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 5, n. 11, 1991.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda, 2005.
- CARDOSO, Zélia de Almeida. Introdução. In: SÊNECA. *As troianas*. Tradução de Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: Hucitec, 1997.
- FANTHAM, Elaine. Roman Tragedy. In: HARRISON, Stephen (org). *A Companion to Latin Literature*. Oxford: Blackwell, 2005.
- FREITAS, Luã Áquila Ferreira de. *As misoginias nas Medeias de Sêneca e de Eurípedes: representações*. 2019. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2019.
- LEITE, Leni Ribeiro. A Farsália de Lucano como obra historiográfica. *ArtCultura*, v. 21, n. 38, p. 59-72, 2019.
- LEITE, Leni Ribeiro. *Épica II: Ovídio, Lucano e Estácio*. Campinas: Unicamp, 2016.
- MANUWALD, Gesine; FRANGOULIDIS, Stravos. Introduction: Roman drama and its contexts. In: FRANGOULIDIS, Stravos; HARRISON, Stephen; MANUWALD, Gesine. *Roman drama and its contexts*. London: De Gruyter, 2016.
- MARTINS, Paulo. *Literatura latina*. Curitiba: IESDE Brasil, 2009.
- PERPÉTUO, Claudia Lopes. O conceito de interseccionalidade: contribuições para a formação no ensino superior. V Simpósio Internacional em Educação Sexual: Saberes/Trans/Versais Currículos Identitários w Pluralidades de Gênero. *Anais...* Maringá: UEM, 2017.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 1, n. 16, p. 71-99, 1995.
- SOUSA, Ana Alexandra Alves de. Introdução. In: SÊNECA. *Medeia*. Tradução de Ana Alexandra Alves de Sousa. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

A construção das raízes morais e éticas cristãs sobre o corpo e a sexualidade feminina*

Larissa Rodrigues Sathler¹

Ao examinar o impacto da recusa do prazer nos primeiros séculos da Era Cristã, Jacques Le Goff (1992, p. 150) afirma que é senso comum acreditar que, somente na Antiguidade Tardia, a sociedade romana viu florescer uma hostilidade no que diz respeito às concepções e práticas sexuais. Tal crença, na visão do autor, parte da ideia de que o período clássico romano foi marcado por uma grande liberdade sexual, ao passo que, no contexto da ascensão do cristianismo, vemos serem impostas “uma condenação generalizada da sexualidade e uma estrita regulamentação de seu exercício”.

Decerto, esse é um fundamento tão enraizado na cultura ocidental, que, embora os pesquisadores sobre o corpo na Antiguidade estejam, há algum tempo, empreendendo esforços no sentido de desautorizar essa forma simplória de se compreender as questões em

* Este capítulo foi extraído da dissertação de mestrado da autora, *Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV)*, que foi defendida no ano de 2018 e publicada na forma de livro em 2021.

1 Licenciada e mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), doutoranda em História Antiga pela mesma instituição e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes), desenvolve a pesquisa *Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V)*, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. E-mail: lary.sat@gmail.com.

torno da sexualidade no Império Romano, ainda na cinematografia recente, como é o caso do documentário *Sexo em Pompeia: erotismo na Antiguidade*, a ideia de que o mundo romano era um mundo “fervilhante em sexo e depravação” tende a ser corroborada.²

Antes mesmo da emergência do cristianismo, a cultura greco-romana já era marcada por uma hostilidade frente aos prazeres e por um discurso moral sobre os efeitos abusivos do sexo para o corpo e para a alma. Sendo assim, o mais correto a se pensar não é a ideia de que os cristãos foram os que ensinaram aos pagãos luxuriosos a odiarem o prazer e a se autocontrolarem, mas sim que o próprio cristianismo é que se fez tributário de heranças judaicas, gnósticas e pagãs de controle corporal (LE GOFF, 1992; BROWN, 1990; VEYNE, 1993; BLÁZQUEZ, 1995; RANKE-HEINEMANN, 1996; VENTURA DA SILVA, 2006a; FOUCAULT, 2011a).

De acordo com Veyne (1993, p. 191), a moral cristã foi, em parte, resultado de uma nova ética que se desenvolveu na aristocracia romana entre a época de Cícero e a dos Antoninos. Assim, é ilícito compreender a austeridade sexual cristã como uma mera reação à devassidão que teria prevalecido entre os grupos aristocráticos do Império, sendo que, foi justamente nos discursos sobre o corpo e tudo o que lhe implicava, incluindo a mulher, o casamento e as relações sexuais, em outros termos, nessa nova ética mencionada por Veyne, que os membros da elite puderam se expressar, entre seus pares, sobre as ponderáveis questões do poder e da ordem conveniente (BROWN, 1990, p. 29).

Apesar de, nos dois primeiros séculos da época imperial, médicos e filósofos pagãos terem formulado seus preceitos em termos universais, não há como mensurarmos em termos práticos o quanto seus discursos impactaram as distintas categorias

2 O documentário em questão foi o segundo da série intitulada *O sexo no Mundo Antigo*, produzido pelo canal de TV estadunidense *History*, no ano de 2009. No Brasil, a introdução do documentário coube ao jornalista Eduardo Bueno que não apenas compara a cidade de Pompeia às cidades bíblicas, Sodoma e Gomorra, mas também promete trazer à tona as verdades sobre o “submundo” de Pompeia, uma cidade que “nadava em sexo”. Em suma, os apontamentos levantados no longa-metragem nos levam a concluir que Pompeia era apenas uma porção de todo um Império regido pelo “comportamento do sexo, do vício e da corrupção”.

sociais, sendo que, sobre o assunto em questão, a opinião dos especialistas é divergente. Segundo Brown (1990, p. 30), por exemplo, esses códigos de conduta não se aplicavam a todos e, mesmo entre a elite, tratava-se menos de uma obrigação do que uma questão de escolha, afinal, “era perfeitamente possível a alguém manter o domínio sobre si, gerar filhos saudáveis e usufruir de uma harmonia conjugal ‘sem encher a cabeça de tantas antiqualhas eruditas’”. Já na opinião de Rousselle (1984, p. 32-33), a quantidade de homens da aristocracia que queriam viver em continência deveria ser suficientemente numerosa para que obras sobre o tema fossem desenvolvidas. Veyne (1993, p. 191), por sua vez, acredita que o cristianismo foi decisivo para a expansão desta moral que restringia o acesso do prazer ao corpo, tendo sido capaz de transformar uma tendência minoritária em um comportamento pelo menos da maior parte da aristocracia urbana.

Mesmo que não seja possível delinear com precisão o papel da religião cristã para a difusão dessa nova moral, tal como sugere Veyne (1993), sabemos que seus seguidores forneceram uma justificativa transcendental para a condenação da sexualidade baseada, principalmente, em argumentos bíblicos e teológicos, o que decerto foi favorável para o desenvolvimento de um rigoroso sistema de controle social e ideológico exercido pela hierarquia sacerdotal (LE GOFF, 1992, p. 150-51).

A este respeito, é importante destacar que as epístolas paulinas contribuíram de forma significativa, tanto para a fundação da estrutura eclesial, quanto para as questões envolvendo a moralidade cristã. Como sustenta Roberta Alexandrina da Silva (2010, p. 103), não que Paulo tenha desejado instituir uma nova religião – decerto é sem fundamento imaginar que em sua época existia uma religião chamada judaísmo e outra cristianismo –, todavia seus textos, mais do que os escritos de qualquer outro pensador, foram essenciais para a construção de uma teologia cristã posterior.

Corpo, sexo e feminino no discurso paulino

Para melhor compreender o pensamento paulino acerca do corpo, bem como as suas interpretações posteriores, é preciso entender o impacto que a mensagem de Cristo teve sobre Paulo. Segundo Alexandrina da Silva (2006, p. 69-70), ao contrário das narrativas dos evangelistas, que interpretaram o Reino de Deus como uma realidade que “vem” ou que se “aproxima”, Paulo interpreta o mesmo acontecimento como a “vinda” de Cristo, também denominada *parusia*, e o Juízo Final. Contudo, apesar dessa diferença, tanto em Paulo como nos Evangelhos é possível associar a ideia de Reino de Deus a algo ligado a um futuro imediato.

No que se refere ao corpo, a vinda de Cristo exigia a sua purificação. Para Le Goff (1992, p. 151), a necessidade de se manter um corpo íntegro, justificada pela ideia de um fim próximo, constitui uma inovação cristã. De fato, nas epístolas de Paulo encontramos algumas passagens, a exemplo de I Cor. (15, 50-1), Gl. (5, 16-24), Rm. (14, 17-21), nas quais o apóstolo deixa explícito que um corpo corrompido não poderia partilhar da glória do Reino de Deus, afinal “os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne com suas paixões e seus desejos”. Era necessário então que esse corpo, suscetível à “fornicação”, “bebedeiras” e demais “impurezas”, na expectativa de alcançar o Reino de Deus, fosse transformado pela fé em Cristo:

Digo-vos, irmãos: A carne e o sangue não podem herdar o Reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorruptibilidade. Eis que vos dou a conhecer um mistério: nem todos morremos, *mas todos seremos transformados*, num instante, num abrir e fechar dos olhos, ao som da trombeta final; sim, a trombeta tocará, e os mortos ressurgirão incorruptíveis, e *nós seremos transformados*. (I Cor., 15, 50-51, grifo nosso).

No discurso paulino, o corpo era considerado como algo fraco e corrompível e estava constantemente à sombra do poder da carne, já esta, por sua vez, não correspondia ao corpo visível, mas sim às fraquezas e tentações materiais (BROWN, 1990, p. 50). De acordo com Salisbury (1995, p. 27-28), “espírito” e “carne” eram princípios abstratos e opostos que podiam ser percebidos por meio de sua manifestação em ações concretas, a exemplo do ato de orar ou do

intercurso sexual. Em outros termos, carne e espírito representavam estados potenciais que o corpo poderia assumir.

É essa capacidade da matéria em tomar parte no espiritual que torna possível a compreensão da noção de «transformação» corporal. Transformar o corpo, segundo Paulo e toda uma geração posterior de pensadores cristãos influenciada por ele, a exemplo de Ambrósio (*De sacramentis*, VI, 13, 61) e Agostinho (*De Fide et Simbolo*, X, 24), consistia em passar de uma vida regida segundo a *carne*, sujeita à tirania dos poderes malignos, para uma vida vivida em Cristo, ou melhor, no *espírito* (BROWN, 1990, p. 51).

Notemos ainda que a mensagem de Paulo sobre a transformação do corpo, ao menos num primeiro momento, nos leva a presumir que o apóstolo pretendeu romper com qualquer diferenciação e padronização étnica, social e sexual. Na *Epístola aos Gálatas* (3, 28, grifo nosso), Paulo diz:

Vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois *todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo*. Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, *não há homem nem mulher*, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus.

No que se refere às diferenças entre os sexos, Elisabeth Fiorenza (1992, p. 243-47) afirma que, na época de Paulo, a passagem acima reproduzida gerou uma mudança fundamental, não apenas na posição da mulher diante de Deus, mas também em seu *status* e função socioeclesial. No batismo, os cristãos estabeleciam um poderoso vínculo com pessoas advindas de diversas culturas e etnias. Isso fez com que essas diferenças deixassem de determinar a estrutura social da comunidade e, conseqüentemente, das famílias que a compunham. Em relação à mulher, explica Fiorenza (1992, p. 243-47), na medida em que a família e o parentesco não mais ordenavam as estruturas sociais no movimento cristão, o *status* e os papéis de judias e gentias foram alterados. Em resumo, podemos concluir que a tese da autora é que, em *Gl.* (3, 28), Paulo faz com que todas as distinções de religião, etnia, categoria social e sexo fossem minimizadas, já que, por meio do batismo, homens e mulheres de diversas procedências, seriam transformados em um único corpo.

Não se pode negar que, nos primórdios do movimento missionário cristão, as mulheres conquistaram certa autonomia religiosa. No próprio *Corpus Paulinum* há registros que apontam para a presença da atuação feminina em algumas comunidades domésticas,³ como é o caso de Febe, diaconisa em Cencreia (*Rm.*, 16, 1); Prisca, que atuava ao lado do seu esposo, Áquila (*Rm.*, 16, 3); Cloé, talvez uma comerciante que fez de sua casa um lugar de culto, em Éfeso (*I Cor.*, 1, 11); já nas epístolas pastorais, encontramos Ninfas, proprietária da *domus* na qual se reuniam os membros da Igreja de Laodiceia (*Cl.*, 4, 15). Todavia admitir, com base apenas no texto de *Gálatas* e na atuação exercida por algumas mulheres que Paulo pretendia estabelecer a abolição das desigualdades entre os sexos nos leva a ignorar toda a fluidez que marcou o discurso paulino no tocante à sexualidade e às relações de gênero, bem como às particularidades de cada comunidade.

Ao contrário do que ocorre na *Epístola aos Gálatas*, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, Paulo parece voltar atrás na igualdade entre os sexos, reforçando assim a submissão e inferioridade femininas:

Quero, porém, que saibas: *a origem de todo homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem, e a cabeça de Cristo é Deus. Todo homem que ore ou profetize de cabelos longos, desonra sua cabeça. Mas toda mulher que ore ou profetize com a cabeça descoberta, desonra a sua cabeça; é o mesmo que ter a cabeça raspada. Se a mulher não se cobre, mande cortar os cabelos! Mas, se é vergonhoso para a mulher ter os cabelos cortados ou raspados, cubra a cabeça! Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça, porque ela é a imagem e a glória de Deus; mas a mulher é a glória do homem. E o homem não foi tirado da mulher, mas a mulher, do homem. E o homem não foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem. É por isso que a mulher deve disciplinar seu cabelo, por causa dos anjos. Entretanto, diante do*

3 De acordo com Rosa da Silva (2008, p. 28), nas comunidades domésticas, a casa era convertida em lugar de culto, um espaço público, onde todos eram acolhidos para o exercício da fé cristã. Para Fiorenza (1992, p. 209-11), a existência de igrejas domésticas pressupõe que, ao movimento missionário cristão, juntaram-se alguns cidadãos da aristocracia que podiam fornecer espaço e recursos econômicos para a manutenção da comunidade. No que se refere à atuação feminina, a autora informa que o culto doméstico fornecia oportunidades iguais a homens e mulheres porque, tradicionalmente, a casa era considerada uma esfera própria da mulher. Ademais, no século I, as mulheres ricas eram bem conhecidas por abrir seus edifícios e casas para os cultos orientais e suas celebrações. Portanto de forma alguma podemos concluir que as cristãs foram as primeiras e o único grupo a reunir-se em comunidades domésticas a fim de colocar em prática sua religiosidade.

Senhor, a mulher não existe sem o homem e o homem não existe sem a mulher. Pois se a mulher foi tirada do homem, o homem nasce pela mulher, e tudo vem de Deus (I Cor., 11, 3-12, grifo nosso).

[...] estejam *caladas as mulheres nas assembleias*, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar *submissas*, como diz também a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; *não é conveniente que as mulheres falem na assembleia*. (I Cor., 14, 34-35, grifo nosso).

Convém salientar que não pretendemos evocar aqui o debate sobre a “misoginia” ou o “chauvinismo” paulinos, mas sim compreender como o seu discurso sobre o corpo, o sexo e o feminino foi interpretado e reutilizado pelos pensadores cristãos do século IV.

Como propõe Roberta Alexandrina da Silva (2006; 2010), Paulo deve ser interpretado como alguém que transitava entre dois mundos: o greco-romano e o judaico. Logo, suas atitudes também eram marcadas por ambiguidades. Na melhor das hipóteses, Paulo deve ser considerado um pregador atento à situação concreta da comunidade com a qual precisava lidar, o que pode explicar o discurso aos coríntios não defender a igualdade entre os sexos, ao contrário do que proclama aos gálatas. Em outros termos, podemos dizer que Paulo precisou se ocupar com suas distintas comunidades de uma maneira igualmente distinta. Utilizando o caso da igreja de Corinto como exemplo, Paulo se valeu de uma retórica que pretendia não apenas instaurar a *concordia* comunal, mas também repelir definitivamente qualquer possibilidade de ruptura interna entre os fiéis (ALEXANDRINA DA SILVA, 2010, p. 109).

De acordo com Brown (1990, p. 54), a igreja de Corinto compunha uma verdadeira mixórdia sociológica. Nela, as diferenças entre ricos e pobres, senhores e escravos, homens e mulheres explodiram sob a forma de antagonismos entre as diversas famílias que compunham a comunidade. O rito da ceia do Senhor se tornou uma oportunidade para exibições de *status* entre as famílias, ao passo que os ricos continuavam frequentando banquetes cívicos nos quais era servida carne sacrificial. Em meio a essa trama, as mulheres se recusavam a fazer uso do véu durante as sessões solenes em que

profetas e profetisas falavam aos fiéis, podendo ter sido esta uma das razões pela qual Paulo julgou necessário falar sobre a hierarquia natural que tornava os homens superiores às mulheres.

Para Fabris e Gozzini (1986, p. 100), a situação crítica vivida pelos coríntios foi, em parte, provocada pela constante interação da comunidade com o meio cultural externo, mediante as constantes visitas de missionários itinerantes. Partindo desse pressuposto, é possível interpretar que as influências externas tivessem levado alguns homens e mulheres a adotar práticas permissivas por acreditarem que aqueles que tinham recebido o Espírito estavam acima da distinção entre o lícito e ilícito.

A epístola de Paulo aos coríntios é uma resposta ao comportamento de facções e grupos rivais que estavam minando a unidade da igreja por meio de incesto (I Cor., 5, 1), processos jurídicos (I Cor., 6, 1-8), imoralidade (I Cor., 6, 9-20) e práticas sexuais inadequadas (I Cor., 6, 13-18). Ademais, na epístola, há admoestações ao desordeiro comportamento feminino, como descrito nas passagens acima, além de diretrizes sobre o casamento e a virgindade (I Cor., 7, 1-40).

Em relação ao comportamento feminino, é importante salientar que, na comunidade de Corinto, homens e mulheres profetizavam e oravam de forma semelhante. Nesse caso, se a hipótese de Fabris e Gozzini (1986) acerca da interação cultural estiver correta, é possível interpretar que essa igualdade pode ter sido consequência não apenas de uma visão entusiástica e gnóstica aplicada a Gl. (3, 28), mas também de uma analogia com o culto de Ísis, no qual homens e mulheres eram considerados em pé de igualdade. Vale ressaltar que o uso dos cabelos soltos e desvelados, tal como praticado pelas mulheres de Corinto, adveio justamente dessa analogia, já que, nos cultos orientais, essa era uma prática comum (FIORENZA, 1992, p. 264-65).

Quanto ao matrimônio e ao celibato, Brown (1990, p. 54) acredita que as orientações de Paulo foram motivadas pelo fato de alguns chefes de família devotos, angustiados pela desordem que

tomou a comunidade, terem se mostrado dispostos a romper com a reprodução de uma realidade conflitiosa por meio da renúncia ao casamento.⁴ Nesse caso, aqueles unidos a mulheres pagãs se divorciariam, outros se comprometeriam a praticar a abstinência sexual perpétua, e a seus filhos seria imposta a virgindade. Apesar das intenções dos fiéis, as respostas apresentadas por Paulo, em I Cor. (7, 2; 20; 25; 29), demonstraram que seu elogio ao celibato era, mais do que o modo pelo qual foi interpretado posteriormente, apenas uma forma de resistir a uma tendência ascética exagerada (GRIBOMONT, 2002, p. 174).

Sobre tal tendência, concordamos com Brown (1990, p. 55-6) quando ele afirma que a abstinência radical não era a forma de participação que Paulo almejava para as comunidades por ele fundadas, já que, embora o capítulo 7 da Primeira Carta aos Coríntios tenha sido aclamado como o mais importante da Bíblia para justificar o celibato, não parece ter sido a proposta de Paulo fazer do mesmo um modelo a ser seguido por toda a igreja de Corinto. Ao contrário, sua preocupação parecia se concentrar, principalmente, na ideia de que uma comunidade de celibatários, na qual as mulheres e os escravos alcançariam algumas igualdades por meio do batismo, poderia ser vedada ao mundo externo, o que repeliria os gentios.

Por outro lado, mesmo pretendendo não fazer do celibato um estado de perfeição, alguns trechos de I Cor. (7, 7-8; 26-27; 32; 34; 38) foram tomados como sustentáculo de toda uma tradição cristã ascética que se desenvolveu entre os séculos II e IV, somando a esses trechos ainda o versículo no qual Paulo (I Cor., 7, 9) diz: “mas, se não podem guardar a continência, casem-se, pois é melhor casar-se do que ficar abrasado”. Para Brown (1990, p. 56), essa última passagem

⁴ Essa noção de que a desordem do mundo poderia ser perpassada por meio do matrimônio não consistia em uma teoria genuinamente cristã. Como mencionamos no capítulo anterior, as tradições gnósticas já propagavam a ideia de que, ao procriar, o homem estaria repetindo o “erro” que originou o mundo. Nesse caso, a única forma de romper com esse círculo vicioso era através de uma rígida disciplina ascética que previa a condenação do matrimônio e da procriação (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 44-5). Nesse caso, é possível que os fiéis da igreja de Corinto estivessem influenciados pelas teorias gnósticas e que o capítulo 7 da primeira *Carta aos Coríntios* fosse resultado dos questionamentos que surgiram a partir dessa influência (RANKE-HEINEMANN, 1996, p. 53).

legou uma herança fatal aos séculos futuros, pois, na tentativa de se mostrar contrário à rejeição das relações sexuais dentro do casamento, Paulo acabou transformando-no em uma mera defesa contra o desejo.

No *Corpus Paulinum*, ainda são acrescentadas as chamadas “cartas pós-paulinas”, dentre elas *Cl.* (3, 18-25), *Ef.* (5, 22; 24-25; 33) e *I Tm.* (2, 11-15), todas corroborando a posição de submissão e inferioridade da mulher frente ao elemento masculino, tal como previam os códigos domésticos próprios da sociedade greco-romana (ALEXANDRINA DA SILVA, 2010, p. 175).

A tradição hebraica e os evangelhos

não foi apenas a teologia paulina que direcionou as questões sobre a sexualidade e o feminino nos primeiros séculos da Era Cristã.⁵ No Antigo Testamento, mais especificamente em *Lv.* (15; 18), encontramos dois longos capítulos sobre a repressão à sexualidade. Simultaneamente, a passagem de *Gn.* (3, 1-24) certificava aos cristãos antigos que a morte e, conseqüentemente, o sexo teriam feito ingresso no mundo por meio da desobediência da mulher, contudo tais passagens não nos permitem falar de uma moral judaico-cristã. Como alerta Ronaldo Vainfas (1986, p. 81-2), pelo menos três aspectos da ética apresentada nos textos hebraicos são substancialmente distintos do que mais tarde seria pregado pelos cristãos, a saber: a ausência de qualquer apologia à castidade e ao estado virginal; a defesa de um casamento monogâmico; e a concepção não-sexualizada do pecado original. Dessa forma, se alguma noção de castidade transferiu-se dos judeus aos cristãos, foi a dos essênios,⁶ uma

5 Ressaltamos que as “cartas não-paulinas” também compuseram o que se entende por teologia paulina, já que, ao saírem com o nome do apóstolo, elas exerceram e ainda exercem um papel muito marcante na concepção sobre as relações matrimoniais e, conseqüentemente, a percepção da Igreja sobre a mulher.

6 Os essênios foram uma vertente do judaísmo que surgiu pouco antes da Era Cristã no Mediterrâneo Oriental e, dentre suas práticas, estava a retirada para o deserto com vistas à busca de uma “pureza israelita” (ALEXANDRINA DA SILVA, 2006, p. 17). Ranke-Heinemann (1996, p. 30) acredita que a comunidade essênica não era monástica, já que também contava com a participação de pessoas casadas, contudo a autora não descarta

vertente do judaísmo que se pautava em uma prática ascética rigorosa, e não a do Antigo Testamento. A respeito do livro do *Gênesis*, Le Goff (1992, p. 154-55) afirma que a relação entre o pecado original e o sexo é uma invenção cristã que remonta ao século II, no entanto, no tocante à mulher, os fatos de Eva ter sido criada a partir de Adão e de tê-lo feito pecar já eram utilizados como argumentos pelos hebreus para justificar toda uma hierarquia entre os sexos na qual a mulher ocupava uma posição subalterna (ROSA DA SILVA, 2008, p. 21).⁷

Quanto aos Evangelhos, sabemos que Cristo, em momento algum, foi apresentado como iniciador da vida ascética. Sendo assim, nem mesmo a declaração contida no texto de *Mt.* (19, 12) de que “há eunucos que se fizeram eunucos por causa do Reino dos Céus” deve ser interpretada como um texto fundador do ascetismo, afinal, o texto em si não coloca a castidade como um padrão ideal de comportamento, mas apenas constata que existem pessoas que preferem a continência ao matrimônio (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 44).

Apesar dessa ausência nos Evangelhos, reconhecemos que, ao menos no século IV, ocorreu uma reinterpretação de *Mt.* (19, 12).

a hipótese de que seus líderes fossem homens celibatários, o que pode ser observado pela posição privilegiada de seus túmulos, tal como encontrados no cemitério a leste da cidade de Qumran. Peter Brown (1990, p. 42), por sua vez, considera que vários membros masculinos da comunidade pudessem viver sob o voto de celibato por um período indeterminado. Ao que parece, esses homens se autojulgavam guerreiros de Israel e, por isso, deviam estar sujeitos aos votos de abstinência, semelhante aos que se preparavam para uma guerra santa. Ventura da Silva (2006a, p. 44) acredita que os essênios formavam uma comunidade ascética e que suas práticas eram uma consequência da extraordinária transformação espiritual que estava se produzindo no Império Romano.

7 Segundo Rosa da Silva (2008, p. 21-2) a interpretação que a tradição judaica fez do *Gn.* 3 transformou a mulher em um objeto de subordinação e dependência do pai, irmão ou marido. Excluídas do culto, as mulheres também não precisavam rezar três vezes ao dia e nem fazer a peregrinação até Jerusalém nas grandes festas. Além disso, elas eram submetidas a todas as proibições da Lei e, no caso de desobedecê-las, poderiam ser penalizadas com a morte. Quanto ao ensino, as mulheres não tinham a necessidade de aprender a Torá, ao passo que as escolas eram reservadas somente aos homens. Do seu acesso ao templo, elas eram excluídas não apenas nos dias de sua purificação, mas também quarenta dias após o nascimento de um filho ou oitenta no caso de uma filha. Contudo é preciso ressaltar que algumas mulheres assumiram cargos de liderança nas comunidades judaicas, já que existem registros que confirmam a presença de pessoas do sexo feminino atuando como chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs, “mães da sinagoga” e até sacerdotisas na região da Ásia Menor, Egito, Itália e Palestina (ALEXANDRE, 1990, p. 522).

Assim, de uma mera constatação feita por Cristo, a castidade se tornou um modelo de vida por Ele propugnado:

Examinemos, pois, se Cristo ensinou a integridade ou pensou que devia ser repudiada: *e há eunucos – disse – que castraram a si mesmos pelo reino dos céus*. Assim, pois, existe uma nobre milícia que milita pelo reino dos céus. Portanto, já o Senhor ensinou que deve ser praticado um zelo sem mancha a favor da castidade. (Ambrósio, *Virgt.*, 28, grifo do autor).

Para além de demonstrar que a defesa da virgindade teria sido instituída por Cristo, a passagem em questão também revela que os autores cristãos inseriram a castidade na história da salvação. Nesse caso, como explica Tibiletti (2002, p. 1420), o Reino de Deus foi entendido como algo que já estava realizado na pessoa de Cristo, logo quem professava a virgindade já se colocava em harmonia com o Seu reino.⁸

Ademais, a atitude do próprio Cristo, tal como a da Virgem Maria, foi explorada como exemplo de castidade pela literatura patrística. De acordo com Vizmanos (1949, p. 25-6), em uma carta pseudo-clementina, *Epistulae ad uirgines*, Cristo é apresentado como modelo de virgindade, visto que não apenas foi concebido a partir de uma virgem, contrariando todas as leis da biologia, mas também foi anunciado por um profeta virgem, caso único na história dos videntes de Israel. Da mesma forma, em Ambrósio de Milão (*Virgb.*, I, 11; 21), Cristo é apresentado como autor e modelo de virgindade, uma vez que sua carne não foi contaminada por uma reprodução natural, motivo pelo qual o bispo de Milão intitulou Jesus *immaculatus Dei filius*.

No que se refere à Maria, sua virgindade, “comprovada” nos Evangelhos de Mt. (1, 23) e de Lc. (1, 18), foi posteriormente empregada para certificar aos cristãos que a castidade também era uma vocação feminina.⁹ Segundo Campos (2015, p. 182),

8 Certamente, no século IV, os cristãos já não estavam tão certos de que o fim dos tempos estava próximo (SALISBURY, 1995, p. 25), o que pode ter despojado a virgindade de seus significados puramente escatológicos (TIBILETTI, 2002, p. 1420). Contudo a ideia de que o estado virginal em Cristo antecipava na terra a vida celestial não foi abandonada (*Virgb.*, I, 52).

9 Segundo Ranke-Heinemann (1996, p. 41), ambas as passagens acerca da concepção

na tentativa de converter as mulheres ascetas em modelos de santidade, os pensadores cristãos da Antiguidade Tardia, a exemplo de Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e Eusébio de Cesareia transformaram a figura de Maria, bem como de outras mártires, como Tecla, Apolônia e Potamiena, em protótipos da moral e virtude femininas, sempre atreladas à castidade. Em Ambrósio, o emprego da tipologia de Maria contribuiu para que as virgens fossem colocadas em um patamar superior em relação às demais fiéis da congregação (SATHLER, 2021).

A influência do discurso paulino sobre a patrística

De maneira consoante ao que temos argumentado, é possível concluir que o cristianismo nasceu em um ambiente repleto de diversidade e marcado por inúmeros intercâmbios de bens materiais e de ideias. Desde seus primórdios, o movimento missionário cristão foi acompanhado por um processo intenso e dinâmico de mudanças sociais em paralelo à emergência de novas atitudes e valores (SIQUEIRA, 2003, p. 375). Na medida em que se alteravam a região, a época e as comunidades, novas argumentações eram criadas, como os diferentes discursos sobre a mulher que Paulo endereçou às comunidades de Corinto e da Galácia.

De fato, não se pode atribuir um caráter homogêneo ao movimento cristão, muito menos determinar suas raízes moral e ética como algo advindo exclusivamente de uma tradição judaica ou dos *mores* greco-romanos, nos quais as práticas ascéticas e o casamento monogâmico ocupavam um lugar notável (ALEXANDRE, 1990, p. 518). Na verdade, o cristianismo advém da interação entre judaísmo e helenismo, além da influência gnóstica e sua valorização

virginal se constituem apenas em metáforas e foram mal interpretadas. Além disso, ao que parece, o termo “virgem” utilizado em *Mateus* 1, 23 vem da *Septuaginta*, a tradução grega da Bíblia feita no século III a. C., que substituiu a palavra *alma* (moça) por *parthénos* (virgem). Também o profeta Isaías (século VIII a.C.), na passagem 7, 14 de seu livro, parece não falar de qualquer parto virginal, mas sim de uma moça (*alma*) que conceberá e dará luz a um filho. Apesar disso, no século II, uma obra apócrifa denominada *Proto-Evangelho de Tiago*, que já defendia o *status* de virgindade de Maria antes do parto de Jesus e durante o mesmo foi amplamente lido pelos bispos ascetas da Antiguidade Tardia, influenciando radicalmente a forma pela qual percebiam esta personagem (CAMPOS, 2015, p. 17; 23).

do ascetismo como estratégia de redenção do corpo e da matéria (VENTURA DA SILVA, 2006a, p. 45).

Para investigar o fundamento das ideias e práticas que regeram o cristianismo, devemos primeiro compreendê-las como expressão da experiência de qualquer grupo ou movimento social que surge em meio a uma sociedade já ordenada de acordo com sua realidade e conhecimentos. Nesse caso, quando o cristianismo irrompeu no mundo greco-romano, seus representantes precisavam fundar um sistema coerente de pensamento a fim de responder às demandas que envolviam a necessidade de diferenciação, justificação e criação de uma identidade. Entretanto, como se espera de qualquer novo grupo que emerge em determinada cultura, os seguidores de Cristo também buscaram reordenar seu universo com base em novos preceitos, mas sem abandonar as antigas concepções. Dessa forma, algumas ideias foram reapropriadas, eliminadas ou até mesmo aceitas sem qualquer questionamento (GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, 2012, p. 999-1000).

No campo das relações de gênero, não nos resta dúvida que as antigas bases sociais se mantiveram intactas. Sendo assim, ainda que fossem atribuídos novos aportes ideológicos e novas explicações religiosas aos parâmetros que diferenciavam socialmente o feminino do masculino, a inferioridade das mulheres, tal como formulada séculos antes pelos gregos, romanos e judeus, foi estendida à formação dos pilares do cristianismo (TEDESCHI, 2008, p. 64).

A partir do século II, os pensadores cristãos aplicaram ao cristianismo a ideia estoica de que a finalidade principal do matrimônio era a procriação, embora em alguns casos, como ocorre em Ambrósio (*Virgb.*, I, 6.24; *Vid.*, 79), encontremos o princípio paulino de que o matrimônio foi instituído como um remédio contra a debilidade da carne. Em suma, a vida conjugal foi descrita amiúde pelos Padres da Igreja como fonte de angústia, inquietação e turbulência, como algo que se opunha à *apháteia*, à serenidade da alma no corpo virgem. A procriação, por sua vez, apesar de ser vista como o motivo principal para o estabelecimento do matrimônio, não foi interpretada como uma virtude que dele derivava, mas, ao

contrário, a gravidez era considerada como sinônimo de dor e de sofrimento (VAINFAS, 1986, p. 11-12).

No que se refere à virgindade, a combinação entre o pessimismo pagão para com o prazer sexual, a exaltação da virgindade feita pelos gnósticos e a teologia pregada por Paulo e Mateus criou um precedente para o surgimento de uma castidade tipicamente cristã. Aqui algumas novidades foram atribuídas ao cristianismo, sendo a principal delas a noção de que a renúncia sexual poderia transformar o corpo.

A oposição de Paulo entre a carne e o espírito teve um peso fundamental para a formação do ideal ascético cristão. Decerto, o apóstolo não assimilou a carne à atividade sexual, porém, ao isolá-la como fonte do pecado, ele manteve aberta a fissura para que gerações futuras o fizessem (LE GOFF, 1992, p. 153-54). O que ocorre, então, é a consolidação de uma concepção dualista da sexualidade, na qual tudo o que era carnal foi compreendido como sexual e o que não era foi visto como espiritual (SALISBURY, 1995, p. 27).

A partir dessa interpretação do discurso paulino, podemos dizer que “transformar o corpo” passou a configurar a necessidade de se abandonar as práticas sexuais em prol de uma vida de total abstinência. Daí o casamento, seguindo o pensamento estoico, gerar imagens tão negativas, pois não apenas atrelava os homens às mulheres, mas o fazia de forma sexual, ou, dito em outros termos, ele era um “laço carnal que amarrava os dois corpos ao mundo da carne” (SALISBURY, 1995, p. 29).

O vínculo que se estabeleceu entre o estado carnal e o casamento foi justificado pela noção de que a Queda, de certa forma, estaria relacionada à sexualidade. Conforme nos denuncia Clemente de Alexandria (*Stromateis*, III, 12, 81; 82), Taciano, o Sírio (120-180), acreditava que a “ciência” equivalia ao conhecimento carnal, por isso, após comerem do fruto proibido, Adão e Eva adquiriram conhecimento sexual e, por esse motivo, foram expulsos do Paraíso. Em um viés semelhante, o próprio Clemente (*Stromateis*, III, 14, 94; 17, 103), bem como Irineu de Lião (*Adversus Haereses*, 3, 23, 5),

afirmam que o primeiro pecado foi a desobediência provocada pelo desejo de Adão, ainda adolescente, em conceber relações sexuais com Eva. No século IV, Jerônimo (*Adversus Iovinianum*, I, 16) dizia que a Queda não teria sido motivada pelo desejo do ato sexual em si, mas que este foi uma consequência do pecado de nossos protoparentes: “[...] antes da Queda, Adão e Eva eram virgens no Paraíso, mas depois de terem pecado e serem expulsos do Paraíso, casaram-se imediatamente”. Também em Ambrósio (*Expositio euangelii secundum Lucam*, IV, 6), vemos que o Pecado Original não consistiu em um ato carnal ou pela vontade de fazê-lo, porém suas consequências foram cruciais para a entrada do elemento sexual no mundo. Na visão do bispo milanês, quando Adão e Eva pecaram contra Deus, eles se voltaram para a terra e se envergonharam por estarem nus, sendo que, tal nudez precisa ser compreendida como o despojo de sua virtude no tocante à sexualidade:

E abriram os olhos [...] e perceberam que estavam nus. Certamente, estavam já antes sem vestes, porém, não sem o invólucro das virtudes. Estavam nus pela simplicidade de seus costumes e porque a natureza desconhecia a veste do engano. [...] Por conseguinte, depois que se viram espoliados daquela sinceridade e simplicidade própria da natureza íntegra e incorrupta, começaram a buscar coisas da natureza e fabricadas para cobrir com elas a nudez de sua mente; costurando [...] os prazeres sombrios deste mundo como folhas com folhas, com as quais queriam cobrir o segredo genital. (*De Paradiso*, 13, 63).

Fosse qual fosse a compreensão acerca do Pecado Original, parece que, para os pensadores cristãos, a relação sexual e o Paraíso eram termos incompatíveis, significando, portanto, que a sexualidade e a constituição do matrimônio e da família apenas poderiam ter sido consequências da Queda de Adão e Eva. Em outros termos, entendia-se que o casamento e as estruturas que dele advinham eram estranhos ao mito judaico da criação (BROWN, 1990, p. 328), logo a maneira de se recuperar a vida espiritual perdida com a Queda seria lutando por uma existência assexuada, concretizada no estado virginal, ou pelo menos observando a castidade (SALISBURY, 1995, p. 30).

Considerações finais

Embora não possamos supor que os cristãos tivessem encarado o corpo e o sexo de maneira homogênea, de modo geral, os autores mais antigos pareciam compartilhar a noção de que a castidade consistia em uma forma de renúncia capaz de isolar as pessoas potencialmente santas. No que se refere à mulher, essa era uma concepção positiva, visto que dignificava a condição feminina e, de certo modo, garantia às mulheres um meio de escapar do casamento e dos papéis tradicionais de mãe e esposa. Todavia é importante dizer que não estamos afirmando aqui que a devoção rompia com a dominação masculina própria da cultura greco-romana e judaica, pois, no tocante às relações de poder entre os sexos, o cristianismo pouco inovou, o que pode ser comprovado se considerarmos que o conjunto de regras aplicadas à vida ascética não era o mesmo para homens e mulheres.

Referências

Documentação textual

AGOSTINHO. *A fé e o símbolo. Primeira catequese aos não cristãos. A disciplina cristã. A continência*. São Paulo: Paulus, 2018.

AMBRÓSIO de Milão. *Explicação dos símbolos. Sobre os sacramentos. Sobre os mistérios. Sobre a penitência*. Introdução e notas por Roque Frangiotti. Tradução de Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 2005.

AMBROSIO de Milán. *El paraíso. Caín y Abel. Noé*. Introducción, traducción y notas de Augustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

AMBROISE de Milan. *Traité sur L'Évangile de Saint Luc*. Disponível em: https://laportelatine.org/bibliotheque/docteurs/AmbroiseMilan/Ambroise_Tome1.pdf. Acesso em: 18 mai 2018.

AMBROSIO de Milán. *Sobre las virgenes y sobre las viudas*. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.

CLEMENT of Alexandria. Stromateis III. In: CLEMENT of Alexandria.

Alexandrian Christianity: Selected Translations of Clement and Origen with introductions and notes by John Ernest Oulton and Henry Chadwick. v. 2. Philadelphia: The Westminster, 1954.

IRENAEI. *Adversus Haereses. In: IRENAEI. Adversus Haereses. Sancti Irenaei (episcopi lugdunensis): Libros quinque Adversus Haereses.* Edidit per William Wigan Harvey. Cantabrigiae: Typis Academicis, 1867.

JEROME. *Against Jovinianus. In: JEROME. Against Jovinianus. The principal works of St. Jerome.* Translated by William Henry Fremantle. George Lewis and William Gibson Martley. New York: Christian Literature, 1892.

Bibliografia

ALEXANDRINA DA SILVA, R. *A ambiguidade da ordenação feminina: mulher e subjetividade nas comunidades paulinas nos dois primeiros séculos.* Tese (Doutorado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

ALEXANDRINA DA SILVA, R. *O reino para elas: mulher e comunidades cristãs no primeiro século.* Dissertação (Mestrado em História). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

ALEXANDRE, M. *Do anúncio do Reino à Igreja: Papéis, ministérios, poderes femininos.* In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). *História das Mulheres: a Antiguidade.* Porto: Afrontamento, 1990.

BLÁZQUEZ, J. M. *La moral sexual cristiana.* In: ALVAR, J. et al. (coord.). *Cristianismo primitivo y religiones místicas.* Madrid: Catedra, 1995.

BOURDIEU, P. *A dominação masculina.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CAMPOS, L. C. *Da catacumba à basílica: hibridismo cultural, domesticação do sagrado e conflito religioso no contexto de emergência do marianismo (séc. III-V).* Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2015.

FABRIS, R.; GOZZINI, V. *A mulher na Igreja Primitiva.* São Paulo: Paulinas, 1986.

FIORINZA, E. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica.* São Paulo: Paulinas, 1992.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade: o cuidado de si.* Rio de Janeiro: Graal, 2011a.

- GONZÁLEZ GUTIÉRREZ, P. La mujer en el cristianismo primitivo. In: ALDEA CELADA, J. M. et al. (coord.). *Historia, identidad y alteridad: actas del III congreso interdisciplinar de jóvenes historiadores*. Salamanca: AJHIS, 2012.
- GRIBOMONT, J. Ascese. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- HEINEMANN, U. R. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.
- LE GOFF, J. A Recusa do Prazer. In: DUBY, G. (org.) *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- ROSA DA SILVA, F. *Maria Madalena e as mulheres no cristianismo primitivo*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.
- ROUSSELLE, A. *Porneia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SATHLER, L. R. *Disciplinando os corpos das virgens e das viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (séc. V)*. Vitória: LEIR/ES/Coleção Lux Antiquitatis, 2021.
- TEDESCHI, L. A. *História das mulheres e as representações do feminino*. São Paulo: Curt Nimuendajú, 2008.
- TIBILETTI, C. Virgem, Virgindade, *Velatio*. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- VAINFAS, R. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986.
- VENTURA DA SILVA, G. A masculinização das devotas no século IV d. C.: Eustácio de Sebaste e as tradições heréticas do ascetismo. In: VENTURA DA SILVA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (org.). *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006a.
- VEYNE, P. *A sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- VIZMANOS, F. B. *Las virgenes cristianas de la iglesia primitiva*. Madrid: Católica, 1949.

A Paixão de Santa Perpétua e Felicidade patriarcado e relações de gênero

Tamara Silva Chagas

No contexto deste estudo, iremos abordar a obra latina da Antiguidade Tardia *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*¹ – em português, “A paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade” –, de forma a tentarmos desvelar as discussões sobre as relações de gênero suscitadas por meio dessa obra. A narrativa se passa no ano 203, na província romana da África Proconsular, sob domínio do Imperador Septímio Severo. O texto alia autobiografia a relato em terceira pessoa, tendo como narradores dois mártires e o editor da obra. A narrativa aborda o martírio de um grupo de cristãos e as visões proféticas vivenciadas por dois de seus membros.

O grupo de cristãos sobre o qual o texto fala, por recusar a prestar honras ao imperador deificado, em ocasião da comemoração do natalício de César Geta, filho de Septímio Severo, foi preso, julgado e assassinado em um espetáculo público. O conjunto de catecúmenos² era composto por Víbia Perpétua, Felicidade, Saturnino, Revocato e Secúndulo. Além desses, foi

1 A versão do texto que consultamos para a presente pesquisa foi traduzida para o português por Aline Fávoro, Tiago Nápoli e Ricardo Lima, todos pesquisadores da Universidade de São Paulo, e publicada em *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, no ano de 2019. Para essa tradução, os autores fizeram uso da edição crítica latina publicada por Thomas J. Heffernan, de 2012, cotejada com a versão grega da narrativa publicada por Jaqueline Amat, em 1996 (FÁVARO *et al.*, 2019, p. 37).

2 Cristãos recém-convertidos que se preparavam para receber o batismo.

também preso Sático, catequista do grupo, que se entregou espontaneamente após saber da prisão de seus alunos (BUENO, 2003, p. 400). Perpétua é descrita no texto como uma mulher casada de 22 anos, de família nobre, culta e mãe de um bebê ainda em fase de amamentação. Sua família é mencionada: mãe, irmãos e tia, porém apenas o pai aparece na narrativa. Seu marido é sequer citado, o que deixa margem para se pensar, consoante Rubin (2018, p. 4), que Perpétua, ao se converter, abandonou seu esposo para se tornar uma mulher casta, transformando-se em um modelo de virtude para as demais mulheres cristãs da Antiguidade Tardia (GOLD *apud* RUBIN, 2018, p. 4). A escrava Felicidade estava grávida de oito meses no momento de sua prisão. Há dúvidas quanto ao fato de Revocato, também escravo, ser seu marido ou não. Segundo Cardoso e Silva (2014, p. 30) Perpétua e Felicidade são hoje consideradas santas pelas Igrejas Católica, Anglicana, Ortodoxa e Copta. Elas já eram veneradas pelos cristãos primitivos.

Rubin (2018, p. 2-3) salienta que a *Passio* é um exemplar raro de texto escrito por uma mulher herdado da Antiguidade. O documento mostra Perpétua como uma mulher forte e determinada, disposta a morrer pelo que acredita e a enfrentar a autoridade do *pater familias* e do poder masculino romano em nome de sua liberdade de crença. Assim, a *Passio* é de fundamental importância para o estudo das relações de gênero na Antiguidade tanto pelo fato de ser uma narrativa a tomar uma mulher como protagonista de um relato contado por ela própria, quanto por demonstrar uma mulher rompendo com o papel de gênero imposto ao feminino no mundo romano, no qual as mulheres deveriam ser passivas e submissas ante o masculino.

Dados sobre a obra e contextualização

Rubin (*apud* BOWERSOCK, 2019, p. 21) cita o historiador Glen Bowersock ao explicar que a palavra mártir tem origem no grego *μάρτυς*, cujo significado é testemunha. No seu início, o

termo não significava morrer por uma causa ou por uma religião. Ele adquiriu esse sentido na literatura cristã do século II. Matos (2016, p. 31) entende que o martírio é um ato de resistência contra um edito e que culminava na tortura, cujo objetivo era a negação da fé religiosa do acusado, e conseqüente, a morte para quem permanecesse irresoluto. Matos (2016, p. 22) destaca que, para Candida Moss, o martírio tem origem pré-cristã e está relacionada à tradição da morte nobre, cara ao mundo greco-romano, em que se exaltavam a honra, a masculinidade e o patriotismo. A morte nobre seria capaz de trazer fama, glória e imortalidade para quem tivesse coragem de enfrentar com serenidade e dignidade seu destino trágico, sendo a covardia algo associado ao feminino. Perpétua, nesse sentido, subverteu essa noção, pois, sendo mulher, enfrentou destemidamente a morte da arena (MOSS *apud* MATOS, 2016, p. 23). Bowersock (*apud* MATOS, 2016, p. 26), por outro lado, defende que o martírio era algo totalmente novo e ligado exclusivamente ao cristianismo.

As atas dos mártires são documentos autênticos sobre os mártires cristãos que foram escritos por meio da transcrição dos processos verbais oficiais nos quais suas mortes, por motivos religiosos, foram sentenciadas (OLIVEIRA, 2010 p. 61). O uso das atas dos processos judiciais para a redação de narrativas hagiográficas se deu pela “dramaticidade inerente ao espetáculo de um julgamento em um tribunal romano” (OLIVEIRA, 2010, p. 64). Isso porque todo o processo de condenação e morte dos presos era organizado para ser um espetáculo que impactasse profundamente a multidão de espectadores. Oliveira (2010, p. 64) também diz que o combate dos mártires nos jogos eram ressignificados pelos cristãos como um combate contra o próprio diabo. As atas dos processos eram depositadas em bibliotecas públicas e podiam ser facilmente acessadas (OLIVEIRA, 2010, p. 65). Outro motivo da recorrência a essas atas pelos cristãos primitivos era a confiabilidade desses documentos, que continham as palavras dos mártires, as quais eram por eles entendidas como inspiradas pelo Espírito Santo (OLIVEIRA, 2010, p. 65).

Para Siqueira (*apud* RUBIN, 2018, p. 3), o documento aqui estudado, além de ser uma das narrativas mais antigas de literatura hagiográfica sobrevivente atualmente, tornou-se rapidamente um arquétipo para as Atas dos mártires posteriores, configurando-se como um modelo para obras do mesmo gênero, denominadas *passiones*, em moda entre os cristãos africanos do cristianismo primitivo (SIQUEIRA, 2006, p. 60). As ações dos mártires descritas na obra também aparecem como modelo de conduta a ser adotado pelos demais cristãos (SIQUEIRA, 2006, p. 63).

Conforme Bowersock (*apud* Rubin, 2018, p. 3), existem três espécies de documentos sobre martírios quanto à sua narrativa: 1. quando o texto é escrito, verdadeiramente ou supostamente, pelo próprio mártir; 2. quando a história é contada por uma testemunha que presenciou os eventos; 3. quando há a transcrição sobre o processo de prisão e condenação. Para Bowersock (*apud* Rubin, 2018, p. 3), a narrativa presente na Paixão de Perpétua e Felicidade inclui os três modelos, pois conta com o relato de Perpétua sobre suas visões e sua vida da prisão, com o relato do editor, que narra o julgamento dos acusados e o momento de suas mortes.

O grupo aprisionado provinha de Tuburbo Minus, uma cidade da província romana da África Proconsular. Ao serem capturados, Perpétua e seus companheiros foram levados a uma prisão em Cartago, a capital da província. Seu martírio ocorreu durante os jogos realizados no anfiteatro de Cartago (SIQUEIRA, *apud* RUBIN, 2019, p. 9). O grupo, por se recusar a prestar sacrifício aos deuses e ao imperador, e por confessar a fé cristã, foi condenado à morte durante os jogos, nos quais eles lutariam contra bestas. Perpétua redigiu um diário durante o tempo em que esteve presa, relatando suas visões proféticas pré-combate e a vida dentro da prisão. Esse diário foi entregue a um membro da comunidade cristã antes do combate a que Perpétua foi sentenciada. Segundo Cardoso e Silva (2014, p. 20), os jogos em que os cristãos lutaram (mas não Secundulo, pois este morreu ainda na prisão) ocorreram em uma manhã do ano 203.

Apesar de o editor afirmar que os trechos de Perpétua e Sático que compõe a *Passio* foram escritos de próprio punho, existe a possibilidade de que tenham sido escritos por outras pessoas utilizando os nomes dos mártires, posto que essa prática era comum na época. Também há a possibilidade de Perpétua, ainda na prisão, ter ditado suas visões a um visitante (GOLD *apud* FÁVARO; NÁPOLI; LIMA, 2019, p. 38). Este visitante teria acrescentado uma narrativa-moldura ao testemunho, de forma de dar unidade às suas partes (FÁVARO *et al.*, 2019, p. 38). A obra é relevante devido tanto ao fato de ser possivelmente uma autobiografia quanto por ter sido, provavelmente, escrito por uma mulher (CARDOSO; SILVA, 2014, p. 21), sendo então a obra o texto mais antigo redigido por uma mulher cristã (CARDOSO; SILVA, 2014, p. 22).

Segundo Oliveira (2018, p. 57), a função da conservação dos textos sobre os mártires era, de um lado, de rememorar as ações das pessoas martirizadas, posto que esses escritos visavam à posteridade e à sua leitura anual quando da comemoração do aniversário do martírio. Por outro lado, esses textos serviam para estimular possíveis novos mártires a enfrentar a condenação sem renegar sua fé em Cristo.

Há divergências a respeito da data em que o manuscrito da *Passio* foi finalizado. Thomas Heffernan, por exemplo, afirma que a data gira em torno dos anos 206 e 209, devido à citação mais antiga feita à narrativa, encontrada na obra “De Anima”, do autor cristão Tertuliano, fato que também teria levado muitos pesquisadores a acreditarem que ele fosse autor da *Passio*. A *Acta Minora* ou *Acta Breve* e a *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* são as duas versões do texto, sendo a primeira menor e a segunda uma versão mais completa. A *Acta Breve*, a versão mais sintética do texto, informa-nos mais sobre o processo verbal e o interrogatório, que na *Passio* são apenas mencionados, entre outras diferenças (BUENO, 2003, p. 416). Em 1890, houve a descoberta de uma versão grega da *Passio* por J. Rendell Harris (CARDOSO; SILVA, 2014, p. 21). Até então só se conhecia a versão latina do texto, hoje conhecido por meio de nove manuscritos, o que levava a um consenso sobre a língua

original da obra ter sido o latim. Isso abriu espaço para um debate sobre a língua original em que a narrativa foi escrita: se o latim ou o grego. Cardoso e Silva (2014, p. 22) nos contam que os dois manuscritos latinos mais antigos que contém a obra são o Santo Graal, do século X, e o Monte Cassino, do século XI.

O início do século III, período em que se passa a prisão, o julgamento e a execução de Perpétua e seus companheiros, foi marcado pela instabilidade política. A narrativa ocorre durante o governo do imperador Septímio Severo, que durou de 193 a 211 (RUBIN, 2018, p. 2). Edwards (*apud* RUBIN, 2018, p. 2) destaca que o cristianismo primitivo cresceu bastante naquele período, apesar dos cristãos ainda serem uma minoria dentro do Império. Siqueira (2006, p. 61) ressalta que, até o final do século I, as autoridades romanas buscaram desencorajar acusações contra os cristãos. Segundo Rubin (2018, p. 3), no século II não havia uma perseguição massiva contra os cristãos dentro do império, sendo que a perseguição contra os praticantes da religiões se dava de modo local e não geral. Isso porque os cristãos ainda não eram vistos como perigosos à ordem pública. Geralmente, as prisões se davam a partir de uma denúncia, seja por parte de pessoas praticantes da religião politeísta romana, seja por parte de membros de outros grupos cristãos que queriam eliminar práticas por eles consideradas heréticas dentro do próprio cristianismo (RUBIN *apud* SIQUEIRA, 2019, p. 22). Contudo, em 202, Septímio Severo promulgou um edito que proibia as pessoas de dentro do império de se converterem ao cristianismo ou ao judaísmo. Isso se deu por causa do aumento considerável de conversões nos territórios romanos da Ásia e da África, além da ascensão social de membros de ambos os grupos, coisa que preocupou o imperador (RUBIN, 2018, p. 3).

Assim, no início do século III, intensificou-se a intolerância contra a nova religião e o poder romano começou a adotar posturas mais agressivas contra os cristãos. Siqueira (2006, p. 62), porém, salienta que a perseguição não foi geral nem contínua, apesar das sangrentas mortes ocorridas durante o reinado de Septímio Severo. A perseguição sistemática a cristãos se iniciou apenas em 250, com

o imperador Décio (RUBIN, 2019, p. 26). Matos (2016, p. 36) diz que as leis e os editos contrários aos cristãos foram poucos até 250, aumentando a partir desse ano.

A população romana tinha receio de que, por causa dos cristãos, os deuses enviassem desgraças para castigá-los. Também ridicularizavam a fé cristã, como no caso de uma pintura que representava o Deus cristão sob a forma de um asno (SIQUEIRA, 2006, p. 30). No entanto, de acordo com Siqueira (2006, p. 52), a cultura romana sempre teve a postura de absorver as diferentes religiões dos locais anexados ao Império, assimilando os deuses estrangeiros. Os povos conquistados tinham certa liberdade de culto, embora houvesse casos localizados de intolerância estatal.

O imperador Décio, que governou entre 249 e 252 – data posterior ao relato aqui estudado –, entendia que a decadência do império teria sido causada pelo progressivo abandono do culto dos deuses romanos. Assim, ele promoveu intensas perseguições aos cristãos, obrigando-os por meio de um edito que prestassem culto aos deuses romanos, sacrificando em nome deles diante de um oficial (MATOS, 2016, p. 37). A recusa, obviamente, foi cruelmente reprimida, tornando a perseguição, antes esporádica, em algo sistematizado (MATOS, 2016, p. 38).

A narrativa

O texto da *Passio* inicia com o editor valorizando os novos testemunhos da fé cristã (*Passio Perpetuae*, I). Segue para o relato de Perpétua, escrito de próprio punho, conforme frisa (*Pass. Perp.*, II). Perpétua começa sua narrativa com ela e seus companheiros já na prisão. Conta que seu pai, ao visitá-la, pedia insistentemente para que renegasse sua fé em razão da afeição que sentia por ele, de modo a livrar-se da pena capital, embora sem sucesso. Dias após o encontro, Perpétua, Felicidade e seus companheiros foram batizados (*Pass. Perp.*, III). Nesse meio-tempo, Perpétua permaneceu amamentando seu bebê.

Perpétua rogou a Deus uma visão profética: ela viu uma escada alta e estreita a se elevar ao Céu, em cujas laterais havia espadas e lanças, de modo que quem pretendesse subir deveria fazê-lo olhando atentamente e para cima, do contrário seria mutilado. Ao pé da escada havia uma serpente. Quem primeiro subiu foi o catequista Sático. Perpétua o seguiu, pisando sobre a cabeça da serpente. Ambos então viram um imenso jardim e um pastor de cabelos brancos que ordenhava as ovelhas. Este deu a Perpétua um pedaço de queijo produzido com leite da ordenha. Ela com as mãos juntas (como alguém que recebe a hóstia) recebeu o queijo e o comeu. Tendo despertado, Perpétua entendeu que seria martirizada (Pass. Perp., IV).

Dias depois, o pai de Perpétua tentou dissuadi-la mais uma vez, pedindo a ela para renegar o cristianismo, pois seu martírio seria causa de infortúnio e punição para toda a sua família. Nesse ponto, ele deixa de chamá-la de filha para chamá-la de senhora. Perpétua sofreu ao ver isso, mas permaneceu decidida (Pass. Perp., V). Passados alguns dias, o grupo foi levado ao fórum para a audiência. Os companheiros de Perpétua confessaram sua fé. Chegada a vez dela, seu pai novamente tentou dissuadi-la, pedindo para oferecer o sacrifício aos deuses e ao filho do Imperador Septímio Severo, César Geta (Pass. Perp., VI). O procurador Hilariano, que na época ocupava o posto de juiz supremo no lugar do finado procônsul Minúcio Timiniano, também insistiu para que ela poupasse seu pai e sua criança. Quando ela se negou a oferecer sacrifício, o procurador ordenou que os soldados agredissem o pai de Perpétua. Hilariano então condenou o grupo à morte nos jogos, nos quais eles combateriam contra feras, ao que o grupo saiu jubiloso. O bebê de Perpétua, sob o cuidado de seu pai, não quis mais mamar, o que a futura mártir interpretou como fruto da vontade divina (Pass. Perp., VI).

Perpétua teve uma visão com seu irmão Dinócrates, um menino que morrera aos 7 anos. Ela o viu em um lugar escuro, com muita sede e calor. Próximo, havia uma grande piscina cuja borda era mais alta que a criança, que não conseguia beber de sua água.

Ao acordar, Perpétua intuiu que devia orar por sua salvação (Pass. Perp., VII). Ela teve então uma segunda visão com o menino. Agora, diferente de antes, ele estava limpo e feliz. Sua ferida, com a qual morrera, estava cicatrizada. A piscina agora estava à altura de sua barriga. Ele, bebendo de uma taça, foi saciado e brincava feliz. Ao despertar, Perpétua soube que ele fora salvo (Pass. Perp., VIII).

Perpétua também nos conta que Pudêncio, o soldado que os vigiava na prisão, ao ver a fé e a coragem do grupo, passou a estimá-lo. Depois, ele se converteria também ao cristianismo (Pass. Perp., IX). Na véspera do combate na arena, Perpétua teve sua última visão. Desta vez, na visão, ela lutou contra um egípcio “repulsivo” (Pass. Perp., X, 6) – que seria uma representação do Diabo – na arena do anfiteatro de Cartago. Antes de começar a batalha, despiram-na, fizeram-na de homem, e untaram seu corpo com óleo tal como ocorre nos combates (Pass. Perp., X, 6). Saindo Perpétua vitoriosa da luta, o mestre dos gladiadores lhe entregou um ramo verde. Ela caminhou rumo à Porta Sanavivaria, que era a saída dos vitoriosos nas batalhas. Assim, ao despertar, Perpétua intuiu que sua luta na arena não seria contra bestas, mas contra o próprio Diabo, e que venceria o combate, encerrando seu relato (Pass. Perp., X).

Em seguida, o texto nos traz o relato da visão de Sático, feita em primeira pessoa. Segundo ele, depois de mortos, as almas dos mártires foram levadas ao Oriente por quatro anjos. Lá Sático viu um grande jardim e o grupo encontrou outros mártires cristãos que foram assassinados antes deles (Pass. Perp., XI). Ainda na visão, eles entraram em um recinto onde estava Deus. Os mártires beijaram Sua mão e Ele acariciou seus rostos (Pass. Perp., XII). Quando saíram do recinto, viram o bispo Optato e o presbítero Aspásio brigados. Estes lançaram-se aos pés dos mártires, pedindo para que eles os reconciliassem. (Pass. Perp., XIII).

A essa altura volta o relato do editor para narrar os últimos instantes de vida dos condenados e o momento de sua morte. Ele conta que a escrava Felicidade, grávida de 8 meses, fora abençoada pelo Senhor: ela deu à luz a uma menina dois dias antes dos jogos. Não dar à luz antes do dia marcado para as batalhas era uma

preocupação para Felicidade, pois ela desejava morrer junto ao grupo de cristãos e não depois, já que havia na época uma lei que proibia mulheres grávidas de lutarem na arena. A prorrogação do dia de sua luta em razão da gravidez faria com que Felicidade tivesse de combater ao lado de criminosos comuns (Pass. Perp., XV).

Então, chegou o grande dia da batalha, a nós contada pelo editor. Ele relata que os futuros mártires entraram no anfiteatro alegres, “como se fossem ao Céu” (Pass. Perp., XVIII, 1). Perpétua é descrita com a face radiante e o passo calmo, “como a esposa de Cristo e a amada de Deus” (Pass. Perp., XVIII, 2). O editor nos fala que cada um deles, por vontade de Deus, lutou contra o animal que havia desejado (Pass. Perp., XIX). Perpétua e Felicidade foram entregues para lutar contra uma vaca feroz. Ao ser golpeada, Perpétua se preocupou não com o golpe, mas com o decoro: puxou a túnica rasgada, de modo a cobrir sua coxa, e prendeu seus cabelos com um alfinete, “para que não aparentasse sofrer em meio à glória” (Pass. Perp., XX, 5). Após a batalha, ambas foram então chamadas à Porta Sanavivaria. Lá Perpétua retomou sua consciência, pois estivera durante a luta em estado de arrebatamento, de forma que não se lembrava do que tinha se passado na arena (Pass. Perp., XX).

Sátiro, ao final do espetáculo, emergiu o anel de Pudêncio em seu sangue e o entregou ao soldado como herança. O público pediu para que os cristãos fossem degolados no centro da arena. Na vez de Perpétua, o gladiador, inexperiente, errou o golpe, fazendo com que ela, na segunda vez, guiasse sua mão. Nesse trecho, o editor, admirado, exalta a coragem e força de Perpétua: “É possível que uma mulher tão valorosa, temida pelo Espírito Imundo, não pudesse ser morta, exceto por vontade própria” (Pass. Perp., XXI, 10).

Análise da narrativa segundo seus pesquisadores

O editor constrói com seu discurso no início e no final do texto uma moldura para a narrativa, deixando clara a intenção edificante da obra (CARDOSO; SILVA, 2014, p. 25). Ele também deixa transparecer que as visões proféticas dos mártires são tão ou

mais relevantes que as obras canônicas da tradição cristã. Cardoso e Silva (2014, p. 25) julgam ser possível que houvesse dentro da comunidade cristã cartaginense da época duas facções em atrito: de um lado aqueles partidários dos textos antigos e, de outro, das novas visões e profecias dos mártires. Bueno (2003, p. 398) nos diz que até o início do século III, o cristianismo era uma religião ilícita dentro do Império Romano, fato que deixava os cristãos em situação de foras da lei, vulneráveis à delação e à consequente punição.

Para Salisbury (*apud* RUBIN, 2019, p. 37), quando Perpétua diz que, entre os membros de sua família, somente seu pai estava infeliz com seu sofrimento, deixa a entender que talvez seus outros familiares fossem também cristãos e ficaram felizes com seu martírio, pois este era motivo de glória para os cristãos primitivos. De acordo com Matos e Nogueira (2018, p. 343), as armas presas à escada da primeira visão de Perpétua podem fazer referência à possíveis ameaças sexuais contra ela ou, mesmo, indicar seu destino como mártir a ser morta nos combates. Perpétua assim mesmo sobe a escada e chega ao Céu, indicando que, por meio do martírio, ela sairá vitoriosa e será recompensada depois de sua morte, pois a morte para os mártires era uma vitória e o sofrimento era visto como ganho de poder (PERKINS *apud* RUBIN, 2019, p. 29). A imagem de Perpétua a pisar sobre a cabeça da serpente para subir a escada remete-nos à passagem da cobra que instigou Eva a comer do fruto proibido, no Gênesis. Já a escada da visão de Perpétua parece nos remeter à escada do sonho de Jacó, que também subia da terra ao Céu. Sobre isso, é importante dizer que Perpétua, ao pisar sobre a cabeça da serpente para subir a escada que a levará ao Paraíso, rompe com a relação existente desde o Gênesis entre a serpente, como representação do mal e do pecado, e Eva e suas descendentes.

Matos (2016, p. 47) conjectura se Perpétua e seus companheiros pertenciam ao movimento Montanista. O Montanismo foi criado por Montano, que chamava sua doutrina de Nova Profecia e afirmava ter dons proféticos. Tal doutrina surgiu na Frísia, no século II, e defendia um ascetismo severo, o martírio e a escatologia (MATOS, 2016, p. 65). Duas figuras femininas tiveram papel de destaque

dentro do movimento: Priscila e Maximila, detentoras de dons proféticos. Assim, o queijo que Perpétua recebeu do Bom Pastor durante sua visão pode estar relacionado ao Montanismo, pois seus adeptos se alimentavam com queijo durante suas cerimônias litúrgicas, conforme contam Matos e Nogueira (2018, p. 345), podendo o queijo ser um indicador de que o grupo aprisionado pertencia ao Montanismo (MATOS, 2016, p. 93). Os autores Matos e Nogueira também ressaltam a interpretação de Patricia Davis, para quem a passagem do leite, como alimento ligado às crianças, para o queijo, é uma metáfora para a transformação do grupo de cristãos em seres espiritualmente maduros por meio do martírio, evoluindo de crianças para adultos dentro do cristianismo (DAVIS *apud* MATOS; NOGUEIRA, 2018, p. 345-346).

O batismo com sangue, ou seja, a morte sangrenta em combate, seria um segundo batismo para os recém-convertidos. Seu sangue teria poderes sagrados. Assim, o anel de Pudêncio imerso por Sátiro em seu sangue teria poderes sobrenaturais, tal como um amuleto, o que pode ser um indício de sincretismo entre a religião cristã e as práticas mágicas romanas (MATOS; NOGUEIRA, 2018, p. 348).

Para Cardoso e Silva (2014, p. 27-28), o relato caminha no sentido de demonstrar a transformação de Perpétua de uma mulher comum a uma mártir cristã a quem se atribuía autoridade espiritual. Perpétua abandona ao longo desse processo sua família consanguínea para entrar na família de cristãos após o batismo e, ainda, na família celeste por meio do martírio (CARDOSO; SILVA, 2014, p. 30). Essa transformação teria concedido poderes divinos à Perpétua, que passou a poder interceder pelos mortos, como Dinócrates, enfrentar seu pai e o juiz Hilariano, derrotar o Diabo sob a forma de um egípcio em sua visão e durante seu combate na arena contra a vaca feroz, além de promover a reconciliação de dois membros do clero no sonho profético de Sátiro (CARDOSO, 2015, p. 19). Segundo Cardoso e Silva (2014, p. 26), isso indica que a autoridade dos mártires é maior que a dos líderes da Igreja.

Cardoso (2015, p. 16) defende a ideia de que a obra, assim como todo o colecionismo de relatos martirológicos promovido pelos cristãos da época (século III), contribuiu para a formação do imaginário do Cristianismo Primitivo, como maneira de estabelecer uma identidade aos cristãos, fazer propaganda da nova religião e absorver imagens do paganismo romano ao aplicá-las nos mártires. Assim, para o pesquisador (CARDOSO, 2015, p. 26), houve um rico intercâmbio entre o cristianismo e a cultura romana na qual se inseria. Como exemplo disso, Cardoso (2015, p. 25) relaciona as duas passagens em que Perpétua aparece nua à representação iconográfica dos imperadores, os quais são representados nus em pinturas e esculturas para afirmar seu status divino. Assim, Perpétua também é mostrada como alguém que, por meio do martírio, aproximou-se de Deus, recebendo poderes próprios dos santos e tornando-se uma espécie de mediadora entre Ele e a humanidade. Moss, por seu turno, coloca o mártir como imitador de Cristo (CARDOSO, 2015, p. 23). Ao reproduzir a paixão de Cristo, o mártir passava para um status superior na igreja cristã e no reino celeste, tornando-se dotado de dons (SIQUEIRA, 2006, p. 62). Assim, desenvolveu-se nos primeiros séculos de cristianismo todo um culto em torno da figura dos mártires (SIQUEIRA, 2006, p. 63).

Breve discussão sobre as relações de gênero no contexto da obra

Nem todo ser humano do sexo feminino é uma mulher necessariamente, pois ser mulher é uma construção social: ou seja, a feminilidade é coisa aprendida e com a qual não se nasce (BEAUVOIR, 1970, p. 7). As características feminis da mulher e viris do homem não são coisas determinadas biologicamente, mas construídas socialmente e que cumprem a função de sustentar e manter a ordem social. Assim, a mulher é ensinada a ser mulher e o homem é ensinado a ser homem (NADER, 2014, p. 11). De acordo com Pierre Bourdieu (2012, p. 13), a incorporação das estruturas sociais do patriarcalismo, nas quais o masculino aparece como dominador e o feminino como dominado, ocorre graças ao processo

de interiorização de esquemas de pensamento e de apreciação androcêntricos no inconsciente das pessoas.

A sociedade patriarcal define a mulher em oposição ao homem, dessa forma, a mulher não experencia seu ser de maneira independente, mas sempre de modo atrelado ao que é ser homem (BEAUVOIR, 1970, p. 10). Segundo Laqueur (*apud* PEDRO, 2005, p. 90) a diferença entre os sexos foi criada no século XVIII: antes só existia o sexo masculino, sendo a mulher considerada um homem incompleto (LAQUEUR *apud* PEDRO, p. 90). A dominação masculina sobre as mulheres precede, então, o capitalismo, não estando subordinada a nenhum sistema econômico, mas em interação com cada sistema, segundo pensa Joan Kelly (*apud* SCOTT, 1995, p. 79).

As mulheres, consoante Bock (1991, p. 1), foram excluídas da história geral pela historiografia tradicional. Desde o final do século XX, no entanto, algumas publicações vêm destinando espaço para pesquisas em História das Mulheres. Ademais, nota-se o número crescente de historiadoras. Esse movimento age em prol de afirmar que a experiência feminina possui uma história que lhe é particular, embora não independente da história dos homens (BOCK, 1991, p. 2), já que até pouco tempo a História narrada pela historiografia foi uma narrativa específica sobre os homens (BOCK, 1991, p. 3), na qual as mulheres aparecem apenas como figurantes.

Em nossa sociedade, a mulher é relegada ao negativo, ao passivo, enquanto o masculino é tido como positivo e ativo, o que reforça a visão da primeira como ser limitado e definido de acordo com os interesses masculinos (BEAUVOIR, 1970, p. 9). A categoria de “outro” é imposta a um grupo dominado para que o dominante se defina e se imponha diante desse, garantindo sua posição privilegiada e seu poder. Para que o outro permaneça sendo o outro ele precisa necessariamente se subjugar à visão externa do um: isto é, a mulher se vê a partir da perspectiva do homem dominador. Assim, a mulher (que é o outro) é submissa ao um – o homem –, não questionando sua posição dominada e aceitando essa dominação (BEAUVOIR, 1970, p. 12).

A sociedade patriarcal relegou a homens e mulheres papéis sociais bem definidos, opostos e cristalizados: se a mulher, por um lado, precisa estar submetida à vontade e às necessidades masculinas, aceitando suas ordens sem direito a questioná-las e permanecendo no interior do lar, o homem, por outro lado, precisa assumir a função de chefe e provedor da família, obtendo sucesso na esfera pública, seu *habitat* natural (NADER, 2014, p. 11). Nesse contexto, o uso do termo gênero ajuda a esclarecer o caráter de construção social presente nas diferenças entre os sexos (NADER, 2014, p. 12). Assumir o conceito de gênero é benéfico, pois este está relacionado a uma noção de pluralidade que subentende que a ideia de quem é a mulher e de quem é o homem não é algo fixo, mas mutável e dependente de seu contexto social e histórico (NADER, 2014, p. 12). A biologia, no ínterim da sociedade patriarcal, justificou a desigualdade social e política entre os sexos, pois considerou ambos como desiguais, posto que são fisicamente diferentes (NADER, 2014, p. 10). Entretanto, não é a biologia que fez das mulheres inferiores aos homens, mas, sim, a cultura – androcêntrica – disfarçada de biologia (BOCK, 1991, p. 11). Ademais, não se pode reduzir o corpo feminino à fatalidade biológica da maternidade, pois essa redução obscurece as múltiplas formas de ser mulher (BOCK, 1991, p. 12).

As estruturas sociais, que construíram a noção biologizante vigente de corpo, ligaram-no ao aspecto sexual, subordinando-o e reduzindo-o sempre a ele. E mais, fazendo com que tudo no mundo seja percebido a partir de uma perspectiva sexualizada (BOURDIEU, 2012, p. 18-20). Assim, a ordem androcêntrica em vigor pretende, para benefício próprio, acentuar diferenças e obscurecer semelhanças entre mulheres e homens (BOURDIEU, 2012, p. 23). É essa visão de mundo, organizada em razão da divisão entre masculino e feminino, que instaurou o falo como símbolo da virilidade e também como símbolo do poder legítimo masculino. A ordem androcêntrica exclui as mulheres dos afazeres nobres, relegando a elas as tarefas inferiores e mais penosas. Isso também as submete a uma postura correta para seu próprio corpo (BOURDIEU, 2012, p. 34). A moral masculina determina

a postura do homem, que deve ser ereta, olhando para frente. A moral feminina, por seu lado, traduzindo em termos de postura seu status de entidade submetida ao masculino, determina que ela deve se curvar e se submeter, associando a docilidade à mulher. Sua maneira de usar seu corpo, seu movimentos, seu caminhar, seu olhar, tudo é determinado pela dominação masculina, a qual inculca nas mulheres um código de ética útil à manutenção dessa dominação (BOURDIEU, 2012, p. 38).

O gestual feminino está, assim, repleto de significação moral (BOURDIEU, 2012, p. 39). Isso contribui para um aprisionamento da mulher sob um cerco invisível, que estabelece limites espaciais para os seus movimentos corporais. Bourdieu chama a isso de confinamento simbólico. Esse confinamento é muitas vezes assegurado pelas roupas. Assim funcionando, esse código moralista de como se vestir e se portar limita as ações e os movimentos das mulheres (BOURDIEU, 2012, p. 39). Isso torna não necessária a proibição explícita de certos movimentos e posturas (BOURDIEU, 2012, p. 39). Ao homem, que ocupa o espaço exterior, público e oficial é imposta a realização de atos breves, perigosos e espetaculares, como o homicídio ou a guerra. Já à mulher, que está conectada ao baixo e ao privado são relegados os afazeres domésticos, o cuidado das crianças e dos animais, que são do âmbito do invisível e do vergonhoso (BOURDIEU, 2012, p. 41).

A visão masculina da realidade, ao inculcar nas pessoas o preconceito desfavorável contra tudo o que é ligado ao feminino de modo a tornar esse preconceito inquestionável, já que instituído na ordem das coisas, faz com que reste às mulheres apenas confirmar esse preconceito, que é passado de geração a geração por instituições como a Família, a Igreja, a Escola e o Estado (BOURDIEU, 2012, p. 46). No casamento, é imposto às mulheres seu estatuto social de objeto de troca conforme a vontade masculina de amplificação de seu capital simbólico³, reduzidas ao papel de ferramentas de produção desse capital (BOURDIEU, 2012, p. 56). A posição privilegiada do

3 No pensamento de Pierre Bourdieu, capital simbólico é entendido como grau de prestígio de um indivíduo dentro da estrutura social que o dota de poder para ascender nessa mesma estrutura.

masculino obriga ao homem afirmar constantemente sua virilidade, que é compreendida como habilidade reprodutiva, tanto sexual quanto social, além de aptidão à violência, tornando-se uma carga para o homem que deseja se tornar verdadeiramente homem dentro da sociedade androcêntrica (BOURDIEU, 2012, p. 64).

O texto da *Passio* nos mostra que Perpétua, em nome de sua fé, rebelou-se contra a vontade de seu pai, o *pater familias*, que queria que ela abandonasse sua crença e prestasse sacrifício aos deuses para que fosse libertada. Heffernan (*apud* CARDOSO; SILVA, 2014, p. 26) fala que Perpétua renunciou a seu status de matrona romana para tornar-se, no momento da conversão, em matrona Dei. Cardoso e Silva (2014, p. 26) afirmam que a ausência do marido no relato tem a função narrativa de apresentar Perpétua não como esposa de um mortal, mas como noiva do próprio Cristo, por quem ela morre alegremente.

A mulher no contexto do Império Romano era primeiro submissa ao pai e, depois, ao marido. Seu destino era um só: a maternidade (RUBIN, 2019, p. 32). Sua função, além da reprodução e transmissão de valores romanos para seus filhos, era proporcionar alianças entre famílias (RUBIN, 2019, p. 32). A mulher romana deveria ser pura, não adúltera, discreta, recatada e não aparecer publicamente (SIQUEIRA *apud* RUBIN, 2019, p. 33). Rubin acrescenta que existia outra forma de casamento em que as mulheres, mesmo casadas, continuavam sob autoridade de seu pai. A autora levanta a hipótese de ser esse o caso de Perpétua, visto o número de vezes que o pai dela a visita na prisão e, igualmente, a ausência de menção ao marido na narrativa (RUBIN, 2019, p. 32).

Segundo Matos e Nogueira (2016, p. 47), muitas narrativas cristãs primitivas contestaram os valores vigentes no Império Romano, em particular os valores patriarcais culturalmente legitimados dentro do Império, de maneira a desafiar o poder patriarcal. Na narrativa sobre a Paixão de Perpétua e Felicidade esse poder contestado aparece na figura do *pater familias* e na autoridade masculina a quem cabe o julgamento de Perpétua e seus companheiros (MATOS; NOGUEIRA, 2016, p. 47). Matos

e Nogueira (2016, p. 49) percebem que as obras escritas sobre os mártires cristãos produziram uma crítica dos padrões androcêntricos fixados pela literatura greco-romana, na qual o modelo patriarcal é celebrado, principalmente exaltando o casamento por meio do qual se estabelece uma relação de dominação entre homem e mulher. De acordo com os pesquisadores (MATOS; NOGUEIRA, 2016, p. 51), era o *pater familias* o elo de união da família ao qual os demais, esposas, filhos, agregados e escravos, deviam obediência, colocando-se como elemento fundamental para a manutenção do Império Romano.

Matos e Nogueira (2016, p. 58) destacam o caráter rebelde contra a instituição romana, a força e a coragem dos mártires liderados por Perpétua. Em nome da fé cristã, ela subverte a tradicional relação de submissão da filha ante o *pater familias*, contestando a ordem social romana. Perpétua demonstra diante da dor de seu pai uma postura de plenitude, ainda que empática ao seu sofrimento. Os laços de subordinação da filha à figura paterna são definitivamente quebrados quando em uma visita o pai de Perpétua a chama de “senhora”, prostando-se, desesperado, aos pés da filha para que ela desistisse de sua resoluta vontade de se tornar mártir. Nesse momento há uma radical inversão na hierarquia patriarcal romana, conforme bem notou Perkins (*apud* MATOS; NOGUEIRA, 2016, p. 59). Do mesmo modo, Perpétua contesta a autoridade do Império ao reafirmar sua fé diante do procurador, que tenta em vão convencê-la a prestar culto ao Imperador (MATOS; NOGUEIRA, 2016, p. 61).

Várias outras mulheres da época também desafiaram o poder patriarcal romano ao se afirmarem cristãs e aceitarem o martírio: como Carito, presa junto aos companheiros de Justino e decapitada em Roma no século II; também Biblide confessou ser cristã, sendo torturada e morta (*apud* SIQUEIRA, 2006, p. 63); há ainda o caso da escrava Ariadne, denunciada após ter jejuado durante a comemoração do nascimento do filho de seu senhor, sendo então submetida à tortura (SIQUEIRA, 2006, p. 64). Siqueira ressalta que em todos esses relatos de mulheres martirizadas as personagens são

sempre descritas como mulheres excepcionais que ultrapassaram, por meio de uma fé que as tornou fortes e corajosas, a fraqueza natural do sexo feminino, ideia socialmente construída e disseminada na cultura romana. Assim, elas se transformaram em modelos para outras mulheres cristãs (SIQUEIRA, 2006, p. 65).

No texto, é-nos contado que o combate de Perpétua e Felicidade contra uma vaca raivosa, animal incomum nas lutas, foi arquitetado para que o sexo da besta coincidisse com o sexo das condenadas, em um claro sinal de zombaria, pois oporia uma vaca, da qual se bebe o leite, a duas mães lactantes (SIQUEIRA, 2006, p. 71-72). Assim, além da violência explícita vivida por Perpétua e Felicidade, as duas vivenciaram o que Nader (2006, p. 235) chama de violência sutil, ou seja, aquela causada pela humilhação e o constrangimento. Isso pode se verificar tanto na passagem em que ambas são despedidas e ficam nuas diante de uma multidão sedenta por sangue quanto nessa passagem em que o poder masculino romano escolhe a besta a ser por elas enfrentada com o objetivo de escarnecer sua condição de mulheres e mães.

Durante a visão da luta contra o egípcio, Perpétua diz que se transformou em homem. Rubin (2018, p. 6) salienta que, todavia, Perpétua, ao conversar com o gigante que a conduz à arena, usa artigos e pronomes femininos para falar de si, de modo a sugerir que a transformação em homem fosse apenas uma metáfora. Talvez essa metáfora, pensamos, indicasse que Perpétua se tornou tão forte e destemida quanto o modelo masculino da época, para o qual mulheres eram tidas como fracas.

Siqueira também observa que ao se ver como homem na batalha contra o Diabo, Perpétua mantém-se presa à noção de feminilidade vigente em seu contexto histórico, como se a mulher não fosse capaz de atos tão corajosos e triunfantes quanto o homem (SIQUEIRA, 2006, p. 71). Contudo, Siqueira (2006, p. 73) conclui que a mensagem simbólica transmitida pelo texto é que, assim como os homens, as mulheres são capazes de atos corajosos e heroicos, rompendo com a representação da mulher como ser passivo e submisso ante o masculino.

Em Roma, a maioria dos oráculos era feminina: eram mulheres que em estado de transe portavam as mensagens dos deuses (SIQUEIRA, 2006, p. 71). Segundo Siqueira (2006, p. 78), o papel da mulher cristã foi construído a partir da herança de dois modelos: as sacerdotisas romanas, que deveriam manter-se castas e dedicadas às divindades e as mulheres judias, dedicadas às suas famílias.

Tertuliano instruiu as mulheres cristãs da Antiguidade Tardia a se comportarem de modo diferente das mulheres romanas, de modo a evitarem o luxo nas suas vestimentas (SIQUEIRA *apud* RUBIN, 2019, p. 34). Para tanto, Tertuliano escreveu um livro direcionado às mulheres cristãs, estabelecendo para elas uma norma de conduta que as diferiria das mulheres não cristãs. Ele criticou o uso de joias, adornos, roupas caras, perfumes e maquiagens pelas mulheres cristãs, especialmente as oriundas de famílias economicamente privilegiadas (SIQUEIRA, 2006, p. 100-101).

A imagem da mulher na época para o cristianismo era de que ela, por sua sexualidade e sedução, era próxima do Diabo, aspecto justificado por as mulheres serem consideradas descendentes de Eva (SIQUEIRA, 2006, p. 104). A ostentação e o embelezamento feminino foram então associados ao pecado e à influência do demônio (SIQUEIRA, 2006, p. 105). Ademais, Tertuliano defendia que a mulher deveria permanecer dentro de casa, só saindo para visitar parentes enfermos e receber a palavra de Deus (SIQUEIRA, 2006, p. 108), limitando seu campo de ação ao interior do lar, enquanto o homem deveria usufruir do espaço público.

Perpétua desafiou a instituição romana ao desobedecer ao Estado e à Família, representada pelo *pater familias* (SIQUEIRA, 2006, p. 118). Sua desobediência e consequente martírio trariam sanções sociais para seus familiares e desonra para o pai, que não conseguiu manter seu domínio sobre a filha (SIQUEIRA, 2006, p. 119). Contestar a religião romana por meio da recusa ao sacrifício aos deuses e ao imperador, religião essa intrinsecamente relacionada à hierarquia estatal, equivalia a rejeitar também o poder político romano. Por isso, o grande impacto da conduta dos mártires e a

intensificação de sua perseguição pelas autoridades para servir de exemplo a outros possíveis rebeldes (SIQUEIRA, 2006, p. 68).

Bueno conta que o testemunho de fé dos mártires impressionou a Antiguidade cristã, tendo impulsionado Agostinho de Hipona a escrever três sermões sobre o martírio de Perpétua e Felicidade (BUENO, 2003, p. 414). No Sermão 280, Agostinho afirma que as mártires são mulheres apenas no corpo, não sendo nem macho nem fêmea em espírito, e que a virtude de suas almas se esconde sob seu sexo (AGOSTINHO *apud* BUENO, 2003, p. 452). Afirma ainda a glória e os prêmios que os mártires receberam após sua morte, sendo eles grandes diante dos demais membros da Igreja (AGOSTINHO *apud* BUENO, 2003, p. 455). Já no Sermão 281, também sobre as duas santas, Agostinho diz que “é mais gloriosa a coroa onde o sexo é mais débil” (AGOSTINHO *apud* BUENO, 2003, p. 456). Fala que Perpétua e Felicidade tinham ânimo varonil e que, sendo mulheres, derrotaram o mesmo inimigo que usou a mulher para derrotar o homem, tendo morrido varonil e fielmente (AGOSTINHO *apud* BUENO, 2003, p. 456). No Sermão 282, por sua vez, Agostinho pede para que os cristãos as imitem, pois eram mulheres de altas virtudes e que tinham fortíssima robustez devido ao seu “homem interior” (AGOSTINHO *apud* BUENO, 2003, p. 458). Tais mulheres eram, assim, preferidas em relação aos demais mártires do sexo masculino porque era uma maravilha maior a debilidade feminina ter conseguido derrotar o inimigo (AGOSTINHO *apud* BUENO, 2003, p. 459). Desse modo, Perpétua e Felicidade conseguiram romper com a representação usual da mulher como ser submisso, ao fazerem ouvir suas vozes sobre seu próprio destino, mesmo que isto significasse a tortura e a morte.

Considerações finais

Para finalizar, concluímos que Perpétua e Felicidade demonstraram, com seu martírio, que por meio de seu ato de fé e de grande coragem foi possível promover fissuras, mesmo que pequenas, dentro de uma sociedade rigidamente patriarcal, na qual o modelo

padrão imposto à mulher a associa à fragilidade, à docilidade e à submissão. Elas surgem para nós como exemplos de mulheres que se destacaram por seu destemor e força diante de uma sociedade androcêntrica. Pois elas subverteram o papel tradicional relegado à mulher e deixaram seu testemunho para as mulheres do porvir não somente em nome da fé, mas também em nome de sua liberdade, tomando uma posição de enfrentamento em relação à dominação masculina, sob a qual as estruturas sociais da Antiguidade Tardia – e da posteridade – se fundamentavam.

Referências

- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. 4 ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BOCK, Gisela. La historia de las mujeres y la historia del género: aspectos de un debate internacional. *Historia Social*, n. 9, p. 55-77, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BUENO, Daniel Ruiz (org.). *Actas de los mártires*. 5 ed. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- CARDOSO, Silas Klein. Reverberações culturais e criação de identidade no cristianismo primitivo: análise retórica e iconográfica de Passio Perpetuae. *Oracula*, v. 11, n. 16, p. 15-28, 2015. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/oracula/article/view/6048/4916>. Acesso em: 4 jun. 2021.
- CARDOSO, Silas Klein; SILVA, Carlos Alberto. Identidade e autoridade no cristianismo primitivo: introdução ao martírio de Perpétua e Felicidade. *Oracula*, v. 10, n. 15, p. 20-31, 2014. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/oracula/article/view/5753/4642>. Acesso em: 4 jun. 2021.
- FÁVARO, Aline Montesine; NÁPOLI, Tiago Augusto; LIMA, Ricardo da Cunha. A paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade (Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis): tradução anotada. *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*, v. 7, n. 2, p. 37-68, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/ronai/article/view/27704>. Acesso em: 16 mar. 2021.
- MATOS, Denilson da Silva. *A construção discursiva do mártir: um olhar a partir da Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade

Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2016. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/handle/tede/1604>. Acesso em: 4 jun. 2021.

MATOS, Denilson da Silva; NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Práticas religiosas populares na Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis: entre sonhos oraculares e visões apocalípticas. *Reflexus*, v. 12, n. 20, p. 331-354, 2018. Disponível em: <http://revista.faculdadeunida.com.br/index.php/reflexus/article/view/864/721>. Acesso em: 4 jun. 2021.

MATOS, Denilson da Silva; NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. Confrontando o sistema patriarcal romano: um olhar a partir da Passio Sanctorum Perpetuae et Felicitatis e dos Atos de Paulo e Tecla. *Ribla*, n. 76, p. 47-63, 2016. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Ribla/article/view/7244/5549>. Acesso em: 4 jun. 2021.

NADER, Maria Beatriz. Gênero e sexualidade. In: NADER, Maria Beatriz; RANGEL, L. A. S. *Mulher e gênero em debate*. Vitória: Edufes, 2014.

NADER, Maria Beatriz. Violência sutil contra a mulher no ambiente doméstico: uma nova abordagem de um velho fenômeno. In: VENTURA, G.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. *História, mulher e poder*. Vitória: Edufes, 2006.

OLIVEIRA, Júlio César Magalhães. Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires: hagiografia, memória e propaganda na África romana. *História*, v. 29, n. 1, p. 56-70, 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/his/a/kZZCz9LVRmY9nHZgKhgSnyd/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 4 jun. 2021.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*, v. 24, n. 1, p. 77-98, 2005.

RUBIN, Luiza Batú. As concepções de corpo e gênero na Passio Perpetuae et Felicitatis (203 EC): a palavra de uma mulher na Antiguidade. I Ciclo Internacional de GTHA-RS; V Jornada do GEMAM. Santa Maria: UFSM, p. 1-9, 2018.

RUBIN, Luiza Batú. *Corpo e gênero em um martírio cristão: uma análise da Paixão de Perpétua e Felicidade (século III EC)*. Monografia (Licenciatura em História). Departamento de História, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2019. Disponível em: https://www.academia.edu/42548612/CORPO_E_G%C3%8ANERO_EM_UM_MART%C3%8DRIO_CRIST%C3%83O_UMA_AN%C3%81LISE_DA_PAIX%C3%83O_DE_PERP%C3%89TUA_E_FELICIDADE_S%C3%89CULO_III_EC_TCG_de_Luiza_Bat%C3%8A_Rubin?sm=b. Acesso em: 4 jun. 2021.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. A mulher na visão de Tertuliano, Jerônimo e Agostinho séc. II - V d.C. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Assis, 2004. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/103075>.

SIQUEIRA, Silvia Márcia Alves. Memórias das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade. *Horizonte*, v. 4, n. 8, p. 60-76, jun. 2006. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/503/528>. Acesso em: 4 jun, 2021.

Entre o medo e a repressão

o arquétipo feminino quinhentista e sua relação com a caça às bruxas

Talita da Costa Plum

O personagem da bruxa consiste em um grande emaranhado de significantes que foram se agrupando no decorrer dos séculos. Seu surgimento, de fato, se dá no século XV, mas boa parte dos seus elementos já haviam sido configurados séculos atrás, antes mesmo de o Cristianismo ter se instaurado com predominância no Ocidente (MURARO, 1993, p. 12).

Tendo como contexto de origem à forte atuação do Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, a imagética deste personagem sofreu forte influência dos males que assolaram o mundo cristão, dentre os quais estão, marcadamente, as heresias. Conseqüentemente, aqueles que pensavam e agiam diferente dos preceitos católicos estavam fadados a pertencer à ala dos perseguidos (BAROJA, 1970, p. 113). Importante salientar que a Inquisição teve como contexto histórico as reminiscências das cruzadas, a epidemia da peste negra, as revoltas camponesas, a Guerra dos Cem anos, a crescente centralização monárquica e o cisma do papado. Episódios que causaram grande alvoroço na mentalidade medieval e que resultaram em uma grande onda de medo que assolou boa parte do continente europeu (DELEMEAU, 2009, p. 403).

Diante das circunstâncias apresentadas, não é de se admirar que a Igreja tenha buscado um bode expiatório para localizar todos

os seus maus anseios que haviam se enraizado. Seu primeiro enfoque foram as heresias para depois, com o passar dos anos, se alastrar a outros campos, como o judaísmo, o islamismo, o protestantismo e a bruxaria.

É de suma importância ressaltar que as práticas mágicas, a feitiçaria e a heresia foram tratadas com certa tolerância e brandura na Alta Idade Média se comparadas às torturas e execuções do Império Romano da Baixa Idade Média e, mais tarde, dos autos-de-fé da Renascença. Até o século VIII, a pena para quem cometia o crime de idolatria e feitiçaria era de, no máximo, dois ou três anos de penitência (NOGUEIRA, 2004, p. 132).

Entretanto, a lei foi gradualmente se tornando mais severa, como fica explicitado no Sínodo de Paris, em 6 de junho de 829, onde fora promulgado um decreto baseado nos livros bíblicos de Levítico e do Êxodo. De acordo com o Sínodo, a Bíblia decretava que os que cometessem o *maleficus* não deveriam viver, autorizando que o rei punisse com execução as feiticeiras (NOGUEIRA, 2004, p. 132).

No entanto, o século IX ainda é um século de uma relativa indulgência, apesar dos primeiros elementos da grande repressão já poderem ser detectados. O *Canon Episcopi* exemplifica essa condescendência através da opinião da maioria dos teólogos da época, em que a relação da eficácia da feitiçaria muitas vezes era posta em pauta, inclusive a negação da realidade de determinadas ações mágicas, o que acabava por desqualificar as tradições greco-latinas (NOGUEIRA, 2004, p. 132).

Abaixo, apresentamos um trecho do *Canon Episcopi*, o qual revela o sentimento de ceticismo à prática descrita no mesmo.

E também não deve ser omitido que certas mulheres perversas, corrompidas pelo Diabo, seduzidas pelas ilusões e fantasmas dos demônios, acreditam e professam que, nas horas da noite, cavalgam certas bestas em companhia de Diana, a deusa dos pagãos [...] Tudo isto é falso e que tais fantasmagorias são impingidas as mentes dos infieis, não pelo divino, mas sim pelo maligno espírito... Quem é tão estúpido e tolo para pensar que todas essas coisas, que somente surgem em espírito, acontecem corporalmente? (NOGUEIRA, 2004, p. 30).

No momento em que o *Canon Episcopi* afugenta a realidade física da feitiçaria e condena quem nisso acredita, acaba por retardar a grande perseguição às futuras bruxas. Entretanto, quando os juristas e os teólogos canônicos passaram a aceitar a realidade da bruxaria, artimanhas e rodeios foram necessários para que, no fim, o cânone não fosse desmentido (RUSSEL, 2008, p. 57).

Porém, o *Canon Episcopi* não deve ser enxergado apenas como um documento que revela o ceticismo do século IX, mas sim como um instrumento que demonstra a crença popular nos acontecimentos por ele apresentados, indicando, com isso, a grande influência de certos aspectos pagãos que continuavam habitando o imaginário do mundo medieval. Ademais, foi o próprio *Canon Episcopi* que colaborou para a definição do sabá: a reunião das bruxas. Como líder de um grupo demoníaco, Diana foi assemelhada a Satã. “As mulheres que a seguiam deviam ser, portanto, adoradoras do Diabo. Embora elas não a seguissem realmente com seus corpos físicos, cavalgavam com ela em espírito, uma vez que seus espíritos eram servos de Satã” (RUSSELL; ALEXANDER, 2008, p. 61).

A clássica cena de mulheres que acompanhavam Diana durante a noite em suas cavalgadas foi fundamental para que, quatro séculos depois, os inquisidores usassem e abusassem daquela para acusar uma parte da população feminina de serem bruxas (RUSSEL, 2008, p. 60).

Os quatro elementos constituidores da bruxaria europeia foram a feitiçaria, o paganismo, as heresias, e por último, a misoginia. Ao iniciar-se a grande perseguição às bruxas no final do século XV, os motivos mais usados para as acusações eram: o canibalismo, o pacto com o Diabo, as reuniões noturnas, a profanação da eucaristia e do crucifixo, as cavalgadas noturnas, as orgias e o infanticídio sacrificial (BAROJA, 1970, p. 179).

Enquanto a feiticeira se utiliza da natureza para realizar seus feitiços – que podem ser empreendidos tanto para fins benéficos quanto para maléficis –, a bruxa é fundamentalmente ligada a Satã, portanto, seus atos serão voltados para ações diabólicas

(KHANAM, 2003, p. 105). A ideia do pacto foi a base para transformar a feitiçaria em heresia, já que os espíritos auxiliares das feiticeiras eram enxergados como demônios. Acreditava-se que o indivíduo que mantivesse contato com Satã, mais propriamente rendendo culto a ele, estaria crendo que poderia alcançar a salvação por meio do Diabo, o que era, por essencialmente, uma gravíssima heresia. Logo, a associação entre feitiçaria e bruxaria acarretou em uma forte representação maligna de crenças e rituais reminiscentes pagãos, muita das vezes, praticados por mulheres (KHANAM, 2003, p. 108).

O conceito de representação está interligado com a percepção de realidade, a qual não se apresenta como um processo transparente e objetivo, e sim estabelecido pelos diferentes meios onde um determinado grupo social se encontra, além das formas que os indivíduos se apropriam de conceitos já existentes no real. Consequentemente, as representações do real construídas pelos diversos grupos sociais inclinam-se para a legitimação de discursos, ações e práticas, formando, assim, o lugar social de quem produz a fala e de quem é representado por essa mesma fala (KHANAM, 2003, p. 108).

Vale ressaltar que as representações não são discursos desprovidos de neutralidade, já que por meio delas se produzem estratégias, práticas autoritárias e legitimação de escolhas que favorecem determinada classe, ocasionando, assim, disputas representativas. “Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto às lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais” (CHARTIER, 1990, p. 17).

As representações provindas do coletivo são a força motriz das ações humanas, que moldam comportamentos e crenças, além de validar violências, fortalecendo ideologias e estimulando o exercício do poder, principalmente o político. A representação exerce “um poder simbólico que não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência real, mas sim em duplicar

e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio” (BACZKO, 1985, p. 299).

No sistema de representações produzido por cada época e no qual esta encontra a sua unidade, o verdadeiro e o ilusório não estão isolados um do outro, mas pelo contrário unidos num todo, por meio de um complexo jogo dialético. É nas ilusões que uma época alimenta a respeito de si própria que ela manifesta e esconde, ao mesmo tempo, a sua verdade, bem como o lugar que lhe cabe na lógica da história. (BACZKO, 1985).

Apesar de sua essencial importância, o conceito de representação não funcionaria com seu devido objetivo se não fosse atrelado a outro conceito, conhecido como imaginário. Essa ligação entre ambas partes da premissa de que o imaginário envolve as representações que dão sentido ao mundo, de onde partirão as construções enxergadas como reais, projetadas socialmente e historicamente no inconsciente coletivo (CASTORIADIS, 1982, p. 77).

Tendo como finalidade a compreensão do conceito de imaginário, é preciso que primeiro se explique acerca do entendimento das imagens que o constituem, uma vez que estas não possuem teor iconográfico, ou seja, não são imagens concretas, e sim imagens formadas na memória. Portanto, quando nos referimos ao imaginário, estamos, conseqüentemente, tratando de uma área voltada à psique humana, resultando em uma área não palpável, mas não impossível de ser analisada, já que o imaginário que povoa uma determinada sociedade pode ser identificado através das representações ali produzidas.

Essas imagens constituintes do imaginário não são concretas, mas fazem parte do ato do pensar. Logo, a imagem que temos de um objeto não é o objeto em si, mas sim o que absorvemos sobre esse objeto externo. Partindo da formação de imagens em nossas mentes, é necessário que se faça um paralelo com a percepção de realidade, uma vez que essas imagens são construídas com base naquilo que se acredita ser real, já que “o imaginário faz parte da representação como tradução mental de uma realidade exterior

percebida” (LAPLATINE; TRINDADE, 1996, p. 8). Pois, como pontua Hilário Franco Júnior:

Imaginário é um sistema de imagens que exerce função catártica e construtora de identidade coletiva ao aflorar e historicizar sentimentos profundos do substrato psicológico de longuíssima duração. Ou, ainda mais sinteticamente, imaginário é um tradutor histórico e segmentado do intemporal e do universal. (FRANCO, 2010, p. 70).

Contudo, esse sistema de imagens não é capaz de refletir o real em sua totalidade, uma vez que as percepções de realidade constituintes da formação das imagens que correspondem ao imaginário passam pelo filtro cultural que povoa a psique humana, formando, desse modo, uma noção do real distorcida.

Essa distorção da realidade também corresponde ao imaginário, visto que esse conceito abrange todos os modelos de imagens localizados no inconsciente coletivo de um corpo social, já que “ele envolve todas as representações de uma sociedade, toda a experiência humana, coletiva e individual: as ideias sobre a vida e a morte, sobre o passado, o presente e o futuro” (BOAES, 2013, p. 28).

O imaginário tem em seu cerne a interligação entre o “verdadeiro” e o “ilusório”, que será o ponto central para a formação das imagens que se mesclarão com o cotidiano e com parte do mundo real, constituindo, assim, a composição entre as experiências visíveis e as invisíveis. Portanto, tê-lo “como objeto de estudo é desvendar um segredo, é buscar um significado oculto, encontrar a chave para desfazer a representação do ser e parecer” (PESAVENTO, 1995, p. 24).

Partindo dos conceitos de representação e imaginário, observa-se que a teologia cristã, desde os seus primórdios, foi responsável pela consolidação de um imaginário demoníaco, em que o universo inteiro estaria condicionado a ser enxergado como uma divisão entre o reino dos céus, o de Cristo, e o reino do inferno, o do Diabo (FRANCO JR, 2010, p. 80). Esses personagens têm uma forte ligação, pois desde a criação humana por obra do deus cristão, Satã esforça-se para impedir a salvação da alma humana,

que só poderia ser alcançada através do caminho da Boa Nova, a qual, por consequência, tem por missão a destruição do reino do mal (FRANCO JR, 2010, p. 83).

Apesar do constante alerta contra o Diabo e suas ações, durante a Alta Idade Média, a igreja mostrou-se mais equilibrada e confiante de que Satã seria certamente derrotado, pois acreditava-se que a cada homem convertido, um demônio era acorrentado, perdendo, assim, os seus poderes (NOGUEIRA, 1991, p. 13). A morte de Cristo, na época, representava a vitória definitiva, como fala o Evangelho de São João: “o príncipe deste mundo está julgado e condenado (João, 16, 11). Do mesmo modo, Tertuliano, no século II, acreditava que era suficiente pronunciar o nome de Cristo para fazer o Diabo recuar” (NOGUEIRA, 1991, p. 11).

A filosofia escolástica e a teologia que imperou na Europa a partir do século XII eram predominantemente demonológicas, isto é, era preciso que se extirpasse Satã e seus seguidores do mundo a qualquer custo. Partindo desse medo crescente, a Igreja começa a viver momentos de grande tensão, e instaura, em sua totalidade, a ideia de que estava sendo perseguida pelo Diabo e seus seguidores. Por conseguinte, a cristandade refletirá no “Outro” o medo que criou em torno de si mesma (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009).

Diante do cenário predominantemente de pânico, a filosofia escolástica, juntamente com a teologia, reuniram os elementos pagãos da feitiçaria antiga, do folclore pré-cristão, das heresias e do quinto elemento essencial para a bruxaria: a misoginia.

Os escolásticos sustentaram a tradição que interligava as práticas das bruxas como sendo uma atividade fundamentalmente feminina, logo, acentuando o caráter maligno que acreditava-se imperar nas mulheres. O maior exemplo da cultura patriarcal da época é o fato de que, no sabá, o mestre da reunião era o próprio Satã, que, por ser um anjo, não possuía sexo definido (NOGUEIRA, 1991, p. 13). Este, porém, será representado como uma entidade masculina, tanto na teologia quanto na cultura letrada e nas pinturas plásticas, pois, como o Diabo era considerado o princípio

do Mal e o grande rival de Cristo, era necessário que seus poderes fossem de grande valia (FRANCO JR, 2010, p. 85). Por sua vez, na visão da tradição judaico-cristã, era praticamente impossível um ser detentor de grandes poderes pertencer ao sexo feminino – o que comprova a ideia da predominância do sexo masculino.

Esse ideal da soberania masculina ganha mais força no início da modernidade ocidental, visto que a mulher também passou a ser enxergada como um dos agentes de Satã, tanto pela Igreja, como pela sociedade civil (BROEDEL, 2003, p. 98). Quando os holofotes se viram em direção às ordens mendicantes, no século XIII, as pregações adquiriram uma importância exuberante e aumentaram a partir das Reformas protestante e católica. Ainda que a maior parte dos sermões esteja perdida, os que restaram deixam bem clara a misoginia com base teológica: a mulher é um ser predestinado ao mal (BROEDEL, 2003, p. 100).

Nas pregações de Thomas Murner, principalmente em suas obras “Conjuração dos loucos” e “Confraria dos diabretes”, ambas de 1512, o teólogo alemão alega que a mulher seria um “diabo doméstico” e que seria infiel, vaidosa, viciosa e coquete, além de ser o chamariz de que Satã necessitava para atrair o sexo masculino para o inferno (DELUMEAU, 2009, p. 479). Esse tipo de discurso se repetiu incessantemente por boa parte da Europa.

Logo, os sermões a partir do século XIII trouxeram demasiadamente a tentativa de penetrar nas mentalidades o medo em relação à mulher, obtendo êxito graças à imprensa, que teve grande contribuição para a opressão do feminino, repercussão ao ódio pelo judeu e o medo generalizado do fim do mundo. Como exemplo, teremos o “*De planctu ecclesiae*”, que foi redigido a pedido de João XXII pelo franciscano Álvaro Pelayo, na segunda parte da obra, encontraremos o longo catálogo dos 102 vícios e más ações da mulher, que era vista como a pioneira do pecado, como podemos observar no trecho a seguir:

(a) Queixa primeira, ao menos ao nível da consciência clara: Eva foi o 'começo' e a 'mãe do pecado'. Ela significa para seus infelizes descendentes' a expulsão do paraíso terrestre'. A mulher é então

doravante 'a arma do diabo', 'a corrupção de toda a lei', a fonte de toda perdição. Ela é 'uma fossa profunda', 'um poço estreito'. 'Ela mata aqueles a quem enganou'; 'a flecha de seu olhar transpassa os mais valorosos'. Seu coração é 'a rede do caçador'. É 'uma morte amarga' e por ela fomos todos condenados ao trepasse (introdução e n 6,7 e 16). (DELUMEAU, 2009, p. 482).

O trecho acima retrata um aspecto que estruturou ainda mais o estereótipo da mulher, pois, a partir do século XII, teve início um processo de intensificação do culto da Virgem Maria. Por mais que fosse venerada e respeitada nos primórdios do Cristianismo, esta não era reconhecida como um dos santos mais importantes dentro da Igreja. Contudo, no momento em que a imagem da mãe de Cristo é posta em pauta como idealização de mulher e mãe, a força do culto Mariano se espalha por toda a Europa, conquistando adeptos e fortalecendo a dicotomia entre Maria, a mulher santa, e Eva, a mulher do pecado (BASCHET, 2006, p. 201).

O processo de idealização tem como percurso natural a criação do contrário daquilo que se tem como modelo, formando-se uma imagem reversa, uma sombra. Primeiramente, esse princípio oposto de Maria foi designado por Eva, aquela que traz o pecado ao mundo, a que influenciou Adão a cometer o erro e a que se deixou seduzir por Satanás. Porém, durante os séculos XV e XVI, Eva já não era suficiente para representar o espírito maléfico da mulher (FRANCO JR, 2010, p. 93). Necessitava-se de um personagem que se desprendesse de toda a fé cristã. Era preciso que essa figura feminina não caísse apenas na tentação, como aconteceu com Eva, sendo essencial que o feminino fosse a própria tentação comandada pelo Diabo (BYINGTON, 1993, p. 11). Portanto, o contrário de Maria transportou-se para o estereótipo da bruxa, enfatizando, assim, a formação do espírito feminino maligno.

A Virgem Mãe de Deus encarnava dois aspectos do antigo simbolismo tríplice da mulher: a virgem e mãe. Mas o cristianismo reprimiu o terceiro ponto, o tenebroso espírito da noite e o mundo subterrâneo. Este lado negro do princípio feminino não desapareceu, ao contrário, quando o poder da Mãe de Deus cresceu, desenvolveu a imagem maligna do espírito feminino. Nas religiões antigas, o lado negro estava integrado com a sua face luminosa, mas agora, inteiramente apartado da parte positiva

do princípio feminino e reprimido, tornou-se totalmente mal. A esta situação, adiciona-se uma outra transformação. Nas religiões antigas, a porção maligna era relacionada com um ser espiritual, uma divindade, ou a menos 'Demônio'. Mas, na Europa cristã, o arquétipo maligno foi projetado em seres humanos. A bruxa europeia, assim, deve ser entendida não somente como uma feiticeira, mas como a encarnação do espírito maligno feminino. Ela é uma pessoa totalmente má e pervertida sob a dominação e comando de Satã. (NOGUEIRA, 2004, p. 181).

Será pautada nessa dita malignidade feminina que Sprenger e Kramer, autores do *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras), reforçam a ideia de que a perversidade da bruxaria se encontrava mais frequentemente nas mulheres do que nos homens (KRAEMER, 2017, p. 83). Contudo, haveria de existir uma explicação para o fato de que a cada dez bruxas, houvesse um bruxo. Nicolas Rémy, juiz loreno, diz não ficar surpreso com a proporção e explica que “esse sexo é muito mais inclinado a se deixar enganar pelo demônio”, enquanto Pierre de Lancre afirma que se trata de “um sexo frágil, que considera e toma frequentemente as sugestões demoníacas por divinas” (DELUMEAU, 2009, p. 489). O Martelo das Feiticeiras conclui com Catão de Útica:

Se não houvesse a malícia das mulheres, mesmo não dizendo nada das feiticeiras, o mundo estaria liberto de incontáveis perigos. A mulher é uma quimera [...]. Seu aspecto é belo; seu contato fétido, sua companhia mortal. É mais amarga que a morte, isto é, que o diabo cujo nome é a morte segundo o Apocalipse. (DELUMEAU, 2009, 489).

No entanto, a crença na “fragilidade” feminina não impediu que Rémy e Lancre enviassem muitas mulheres à fogueira. Porém, Jean Bodin recusa a teoria da fragilidade e se torna um dos mais severos inimigos do sexo feminino entre os eclesiásticos. Ao debater com Jean Wier, considerado por Bodin muito complacente, ele alega:

Que se leiam os livros de todos aqueles que escreveram sobre feiticeiros e encontrar-se-ão cinquenta mulheres feiticeiras, ou então demoníacas, para um homem [...]. O que ocorre não pela fragilidade do sexo, em minha opinião: pois vemos uma obstinação indomável na maioria. (DELUMEAU, 2009, p. 501).

Os pensamentos descritos acima pertenciam à elite dominante da época, que era essencialmente misógina e pertencente a uma sociedade estruturalmente patriarcal. Porém, Erik Midelfort tentou entender o que levou a camada social menos abastada a aderir ao terror que assolava a alta patente da Igreja e chegou à conclusão de que os séculos XV e XVI foram palco de uma grande mudança social, protagonizada pelos enlaces matrimoniais tardios, além de uma porção considerada de homens e mulheres que escolheram o caminho do celibato. Midelfort aponta que “a idade das núpcias masculinas eleva-se para 25 até 30 anos e para as mulheres de 23 até 27 anos. A proporção das que permanecem solteiras eleva-se de 5 para mais de 20 por cento” (NOGUEIRA, 2004: 176).

O impacto produzido no coletivo social é difícil de avaliar, uma vez que a sociedade era habituada a “ter 95 por cento das mulheres casadas, por uma porcentagem de 20 por cento de todas as mulheres existentes, que permaneciam sozinhas. A este número de “solteironas”, deve-se acrescentar as viúvas, que geralmente formavam de um a dois décimos da população” (NOGUEIRA, 2004, p. 176). Esses novos números devem ter trazido suspeitas para uma sociedade que era, na teoria e na prática, patriarcal. Logo, o número crescente de mulheres solteiras apresentava um elemento nocivo para a estrutura do modo de viver da época, principalmente quando o pai falecia e a filha ficava sem a tutela formal de um homem.

As mulheres sem assistência masculina eram enxergadas com bastante desconfiança e ameaçavam a mentalidade coletiva, o que talvez explique o porquê de as mulheres acusadas de bruxaria serem, em sua maioria, não casadas ou viúvas. Esse cenário que se mostrou crescente fortaleceu as suspeitas em relação às mulheres solteiras, pois se acreditava que os indivíduos do sexo feminino, quando se encontravam nessa situação, ficavam favoráveis à melancolia e ao isolamento, o que poderia servir de arma para Satã (KRAEMER, 2017, p. 86).

A sociedade era estruturalmente montada com base na família, tanto que as pessoas que não a possuíam eram vistas com estranheza, e, no caso das mulheres, com muita desconfiança e temor.

Esse sentimento relacionado às mulheres sozinhas se deu pelo fato da cultura do casamento, já que as moças ficavam sob a proteção do pai até o matrimônio (DUBY, 2009, p. 129). Ao contrair as núpcias, o poder sob a mulher era passado das mãos do pai para o cônjuge. As viúvas, em particular, ficavam inseguras até contrair o próximo matrimônio (DUBY, 2009, p. 130).

Em alguns casos, os inquisidores chegaram à conclusão de que os problemas das mulheres acusadas de bruxaria estavam relacionados com a falta de um homem que as impusesse limites, pois os seus estilos de vida eram tidos como libertadores e incontrolláveis (NOGUEIRA, 2004, p. 234). Em 1571, o Tribunal de Horb liberou Aghata, viúva de Haans Bader de Bildechingen, com a condição de que ela vivesse de forma tranquila e casta e que permanecesse dia e noite sob a jurisdição da família de seu genro. Sendo assim, acreditou-se que o problema seria resolvido se a colocassem debaixo do comando de um homem (NOGUEIRA, 2004, p. 235).

A mulher em si obtinha uma posição frágil na sociedade, principalmente aquelas que viviam sozinhas, pois podiam ser facilmente usadas como bode expiatório. Consideradas fisicamente fracas, de intelecto inferior ao dos homens, incapazes de suprir suas necessidades financeiras e emocionais sozinhas, as mulheres foram perseguidas e taxadas de incrédulas, sendo várias vezes acusadas de se renderem aos encantos do Diabo (DELUMEAU, 2009, p. 496).

Outro elemento primordial para a misoginia da época é o fato de que as mulheres tendiam a viver muito mais do que os homens, mesmo tendo os numerosos partos como empecilho (NOGUEIRA, 2004, p. 237). Quando se tratava de epidemias, o número de mulheres sobreviventes era bem mais elevado. Em algumas regiões, a taxa de recuperação feminina era 600 por cento maior do que a dos indivíduos masculinos (NOGUEIRA, 2004, p. 240). “Fator esse que servia de motivo para mais acusações de bruxaria contra as mulheres, pois se acreditava que o número elevado de salvasões seria fruto de encantamentos e da ajuda de Satã” (NOGUEIRA, 2004, p. 178).

Indiscutivelmente, o sexo feminino era visto como inferior e perigoso, algo que trazia males gravíssimos ao mundo, pois a mulher era estereotipada como: crédula, impressionável, tagarela, inconstante, mais carnal do que o homem, etc (DELUMEAU, 2009, p. 483). Ademais, acreditava-se que sua fé era mais fraca por natureza, pois o próprio nome dado ao sexo demonstra tal coisa, já que *Feminina* vem de *Fe* e *minus* (DELUMEAU, 2009, p. 484). A mulher também era conhecida pelas suas paixões incorrigíveis, que desencadeavam a inveja e a vingança, duas das principais características da bruxaria (RUSSELL; ALEXANDER, 2008, p. 102). Assim sendo, é necessário que possamos perceber que a misoginia oriunda desses séculos resultou na justificação da perseguição a mulheres consideradas bruxas.

Diante da grande força do sentimento rancoroso e mordaz ao feminino, muitas mulheres foram vítimas das fogueiras e forcas, reforçando, assim, o estereótipo marcante da bruxa como sendo mulher, um ser naturalmente maligno.

Apesar dos séculos XV e XVI terem sido uns dos porta-vozes mais eficazes na proliferação da misoginia, estes infelizmente não foram os únicos. O discurso desmoralizante em torno da mulher permaneceu por séculos a fio, enfraquecendo-se durante o século XX e começando a despedaçar-se no problemático e instigante século XXI. Porém, as reminiscências das convicções misóginas ainda permanecem no imaginário social, resultando em ações e representações com forte teor de violência contra a mulher.

Pode até ser que a associação entre o sexo feminino e Satã tenha sido descartada do cotidiano, mas os preceitos misóginos de inferioridade e submissão ainda permanecem em atitudes e falas presentes no dia a dia da contemporaneidade. Enquanto os discursos direcionados ao feminino nos séculos XV e XVI serviram de justificativa para acusar mulheres de bruxaria, os discursos que insistem em permanecer no século XXI servem para categorizar mulheres como apêndices dos homens, pois, como ainda se ouve falar, a mulher deve ser bela, recatada e do lar.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. *O Caçador de bruxas: Carlos Ginzburg e a análise Historiográfica como Inquisição e Suspeição do Outro. sÆculum: Revista de História*, v. 21, 2009.
- BAROJA, Caro. *Inquisición, brujería y criptojudaismo*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1970.
- BARROS, José D'Assunção. *História Cultural: um panorama teórico e historiográfico. Textos de história*, v.11, n. 1/2, 2003.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: globo, 2006.
- BOAES, Michel. *O triunfo do barbarismo: análise das representações da guerra nas histórias em quadrinhos de Conan, o bárbaro*. Monografia (Doutorado em História). Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2014
- BROEDEL, Hans Peter. *The Malleus Maleficarum and the construction of witchcraft: theology and popular belief*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- BRONISLAW Baczko. *Imaginação social*. In: *ENCICLOPÉDIA Einaudi*. s. 1. Lisboa: imprensa nacional, 1985.
- BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Rio de Janeiro: ZAHAR, 2005.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: EDUSC, 2004.
- BYINGTON, Carlos. Prefácio. In: *MALLEUS Maleficarum: o Martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. 2 ed. Lisboa: Difel: Bertrand Brasil, 1990.
- DELEMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: uma cidade sitiada*. São Paulo: companhia das letras, 2009.
- DOUGLAS, Davis. *English Historical Documents*. London: Eyre & Spottiswoode, 1953.
- DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2009.
- FRANCO JR, Hilário. *Os três dedos de Adão: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 2010.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Cia. Das letras, 2001.

- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Cia das letras, 2002.
- KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus maleficarum*. Rio de Janeiro: editora Record, 2017
- KHANAM, R. *Demonology: sócio- religious belief of witchcraft*. Nova York: Global Visio, 2003.
- LAPLATINE; TRINDADE. *O que é Imaginário*. Editora Brasiliense, 1996.
- LE GOFF, J. As Mentalidades: uma História Ambígua. In: LE GOFF, J.; NORA, P. (org.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- MURARO, Rosie Marie. Uma breve introdução histórica. In: *MALLEUS Maleficarum: o Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora rosa dos tempos, 1993.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. *Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia*, v. 4, p. 9-24, 1991
- PESAVENTO, Sandra J. Em busca de uma outra história: Imaginando o imaginário. *Revista brasileira de História*, v. 15, n. 29, 1995.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- RUSSEL, Jeffrey B; BROOKS, Alexander. *História da Bruxaria*. São Paulo: ALEPH, 2008.
- SILVA, Kalina Vanderlei. *Dicionário de conceitos Históricos*. 3 ed. São Paulo: Contexto, 2010.
- VOVELLE, Michel. *A história e a longa duração*. In: NOVAIS, Fernando A. *A Nova História em Perspectiva*. São Paulo: Cosacnaify, 2011.

Se cunple nuestro mandado

As mulheres e os instrumentos legais na execução da justiça em Castela

Valerice Fonseca dos Santos

O direito enquanto normativa social

À medida que os seres humanos foram se estruturando em torno de agrupamentos, suas vivências passaram a serem pautadas por normas que sofreram reformulações durante o curso da história e foram transmitidas através da oralidade e da cultura escrita. Afinal, como afirma o Jurisconsulto romano Ulpiano, no Livro I do Digesto: “onde há sociedade, há direito” (*ubi societas, ibi ius*).

Essas normativas sociais, esse direito, foram construídos a partir da ideia de que para que exista um estado de harmônica vivência comunitária e individual, necessitamos de “uma sociedade política, regida por leis e fundada em um acordo universal e invariável, que beneficia todos igualmente, e organizada com base em deveres mútuos privilegiando a vontade coletiva” (Livro I, Cap. VI *apud* VILALBA, s/d, p. 64). Para que isso ocorra, abrimos mão de certas prerrogativas sociais e obedecemos a um conjunto de normas em que somos inseridos ao nascermos, que regulam os direitos e deveres dos indivíduos dentro da sociedade. Sobre sua função prática, Carvalho as caracteriza enquanto um meio que deve “disciplinar condutas sociais” (CARVALHO, 2009, p. 75), ao passo que define sua ideia do que seria o direito como “um

instrumento, constituído pelo homem com a finalidade de regular condutas intersubjetivas, canalizando-as em direção a certos valores que a sociedade deseja ver realizados” (CARVALHO, 2009, p.75). Também podendo ser compreendido a partir da conceituação do filósofo da Política e do Direito Norberto Bobbio, que define o direito como um:

Conjunto de normas de conduta e de organização, constituindo uma unidade e tendo por conteúdo a regulamentação das relações fundamentais para a convivência e sobrevivência do grupo social, tais como as relações familiares, as relações económicas, as relações superiores de poder, também chamadas de relações políticas, e ainda a regulamentação dos modos e das formas através das quais o grupo social reage à violação das normas de primeiro grau ou a institucionalização da sanção. Essas normas têm como escopo mínimo o impedimento de ações que possam levar à destruição da sociedade, a solução dos conflitos que ameaçam e que tornariam impossível a própria sobrevivência do grupo se não fossem resolvidos, tendo também como objetivo a consecução e a manutenção da ordem e da paz social. (BOBBIO, 2000, p. 349 *apud* MOI, 2016, p. 13).

Desse modo, podemos entender o direito enquanto uma materialização da normatização social, em que ao mesmo tempo em que ele é fruto de um contexto, ele o regula, estipulando punições para aqueles que porventura a desobedecerem. Sobre isso Hart escreve, ao discutir sobre condutas contrárias à legislação, mais precisamente sobre o direito criminal que, “se desobedecermos, diz-se que infringimos a lei e que o fazemos é juridicamente errado, uma violação do dever ou um delito” (HART, 1964, p. 34).

O que, portanto, implicou e implica, em alterações para acompanhar as modificações sociais, dentre elas a inserção de outros povos e seus diferentes padrões de comportamento e estruturação. Foi o que ocorreu, falando de maneira generalizada, com o direito medieval, que possuindo suas raízes no direito romano justiniano, sofreu grande influência do direito costumeiro germânico. Além da atuação das concepções religiosas e morais do período, que ocasionou, dentre outros aspectos, no “hibridismo” de pecados e delitos.

Durante a baixa idade média, mais precisamente em Castela, o direito estava envolto em uma multiplicidade de legislações que coexistiam e de certa forma competiam, possuindo entre si semelhanças e diferenças, ao mesmo tempo passavam por uma série de modificações empreendidas pelos Reis católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela.

O direito castelhano e a sua multiplicidade de legislações: *Espéculo, Fueros, Siete Partidas e Ordenanzas Reales*

Embora houvesse um direito régio, um direito em vias de centralização, havendo foros decisórios arquitetados e que levaram, ao fim e ao cabo, à Coroa, como grande fonte da decisão jurídica, existiam ainda no cenário castelhano durante as últimas décadas da idade média direitos costumeiros e foreiros, que diferiam de acordo com a localidade. Tendo suas origens no *ius commune*, o direito romano-germano-canônico híbrido, enquanto direito consuetudinário que vigorou nessa região, mais amplamente por toda Europa feudal antes das primeiras codificações.

Dentro dos limites territoriais e jurídicos de Castela, e pensando na Coroa de Aragão como uma das hegemônicas por Castela nesse sínodo de Coroas que vai ser a Espanha, já havia o *Fuero Juzgo* de 654 dos visigodos, legislação que foi posteriormente promulgado no século XIII por Fernando III, além de também ter tido a *Lex Romana Visigothorum*¹ em 506. Além disso, Castela teve alguns precedentes de codificação, não no sentido que se deu no século XIX, como por exemplo, o código civil ou comercial, mas como uma ordenação razoavelmente unitária de um conjunto de formas jurídicas. Embora elas não funcionassem como uma única lei, que é o sentido moderno de um código, tutelavam bens jurídicos comuns no mesmo *fuero* legislativo.

A Coroa castelhana, sobretudo durante o século XV, tentou eleger *fueros* judiciais com o objetivo de centralizar e hierarquizar a justiça. Valladolid foi um caso, assim como Toledo, Madrid

1 Leis romanas vigentes no reino visigótico de Tolosa.

quando for restaurada já no século XVI, e outras cidades maiores, como Zaragoza e Salamanca. Entretanto, os direitos estruturados processuais ainda continuaram competindo com os *fueros* feudais. Desse modo não havia uma única fonte de normativas sociais, mas sim, uma pluralidade de fontes do direito em Castela.

Com objetivo de diminuir essa multiplicidade de legislações, houve diversos projetos unificadores, através da formulação de novos códigos jurídicos, como as Ordenações Afonsinas. Empreendido por Afonso X, como um mecanismo de imposição do poder real, acreditando que tal medida diminuiria o poder da nobreza e a adoção de normativas de acordo com a localidade. Tal ação não foi o primeiro projeto jurídico de Afonso X, tendo anteriormente regulamentado a atuação dos *Alcaldes*² na atuação do processo. Apesar dos esforços empreendidos pelo monarca, a unificação jurídica através das ordenações afonsinas não foi completamente alcançada, tendo outras legislações continuado a ter papel atuante em Castela, como os *fueros reais*, *ordenamientos* e as *Siete Partidas*.

Essas tentativas de unificação do *corpus* jurídico foram efetuadas durante toda a Baixa Idade Média castelhana, inclusive durante a monarquia dos Reis Católicos Fernando de Aragão e Isabel de Castela. O que acabou de certa forma contribuindo para uma pluralidade de códigos de conduta, com semelhanças ou proximidades entre algumas leis. Uma vez que, à medida que um novo código jurídico era formulado com a intenção de unificar o direito castelhano, ele era construído em partes a partir de legislações já existentes e que nem sempre perdiam sua funcionalidade jurídica. Além disso, o contexto social, moral e religioso de Castela, ao passo que passou por modificações no transcorrer dos anos, também sofreu permanências.

2 Exercente da titularidade de uma autarquia municipal, que preside o equivalente aos dias atuais, com devidas considerações a uma câmara municipal, formada por ele próprio e outros conselheiros, onde o *alcalde* executa os acordos dessa corporação, sem prejuízo de suas atribuições, sendo também delegado do governo na ordem administrativa, além de poder exercer igualmente a função de Juiz. *Real Dicionário de Língua Espanhola da Real Academia Espanhola*.

Essas tentativas de unificação e a multiplicidade de normativas jurídicas podem ser observadas de forma materializada no *Fuero Real* e no *Espéculo*, por exemplo. Sendo o primeiro, uma legislação formada por “550 leis, organizadas em 4 livros e 72 títulos, que diziam respeito a diversas questões cotidianas das cidades como, “heranças, doações, casamentos, transações comerciais, procedimentos jurídicos e administração” (SILVA, 2008, p. 1-7). Construído, assim como o *fuero juzgo*, segundo Gonzalo Martinez Diez, como uma legislação que deveria desempenhar a função de “unificador y complementario de los fueros locales en las tierras del viejo reino de Castilla” (DIEZ, s/d, p.42), desempenhando essa encargo a partir do reinado de Afonso X. Abaixo uma pintura em azulejo na *Plaza Mayor de Sevilla*, que representa o juramento dos *fueros* realizado pelos Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela.



Figura 1: Jura de los Fueros por los Reys Católicos. Fonte: Historia National Geographic.

Assim como o *Fuero Real*, o *Espéculo* também foi elaborado durante o século XII, mais precisamente em 1255 por uma corte, “esta obra aspirava a ser una vasta síntesis del derecho común romano-canónico en lengua romance, y parece que iba destinada a todo el reino” (DIEZ, s/d, p. 42). Apesar de ter sido formulado após

os *fueros*, para atender ao projeto unificador do direito castelhano, seus códigos não chegaram à fase de conclusão. O que não se tornou obstáculo para que fosse utilizado como base para *ordenamientos*. Sobre o *Espéculo*, Diez escreve que:

Gran enciclopedia de todo el saber jurídico del derecho común vertida al romance para que fuera asequible aun a aquellos que no habían seguido los cursos de la Universidad o de los Estudios Generales; obra que carece de paralelo en cualquier otro reino o en cualquier otra lengua vulgar. (DIEZ, s/d, p. 43).

Um outro exemplo de legislação castelhana elaborada como um mecanismo unificador do direito foi as *Siete Partidas*. Construídas também durante o reinado de Afonso X (1221-1284), eram condicionadas pelos *fueros*, tendo alcançado o *status* de principal código a ser usado em Castela somente a partir do século XVI. Entretanto, apesar de não ocupar este mesmo espaço durante o reinado dos Reis Católicos, ainda no século XV, as *Siete Partidas* eram uma das normativas jurídicas de maior circulação juntamente com o *Espéculo* e o *Fuero Real*.

Las Partidas por su carácter didáctico y como gran enciclopedia jurídica no podía ser promulgada como código o compilación de vigencia inmediata; serán los letrados los que irán introduciendo en sus decisiones administrativas o judiciales la doctrina y las soluciones contempladas en las partidas. (DIEZ, s/d, p. 44)

Dividida em sete “partes”, por sua vez divididas em títulos, onde constam as leis, as *Siete Partidas* tiveram sua aplicabilidade ativa até o século XIX. A sua presença, enquanto uma normativa social, não foi limitada somente a Castela, alcançando outros territórios da Península Ibérica, assim como outros *corpora* jurídicos castelhanos que ultrapassaram fronteiras e estabeleceram proximidades jurídicas com Portugal. Tal fato se deu através das relações políticas, na maior parte do tempo pacíficas, que possibilitaram a circulação das normas. Essa circularidade fez com que Portugal recebesse influência das legislações castelhanas, por meio, segundo Domingues, da “integração de determinados textos legislativos e aproveitamento de ideais de reforma judiciária; por outro lado” (DOMINGUES, 2014, p. 214). Com a influência direta

das *Siete Partidas* na legislação portuguesa, esse estabelecimento de relações de influências não ocorrerá de maneira unilateral. Castela também sofrerá mudanças devido à organização jurídica portuguesa. Sobre isso, citamos mais uma vez Domingues, quando ele descreve que um dos pontos do processo de criação do cargo de *corregidor* castelhano se deu devido a existência de *corregidores* de comarca em Portugal.

Pelo menos, no que concerne à substituição dos dois meirinhos régios de Além e Aquém-Douro por um único meirinho-mor de Portugal (Nuno Martins de Chacim, circa 1261), a analogia é demasiado álgida para se não detectar mais uma permeabilidade na organização jurídico-territorial do reino adoptada, sobretudo a partir de 1258, por Afonso X. Mais tarde, em pleno curso do século XIV, a influência dos corregedores de comarca (magistrados sucessores dos meirinhos-mores) far-se-á sentir em sentido contrário. Ou seja, o corregidor castelhano terá sido criado (a sua primeira referência normativa fiável continua a ser a das Cortes de Alcalá de Henares de 1348) por influência do homólogo português. (DOMINGUES, 2014, p. 224).

Nos deslocando do século XIII e partindo para o século XV, período do recorte da nossa pesquisa, podemos citar as *Ordenanzas Reales de Castilla* enquanto uma normativa jurídica integrante não somente de um projeto de unificação das legislações, mas de um processo de centralização e hierarquização da justiça e do direito. Reunindo 1163 leis, as *Ordenanzas Reales de Castilla* foram formuladas durante o reinado dos Reis Católicos, Fernando de Aragão e Isabel de Castela, pelo legista Montalvo, o que ocasionou que seu código jurídico ficasse conhecido como *Ordenamiento de Montalvo*. Tal *ordenamento* retomava uma série de normas existentes em outras legislações, e teve como objetivo, segundo a historiadora Fernanda Moi, “elaborar um corpo legal oficial, capaz de facilitar a aplicação da justiça e aumentar a sua eficácia em todo o reino” (MOI, 2016, p. 14).

Com os Reis Católicos, as *ordenanzas reales* passaram, ainda citando Moi “a ter caráter geral, tendo suas leis promulgadas pelos monarcas – muito diferente do antigo direito consuetudinário e local – e com a aplicação e distribuição da Justiça” (MOI, 2016, p.

112). Abaixo podemos observar seu *Titulo XV* do *Libro segundo*, que trata das atribuições dos *Alcaldes e Juezes*, os Juizes.

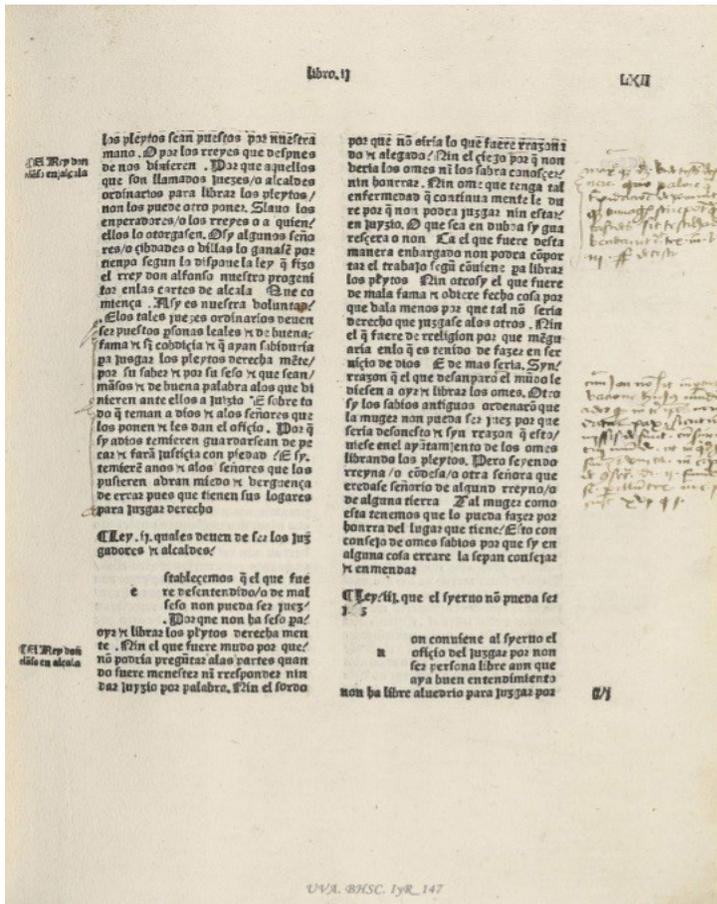


Figura 2: Ordenanzas Reales de Castilla, Libro segundo, titulo XV. Delos Alcaldes e Juezes. Fonte: Biblioteca de la Universidad de Valladolid (s/d, p. 139).

Reis legisladores e a estrutura jurídica castelhana: de voceros á Chancillerías

Mesmo em meio a essa pluralidade jurídica, o sistema de justiça em Castela possuía uma estruturação e suas atividades executadas dentro dos tribunais e fora deles, relacionadas à execução da justiça, realizadas por homens. O exercício jurídico era um ofício masculino. Ainda que houvesse a concepção de que as mulheres eram

seres dotados de atributos que lhes possibilitavam entender sobre os códigos jurídicos, tal como atesta o historiador medievalista Marcelo Pereira Lima, “a lei não considerou isso suficiente para que elas usurpassem oficialmente atividades consideradas masculinas” (LIMA, 2018, p. 7). Não podendo assim, desenvolver nenhum cargo de cunho jurídico, como de *vocero*³, por exemplo, função definida pelas *Siete Partidas* como “home que razona pleyto de otri en juicio ó el suyo mesmo en demandando ó en defendiendo: et há asi nombre porque con voces et con palabras usa de su oficio.⁴ Podendo somente exercer a profissão, homens que fossem “sabidor de derecho, ó del fuero ó de las costumbre de la tierra porque lo haya usado de grant tiempo, puede seer abogado por otri”.⁵

Assim como, elas não poderiam atuar como *vocero*, o cargo de *Jueces*, juiz, também não estava aberto a presença feminina. Além das mulheres, de acordo com o historiador José Luis de las Heras Santos, “eran excluidos, entre otros, quienes profesasen religion distinta de la cristiana, [...] los siervos, los deficientes mentales, los que padeciesen enfermedad habitual o tara fisica y los eclesiasticos” (SANTOS, 1996, p. 108). Podendo, portanto, segundo as *Siete Partidas*, ser desempenhados por homens “leales, et buena fama, et sin mala cobdicia, et que hayan sabiduria para judgar los pleytos derechamente por su saber ó por uso de Luengo tiempo, et que sean mandos et buena palabra á los que vinieren en juicio ante ellos, et sobre todo que teman á Dios”.⁶ Devendo ainda possuir formação sobre as leis civis e seculares.

Os homens que desejassem ocupar a função de *Jueces* deveriam, além de atender aos critérios acima explanados, passar

3 A nomenclatura sobre essa atividade foi encontrada em outros trabalhos como “bocero”, entretanto, na edição de 1807 das *Siete Partidas*, utilizada nesse trabalho, está escrito como “vocero”. Assim como, no *Real Dicionário de Língua Espanhola da Real Academia Espanhola* e no dicionário de Martin Alonso, onde “vocero” corresponde a atividade explicada no texto.

4 Cf. Terceira Partida, Titulo VI, De los Abogados. Ley I. *Qué cosa es vocero, et por qué há asi nombre*. p. 434.

5 Cf. Terceira Partida, titulo, Lei II. *Quién puede seer vocero, et quién non lo puede seer por sí nin por otri*. p. 434

6 Cf. Terceira Partida, Titulo IV, De los Jueces, et de las cosas que Deben facer et guardar. Ley III. p. 392.

por uma averiguação acerca de suas informações pessoais, onde eram observados aspectos como “su experiencia en empleos anteriores, su capacidad y formacion; pero tambien sus vinculos familiares, extraccion social, lugar de realizacion de los estudios, edad, habitos de vida y costumbres” (SANTOS, 1996, p. 107). Os mais qualificados eram escolhidos pelo *Consejo Real*, e seus nomes encaminhados ao monarca, o qual realizava suas nomeações, sendo ele mesmo, o rei considerado o “juez supremo” (SANTOS, 1996, p. 108).

A imagem de monarca legislador foi amplamente utilizada por, Fernando de Aragão e Isabel de Castela durante o processo de solidificação do seu reinando através da centralização e hierarquização do direito e da justiça. Baseado em preceitos aristotélicos e tomistas, o exercício da justiça era visto pelos Reis Católicos, segundo MOI, através do entendimento de que “o justo é dar a cada um o que lhe é devido, pois as ações do homem devem conduzi-lo ao bem-comum” (MOI, 2016, p. 113). Sendo, portanto, função dos reis conduzirem seus súditos ao caminho correto além da aplicação de punições quando devido. Ao cumprir essas prerrogativas, os monarcas, enquanto escolhidos por Deus, também estavam assegurando a seus súditos o reino dos céus. O que nos possibilita refletir em como a religiosidade permeava as normas jurídicas, assim como quando as *Siete Partidas* colocam que uma das prerrogativas que um homem deveria atender para exercer o cargo de *Jueces* era ser cristão.

Essa centralização e hierarquização do direito e da justiça, que serão utilizadas nos demais capítulos como um dos aspectos para o entendimento da análise autos judiciais, se estabeleceram por meio da modificação das estruturas judiciais já existentes, não somente na construção de uma imagem de Fernando de Aragão e Isabel de Castela como reis legisladores, como também na elaboração de novos projetos unificadores dos códigos legislativos, já que “esse pluralismo jurídico representava um entrave para o processo de consolidação do poder monárquico que, além de combater forças externas, deveria também se preocupar com as forças internas

dissidentes” (OLIVEIRA, 2010, p. 03). Conforme ressaltado pelo historiador Perry Anderson, a centralização do direito significa dialeticamente também uma certa descentralização, uma vez que há uma expansão do sistema de justiça para que possa atender de maneira mais contundente a população, capilarizando um maior número de pessoas.

Desse modo, Fernando de Aragão e Isabel de Castela construíram para si uma imagem não apenas de reis legisladores, mas reis justos e que estavam presentes nos pleitos judiciais do reino, aplicando o direito. Essa representação fez parte do imaginário construído em torno dois reis, perpetuando-se na longa duração, como por exemplo no quadro de 1860 presente no Palácio Real de Madrid. A pintura histórica tenta reconstituir uma cena de administração da justiça, colocando ao centro os reis católicos. A rainha Isabel de Castela com um pergaminho em uma das mãos, e ao seu lado, Fernando de Aragão, ambos com uma expressão compenetrada e impassível. Nas laterais, próximos aos monarcas, em que se pode perceber pelas vestes que são religiosos, nobres e doutores nas leis. Bem como, um homem em pé, lendo um documento judicial.

No primeiro plano, podemos observar ao lado esquerdo homens e mulheres esperando para demandar por justiça. Enquanto, ao lado direito, temos possivelmente três funcionários, um sentado atrás de uma mesa, escrevendo, ao passo que o outro encontra-se em pé entregando um pergaminho á um rapaz, e o terceiro parado, também de pé. Estando atrás deles, guardas reais. Apesar de ambos os monarcas estarem posicionados de frente para quem observa o quadro, é Fernando de Aragão que se encontra ao centro da tela.



Figura 3: Los Reyes Católicos administrando justicia. Fonte: Historia National Geographic. Disponível em: <https://historia.nationalgeographic.com.es/a/reyes-catolicos-entre-amor-y-politica>.⁷



Figura 4: Imagem recortada da anterior.

⁷ Obs: o link se encontra quebrado. Por gentileza informar novo link.

Uma das principais instâncias jurídicas castelhanas, que atuava juntamente aos monarcas era o *Consejo Real*, instituição que desempenhava papéis tanto administrativos como judiciais durante o reinado dos Reis Católicos. Funcionando como o que Santos vai denominar como um tribunal superior de Castela, executando a função de “el organo supremo de justicia para todos los tribunales pertenecientes a la jurisdiccion real ordinaria” (SANTOS, 1996, p. 109). Podendo transferir processos que corriam em instancias menores, para serem decididos em sua sessão plenária.

O *Consejo Real* possuiu atribuições não somente judiciais, mas de ordem administrativa e legislativa. Além de ser atribuído a ele o dever de divulgar e interpretar as leis. Tudo isso sendo efetuado em nome do rei. O presidente do *Consejo Real* também exercia funções de comando na câmara e nas cortes de Castela, tendo frequentemente reuniões com o rei. Fisicamente, sua estrutura era dividida em salas, que eram responsáveis por atribuições administrativas e judiciais.

Além dele, também formava o conjunto de órgãos jurídicos o *Consejo da Câmara*, órgão responsável pela outorga de ofícios que eram responsabilidade do rei, dentre eles, os ofícios judiciais. Assim como os corregimentos, que desempenhavam a função de tribunais em instâncias municipais com *Alcaldes* e *corregidores* na função de juízes. Havia ainda as *Chancillerías*, tribunais que funcionavam em Valladolid e Granada, onde podemos ver uma imagem atual do prédio em que funcional a antiga *Real Chancillería* de Valladolid.



Figura 5: Palacio de los Vivero, antiga Real Chancillería de Valladolid. Fonte: <https://valladolid.portaldetuciudad.com>.

Sujeitas de direito

Ainda que estivessem excluídas do exercício do exercício das leis, como atesta a lei XIII do Título XII, presente na Primeira Partida, que determinava que “las mugieres se pueden escusar por rason de fflaca e de liviana⁸ natura e aun porque les nos caue de aprender leyes en escuelas nin usar pleytos amenudo entre los uarones”⁹. Às mulheres foi permitido o direito de demandar por justiça, assegurado nas legislações, como no *Espéculo*, que mesmo sendo uma obra incompleta, traz em sua lei 4.2.14, transcrita no trabalho de Craddock, a possibilidade de abertura de pleitos por mulheres enquanto uma estratégia na busca por justiça:

Et dezimos otrossi que ssi muchos querellosos venjeren ant’el que oviere de judgar cada vno por rrazonar ssu pleito que deuen luego oyr e librar al que querellare primero ffueras ende ssy ffuere que ssea ante començado pleito de varon o de mugier que ssea tan coyotado porque ssi non gelo librasse luego sse le tornarie en grant danno. (CRADDOCK *apud* BEZOS, 2013, p. 74).

As *Siete Partidas*, também normatizou os pleitos judiciais femininos, permitindo essa possibilidade em casos como crime de adultério, onde mulheres casadas poderiam demandar contra seus respectivos maridos, segundo a Lei V, do Título II, da Terceira Partida: “fuese en rason de afulterio, ó sobre traycion que alguno dellos ficiese ó quisiese facer contra el outro, ó contra su señor ó al regno; ca tales cosas quando acaesciesen bien se pueden demandar en juicio para haber derecho.”¹⁰

Assim como o *Espéculo* e as *Siete Partidas*, o *Ordenamiento de Montalvo* também legislou sobre, segundo aponta a historiadora espanhola Maria Sabina Bezos, ao analisar o Título IV do Livro I, que continha a determinação a quem a prerrogativa jurídica de demandar por justiça se estendia. Apesar de apontar que não era um texto muito elucidativo, Bezos conclui que as mulheres não se encontravam “excluída sea cual sea su edad o su estado civil” (BEZOS, 2013, p. 86).

⁸ De poco peso, inconstante. *Real Dicionário de Língua Espanhola da Real Academia Espanhola*.

⁹ Partida Primeira, Título XII, Lei XII.

¹⁰ Terceira Partida, Titulo II, Del demandador et las cosas que há de catar. Lei V. p. 355.

A historiadora Maria Cristina ressalta que, por mais que o pronome utilizado na regulamentação jurídica fosse, na maioria das vezes, masculino, exceto quando determinada lei era voltada para um gênero específico, é possível se deparar com uma ideia de normas elaboradas para um coletivo que abarcava ambos os gêneros. Como por exemplo, no trecho abaixo retirado das *Siete Partidas*:

Usamos poner en algunas leyes de este libro nuestdiciendo: Todo hombre que tal cosa hiciere, reciba tal pena y entendemos por aquella palabra que la prohibición pertenece tanto a la mujer como al varón, aunque no hagamos mención de ella, fuera de aquellas cosas en que señaladamente les otorgan mejoría las leyes de este libro nuestro.¹¹

Além das demandas, o gênero feminino também estava presente na multiplicidade de legislações castelhanas, nas normatizações dos delitos. Havendo inclusive a existência de uma certa paridade entre os gêneros no Fuero Real, bem como afirma os historiadores Gonzalo Martinez Diez e José Manuel Ruiz Ascencio, a partir da Lei IX, do Título V, do livro IV.

No fuero real queremos destacar de este texto legal la búsqueda de una cierta igualdad ante la ley cuando se incurre en algún tipo de delito, así como la responsabilidad exclusiva del delincuente. Así lo recoge la ley IX del título V, del libro IV, que trata sobre las penas, cuando dice que 'Todo el mal debe seguir al que lo hace, así que el padre non sea penado por el fijo, nin el fijo por el padre, nin la muger por el marido, nin el marido por la muger, nin el hermano por el hermano, nin el suegro por el yerno, nin el yerno por el suegro, ni el pariente por el pariente, mas cada uno sufra la pena por lo que ficiere segund fuero manda, e el mal se cumpla en aquel que lo ficiere'. (MARTINEZ DIEZ; RUIZ ASENCIO *apud* BEZOS, 2013, p. 73).

Tal paralelismo não pode ser observado na compreensão da magnitude do adultério, delito mais bem observado pela nossa pesquisa devido ao nosso terceiro capítulo. Considerado um crime contra a honra do marido e uma ação que possibilitava a inserção de filhos bastardos. Enquanto, que, ao ser cometido por um homem casado e uma mulher solteira, não era visto com o mesmo nível

11 Partida 7. Título 33. Ley 6. Volumen 3. Págs. 97v. y 98r.

de gravidade, pois não acarretaria as consequências mencionadas anteriormente. Sobre isso, as *Siete Partidas* determinavam que:

Adulterio es yerro que home face yaciendo á sabiendas com muger que es casada ó desposada com outro [...]. del adulterio que face el varon con outra muger non nasce daño nin deshonra á la suya: la outra porque del adulterio que ficiese su muger con outro, finca el marido deshonrado recibiendo la muger á outro en su lecho: et demas porque del adulterio que ficiese ella puede venir al marido muy grant daño; ca si se empreñase de aquel con quien fizo el adulterio, vernie el fijo extraño herdero en uno con los sus fijos, lo que non avernie á la muger del adulterio que el marido ficiese con outra. Et por ende pues que los daños et las deshonras non son iguales¹².

Enquanto *Fuero Juzgo* trazia consigo além da diferenciação da normatização do adultério de acordo com o gênero, a existência ou não da vontade da mulher de praticar o delito. Caso ocorresse de forma forçada, a legislação determinava que o esposo da vítima receberia os bens do criminoso, e em caso da existência de filhos como fruto do crime, os bens passariam a eles. Entretanto, caso o delito fosse realizado de forma consensual pela mulher, ela e o amante deveriam ser entregues para que o marido traído decidisse qual punição ou não os daria, incluindo a condenação a morte. Sobre isso, atesta a Lei I, do Título IV, “se le entreguen ella y el adultero, para que haga de ambos lo que quisiere”¹³.

O assassinato da mulher adúltera não estava passível de punição caso fosse cometida pelo marido, “Si el marido ó esposo matare á la muger y al adultero, nada pague por el homicídio”¹⁴. Ao pai da moça também era permitida tal ação, desde que, ele a encontrasse adulterando dentro de suas propriedades, como coloca a Lei I, do Título IV, intitulado *De los Adulterios*:

Si el padre mate á la hija que en su casa hiciere adulterio , no haya pena alguna: mas si no quisiere matarla, pueda hacer de ella y del adultero lo que quisiere , y ambos sean en su poder: si después de la muerte del padre la hallaren en tal delito sus hermanos ó tios,

12 Partida Séptima, Titulo XVII Los Adulterios, Ley I, *Qué cosa es adulterio*, et onde tomó este nombre, et quién puede facer acusacion sobrel et á quáles, p. 648.

13 (/ . i . 7. JUK 4. R.R.). Titulo IV, De los Adulterios. Lei I. Cf. Valedomar (1798, p. 182).

14 (/ . 1.1.17. lib. 4. F. R.). Titulo IV, De los Adulterios. Lei I. Cf. Valedomar (1798, p. 183).

quede en poder de éstos con el cómplice, para que hagan de ellos lo que quisieren.¹⁵

Norma semelhante pode ser encontrada nas *Siete Partidas*, entretanto, só podendo tirar a vida da filha adúltera, caso seu amante receba a mesma punição. Assim como é colocado na Ley XIV, da Partida VII:

'Fallando el padre á su fija que fuese casada, faciendo adulterio com algunt home en su casa misma ó en la de su yerno, puede matar su fija et varon que fallare con ella faciendo nemiga; pero non debe matar al uno et dexar al outro'.¹⁶

Havia também diferenças nas penalidades quando o adultério era cometido por um homem casado e uma mulher solteira. Caso forçada, o homem era punido com “100 azotes”¹⁷. Agora, se fosse praticado de maneira consensual, era direito da esposa traída vingar-se da amante da maneira que melhor lhe conviesse, como atesta a lei do *Fuero Juzgo*, que define que “La que cometa adulterio con marido ageno, y se le pruebe, sea puesta en poder de su muger, para que se vengue de ella como quisiere”.¹⁸ O que nos mostra a presença de punições diferentes não somente no que tange à consensualidade do adultério, mas ao gênero que o cometia. Sendo quando o adultério cometido por uma mulher de forma assentida, embora o amante também fosse punido, as penalidades para com a adúltera estavam entre as sanções penais da legislação. Diferentemente de quando um homem cometia adultério com uma mulher solteira, recaindo a punição somente sobre a amante.

***Se cunple nuestro mandado:*¹⁹ as mulheres e os despachos jurídicos**

As mulheres castelhanas, ao utilizarem do seu direito de demandar em pleitos como uma estratégia na busca por justiça e

15 (/ . 6. tit. 7. lib. 4. F. R.). Titulo IV, De los Adulterios. Lei I. Cf. Valedomar (1798, p. 183).

16 Partida Séptima, Titulo XVII Los Adulterios, Ley XIV Cómo el padre que fallare algunt home haciendo con su fija que fuuese casada, debe matar á amos ó non á ninguno dellos. p. 656

17 (/ . 1. tit. 10. lib. 4. F. R.). Titulo IV, De los Adulterios. Lei I. Cf. Valedomar (1798, p. 187).

18 (/ . 4. tit. 6. lib. 3. F. R.). Titulo IV, De los Adulterios. Lei I. Cf. Valedomar (1798, p. 184).

19 Cf. Reino de Castela (29 jan. 1493, fólho 8).

ao terem seus comportamentos normatizados pela multiplicidade de legislações, participaram de um ritual jurídico que seguiu determinados padrões, compreendendo uma série de documentos. Através da análise dessa documentação podemos observar na prática além da participação feminina, os meandros da estrutura judicial castelhana. Em nossa pesquisa utilizamos alguns desses documentos jurídicos, tais como:

Cartas de Seguro

Se configuraram em documentos jurídicos outorgados pelos tribunais em toda a península ibérica, que estabeleceram proteção real em nome dos monarcas para seus súditos, abarcando ambos os gêneros, assim como os bens e a rede de sociabilidade de quem requeria. Sendo amplamente distribuídas em situações de conflitos, como em casos de mulheres como vítimas de violência marital, assim como salvaguarda durante o trânsito de castelhanos, incluindo judeus, mouros e ciganos. Sobre essa documentação, Teodoro atesta que:

Os reis, além de terem de punir os homens que agissem contra a integridade física e moral dos súditos da Coroa, também eram obrigados a ajudar as pessoas consideradas indefesas. Tal atributo era delegado às monarquias por comentários jurídicos, como a Glosa Castellana al 'Regimento de príncipes de Egídio Romano, realizada pelas mãos de Juan García de Castrojeriz, na qual o rei aprendia a importância de proteger os peregrinos, as viúvas, órfãos e todos os que não podiam 'defender seus direitos'. (TEODORO, 2016, p. 230).

Emplazamientos

Eram documentos legais que tinham como função tanto determinar um tempo para que seja executada alguma ação jurídica, assim como a definição de um prazo para que algum indivíduo comparecesse perante uma instituição de justiça castelhana para prestar esclarecimentos, seja para se defender, acusar ou alguma outra participação em pleito. Sobre esses despachos, o dicionário de Martim Alonso, os caracterizam como um ato de “acusar ante el tribunal [...] citar a una persona en determinado tiempo y lugar

y especialmente para que dé razon de algo” (ALONSO,1986, p. 999). Enquanto as *Siete Partidas*, estabeleceram que “tanto quiere decir como llamamiento que facen á alguno que venga ante el judgador á facer derecho ó á cumplir su mandamento; et puédese facer el rey, ó el judgador ó el porteiro por mandado dellos”²⁰.

Podemos observar essas características jurídicas no *emplazamiento* referente aos autos do processo de adultério de Teresa Peres, onde foi determinado que seu segundo marido, Pedro de Medina, deveria apresentar suas acusações perante o *Consejo Real* em um período determinado de seis dias após a data do *emplazamiento*. O documento também estabeleceu que, na hipótese do não comparecimento de Pedro de Medina, ele seria levado à revelia.

parescades personalmente ante los del nuestro Consejo que está e resyde ayende los puestos fasta syis días primeros siguientes en seguimiento de los susodicho e a decir e alegar de vuestro derecho lo que quisyeredes contra la dicha Teresa Peres e acusar de nuevo sy quisyeredes los quales días seys días vos damos e asinamos por tres plazos, e terminados los dos días primeros, e por postrimero plazo e los dos días // segundos por segundo plazo, terçeros pro postrimeros plazos e término perentorio acostumbrado e apreçibimiento que vos fazemos que sy venieredes e paresçieredes como debes los del nuestro Consejo vos oyran e guardaran vuestra justiçia, en otra manera vuestra absençia avida por presençia.²¹

Cartas Ejecutórias

As *cartas ejecutórias* eram documentos judiciais utilizados para informar acerca da decisão de um pleito, segundo o dicionário medieval castelhano elaborado por Martin Afonso, as *ejecutórias* configuravam um “despacho o letras que comprenden la ejecutoria de una sentencia” (ALONSO, 1986, p. 138). Seguiam um certo padrão quanto a sua estruturação, que se assemelhava a outros instrumentos

20 Tercera Partida, Título VII, de Los emplazamiento. lei I. *Qué* quiere decir emplazamiento, et quién puede facer et em qué manera debe seer fecho. p. 443

21 Inhibitoria a Francisco de Luzón, corregidor de Medina del Campo [Valladolid], y emplazamiento a Pedro de Medina, a petición de Teresa Pérez, viuda de Juan de Burgos, vecina de esa villa, casada en segundas nupcias con el citado Pedro, sobre los malos tratos que recibe de su marido. Cf. Bezos (2013 p. 444).

legais do período. Contendo em seu início a citação do nome dos reis “Don fernando e doña ysabel etca” (REINO DE CASTELA, 23 maio 1492, fólíio 1), a qual outorga judicial o documento estava sendo dirigido, podendo ser por exemplo a um *alcalde*, seguido de cumprimentos “salud e graça”²² e da identificação sobre aquele a quem a *ejecutória* se referia, descrevendo o nome, podendo conter ainda a cidade referente a *vecinidad*.²³

Além disso, as *ejecutórias* também poderiam conter informações sobre as relações de parentesco de quem as recebia, principalmente, assim como em outros documentos judiciais, se a *ejecutória* fosse outorgada em nome de uma mulher. Podendo ser caracterizada como filha, esposa, ou irmã de alguém. Sendo assim, significa, através de uma figura masculina. Entretanto, em alguns casos, tal informação tinha cunho de relevância para os autos do processo, como no caso de Teresa Peres, descrita em sua carta *ejecutória* como “muger que fue de juan de burgos e es agora de pedro de medina su segundo marido” (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1492, fólíio 1). Em que o esclarecimento de seu segundo casamento, tem sua importância baseada no fato de o pleito de Teresa Peres ser contra seu segundo marido.

As *ejecutórias* ainda poderiam conter, no corpo do seu texto, informações acerca do processo, retomando os acontecimentos que ocasionaram a abertura do pleito, como por exemplo ainda a carta *ejecutória* de Teresa Peres, na qual, logo no primeiro fólíio, o documento traz uma das acusações realizada por Pedro de Medina, algo que já havia sido descrito em autos relativos a fases anteriores do processo: “diz que contra ella avia dado el dicho pedro de medina dizendo que ella se avia ydo de su casa a su mengua e desonrra” (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1493, fólíio 1). Assim como decisões judiciais anteriormente outorgadas.

22 Saúde e graça.

23 Calidad de vecino (ALONSO, 1986, p. 1616). Vecino é aquele que mora com outras pessoas em uma mesma cidade, vila ou casa, em moradia independente. Que possui casa ou familiares em uma cidade ou vila e contribui para os encargos ou distribuições, embora atualmente não viva no local. Que conquistou direitos próprios de *vecindad* (qualidade de *vecino*) em uma cidade ou vila, por haver habitado durante um determinado tempo pela lei. *Real Dicionário de Língua Espanhola da Real Academia Espanhola*.



Figura 6: Ejecutoria en pleito de Teresa Pérez, vecina de Medina del Campo, acusada de adulterio por su marido Pedro de Medina. Fonte: RGS, LEG, 149301, 23

Dada nuestra carta de ynibicion para los dichos Corregidores e alcaldes para que non proçediesen ma contra ella e de enplazar en con que el dicho pedro de medina para que veniese en en su seruicio de la dicha cabsa e a la acusar sy quisiese. (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1493, fólio 3).

Ou ainda pode trazer depoimentos, que fizeram parte do processo e de alguma forma contribuíram para a decisão da *ejecutoria*.

Sobre Razon que la dicha teresa peres se presento antellos e por vna su peticion [...] la acusacion yntentada non procedia e que notoriamente hera yn pertinente e mal ynformada e non proçediente que ella era muger de buena fama e enesta conversacion e que non se a venydo nin absentado por Adulterio nin a honra nin desonrra del dicho pedro de medina. (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1493, fólio 3).

Termina, realizando a função para qual foi designada, determinando a decisão do processo. No caso de Teresa Peres, após terem ouvido ambas as partes, “Reçibian e Resebieron A amas las dichas partes y A cada vna delas a la prueva Conviene a saber al dicho pedro de medina de su Acusaçion e querella e de todo lo por el dicho y alegado y a la parte de la dicha teresa peres de sus exebçiones y defensyones” (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1493, fólío 6), o que não podemos afirmar que ocorria em todos os casos, pelas situações mais diversas com as quais as justiças lidavam. Entretanto, as *ejecutórias* vinham com a decisão do pleito. “fasta tanto que concluyeron e por los del nuestro consejo fue avido por concluso el dicho pleito [...] dieron e pronunçiaron su yntençion por bien por nada por ende que deuian Absoluer e absoluieron a la dicha teresa peres (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1493, fólío 6).

Além da decisão, também poderia vir a taxação das custas do processo, em que era determinado qual das partes arcaria com as despesas. Poderia abrigar algum outro tipo de decisão, dependendo do processo. Terminava-se, informando o local da sentença e a data, assinada pelo *escrivano*.²⁴

Dada en la villa de olmedo a veynte e nueve dias del mes de enero Anno del nascimiento de nuestro sennor ihesu xpo de mill e quatrocientos e noventa e tres annos gundisaluu liçenciatus franciscus dotor et abbas iohanes liçenciatus jo liçenciatus yo fernando de çisnos escrivano de camara del Rey e de la Reyna nuestros sennores la fiz e escriuir por su mandado con Acuerdo de los del su consejo [rubrica]. (REINO DE CASTELA, 29 jan. 1493, fólío 8).

Cartas de Perdão

Outro exemplo de instrumento legal de execução de justiça são as cartas de perdão, documento que tinham como intuito absolver indivíduos acusados como autores de delitos. Tais decisões jurídicas foram concedidas em situações diversificadas, contudo, geralmente outorgadas em razão de *Viernes Santo*, dia santo. Como na carta de perdão de 10 de novembro de 1494, concedida em Sevilla, “Perdón de

²⁴ Persona que por oficio público está autorizada para dar fe de las escrituras y demás actos que pasan ante él. *Real dicionário de Língua espanhola da Real Academia Espanhola*.

Viernes Santo a Pedro García de Herrera, hijo de Diego de Herrera y de doña Inés Peraza, condenado a muerte por haber asesinado a doña Antonia, su esposa” (A.G.S., R.G.S., 1494 – XI – 414).

As cartas de perdão poderiam trazer consigo a determinação do degredo, empreendida comumente para evitar penalidades mais graves, como a pena de morte. Sobre isso, Teodoro aponta que, segundo os legistas do período, o degredo era utilizado, juntamente com a execução pública, com finalidade não apenas corretiva, mas como uma maneira de exemplificar para a comunidade o destino que aguardava quem praticava delitos, “um ato exemplar, de modo que as pessoas evitassem a prática de homicídios, roubos, incêndios e de outros crimes com medo de serem severamente castigadas” (TEODORO, 2016, p. 230). Podendo também ser estabelecido como uma pena temporária, onde o condenado teria que prestar serviços a Coroa enquanto estivesse em exílio, “era imposta para que o criminoso, em troca da remissão concedida pelo monarca, colocasse seu próprio corpo à disposição da armada régia” (TEODORO, 2016, p. 229). As cartas de perdão e as penas de degredo foram utilizadas em toda a península ibérica, como no exemplo abaixo, outorgado em Portugal, monarquia que também passou por um processo de centralização, assim como Castela, entretanto com especificidades distintas.

Uma carta de perdão régia quatrocentista reporta o desfecho trágico do casamento entre Álvaro Teixeira, um escudeiro que habitava a cidade portuguesa da Guarda, e uma mulher conhecida como Margarida Machada.¹ Segundo a peça, embora Teixeira fosse considerado um marido exemplar, sua esposa o traía frequentemente com outros homens, expondo-o a uma condição vexatória. Tudo teve um fim, porém, quando Teixeira descobriu em flagrante o adultério da mulher e, tomado pela raiva, degolou-a com um só golpe. Relata a carta que esse escudeiro, após se entregar à Justiça, foi condenado, pelo rei d. Afonso V (1432-1481), a residir três anos em Ceuta para se integrar ao grupo de soldados que tinha de combater os turcos. (TEODORO, 2016, p. 229).

Considerações finais

Desse modo, em nosso artigo, tentamos demonstrar como Castela, durante o final da Baixa Idade Média, estava envolta

em uma pluralidade de fontes do direito, formada em partes por tentativas de unificações legislativas, com similaridades e diferenças que coexistiram. Contudo, diferentemente dos códigos normativos, a estrutura judicial castelhana tinha funções bem definidas, que passaram, assim como o direito, por um processo de hierarquização e centralização empreendido pelos Reis Católicos. Isso significou também, dialeticamente, uma desconcentração, uma vez que houve uma expansão do sistema de justiça para o atendimento de maneira mais ampla da população. Foi transmitida uma imagem dos Reis Católicos enquanto monarcas legisladores, que estavam “presentes” nos pleitos de seus súditos, atentos à execução da justiça. Nessa conjuntura, ao feminino foi limitada a participação em cargos jurídicos. Não puderam existir, por exemplo, mulheres voceros ou juezes. Entretanto, elas estiveram presentes nos códigos, não somente nas leys que normatizavam suas condutas e definiam seus delitos e punições, mas também naquelas que lhe asseguravam direitos. Figuravam, desse modo, em todas as legislações do período, como o *Espéculo*, *Fueros*, *Siete Partidas* e *Ordenanzas Reales*. Apareciam em cada uma de acordo com as singularidades da normativa. Além disso, as mulheres castelhanas também se fizeram presentes nos atos judiciais, no papel de acusadas ou de demandantes. Sendo mencionadas em diferentes tipos de instrumentos legais de execução de determinações judiciais. Como por exemplo, cartas de perdão, cartas de seguro, *emplazamientos* e cartas *ejecutórias*. Sendo assim, apesar do feminino não ter sido dado o direito do exercício de funções jurídicas, elas estiveram presentes nos pleitos, através das normatizações de seus comportamentos e como demandantes judiciais.

Referências

Fontes²⁵

REINO DE CASTELA. Conselho Real. Sentencia. RGS, LEG, 149301, 197. A las justicias, especialmente las de Medina del Campo, que guarden la sentencia dada en el pleito de Teresa Pérez con su actual marido, Pedro de Medina, al cual reclama los bienes que la pertencen, ya que no vivía com él. Olmedo. 29 de janeiro de 1943.

²⁵ Fontes transcritas e legislações do período.

REINO DE CASTELA. Carta de Seguro. RGS, LEG, 149205, 536. Seguro y amparo real a Teresa Pérez, vecina de Medina del Campo, que teme de Pedro de Medina, su marido. Valladolid. 23 de maio de 1492.

REINO DE CASTELA. Oficio. RGS, LEG, 149209, 259. Para que las justicias de Medina del Campo y de las ciudades de León, Salamanca, Astorga, Zamora, Ávila y Palencia autoricen a Pedro Medina, vecino de Medina del Campo. Valladolid. 3 de setembro de 1492.

REINO DE CASTELA. Oficio. RGS, LEG, 149209, 262. Que las justicias de Medina del Campo y de las ciudades de León, Salamanca, Astorga, Zamora, Ávila y Palencia permitan a Teresa Pérez presentar sus testigos en el pleito tratado con su marido Pedro de Medina, que la acusa de adulterio. Valladolid. 4 de setembro de 1492.

Carta de Seguro de Isabel I declarando bajo su guarda a Isabel Díaz de Sevilla, mujer de Bartolomé de Palma de quien, por estar separado y viviendo con otra mujer, teme que la mate. A.G.S, C.C.A., DIV., 42, DOC. 8. In: BEZOS, Maria Sabina Alvares. *Violencia contra las mujeres en la castilla del final de la edad media*: Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia. Tese (Doutorado em História). Departamento de Historia Antigua y medieval, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

Las Siete Partidas del rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios codices antiguos. Por La real Academia de la Historia. Madrid: 1807.

Inhibitoria a Francisco de Luzón, corregidor de Medina del Campo [Valladolid], y emplazamiento a Pedro de Medina, a petición de Teresa Pérez, viuda de Juan de Burgos, vecina de esa villa, casada en segundas nupcias con el citado Pedro, sobre los malos tratos que recibe de su marido. In: BEZOS, Maria Sabina Alvares. *Violencia contra las mujeres en la castilla del final de la edad media*: Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su historia. Tese (Doutorado em História). Departamento de Historia Antigua y medieval, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

Ordenanzas Reales de Castilla, Libro segundo, titulo XV. Delos Alcaldes e Juezes. Biblioteca de la Universidad de Valladolid.

SANTOS M. Coronas González. *Fuero juzgo de Juan de la Reguera Valdelomar 1798. Estudio Preliminar*. Madrid: Agencia Estatal Bol Etín of Icial del Estado, 2015.

REINO DE CASTELA. Conselho Real. Ejecutoria. RGS, LEG, 149301, 23. Ejecutoria en pleito de Teresa Pérez, vecina de Medina del Campo, acusada de adulterio por su marido Pedro de Medina. Olmedo. 29 de janeiro de 1493. Fólío 03.

Bibliografia

ALONSO, Martin. *Diccionario Medieval Español*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1986.

ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel. La Corona de Castilla en el siglo XV. La Administración Central. *Espacio, Tiempo y Forma*, S. III, t. 4., p. 79-94, 1991.

BEZOS, Maria Sabina Alvares. *Violencia contra las mujeres en la castilla del final de la edad media: Documentos para el estudio de las mujeres como protagonistas de su história*. Tese (Doutorado em História). Departamento de Historia Antigua y medieval, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2013.

DÍAZ, Iñaki Bazán. La violencia legal del sistema penal medieval ejercida contra las mujeres. *Clio e Crimen*, n. 5, p. 203-227, 2008.

JESUS, Kathianne Borges de; VIDOTTE, Adriana. *Os conceitos de monarquia e justiça nas ordenanzas reales de castilla*. Goiana: Faculdade de História/UFG, [s/d].

TEODORO, Leandro Alves. Crime e perdão em Castela e Portugal (séculos XIV e XV). *Rev. Hist.*, n. 175, p. 227-248, 2016.

LIMA, Marcelo Pereira. O gênero do adultério no discurso jurídico do governo de Afonso X (1252-1284). Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2010.

MOI, Fernanda de Paula Ferreira. *Direito e justiça durante o reinado dos reis católicos: análise à luz das ordenanzas reales de castilla*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

RODRÍGUEZ, Juan José Iglesias. Conflictos y resistências femininas. Mujeres y justicia em la España moderna. In: HERNÁNDEZ, Margarita Torremocha; ALONSO, Alberto Corada (ed.). *La mujer em la balanza de la justicia (Castilla y Portugal, siglos XVII Y XVIII)*. Valladolid: Castilla Ediciones, 2017.

OLIVEIRA, J. G. R. A Configuração Foral Castelhana nos Séculos XII e XIII e o Sonho da Reconquista Jurídica nos Moldes do Realengo do Rei Sábio. XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio: Memória e Patrimônio. *Anais...* Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2010.

SANTOS, Josk Luis de las Heras. La organizacion de la Justicia Real Ordinaria en la Corona de Castilla durante la Edad Moderna. *ESTUDIS*, v. 22, p. 105-139, 1996.

ISABEL La Católica. *Historia National Geographic*. Disponível em: <https://historia.nationalgeographic.com.es/personajes/isabel-la-catolica/fotos>. Acesso em: 04 jul. 2022.

TILLY, Louisie A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*, v. 3, p. 29-62, 1994.

VINYOLES VIDAL, Teresa. Respuestas de mujeres medievales ante la pobreza, la marginación y la violencia. *Clio & Crímen*, n. 5, p. 72-93, 2008.

MARTINEZ DIEZ, Gonzalo; RUIZ ASECIO José Manuel. *Leyes de Alfonso X: II. Fuero Real*. Ávila: Fundación Sánchez Albornoz, 1988.

ZALAMA, Miguel Ángel. Arquitectura e Urbanismo en Medina Del campo en la época de los reyes católicos: Datos para su estudio. *Boletín del Seminario de Estudios*, p. 321-335, 1997.

CRADDOCK, JERRY, R. El texto del Espéculo. *Initium: Revista Catalana d'Istòria del Dre*, n. 3, p. 221- 274, 1998.

Bios

Anny Barcelos Mazioli

Iniciei meu percurso acadêmico fazendo Iniciação Científica em História Medieval, meu campo de estudos compreendia a História do corpo, sob a perspectiva do controle da sexualidade. Ao concluir o mestrado acadêmico, me tornei professora estatutária da rede estadual de Ensino do Estado do Espírito Santo. Atualmente, estou cursando o doutorado, no entanto, atuo em um novo campo de pesquisa e em uma nova temporalidade: a História das emoções, com enfoque nas emoções femininas no século XVIII. E-mail: anny.mazioli@gmail.com.

Carolline da Silva Soares

É graduada em História (UFES), mestre e doutora em História Social das Relações Políticas (UFES). Atualmente, cumpre estágio de docência/pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (UFES), onde ministra a disciplina *Representações do feminino na Antiguidade e no Medievo*. Possui bolsa CAPES/PNPD e atua sob supervisão do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Possui pesquisas vinculadas à História do cristianismo no Império Romano, especificamente no norte da África, e gênero no cristianismo primitivo. E-mail: carollines@gmail.com

Cícera Leyllyany F. L. F. Müller

É graduada em História pela Faculdade Saberes (2016) e mestra em História Social das Relações Políticas, pela Universidade Federal do Espírito Santo (2021), com a dissertação intitulada *O corpo e seus meios disciplinadores: uma análise das Questões 153 e 154 na Suma Teológica, de Tomás de Aquino (século XIII)*, orientada pelo Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes). Atualmente é membra do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos / Sefaradis (LETAMIS-Ufes) e compõe o corpo docente da prefeitura do município de Serra, Espírito Santo. E-mail: cissal.muller@gmail.com.

Irlan de Sousa Cotrim

Doutorando em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) com financiamento Fapes. Mestre e Licenciado em História pela Ufes. Pesquisador do Laboratório Fronteiras Interdisciplinares da Antiguidade e suas Representações (Limes/Ufes). Possui experiência em História, com ênfase em História Antiga e Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: representações, Principado, imagem imperial, numismática, retórica e ensino de História. E-mail: irlancotrim@gmail.com.

Larissa Rodrigues Sathler

É doutoranda em História Social das Relações Políticas pela UFES. Mestra e Licenciada em História pela mesma instituição. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Tem como foco de estudo História Antiga com ênfase em Império Romano do Ocidente, Antiguidade Tardia, usos do Corpo e do Espaço, além de dialogar com os Estudos de Gênero. Atualmente desenvolve a pesquisa *Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V)* com o auxílio financeiro da FAPES. E-mail: lary.sath@gmail.com.

Pablo Gatt

Possui graduação em História pela Faculdade Saberes (2016) e Mestrado em História Medieval pela Universidade Federal do Maranhão (2019). Atualmente é Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo e Professor Voluntário no Departamento de História na mesma Universidade, ministrando a disciplina Corpo, Sexo e Poder I (Código: HIS-13174). Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradis (LETAMIS/UFES) e do Grupo de Pesquisa Brathair - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos (UEMA). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: sexualidade, Tomás de Aquino, Idade Média, Summa Theologiae e Pecado Original. E-mail: gattpablo@gmail.com.

Paula Falcão

Paula Falcão é graduada em Comunicação Social/Jornalismo (UFES), mestra em Comunicação e Cultura (UFRJ) e doutoranda em Comunicação (UERJ), pesquisando violência contra a mulher e acesso à informação no Brasil. E-mail: paulafalcaos@gmail.com.

Talita Plum

Possui graduação em História pela Universidade Federal do Maranhão (2017), especialização em Patrimônio Arquitetônico, Urbanístico e Ambiental pela Universidade Ceuma (2021) e mestrado em História pela Universidade Federal do Maranhão (2021). Tem experiência na área de História, com ênfase em Inquisição Portuguesa, atuando principalmente nos seguintes temas: resistência cristã-nova, redes de comércio e redes de auxílio envolvendo homens de negócios de ascendência judaica e confisco de bens. Atua também na área de Patrimônio Arquitetônico e Urbanístico, com ênfase nos estudos que relacionam as atuais condições dos Centros Históricos brasileiros com a atividade da prostituição. E-mail: talitaaplum@gmail.com.

Tamara Silva Chagas

Pesquisadora em História da Arte. Atualmente, cursa Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Espírito Santo. Bolsista Capes. Mestra em Artes e bacharela em Artes Plásticas pela mesma instituição. Graduada em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade Vila Velha. Autora do livro “Frederico Moraes: a crítica de arte e seus desdobramentos” (Edufes, 2019). Publicou artigos científicos em diversas revistas acadêmicas nacionais e internacionais. Estuda, principalmente, temas da História da Arte Contemporânea, com ênfase sobre os seguintes tópicos: arte brasileira, arte dos anos 1960/70, crítica de arte, arte conceitual, *pop art*. E-mail: tamara.chagas1@gmail.com.

Valerice Fonseca dos Santos

Possui graduação de licenciatura em História pela Universidade Federal do Maranhão (2017). Mestre pela Universidade Federal do Maranhão em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes, com a dissertação intitulada: “*Sujeitas de direitos: estratégias femininas na busca de justiça em Castela no baixo medievo*”. Tem experiência na área de História, com ênfase em história medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: Justiça, casamento, prostituição e imaginário. Contato: valericefonseca@gmail.com.

 (27) 3376-0363

 facebook.com/EditoraMilfontes

 @espacomilfontes

Conheça mais sobre a Editora Milfontes.
Acesse nosso site e descubra as novidades que preparamos para Você.
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas
Cormorant Garamond.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



M I L F O N T E S