



ISSN 2238-1661

V. 12, Nº 24 / Fev - Jul 2023

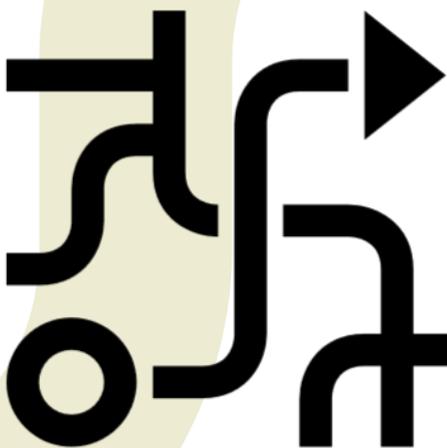
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Campus de Três Lagoas

# REVISTA ELETRÔNICA **TRILHAS DA** HISTÓRIA

JUDAÍSMOS, CRISTIANISMOS ANTIGOS E O  
ENSINO DE HISTÓRIA

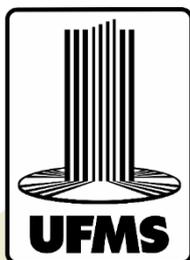




REVISTA ELETRÔNICA  
**TRILHAS DA**  
HISTÓRIA

Revista do Curso de História da Universidade Federal de Mato  
Grosso do Sul, Campus de Três Lagoas

Editoração:



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE MATO GROSSO DO SUL**



Apoio:



Indexação:

latindex



**LatinREV**  
Red Latinoamericana de Revistas en Ciencias Sociales

  
**REDIB**  
Red Iberoamericana  
de Innovación y Conocimiento Científico

**LivRe**  
Revistas de livre acesso

**REVISTA ELETRÔNICA TRILHAS DA HISTÓRIA**

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Curso de Licenciatura em História

Volume 12, Número 24, Janeiro a Julho de 2023

ISSN: 2238-1651

[www.trilhasdahistoria.ufms.br/](http://www.trilhasdahistoria.ufms.br/)



## **EDITORES RESPONSÁVEIS**

Prof.ª Dr.ª Dolores Puga, UFMS, Brasil

Prof.ª Dr.ª Mariana Esteves de Oliveira, UFMS, Brasil

## **EDITORES ASSISTENTES**

Douglas Chaves dos Reis, UFMS, Brasil

Maria Fernanda Marialva Finazzi, UFMS, Brasil

Rubia Dara Leão de Jesus, UFMS, Brasil

## **REVISORES DE NORMA E LÍNGUA PORTUGUESA**

Ana Resende, UERJ, Brasil

Anísio Batista Pereira, UFU, Brasil

Arthur Rodrigues Pereira Santos, UFRJ, Brasil

Braulio Costa Pereira, UFRJ, Brasil

Carlos Eduardo do Vale Ortiz, UNIR, Brasil

Flávia Martins Malaquias, UFMS, Brasil

Francisco Santos Borges, UFPA, Brasil

Geovane Souza Melo Júnior, UFU, Brasil

Katia Roberta Rodrigues Pinto, UFMS, Brasil

Maria Alice Ribeiro Gabriel, USP, Brasil

Paloma Batista Cardoso, UFS, Brasil

Priscilla Pellegrino de Oliveira, UERJ, Brasil

## **PROJETO GRÁFICO**

Pedro Henrique da Silva, UFMS, Brasil

Prof. Dr. Luiz Carlos Bento, UFMS, Brasil

## **COMUNICAÇÃO**

Matheus Medeiros Piqueira, UFMS, Brasil

## **CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Dr. Aureo Busseto, UNESP/Assis, Brasil

Prof.ª Dr.ª Carmen Norambuena Carrasco, Universidade del Chile, Chile

Prof.ª Dr.ª Cintia Lima Crescêncio, UFMS, Brasil

Prof. Dr. Erlando da Silva Reses, UnB Faculdade de Educação, Brasil

Prof. Dr. Eudes Fernandes Leite, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Jaime de Almeida, UnB, Brasil

Prof. Dr. Leandro Hecko, UFMS, Brasil

Prof.ª Dr.ª Maria Celma Borges, UFMS, Brasil

Prof.ª Dr.ª Márcia Maria Menendes Motta, UFF, Brasil

## **CONSELHO CONSULTIVO**

Prof. Dr Alejandro Schneider, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Prof.ª Dr.ª Alzira Salete Menegat, UFGD, Brasil

Prof. Dr Ângelo Priori, UEM, Brasil

Prof. Dr. Antônio Dari Ramos, UFGD, Brasil

Prof. Dr Carlos Barros Gonçalves, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão, UNICAMP, UFU, Brasil

Prof.ª Dr.ª Celia Regina da Silveira, UEL, Brasil

Prof. Dr. Edvaldo Correa Sotana, UFMT, Brasil

Prof. Dr. Fernando Perli, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Fortunato Pastore, UFMS, Brasil

Prof.ª Dr.ª Fulvia Zega, Universidade Ca' Foscari di Venezia, Itália

Prof.ª Dr.ª Doutora Isabel Drumond Braga, Universidade de Lisboa, Portugal

Prof. Dr José Antonio Mateo, Consejo nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Universidad Nacional de Entre Ríos, Argentina

Prof.ª Dr.ª Laura Gabriela Caruso, IDAES/UNSAM-CONICET, Argentina

Prof.ª Dr.ª Lúcia Helena Oliveira Silva, UNESP/Assis, Brasil

Prof.ª Dr.ª Lucimar Rosa Dias, UFPR, Brasil

Prof. Dr. Luiz Antônio Castro Santos, UERJ, Brasil

Prof.ª Dr.ª Mara Burkart, Univerisdad Nacional de San Martín/Universidad de Buenos Aires/ Consejo Nacional de Investigaciones Científicos y Técnicos, Argentina

Prof.ª Dr.ª Marisa de Fatima Lomba de Farias, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Mark John Lawrence Sabine, University of Nottingham, Reino Unido

Prof.ª Dr.ª Nauk Maria de Jesus, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Paulo Fernando de Souza Campos, UNASP, UNISA, Brasil

Prof. Dr. Paulo Roberto Cimó Queiroz, UFGD, Brasil

Prof. Dr. Rafael Athaides, UFMS, Brasil

Prof. Dr. Rivan Menezes Dos Santos, Collonges sous Salève França, França

Prof.ª Dr.ª Rosemeire Aparecida de Almeida, UFMS, Brasil

Prof. Dr. Sergio Augusto Queiroz Norte e Silva, UNESP/Assis, Brasil

Prof. Dr. Sidnei José Munhoz, UEM, Brasil

Prof.ª Dr.ª Tania Regina de Luca, UNESP, Brasil

Prof. Dr. Vitor Wagner Neto de Oliveira

Prof.ª Dr.ª Yara Nogueira Monteiro, USP, Brasil

Prof.ª Dr.ª Zueleide Casagrande de Paula, UEL, Brasil

## **FOCO E ESCOPO**

A Revista Eletrônica Trilhas da História foi pensada e elaborada com o objetivo de promover o debate acadêmico, tendo o propósito de enriquecer as pesquisas

em andamento no curso de História da UFMS, campus de Três Lagoas, bem como, agregar produções de outros lugares, instituições e sujeitos. Com esse objetivo, esperamos alcançar, além de professores da universidade e da rede pública e privada de ensino, alunos

graduandos de nosso curso e de outras universidades, tendo por intuito incentivar novas pesquisas e a busca por conhecimentos produzidos pela História e áreas afins. Se a proposta é interdisciplinar, disciplinas como a Filosofia, Geografia, Ciências Sociais, Antropologia, Arqueologia, entre outras, encontrarão espaço para veicular as suas produções, desde que concernentes aos temas sugeridos pela Revista. A Revista se constitui de Dossiês; Artigos livres; Ensaio de Graduação; Resenhas e Fontes.

## HISTÓRICO DO PERIÓDICO

Trilhas são frestas costumeiramente abertas em lugares ditos ermos, quando buscamos construir novos caminhos ou mesmo encurtar aqueles já existentes. Elas se desenham pelo percurso de muitos passos e na tentativa de romper com as vias oficiais que se instauram, como, por exemplo, os traçados de trilhos arquetizados para transportar transeuntes, escoar a produção, levar o “progresso”, modificando e impactando a vida pelos centros e rincões do Brasil, ao trazer o peso do desenvolvimento e da oficialidade. Mas não podemos nos esquecer que os trilhos também nasceram das trilhas. As trilhas buscam apontar para as brechas que podemos abrir em meio aos traçados da história.

Nossos campos, entretanto, não são ermos, pois já foram semeados e cultivados por inúmeras pessoas e experiências, por professores e alunos que percorreram os caminhos do Curso no Campus de Três Lagoas. Nesse percurso foram deixando marcas na tessitura do que se construiu ao longo de 50 anos.

A proposta da Revista Eletrônica Trilhas da História não é, então, a “invenção” da roda, nem mesmo de um novo “caminho”. É o resultado e o reconhecimento de que os traçados já existem e que é preciso ampliá-los, sem perder de vista as veredas sulcadas a muito custo, para que as trilhas possam hoje ser abertas.

Este trabalho implica olhar para os sujeitos e as paisagens de outrora, tal como do presente, partindo da premissa de que se não reconhecermos isto e desconhecermos nossa história, natimortas as trilhas já seriam. O título Trilhas da História, escolhido coletivamente pelos discentes e docentes do curso, busca sugerir os meandros das novas abordagens e novos sujeitos. É com este intuito que a Revista nasce, desejando ser mais uma ferramenta de divulgação da produção de saberes históricos e de áreas afins, os quais possam contribuir para a escrita de uma história comprometida com o meio em que está inserida.

A Revista Trilhas da História nasce democrática e esperamos que permaneça dessa maneira. Desejamos que tenha longevidade como mais um instrumento de questionamento e de denúncia da reprodução da história e da condição de “ventríloquos” – ou mesmo da separação frágil do ensino e da pesquisa –, propondo, em suas publicações, uma relação dialógica entre o ser professor e o ser pesquisador.

# סגל SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO ..... 11-15

ARTIGOS DOSSIÊ .....

**PROBLEMATIZANDO A CONTINUIDADE HISTÓRICA: A RELAÇÃO ENTRE O  
“ISRAEL ANTIGO” E OS JUDAÍSMOS NOS LIVROS DIDÁTICOS**

*PROBLEMIZING HISTORICAL CONTINUITY: THE RELATIONSHIP BETWEEN “ANCIENT  
ISRAEL” AND JUDAISMS IN TEXTBOOKS*

Josué Berlesi ..... 17-31

**OS HASMONEUS E A PALESTINA ANTIGA: O GOVERNO DE JOÃO HIRCANO I E A  
DESOLAÇÃO DA SAMARIA (111-108 AEC)**

*THE HASMONEANS AND ANCIENT PALESTINE: THE RULE OF JOHN HYRCANUS I AND  
THE DESOLATION OF SAMARIA (111-108 BCE)*

Vitor Almeida ..... 32-47

**REFLEXÕES SOBRE IDENTIDADES FLUIDAS NA FORMAÇÃO DO CRISTIANISMO E  
OS DIÁLOGOS COM O UNIVERSO JUDAICO**

*REFLECTIONS ON FLUID IDENTITIES IN THE FORMATION OF CHRISTIANITY AND  
DIALOGUES WITH THE JEWISH UNIVERSE*

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia ..... 48-66

**USOS DA BÍBLIA HEBRAICA COMO DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA:  
POSSIBILIDADES E METODOLOGIAS**

*USES OF THE HEBREW BIBLE AS HISTORICAL DOCUMENTATION: POSSIBILITIES AND  
METHODOLOGIES*

Matheus da Silva Carmo ..... 67-88

**HISTÓRIA DE ISRAEL: QUESTÕES EM RELAÇÃO AO ENSINO FUNDAMENTAL E  
AOS CURSOS DE DIREITO**

*HISTORY OF ISRAEL: QUESTIONS REGARDING ELEMENTARY EDUCATION  
AND LAW SCHOOL*

Thiago da Silva Pacheco ..... 89-108

**A TRAJETÓRIA DO POVO HEBREU CONTADA PELOS LIVROS DIDÁTICOS:  
SUSTENTANDO UMA HISTÓRIA INVENTADA**

*THE TRAJECTORY OF THE HEBREW PEOPLE TELLED BY DIDACTICAL BOOKS:  
SUPPORTING AN INVENTED HISTORY*

Juliana Batista Cavalcanti e Lair Amaro dos Santos Faria ..... 109-127

**HISTÓRIA E LITERATURA DA BÍBLIA HEBRAICA NO CONTEXTO PERSA: ALGUNS  
APONTAMENTOS NECESSÁRIOS**

*HISTORY AND LITERATURE OF THE HEBREW BIBLE IN THE PERSIAN CONTEXT: SOME  
NECESSARY NOTES*

Rogério Lima de Moura ..... 128-137

**CRUCIFICAÇÃO NO IMPÉRIO ROMANO E A MORTE DE JESUS: UM ENSAIO**

*CRUCIFIXION IN THE ROMAN EMPIRE AND THE DEATH OF JESUS: AN ESSAY*

André Leonardo Chevitarese, Carlos Gustavo Vianna Direito e Daniel Brasil Justi 138-148

**JESUS DE NAZARÉ, CRISTIANISMOS ANTIGOS E LIVROS DIDÁTICOS:  
REVISITANDO UMA DISCUSSÃO NECESSÁRIA**

*JESUS OF NAZARETH, EARLY CHRISTIANITIES AND TEXTBOOKS: REVISITING A  
NECESSARY DISCUSSION*

José Petrucio de Farias Júnior e Veronica Lima de Carvalho ..... 149-167

**AS RELAÇÕES DO TEOCENTRISMO COM O ANTISSEMITISMO A PARTIR DA  
CULTURA VISUAL MEDIEVAL: O VITRAL DA PAIXÃO TIPOLÓGICA NA CATEDRAL  
DE NOTRE-DAME DE CHARTRES**

*THE RELATIONSHIPS BETWEEN THEOCENTRISM AND ANTISEMITISM FROM THE  
MEDIÉVAL VISUAL CULTURE: THE TYPICAL PASSION STAINED-GLASS IN THE  
CHARTRES CATHEDRAL*

Elias Feitosa de Amorim Junior ..... 168-190

**ENTRE A RELIGIÃO E A POLÍTICA: A “HERESIA” MONOFISISTA NA CORTE DE  
JUSTINIANO**

*BETWEEN RELIGION AND POLITICS: THE MONOPHYDITE “HERESY” IN JUSTINIAN’S  
COURT*

Marcus Silva da Cruz e Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes ..... 191-210

**HISTÓRIA CIENTÍFICA E HISTÓRIA SAGRADA NOS COMPÊNDIOS DE JOÃO  
MARIA DA GAMA BERQUÓ: A ESCRITA DA HISTÓRIA ANTIGA ESCOLAR ENTRE  
1887 E 1889**

*SCIENTIFIC HISTORY AND SACRED HISTORY IN THE TEXTBOOKS OF JOÃO MARIA DA  
GAMA BERQUÓ: THE WRITING OF ANCIENT SCHOOL HISTORY BETWEEN 1887 AND  
1889*

Luís Ernesto Barnabé e Katiely Benedita Príncipe Galerani ..... 211-232

**CRISTIANISMOS E USOS DO PASSADO: CONSIDERAÇÕES SOBRE AS EXISTÊNCIAS LGBTQIA+ EM DUAS DENOMINAÇÕES RELIGIOSAS COMPARADAS**

*CHRISTIANITY AND USES OF THE PAST: CONSIDERATIONS ON LGBTQIA+ EXISTENCES IN TWO COMPARED RELIGIOUS DENOMINATIONS*

Daniel Brasil Justi e Maria de Lurdes de Lucena Sartor ..... 233-253

**ARTIGOS LIVRES**..... 254

**TRABALHO PARA ESCRAVIZADOS CEGOS: MODOS DE EXPLORAÇÃO E RESISTÊNCIA NO SÉCULO XIX**

*WORK FOR BLIND SLAVES: MODES OF EXPLOITATION AND RESISTANCE IN THE 19TH CENTURY*

Bruna Luiza de Oliveira Timoteo ..... 261-278

**ENTRE TÚMULOS, ANJOS E CAPELAS: HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DOS CEMITÉRIOS BRASILEIROS**

*BETWEEN TOMBS, ANGELS AND CHAPELS: HISTORY AND HISTORIOGRAPHY OF BRAZILIAN CEMETERIES*

Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa ..... 279-307

**“BUM BUM TAM TAM (REMIX 2021)”: SENTIDOS DE EDUCAÇÃO EM SAÚDE NA PERFORMANCE FUNK DE MC FIOTI**

*“BUM BUM TAM TAM (REMIX 2021)”: SENSES OF HEALTH EDUCATION IN MC FIOTI'S FUNK PERFORMANCE*

Reinaldo Kovalski de Araujo ..... 308-326

**ENSAIOS DE GRADUAÇÃO** ..... 327

**ALÉM DO ARCO-ÍRIS: HOMOEROTISMO E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS NA HISTÓRIA**

*BEYOND THE RAINBOW: HOMOEROTICISM AND SOCIAL TRANSFORMATIONS IN HISTORY*

Maicon Luis Dias Salustiano ..... 328-343

**A TENSÃO DIALÉTICA ENTRE SUJEITO E OBJETO N'O CAPITAL**

*THE DIALECTICAL TENSION BETWEEN SUBJECT AND OBJECT IN THE CAPITAL*

Lucas Barroso Rego ..... 344-358



# APRESENTAÇÃO DOSSIÊ

JUDAÍSMOS, CRISTIANISMOS  
ANTIGOS E O ENSINO DE  
HISTÓRIA

Há aproximadamente duas décadas, os professores André Leonardo Chevitarese (UFRJ) e Gabrielle Cornelli (UnB) foram pioneiros em fomentar pesquisas históricas acerca dos judaísmos e cristianismos antigos em universidades públicas brasileiras, as quais impactaram significativamente a produção historiográfica nacional. Reflexos de tais estudos são perceptíveis em diversas publicações acadêmicas, tais como monografias, dissertações, teses, artigos acadêmicos, além de produções midiáticas nas quais historiadores apresentam ao público em geral perspectivas historiográficas sobre as experiências religiosas dos cristianismos e judaísmos antigos e suas recepções na contemporaneidade, o que denota o fortalecimento e consolidação deste tema no campo da História. Apesar de tais iniciativas, o conteúdo segue limitado ao ambiente acadêmico, uma vez que diversos historiadores têm constatado o “abismo”, no âmbito da educação básica, entre as narrativas históricas escolares presentes em materiais didáticos e propostas curriculares e a pesquisa histórica, isto é, a produção do conhecimento histórico acadêmico.

Diante disso, o presente dossiê pretende ampliar o debate e apresentar caminhos para o ensino de História dos judaísmos e cristianismos antigos com a finalidade de divulgar estudos recentes sobre a temática e contribuir para o aprimoramento da história ensinada.

Para tal, por meio da chamada da Revista Trilhas de História, reunimos treze artigos de pesquisadores de diferentes universidades brasileiras para discutir os judaísmos e cristianismos antigos, bem como as suas recepções. Mais claramente, os artigos se estruturam da seguinte forma:

---

<sup>1</sup> Historiadora e divulgadora científica. Doutora em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ. Faz estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia no Museu Nacional (UFRJ). Coordenadora do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER) da UFRJ.

<sup>2</sup> Licenciado e bacharel em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca - 2003), Mestre e doutor em História pela UNESP/Franca (2012). Professor de História Antiga e Medieval na Universidade Federal do Piauí, campus de Picos e integra o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (UFPI)

## 1. Antigo Israel e Judaísmos antigos:

Nesta seção, o historiador Josué Berlesi, por meio do artigo intitulado *Problematizando a continuidade histórica: a relação entre o “Israel antigo” e os judaísmos nos livros didáticos* investiga, de um lado, como determinados livros didáticos abordam a história antiga de Israel e Judá, de outro, de que maneira as narrativas escolares estabelecem uma linha de continuidade histórica entre o “Israel antigo” e as comunidades judaicas do mundo contemporâneo. Para além da análise crítica dos livros didáticos, ele nos apresenta propostas para trabalhar a temática em sala de aula, o que contribui para o questionamento de leituras fundamentalistas do texto bíblico.

Vitor Almeida, a partir de *Os Hasmoneus e a Palestina Antiga: o governo de João Hircano I e a desolação da Samaria (111-108 AEC)* permite-nos compreender as principais discussões historiográficas acerca dos desdobramentos do governo independente dos Hasmoneus na Palestina Antiga, ocorridos no final do século II AEC até a chegada dos romanos na região, indispensável para ampliar a discussão sobre os processos históricos na região de Samaria após a elevação de João Hircano I. Para isso, o pesquisador faz uso de fontes arqueológicas e textuais.

*Reflexões sobre identidades fluidas na formação do cristianismo e os diálogos com o universo judaico*, escrito pela historiadora Nathany Wagenheimer, é um convite para repensar o conceito de identidades fluidas, articulado à conformação dos cristianismos antigos em diálogo com os judaísmos nos primeiros séculos da era comum, tendo em vista o caráter fluido e poroso da construção de identidades religiosas na Antiguidade.

Matheus da Silva Carmo, em *Usos da Bíblia hebraica como documentação histórica: possibilidades e metodologias* amplia a discussão sobre judaísmos e ensino de História, ao destacar a relevância do uso da Bíblia como fonte histórica, o que implica refletir sobre metodologias de análise histórica que possibilitam explorar as intencionalidades e objetivos subjacentes ao documento. A partir de recentes historiografias, o estudioso explora de maneira profícua os possíveis usos da narrativa bíblica em ambiente escolar.

Em *História de Israel: questões em relação ao Ensino Fundamental e aos Cursos de Direito*, Thiago da Silva Pacheco problematiza os estudos acerca do Antigo Israel, produzidos a partir de agendas eclesiais, predominantes até meados do século XX; abordagem que lamentavelmente ainda está presente em livros didáticos de História da

educação básica e em manuais históricos de cursos superiores, como Direito. Diante disso, o pesquisador, a partir da produção científica no campo da História, exprime um olhar crítico que visa salientar os distanciamentos entre a adoção de perspectivas teológicas e as pesquisas históricas sobre o Antigo Israel com a finalidade de propagar as principais diretrizes interpretativas veiculadas por recentes investigações acadêmicas.

Os historiadores, Juliana B. Cavalcanti e Lair Amaro dos Santos Faria, brinda-nos com o artigo *A trajetória do povo hebreu contada pelos livros didáticos: sustentando uma história inventada*, os quais reconhecem a centralidade dos livros didáticos de História no processo de atribuição de sentidos ao passado por crianças e jovens em processo de formação. À luz das pesquisas acadêmicas, os professores sinalizam as fragilidades do texto escolar no tocante às recentes historiografias e propõem aos professores abordagens mais consistentes, já que ancoradas em pesquisas acadêmicas.

Para encerrar a seção, Rogério Lima de Moura, por intermédio de *História e Literatura da Bíblia Hebraica no contexto Persa: alguns apontamentos necessários* evidencia a relevância do período persa para o desenvolvimento de tradições escritas em Judá, sobretudo pelas elites sacerdotais que retornaram da Babilônia para Jerusalém. Para entender tais produções literárias, o pesquisador enfatiza o papel do Templo de Jerusalém como instituição central para a legitimação política e religiosa dos sacerdotes.

## 2. Cristianismos antigos:

A seção reúne dois relevantes artigos, fundamentais para repensar o ensino de História dos cristianismos antigos na educação básica. O primeiro intitulado: *Crucificação no Império Romano e a Morte de Jesus: um Ensaio*, escrito por André Leonardo Chevitarese, Carlos Gustavo Vianna Direito e Daniel Brasil Justi congrega experientes historiadores que, de modo objetivo e propositivo, difundem um rico diálogo da historiografia especializada sobre a crucificação no Império Romano, com ênfase ao caso de Jesus de Nazaré. Dado o exposto, o artigo é uma contribuição ímpar à abordagem do tema em sala de aula e à atualização de docentes não afinados com as pesquisas históricas sobre os cristianismos antigos.

José Petrúcio de Farias Junior, por meio de *Jesus de Nazaré, cristianismos antigos e livros didáticos*, utiliza livros didáticos de História do sexto ano do ensino fundamental com a finalidade de contrastar correntes historiográficas que se ocupam do Jesus de Nazaré e a escrita da história escolar. A partir do catálogo do PNL 2018, o historiador

selecionou três manuais de ensino em virtude de sua ampla circulação nas escolas brasileiras para alargar o olhar do professor de História quanto às diferenças entre abordagens teológicas e estudos históricos.

### 3. Cristianismos na Antiguidade Tardia e no Medievo:

Nesta seção, Elias Feitosa de Amorim Junior, autor de *As relações do teocentrismo com o antissemitismo a partir da cultura visual medieval* oferece-nos um indispensável percurso didático-pedagógico, centrado na análise da iconografia do vitral da Paixão Tipológica de Jesus (século XIII) da catedral de Notre-Dame de Chartres na França, no qual propõe uma situação de ensino-aprendizagem baseada numa ação investigativa que objetiva criticar discursos antissemitas presentes no cristianismo medieval.

Em *Entre a religião e a política: a “heresia” monofisista na Corte de Justiniano*, os historiadores Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes e Marcus Silva da Cruz ocupam-se das relações entre religião e política na Corte de Justiniano, no interior das quais exploram a heresia monofisista. Trata-se de um artigo crucial para a compreensão do conceito de heresia e da figura do herético, no período tardo-antigo, construídos por cristãos autoproclamados ortodoxos.

### 4. Cristianismos e suas recepções na Modernidade:

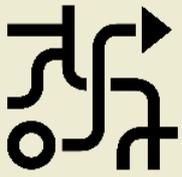
Luís Ernesto Barnabé e Katiely Galerani são os historiadores responsáveis por *História Científica e História Sagrada nos compêndios de João Maria da Gama Berquó: a escrita da História Antiga escolar entre 1887 e 1889*, no qual apresentam como objeto de investigação os compêndios de João Maria da Gama Berquó, publicados entre 1887 e 1889, para uso no ensino secundário brasileiro. Os pesquisadores, além de analisar a presença da História Sagrada e de discursos científicos na escrita da história escolar, faz um mapeamento da circulação das obras, bem como uma análise histórica da biografia do autor, componentes investigativos úteis para indagar a História Antiga escolar como um campo em disputa.

Por fim, *Cristianismos e usos do passado: considerações sobre as existências LGBTQIA+ em duas denominações religiosas comparadas*, produto das pesquisas de Daniel Brasil Justi e Malu Sartor examinam um tema urgente e sensível, não só no âmbito da educação básica, haja vista o crescimento de discursos de ódio endereçados a homossexuais por diferentes líderes religiosos. Os historiadores permitem que ouçamos diferentes vozes, muitas vezes, silenciadas e oprimidas por posicionamentos

segregacionistas adotados por tais lideranças. Este estudo mais do que tecer considerações sobre as existências LGBTQIA+ em duas denominações religiosas também viabiliza a resistência de sujeitos que combatem a discriminação em diferentes esferas sociais ao desconstruir o discurso do opressor.



**ARTIGOS**  
**DOSSIÊ**



**BERLESI, Josué\***

<https://orcid.org/0000-0002-5719-0349>

**RESUMO:** O presente artigo pretende analisar como determinados livros didáticos abordam a história antiga de Israel e Judá, tentando estabelecer uma linha de continuidade histórica entre o “Israel antigo” e as comunidades judaicas do mundo contemporâneo - continuidade essa que, evidentemente, não pode ser demonstrada historicamente. O objetivo deste trabalho, contudo, não reside na mera crítica ao material didático, mas visa apresentar propostas de trabalhar as temáticas em tela de maneira mais alinhada aos avanços contemporâneos da pesquisa acadêmica. Igualmente, destaca-se a importância de se trabalhar esses conteúdos no ambiente escolar como forma de problematizar uma leitura fundamentalista do texto bíblico, a qual tem sido tão nociva à democracia brasileira - basta que se recorde, por exemplo, a presença massiva do discurso religioso nas últimas eleições presidenciais.

**PALAVRAS-CHAVE:** História Antiga; Livros didáticos; Israel e Judá.

**ABSTRACT:** This article intends to analyze how certain textbooks approach the ancient history of Israel and Judah, trying to establish a line of historical continuity between “ancient Israel” and the Jewish communities of the contemporary world, a continuity that, evidently, cannot be demonstrated historically. The objective of this work, however, does not reside in the mere criticism of the didactic material, but aims to present proposals to work with the themes on screen in a way that is more aligned with contemporary advances in academic research. Furthermore, the importance of working on these contents in the school environment is highlighted as a way of problematizing a fundamentalist reading of the biblical text, which has been so harmful to Brazilian democracy, it is enough to remember, for example, the massive presence of religious discourse in recent Presidential elections.

**KEYWORDS:** Ancient History; Textbooks; Israel and Judah.

---

\* Mestre e Doutor em Teologia pela Escola Superior de Teologia (São Leopoldo – RS). Graduado em História pela UFRGS. Docente de História Antiga na Unifesspa – Marabá. E-mail: berlesi@unifesspa.edu.br

Os livros didáticos estavam nas preocupações dos historiadores e historiadoras da antiguidade muito antes da BNCC (GONÇALVES; SILVA, 2001; SILVA, 2010), mas, sem dúvida, os debates surgidos com o advento da base comum reforçaram o interesse dos pesquisadores pelo ensino de história antiga (MOERBECK, 2021; SANTOS, 2019). É sabido que analisar milênios de história em poucas páginas é um desafio constante para as publicações didáticas, justamente pelas limitações editoriais que as obras sofrem. Determinados conteúdos relativos à história antiga acabam tendo um espaço bastante limitado, caso em que se insere a história antiga de Israel e Judá. Entretanto, tal quadro também se deve a uma predileção pela chamada Antiguidade Clássica, predileção essa que foi reforçada com a publicação do documento da BNCC.<sup>1</sup>

Antes da referida base comum, os conteúdos de história eram regulados pelos PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais), os quais não determinavam o que deveria ser ensinado, mas estabeleciam balizas para o currículo de história. Nesse sentido, mesmo não havendo um currículo obrigatório, a história antiga de Israel e Judá estava presente nos LDs<sup>2</sup>. Entretanto, esse cenário mudou. A BNCC de História estabeleceu por escrito os conteúdos a serem ensinados, dentre os quais não figura o chamado “Israel antigo”. Dessa maneira, a BNCC História para o 6º ano do ensino fundamental estabeleceu como objetos de conhecimento: “Povos da Antiguidade na África (egípcios), no Oriente Médio (mesopotâmicos) e nas Américas (pré-colombianos) [...]” (BNCC História, 2017, p. 420), além de referências aos povos indígenas do Brasil e vários aspectos de Grécia e Roma. Mesmo assim, alguns manuais mantiveram conteúdos acerca do “Israel antigo”, sob a alegação de que o mesmo dialoga com a habilidade EF06HI07<sup>3</sup> requerida pela Base Comum, o que, em certa medida, demonstra a relativa autonomia dos autores no sentido de decidir os conteúdos a serem mantidos em suas obras.

A esse respeito cabe destacar que a publicação da BNCC produziu efeitos práticos nos manuais didáticos, de modo que se constata uma diferença entre os manuais

---

<sup>1</sup> Note-se que as unidades temáticas estabelecidas para o sexto ano do ensino fundamental referem-se a: “A invenção do mundo clássico e o contraponto com outras sociedades”, ou seja, a referência é o “mundo clássico” ao passo que demais grupos humanos são referenciados genericamente como “outras sociedades”.

<sup>2</sup> Usaremos LDs como abreviatura para livros didáticos.

<sup>3</sup> “Identificar aspectos e formas de registro das sociedades antigas na África, no Oriente Médio e nas Américas, distinguindo alguns significados presentes na cultura material e na tradição oral dessas sociedades”. (BNCC, História, 2017, p. 421)

pré e pós-Base Comum. Os livros didáticos do PNLD 2017 e do PNLD 2020 demonstram essa constatação. Para exemplificar a questão, pode-se mencionar os manuais “*História, Sociedade e Cidadania*” e “*Estudar História: das origens do homem à era digital*”, ambos, na versão pré base comum (PNLD 2017), traziam conteúdos relativos à história antiga de Israel e Judá em suas páginas e foram retiradas dos seus exemplares nas versões pós BNCC (PNLD 2020). Frente ao exposto, para a análise a ser empreendida no presente artigo, utilizaremos os referidos manuais na sua versão pré Base, bem como outros dois manuais pós Base que mantiveram conteúdo de história antiga de Israel e Judá em suas páginas, a saber: “*Teláris*” e “*Convergências História*”. Os referidos manuais foram selecionados em virtude do seu uso na rede pública de ensino do município de Marabá, onde atuamos.

## O PRINCÍPIO DO PROBLEMA

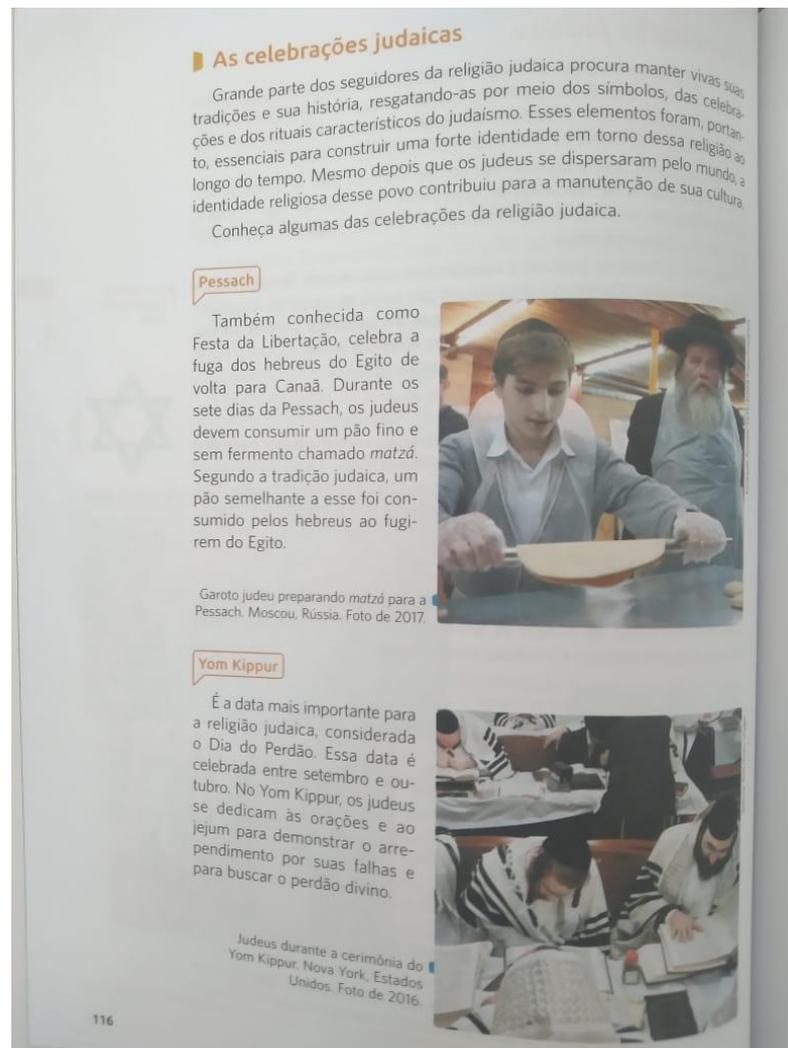
As obras didáticas aqui estudadas estabelecem de forma unânime uma relação entre o “Israel antigo” e as comunidades judaicas contemporâneas (ver, por exemplo, imagens 1 e 2). Em todos os manuais sob análise são perceptíveis imagens que apresentam celebrações ou rituais judaicos atuais em um capítulo que se pretende estudar a história antiga. A ideia geral, evidentemente, é passar ao leitor a percepção de continuidade histórica entre os patriarcas bíblicos e os judeus do mundo moderno. Esse, sem dúvida, é um equívoco das referidas publicações do ponto de vista da pesquisa histórica. A própria continuidade ou correspondência entre a primeira fonte extrabíblica (*Estela de Merneptah*) a citar “Israel” e o relato da Bíblia hebraica parece bastante questionável, como bem pontua Lemche:

[...] quanto ao “Israel” de Merneptah, não deve ser esquecido que não temos ideia segura [...] se existiu uma continuidade política ou étnica entre este Israel e o povo de narrativa do Velho Testamento. A única coisa que as duas entidades podem ter tido em comum é o nome. No entanto, mesmo um Estado moderno nesta região é chamado de “Israel”, embora a relação deste moderno Israel com o Israel antigo – isto é, com o Reino do Norte – é principalmente uma questão de ideologia. (LEMICHE, 2013, p. 172-173), (tradução nossa)<sup>4</sup>.

---

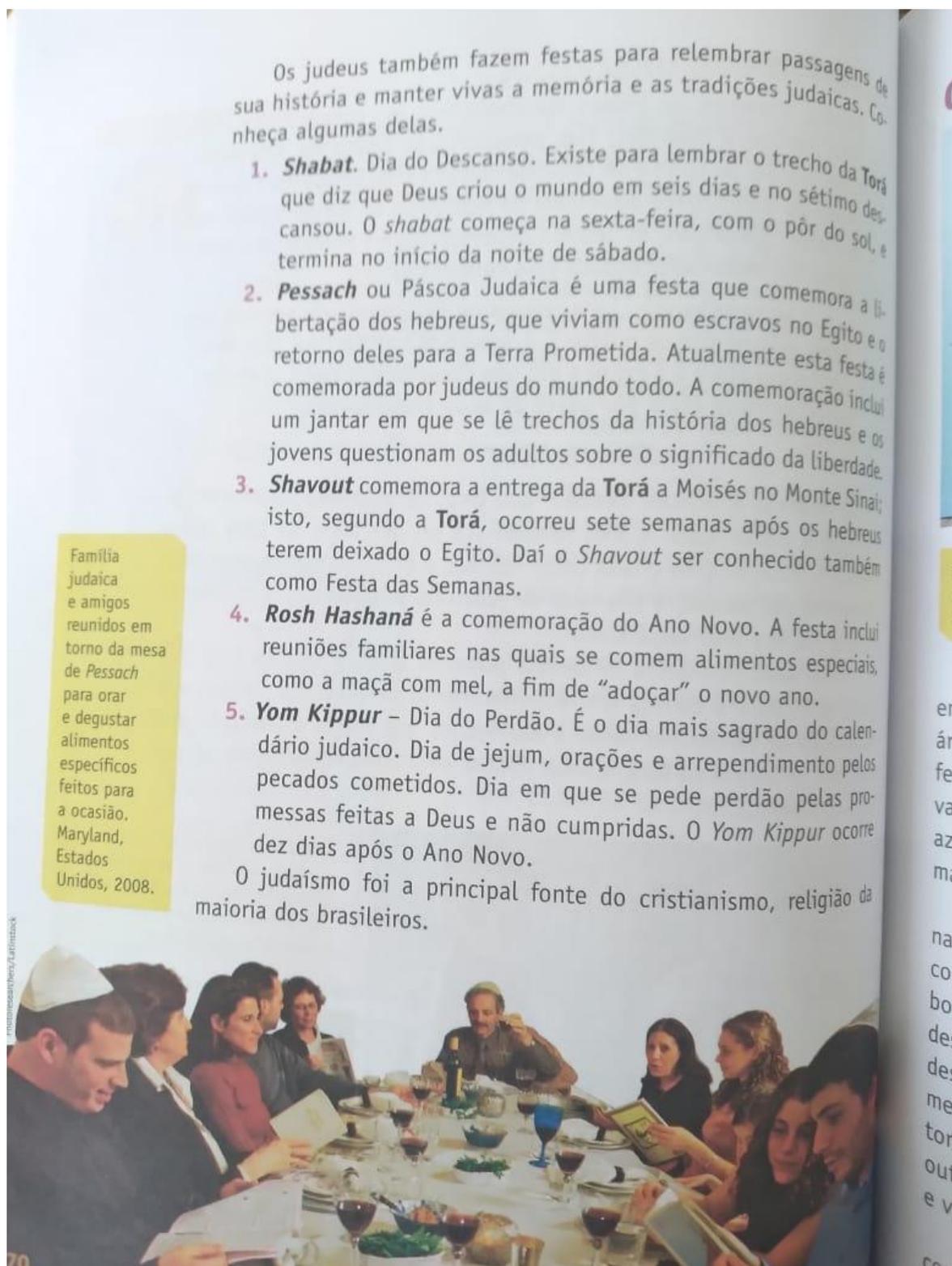
<sup>4</sup> Texto original: “[...] when discussing the “Israel” of Merneptah, it should not be overlooked that we have no assured idea [...] whether there ever existed a political or ethnic continuity between this Israel and the people of Old Testament narrative. The Only Thing the two entities may have had in common is the name. However, even a modern state in this region is called “Israel”, although the relation of this modern Israel to ancient Israel – that is, to the Northern Kingdom – is principally a matter of ideology.”

Portanto, a tentativa de apresentar uma suposta continuidade histórica entre o “Israel antigo” e a comunidade judaica contemporânea desconsidera o fato de que o primeiro praticamente inexistente no registro arqueológico e epigráfico. Israel e Judá são elementos da análise de historiadores e historiadoras por conta da influência do texto bíblico na cultura ocidental, e o avanço da pesquisa sobre Israel e Judá tem mostrado uma história bastante distinta do relato bíblico (DAVIES, 2015; GRABBE, 2007; KAEFER, 2015). De igual modo, a suposta ligação entre os primeiros israelitas e as comunidades judaicas atuais considera que essas últimas se mantiveram herméticas por séculos e séculos de história. Com isso, ignora-se que as comunidades judaicas comportaram uma faceta proselitista, incorporando indivíduos que se converteram ao judaísmo ao longo do tempo em diferentes regiões, como na Ásia ocidental, no Mediterrâneo europeu e no norte da África (PFOH, 2013, p. 819).



**Imagem 1:** Celebrações judaicas

**Fonte:** *Convergências História*, 6º ano, 2018, p. 116. Foto do acervo do autor.



**Imagem 2:** Festas judaicas

**Fonte:** *História, Sociedade e Cidadania*, 2015, p. 170. Foto do acervo do autor.

Não raro, se encontram, igualmente nos livros didáticos, referências à criação do estado de Israel em 1948 como sendo a oportunidade de retorno dos judeus à “terra prometida”, da qual foram expulsos durante a diáspora. Exemplo dessa situação se pode verificar no manual *Teláris*:

Depois da Diáspora, o território da antiga Palestina foi ocupado por diversos povos, principalmente pelos árabes na Idade Média. Os judeus só voltaram a se reunir em um Estado independente em 1948, quando uma determinação da Organização das Nações Unidas (ONU) criou o Estado de Israel. A criação desse Estado gerou inúmeros conflitos regionais que se estendem até os dias de hoje [...] (VICENTINO, C; VICENTINO, J.B., 2018, p. 106)

Nesse sentido, os manuais reproduzem não uma interpretação pertinente do ponto de vista da história enquanto disciplina, mas sim uma invenção do sionismo que muito se esforçou para criar um suposto vínculo sagrado entre a comunidade judaica e o território da Palestina (SAND, 2011, p. 35-49), somado ao fato de que a menção à diáspora é altamente questionável do ponto de vista histórico, dado que não há paralelo na história romana de uma deportação em massa nessas proporções, sem contar que mesmo antes do ano 70 d.C. já são verificáveis comunidades judaicas estabelecidas fora do território palestinese (PFOH, 2013, p. 819).

Para além disso, os textos didáticos em tela costumam tratar hebreus e judeus como sinônimos, o que, de igual modo, revela-se problemático. Aliás, é importante salientar que “hebreu” é um termo inadequado para se referir aos antigos israelitas, pois é oriundo da literatura bíblica, não tendo respaldo nas evidências arqueológicas ou epigráficas, além de ser uma expressão com diferentes significados dentro da própria Bíblia hebraica, como se observa em Dt 15:12 e Ex 21:2, em que “hebreu” designa um escravo temporário e não um grupo étnico. Em suma, “hebreu” não é um termo que os israelitas usavam como designação para si (LEMICHE, 2013, p.92). De igual modo, “judeu” pode referir-se tanto ao habitante da Judéia, quanto ao praticante de uma determinada religião. De qualquer forma, as publicações didáticas deveriam apresentar que a continuidade histórica entre os primeiros israelitas e os judeus do mundo contemporâneo não pode ser demonstrada historicamente, ou seja, trata-se de uma construção ideológica, fruto da influência do texto bíblico em nossa sociedade.

Evidentemente, a proposição feita acima implicaria em “dessacralizar a tradição cristã” (BARNABÉ, 2014a, p. 36), o que não é uma tarefa simples no contexto de fundamentalismo religioso tão perceptível no Brasil atual. Contudo, é importante destacar

que os livros didáticos em geral, bem como os aqui analisados, já apresentam uma abertura nesse sentido. É muito comum nas referidas obras a afirmação de que o texto bíblico não pode ser tratado como verdade absoluta, que a arqueologia não confirma várias passagens e personagens bíblicos e que a Bíblia foi escrita muito tempo após os acontecimentos que ela própria relata. Esse é um aspecto positivo que deve ser destacado e que eventualmente pode ser aprofundado pelas publicações; melhor dizendo, o primeiro passo já foi dado.

Entretanto, no que concerne ao que ainda precisa ser superado, é primordial que os textos didáticos destaquem os distintos significados do termo “Israel”. A contar do que encontramos atualmente nas publicações didáticas, se torna muito nítida a semelhança da história de Israel apresentada nos LDs com a narrativa bíblica, o que justamente pode gerar a falsa impressão de que há uma continuidade entre o Israel verificável na *Estela de Merneptah* e o moderno Estado de Israel, ou seja, reforça-se a ideia de que se trata de “um só povo”, cultuando um único deus. Portanto, há que se informar que a identificação de um Israel histórico é tarefa difícil do ponto de vista da pesquisa histórica, como bem destaca Pfoh:

O termo “Israel” contém, como já indicamos, uma pluralidade semântica que deve ser considerada e historicizada em cada um dos contextos históricos em que aparece, o que implica estudar cada contexto em que é mencionado, distinguindo o contexto epigráfico-arqueológico do contexto bíblico. Sua muito provável menção na Estela de Merneptah pode referir-se a uma *unidade sócio-política tribal*, de dimensões desconhecidas e que provavelmente nunca conheceremos. Com o posterior reino de Israel, a identificação é mais *territorial e política* do que étnica e menos ainda religiosa: a população do reino era politeísta e não se observa a presença de um monoteísmo “nacionalista”, diferentemente do que lemos no Antigo Testamento; dito monoteísmo é posterior ao século VI a.C. Com relação ao reino de Judá, a identificação que podemos considerar corresponde também a uma descrição territorial e política como elementos aglutinadores predominantes. É a partir da dominação persa do antigo Oriente Próximo e, especialmente, durante a expansão do helenismo na Ásia ocidental que podemos encontrar uma identificação do termo “Israel” com um crescente significado *religioso*, levado a sua máxima expressão com o reinado teocrático dos macabeus. Não obstante, dita expressão tem como manifestação nas fontes escritas o termo “judeu”, um apelativo primeiramente geográfico, que denota aqueles que são oriundos da província de Yehud/Judeia e que posteriormente refere-se àqueles que praticam um determinado culto religioso. (PFOH, 2015, p.08), (tradução nossa)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Texto original: “El término «Israel» contiene, como ya indicamos, una pluralidad semántica que debe ser considerada e historizada en cada uno de los contextos históricos en los que aparece, lo cual implica estudiar cada contexto en el que es mencionado, distinguiendo el contexto epigráfico-arqueológico del contexto bíblico. Su muy probable mención en la Estela de Merenptah puede referir a una *unidad sociopolítica tribal*, de dimensiones desconocidas y de la

A pluralidade de “Israéis” (DAVIES, 1992, p.16-18) evidentemente não é abordada nos livros didáticos. Em parte, isso se deve a uma carência de pesquisas acerca dessa temática no âmbito da história antiga enquanto área acadêmica no Brasil, a qual se ocupa essencialmente como o passado Greco-romano. Contudo, essa ausência nos livros didáticos também pode estar relacionada aos impactos que uma publicação “revolucionária” poderia causar no ambiente escolar, ou seja, a comunidade escolar possivelmente reagiria a uma história de Israel e Judá diametralmente oposta ao relato bíblico, sem contar o fato de que:

[...] inovações nos livros didáticos de História são negociadas entre permanências e consensos em decorrência do próprio funcionamento da disciplina escolar. Para as editoras uma inovação é aceita quando o mercado – ou seja, os professores – acatam. Como são poucos docentes do atual quadro da rede de ensino básico que cursaram História Antiga com especialista, de nada adiantaria reformulações radicais, pois os professores não se sentiriam à vontade em trabalhar de uma maneira como nunca fizeram antes. Por isso, é impensável uma ruptura total com os paradigmas anteriores. (BARNABÉ, 2014b, p.124-125)

De qualquer modo, este é um problema que precisa ser enfrentado. O corpo discente precisa tomar conhecimento de que a literatura bíblica pode ser uma das fontes utilizadas pelos historiadores e historiadoras, mas que ela não configura uma fonte especial, superior às demais, dotada de “inspiração divina”. Soma-se a isso o fato de que o relato bíblico não foi elaborado com o intuito de ser um relato histórico e que, portanto, a noção de história dos redatores bíblicos difere da concepção moderna:

[...] “História” não é algo que podemos saber “como ela realmente aconteceu”. A história é válida apenas como um meio para compreender, por exemplo, a vontade divina, ou para apresentar uma versão sobre as origens de determinadas pessoas. Na Bíblia, o passado evocado oferece um cenário no qual a vontade de Yahweh é

---

cual no podemos establecer una identidad étnica. Este dato nos es desconocido y probablemente nunca lo sepamos. Con el posterior reino de Israel, la identificación es mayormente *territorial* y *política* antes que étnica y en absoluto religiosa: la población del reino era politeísta y no se observa la presencia de un monoteísmo ‘nacionalista’, a diferencia de lo que leemos en el Antiguo Testamento; dicho monoteísmo es posterior al siglo VI a.C. Con respecto al reino de Judá, la identificación que podemos considerar corresponde a una adscripción también territorial y política, como elementos aglutinantes predominantes. Es a partir de la dominación persa del Próximo Oriente antiguo y, especialmente, durante la expansión del helenismo en Asia occidental que podemos encontrar una identificación del término «Israel» con una creciente adscripción *religiosa*, llevada a su máxima expresión con el reinado teocrático de los macabeos. No obstante, dicha expresión tiene como manifestación en las fuentes escritas al término «judío», un apelativo primeramente geográfico, que denota a quienes provienen de la provincia de Yehud/Judea, y que posteriormente refiere a quienes practican un determinado culto religioso”

realizada. Aqui a história - uma palavra desconhecida em hebraico - é *o local* em vez *do tempo* em que os eventos ocorrem, onde uma relação arquetípica entre Yahweh e seu povo escolhido acontece. Para os gregos, a historiografia é o resultado da investigação das causas de situações presentes. Os antigos romanos a entenderam como memória e, juntamente com o exemplo grego, a “memória” teve um papel importante a desempenhar nos assuntos políticos de seu próprio tempo. Nesses três casos, encontra-se um tratamento do passado, embora em nenhum deles houvesse historiadores profissionais escrevendo “história” [...]. (PFOH, 2009, p. 47), (tradução nossa)<sup>6</sup>.

Desfazer uma imagem já cristalizada da história de Israel e Judá é, sem dúvida, o desafio da área de história para as próximas gerações. Aliás, insistimos nos termos “Israel e Judá” justamente por conta do que há de mais atualizado na pesquisa desse campo. É preciso superar a ideia de um “Israel antigo” como sendo o passado comum de diferentes grupos humanos que habitaram a Palestina. Nesse sentido:

[...] não se pode deixar de mencionar que Israel e Judá, mesmo sendo grandezas políticas diferentes, gozavam de similaridades evidentes, tais como: a adoração a lahweh, bem como outras divindades cananeias, como EL, Baal e Asherá; lendas de heróis comuns; e mitos de fundação parecidos. Além disso, a língua falada em Israel e em Judá era muito próxima (cf. FINKELSTEIN, 1999, p. 48). Ainda assim, as sociedades que compunham esses reinos eram muito distintas, não só em sua demografia e ecossistema, mas também em sua cultura, economia e relacionamento com os demais reinos levantinos: “resumindo, Israel e Judá viveram histórias bem diferentes e desenvolveram culturas distintas. De certo modo, Judá era a hinterlândia rural de Israel” (FINKELSTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 221). Isso está em consonância com a premissa apontada por Júlio Zabatiero, que defende que Israel e Judá sempre existiram como grandezas políticas distintas, mas que mantinham relações constantes desde a sua pré-formação reinol (cf. ZABATIERO, 2013, p. 109).

Levando essa diferença em conta, devemos entender Israel e Judá de forma distinta e independente um do outro. Por isso, concebemos que não devemos empregar os termos generalizantes “Israel” ou “História de Israel” para referenciar a história dos dois reinos, como se fossem um só. “Portanto, o uso das expressões ‘Reino do Norte’ e ‘Reino do Sul’ deveria ser extinto em nossos escritos bíblicos” (KAEFER, 2020, p. 407). O receio de usar o termo “Israel” de forma generalizante se pauta na questão de se levar em conta a individualidade de cada um dos reinos, suas histórias e mecanismos sociais. Já o receio de usar as expressões “Reino do Norte” e “Reino do Sul” paira na questão de que, ao usarmos, dá-se a entender que ambos os reinos já fizeram parte de um todo unificado e depois se separaram, tal como trazido pela Bíblia Hebraica. Mas isso não é condizente com o quadro delineado pela

---

<sup>6</sup> Texto original: “[...] ‘history’ is not something we can know ‘as it actually happened’. History is only valid as a means to comprehend, for instance, the divine Will, or to give an account of the origins of a certain people. In the Bible, the past evoked offers a scenario wherein Yahweh’s will is performed. Here history – a word unknown in Hebrew – is *the place* rather than *the time* where events occur, where an archetypal relationship between Yahweh and his chosen people happens. For the Greeks, historiography is the result of investigating the causes of present situations. The ancient Romans understood it as memory, and together with the Greek example, such ‘memory’ had an important role to play in the political affairs of their own time. In these three cases a treatment of the past is found, though in none of these were there any professional historians writing ‘history’ [...].”

historiografia contemporânea, tomando-se cada vez mais recomendável usar os nomes originais dos reinos para se referir a eles. (CARMO, 2023, p. 34).

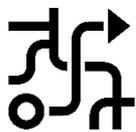
Frente ao exposto, é possível ter dimensão dos desafios a serem superados no trato da história antiga de Israel e Judá em âmbito escolar. Em grande medida, as informações acerca desse conteúdo que permanecem nas publicações didáticas guardam forte dependência da narrativa bíblica, a qual é essencialmente um testemunho religioso, e não o registro de acontecimentos históricos (DAVIES, 2015; LEMCHE, 2013).

### **MONOTEÍSMO E JUDAÍSMO**

Para além dos desafios já apresentados, as publicações didáticas necessitam, de igual modo, demonstrar que tanto o monoteísmo israelita quanto o judaísmo são construções históricas. É importante que se diga isso por conta da permanência de uma percepção nos LDs de que ambas crenças aqui referidas nasceram prontas, ou melhor, não se problematiza o processo de construção histórica de ditas crenças e, além disso, se estabelece um contraste com as crenças de outros grupos humanos da antiguidade, tachados genericamente de “politeístas”, como se os primeiros israelitas também não cultuassem um conjunto de divindades.

Essa prática do contraste pode resultar bastante nociva ao público estudantil, pois da maneira como é apresentada não permite que se fomente um debate sobre tolerância religiosa, embora alguns manuais na versão “manual do professor” alertem para a importância dessa discussão. Nossa tradição cultural judaico-cristã se estabeleceu afirmando uma suposta superioridade sobre outros conjuntos de crenças, não raro, estabelecendo uma oposição entre religião (ocidente) *versus* magia (culturas não ocidentais) (CHEVITARESE; JUSTI, 2022). Sendo assim, demonstrar o quanto o monoteísmo e, posteriormente, o judaísmo absorvem de culturas vizinhas é um passo importante no diálogo sobre a tolerância religiosa.

O manual “*História, Sociedade e Cidadania*” (2015) chega a mencionar, nas perguntas que abrem o capítulo “Hebreus, Fenícios e Persas”, a seguinte indagação: “Os judeus acreditavam em vários deuses ou em um único deus?” (BOULOS, 2015, p. 161). A pergunta que consta na abertura do capítulo, contudo, não é respondida ou mesmo abordada no decorrer do texto. Em todo caso, a referida indagação abre ao docente a possibilidade de abordar o tema em sala de aula.



Assim como se estabelece uma conexão direta entre “hebreus” e judeus, os manuais didáticos, em geral, repetem a mesma conexão entre monoteísmo e judaísmo, ou seja, a construção histórica de ambas fica ausente da discussão. Nesse sentido, seria importante utilizar as informações da Bíblia hebraica como ferramenta para a discussão em sala de aula. Uma boa tradução do texto bíblico<sup>7</sup> permitiria ao docente demonstrar a existência de um panteão de divindades entre os primeiros israelitas, de modo que a visualização da construção histórica do monoteísmo se tornaria mais perceptível, ou melhor, o corpo discente teria condições de entender, historicamente, a passagem do politeísmo para a monolatria e dessa para o monoteísmo<sup>8</sup>, que futuramente legará para o judaísmo o deus Javé.

Frente ao exposto, utilizaremos o exemplo de dois manuais para demonstrar como o uso de determinados versículos bíblicos pode servir como base da discussão acerca do processo de construção da fé em uma única divindade. Sendo assim, os manuais *Estudar História* e *Teláris* apresentam as seguintes informações:

Quando você estudou os antigos egípcios e os povos da Mesopotâmia, percebeu que todos eles, na maior parte de sua história, veneravam vários deuses. Neste capítulo, ao estudar o povo hebreu, você concluirá que a religião talvez fosse a principal diferença cultural entre a civilização hebraica e as demais civilizações antigas. Isso porque os hebreus acreditavam em um único Deus.

O monoteísmo, ou seja, a crença na existência de um deus único, além de ser uma marca diferencial no mundo antigo, também foi o principal legado dos hebreus para as sociedades atuais. Em razão disso, as três principais religiões monoteístas da atualidade, o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, têm sua origem nas crenças e tradições dos antigos hebreus.

As três religiões têm um tronco comum porque compartilham a crença em Abraão, o patriarca fundador do monoteísmo hebraico. De acordo com a tradição bíblica, Abraão, certo dia, recebeu uma mensagem divina para partir com sua família do sul da Mesopotâmia, onde vivia, em direção a Canaã (Palestina), para ali estabelecer o povo de Deus. (BRAICK, 2015, p. 116)

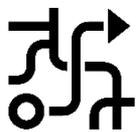
A religião foi um fator importante na união dos hebreus e o principal elemento na formação do seu Estado. Nos tempos mais remotos eram politeístas. Mais tarde firmaram a adoração a apenas um deus, Jeová (ou lahweh), prevalecendo o monoteísmo. Acreditavam na vinda do messias, um libertador que os levaria a um novo tempo de paz, justiça e liberdade. Esses princípios serviram de base para o cristianismo e o islamismo.

Entre os rituais e crenças dos hebreus podemos citar: a santificação do sábado, considerado o sétimo dia da criação do mundo; a comemoração da Páscoa, para lembrar a libertação da escravidão e sua saída do Egito, e o Pentecostes, que comemora o recebimento dos Dez Mandamentos por Moisés.

---

<sup>7</sup> No Brasil destacamos a Nova Bíblia Pastoral e a Bíblia de Jerusalém.

<sup>8</sup> Um bom estudo desse processo pode ser visto em Reimer (2009) e Römer (2016).



Uma importante herança cultural desse povo foi a consolidação do aramaico como escrita e língua mais difundida na Ásia ocidental. (VICENTINO, C. ; VICENTINO, J.B., 2018, p.102)

No primeiro exemplo, verifica-se mais intensamente a prática do contraste salientando a diferença entre os “hebreus” e os outros grupos humanos da antiguidade. No segundo caso, contudo, há uma breve referência ao fato de que os “hebreus” foram politeístas. Ambas as citações poderiam dialogar com textos da Bíblia hebraica para enriquecer o debate. Começando pelo segundo caso, a menção ao culto a um conjunto de divindades é bastante nítida no texto bíblico, como se pode verificar em Salmos 82: 1. Talvez ainda mais evidente seja o versículo de Dt 32: 8,9, no qual o próprio deus Javé aparece numa posição de inferioridade, sendo colocado como filho do deus cananita El<sup>9</sup>. No que concerne ao primeiro exemplo, um bom contraponto seria o versículo de Ex 6: 2,3, em que fica evidente que o deus Javé não era cultuado nos primórdios de Israel.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

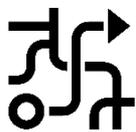
A situação até aqui exposta permite perceber que, no estudo da história antiga na educação básica, é muito comum que os conteúdos pertinentes a Israel e Judá sejam tratados a partir da perspectiva apresentada na Bíblia hebraica. Desde muito cedo, a educação pública no Brasil faz crer aos estudantes que a Bíblia contém um relato histórico da intervenção divina em favor de Israel. Assim, reforça-se a ideia de que a Bíblia é um livro sagrado e, portanto, não pode ser questionado. O peso da moral judaico-cristã em nossa sociedade nos permitiu absorver a ideia de que a trajetória histórica de Israel é marcada pela intervenção divina, e é bastante plausível supor que o educando(a) presente no ambiente escolar tenha internalizado exatamente essa percepção. Desse modo, a intervenção divina na história não é percebida como anormal.

O uso acrítico de passagens bíblicas nos LDs permite que a informação bíblica seja apresentada como uma memória histórica autêntica, embora descrita em linguagem religiosa. Por si só, é altamente problemático que os manuais escolares preservem o chamado período patriarcal<sup>10</sup> como parte integrante do passado de Israel e Judá, porém, a apresentação de passagens bíblicas, como o “chamado de Abraão”, podem ter um efeito

---

<sup>9</sup> Várias divindades importantes na Bíblia hebraica foram absorvidas do panteão cananeu. A esse respeito veja-se Moura(2016).

<sup>10</sup> A respeito da impossibilidade dos relatos patriarcais serem tomados como históricos veja-se: GUNNEWEG, 2005, p. 44-45.



ainda mais nocivo para o entendimento da história, ao passo que permitem ao educando(a) referendar a noção de intervenção divina na trajetória humana, o que é absolutamente incompatível com o entendimento dos historiadores e historiadoras profissionais, para os quais a história é fruto exclusivo da ação humana, ou seja, intervenção divina não pode, sob hipótese alguma, ser empregada como variante de explicação histórica.

Embora essa seja uma questão espinhosa para um país maciçamente religioso como o Brasil, é importante que o estudo da história de Israel e Judá, no ambiente escolar, coloque esses grupos humanos em pé de igualdade com os seus vizinhos no contexto do Antigo Oriente Próximo, o que significa desfazer a ideia de um “povo escolhido” que contou com a ajuda sobrenatural durante a sua trajetória histórica. É muito provável que a bagagem que o estudante traz ao chegar ao ambiente escolar esteja em diálogo com a noção de que Israel diferencia-se dos outros grupos humanos no mundo antigo por ter sido aquele que conheceu e se relacionou com o “deus verdadeiro”, ao passo que as outras sociedades desse contexto inventaram suas próprias divindades.

Por fim, entendemos que esse estado do ensino da história antiga de Israel e Judá não contribui para que se desfaça uma leitura fundamentalista do texto bíblico. O recente e trágico 08 de janeiro de 2023 demonstrou que o fundamentalismo religioso cristão foi determinante na tentativa de sepultar o Estado democrático de direito no Brasil. Rezas, cânticos e celebrações religiosas<sup>11</sup> foram entoadas nas sedes invadidas dos três poderes da república.

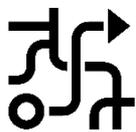
Alguns dos detidos e detidas nos atos antidemocráticos recentemente declararam que foram arregimentados em suas comunidades religiosas e tiveram sua ida a capital federal custeada por igrejas. Tal cenário, seguramente, só se tornou possível graças a uma interpretação delirante do texto bíblico usada de modo conveniente para fomentar paixões políticas reacionárias<sup>12</sup>. Exemplo disso pode ser visto na leitura do versículo de Jz 10:03<sup>13</sup>, usado como arma política para incendiar a esperança de vitória do candidato derrotado nas urnas nas últimas eleições presidenciais. Portanto, o ensino da história antiga de Israel e Judá nas escolas, amparado pelas recentes pesquisas acadêmicas aqui

---

<sup>11</sup><https://apublica.org/2023/01/a-face-religiosa-do-terrorismo-pastores-articularam-caravanas-e-convocaram-ataques-em-bsb/>, acesso em 21/03/2023.

<sup>12</sup> Nesse sentido, veja-se o documentário produzido pela BBC Brasil: “Os profetas do bolsonarismo”: <https://www.youtube.com/watch?v=QVLYafGRvA4>, acesso em 21/03/2023.

<sup>13</sup> <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/em-aniversario-com-bolsonaro-malafaia-cita-gilead-de-o-conto-da-ai/> Acesso em 21/03/2023.



referenciadas, pode efetivamente contribuir para um diálogo de tolerância em que o texto bíblico não seja visto como uma espécie de “verdade revelada”. Com base nisso, demonstra-se a importância da permanência desse conteúdo no ambiente escolar, o que, entretanto, não está garantido com a atual redação da BNCC.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

BARNABÉ, Luís Ernesto. De olho no presente: História antiga e livros didáticos no século XXI. *Opsis*, v. 14, p. 114-132, 2014a.

BARNABÉ, Luís Ernesto. História antiga e livros didáticos no século XXI: inovações e permanências. *Alétheia*, Goiânia, v. 9/2, p. 31, 2014b.

CARMO, Matheus da Silva. *Israel e Judá como um só povo: a formação da Ideologia Pan-Israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C.* Dissertação (Mestrado em História) - UFJF, Juiz de Fora, 2023.

CHEVITARESE, André Leonardo; JUSTI, Daniel Brasil. *Jesus, o mago: um olhar (ainda) negligenciado sobre Jesus de Nazaré*. 1. ed. Rio de Janeiro: Menocchio Editora, 2022.

DAVIES, Philip R. *In Search of 'Ancient Israel'*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.

DAVIES, Philip R. *The History of Ancient Israel: A Guide for the Perplexed*. London: Bloomsbury T & T Clark, 2015.

GRABBE, Lester L. *Ancient Israel: What do We Know and How do We Know It?* London: T & T Clark, 2007.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques; SILVA, Gilvan Ventura Algumas Reflexões sobre os Conteúdos de História Antiga nos Livros Didáticos Brasileiros. *História & Ensino* (UEL), Londrina, v. 7, p. 123-142, 2001.

KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a Arqueologia e a História de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015.

LEMICHE, Niels Peter. *Changing Perspectives 3: Biblical Studies and the Failure of History*. Durham: Acumen Publishing, 2013.

MOERBECK, Guilherme. Em defesa do ensino da História Antiga nas escolas contemporâneas: Base Nacional Curricular Comum, usos do passado e pedagogia decolonial. *Brathair* (online), v. 1, p. 50-91, 2021.



MOURA, Rogério Lima. A Cidade de Ugarit: Contribuições Para o Estudo da Religião do Antigo Israel. *Revista Nures*, v. 32, p. 1-20, 2016.

PFOH, Emanuel. ¿Cúando comienza la historia de Israel en la antigua Palestina? Apuntes para una discusión. Barcelona: *Historiae* vol. 12, 2015.

PFOH, Emanuel. Memoria, Historiografía y Política: Shlomo Sand y la invención del pueblo judío. *Estudios de Asia y Africa* 48/3, Ciudad de Mexico: Colmex, 2013.

PFOH, Emanuel. *The Emergence of Israel in Ancient Palestine: Historical and Anthropological Perspectives*. London: Equinox, 2009.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia; São Leopoldo: Editora da UCG; Oikos, 2009.

RÖMER, Thomas C. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo*. São Paulo: Benvirá, 2011.

SANTOS, Dominique Vieira Coelho dos. O ensino de história antiga no Brasil e o debate da BNCC. *Outros Tempos* (online), v. 16, p. 128-145, 2019.

SILVA, Semíramis Corsi. Aspectos do Ensino de História Antiga no Brasil: algumas observações. *Alétheia*, Goiânia, v. 1, 2010.

## FONTES

BOULOS JÚNIOR, Alfredo. *História sociedade & cidadania*. 6º ano. São Paulo: FTD, 2015.

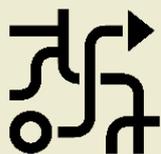
BRAICK, Patrícia Ramos. *Estudar história: das origens do homem à era digital*. 6º ano. São Paulo: Moderna, 2015.

CHIBA, Charles; MINORELLI, Caroline. *Convergências História*. 6º ano. São Paulo: SM Editora, 2018.

VICENTINO, Cláudio; VICENTINO, José Bruno. *Teláris História*. 6º ano. São Paulo: Editora Ática, 2018.

Recebido em 15/03/2023

Aprovado em 12/07/2023



## OS HASMONEUS E A PALESTINA ANTIGA: O GOVERNO DE JOÃO HIRCANO I E A DESOLAÇÃO DA SAMARIA (111-108 AEC)

*THE HASMONEANS AND ANCIENT PALESTINE: THE RULE OF JOHN HYRCANUS I AND THE DESOLATION OF SAMARIA (111-108 BCE)*

**ALMEIDA, Vitor\***

<https://orcid.org/0000-0003-1941-5794>

**RESUMO:** Este artigo tem como objetivo analisar os desdobramentos do governo independente dos Hasmoneus na Palestina Antiga, ocorridos no final do século II AEC até a chegada dos romanos na região. Este governo é considerado o primeiro de origem judeana desde as expansões imperiais ocorridas no território, e com ele uma série de mudanças tiveram lugar para os habitantes do recorte geográfico palestino. Deste modo, o objetivo deste artigo é lançar luz aos acontecimentos ocorridos na região da Samaria após a elevação de João Hircano I ao poder e os subsequentes resultados da mesma a partir de fontes arqueológicas e textuais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Hasmoneus; Judeia; Samaria; João Hircano I; Monte Gerizim

**ABSTRACT:** This article aims to analyze the consequences of the independent government of the Hasmoneans in Ancient Palestine, which occurred at the end of the second century BC until the arrival of the Romans in the region. This government is considered the first of Jewish origin since the imperial expansions that occurred in the territory, and with it a series of changes took place for the inhabitants of the Palestinian geographical area. Thus, the aim of this article is to shed light on the events that took place in the region of Samaria after the rise of John Hyrcanus I to power and the subsequent results of the same from archaeological and textual sources.

**KEYWORDS:** Hasmoneans; Judea; Samaria; John Hircanus I; Mount Gerizim

---

\* Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente é pós-doutorando no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP). Atua no campo da História Antiga e Arqueologia, com ênfase em Palestina Antiga, Judeia e Samaria na Antiguidade e Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo.

## INTRODUÇÃO

A maioria das pesquisas atuais que se ocupam das relações entre as comunidades da Judeia e Samaria nos tempos antigos consideram que é após a elevação de João Hircano I –135 AEC – que, de fato, o panorama dessas duas regiões e seus habitantes, já deterioradas durante todo o período anterior, tem uma metamorfose radical (HALL, 1989, p. 33; HJELM, 2004, p. 288). Sem sombra de dúvidas, a destruição do Templo de Gerizim e a ulterior destruição da cidade da Samaria detêm os contornos trágicos do processo cismogênico (BATESON 2006, p. 2019; SAHLINS 2005, p. 25), iniciado muito tempo antes. Este evento, de proporções dramáticas, pode ser considerado o ápice de séculos de interações conflituosas e ambíguas entre as comunidades vizinhas. Contudo, alguns meandros necessitam de um aprofundamento mais denso. Os desenvolvimentos históricos paralelos das comunidades, sempre tiveram como “marca registrada” a interconexão e articulação, fossem estas de natureza comportamental ou ideológica, ondulando entre a rivalidade, disputa, embate religioso, confrontos de tradições, aproximações, uniões por matrimônio, negociações e períodos de relativo “equilíbrio”, ainda que o relacionamento fosse mutuamente alimentado por uma diferenciação cumulativa (BATESON, 2006, p. 127).

É indispensável considerar que Hircano não simplesmente eliminou a concorrência templária, em uma tentativa de centralizar o culto em Jerusalém e atestar a posição judeana como “povo escolhido”. Seu projeto expansionista/reformista continha delineações bem mais expressivas, não testemunhadas na Palestina desde os tempos do rei Josias (HJELM, 2004, p.288). Hircano liderou a conquista militar de territórios extra-judeanos, anexando-os ao seu domínio, cunhou moedas com seu nome – indicando sua proeminência econômica e política – e instaurou a tributação nas áreas dominadas, além de impor aos habitantes costumes jerusalimitas, convertendo-os ao javismo praticado no Templo de Jerusalém. *A posteriori*, os resultados destas deliberações foram drásticos para o quadro geopolítico e sociocultural palestino.

Desse modo, os feitos de Hircano, como descritos em Flávio Josefo, a principal fonte textual sobre sua trajetória, não devem ser analisados somente como um desenrolar factual referente ao plano-mestre judeano, que de fato estava imerso em suas atitudes, mas a uma profunda transformação do *status quo*, potencializado no investimento de caráter imperialista advindo do território do território que esteve sujeito à dominação

estrangeira por pelo menos cinco séculos (VI – II AEC). Este chefe judeano não estava interessado em apenas manter Jerusalém a salvo de domínios exógenos e dar continuidade a sua reivindicação de verdadeiros “herdeiros de Israel”, como parece ter sido a preocupação de líderes anteriores, mas antes, transmutar a Judeia no próprio dominador, promovendo assim novas conjunturas e tendo como alvos as comunidades vizinhas.

É bastante factível observar que as interações promovidas a partir do contato com a cultura helenística tenham sido um dos fatores que fomentaram as ações posteriores de João Hircano e seus descendentes. Quando ele se viu liberto dos grilhões políticos externos, em termos pragmáticos, redefiniu os papéis em um quadro mais amplificado da conjuntura palestina como um todo. Dessa maneira, a expansão de Hircano redimensionou o contexto inter-relacional entre as esferas presentes no que poderia ser considerado um *pan-israelismo*, com todas as suas multiplicidades, para remodelar o panorama das relações, sem destruí-las, justapondo evento e estrutura, porém, tornando-o contínuo em outros parâmetros. Como defende Sahlins (2008, p.125):

No evento, as circunstâncias não se conformam, as categorias recebidas são potencialmente revaloradas na prática, redefinidas funcionalmente. De acordo com o lugar da categoria recebida no interior do sistema cultural tal como constituído, e conforme os interesses afetados, o próprio sistema é mais ou menos alterado. No extremo, o que começou como reprodução termina como transformação.

Em tempo, não se deve confundir, de maneira simplista, o investimento de Hircano com uma simples *mimesis* de processos imperialistas anteriores, em que os resultados seriam mais ou menos análogos. O expediente de centralização cultural à divindade Yahweh, tradicionalmente mais antigo, e simetricamente reproduzido por judaítas e samaritanos, em disputas pontuais, é estendido a outras dimensões, culturais, políticas e econômicas, ainda que estas não fossem compreendidas como compartimentos segmentados, nos moldes modernos (LATOUR, 1994,p.11-12). É a partir da extensão das pretensões do líder hasmoneu que uma reconfiguração das relações é realizada concretamente. Todavia, este novo arranjo relacional ainda continha elementos que promoviam a síntese entre estabilidade e mudança, diacronia e sincronia,



entrelaçando projeções anteriores com as demandas ocasionadas por questões imediatas.

O que acontece com a divisão corolária entre estabilidade e mudança? O pensamento ocidental pressupõe, mais uma vez, que estas sejam antitéticas: contrários lógicos e ontológicos. Efeitos culturais são identificados enquanto contínuos, ou descontínuos, como se existissem tipos alternativos de realidade fenomenal, em distribuição complementar em qualquer espaço cultural. (SAHLINS, 1990, p. 178)

Por isso a acusação de que Hircano e seus sucessores tenham subvertido a essência do movimento macabeu (HORSLEY & HANSON, 1995, p.37-38) parece possuir uma percepção equivocada dos dados analisados. Não há rompimento por parte de Hircano com os valores ideológicos e atitudes de seus antecessores, além disso, suas ações em relação aos vizinhos não são “eventualidades” incorporadas em seu esforço expansionista. Existem mais elementos por trás desta problemática, que se tornam subterrâneos diante da grande magnitude da disputa Macabeus vs. Helenismo, que a historiografia perpetua, claramente influenciada por uma memória pró-Jerusalém/Judeia, muitas vezes inconsciente.

## II. FONTES ARQUEOLÓGICAS E TEXTUAIS

A Arqueologia fornece algumas bases estruturais para se pensar nas interações culturais na Palestina Antiga durante o período de ascensão dos Hasmoneus, como por exemplo, as moedas cunhadas no período, que claramente demonstram padrões helenísticos hibridizados com símbolos locais. Isso denota que processos históricos dificilmente podem ser observados de forma binária, como se as continuidades fossem apagadas sem deixar rastros a cada período segmentado por mudanças políticas e mudanças de poder.

Ao contrário, esses processos de interconexões culturais no tempo ocorrem de formas múltiplas e pluralizadas, detendo em si um sem-número de dimensões interligadas que precisam ser consideradas em qualquer análise do ambiente mediterrânico e do antigo oriente próximo. Esses exemplares encontrados na circulação monetária no período Hasmonaico demonstram uma forte vinculação com modelos helenísticos de cunhagem, explicitando fortes continuidades do ideário Macedônico e Selêucida

anteriores. Como exemplo, vejamos as cunhagens de moedas durante o governo de João Hircano I:



Fig. 1. Descrição: Moeda cunhada em Jerusalém - Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Dinastia Hasmonéia de João Hircano I (Yehohanan). Datação: 134-104 AEC. Anverso: Coroa feita com pequenos ramos de mirto; legenda: Yehohanan o sumo-sacerdote e conselho dos judeus; acima letra grega A. Reverso: Duas cornucópias cruzadas adornadas com fitas. Tipos Secundários de reverso: romã. (PORTO, 2007, p. 134; Tomo II)

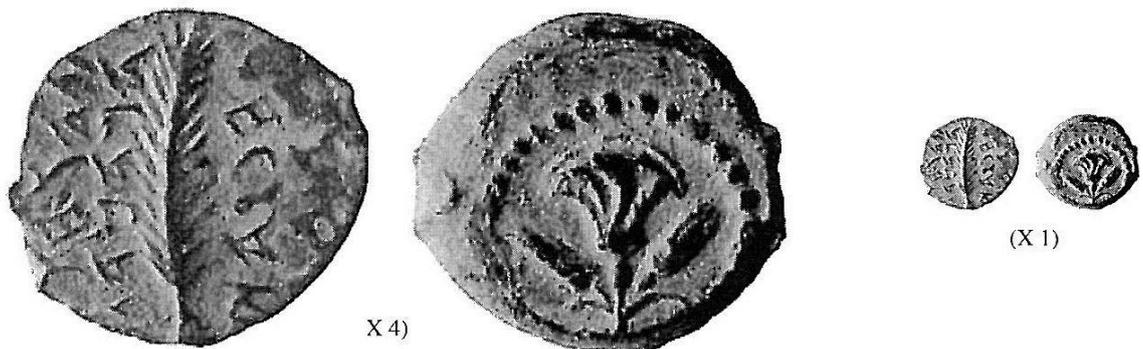


Fig. 2. Descrição: Moeda cunhada em Jerusalém - Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Dinastia Hasmonéia de João Hircano I. Datação: 134-104 AEC. Anverso: Coroa feita com pequenos ramos de mirto; legenda em paleo-hebraico: Yehohanan o sumo-sacerdote e conselho dos judeus; acima letra grega A. Tipos secundários de anverso: *lulav* (palma). Reverso: Lírio. Tipos secundários de reverso: Dois ramos de Trigo. (PORTO, 2007, p.135; Tomo II)



Fig. 3. Descrição: Moeda cunhada em Jerusalém - Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Dinastia Hasmonéia de João Hircano I (Yehohanan). Datação: 134-104 AEC. Anverso: Coroa feita com pequenos ramos de mirto; legenda em paleo-hebraico: Yehohanan o sumo-sacerdote e conselho dos judeus; acima letra grega A. Reverso: Duas cornucópias cruzadas adornadas com fitas. Tipos Secundários de reverso: romã. (PORTO, 2007, p. 137; Tomo II)

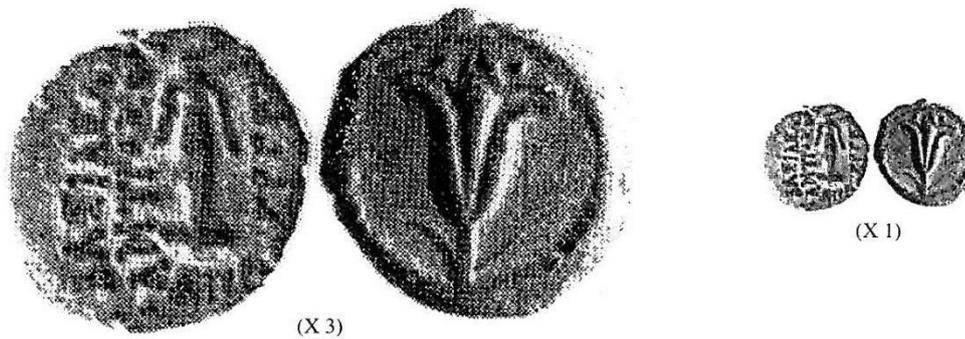


Fig. 4. Descrição: Moeda cunhada em Jerusalém -Aelia Capitolina - Judéia sob a autoridade da Dinastia Hasmonéia de João Hircano I. Datação: 134-104 AEC. Anverso: Âncora; legenda: do Rei Antíoco, Benfeitor. Reverso: Lírio. Borda de pontos. (PORTO, 2007, p. 139; Tomo II)

A documentação textual também nos oferece pistas valiosas sobre estas mudanças contextuais e as permanências contidas nas mesmas, sobretudo no que tange às ações de Hircano nas regiões vizinhas, principalmente Samaria, e sua recepção e sistematização por Flávio Josefo:

Assim que ele ouviu sobre a morte de Antíoco, Hircano marchou contra as cidades da Síria, imaginando encontrá-las, como de fato elas estavam esvaziadas de homens de armas e de qualquer um capaz de entregá-los. E ele capturou Medaba [Medeba]<sup>1</sup> depois de seis meses, durante os quais seu exército sofreu grandes dificuldades; depois ele capturou Samoga [Samak]<sup>2</sup> e seus arredores, e, em adição a estas, Shechem [Siquém] e Garizeim [Gerizim] e a nação Cuteana [Samaritana], que vive perto do templo construído a partir do modelo do santuário em Jerusalém, o qual Alexandre permitiu ao governador deles Sanaballetes [Sanballat] a construir em favor de seu genro Manasses, o irmão do alto sacerdote Jaddua, como nós relatamos antes. Agora, duzentos anos mais tarde este templo foi devastado. Hircano também capturou as cidades de Adora e Marisa [Maresha] e depois de subjugar todos os Idumeus, permitiu a eles permanecer em seu país conquanto eles circuncidassem a si mesmos e estivessem dispostos a observar as leis dos Judeus. E então, por apego a terra de seus pais, eles submeteram-se a circuncisão e a acomodar seu modo de vida conforme todos os aspectos aqueles dos Judeus. E daí para frente eles continuaram a ser judeus. AJ. 13. 254-258

A expansão de Hircano começa pelas antigas terras de Moabe, ao leste de Jerusalém e após conquistar esta área, direciona-se diretamente para Siquém – uma das mais representativas cidades do remoto Reino de Israel – e lá, subindo até a Montanha de Gerizim a destrói completamente. Não é possível descrever seu trajeto exato, mas há uma grande possibilidade de que essa campanha tenha passado pelas terras dos Tobíadas e, sem intercorrências, atravessando novamente o rio Jordão, as forças de Hircano encaminharam-se para Siquém, aos pés do Monte Gerizim, e, conquistando a cidade, subiram ao templo e o devastaram. É importante notar que a campanha não se estende até a cidade da Samaria – neste momento o coração da província.

As adições “anti-samaritanas” de Josefo estão, como o usual, presentes: Cuteanos em lugar de Samaritanos, o Templo de Gerizim como uma versão adulterada do Templo de Jerusalém e a conexão entre este e o alto sacerdote jerusolimita – Jaddua –, a partir de seu irmão Manasses. Após arrasar o templo, Hircano volta-se para o extremo sul, para a Idumeia, e torna submissa sua população, impondo-lhes uma “judaização”, circuncidando seus habitantes e obrigando-os a viver de acordo com as leis e os costumes judeanos. A temporalidade da campanha é uma incógnita, no entanto, é provável que, para além dos seis meses descritos na conquista de Medaba, um tempo considerável

---

<sup>1</sup> Antiga cidade Moabita.

<sup>2</sup> Locação próxima a Medeba.

tenha sido dispensado nas invasões que se seguiram. Certamente, o Templo de Gerizim não foi destruído sem resistência, e os “Cuteanos”, descritos pelo autor, seguramente eram javistas que adoravam no local, concentrados na cidade de Siquém, aos pés da Montanha. Atentemos agora aos detalhes:

- a) De nenhuma maneira é possível cotejar a possibilidade de que o Templo estivesse vazio no momento de sua tomada e devastação. Ainda assim o destino dos frequentadores nesse episódio é desconhecido ou silenciado.
- b) Não há menção à resistência concernente à destruição do Templo e nem à tomada de Siquém, uma cidade consideravelmente importante para o território samaritano. Da mesma maneira, nenhuma menção é feita aos javistas que adoravam no Templo ou ao sumo sacerdote então em vigência. Das duas, uma: Ou Josefo não detinha essa informação ou optou por não a anexar ao seu relato. Caso a segunda opção seja a correta, esta pode ter sido uma maneira encontrada pelo autor para obliterar a importância do Templo e de seus frequentadores.
- c) Diferentemente da Idumeia, não há nenhuma citação de providências “judaizantes” – como a circuncisão –. Obviamente, estas não eram necessárias no caso de Gerizim e Siquém, já que os javistas nortistas seguiam as deliberações da *Lei*, assim como os sulistas. Além disso, aos Idumeus foi fornecida a opção de “tornarem-se Judeus”, como Josefo atesta que eram considerados, ao menos até o fim do século I EC. Esta opção não foi citada no caso de Gerizim/Siquém.
- d) Josefo esforça-se em estabelecer a conexão temporal com seu relato anterior (AJ. 11: 323-324), alocando a construção no tempo de Alexandre e citando Sanballat – governador da Samaria –, assim como insiste com a nomenclatura “Cuteanos”.

A partir dessas colocações, podemos estabelecer algumas proposições acerca do episódio. Em primeiro plano, o ataque de Hircano ao Templo de Gerizim não é obra do acaso. Se sua preocupação centralista era de que os habitantes das áreas invadidas

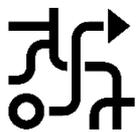


seguissem os preceitos impostos por ele, a partir de um governo que teria seu núcleo na Judeia, o primeiro passo seria eliminar o templo rival, tornando assim Jerusalém o único grande centro de adoração a Yahweh, ou seja, sua morada “oficial”. Isso indica que o templo de Gerizim nunca esteve fora do radar jerusalimita e Hircano, de posse de um exército e com relativa liberdade de ação, utiliza-se da conjuntura propícia para extinguir o concorrente, além de estabelecer os alicerces de um processo de univocação religiosa e política. Enquanto dois templos existissem, simetricamente opostos, as possibilidades permaneciam abertas a qualquer indivíduo javista, sulista ou nortista, de escolher seu local de culto. A extirpação de Gerizim – 111-110 AEC – é um passo importantíssimo para garantir a proeminência de Jerusalém.

Além disso, o controle geográfico e político da região de Siquém/Gerizim também enfraquecia o principal centro administrativo capaz de disputar com Jerusalém, a cidade da Samaria. João Hircano, provavelmente não tinha força suficiente para um ataque direto naquele momento, mas destituir duas de suas principais localidades, certamente causaria um estrago considerável, possibilitando a interceptação de tributos, o fechamento da via de conexão entre javistas da cidade da Samaria e Gerizim, e a dispersão dos frequentadores do Templo nortenho, garantindo que estes não retornassem. Tendo em vista suas atitudes em relação à Idumeia, é possível conjecturar que Hircano não rejeitaria a presença de javistas de Gerizim em seu Templo em Jerusalém. A simples aceitação de sua proeminência político-religiosa bastaria, não exigindo maiores modificações, como no caso dos idumeus.

Contudo, analisando não o personagem, mas o narrador, situado historicamente no século I EC, é evidente que isso não ocorreu. A destruição de Gerizim, e da cidade em seu entorno, construída durante o domínio do rei selêucida Demétrio I (DUSEK, 2012, p. 4), e Siquém, antigo centro de poder do Reino de Israel, não tornou os samaritanos javistas em “judeus” conforme pode ser observado, não apenas em antiguidades judaicas, como também nas fontes neotestamentárias. Josefo, assim como os autores do *livro de João*, por exemplo, produzem estes escritos por volta de 90-100 EC, exibindo uma tendência “anti-samaritana” fortíssima, aproximadamente, duzentos anos depois destes eventos.

Apenas este acontecimento, a destruição de Gerizim, já modificaria – e de fato modificou –, sobremaneira, as relações entre os grupos, no entanto, nem mesmo esse



episódio foi capaz de findar as articulações entre as comunidades. A complexidade de suas relações, diferenciações e formações identitárias permaneceu, mesmo depois de o templo de Jerusalém ter sido desolado pelos romanos em 66-70 EC (KNOPPERS, 2013, p.226).

Não é possível negar, porém, que este fato é determinante para o início da derrocada israelita/samaritana enquanto uma comunidade estruturada em moldes formais. A ambição de Hircano não foi saciada apenas com a destruição do Templo, o que indica que sua preocupação não perpassava apenas pelo âmbito religioso, como as conexões entre judeus e samaritanos parecem ter sido reduzidas em termos historiográficos.

Desta maneira, restava apenas um último bastião opositor para as pretensões centralistas de Hircano, pois a cidade da Samaria continuava de pé, ainda mantendo uma aristocracia e uma estrutura de poder, inserida no mesmo contexto macropolítico de seus vizinhos sulistas. É de se imaginar que Hircano não pudesse, de uma vez por todas, instalar sua influência por toda a região enquanto o outro núcleo ainda resistisse, podendo causar problemas. Não obstante, enquanto Jerusalém concentrava o poder político/religioso em um só local, em termos geográficos, a província de *Samaritis*, tinha estas duas dimensões divididas entre sua capital e o Monte Gerizim, junto da cidade em seus arredores. Uma parte da tarefa do sumo sacerdote/governador da Judeia havia sido cumprida, todavia necessitava ser concluída, para que a centralização de Judá pudesse tornar-se uma realidade irrefutável. Então, em meio aos distúrbios internos dos governos helenísticos, explodindo em guerras fratricidas pelo poder real, João Hircano, apenas alguns anos depois de seu assalto ao Monte Gerizim, finalmente, reúne o exército e marcha em direção a capital da Samaria. O relato de Josefo em AJ é detalhado e extenso:

E então ele marchou contra a Samaria, uma cidade intensamente fortificada; esta cidade foi fundada<sup>3</sup> por Herodes sob o nome de Sebaste, como agora é chamada, nós deveremos relatar isso no lugar apropriado. E ele a atacou e sitiou vigorosamente, pois ele odiava os Samaritanos como patifes, por conta dos prejuízos os quais, em obediência ao rei da Síria, eles haviam cometido ao povo de Marisa, que eram colonos

<sup>3</sup> Neste caso “refundada”. Para mais informações ver Nota [j] em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols. p.365.

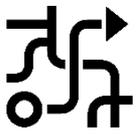
e aliados dos Judeus. Conseqüentemente, ele fez uma trincheira em torno da cidade em todos os lados, e uma parede dupla por uma distância de oitenta estádios<sup>4</sup>, e colocou seus filhos Antigonus [Antígono] e Aristobulus [Aristóbulo] no comando. E como eles apertavam o cerco, os Samaritanos, finalmente levados pela fome a um estado tal de necessidade, foram forçados a tomar por comida mesmo as coisas que não são usadas para esse propósito, e ao, mesmo tempo, a convocar ajuda de Antiochus Cyzenus [Antíoco IX Cízico]. Ele prontamente veio em seu auxílio, mas foi derrotado por Aristobulus [Aristóbulo] e foi perseguido pelos irmãos até Scythopolis [Citópolis], de onde ele fugiu. Os irmãos então retornaram a Samaria e mais uma vez encerraram os Samaritanos dentro da parede, que então pela segunda em tiveram de convocar a ajuda do mesmo Antiochus [Antíoco IX Cízico]; ele em consequência disso requereu a Ptolemy Lathyrus [Ptolomeu IX Soter II] seis mil homens, que este último enviou a ele contra o desejo de sua mãe<sup>5</sup>, que, no todo, demoveu-o do reino ao ouvir isto; e com esses egípcios Antiochus [Antíoco IX Cízico] invadiu e devastou o território de Hircano como um salteador, pois ele não ousava enfrentá-lo face a face em batalha – sua força não era adequada para isso –, mas supôs que danificando seu território ele compelia Hircano a levantar o cerco da Samaria. Entretanto, após perder muitos homens caindo em emboscadas, ele se retirou para Tripolis, deixando Callimandrus e Epícrates na guerra direta contra os Judeus. Mas como Callimandrus atacou o inimigo de forma muito descuidada, ele foi posto em fuga e morto no local. Quanto a Epícrates, em sua ganância por dinheiro ele abertamente traiu Scythopolis e outros lugares próximos em favor dos Judeus, todavia não pôde levar o cerco da Samaria ao fim. Então Hircano capturou a cidade depois de sitiá-la por um ano, mas não contente somente com isso, ele a extinguiu completamente e a deixou para ser varrida pelas torrentes da montanha, pois ele cavou abaixo dela até que caísse nos leitos das correntezas, e então ele removeu todos os sinais de que um dia esta havia sido uma cidade. (AJ. 13.275-282)

Antes de analisar esse trecho, apenas em vias de não deixar margens para dúvidas quanto à cronologia traçada por esta pesquisa, devemos considerar que em sua outra famosa obra, *Guerras Judaicas*, Flávio Josefo narra, de forma resumida – GJ. 1.62-66 –, os mesmos episódios supracitados, citando a tomada de Gerizim e a destruição da Samaria, seguindo o relato de AJ, de forma basicamente idêntica, excetuando-se três detalhes: a substituição de Antíoco IX Cízico por seu rival e meio-irmão, Antíoco VIII Filometor, a obliteração da informação de suborno perpetuado por Hircano em relação à Epícrates, posicionando a tomada de Citópolis pelas mãos dos judeanos, e a menção a escravização dos habitantes, após a devastação da cidade.

---

<sup>4</sup> 9 milhas.

<sup>5</sup> Respectivamente Cleópatra III (Cleópatra Evergeta).



A troca de nomes – Antíoco IX Cízico por Antíoco VIII Filometor – parece atestar que a disposição introdutória de Josefo em GJ não é acurada, apesar de constituir o relato mais antigo, e as informações dispostas em AJ sobre o episódio são mais confiáveis, como atestam os comentadores da tradução.<sup>6</sup> Da mesma maneira, os comentadores de AJ apontam que a confusão de nomes colocaria o cerco a Samaria antes de 113 AEC. Caso o relato de GJ estivesse correto, tendo em vista que a datação para a destruição do Templo de Gerizim se deu entre 111-110 AEC, essa informação denotaria um anacronismo. Além disso, a citação ao pedido de ajuda a Ptolomeu IX Soter II (AUSTIN, 2006, p. 509), favorece uma data posterior, alocando os fatos pouco antes de 107 AEC<sup>7</sup>.

No que concerne ao suborno de Epícrates, Josefo claramente opta por não oferecer esta informação em GJ, suprimindo-a do relato resumido, tornando-a duvidosa. Da mesma maneira, a redução dos habitantes à escravidão não aparece no relato mais extenso de AJ, apesar de ser um dado sugestivo, não pode ser comprovado por nenhuma outra fonte textual ou material. Deste modo, a devastação da Samaria aloca-se entre os anos de 111-108 AEC (MOR, 2011, p.99; KNOPPERS, 2013, p.173).

Retornando à passagem de AJ. 13. 275-282, em primeiro lugar deve ser notado que as ações de Hircano em Gerizim e Siquém não passaram despercebidas pelo governo da Samaria, que como retaliação ataca a cidade de Marisa, situada na Idumeia, já sob o poder judeano. A espiral de ação/reação novamente é colocada em evidência, no entanto, os termos haviam ido muito além dos limites com a destruição de Gerizim. A citação a Herodes e Sebaste, também são profundamente importantes, pois apesar de não terem lugar no recorte temporal a que Josefo se refere, atestam a necessidade de aludir a importância da cidade durante o período herodiano posterior, quando a cidade é reconstruída e renomeada em homenagem ao imperador Otávio Augusto<sup>8</sup>. Ao marchar contra o coração da Samaria, Hircano encontra uma cidade bem fortificada, o que o faz

<sup>6</sup> Ver Nota [c] em JOSEPHUS. *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, 9 vols. p. 31.

<sup>7</sup> Ver Nota [d] em JOSEPHUS, *Jewish Antiquities*. Trad: Ralph Marcus. London: Harvard University Press, 1987, Books XII – XIV, 10 vols. p. 367.

<sup>8</sup> Sebaste tradicionalmente é a forma grega de referir-se a *Augustus*. Muitas localidades recebem esta nomenclatura durante o período romano, como o Sebasteion em Afrodísia, para mais informações ver CROSSAN, J. D. & REED J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 27-31.

tomar providências agudas, como a construção de uma trincheira em torno do local e edificação de paredes duplas. O cerco foi comandado diretamente por seus filhos, denotando a importância da campanha, e como reportado, a cidade resistiu até o ponto de findarem-se seus suprimentos, o que certamente levou um tempo considerável.

Neste ponto, podemos ponderar sobre algumas minúcias importantes. O pedido de ajuda a Antíoco IX revela que a cidade continuava mantendo relações com o governo Selêucida, apoiando a facção deste pretendente real contra seu meio-irmão. Do mesmo modo, a resposta positiva revela que a cidade continuava a ser considerada um local estratégico importante, assim como Citópolis, alocada na região da Galileia, onde o exército de Antíoco IX teria se refugiado, e isto não foi ignorado. Novamente podemos observar o padrão de ampliação estrutural (SAHLINS, 2005,p.25) mediando acontecimentos em nível local. Isto é importante para a percepção de que a centralidade judeana é construída paulatinamente como projeto político-religioso (HJELM,, 2004,p. 288), reverberado em sua documentação textual. Porém, em escalas mais abrangentes, a proeminência estava disposta em um padrão horizontal, em termos relacionais. A progressão de diferenciações e rivalidades, que chega ao auge nestes eventos, perpassa pela influência de forças externas a todo o momento. A cidade, resistindo ao cerco, faz um segundo pedido, que expande ainda mais a escala de relações adicionando o então descendente ao trono Ptolomaida, Ptolomeu IX Soter II<sup>9</sup>. Essas conexões indicam que a Palestina Antiga era neste período um pandemônio de disputas, que se influenciavam mutuamente. Por fim, o relato desdobra-se na morte de Callimandrus e o suborno de Epícrates, dado este que sugeriria a prosperidade de Hircano no quesito monetário, e a contratação de forças externas em aderência ao seu exército. Epícrates teria “traído” seu antigo senhor e conquistado para Hircano tanto Citópolis quanto outras áreas, juntando-se ao cerco na Samaria logo depois. A retirada de Antíoco para Tripolis, outra cidade helenística, fortalece ainda mais a presença da rede selêucida/ptolemaida, ainda vigente em fins do século II AEC.

### III. CONCLUSÃO

---

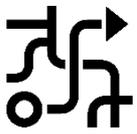
<sup>9</sup> Filho mais velho de Ptolomeu VIII Evérgeta II – Físcon –. Para mais informações sobre a progressão da Dinastia Ptolomaica no Egito ver AUSTIN, M.M. *The Hellenistic World From Alexander to the Roman Conquest*. Cambridge University Press: New York, 2006. p. 509.

Como epílogo deste trágico desfecho em AJ. 13.275-282, temos a notícia da total desolação da cidade, sendo varrida do mapa palestino por Hircano, seus filhos e seu exército. Contudo, o final da passagem contradiz seu início, quando Josefo explica que Herodes reconstruiu a cidade. Nomeando-a *Sebaste*, a antiga cidade da Samaria, certamente não foi construída do nada, e todas as notícias posteriores sobre o local nas obras do autor judeu aludem a sua “reconstrução” e “renomeação”, não a construção de uma nova *polis* ou *urbe*.

Deve ser considerado, na análise do fragmento, que Josefo, sopesando o teor anti-samaritano de seus escritos, não aparenta ter razão alguma para hiperbolizar o prestígio da Samaria em relação ao governo Selêucida, ou qualquer governo que seja. A citação a todos estes personagens poderia ter sido obliterada, da mesma forma como a descrição da conquista de outras regiões. No entanto, a Samaria permanece escapando das intenções parciais do autor, como se, em momentos de distração, alguns ecos da História samaritana escapassem por entre seus dedos, que se esforçam em manter o controle da narrativa mantendo Judá/Judeia em destaque. Quanto aos filhos de Hircano, estes deram continuidade à política expansionista/centralista – entre 104 – 63 AEC – anexando ao título de sumo-sacerdote a nomenclatura de “rei”. Aristóbulo I foi o primeiro a se autodeclarar “rei da Judeia”, seguido de Alexandre Janeu. No interstício entre a morte deste monarca e a dominação efetiva de Roma, a Judeia conheceu sua primeira e única, governante feminina no período pós-exílico, Salomé Alexandra, seguida de Hircano II que reinou, independentemente, somente por três anos antes da intervenção romana.

Em 63 AEC, em virtude da chegada dos romanos, a dinastia Hasmonaica que já se encontrava abalada, encontrou seu fim. Ao terem de enfrentar os habitantes da província palestina, uma guerra instaurou-se no território com confrontos diretos e diversas lideranças e movimentos populares entre 66 EC e 70 EC. Existem evidências literárias que confirmam a participação da Samaria e era de se esperar que suas principais cidades precisavam ser tomadas militarmente.

Quanto aos habitantes da cidade da Samaria e Siquém, assim como os javistas que cultuavam no Gerizim, as notícias passam então a ser inteiramente esparsas na documentação, não sendo possível delinear um destino exato. Hall (1989, p.33) aponta que o distrito da Samaria esteve sob o poder judeu até a intervenção de Roma na região



– 63 AEC –, enquanto Crown (1989, p.200-201) abre a hipótese de que este evento tenha sido crucial para a potencialização da diáspora samaritana, atestada pela presença de javistas israelitas em outras regiões mediterrânicas, como confirmam os achados arqueológicos na ilha de Delos, na Grécia, (PLASSART, 1914; BRUNEAU, 1982).

Em todo caso, o Templo de Gerizim não foi reconstruído após as conquistas dos Hasmoneus, diferentemente da cidade de Samaria (MOR, 2011, p.99). Porém, a história das relações judaico-samaritanas não termina aqui, pois como atesta Sahlins, toda mudança prática é também uma reprodução cultural” (1990, p. 179). Desse modo, os israelitas/samaritanos, além de não serem extintos, de não se “judaizarem”, não se tornarem uma “seita” ou “heresia” ao conservarem suas tradições antigas, obediência a *Torah*. Assim como, o pleito de verdadeiros descendentes de Jacó, nunca deixaram de observar o Monte Gerizim como o local primevo e unívoco de culto a sua divindade, Yahweh.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

AUSTIN, M.M. *The Hellenistic World From Alexander to the Roman Conquest*. New York: Cambridge University Press, 2006.

BATESON, G. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato composto, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. – São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

BRUNEAU, P. *Les Israélites de Délos et La Juiverie Délienne*. In: Bulletin de Correspondance Hellénique, École Française D’Athènes, Paris: Boccard, 1982.

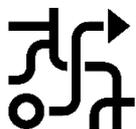
CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989.

DUSEK, J. *Aramaic and Hebrew Inscriptions from Mt Gerizim and Samaria between Antiochus III and Antiochus IV Epiphanes. Culture and History of Ancient Near East*. Leiden, the Netherlands: Brill, 2012.

HALL, B. From John Hyrcanus to Baba Rabbah in: CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. p. 32-54.

HJELM, I. *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 303. Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jerusalem's Rise to Sovereignty: Zion and Gerizim in Competition*. London: T&T Clark International, 2004.



HORSLEY, R. & HANSON, J.S. *Bandidos, profetas e messias. Movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

KNOPPERS, G. *Jews and Samaritans: the origin and history of their early relations*. Oxford University Press, New York, 2013.

MOR, M. *The Persian, Hellenistic and Hasmonaean period*. in: CROWN, Alan D. *The Samaritans*, ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 1-19.

\_\_\_\_\_. *The Building of the Samaritan Temple and the Samaritan Governors – Again* in: ZENGELLÉR, J. *Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter & Co, 2011. p. 89-108.

LATOURET, B. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.

PORTO, Vagner Carvalho: *Imagens Monetárias na Judeia/Palestina sob dominação romana*. Tomos I e II. Vagner Carvalho Porto. – (Tese de Doutorado) São Paulo: S/N, 2007.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1990.

\_\_\_\_\_. *Structural Work: How Microhistories Become Macrohistories and vice versa*. *Anthropological Theory*, 5: 5-30, 2005.

\_\_\_\_\_. *Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

## FONTES

*Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

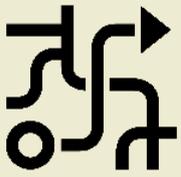
JOSEPHUS. *The life – Against Apion*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1976.

\_\_\_\_\_. *Jewish Antiquities*. Trad: L.H. Feldman. London: Harvard University Press, 1981, 10 vols.

\_\_\_\_\_. *The Jewish War*. Trad: H. St. J. Thackeray. London: Harvard University Press, 1989, 9 vols.

Recebido em 15/02/2023

Aprovado em 12/07/2023



**BELMAIA, Nathany Andrea Wagenheimer\***

<https://orcid.org/0000-0002-3160-8284>

**RESUMO:** O conceito de identidades fluidas, com espaços fluidos, porosos, nos quais identidades não podem ser claramente distintas, tem contribuído para que novos olhares sejam lançados sobre os objetos da antiguidade e medievo no espaço mediterrânico. A partir dessa noção, este trabalho tem por objetivo tecer reflexões gerais sobre aspectos relacionados aos primórdios do cristianismo, tratando da formação da identidade cristã nos primeiros séculos, no Império Romano e diálogos com o universo judaico e a fluidez identitária do período. Além disso, visa também problematizar um possível momento no qual ambas as crenças, judaica e cristã, podem, de fato, ser mais claramente separadas, demonstrando que, possivelmente, essa foi uma situação mais tardia, alocada no século IV.

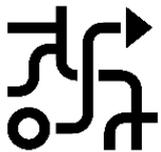
**PALAVRAS-CHAVE:** Identidades fluidas; Cristianismo; Judaísmo.

**ABSTRACT:** The concept of fluid identities, with fluid, porous spaces, in which identities cannot be clearly distinguished, have contributed to new perspectives being launched on objects from antiquity and medieval times in the Mediterranean space. Based on this notion, this work aims to make general reflections on aspects related to the beginnings of Christianity, dealing with the formation of Christian identity in the first centuries of the Roman Empire, the appropriations and dialogues with the Jewish universe and the identity fluidity of the period. In addition, it also aims to problematize a possible moment in which both beliefs, Jewish and Christian, can, in fact, be more clearly separated, demonstrating that, possibly, this was a later datum, allocated in the 4th century.

**KEYWORDS:** Fluid identities; Christianity; Judaism.

---

\* Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná, mestra em História Social pela Universidade Estadual de Londrina e licenciada em História pela Universidade Estadual de Maringá. Essa pesquisa contou com o apoio da CAPES.



## INTRODUÇÃO

A percepção de que o Mundo está cada vez mais integrado, independentemente do espaço geográfico, impacta nos estudos sobre centro e periferia, demonstrando que não existe apenas um, mas múltiplos centros e múltiplas periferias, processos de inclusão e exclusão, igualdade e diferença, identidade e alteridade (SILVA, 2010, p. 59). Nas reflexões sobre o desenvolvimento do cristianismo nos primeiros séculos, o holofote se desloca para a compreensão da existência de vários grupos judeus e cristãos, os quais, por meio de interações diversas, contribuíram para a formação daquilo que, posteriormente, seria designado na insígnia geral de “cristianismo”.

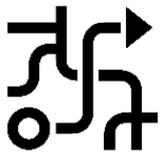
Para a construção de uma perspectiva plural, é fundamental compreender o mundo mediterrânico como um espaço de trocas diversas. Durante muito tempo, delimitar uma diferença ou um pertencimento, poderia culminar em rígidas oposições binárias, tais como: civilização e barbárie, magia e religião, pensamento lógico e pensamento selvagem etc. Entretanto, a dinâmica das experiências sociais, com apropriações<sup>1</sup> e demarcações de fronteiras entre agrupamentos, podem originar formas híbridas, as quais, por vezes, não são passíveis de alocação em uma única identidade (SILVA, 2011, p. 59-60).

Apesar de o conceito de identidade ser polissêmico, apresenta alguns elementos em comum, como a semelhança entre partes com as mesmas características ontológicas (por meio das quais se podem diferenciar alguns atributos de outras designações); ou conjunto de características que se distinguem por contraste e diferença entre os termos envolvidos (MICHAELIS, 2021; OXFORD LANGUAGES, 2021). Contudo, conforme mencionado acima, categorias que preveem um aglutinamento de traços semelhantes e diversos são insuficientes para explicar a hibridez cultural, as trocas e as mútuas retroalimentações que não se adequam em uma única identidade. A percepção de múltiplas autorrepresentações e pertencimentos a categorias, por vezes, excludentes entre si, abre espaço para a compreensão de uma fluidez identitária.

A identidade pode ser relacional, integradora e homogênea, mas também é dialógica, assimilativa e detentora de espaços fluidos, locais nos quais as identidades se mesclam e estão sujeitas a um processo dinâmico de reconstrução simbólica (FUNARI, 2010, p. 12). Assim, é mais plausível supor a existência de “zonas de porosidade”,

---

<sup>1</sup> O conceito de apropriação é polissêmico, na medida em que é utilizado em várias áreas. De acordo com Bueno (1974, p. 301), apropriação se origina do latim *appropriationem* e significa “[...] apoderação, apoderamento, posse de alguma coisa, tornar alguma coisa sua, de sua propriedade.” (BUENO, 1974, p. 301).



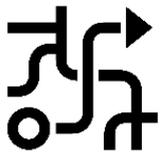
(permeáveis, que favorecem a comunicação), do que blocos monolíticos, com elementos incomunicáveis.

No contexto da formação do cristianismo, nos primeiros séculos, algumas comunidades mantiveram alguns preceitos judaicos, mesmo passando a crer na messianidade de Cristo. No século I, ainda que Paulo desobrigasse os gentios de algumas tradições dos judeus, eles as continuavam. Aspectos do politeísmo também eram ressignificados. O livro de I Coríntios 8:4, por exemplo, advertia que “um ídolo não é coisa alguma”, e que, caso fosse imperativo que os seguidores de Cristo ingerissem carne “sacrificada aos ídolos”, deveriam considerá-la apenas carne, e não uma honraria aos “demônios”.

Para além disso, o manuscrito de Qumran, e outros documentos, revelam a pluralidade de expectativas messiânicas e escatológicas do período. Isso indica a existência de vários grupos sectários do judaísmo e não apenas um corpo unificado (NOGUEIRA, 2010, p. 26). Entre esses, alguns passaram a crer que o Messias aguardado pelos judeus era Jesus, mantendo, portanto, práticas, ritos e o modo de vida dessa religiosidade. Esses espaços de crenças compartilhadas geraram uma necessidade de organização, tanto do nascente cristianismo, quanto das autoridades judaicas, fazendo com que ambas as religiosidades fossem, progressivamente, criando (ou recriando) as suas identidades.

Visto que muitas produções acadêmicas versam sobre objetos e domínios específicos acerca dos primórdios do cristianismo, este trabalho se propõe a refletir, de uma forma mais ampla e geral, principalmente, sobre dois aspectos: 1. A formação da identidade cristã nos primeiros séculos no Império Romano, ocorrendo, sobretudo, na relação com o universo judaico em um meio de identidades fluidas, de diálogos, apropriações e rejeições de elementos oriundos do universo judaico; 2. Problematizar que o momento de maior cisão entre as identidades judaicas e cristãs não ocorreu nos séculos I e II, mas no século IV.

Em “Os primórdios da fé cristã e os judeus” serão abordadas questões acerca do nascimento do cristianismo, os judaizantes e a utilização de elementos do universo judaico para a criação de uma identidade cristã. Em “Separação entre judeus e cristãos?” serão elencados alguns dos principais períodos ou eventos que, tradicionalmente, já foram



adotados para definir uma separação entre ambas as crenças e a introdução de uma ideia de *religio* trazida pelo cristianismo, com reflexo também no judaísmo.

## OS PRIMÓRDIOS DA FÉ CRISTÃ E OS JUDEUS

Nas primeiras décadas do século I, as crenças judaicas e dos nascentes grupos cristãos eram quase indistinguíveis. Os seguidores de Jesus, inclusive, indicavam que a vinda de Cristo havia sido anunciada pelo livro de Jeremias (31:31-33) da Bíblia hebraica, que previa uma nova aliança com a casa de Israel, já que aquelas feitas com Noé, Abraão, Davi e Moisés haviam sido rompidas.

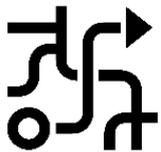
Para os cristãos, essa nova aliança havia sido selada por Jesus, pois todos “os relatos das palavras eucarísticas na ceia da noite antes da morte de Jesus relacionam o termo ‘[nova] aliança/novo testamento’ com o sangue de Cristo” (BROWN, 2004, p. 55). Portanto, a narrativa da morte e da ressurreição de Jesus significaria que Deus havia cumprido a sua promessa.

A “boa nova” (ou o evangelho) dessa “aliança renovada” foi proclamada de forma oral pela primeira geração de discípulos que tiveram contato com Jesus. Para eles, o Messias voltaria em breve (BROWN, 2004, p. 56). Assim, escrever para gerações futuras não era prioridade. Por esse motivo, os primeiros escritos cristãos dos quais se têm registros são cartas. Datadas do primeiro século, as cartas de Paulo (um dos mais importantes evangelizadores) são os documentos mais antigos que registram o desenvolvimento das comunidades cristãs. Paulo era um missionário itinerante, que proclamava Jesus em diversas cidades e as cartas eram o meio de comunicação com os convertidos (BROWN, 2004, p. 58).

Segundo relato bíblico de Atos<sup>2</sup> 21:35 e 22:3, Paulo se apresentou como um judeu, de Tarso, que cresceu em Jerusalém e estudou com Gamaliel, um mestre no farisaísmo. Em registros de Atos 23:6, ele afirma ser “fariseu, filho de fariseus”, membros de uma antiga seita judaica, surgida cerca de dois séculos antes de Cristo. Além dos fariseus, a Palestina judia do primeiro século era pulverizada por diversos grupos político-religiosos,

---

2 “O autor de *Atos* e□ identificado, desde a data de 175 segundo o parecer das igrejas, com Lucas, o me□dico disci□pulo de origem genti□lica do apo□stolo Paulo que o teria acompanhado em sua segunda e terceira viagens missiona□rias”. (SELVATICI, 2006, p.32)



como os saduceus, os essênios, os zelotas, os sicários, os boetusianos ou os seguidores de João Batista (SELVATICI, 2012, p. 105), o que evidencia a fluidez identitária do período e a origem farisaico-judaica de Paulo.

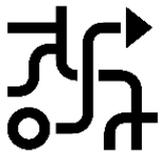
Indicando a existência dos vários grupos judeus, a raiz *prsh*, da palavra fariseu, designa “aqueles que se separam”. Isso sugere que o farisaísmo de Paulo possuía características identitárias próprias, que repercutiram na evangelização (LEITE, 2008, p. 87). Segundo a literatura neotestamentária, os fariseus defendiam, por exemplo, a centralidade de Jerusalém e do Templo como locais de culto religioso e de adoração. Além disso, acreditavam nos anjos, na ressurreição dos mortos e outras escatologias específicas desse grupo (LEITE, 2008, p. 88).

Em cada cidade que Paulo chegava, ele procurava, primeiramente, os judeus. Nesse momento, não se pode afirmar a existência de uma identidade cristã. Na prática, era um judeu que procurava outros judeus para pregar que Jesus de Nazaré era o Messias anunciado pelo livro de Jeremias. A inserção desse elemento discursivo fazia um deslocamento na identidade primária judaica.

Todavia, o proselitismo de Paulo despertou mais conflitos com os judeus do que conversões. Uma das hipóteses de Selvatici (2015, p. 59-63) é de que um Messias que pregava um fim eminente (em um reino governado por ele), e que havia sido executado recentemente em Roma, pudesse colocar as comunidades judaicas em risco. Ademais, quando os seguidores de Paulo desenvolveram um culto próprio, sem rituais sacrificiais ou qualquer tipo de homenagem ao imperador, poderiam expor os judeus a possíveis denúncias, sobretudo por já serem hostilizados desde o governo de Júlio César em função dos privilégios e algumas isenções de impostos concedidas.

Afastando-se das comunidades judaicas, Paulo proclamou o evangelho de Cristo aos gentios e, dessa forma, conseguiu mais conversos (JOSSA, 1997, p. 49). Por este motivo, a composição étnica das comunidades convertidas por Paulo no Mediterrâneo e, em especial, na Ásia Menor, era, sobretudo, de não judeus de cultura grega (SELVATICI, 2015, p. 60).

Silva (2011, p.276) afirma que havia um esforço dos gentios (sem laços etnogenealógicos com a cultura semita) em “imitar” alguns aspectos judaicos. Para os novos conversos, a fé em Cristo oferecia os atrativos do judaísmo, sem a obrigação do

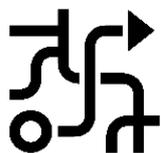


cumprimento de todas as exigências mosaicas (SILVA, 2011, p. 275). Os judeus, por vez, acusavam os gentios de não observarem todas as regras da Lei, o que, para eles, os tornava impuros. Foram designados “judaizantes” os gentios que, mesmo filiados a uma autoridade cristã, adotaram costumes judaicos (SELVATICI, 2015, p. 61-62). Eles eram pessoas ou grupos que frequentavam sinagogas, se apropriavam de ritos, de jejuns ou de tradições judaicas, mesmo aderindo à crença em Jesus. Os judaizantes, assim, situar-se-iam no limiar de uma identidade fluida: eles não eram judeus, tampouco “cristãos”, visto que essa identidade não existia, estava em construção.

Sem fronteiras claramente distintas e mesclando elementos religiosos, também existiram algumas comunidades autônomas, que estavam entre o judaísmo rabínico e o cristianismo paulino, como os nazoreus, os osseanos ou os ebionistas (SILVA, 2011, p. 276). Uma das vertentes do ebionismo, que vigorou do segundo ao quarto século, acreditava no caráter messiânico de Jesus, mas negava a sua origem sobrenatural e divina. Outras correntes ebionitas aceitaram a doutrina do nascimento sobrenatural de Jesus, mas elaboraram uma cristologia própria. Eles cumpriam os ritos judaicos (como a circuncisão e a guarda do sábado), adotaram um evangelho de acordo com Mateus, mas rejeitaram os escritos de Paulo (KOHLENER, 1901, p. 81). Segundo Silva (2011, p. 267), essas comunidades híbridas constituíram um ramo difuso de um “cristianismo judaico”, que se tornou um vestígio anacrônico de uma fase inicial, na qual ambas as tradições, judaicas e cristãs, estiveram interligadas nos diferentes grupos cristãos e judeus existentes.

A conversão dos fariseus também é um exemplo da flexibilidade e fluidez identitária do período. Segundo Leveils (2007, p. 20), alguns fariseus, inclusive, chegaram a estar presentes nas igrejas na Síria, na Palestina e em Jerusalém. No entanto, essas adesões logo se tornaram divergentes, já que os seguidores de Jesus acreditavam que a “casa de Israel” se transfigurou na “igreja” de fé cristã, que seria, doravante, a responsável pelos direcionamentos doutrinários.

Embora existissem conversos judeus, eles não eram maioria. A ideia de Cristo como o Messias que selava uma “nova aliança” com Deus excedia os limites da própria religiosidade praticada até então, e lhe conferia um novo sentido, uma outra identidade. Por outro lado, os conversos que acreditavam no aspecto redentor do nazareno viam a



crença como uma continuidade da tradição judaica. Isso, em um só tempo, os colocava dentro e fora do judaísmo, denotando a fluidez de identidades, de uma identidade cristã sendo forjada.

De início, alguns discípulos, gentios ou judeus recém-convertidos, participavam das reuniões para comungar a “Ceia do Senhor”. Essas ocasiões constituíram o delineamento dos contornos do rito da Eucaristia, que se tornaria, posteriormente, uma das principais marcas da fé católica, um elemento identitário distinto do judaísmo. Contudo, ao mesmo tempo, os crentes em Cristo também frequentavam as sinagogas, a fim de “se manterem puros”, guardavam o sábado, faziam as restrições alimentares (caso da festa dos pães ázimos, realizada com o *Pessach*, por exemplo, na qual não se ingeria fermento por sete dias) e circuncidavam os filhos (LEVEILS, 2007, p.18). A preponderância de práticas judaicas entre os seguidores de Cristo é um exemplo de um ambiente de fluidez, no qual a identidade cristã estava sendo construída, também com a observação dos preceitos do universo judaico.

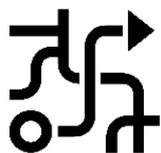
Os discípulos de Jesus viajaram por todo o Império Romano para evangelizar. Rapidamente, profetas e pregadores itinerantes se tornaram presbíteros e bispos de certas localidades, que passaram a atuar como autoridades locais cristãs. As chamadas cartas pastorais para Timóteo e Tito<sup>3</sup> demonstram um desenvolvimento significativo da organização eclesiástica, com referência a “bispos”<sup>4</sup> e “anciãos” se ocupando de comunidades específicas (JOSSA, 1997, p. 58-59).

Assim, conflitos entre judeus e os crentes em Cristo não ocorreram apenas em função dos usos e costumes que, progressivamente, se tornavam diferentes, mas, também, por terem aspirações ao monopólio de discursos relativos ao passado judeu (SILVA, 2010, p. 64).

---

3 Essas cartas foram atribuídas a Paulo, mas datam de meados do final do século II (cf. EHRMAN, 2003).

4 Durante a Antiguidade e Antiguidade Tardia, os bispos eram caracterizados pela versatilidade, já que o seu cargo demandava também tarefas administrativas ou de supervisão (*episkopein*). A maior parte deles possuía uma educação tradicional das escolas romanas e tinham o domínio da língua e das técnicas da retórica clássica. Isso significa que esses clérigos poderiam ser letrados e dedicados tanto à escrita quanto à oralidade. Os bispos poderiam ter procedências sociais diversas. Mesmo aqueles com poucas posses poderiam ascender ao episcopado, o ápice do *cursus honorum* eclesiástico, passando ou não pelos cargos de diácono ou presbítero (MOURA, 2021, p.119).

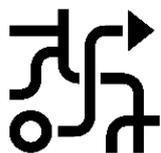


De modo geral, apropriações e ressignificações não são processos resultados de acordos entre as partes, com iguais poderes decisórios. As relações envolvidas nas identidades fluidas não são resultadas de forças em equidade ou acordos tácitos. Por isso, para Silva (2010, p. 64), a apropriação cristã dos elementos do universo judaico se caracteriza mais por uma espoliação do que por um compartilhamento, uma vez que, do ponto de vista dos cristãos, as igrejas se tornaram as legítimas herdeiras de Israel, sendo a antiga aliança com os judeus suprimida.

Entretanto, a concepção de uma persistência de elementos judaicos entre os primeiros cristãos foi mais aceita apenas ao final do século XX. Anteriormente, vigoravam ideias como as de Ernst Kasemann (1906-1988), que afirmavam, por exemplo, que um dito só poderia ser atribuído ao Jesus Histórico (ou seja, aquilo que Jesus poderia ter, de fato, dito, e não as possíveis reconstruções de suas falas) se não tivesse ligação com as ideias judaicas (NOGUEIRA, 2010, p. 21-23).

Essa perspectiva prevaleceu em voga até os anos 1990, quando pesquisadores como Ed Parish Sanders, John Dominic Crossan ou John Paul Meier, inverteram essa relação partindo do princípio de que ações ou palavras oriundas da tradição de Jesus só poderiam ser consideradas históricas se houvesse plausibilidade com o judaísmo, já que Jesus era judeu. Como impor uma descontinuidade entre Jesus e as crenças judaicas se os seguidores de Cristo reivindicavam a herança sociocultural judaica? Um exemplo disso é a apropriação das Escrituras Sagradas dos judeus. A Septuaginta, ou LXX, a tradução grega da Torá, foi apropriada pelos cristãos, que a tornaram, posteriormente, o Antigo Testamento (SILVA, 2011, p. 266).

Os judeus, por sua vez, rejeitaram a LXX em virtude de sua adoção pelo cristianismo. Para obter uma versão distinta, foi necessária a criação de uma nova tradução desses escritos, a partir do hebraico consonantal, trabalho feito por Áquila, por volta do ano de 130, Teodocião, também no século II (obra com boa aceitação também no meio cristão, denotando os intercâmbios e a fluidez do período), e por Símaco que, no século III, buscou harmonizar as traduções anteriores (SELLIN, 2007, p. 720). Apesar da partilha de crenças e visões cosmogônicas entre judeus e cristãos, esses últimos



construíam a sua própria identidade na criação (ou ressignificação) de elementos que, progressivamente, os distinguiam dos primeiros.

## SEPARAÇÃO ENTRE JUDEUS E CRISTÃOS?

Partindo de uma identidade fluida, na qual, a princípio, não se pode distinguir uma identidade unicamente cristã, isenta de elementos judaicos, é possível questionar quando houve (e se houve), efetivamente, uma descontinuidade com o judaísmo.

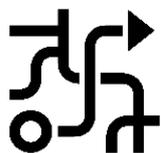
De acordo com Fredriksen (2007, p. 35), diversos marcos cronológicos já foram adotados para definir um momento de separação entre judeus e cristãos, como o ano de 28 a 30, quando Jesus iniciou o seu mistério; o ano de 50, quando se supôs que os conversos de Paulo romperam com a Sinagoga no território da Diáspora; o ano de 70, quando ocorreu a tomada de Jerusalém pelo exército do futuro imperador Tito, culminando na destruição do Segundo Templo<sup>5</sup> e no exílio da população do Reino de Judá na Babilônia (SCHAFFER, 2003, p. 129); o ano de 125, quando os judeus foram expulsos para a Palestina, passando a liderança da igreja para os gentios; ou o ano 200, quando as perseguições dos judeus aos gentios cristianizados se tornaram mais ofensivas.

Apesar das discussões sobre a ficcionalidade ou não do Concílio de Jerusalém (51), acredita-se que a ocasião poderia ter sido um divisor de águas, já que Pedro e Tiago teriam suplantado a orientação de Paulo, e tratado, entre outras questões, da não necessidade da circuncisão dos gentios ou de ritos de sacrifício. Até o final do século XIX e início do XX, Wilhelm Bossuet e Adolf von Harnack defendiam que, com a Guerra da Judeia (66-70) e a revolta de Bar Kochba (132-135), teria ocorrido uma irreversível separação entre o judaísmo e o cristianismo (SILVA, 2011, p. 265-66).

Jossa (1997, p. 138-139) assevera que o rompimento do cristianismo com o judaísmo ocorreu no final do século I e início do século II, quando diversas autoridades cristãs começaram a atribuir a responsabilidade pela morte de Jesus aos judeus, mitigando a atuação de Pilatos no episódio da lavagem das mãos antes da crucificação. Considerando que os conflitos com os judeus ecoaram por vários séculos, como se verifica

---

<sup>5</sup> O segundo Templo foi construído no regresso à Jerusalém após o cativeiro da Babilônia no ano 70.



nas obras de Efrém, o Sírio (ca. 306 – 373) ou Jacó de Serug (451 – 521), pode-se questionar se essa descontinuidade realmente ocorreu nos séculos I ou II. Além disso, na longa história dos grupos judeus, existiram diversas transformações.

O segundo século foi um momento de redefinição de caminhos e de uma (re)afirmação da identidade judaica. Após a derrota da revolta de Bar Kokhba, que no ano de 132 estabeleceu um estado judeu independente por cerca de três anos, Jerusalém foi transformada em uma colônia romana. O Império proibiu, sob pena de morte, a entrada de judeus (cf. SCHAFER, 2003b). O movimento rabínico se encarregou, aos poucos, de unificar os judeus da Palestina e da Diáspora. As consequências dessa situação foram a supressão da diversidade religiosa<sup>6</sup> existente no período do Segundo Templo. Nesse momento, os judeus acabaram por se unificar, ainda que as diferenças pudessem persistir.

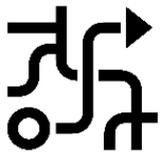
Apesar dos questionamentos se o Concílio de Jamnia, realizado em Yavneh, no ano de 90, definiu ou não os livros sagrados judeus, essa ocasião foi importante para a superação de algumas divergências internas, reforçando a autoridade rabínica e expulsando os judaizantes que frequentavam as sinagogas (SOARES, 2016, p. 66-69).

Se o Concílio de Jamnia decidiu quais livros fariam parte da Escritura judaica, significaria que, até o final do século I, o cânon judeu sequer estava definido, denotando a persistência da fluidez, que permitia agregar ou excluir elementos identitários. Por outro lado, o não reconhecimento dos judaizantes foi resultado de uma demarcação da identidade judaica, rejeitando aquilo que não se considerava aceitável.

Seguidores de Paulo e judeus se influenciaram mutuamente para a criação (ou recriação) de suas próprias identidades, que culminou em alguns aspectos: 1. Fazer surgir a ideia de “religião”. A estruturação do cristianismo enquanto religião fez com que o judaísmo também se organizasse enquanto tal, pois, anteriormente, esse último era considerado um modo de vida relacionado a uma identidade etnopolítica; 2. Ocasionar uma relativa indistinção entre judaísmo e cristianismo em nível popular; 3. Ao contrário do que era teorizado até os anos 1990, as análises apontaram um deslocamento do eixo temporal para a “cisão” entre judaísmo e cristianismo (religião), possivelmente, para o século IV.

---

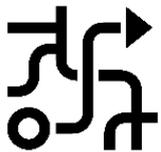
<sup>6</sup> Cerca de 520 a.C. a 70 d.C., o judaísmo estava fragmentado em várias facções, como essênios, saduceus, fariseus e zelotas e outras (SILVA, 2011, p. 267).



Quanto ao primeiro aspecto mencionado, de acordo com o Dicionário Etimológico (2020), a palavra *religio*, traduzida comumente por religião, tem várias proposições até o século IV. Cícero, em *De natura deorum* (45 a.C.), afirma que *religio* se originou do termo latino *relegere*, que significa reler, relacionando o culto aos deuses com um aspecto intelectual. Já Lactâncio, nos séculos III e IV, afirma que *religio* se originou de *religare*, religar, argumentando que a religião servia para religar os seres humanos a Deus. No século IV, Agostinho de Hipona, em *A Cidade de Deus*, afirmou que *religio* derivava de *religere*, reeleger, aferindo que, por meio da religião, a humanidade reelegia de novo a Deus, do qual se tinha separado. Mais tarde, na obra *De vera religione*, Agostinho retomou a interpretação de Lactâncio, e vinculou *religio* a religar. Todas essas acepções se vinculam com um tipo de reverência particular aos deuses, e não um sistema conceitual e prático associado a *civitas*.

Para comparação, quando o termo *ioudaismos* (judaísmo) surgiu, no segundo livro dos Macabeus 2:22 (ca. 150 a.C.), esse foi empregado em oposição a *hellenismos*. Isso exprimia dois estilos de vida próprios e duas entidades políticas distintas: o estado judeu e a monarquia selêucida. Em Macabeus, *ioudaismos* significava a pertença às tradições judaicas e à causa política de Israel, que lutava por sua independência contra o domínio estrangeiro, ou seja, o termo não se restringia a um credo específico, sendo “judeu” e “heleno” realidades etnopolíticas, não necessariamente relacionadas ao aspecto sagrado. Isso diferia de *christianismos* e *christianos*, que se referiam a uma opção religiosa singular, um termo mais estritamente relacionado com o conteúdo de crenças específicas (SILVA, 2011, p. 270).

Justino, o Mártir (100-165), possivelmente, foi o primeiro autor a sugerir, com base em argumentos teológicos, que o cristianismo estava se constituindo em um sistema religioso independente. Em vista disso, emergiu a possibilidade de alguém, a despeito da língua ou da comunidade política que pertencesse, pudesse se definir como portador de uma crença. No contexto pré-cristão, os cultos religiosos estavam relacionados com a *civitas*, como o culto ao imperador ou aos deuses do Estado. Nessa perspectiva, o cristianismo foi o responsável pela fundação da ideia de uma religião *per se*, dissociando o religioso do cívico (BOYARIN *apud* SILVA, 2011, p. 269).

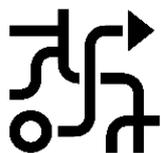


Assim, a expansão dos cristãos (dotado de um corpo com textos sagrados, doutrinas, liturgias, colégios sacerdotais e uma crença independente do Estado) fez com que judeus e politeístas reelaborassem as suas representações. O helenismo e o judaísmo, paulatinamente, também se converteram em *religio*, uma religião vinculada mais ao aspecto do sagrado, da devoção, do que com o pertencimento étnico ou político.

Mesmo sendo, a princípio, considerada uma *religio illicita*, a fé cristã se espalhou pelos territórios imperiais, pelo Mediterrâneo e além desse. Dessa maneira, o cristianismo estabeleceu encontros e confrontos com os múltiplos aspectos culturais, políticos e sociais desses espaços geográficos. O cristianismo que “falava aramaico em suas origens palestinas, chegou a falar, no século IV, grego, latim, copta, siríaco, armênio, etíope, gótico” e outros idiomas (GOMES, 2000, p.178). Isso fazia com que a fé cristã adaptasse a sua construção identitária aos diferentes contextos com os quais tinha contato.

Com relação à criação e expansão do cristianismo, para Boyarin (*apud* SILVA, 2011, p. 270), não é possível defender uma perspectiva linear, na qual uma religiosidade é gerada após outra, em sentido retilíneo e uniforme, como o cristianismo advindo do judaísmo. Por isso, o autor recorre à *wave theory*, que considerava a existência de inovações difundidas por meio de ondas. À medida que essas se espalhassem, a partir de um epicentro, poderiam atingir, concomitantemente, diversos campos com graus distintos de intensidade. Dentro dessa teoria, poderiam ocorrer, simultaneamente, várias “ondas”, sem, de fato, uma “separação” identitária entre judeus e cristãos. Isso permitia a existência de comunidades que se caracterizariam por uma crença axiomática na messianidade de Jesus; outras manteriam um credo menos arraigado; ou, poderiam rejeitar por completo o nazareno.

Em relação ao segundo tópico mencionado anteriormente, a indistinção “visível” entre judeus e os primeiros cristãos ocorria, por exemplo, por ambos frequentarem sinagoga. Indivíduos que não pertenciam a qualquer desses dois credos, não eram capazes de distinguir judeus de cristãos. Por isso, bispos e rabinos se preocupariam em demarcar as suas próprias fronteiras identitárias, diferenciando a ortodoxia (o que se considerava correto e justo), do heterodoxo (o que se considerava diferente, impuro, poluente).



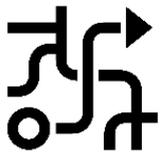
Em virtude disso, vários ritos foram criados pelos cristãos, a fim de substituir as tradições judaicas, como o batismo, que ocupou o lugar da circuncisão, o *Pessach*, a Páscoa judaica, que foi ressignificada pela Páscoa cristã (que não era mais a memória da saída dos judeus do Egito, mas a celebração da morte e ressurreição de Jesus cf. BELMAIA, 2017) ou o domingo (reconhecido como “dia da ressurreição do Senhor”), que substituiu o sagrado sábado judaico (JOSSA, 1997, p. 55-57). Esses e outros “artefatos” simbólicos se tornaram marcos distintivos que agruparam comunidades e definiram limites (SILVA, 2011, p. 271).

Quanto ao terceiro e último dos pontos elencados acima, é possível questionar quando, de fato, existiu uma descontinuidade com o judaísmo e o nascimento de uma religião cristã independente. Esse momento teria de fato existido? Ou seria mais plausível a defesa de que esse processo tenha ocorrido gradualmente? Kinzig (1991, p. 29) sugere que o rompimento entre judeus e cristãos pode ter ocorrido em quatro etapas: doutrinal, teológica, institucional e na piedade popular, sendo as duas primeiras relacionadas a um trabalho intelectual, e as duas últimas, com a práxis religiosa.

No aspecto doutrinal e teológico, implementando uma exegese sistemática dos textos bíblicos, os Padres da igreja romana, desde cedo, se empenharam em ratificar a natureza divina e o caráter messiânico da pregação de Cristo. Em nível institucional, além da própria estruturação hierárquica e burocrática do grupo, buscou-se expurgar do clero qualquer indivíduo cuja fé estivesse em desacordo com os preceitos e as normas então consideradas apropriadas.

Segundo Silva (2011, p. 272), não é possível conceber uma separação entre ambas as fés em um momento específico, sem considerar os diferentes contextos e as diferentes apropriações que foram feitas, em toda a extensão do Império Romano, por onde o cristianismo adentrou. Assim, seria mais prudente supor múltiplas separações em tempos e lugares diversos. Contudo, Silva aponta que a separação entre ambas as fés se tornou um dado irreversível apenas no século IV.

Nesse período, foram compostos vários tratados cristãos, como *Panarion*, de Epifânio da Salamina (310-403), um compêndio das heresias, barbarismos, judaísmos, samaritanismos, helenismos etc. Segundo Kitzinger (1954, p. 83), Epifânio da Salamina parece ter sido o primeiro clérigo que abordou a questão das imagens religiosas cristãs.



Efrém, o Sírio, escreveu uma grande variedade de hinos, poemas e sermões em versos, assim como exegeses em prosa (PARRY, 1999, p. 180). Outro importante trabalho é o de João Crisóstomo (347-407), que escreveu várias homilias, tratados e liturgias, sendo um dos autores mais prolíficos dos primórdios cristãos, excedido apenas por Agostinho de Hipona em quantidade de obras sobreviventes (LAQUEUR, 2006, p. 148). Muitos dos escritos dos dois últimos autores visavam delinear fronteiras do cristianismo diante do judaísmo, expressos, sobretudo, em uma literatura notadamente antijudaica. As epístolas, tratados, diálogos e homilias, que continham diversos estereótipos destinados a depreciar os judeus, ficaram conhecidas como *Adversus Iudaeos* (SILVA, 2011, p. 267).

Mesmo que houvesse algum anacronismo nesses trabalhos, é possível notar que, no século IV, ainda se visava demarcar como o judaísmo e o cristianismo eram excludentes entre si. Isso indica que, naquele período, os limites simbólicos fixados pelas autoridades não estavam sendo observados na piedade popular, indicando a persistência da fluidez identitária (SILVA, 2011, p. 273-274).

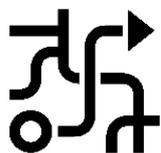
Outrossim, existiam desafios internos para a fixação da identidade cristã, os grupos considerados heréticos: o arianismo, o pelagianismo, o nestorismo, o gnosticismo, o marcionismo e os encratitas. Esses e outros movimentos fizeram com que surgisse uma literatura cristã com limites e medidas restritivas. Além disso, a existência de judaizantes, ainda no século IV, suscitava a fúria de pregadores como Efrém, Ambrósio, Jerônimo, João Crisóstomo<sup>7</sup> e Agostinho, a ponto de a questão ser deliberada no Concílio de Elvira, em 305, no Concílio de Antioquia, em 341 e no Concílio da Laodiceia, em 364 (KINZIG, 1991, p. 37; SILVA, 2011, p. 277).

A elevação do cristianismo como religião oficial do Império por Teodósio (379-395) forneceu chancela para que os clérigos retaliassem os judeus com severas repressões. O maior rigor na disciplinarização causou um influxo de indivíduos provenientes de meios religiosos distintos, incluindo heréticos ou judaizantes (SILVA, 2011, p. 279).

Apesar de, no século IV, as igrejas cristãs já poderem ser consideradas como *institutione*, no sentido latino do termo, que designa uma instituição organizada como uma sociedade política, dotada de um corpo teológico, doutrinal e detentora de um lugar próprio

---

<sup>7</sup> Segundo Kinzig (1991, p. 37), no século IV, João Crisóstomo combateu fortemente os judaizantes e judeus, alguns que estavam presentes em Antioquia desde o ano 300 antes de Cristo.



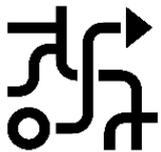
de exercício de poder, no âmbito da piedade popular, as identidades ainda eram fluidas. Os indivíduos continuavam a transitar entre categorias, adotando, por exemplo, práticas que não eram mais aceitas pelas autoridades nos respectivos espaços (cristão ou judeu).

Em vista disso, as concepções da literatura *Adversus Iudaeos* ganharam fôlego disciplinar, como visto nas obras do século IV, de Epifânio da Salamina, Efrém, o Sírio ou João Crisóstomo, autores que, possivelmente, não registrariam esses conflitos se estivessem suplantados. Com isso, torna-se menos provável que uma distinção entre ambos os credos tenha se dado nos primeiros séculos, sendo mais plausível apontar o século IV para uma distinção maior entre judeus e cristãos, ainda que persistissem zonas de fluidez identitárias.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Defender uma identidade estritamente cristã iniciando já com a pregação dos discípulos de Jesus seria anacrônico, visto que retiraria o peso da tradição judaica recebida por Jesus. Não apenas o judaísmo foi o berço para a formação do próprio cristianismo, como continuou sendo o ponto nodal, no qual muitos eclesiásticos se apoiaram para construir uma literatura *Adversus Iudaeos*, que combatia tudo aquilo que se considerava não pertencente à identidade cristã. Esta última foi se construindo, assim, de forma relacional, entre rejeições, apropriações e ressignificações (do judaísmo ou de outras religiosidades) e as inovações de práticas e tradições trazidas pela crença no nazareno.

Ao interpretar a formação da identidade cristã e a redefinição da identidade judaica sob a ótica das identidades fluidas, é preciso reconhecer que essa fluidez, muitas vezes, só vem à luz em uma análise científica e posterior, não sendo um dado explícito para os atores envolvidos na experiência religiosa, que podem se compreender dentro de fronteiras identitárias mais rígidas do que aquelas apresentadas na análise. E, também, alguns elementos resultados da fluidez, ao se perpetuarem ao longo de gerações, são naturalizados, “passando a fazer parte do patrimônio cultural do grupo em questão em caráter quase atemporal” (SILVA, 2011, p. 64).



Ao longo dessa exposição, que visou tecer reflexões acerca da formação da identidade do cristianismo de uma forma mais ampla e sem se ater a um contexto específico, foram trazidas também algumas teorias abordando que o desvencilhamento do cristianismo do judaísmo, possivelmente, não tenha sido um processo unilinear.

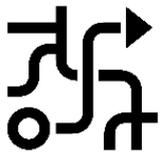
Conforme a *wave theory*, de Daniel Boyarin, as práticas cristãs, formadas no diálogo e intercâmbio com o seu próprio contexto, se espalhavam a partir de um epicentro e poderiam atingir diversos campos simultaneamente, em graus diversos de intensidade; ou a teoria da separação por etapas de Kinzig, que sugere níveis de separação entre ambos, sendo doutrinal e teológico (um trabalho intelectual), institucional e popular (na práxis religiosa). Ademais, supõe-se que apenas quando o cristianismo se torna uma *religio*, o judaísmo também se organizou em torno de um credo, tornando-se, também, uma religião em sentido estrito, distinto de um pertencimento étnico-político.

Nos dois primeiros séculos, a fluidez poderia ser ainda mais acentuada, uma vez que a identidade cristã não detinha limites demarcados, estando em processo de construção. Contudo, mesmo que o cristianismo já estivesse institucionalizado, no século IV, não estava livre de intercâmbios com os judeus. Várias obras e concílios visando atuar contra os judeus e judaizantes indicavam que os indivíduos transitavam entre os constructos diversos.

Conclui-se, assim, que há discontinuidades e inovações que permitiram que o cristianismo se estruturasse enquanto instituição até o século IV e construísse a sua própria identidade. No entanto, também existiram permanências judaicas, no nível teológico e popular, inviabilizando a defesa de uma separação completa de ambas as religiosidades nos séculos I e II.

Por um lado, o cristianismo estava construindo a sua própria identidade ressignificando elementos do universo judeu e com elementos novos (baseados na crença da messianidade de Jesus). Por outro, o judaísmo também se modificou, estreitou fronteiras, delimitou aquilo que era ou não aceito, definiu o fechamento da escrita dos seus livros sagrados, emergindo também como um sistema de *religio*.

O sistema *religio* estava associado com a constituição de uma prática religiosa distinta de uma associação cívica (como o judaísmo ou helenismo). Em outras palavras,



quando o cristianismo se tornou uma forma religiosa independente da *civitas*, fez com que judeus (e politeístas), paulatinamente, também se convertessem em *religio*.

Em suma, em um trânsito de identidades fluidas, existiram continuidades das crenças judaicas na formação do cristianismo. Entretanto, se a identidade se relaciona com a alteridade, o principal “outro” escolhido como contraponto foi justamente o grupo do qual o cristianismo nasceu, os judeus. Com isso, os cristãos se estabeleceram como dignitários de escritos, de tradições e narrativas judaicas, muitas das quais foram sendo ressignificadas e agregadas a novos elementos identitários.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

BELMAIA, N. A. W. Do Pessach à Pascha: ressignificação dos significantes da Páscoa judaica pela Páscoa cristã. *Antíteses*, Londrina, v. 10, n. 19, p. 543-564

2017.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

BUENO, F. S. Grande dicionário etimológico-prosódico da língua portuguesa. Santos: Ed. Brasília, 1974. v. 1.

CARRIERI, Alexandre de Pádua [et al]. Identidade nas Organizações: múltipla? fluida? Autônoma? *O&S*, v.15, n. 45, abril/junho de 2008. pp. 127-144.

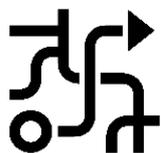
EHRMAN, B. *A Brief Introduction to the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

FREDRIKSEN, P. What “Parting of the Ways”? Jews, Gentiles, and the Ancient Mediterranean City. In: REED, A. Y.; BECKER, A. H. (org). *The ways that never parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

FUNARI, P. P. A. Identidades fluidas. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluídas no Judaísmo antigo e no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.

GOMES, J. F. Crisandade e Cristianismo Antigo. *Revista Phoênix*. Rio de Janeiro, 6: 2000, p.178-196. HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992. IDENTIDADE. In: *Dicionário Michaelis*. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/busca?id=vkAAV>>. Acesso em: jun. 2021.

IDENTIDADE. In: *Oxford Languages Dictionary*. Disponível em <<https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>>. Acesso em: 03 jun. de 2021.



JOSSA, Giorgio. *Il cristianesimo antico. Dalle origini al Concilio di Nicea*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1997.

KINZIG, Wolfram. 'Non-Separation': Closeness and Co-operation between Jews and Christians in the Fourth Century. *Vigiliae Christianae*, 45, n. 1, 1991.

KITZINGER, E. The Cult of Images in the Age before Iconoclasm. *Dumbarton Oaks Papers*. Trustees for Harvard University. *Jstor*. Vol. 8, 1954.

KOHLER, K. Ebionites. In: *Jewish Encyclopedia*, 1901. Disponível em <<http://jewishencyclopedia.com/articles/5411-ebionites>>. Acesso em jul. 2020.

LAQUEUR, W. *The Changing Face of Antisemitism: From Ancient Times To The Present Day*. Oxford: University Press, 2006.

LEITE, E. Qual era o judaísmo de Paulo? *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 85-97, dez. 2008.

LEVIEILS, Xavier. *Contra Christianos: La critique sociale et religieuse du christianisme des origenes au concile de Nicée (45-325)*. Berlim: WDG, 2007.

MOURA, F. D. T. *Espelhos de Ário: A reação ao arianismo nos escritos de Atanásio de Alexandria e Hilário de Poitiers (336-361)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Goiás. Programa de Pós-Graduação em História. Goiânia, 2021.

NOGUEIRA, P. A. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (orgs.). *Identidades fluídas no Judaísmo antigo e no Cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.

PARRY, K., MELLING, D. (org). *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 1999.

RELIGION. In: *Dicionário Etimológico*. Disponível em: <<https://www.etymonline.com/word/religion>>. Acesso em jul. 2020.

SCHAFER, P. *The Bar Kokhba War Reconsidered: New Perspectives on the Second Jewish Revolt Against Rome [S.I.]*: Mohr Siebeck. 2003b.

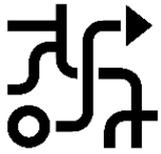
SCHAFER, P. *The History of the Jews in the Greco-Roman World: The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab. Conquest*: Routledge, 2003.

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Editora Acadêmica Cristã, 2007.

SELVATICI, M. As relações entre judeus palestinos e o poder romano sécs. I a.C.- I d.C. In: *História Militar do Mundo Antigo*, vol. 3. São Paulo: Annablume, 2012.

SELVATICI, M. Identidades religiosas no mundo romano: O caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C. *Antíteses*, v. 8, n. 16, p.50-70, jul./dez. 2015.

SELVATICI, M. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos*. Tese de doutorado.



Universidade Estadual de Campinas, 2006.

SILVA, Gilvan Ventura. Construindo fronteiras religiosas em Antioquia: as homilias “Adversus Iudaeos” de João Crisóstomo e a fixação da identidade cristã. In: TACLA, A. B.; MENDES, N. M.; CARDOSO, C. F. S.; LIMA, A. C. C. (org.). *Uma trajetória na Grécia Antiga: homenagem à Neyde Theml*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

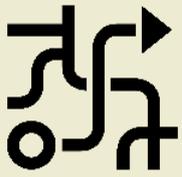
SOARES, A. G. *O processo de canonização da Bíblia hebraica: sua história, critérios, consequências*. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras Orientais, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

#### **FONTES**

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

Recebido em 20/03/2023

Aprovado em 11/07/2023



**CARMO, Matheus da Silva\***

<https://orcid.org/0000-0003-0076-5866>

**RESUMO:** Dentro da deontologia própria do fazer historiográfico, a análise das fontes constitui-se como um ponto de partida para a compreensão de qualquer temporalidade histórica. Isso faz que a documentação tenha uma grande centralidade na pesquisa historiográfica. Além da documentação, o historiador precisa de métodos de pesquisa que lhe possibilitem extrair o máximo de informações possíveis da sua documentação. No que tange a História Antiga de Israel e Judá, a Bíblia Hebraica pode ser considerada como documentação histórica pertinente para o historiador, visto que ela dispõe de muitas informações pertinentes sobre as referidas sociedades na antiguidade. Todavia, o historiador precisa aplicar ao texto bíblico metodologias de análise históricas objetivando o melhor trato com sua documentação. Nesse sentido, a História não compreende o texto bíblico como sagrado ou inerrante, mas como qualquer outra fonte produzida pelo mundo antigo. Com base nessa questão, o presente artigo se propõe em fazer alguns apontamentos sobre as metodologias cabíveis ao historiador que deseja usar o texto bíblico como documentação histórica.

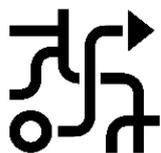
**PALAVRAS-CHAVE:** Bíblia Hebraica; Israel e Judá; documentação; metodologia

**ABSTRACT:** Within the deontology of historiographical making, the analysis of sources constitutes a starting point for the understanding of any historical temporality. This makes documentation a major focus in historiographical research. In addition to documentation, the historian needs research methods that enable him to extract as much information as possible from his documentation. Regarding the Ancient History of Israel and Judah, the Hebrew Bible can be considered as historical documentation pertinent to the historian, since it has much pertinent information about these societies in antiquity. However, the historian must apply to the biblical text methodologies of historical analysis aiming at the best treatment with its documentation. In this sense, history does not understand the biblical text as sacred or inerrant, but as any other source produced by the ancient world. Based on this question, this article proposes to make some notes on the methodologies applicable to the historian who wants to use the biblical text as historical documentation.

**KEYWORDS:** Hebrew Bible; Israel and Judah; documentation; methodology.

---

\* Mestre em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Bacharel em História, especialista em Ciência da Religião e bacharelado em Ciência da Religião pela mesma instituição. Especialista em História Antiga e Medieval pela UERJ. Possui experiência nas áreas de História e Ciência da Religião com ênfase em História Antiga Oriental, se dedicando principalmente ao estudo da antiguidade de Israel e Judá. Estuda também as religiões do Antigo Oriente Próximo e temas relacionados com o Antigo Testamento.



## INTRODUÇÃO

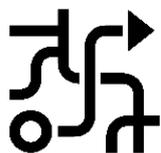
A documentação é uma peça fundamental no desenvolvimento da pesquisa histórica, por meio dela, o historiador consegue fazer uma leitura crítica de certos pressupostos do passado histórico. Nesse sentido, qualquer pesquisa histórica contemporânea partirá da pesquisa documental. Outro ponto muito importante na pesquisa histórica paira na questão da metodologia, visto que não basta ter uma documentação, é preciso saber o que fazer com ela. Nesse viés, o método de pesquisa histórica é outro pilar fundamental para que o historiador possa melhor compreender sua documentação.

O presente artigo tem como objetivo versar sobre o uso do texto bíblico<sup>1</sup> como documentação histórica para o estudo da antiguidade de Israel e Judá. Enfatizamos que existe um profundo debate sobre a possibilidade, ou não, de ver o texto bíblico como documentação, entretanto, partimos do pressuposto da ampliação do entendimento documental efetuado pelos historiadores vinculados a escola dos Annales para conceber que o texto bíblico como documentação. Seria metodologicamente incorreto desconsiderarmos o texto bíblico no estudo da antiguidade de Israel e Judá, uma vez que ele é o principal repositório de informações sobre estes na antiguidade. Mas, como qualquer outra documentação, é preciso que o historiador tenha uma metodologia de análise documental muito bem delimitada, objetivando reter da documentação o máximo de informações possível.

Nesse sentido, propomos nesse artigo três pontos de partida para a confecção de uma metodologia de análise documental do texto bíblico: 1- comparação entre texto bíblico e documentação extrabíblica, sempre que possível. 2- compreensão dos textos dentro do seu contexto de produção. 3- Diferenciação entre tempo da narrativa e tempo do narrado. Como veremos, a aplicação de tais pressupostos pode ajudar o historiador a compreender melhor não só o texto bíblico em si, mas também os agentes históricos que o produziram. Então, não negamos a utilização do texto bíblico como documentação histórica, mas propomos algumas metodologias de análise documental para o seu melhor entendimento como tal.

---

<sup>1</sup> No presente trabalho, versaremos exclusivamente sobre o uso do texto bíblico da Bíblia Hebraica como documentação para a História Antiga de Israel e Judá. A compreensão sobre a utilização dos textos do Novo Testamento sobre documentação histórica pode ser melhor elucidada em um estudo posterior.



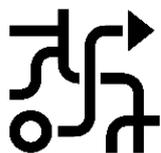
## DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA: UMA BREVE CONCEITUALIZAÇÃO

De acordo com o célebre historiador francês Marc Bloch, a História é a ciência que estuda a ação do homem no tempo (BLOCH, 2001, p. 55). Ou seja, o historiador se preocupa em estudar a ação humana nas mais diversas temporalidades históricas. Mas, uma questão preponderante para a pesquisa histórica é: como o historiador pode ter acesso ao seu objeto de pesquisa? A resposta para tal indagação é que o historiador consegue estudar uma determinada temporalidade através da documentação histórica disponível para aquele período. Com base nisso, podemos definir documentação histórica da seguinte maneira:

As fontes [documentação] históricas são as marcas da história. Quando um indivíduo escreve um texto, ou retorce um galho de árvore de modo que esse sirva de sinalização aos caminhantes em certa trilha; quando um povo constrói seus instrumentos e utensílios, mas também nos momentos em que modifica a paisagem e o meio ambiente à sua volta — em todos estes momentos, e em muitos outros, os homens e mulheres deixam vestígios, resíduos ou registros de suas ações no mundo social e natural (BARROS, 2019, p. 1).

Documentação Histórica pode ser considerada como vestígios- desde os mais simples até os mais complexos - que os homens deixaram - de modo intencional ou não - e que acabam por registrar características centrais referentes ao modo de vida, estrutura social e/ou política, existente em uma determinada temporalidade histórica. A documentação histórica permite que o historiador extraia dela informações muito relevantes sobre o recorte temporal estudado. Ainda, podemos dizer que a documentação histórica é aquilo que fica preservado da ação dos homens no tempo, e por meio deles, o historiador consegue compreender, de modo crítico, essa ação.

Desde que a História se constituiu enquanto Ciência no século XIX, diversas escolas se debruçaram sobre o principal objeto de pesquisa do historiador, a saber, o documento histórico. Uma das primeiras grandes escolas historiográficas foi a historiografia positivista alemã, que teve como grande expoente Leopold von Ranke. A historiografia positivista fez o documento textual triunfar, pois o documento escrito seria, dentro dessa perspectiva, uma espécie de prova histórica daquilo que “realmente havia acontecido” (LE GOFF, 1996, p. 539). Os positivistas privilegiavam documentos escritos



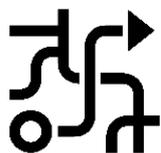
oficiais dos reinos, pois consideravam que os mesmos gozariam de maior precisão histórica.

O papel do historiador, dentro da compreensão positivista, seria tirar do documento as suas informações por ele fornecidas e não acrescentar nada (LE GOFF, 1996). Eles tinham um grande apreço pelo aporte documental na pesquisa histórica e conferiam a ele centralidade. Por mais, posteriormente, houveram críticas aos positivistas e ao seu método de pesquisa histórico, o legado desse grupo foi que “todo o historiador que trate de historiografia ou do mister de historiador recordará que é indispensável o recurso do documento” (LE GOFF, 1996, p. 465). Ou seja, por mais que outras escolas historiográficas tenham ampliado os pressupostos metodológicos da pesquisa histórica, a análise documental converteu-se em um fator primordial para qualquer trabalho histórico.

A Escola dos Annales, fundada em 1929 na França, ampliou a concepção dos positivistas sobre a natureza dos documentos. O historiador poderia usar documentos escritos, mas não deveria apenas se ater a eles. Qualquer outro material que possa fornecer informações sobre o passado humano passou a ser considerado como documentação histórica e não somente as documentações escritas oficiais (BARROS, 2019, p. 2). Até mesmo documentações imateriais, como história oral e representações pictóricas, são consideradas pertinentes para a pesquisa histórica.

Outro ponto que merece atenção na proposta dos Annales é sobre a proeminência que foi dada ao historiador, uma vez que este deve ser o agente que faz o documento “falar”, ao fornecer informações que ele não “falaria sozinho”, por meio da sua análise. Cabe ao historiador questionar o seu documento e buscar nele respostas para suas perguntas, bem como referências pertinentes para sua pesquisa. O historiador, nesse sentido, deixa de ser um agente passivo diante do documento e passa a ser um agente ativo, uma vez que, passa a desconfiar do documento e a interroga-lo, tentando tirar dele o maior número de informações possíveis:

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem [...] toda uma parte, e sem dúvida a mais apaixonante do nosso trabalho de historiadores, não consistirá num esforço constante para fazer falar as coisas mudas, para fazê-las dizer o que elas por si próprias não dizem sobre os homens, sobre as sociedades que as produziram, e para constituir, finalmente, entre elas, aquela vasta rede de solidariedade e de entreaajuda que supre a ausência do documento escrito? (FEBVRE, 1949, p. 438)



Devemos, com isso, entender a dupla contribuição dos Annales no que tange a ampliação da concepção de documento e também na proeminência do historiador. Sendo a concepção de documentos históricos ampliados para além de textos escritos, a História ganhou uma leva muito maior de materiais para a análise histórica. Ademais, tais materiais devem ser analisados pelo historiador que, nesse sentido, tem a tarefa de extrair dos documentos informações que estão explícitas e implícitas. Então, a grande questão que se coloca na pesquisa histórica diz respeito aos métodos de pesquisa que serão empregados.

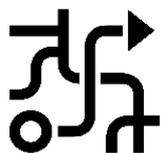
Para conseguir extrair as informações que estão explícitas e implícitas em uma determinada documentação, o historiador terá de lançar mão de um aparelho metodológico eficaz para tal objetivo<sup>2</sup>. Para cada documentação escolhida em sua pesquisa, o historiador deverá usar uma metodologia própria. Isso exige um cuidado para que sua metodologia de pesquisa seja condizente com a documentação por ele analisada. A metodologia é a forma pela qual o historiador lidará com o documento que a ele se apresenta. Por meio da metodologia, o historiador interroga o seu documento, fazendo-o falar.

Em qualquer projeto de pós-graduação (mestrado e doutorado) em História, haverá a seção “metodologia e fontes”, onde espera-se do candidato a apresentação das fontes que usará para efetuar sua pesquisa, bem como a metodologia de análise da documentação histórica. Isso demonstra não apenas a preocupação com a documentação histórica em si, mas também na metodologia que será empregada na pesquisa. Documentação e metodologia constituem dois dos principais eixos centrais que constituem a pesquisa histórica.

Com base no que foi exposto acima, salientamos que a pesquisa histórica vigente conta com esse duplo aspecto: a ampliação daquilo que pode ser entendido como documento histórico, não se atendo mais somente a textos escritos oficiais e também na

---

<sup>2</sup> “Método de uma determinada forma de conhecimento será, pois, o conjunto de prescrições que devem ser observadas e de decisões que devem ser tomadas em certa disciplina para garantir, na medida do possível, um conhecimento adequado de seu objeto” (ARÓSTEGUI, 2006, p. 92). Doravante, uma metodologia de pesquisa histórica pode ser definida como os meios de análise pelos quais o historiador lida com o seu objeto de pesquisa. Tais meios são oriundos não apenas da decisão particular do historiador ou do seu gosto, mas também das possibilidades apresentadas pelos próprios documentos.



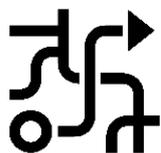
proeminência dada ao historiador considerando-o como agente ativo na pesquisa histórica como aquele que extrai dos documentos as informações- explícitas ou implícitas- que são pertinentes para a pesquisa histórica. Tais pontos serão fundamentais no decorrer desse trabalho, porque nos propomos a fazer uma análise sobre possibilidade de uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica bem como apontarmos possíveis metodologias de análise para pesquisas históricas que usem o texto bíblico como documentação histórica.

### **SEMINÁRIO EUROPEU SOBRE METODOLOGIA HISTÓRICA**

Um ponto que merece destaque é que o estudo sobre a História Antiga de Israel e Judá esteve muito marcado pela presença de teólogos e arqueólogos e não de historiadores. Nesse sentido, muitos dos debates historiográficos sobre teoria e metodologia de pesquisa histórica não chegaram à pesquisa sobre Israel e Judá na antiguidade (BERLESI, 2015, p. 44). Isso também se aplica, em certa medida, ao debate em torno das documentações e metodologias de análise documental aplicadas ao estudo da referida temporalidade.

Neste viés, o Seminário Europeu de Metodologia Histórica realizado em 1996 em Dublin, na Irlanda, representa um marco importante para o debate histórico em torno da História de Israel e Judá, visto que tentou trazer pressupostos da ciência histórica para o debate referente a antiguidade israelita e judaíta. Um dos principais pontos debatidos no referido seminário foi sobre a possibilidade de uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica referente a antiguidade de Israel e Judá. Como vimos anteriormente, a documentação é um fator fundamental para que o historiador pesquise a temporalidade por ele desejada. Por isso, houve um enfoque sobre as questões referentes ao uso da Bíblia Hebraica como documentação. Muitos dos pesquisadores presentes no seminário se colocaram de modo crítico sobre tal possibilidade:

[Muitos pesquisadores] contestaram fortemente a validade do texto bíblico para um estudo acadêmico do Israel antigo apontando para uma história de Israel centrada essencialmente nas evidências epigráficas e arqueológicas e isso deveu-se a uma razão muito simples: as referidas evidências são contemporâneas aos fatos ao passo que o texto bíblico é, na grande maioria dos casos, muito posterior aos eventos; desse modo, como é possível preservar-se informação de pertinência histórica com uma larga distância temporal entre o evento e o relato? (BERLESI, 2015, p. 44)



Com isso, vemos que uma das principais premissas encarnadas por essa linha interpretativa- de rejeição do texto bíblico como documentação histórica estaria no fato de muitos dos textos se constituírem como fontes secundárias e não primárias. Ou seja, tais textos teriam sido escritos anos e/ou séculos depois dos acontecimentos por eles elucidados. Outro ponto que foi muito debatido no Seminário foi sobre a forte carga ideológica do texto bíblico. Isso também dificultaria na sua utilização como documentação histórica, visto que eles teriam sido escritos não com o objetivo de fornecer informações factuais, mas com objetivos ideológicos, sobretudo dos grupos dominantes.

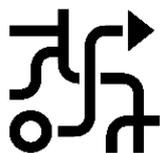
Dessarte, tal posição não foi unânime, pois ainda haviam pesquisadores que consideravam as informações trazidas pela Bíblia Hebraica dignas de confiabilidade histórica (BERLESI, 2015, p. 50). Isso gerou um embate acadêmico entre os chamados “maximalistas” e os “minimalistas”. O debate aberto entre maximalistas e minimalistas evidencia um choque acadêmico de percepções distintas sobre a possibilidade de uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica para a antiguidade de Israel e Judá.

### **MAXIMALISTAS E MINIMALISTAS: CONTRIBUIÇÕES E CRÍTICAS**

Os maximalistas consideram as informações contidas na Bíblia Hebraica fidedignas, de maneira geral. Para os adeptos desse grupo, excetuando-se os textos e narrativas que contém um forte caráter mítico e fantasioso, o grosso das informações trazidas pelo texto bíblico poderiam ser consideradas históricas, convertendo-as assim em uma linguagem “academicamente aceitável” (REDE, 2021). Ademais, os maximalistas entendem que o arcabouço cronológico trazido pela Bíblia Hebraica (Patriarcas, Êxodo, Juízes etc.) coincide com a História Antiga de Israel e Judá (ZABATIERO, 2013, p. 36; LIVERANI, 2008, p. 441). Com isso, muitos manuais de História de Israel que são frutos de autores maximalistas propõe uma “uma paráfrase racionalista do texto bíblico” (BERLESI e PFOH, 2013, p. 70)<sup>3</sup>. Por fim, outra crença de muitos pesquisadores que compõe o grupo maximalista é que os textos bíblicos foram escritos no momento ou, na pior das hipóteses, poucos anos depois, dos referidos acontecimentos por eles registrados. Com isso, tais textos se constituiriam como documentações primárias.

---

<sup>3</sup> Um exemplo disso é o livro “História de Israel” de John Brighth. Por mais que o autor se proponha a analisar a História de Israel e Judá de forma crítica, vemos no seu texto, basicamente, uma paráfrase racionalista do texto bíblico.



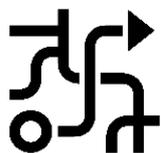
Um ponto que vale a pena ser ressaltado é que não podemos confundir os maximalistas com os fundamentalistas. Os fundamentalistas defendem integralmente as informações trazidas pela Bíblia Hebraica, inclusive as passagens míticas. Os maximalistas, apesar de se colocarem como adeptos da historicidade do texto bíblico, buscam aplicar a ele o mínimo de crítica histórica. Uma importante contribuição desse grupo foi a aproximação que eles fizeram da arqueologia. Por mais que os arqueólogos maximalistas tenham buscado usar da arqueologia para comprovar aquilo que o texto bíblico trazia (KAEFER, 2015, p. 12)<sup>4</sup>, a aproximação entre arqueologia e pesquisa histórica sobre Israel e Judá foi fundamental, sobretudo num segundo momento onde a arqueologia se tornou mais crítica para com essa temática.

Os minimalistas, diferente dos maximalistas, entendem que o texto bíblico não poderia ser usado como documentação histórica confiável para a pesquisa histórica referente a antiguidade de Israel e Judá, porque os textos teriam sido postos por escritos anos ou séculos depois dos supostos acontecimentos que eles se referem, constituindo-se assim como documentos secundários: “O AT não é uma fonte primária da história do Antigo Israel, pois não está preservado em condição que fisicamente remonta ao tempo descrito em sua literatura histórica” (LEMCHE, 1998, p. 24). No que tange ao período do Primeiro Templo, por exemplo, os textos bíblicos não poderiam, dentro dessa perspectiva, trazer nenhuma informação confiável, visto que eles teriam sido escritos no período pós-exílico (KAEFER, 2015, p. 14). Os minimalistas buscavam escrever uma História de Israel e Judá apenas com os achados arqueológicos, visto que o texto bíblico seria altamente ideológico.

Um ponto importante que deve ser considerado no que tange aos minimalistas é que o seu pessimismo e ceticismo metodológico em muito contribuíram para a análise acadêmica em torno da Antiguidade de Israel e Judá. Segundo o estudioso bíblico britânico Philip R. Davies, o historiador que se debruça sobre o estudo da antiguidade de Israel e Judá deve ser “cético, minimalista e pessimista” (GRABBE, 1997, p. 122). O ceticismo minimalista fez com que a pesquisa acadêmica deixasse de ver a Bíblia Hebraica como um texto inerrante e incontestado e passasse a vê-la como um produto humano, fruto do momento histórico que o produziu e das ideologias que estavam em

---

<sup>4</sup> Um exemplo dessa tentativa de uso da arqueologia para provar o texto bíblico é o livro “E a Bíblia tinha razão” de Werner Keller.



voga no momento da produção textual. Outro ponto importante a ser destacado é que os minimalistas não tinham receio de apontar que algumas informações trazidas pelo texto bíblico não eram históricas. Isso contribuiu para que a Bíblia Hebraica, academicamente, perdesse a aura de inerrância histórica<sup>5</sup>.

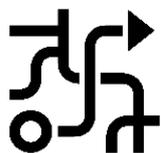
Mas, existem críticas acadêmicas para as duas posições- minimalistas e maximalistas- visto que elas foram consideradas, em algum modo, como reducionistas:

As duas posições [maximalista e minimalista] são difíceis de manter: a posição maximalista é contrária à deontologia do historiador; quanto à posição minimalista, ela despreza o fato de que os textos bíblicos, por mais ideológicos que sejam, podem guardar traços de acontecimentos históricos e acontecimentos antigos. (RÖMER, 2016, p. 21)

Como sintetizado por Römer, uma crítica que pode ser feita aos maximalistas está no fato de muitos pesquisadores oriundos desse grupo buscarem usar da arqueologia para comprovar a todo custo as informações trazidas pelo texto bíblico, o que empobrece a pesquisa arqueológica. Outra crítica que pode ser feita a esse grupo é o fato de desconsiderarem que algumas informações trazidas pela Bíblia Hebraica não podem ser historicamente verificadas, tal como o reino unido de Israel e Judá governado por Davi e Salomão. Nesse sentido, o texto bíblico tem alguns problemas quanto a sua utilização irrestrita como documentação histórica, pois ele traz algumas informações que não são consideradas históricas.

---

<sup>5</sup> Para Mendonça (2015, p. 29-31), existiria uma via alternativa aos maximalistas e aos minimalistas na historiografia: a vista a partir do centro, os chamados “centristas”. O arqueólogo Israel Finkelstein faz parte dessa escola de pensamento: “Este grupo de estudiosos tem adotado como período de redação [...] grande parte do Pentateuco e muito da História Deuteronomista, bem como partes dos livros proféticos, como Oséias, Amós, Miquéias, Sofonias, etc., o período tardio da monarquia ou o período exílico” (MENDONÇA, 2015, p. 30). Então, diferentemente dos minimalistas, que consideram a redação dos textos bíblicos como tardios, essa escola de pensamento entende que o contexto vital de produção de tais textos ainda foi o período do Primeiro Templo. Sendo assim, eles podem conter informações históricas importantes sobre o referido período histórico (KAEFER, 2015, p. 20-21). Mas essa escola de pensamento não dispensa o alto índice de ideologia presente em tais textos. Se, de um lado, os pesquisadores dessa linha divergem dos minimalistas, de outro, também divergem dos maximalistas, pois, diferentemente de alguns grupos conservadores, que entendem que o início da escrita em Israel e Judá ocorreu no século X a.C., defendem que isso se deu apenas na passagem do século VIII a.C. para o VII a.C.: “Este grupo se baseia nos avanços da tecnologia do 14C, Carbono 14, utilizado para identificar e estabelecer a datação das evidências arqueológicas, a fim de se ter uma precisão maior nas datas [...] Esta nova perspectiva da arqueologia a partir da nova cronologia da história bíblica permite aos exegetas bíblicos recontar a história de Israel” (MENDONÇA, 2015, p. 30).



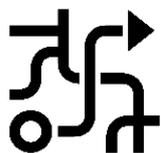
Por fim, outra crítica que pode ser feita aos maximalistas paira na questão da datação textual e no entendimento da Bíblia Hebraica como fonte primária. Sabemos, pela arqueologia, que a escrita só surgiu em Israel e Judá em meados do século VIII a.C. (FINKELSTEIN, 2015). Então, os textos bíblicos não poderiam ser considerados fontes primárias para o período de reinado de Davi, por exemplo, que reinou no século X a.C. Então, o entendimento da Bíblia Hebraica como uma fonte primária de forma irrestrita deveria ser repensado.

No que tange aos minimalistas, uma primeira crítica que poderíamos fazer a eles está no fato de muitos pesquisadores desse grupo defenderem que os textos bíblicos pouco, ou nada, serviriam para a análise histórica do chamado período do Primeiro Templo. Existem fontes extrabíblicas que confirmam alguns relatos de textos bíblicos. Por exemplo, a estela do soberano assírio Salmanassar III (858-824) fala de uma coalizão antiassíria de diversos reinos levantinos no século IX a.C. Essa estela também menciona que o rei israelita Acab foi um dos principais líderes da referida coalizão, liderando cerca de dez mil soldados com duas mil bigas. Como aponta Kaefer (2015, p. 15), “essas informações têm grande paralelo em 1Rs 16-2Rs 12, evidentemente apresentadas com outro enfoque, mas que não poderiam simplesmente ter sido inventadas do nada pelo redator”. Isso demonstra que muitos relatos bíblicos tem suas informações confirmadas por documentos extrabíblicos<sup>6</sup>.

Outra crítica aos minimalista está no seu entendimento sobre o uso da Bíblia Hebraica como documentação secundária para a História de Israel e Judá. Tal informação depende do que o pesquisador de propõe estudar. Nem todos os textos bíblicos foram escritos no período pós-exílico (KESSLER, 2010, p. 43). Alguns foram no século VII a.C., em Judá, como a primeira parte da historiografia deuteronomista (RÖMER, 2008), e outros no final do século VIII a.C., em Israel, como alguns fragmentos da tradição de Jacó, entre outros textos (KAEFER, 2017). Se, por exemplo, estuda-se o período de reinado de Josias, no século VII a.C., os textos da historiografia deuteronomistas são documentos primários sobre esse período histórico, pois dizem muito sobre o contexto em que foram

---

<sup>6</sup> “Apesar de seu caráter ficcional de influência teológica, os textos bíblicos contêm informações confiáveis. Uma série de acontecimentos desde a época da monarquia é atestada por fontes extrabíblicas. Há coincidências não somente nos dados gerais, mas surpreendentemente também em muitos aspectos singulares quando se analisam os textos bíblicos e extrabíblicos de forma crítica” (KESSLER, 2010, p. 35).



escritos. Mesmo que as narrativas que tais textos trazem remetam a um período anterior, o texto em si pode ser considerado uma documentação primária.

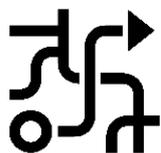
Levando em consideração os debates em torno dos minimalistas e dos maximalistas, consideramos necessário o seguinte apontamento: como dissemos anteriormente, um fator fundamental para a pesquisa histórica, além da documentação, são as metodologias de análise da documentação. O que muitas vezes falta, ao nosso ver, em algumas premissas defendidas pelos minimalistas e maximalistas é uma definição apurada sobre a metodologia de análise que será empregada, assim como a delimitação do que se quer estudar. Com uma metodologia eficiente de análise documental, o texto bíblico - assim como outras documentações históricas do Levante antigo - pode ser empregado como documentação útil para o historiador. Não se trata de aceitar, tal como propõe os maximalistas, de forma ampla as informações trazidas pelo texto bíblico ou de rejeitá-las irrestritamente, como propõe alguns minimalistas. Devemos considerar, a partir da metodologia de análise, as informações trazidas pelo texto bíblico, até mesmo aquelas que não são historicamente verificadas, e buscar delas extrair informações pertinentes para o período por nós estudado<sup>7</sup>.

Outrossim, como vimos, a consideração do texto bíblico como documentação primária ou secundária depende do período histórico estudado. Ou seja, não devemos taxar o texto bíblico, de forma arbitrária como documentação primária ou secundária, mas deve-se analisar caso por caso que vai se apresentando a nós no desenrolar da pesquisa. Assim, o historiador não incorrerá no perigo do anacronismo ou das generalizações arbitrárias:

[a pesquisa bíblica] não exige uma atitude de 'ame-o ou deixe-o'. Dois séculos de erudição bíblica nos mostraram que o material bíblico deve ser avaliado capítulo por capítulo e, às vezes, versículo por versículo. A Bíblia inclui materiais não históricos, quase históricos e históricos que ocasionalmente aparecem muito perto um do outro (FINKELSTEN e SILBERMAN, 2003, p. 458).

---

<sup>7</sup> "Para concluir: como uma fonte histórica, a Bíblia Hebraica é da 'mesma' natureza e qualidade que quaisquer outros textos do antigo Oriente Próximo. Isso tem a consequência drástica de que, se renunciarmos ao uso da Bíblia Hebraica com base no fato de que ela é tardia e ficcional, teremos que fazer o mesmo com a maioria das fontes antigas. Se não queremos fazer isso, teremos que aceitar, para o bem ou para o mal, a Bíblia Hebraica não somente como uma fonte necessária, mas também como a mais importante fonte para o nosso conhecimento da história da Palestina na Idade do Ferro. Negar isso não somente é ser indevidamente hipercrítico, mas é também baseado em uma visão positivista da história que atualmente está deploravelmente ultrapassada." (BARSTAD, 1998, p. 127)

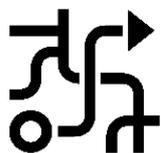


Com base no que foi discutido nessa seção, entendemos que o historiador precisa assumir seu lugar de proeminência e fazer a documentação falar não somente aquilo que está explícito, mas também o que está implícito no texto. Isso pode ser feito por meio de uma aplicação metodológica eficaz. Assim, a Bíblia Hebraica poderá ser um - não o único - instrumento eficaz para a pesquisa histórica da antiguidade de Israel e Judá.

### **USO DA BÍBLIA COMO DOCUMENTAÇÃO HISTÓRICA**

Como supramencionado, a documentação histórica constitui uma peça fundamental em qualquer pesquisa histórica, visto que a historiografia moderna se constituiu como saber inferencial sobre as sociedades, “fundado na crítica das fontes” (REDE, 2021 [s.p.]). A historiografia especializada tem, nos últimos anos, debatido demasiadamente sobre a possibilidade de uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica para a História de Israel e Judá na antiguidade. A dificuldade em se tratarem os textos bíblicos como fonte histórica está, sobretudo, no fato de a Bíblia Hebraica ser considerada um texto sagrado para o judaísmo e para o cristianismo. É verdade que alguns documentos usados pelos historiadores para o estudo de outras sociedades antigas também eram textos sagrados naquelas sociedades particulares, tais como o Livro dos Mortos no Egito ou as preces aos deuses sumérios (REDE, 2021). Todavia, tais religiões são classificadas como “mortas” e, diferentemente da Bíblia, não há um sentimento religioso coletivo contemporâneo em torno de tais textos, o que facilita o seu manuseio pelos pesquisadores sem que sejam acusados de serem fundamentalistas ou militantes antirreligiosos: “A sacralização dos textos bíblicos criou obstáculos ao seu estudo fora do domínio teológico” (REDE, 2021 [s.p.]).

O fato de o texto bíblico ser um livro sagrado para religiões presentes em nossa sociedade faz que o historiador tenha de ter um cuidado na utilização dos textos bíblicos como documentação histórica. O pesquisador não pode entender o texto bíblico como sagrado e inerrante dentro da perspectiva histórica. Ele deve ser tratado como qualquer outra documentação histórica, digno de refutação e comprovação: “Para o historiador profissional a Bíblia não pode ser vista como um documento especial, dotado da revelação de Deus. Todas as fontes envolvidas no fazer historiográfico devem sempre ser vistas como um relato parcial e limitado do passado” (BERLESI, 2018, p. 48-49). Somente com



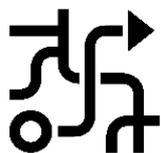
o entendimento do texto bíblico como um produto humano, que ele poderá ser usado na análise histórica.

O fato de os textos bíblicos serem ideológicos, como bem apontaram os minimalistas, não constitui base suficiente para que o mesmo seja rejeitado como documentação histórica. O historiador que trabalha com antiguidade deve, em muitas situações, lidar com documentações que foram produzidas objetivando exaltar um rei, uma divindade ou uma casa dinástica, por exemplo. Nesse sentido, tais textos são tão ideológicos quanto a Bíblia Hebraica. Então, se por um lado, o texto bíblico não pode ser entendido na pesquisa histórica como inerrante, o fato de ser tido como texto sagrado e por ser um texto ideológico não deve constituir uma maior dose de desconfiança para com ele, gerando uma espécie de “bibliofobia”. O texto bíblico deve ser tratado como qualquer outra documentação da antiguidade, nem mais e nem menos<sup>8</sup>.

Equívocos quanto ao entendimento do valor do texto bíblico como documentação histórica são, muitas vezes, gerados pela falta de entendimento dos documentos da antiguidade, de uma maneira geral. No mundo antigo, a compreensão de História era totalmente diferente da que temos atualmente. Então, não raramente vemos textos antigos se referindo a intervenção dos deuses, excluindo propositalmente nomes de soberanos de listas reais, etc. Atualmente, um historiador não escreveria sobre um período histórico a partir de tais pressupostos. Mas, não devemos retroprojetar para a antiguidade nossos dogmas metodológicos, e saber lidar com paradigmas de escrita que lhe são adversos.

---

<sup>8</sup> Desse modo, embora afirmem [alguns historiadores] tratar a Bíblia como qualquer outra fonte, na maior parte dos casos tratam-na com uma maior dose de desconfiança do que a empregada no trato de fontes judaico-cristãs. Por exemplo, assume-se, sem problematização, o princípio interpretativo de que uma afirmação constante no texto bíblico só tem validade corroborada por evidência não bíblica. Princípio válido desde que aplicado igualmente aos textos não bíblicos, aos achados epigráficos ou ‘aos restos materiais’, algo, porém, que quase nunca se faz, dado que a fidedignidade dos textos não bíblicos é aceita com muito mais facilidade” (ZABATIERO, 2013, p. 35). A crítica proposta por Zabatiero (2013) é muito pertinente, pois, muitas vezes, há uma carga crítica demasiada sobre as informações bíblicas, enquanto os achados epigráficos são tidos como verdades absolutas. Mas os textos produzidos por outras sociedades do Oriente Próximo Antigo são, tal como a Bíblia Hebraica, por vezes fortemente ideológicos. Um exemplo é a Estela de Kurh de Salmaneser III, na qual o rei assírio se vangloria de ter vencido a coalizão antiassíria encabeçada por Israel e Damasco (MENDONÇA, 2017, p. 18), porque, “embora o grande Salmanasar tenha clamado vitória, o resultado prático dessa confrontação fala mais alto que a gabolice real [...] Salmanasar regressou, de imediato, à Assíria e, pelo menos o avanço das tropas para oeste foi bloqueado durante algum tempo”. (FINKELESTEIN e SILBERMAN, 2003, p. 247). Isso demonstra que mesmo os demais documentos contêm imprecisões, e o historiador, ao lidar com eles, deve sempre recorrer a um aparato metodológico crítico.



Para Huizinga (1936, p. 2), história e historiografia podem ser definidas da seguinte forma: “A História é a forma intelectual no qual uma civilização presta contas do seu passado a si própria”. Então, na antiguidade, cada povo falou sobre sua percepção histórica dentro dos pressupostos presentes em sua sociedade. O historiador contemporâneo precisa saber lidar com tais questões e por meio de uma metodologia, recolher da documentação as informações que lhe são pertinentes.

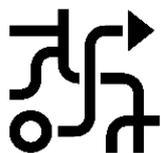
Com base no que foi acima exposto, a Bíblia Hebraica é o repositório textual onde o historiador dispõe de mais informações sobre a antiguidade de Israel e Judá. Por mais que existam outros documentos extrabíblicos que citem Israel e Judá, a Bíblia Hebraica é o meio pelo qual dispomos de mais informações sobre essas sociedades na antiguidade. Por conta dessa centralidade, o historiador pode recorrer ao texto bíblico em sua pesquisa histórica sobre Israel e Judá, pois sua exclusão seria metodologicamente incorreta:

Mesmo que fosse possível escrever uma história (social) de Israel sem referência à Bíblia Hebraica, isso não seria fundamentável a partir de um ponto de vista histórico-metodológico. Pois nenhuma historiografia pode prescindir por completo de uma parte de suas fontes. Ela deve analisá-las criticamente. E sobre os resultados das análises pode-se discutir os casos concretos. Mas não há motivo para excluir de forma geral os textos do Antigo Testamento da reconstrução da história social de Israel. Deve-se, obviamente, analisar o caráter teológico, o tipo de respectivos textos e o seu surgimento histórico. (KESSLER, 2010, p. 46)

Ao empregar o texto bíblico como documentação histórica o historiador deve, sempre que possível, comparar as informações trazidas pelos textos bíblicos com a documentação extrabíblica. Isso proporcionará uma maior solidez na informação histórica, visto que serão dois documentos distintos atestando a mesma coisa, mesmo que de modo diferente. Essa relação não deve ser de submissão, mas de equiparação, uma vez que o historiador deve fazer um verdadeiro confronto de informações entre os textos bíblicos e as fontes extrabíblicas. Isso abre ao historiador um arcabouço documental muito importante para a sua pesquisa. Caso haja uma contradição, o historiador deve buscar outros referenciais - seja por meio de outros documentos ou da arqueologia<sup>9</sup> - para testificar qual informação está mais próxima da realidade histórica.

---

<sup>9</sup> No início do século XX, sobretudo em meios maximalistas, arqueologia e texto bíblico andavam de mãos dadas. A primeira era constantemente usada para tentar provar o que estava escrito no último. Ao longo do tempo, a arqueologia foi adquirindo um profundo refinamento nas suas



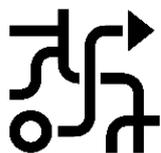
Outro ponto que deve estar presente em qualquer metodologia de análise documental que se proponha em analisar o texto bíblico é a consideração ao contexto histórico em que um determinado texto foi produzido. Ao determinarmos qual a origem histórica e social de um determinado texto, poderemos mapear os agentes que estava por traz da composição dos mesmos (GRABBE, 1997, p. 104).

Uma ferramenta que pode ajudar o historiador nessa tarefa é a exegese bíblica, pois ela pode auxiliar o pesquisador no melhor entendimento da relação entre o texto e o contexto que o produziu, pois no que tange a pesquisa histórica, a compreensão da origem contextual da documentação histórica que se pretende analisar é um fator preponderante da pesquisa, e isso não é diferente na pesquisa histórica da antiguidade de Israel e Judá: “não há nenhum texto da Bíblia Hebraica que possa ser levantado fora de seus contextos sociais e formas literárias, sem perda irreparável tanto de seu significado original como de sua potência para falar de maneira significativa para nós” (GOTTWALD, 1988, p. 421). Assim, deve-se sempre levar em conta o *Sitz im Leben*, ou seja, o contexto vital, o período em que o texto foi escrito, os grupos que o compuseram e os objetivos e interesses ideológicos que fundamentaram a sua produção, tudo isso para que a compreensão histórica dos textos não seja prejudicada e para que possamos dele extrair o máximo possível de informações históricas.

É preciso empreender não apenas um movimento de inclusão da Bíblia Hebraica na História, no sentido de ela ser entendida como uma documentação pertinente para o

---

técnicas de pesquisa e datação, o que lhe garantiu uma “aura de ciência exata” (NA’AMAN, 2010, p. 166) e fez com que os resultados por ela obtidos fossem considerados muito dignos de confiabilidade. Se, por um lado, a pesquisa arqueológica ganhou espaço, a Bíblia Hebraica passou a ser desconsiderada, por muitos pesquisadores, sobretudo de vertente mais minimalista, como documentação histórica confiável, em detrimento dos dados arqueológicos, uma vez que, em muitas situações, a arqueologia desmentia o texto bíblico. Porém, o arqueólogo Navdav Na’aman (2010, p. 167) considera que o melhor caminho metodológico não seja a substituição do texto bíblico pelos achados arqueológicos, pois os achados necessitam de interpretação histórica e, muitas vezes, o texto bíblico pode ajudar a interpretar os achados arqueológicos. Um exemplo disso foram os achados arqueológicos em Kiriath-Jearim, que, com a ajuda do texto bíblico, foram relacionados ao Templo da Arca da Aliança no período de Jeroboão II (FINKELSTEIN, NICOLLE & RÖMER, 2020). Levando isso em consideração, Na’aman conclui: “A confiança exclusiva em apenas um deles [arqueologia e texto bíblico] pode produzir uma imagem distorcida. Somente o uso hábil de ambos pode levar a uma avaliação equilibrada da realidade antiga” (NA’AMAN, 2010b, p. 183, grifo nosso). Então, não se deve escolher entre arqueologia ou texto bíblico ou submeter um ao outro. Mas, o melhor caminho metodológico parecer ser a complementaridade.



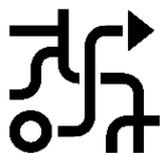
historiador, mas também de inclusão da História na Bíblia Hebraica – isto é, é imprescindível que os textos bíblicos sejam entendidos a partir do contexto histórico em que foram produzidos e não como um “dado revelado” (REDE, 2021). O historiador deve exercer seu papel crítico<sup>10</sup>, o de aquele que extrai da documentação as informações do período histórico por ele estudado. A produção de qualquer documento deve ser entendida como uma obra humana, e as causas que levaram a cabo sua produção deve ser levada em conta na pesquisa acadêmica (BLOCH, 1949, p. 43). Assim, a pesquisa histórica, tendo como base os textos bíblicos, poderá ser muito frutífera para o entendimento social, político, econômico e religioso dos antigos Israel e Judá se os historiadores entenderem o lugar social e histórico de produção dos seus textos e, assim, será possível extrair deles informações pertinentes.

Levando em consideração todo debate acima elucidado sobre a necessidade de compreender o texto em seu contexto de origem, faz-se necessário um apontamento sobre a diferenciação entre tempo da narrativa e tempo do narrado. Tempo da narrativa faz referência ao momento histórico em que um texto foi escrito. Já o tempo do narrado faz referência ao tempo em que os supostos acontecimentos narrados pelo texto se passaram. Considerando essa distinção, podemos compreender que um determinado texto escrito, por exemplo, no século VII a.C., vai trazer muitas informações sobre o contexto histórico em que ele foi produzido, por mais que esteja se referindo, em sua narrativa, a um período histórico precedente (KESSLER, 2010, p. 37-38).

Para a pesquisa histórica referente a antiguidade de Israel e Judá essa diferenciação é muito importante. Um determinado texto tem muito a falar sobre o período em que ele foi escrito. Cabe ao historiador extrair essas informações do texto. Uma narrativa bíblica pode, por exemplo, trazer informações sobre a configuração econômica, social, política e ideológica do momento em que foi escrito. O historiador precisa fazer o documento falar para coletar dele tais informações (CARMO, 2023, p. 50-51).

---

<sup>10</sup> “Suponho que uma abordagem materialista seja mais ou menos aceita por aqueles que se interessam pela história bíblica, bem como pela arqueologia bíblica, supondo que as configurações históricas e culturais de alguma forma esclarecem os produtos ideológicos. No entanto, permanece uma corrente idealista muito forte em muitos estudos bíblicos, derivando de raízes filosóficas ocidentais ou (mais provavelmente) de crenças teístas. A história bíblica como disciplina sempre foi metodologicamente fraca, mas filosoficamente talvez ainda mais fraca, e um debate sobre os pressupostos filosóficos subjacentes às abordagens modernas da história do antigo Israel e Judá está muito atrasado” (DAVIES, 1998, p. 133, grifo nosso).

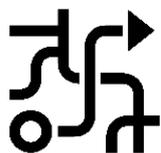


Com base nisso, mesmo textos altamente mitológicos e fantásticos, assim como textos que trazem informações que a historiografia classifica como não sendo historicamente verificados também podem ser objetos de informações valiosas, se entendidas dentro do seu contexto formativo. Se, por exemplo, chegamos à conclusão de que o reino unido de Israel e Judá não pode ser historicamente verificado, o fato dele estar presente no texto bíblico indica que houve o surgimento de uma ideologia que pregava a existência de tal reino. Quando surgiu essa ideologia? quem está por traz dela? quais foram os agentes da mesma? quais eram os objetivos para o surgimento dessa ideologia? São perguntas que certamente podem conduzir a pesquisa histórica, visto que os textos bíblicos não foram escritos “ao acaso”, mas todos tem uma razão de ser histórica ou ideológica e isso interessa muito ao historiador. Se, não é possível encontrar a referência histórica de uma narrativa bíblica, certamente é possível encontrar uma referência ideológica. Tanto um, quanto outro - e as vezes os dois juntos, pois história e ideologia não se excluem - são informações a serem lidas nas entrelinhas do texto pelo historiador. Com uma metodologia de análise, qualquer texto bíblico pode ser usado como documentação histórica (CARMO, 2023, p. 52).

Um ponto complementar no debate sobre o uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica para a questão da interdisciplinaridade. Como dissemos anteriormente, o estudo sobre a História de Israel e Judá foi, durante muito tempo, efetuado por teólogos e arqueólogos. A História é uma ciência aberta a interdisciplinaridade e muitos dos pressupostos trazidos pela arqueologia e pela teologia podem colaborar com o historiador no melhor entendimento da antiguidade de Israel e Judá, bem como na utilização do texto bíblico como documentação histórica. A arqueologia certamente contribui no que tange aos achados arqueológicos de materiais - escritos e não escritos - que ao serem comparados com a documentação bíblica, fornecem um quadro privilegiado sobre os acontecimentos do Levante antigo<sup>11</sup>. Já no que tange a teologia, a exegese crítica dos textos feita por teólogos pode colaborar com o melhor entendimento de quando e por quê um determinado texto foi escrito. Ou seja, a exegese é um fator importante na compreensão do texto bíblico como documentação histórica.

---

<sup>11</sup> A contribuição da arqueologia não pode ser verificada apenas nos estudos referentes a antiguidade de Israel e Judá. Nos estudos acadêmicos sobre a antiguidade de modo geral, a arqueologia é uma importante aliada do historiador da antiguidade no que tange ao fornecimento e a compreensão da documentação para o mundo antigo (FUNARI, 2021).



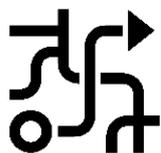
História, arqueologia e teologia podem, em muitos quesitos, colaborar com a melhor compreensão sobre a antiguidade de Israel e Judá.

Concluindo, consideramos que o historiador deve assumir seu protagonismo metodológico na análise da História Antiga de Israel e Judá. Esse protagonismo parte da aplicação metodológica de pesquisa com o objetivo de extrair do documento o maior número de informações possíveis. Mas, para isso, questões como: datação dos textos bíblicos que se pretende usar como documentação; correlação do texto com seu contexto e comparação entre informações bíblicas e extrabíblicas são pontos de partida para o uso da Bíblia Hebraica como documentação histórica. Se pegarmos a historiografia como um todo, tais pressupostos já são usados pelos historiadores para tratar suas fontes. Isso também deve ser aplicado a Bíblia Hebraica, num movimento de trazer os avanços metodológicos e científicos da História, como um todo, também para a pesquisa histórica da antiguidade de Israel e Judá. Certamente, essa ampliação metodológica proporcionará muitos ganhos para as pesquisas efetuadas nas referidas temporalidades (CARMO, 2023).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A documentação histórica constitui um dos principais pilares do trabalho do historiador. Por meio da análise documental, o pesquisador consegue analisar de modo crítico alguns pressupostos sociais, políticos e econômicos de sociedades antigas. Mas, diferente de uma perspectiva positivista, a historiografia contemporânea tem considerado uma ampliação do entendimento de documentação, uma vez que praticamente tudo pode ser considerado documento histórico, pois a partir de uma metodologia de análise, o historiador consegue extrair informações pertinentes sobre o passado de textos, imagens, tradições orais, etc. Outro ponto muito importante da pesquisa histórica contemporânea para o protagonismo do historiador, visto que ele é entendido como um agente ativo que faz o “documento falar”. Não somente as informações que estão explícitas, mas também as implícitas.

Levando tal premissa em consideração, o historiador que se debruça sobre a História de Israel e Judá na antiguidade não pode desconsiderar o texto bíblico. Se, tudo pode ser entendido como documentação, o texto bíblico também pode ser considerado como tal. Apesar das dificuldades inerentes a essa documentação, o historiador precisa



fazer valer sua centralidade metodológica para, assim, extrair informações pertinentes do texto bíblico. Para tanto, metodologias de análise são importantes. Em tais metodologias, três pontos devem ser considerados: 1- Comparação, sempre que possível, entre os textos bíblicos e documentação extrabíblica. 2- Contextualização dos textos bíblicos, entendendo o contexto em que foram escritos bem como os grupos que estavam por traz dessa escrita. 3 - A diferenciação entre tempo da narrativa e tempo do narrado. Tais pontos podem servir como ponto de partida para a melhor compreensão do texto bíblico como documentação.

Com a inclusão de historiadores nos debates em torno da História de Israel e Judá, acreditamos que cada vez mais será evidente esse movimento de traduzir os pressupostos metodológicos da História para o melhor entendimento da antiguidade de Israel e Judá. Isso proporcionará uma interdisciplinaridade com a arqueologia e com a teologia, que já estão produzindo muito sobre essa temática histórica. A contribuição arqueológica para o quesito do fornecimento de materiais e fontes extrabíblicas. Já a teologia, pode em muito contribuir no que tange a exegese dos textos e na contextualização dos mesmos. Esse movimento metodológico interdisciplinar certamente logrará ganhos indispensável para que o historiador pense a antiguidade de Israel e Judá.

## REFERÊNCIAS

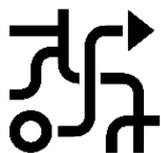
### BIBLIOGRAFIA

ARÓSTEGUI, Júlio. *A pesquisa histórica: teoria e método*. Bauru: EDUSC, 2006.

BARSTAD, Hans M. The Strange Fear of the Bible: Some Reflections on the 'Bibliophobia' in Recent Ancient Israelite Historiography. In: GRABBE, Lester L. (Ed.) *Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p. 120-128.

BARROS, José d'Assunção. *Fontes históricas: uma introdução aos seus usos historiográficos*. Histórias e Parcerias: Anpuh, 2019.

BERLESI, Josué. A influência bíblica na interpretação da história: conservações sobre o conservadorismo no estudo acadêmico da História Antiga de Israel. *Revista Jesus Histórico*, v. 11, n. 21, p. 47-57, 2018.



BERLESI, Josué. Conservadorismo versus Progressismo: apontamentos sobre a historiografia do Israel antigo. *Revista Eletrônica Antiguidade Clássica*, v. 10, p. 44-54, 2015.

BERLESI, Josué; PFOH, Emanuel. A História Antiga de Israel e os novos horizontes de pesquisa. In: POZZER, Kátia Maria Paim; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira; PORTO, Vagner Carneiro. (Orgs.) *Um outro mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2013.

BLOCH, Marc. A história, os homens e o tempo. In: *Apologia da História ou O ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2001, pp. 51-68.

BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Colin: Paris, 1949.

CARMO, Matheus da Silva. *Israel e Judá como um só povo: a formação da ideologia pan-israelita entre os séculos VIII a.C. e VI a.C.* Orientador: Denise da Silva Menezes do Nascimento. 2023. 204 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/15255>. Acesso em: 5 jul. 2023.

DAVIES, Philip. Exile? What Exile? Whose Exile? In: GRABBE, Lester L. (Ed.) *Leading Captivity Captive: The exile as History and Ideology*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, p128-139.

FEBVRE, Lucien. Vers une autre histoire. *Revue de métaphysiques et de morale*, n. 58, p. 419-38, 1949.

FINKELSTEIN, Israel. *O Reino esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015.

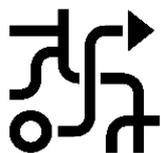
FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

FINKELSTEIN, Israel; NICOLLE, Christophe; RÖMER, Thomas. Archaeological Excavations at Kiriath-jearim and the Ark Narrative in the Books of Samuel 1. In: KHALAILY, Hamoudi; RE'EM, Amit; VARDI, Jacob; MILEVSKI, Ianir. (Eds.) *The Mega Project at Motza (Moza): The Neolithic and Later Occupations up to the 20th Century – New Studies in the Archaeology of Jerusalem and Its Region. Supplementary Volume*. Jerusalem: The Israel Antiquities Authority, 2020.

FUNARI, Pedro Paulo de Abreu. *Arqueologia e os Estudos Clássicos*. 2021. 1 vídeo (15 m49s). Publicado pelo canal USPFFLCH. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Zopbnn84qxw&t=16s>. Acessado em: 05/07/2023.

GOTTWALD, Norman K. *Introdução Socioliterária à Bíblia Hebraica*. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1988.

GRABBE, Lester L. *Can a 'History of Israel' Be Written?* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.



HUIZINGA, Johan. *A definition of the concept of History*. In: KLIBANSKY, Raymond; PATON, Herbert J.; CASSIRER, Ernst (Eds). *Philosophy and History: Essays Presented to Ernst Cassirer*. New York, 1936, p. 1-10.

KAEFER, José Ademar. *A Bíblia, a arqueologia e a História de Israel e Judá*. São Paulo: Paulus, 2015.

KAEFER, José Ademar. A Bíblia começou em Israel Norte – Gênesis 49, 13-(18) 24a. *PLURA – Revista de Estudos de Religião*, v. 8, n. 2, p. 138-153, 2017.

KESSLER, Rainer. *História social do Antigo Israel*. Paulinas: São Paulo, 2010.

LEMICHE, Niels Peter. *The Israelites in history and tradition*. Westminster: John Knox Press, 1998.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. 4ª ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

LIVERANI, Mário. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus, 2008.

MENDONÇA, Élcio Valmiro. O novo paradigma arqueológico e os estudos bíblicos. *The New Biblical Archeological Paradigm. VOICES: Theological Journal of EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians*. New Series, v. 38, n. 3-4, 2015.

NA'AMAN, Nadav. Does Archaeology Really Deserve the Status of a “High Court” in Biblical Historical Research? In: BECKING, Bob; GRABBE, Lester L. (Eds.) *Between Evidence and Ideology*. Leiden: Brill, 2010, p. 165-183.

REDE, Marcelo. A Bíblia pode ser considerada um documento histórico? *Jornal da USP* [online] 2021. Disponível em: <https://jornal.usp.br/artigos/a-biblia-pode-ser-considerada-umdocumento-historico/>. Acesso em: 11 fev. 2022.

RÖMER, Thomas. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

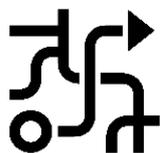
RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.

SILVA, Airton José. *Pode uma história de Israel ser escrita?* Ayrton's Biblical Page [s.l.] [s.d.] disponível em: <https://airtonjo.com/site1/minimalistas.htm>. Acesso em: 11 fev. 2023.

ZABATIERO, Júlio Paulo Tavares. *Uma história cultural de Israel*. São Paulo: Paulus, 2013.

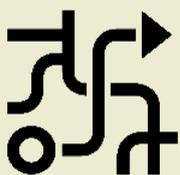
## FONTES

BÍBLIA. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.



Recebido em 28/04/2023

Aprovado em 05/07/2023



**PACHECO, Thiago da Silva\***

<https://orcid.org/0000-0002-7444-3379>

**RESUMO:** Estudos acerca do Antigo Israel, produzidos fora de agendas eclesiais desde o final da década de 1960, sobretudo na Europa e sob crivo do Método Histórico-Crítico, tem desconstruído a perspectiva linear e monoteísta que foi legada ao Ocidente pela tradição judaico-cristã. Tal desconstrução expõe questões complexas de classe, de gênero e de religião no Antigo Israel, ignoradas na linearidade da tradição, preocupada com a piedade ou desvio de um monoteísmo perene. Isto potencialmente afeta segmentos educacionais nos quais a civilização do Antigo Israel é assunto pertinente ou central. Sendo assim, o presente artigo apresenta uma breve síntese desse quadro, bem como a importância de discuti-lo para além da tradição religiosa em dois segmentos específicos nos quais a civilização do Antigo Israel ocupa lugar: no Ensino Fundamental – tendo em vista os Parâmetros Curriculares Nacionais – e nos Cursos de Direito – a partir dos manuais de História do Direito produzidos no Brasil, que abordam o Direito Hebraico.

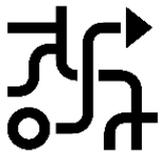
**PALAVRAS-CHAVE:** História de Israel; Ensino Fundamental; Direito Hebraico.

**ABSTRACT:** Studies about Ancient Israel outside ecclesiastical agendas, especially in Europe and under the influence of the Historical-Critical Method, have deconstructed, since the end of the 1960s, the linear and monotheistic perspective that was bequeathed to the West by the Judeo-Christian tradition. Such deconstruction exposes complex issues of class, gender, and religion in Ancient Israel, ignored in the linearity of tradition, concerned only with piety or deviation from a perennial monotheism. That potentially affects educational segments where the civilization of Ancient Israel is a pertinent or central issue. Therefore, this article presents a brief synthesis of the state of affairs, as well as the importance of discussing it beyond the religious tradition in two segments where the study of Ancient Israel takes place: in Elementary School – considering the National Curriculum Parameters [Parâmetros Curriculares Nacionais] – and in Law Courses – in the History of Law manuals published in Brazil about Hebrew Law.

**KEYWORDS:** History of Israel; Elementary School; Hebrew Law.

---

\* Historiador, professor pós-doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ e professor da Rede Municipal de ensino do Rio de Janeiro.



## INTRODUÇÃO

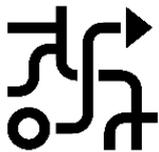
É do Antigo Israel, mais especificamente, dos reinos de Judá e de Israel no Antigo Oriente Próximo, que se originam tanto a fé monoteísta, conforme entendida no Ocidente, como o conjunto de Textos Sagrados relacionados a esta fé. Sendo assim, a trajetória deste povo consiste numa História que tem sido objeto de interesse desde sempre.

Sob a perspectiva religiosa, a História do Antigo Israel tem sido contada nos últimos 2.000 anos a partir da estrutura proposta pelos livros do Primeiro Testamento: origem dos povos e dos ancestrais israelitas, escravidão no Egito, libertação e peregrinação para Canaã, conquista da Terra Prometida, formação de um reino poderoso, colapso, exílio, e reconstrução da Cidade Sagrada e do Templo (DA SILVA, 2004). Em todo esse processo, o monoteísmo e a crença em Javé como Deus Único estaria presente desde sempre, sendo a História de Israel simplesmente uma sequência de fidelidade ou desvio aos desígnios do Todo-Poderoso.

Como se pode notar, esta trajetória linear e piedosa se confunde com a tradição judaico-cristã – na verdade são sinônimas. No entanto, esta mesma trajetória linear e piedosa tem sido desconstruída fora dos ambientes religiosos em estudos acadêmicos produzidos desde meados do século XX. Se, por um lado, tais trabalhos têm gerado reações incômodas nos meios religiosos mais conservadores e fundamentalistas; por outro, eles são de grande importância tanto para a formação dos alunos na rede pública, que estudam os antigos israelitas em seu curriculum, quanto especificamente – mas não exclusivamente – para a formação de bacharéis em Direito que, na história de seu campo de atuação, se deparam com o Direito Hebraico ou “Lei de Moisés”.

Nesse sentido, considerando que a atualização dos conteúdos é fundamental para uma educação de qualidade, a intransigência religiosa não pode ser obstáculo à apresentação dos quadros acadêmicos acerca do Antigo Israel nas escolas e universidades. Sobretudo, levando-se em conta que tanto as Escrituras como a trajetória do povo que as redigiu formam base substancial da mentalidade brasileira, sendo, inclusive, recorrentemente invocadas para legitimar ou contrapor projetos políticos dos mais variados.

Assim, o que pretendemos aqui é sintetizar a desconstrução da tradição religiosa acerca do Antigo Israel, encontrada nos estudos acadêmicos produzidos há décadas, e,



tendo em vista os Parâmetros Curriculares Nacionais, expor a importância dos resultados desta desconstrução para o Ensino Fundamental. No caso dos cursos de Direito, esta apresentação se dará com foco no Direito Hebraico em contraposição à forma como tal legislação tem sido tratada nos manuais de História do Direito publicados no Brasil. Com isso, pretendemos demonstrar a importância de se trabalhar tais conteúdos para além da tradição em um Estado Democrático de Direito laico.

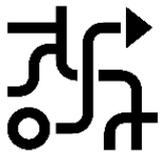
### **A HISTÓRIA DE ISRAEL E AS PESQUISAS MAIS RECENTES PARA O ENSINO FUNDAMENTAL**

Em 2004, Jacir de Freitas Faria organizou uma obra que se propunha apresentar aos leitores brasileiros o (então) atual estado das pesquisas acerca do assunto com que nos ocupamos no artigo. O livro, em especial, o capítulo “História de Israel e as pesquisas mais recentes”, de Airton José da Silva, sintetizava os estudos empreendidos desde a segunda metade do século XX. Tais pesquisas desconstruíam as perspectivas tradicionais – religiosas e historiográficas – acerca do desenvolvimento da antiga civilização israelita, tal qual vemos nas Escrituras a partir do trabalho do arqueólogo Israel Finkelstein e do historiador Neil Silberman (2003), que mudou completamente como se pensava e trabalhava a história do Antigo Israel.

O livro de Finkelstein foi publicado no Brasil em 2003, com o infame título de *A Bíblia não tinha razão*<sup>1</sup>, sendo o título em inglês mais sóbrio e adequado ao tema tratado pelos autores: *The Bible Unearthed: archaeology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts*. Ou seja, a Bíblia “desterrada”, já que os autores estão tratando de análises no campo da arqueologia acerca do desenvolvimento das civilizações israelita e judaíta no decorrer das Eras do Bronze e do Ferro. Cinco anos depois, em 2008, foi publicado no Brasil outro título de grande influência, do historiador Mario Liverani. Em *Para além da Bíblia*, Liverani investiga o desenvolvimento de Israel e de Judá a partir dos dados

---

<sup>1</sup> O título em português, sem nenhuma relação com o que pretendem seus autores, é uma provocação a um clássico livro apologético cristão intitulado *E a Bíblia tinha razão*. Seu autor, Werner Keller, pretendia “provar” que as narrativas contidas na Bíblia eram históricas. Finkelstein e Silberman não têm a menor intenção de se contrapor a esta obra, muito menos de polemizar com os crentes; a escolha do título *A Bíblia não tinha razão* foi dos editores brasileiros para o lançamento da tradução em 2003.



arqueológicos – levando em consideração as conclusões de Finkelstein – e de fontes extrabíblicas, contrastando estes dados com os relatos da Bíblia Hebraica.

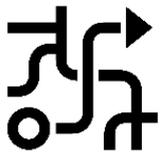
O balanço de Airton José da Silva (2004), amparado na pesquisa de Finkelstein e também no levantamento dos estudos empreendidos a partir do século XX, antecedeu a desconstrução operada por Liverani que, fechando a primeira década do século XXI, pauta o atual estado da arte acerca da pesquisa sobre o Antigo Israel<sup>2</sup> no Brasil. Mas que desconstrução foi esta?

Há uma cronologia tradicional acerca da História de Israel, ensinada em seminários teológicos e defendida por autores tradicionais do século passado, como William Albright e John Bright (DA SILVA, 2004). Nessa linha temporal, os israelitas descenderiam de Abraão, que teria peregrinado por Canaã e Egito por volta do segundo milênio a.C. No Egito, eles teriam vivido confortavelmente até serem escravizados, situação que mudou com sua libertação por Moisés em algum momento entre os séculos XIV e XIII a.C. Retornando à Canaã, tiveram de enfrentar os reinos locais em incursões militares lideradas por Josué e resistências a submissões estrangeiras sob a liderança de heróis locais, chamados de “Juizes”. Por volta do século X a.C., Saul, seguido de Davi, ergueu um reino cuja capital foi Jerusalém e cujo templo foi construído por Salomão. Um racha político depois da morte de Salomão constituiu dois reinos separados, Israel, ao norte, e Judá, ao sul. O reino de Israel é destruído pelos Assírios em 722 a.C., e o de Judá, pelos babilônicos, em 586 a.C. Após décadas exilados, os judeus retornam da Babilônia e, liderados por Esdras e Neemias, reconstroem Jerusalém e seu templo na segunda metade do século V a.C. Por fim, seguem-se relatos de resistência contra invasores helenistas e a perda da independência política para os romanos nos séculos seguintes. A cronologia tradicional, então, nos coloca no contexto no qual surgirá Jesus e serão redigidos, posteriormente e já sob dominação romana, os Evangelhos.

Este brevíssimo resumo não deve constituir nenhuma novidade para pessoas piedosas, nem para leitores da Bíblia. Igualmente previsível é lembrar que o eixo condutor desta linha cronológica é o monoteísmo e sua negação, ou seja, como os israelitas se destacaram como povo crente num único e invisível Deus e como foram castigados ao

---

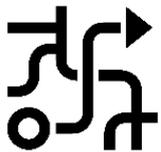
<sup>2</sup> Desculpamo-nos pelas injustas omissões e fazemos menção, dentre muitos trabalhos, às pesquisas de Osvaldo Luiz Ribeiro (2015, 2016), Maria de Lourdes Lima (2012), Ana Luisa Cordeiro (2017) e Nelson Lellis (2021).



negarem seu Deus, dobrando os joelhos a imagens de divindades de outros povos em redor. Tal cronologia se refere de forma implícita à maneira pela qual os textos do Primeiro Testamento estão organizados: o Pentateuco, que abre a coleção, nos conta a Criação do Mundo – na verdade, de Judá, como demonstrou Ribeiro (2015); o surgimento dos primeiros povos; a saga de Abraão e posterior libertação por meio de Moisés, o que inclui a revelação do Direito Hebraico. Seguem-se os livros chamados “Históricos”, que descrevem a campanha militar de Josué, a resistência dos Juízes, os governos dos reis, as quedas dos reinos e a reconstrução da cidade e do templo. Livros e textos poéticos, sapienciais, musicais ou proféticos completam a coleção, sempre relacionados a esses contextos, por vezes, relatando narrativas que neles se deram.

Pois bem, é exatamente esta linha cronológica de Abraão, no segundo milênio a.C., até o domínio romano, no final do primeiro milênio a.C., que tem sido destroçada nas últimas décadas. Os relatos de Abraão, Isaque e Jacó, com indícios de serem patriarcas distintos sem ligação familiar entre si (SMITH, 2006, LIVERANI, 2008) estão repletos de anacronismos que impedem uma datação 2.000 anos antes de Cristo, como demonstraram Finkelstein e Silberman (2003). Também segundo Finkelstein (2003), os dados arqueológicos indicam não haver a menor possibilidade da cidade de Ramsés, mencionada no Êxodo, ter sido construída antes do século XIII a.C., quando surgiram os primeiros monarcas com este nome. É igualmente inverossímil que milhares de homens, mulheres e crianças tenham saído do Egito e perambulado por Canaã neste século sem se deparar com as inúmeras guarnições egípcias que comprovadamente existiam na região. Quanto aos reinos de Judá e de Israel, eram entidades políticas distintas, e Jerusalém, uma cidade minúscula, simplesmente incapaz de sediar um reino como o de Salomão. As campanhas militares de Josué também descrevem locações inexistentes, já destruídas ou jamais construídas no período em que este líder guerreiro teria vivido, constituindo-se como propaganda militar da época de Josias e não um diário de guerra. Quanto ao livro de Juízes, embora guarde reminiscências de resistência tribal, está repleto de trechos etiológicos e poéticos que denotam um caráter mais folclórico do que histórico (LIVERANI, 2008; RÖMER, 2008).

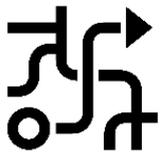
O monoteísmo como elemento norteador da história do Antigo Israel também se mostra insustentável diante das fontes. Pesquisas como as de Smith (2001 e 2006) e de Römer (2016) demonstram que os israelitas eram politeístas, crendo num panteão



encabeçado pela divindade anciã El, mais tarde identificado com Javé. Isso é identificado nos abundantes altares espalhados por Israel e por Judá, nas imagens de esculturas encontradas nas casas da região e nas descrições bíblicas de árvores sagradas ou de touros no templo de Jerusalém. Ana Luisa Cordeiro (2007) esmiuçou o culto à deusa Asherah, esposa de Javé, com ampla capilaridade entre os israelitas. O próprio Javé, como demonstraram Ribeiro (2016), Smith (2001) e Römer (2016) era originalmente uma divindade de Midiã e Edom, ligada às tempestades e à guerra, assimilada no panteão israelita e judaíta e aglutinada com El por volta do século X a.C. Portanto, o monoteísmo israelita seria, pelo contrário, uma reação ao politeísmo, enquanto produto teológico desta aglutinação, da pregação profética de adoradores de Javé que eram oponentes ao culto a Baal, de reformas religiosas empreendidas pelo rei Josias no século VII a.C., pautadas por esta crença monolátrica em Javé e, por fim, pelo governo dos sacerdotes em Jerusalém, após o Exílio Babilônico.

O que emerge, então, desta desconstrução? Liverani (2008) descreve o seguinte quadro:

- os israelitas como os conhecemos teriam se originado em Canaã e dos próprios cananeus a partir do colapso do poder egípcio no fim do século XIII a.C. e das crises políticas e climáticas em Canaã no século XII a.C.;
- os reinos de Judá e de Israel, como outros reinos étnicos da região, são também produto deste vácuo de poder egípcio, e não eram significativos até o século VIII a.C. (em Israel) e VII a.C. (em Judá). A descrição de um império sob Davi e Salomão reflete, na verdade, os anseios políticos e militares de Josias em anexar os territórios israelitas (tomados pelos assírios) a Judá, no século VII a.C.;
- a ideia de que Israel se trata de um mesmo povo, vindo de um mesmo patriarca e subdividido em 12 tribos, nada mais é que uma retroprojeção tardia que dotava de identidade comum os deportados na Babilônia que retornavam para Jerusalém no período Persa;
- o monoteísmo é o resultado final de conflitos religiosos dentro do tecido politeísta israelita, em que Javé foi identificado com El, enquanto o culto a Asherah e a outras divindades foi eliminado com violência. Tal processo não estava concluído até o século IV a.C. e assim como a origem nas 12 tribos foi



retrojetado em textos que se referiam a períodos passados a fim de constituir uma religiosidade monoteísta perene desde as origens de Israel.

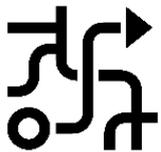
Não há dúvida de que este novo quadro é um choque para aqueles que nutrem uma crença na Bíblia na qual ela não é somente um conjunto de textos que se referem à fé e à piedade, mas também é uma espécie de manual infalível em questões científicas e históricas. Como falamos de uma produção acadêmica que tem cerca de sete décadas, a própria Teologia já atentou para essas questões, seja em perspectivas acerca da inspiração Divina desapegadas da História e voltadas para as mensagens possíveis de serem extraídas das Escrituras, seja em tentativas apologéticas de se buscar – ou mesmo criar – dados exclusivamente confirmatórios de alguns relatos bíblicos enquanto se alega uma teoria de conspiração “ateia” por parte dos historiadores a fim de negar seus trabalhos.

Contudo, esta discussão é uma questão de fé para as pessoas que creem na Bíblia, cabendo ao campo da Teologia, às sinagogas e às igrejas. Numa escola pública, tais questões teológicas não tem cabimento se estamos falando de ensino e ensino de História, voltado para a educação cidadã num Estado Democrático de Direito laico. Sendo assim, tendo por base os Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1997, p. 43-44), entre os objetivos gerais da disciplina História na Educação Fundamental – onde normalmente se apresentam os conteúdos relacionados às civilizações antigas, entre elas, Israel – constam:

- questionar sua realidade, identificando problemas e possíveis soluções, conhecendo formas político-institucionais e organizações da sociedade civil que possibilitem modos de atuação;
- valorizar o direito de cidadania dos indivíduos, dos grupos e dos povos como condição de efetivo fortalecimento da democracia, mantendo-se o respeito às diferenças e à luta contra as desigualdades.

Acerca da organização dos temas e conteúdos para a formação do aluno, os Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1997, p. 48-49), orientam o foco, entre outras coisas, das:

- relações de trabalho existentes entre os indivíduos e as classes, envolvendo a produção de bens, o consumo, as desigualdades sociais, as transformações das



técnicas e das tecnologias e a apropriação ou a expropriação dos meios de produção pelos trabalhadores;

- diferenças culturais, étnicas, etárias, religiosas, de costume, gênero e poder econômico, na perspectiva do fortalecimento de laços de identidade e reflexão crítica sobre as consequências históricas das atitudes de discriminação e segregação;
- os acordos ou desacordos que favorecem ou desfavorecem convivências humanas mais igualitárias e pacíficas e que podem auxiliar no respeito à paz, à vida e à concepção e prática da alteridade.

Isto posto, a abordagem da civilização israelita nas escolas públicas deveria se aproximar do atual estado das pesquisas sobre o assunto, em primeiro lugar, pela necessidade óbvia, porém fulcral, de se manter atualizada ao invés de simples repetidora de tradições milenares. Em segundo lugar, por possibilitar aos alunos no âmbito geral uma visão crítica e socialmente embasada acerca da civilização que deu origem aos textos sagrados, levando em consideração as questões de classe, as disputas políticas internas que envolveram reis, sacerdotes, profetas e camponeses, e as construções da identidade nacional e religiosa israelita, mormente quando envolveram violência material ou simbólica.

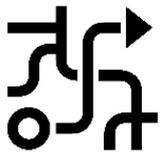
Ademais, num âmbito mais específico, trata-se de gerar nos alunos que creem nesses textos uma visão madura acerca da civilização na qual se originou sua fé e suas instituições religiosas, respeitando-lhes o direito de crença no processo. Num país como o Brasil, onde terreiros de candomblé são destruídos<sup>3</sup>, crianças adeptas de cultos afro são apedrejadas<sup>4</sup>, líderes religiosos evangélicos são condenados por assassinato, pedofilia ou estupro<sup>5</sup> e pessoas não heterossexuais sofrem todas as formas de violência, tudo isso

---

<sup>3</sup> Uma busca na internet demonstra a recorrência de casos. À guisa de exemplo, ver a reportagem Polícia prende “Bonde de Jesus” que atacava terreiros de umbanda e candomblé. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna\\_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml). Acesso em: 1/5/2023.

<sup>4</sup> Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de Candomblé. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html>. Acesso em: 1/5/2023.

<sup>5</sup> Pastores são condenados a 21 anos de prisão por estupro e queimar adolescente vivo. Disponível em: <https://www.diariodecanoas.com.br/noticias/pais/2023/04/28/pastores-sao-condenados-a-21-anos-de-prisao-por--estuprar-e-queimar-adolescente-vivo.html>. Acesso em: 1/5/2023.



invocando ou envolvendo o uso abusivo – legal, social ou teológico – de textos Bíblicos, atualizar os estudos sobre o Antigo Israel dá ao professor a oportunidade de trabalhar com seus alunos temas centrais relativos à sociedade brasileira, como exploração da fé alheia, autoridade religiosa, a relação entre política e religião e intolerância religiosa.

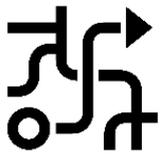
### **O DIREITO HEBRAICO E A REVERBERAÇÃO DA TRADIÇÃO**

Ora, se a forma tradicional de se entender a história do Antigo Israel está desmontada e substituída por novas perspectivas, o mesmo se dá com o Direito Hebraico, totalmente dependente desta cronologia e da ideia de um monoteísmo perene sob o qual teria se desenvolvido aquela religião.

Ao lado do monoteísmo, a ideia de que os israelitas conceberam de Deus a sua legislação tem sido o traço mais emblemático deste povo e do judaísmo. Por esta ótica, o diferencial do povo de Israel frente aos demais povos da antiguidade seria a crença no único Deus por meio da Lei que, divinamente revelada, nortearia sua fé, sua estrutura social e até mesmo seus costumes (UNTERMAND, 1992, p. 264). Este seria também seu maior legado, a partir do qual teria surgido a fé cristã e na Bíblia Sagrada.

No judaísmo, esta Lei é chamada por um termo mais brando, no caso, “instrução”, “ensinamento” (Torah). Compõe os cinco primeiros livros da Bíblia, tanto nas Escrituras Judaicas quanto nas Bíblias católica e protestante, nas quais esta coleção de livros é chamada de Pentateuco. Segundo a tradição judaica, desde a antiguidade os israelitas teriam a Lei de Moisés não somente como orientação religiosa, mas como o Direito que regula suas relações políticas e sociais. Na mesma esteira, o cristianismo, a despeito da polêmica causada por Marcião – que renegava o Antigo Testamento – e de todas as ressalvas teológicas acerca da interpretação do Pentateuco (KAISER JR., 2007, p. 273, 276), normalmente aceita a Torah como Revelação Divina e a consequente autoria mosaica dos livros que a compõem (GIORDANI, 2001, p.242).

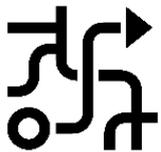
Ora, a História do Direito no Brasil tem adotado aberta e acriticamente esta perspectiva da tradição, ignorando pesquisas realizadas desde a segunda metade do século XX a.C. É o caso de Souza Lima (1983, p. 87), Helena Goldenzon Bekhor e Ralph Lopes Pinheiro (1997, p. 9-11), Sinaida de Gregório Leão (1998, p. 6-11), Mário Curtis Giordani (2001, p. 242), Branca Leshner Facciolla (2005, p. 13-14), Flávia Lages (2007, p. 27-28) e Rodrigo Freitas Palmas (2011). Segundo estes mesmos autores, tal código teria



sua origem no Deus dos Hebreus, revelado por Ele ao legislador Moisés. Contudo, embora se considere nestas obras que a Lei Mosaica tenha sido Revelada na forma final tal qual conhecemos e a encontramos na Torah, o processo desta Revelação Divina não é abordado: se Moisés experimentou uma teofania, se era retórica do herói do Êxodo ou simplesmente seguiu este personagem o costume do Antigo Oriente Próximo de atribuir aos deuses suas leis, como o conhecido caso do Código de Hamurabi.

Por outro lado, assim como novas conclusões acerca do Antigo Israel surgiram dos escombros da desconstrução da tradição, o mesmo se dá com o Direito Hebraico. No atual estado da pesquisa, tem se ressaltado o fato de que não há uma fonte sequer que mencione a estadia de Israel no Egito: a única vez que Israel surge nos documentos egípcios é na Estela de Merneptá, como nação inimiga vivendo em Canaã, não no próprio Egito. A saga do Êxodo tal qual a conhecemos também não é sustentável historicamente, pois é impossível uma fuga de milhões de escravos pelo deserto que não tivesse deixado nenhum vestígio material sequer nas localidades apontadas pela Bíblia e examinadas pelos arqueólogos. Nesse sentido, é igualmente insustentável tal fuga num contexto em que o poder egípcio estava em seu auge, se fazendo presente na forma de estradas, fortalezas e tropas localizadas tanto na fronteira da Palestina quanto na extensão de seu território, o que redundaria em confrontos com um grupo tão grande de fugitivos – confrontos estes inexistentes dentro e fora da Bíblia (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003).

Analisando as próprias Escrituras, encontramos anacronismos relevantes na narrativa do Pentateuco, como menção ao uso de camelos na era patriarcal – esses animais não teriam sido domesticados antes de 1.000 a.C. – e a reinos edomitas e amorreus que simplesmente não existiam antes do séculos VIII e VII a.C. (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003). De fato, desde a formulação da Hipótese Documental por Wellhausen no século XIX, tem se percebido a multiplicidade de estilos literários, temas e motivos explorados no Pentateuco. É bem verdade que a divisão em quatro fontes – Javista, Eloísta, Deuteronomista e Sacerdotal – proposta por Wellhausen, assim como suas respectivas origens e datações, tem sido postas em discussão nas últimas cinco décadas (DA SILVA, 2004). Mas não resta dúvida, no atual debate acadêmico, de que o Pentateuco seja composto por uma pluralidade de tradições e redações de diferentes contextos históricos do Antigo Israel – perceptíveis em relatos duplicados e estilos de



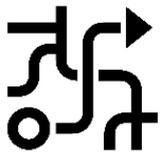
escrita distintos, bem como nos anacronismos que expressam datas diferentes produzidos por distintos grupos de escribas e sacerdotes (PURY, 1996).

Portanto, os dados textuais e arqueológicos acerca do Direito Hebraico não apontam para nenhum príncipe egípcio – Moisés – legislando um código fechado e pronto em algum momento dos séculos XIV-XIII a.C. Não há nenhum vestígio acerca do príncipe, o processo migratório tal qual descrito não é verossímil, e os textos referentes ao Código – inclusive suas próprias normas – têm camadas que nos remetem a autorias e tempos bem distintos. Os dados nos levam ao contexto da monarquia em Israel – falamos do reino do norte, não de Judá –, recuando, no máximo, ao século XI a.C. na etnogenia dos israelitas. Noutros termos, o Direito Hebraico teria uma origem consuetudinária entre beduínos iletrados das montanhas –os israelitas em sua origem – e influências de códigos legais mesopotâmicos.

Então chegamos à questão: que normas e estatutos eram esses? E como Moisés se tornou o legislador definitivo do judaísmo, receptor da Revelação Monoteísta? Segundo Cruzeman (2001), que se empenhou na busca pela compreensão da composição da Torah enquanto História do Direito, as relações tribais dos antigos israelitas geraram normas de hospitalidade e proteção familiar, principalmente com relação à posse da terra (ver também LIVERANI, 2008, p. 95-98), as quais foram afetadas, reelaboradas e/ou suprimidas com o decorrer da História da monarquia e a formação de elites cidadinas. Quando os sacerdotes se tornaram a classe dominante durante o período Persa, temos o chamado Código de Santidade, com a institucionalização capilar de normas de culto e de piedade, bem como a sacralização do Direito e a forma final da Lei Mosaica – a figura de Moisés é ligada ao clã sacerdotal, sendo este herói quem teria institucionalizado o sacerdócio tal qual descreve o Pentateuco.

### **QUESTÕES REFERENTES A UMA VISÃO NÃO CRÍTICA DO DIREITO HEBRAICO**

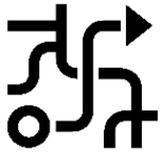
Nesse sentido, como fica a formação dos bacharéis em Direito no Brasil? Uma disciplina voltada para a História do Direito, na qual um dos tópicos seja o Direito Hebraico embasado nos manuais de História do Direito mencionados na sessão anterior, reverberaria a tradição judaica com pouco ou nenhum conteúdo relacionado aos estudos nos campos da História e da Arqueologia conforme aqui apresentados. Sem demérito aos



autores aqui citados e aos colegas que lecionam tal disciplina, isto significa que em sua formação os futuros bacharéis em Direito terão uma visão acrítica e a-histórica do Direito Hebraico, repetidora e apologética de uma tradição religiosa.

A primeira questão que isso implica é a obliteração de questões pertinentes à própria premissa estabelecida. Se estamos num curso superior, portanto, fora dos ambientes da fé, concentrado numa formação acadêmica e científica, não basta apenas invocar a crença, nem mesmo o fato de que houve e há quem creia. É necessário conceber os aspectos humanos, sociais e políticos envolvidos no processo. Mesmo que contrariássemos o atual estado das pesquisas e partíssemos da ideia de que o Êxodo foi um evento histórico, assim como a figura de Moisés, como teria se dado a “revelação” desta Lei? Estamos falando de uma experiência de êxtase por parte do príncipe egípcio? Moisés, líder do povo, teria se valido da retórica do contato com a divindade tal qual os reis mesopotâmicos, como Hamurabi? Ele teria se valido de uma autoridade carismática, em sentido weberiano (1982, p. 283-284), como aquele que foi capaz de ver e falar com Deus face a face (UNTERMAND, 1992, p. 180-181)? Tais questões seriam racionais dentro de uma perspectiva da Sociologia do Direito que dialogue com a Sociologia da Religião, afinal, o próprio contexto do antigo Oriente Próximo narra reis como receptores de legislações divinas, ou seja, esta é uma tradição legitimadora plausível no contexto, e os israelitas não foram exceção. Por outro lado, líderes carismáticos, alegando experiências de êxtase religioso – reais ou fictícias –, podem muito bem ditar regras a seu grupo. Tais questionamentos ao menos trariam o Direito Hebraico da Teologia e da Metafísica para o mundo concreto das relações sociais, quando envolvem profecias e preceitos alegadamente revelados pelos seus líderes.

Não obstante, além de simplesmente não se sustentar diante do atual quadro acerca da História de Israel, posto que depende da historicidade de Moisés, do Êxodo e de uma Lei Mosaica encontrada desde os séculos XIV-XIII a.C., resumir a origem do Direito Hebraico como algo revelado a – ou alegadamente revelado por – Moisés implica em outras questões indispensáveis à interface entre Direito e História. Uma das correntes filosóficas do Direito estabelece a ideia de Direito Natural, ou seja, um Direito circunscrito à natureza, que pode incluir Deus como causa primária de todas as coisas (FRIEDE, 2019, p. 49-51). Esta é uma entre muitas perspectivas acerca do Direito, como o Juspositivismo, o Historicismo Jurídico ou a Tridimensionalidade do Direito, por exemplo (MARQUES



NETO, 2001). Simplesmente apresentar o Direito Hebraico como “revelado a Moisés” é reduzir e simplificar a origem desta legislação de forma jusnaturalista e deixar de fora questões importantes como os aspectos humanos envolvidos na apreensão e aplicação do legislador humano.

Mas o principal problema desta redução está no fato de que, por uma perspectiva histórica, o Direito, como a guerra, a política, a religião, em suma, todo empreendimento é criado, praticado e sustentado por homens e mulheres em determinado tempo e espaço. Como ensinou Bloch:

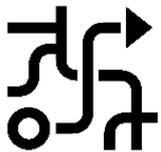
Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou as máquinas,] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar. Quem não conseguir isso será apenas, no máximo, um serviçal da erudição (BLOCH, 2002, p. 54).

Isto posto, mesmo que consideremos um Direito Natural, este toma corpo a partir das formas pelas quais os legisladores o compreendem e aplicam (FRIEDE, 2019, p. 49-51), ou seja, seus aspectos humanos, e são estes aspectos humanos que interessam ao historiador – incluso o historiador do Direito. Nesse sentido, se o Direito Hebreu fosse resultante de uma experiência religiosa – uma questão que pode ser examinada pela sociologia e antropologia, ferramentas de que tanto o especialista no Direito quanto em História lançam mão – e se esta experiência de fato levou o legislador a Deus – o que pode e deve ser discutido pelo teólogo mas, em última instância, é assunto de fé, não do bacharel em Direito quando em exercício de sua profissão –, ainda assim a redação e a aplicação deste direito é de cunho de homens, num idioma específico, numa cultura historicamente localizada. Fatores humanos, portanto<sup>6</sup>, mas que são ignorados por uma reverberação acrítica da tradição judaico-cristã.

Nesse sentido, se considerarmos os elementos humano e temporal, a tradição judaico-cristã que é reverberada na historiografia brasileira acerca do Direito Hebraico se mostra insuficiente para que um bacharel em Direito em formação compreenda como os antigos israelitas estabeleceram suas normas e os efeitos sociais de suas leis. Como, quando e por que esta ou aquela norma foi estabelecida? Quais grupos sociais estão

---

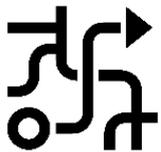
<sup>6</sup> Para o leitor preocupado com questões teológicas acerca dos aspectos humanos na redação bíblica e as pesquisas mais recentes acerca da autoria das escrituras, ver LIMA (2013).



representados e beneficiados em determinadas normas do Direito Hebraico? Quais foram reprimidos ou ignorados noutras normas? Como tal Direito era aplicado por reis, por sacerdotes, pelos “anciões nas portas”? Quais os efeitos socioeconômicos do Direito Hebraico? E principalmente qual a condição das camadas da população que simplesmente não praticavam os preceitos religiosos estabelecidos pelos sacerdotes de Jerusalém?

Questões como estas foram exploradas em estudos especialmente ricos em interface com o Direito. Trabalhos como o de Frank Crüsemann (2001), que examina como o Direito consuetudinário dos hebreus foi se cristalizando em tribunais monárquicos, estabelecidos nas portas das cidades, a partir de homens livres e proprietários de terras e animais – o “Tu” da Lei –, e como camponeses conseguiram consolidar demandas de proteção social, salarial e divisão de bens agrícolas em normas do Deuteronômio. Como o de Richard Lowery (2004), que expõe a relação entre o sistema econômico agrário, a religião e o Direito à terra em Judá, que gerou uma elite urbana gerencial e cobradora de impostos, a qual endividou os camponeses lançando-os na miséria, sem contar as reformas religiosas, legitimadas pelo Direito, que eliminaram santuários concorrentes com o de Jerusalém. Como o de Thomas Römer (2008), que explora a correlação das normas israelitas com as assírias e babilônicas, a partir dos tratados de submissão que embasam a autoridade de Javé no Deuteronômio, mas também de elementos constantes no Decálogo e outras leis. Questões como estas e tantas outras são obliteradas ao reduzir os israelitas a monoteístas que aceitaram um código legal pronto, revelado a um homem num passado longínquo e sem ligações com interesses de grupos sociais específicos. Uma lei hermeticamente fechada que desceu dos céus, ignorando tanto as transformações no tempo como as relações e tensões sociais que neste tempo se desenrolaram.

E isto é particularmente significativo quando falamos do Código Legal relacionado à religião hegemônica do Ocidente, base para o livro sagrado que é invocado como regra de fé para considerável parcela da população brasileira. Com efeito, o bacharel em Direito brasileiro, quando não é ele mesmo uma pessoa de fé – o que ele é legitimamente livre para ser, merecendo ser respeitado quanto a esta liberdade –, convive com boa parte da população crente na leitura desses textos e sob governos cujas câmaras legislativas ou até mesmo membros do Executivo invocam trechos das Escrituras a favor de si, com



amplo apoio de líderes religiosos. Um exemplo disso é o bizarro projeto de lei proposto pelo deputado Isidório (Avante-BA). O projeto, cuja urgência para a votação foi estabelecida em 4 de maio de 2022 pela Câmara dos Deputados:

Proíbe uso (do nome e/ou título BÍBLIA ou BÍBLIA SAGRADA em qualquer publicação impressa e/ou eletrônica com conteúdo (livros, capítulos e versículos) diferente do já consagrado há milênios pelas diversas religiões Cristãs (Católicas, Evangélicas e outras que se orientam por este Livro – Bíblia).

A urgência foi aprovada com 358 votos a favor e 32 contra. A razão confessada da criação deste projeto de lei, segundo seu autor seria:

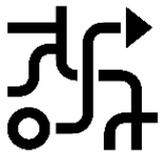
[...] “prevenir mais uma violência contra os cristãos brasileiros. É o caso da polêmica do livro em edição que se especula chamar ‘bíblia gay’. Há indícios de que tal livro pretende tirar referências que condenam o homossexualismo. Seria uma verdadeira heresia e total desrespeito às autoridades eclesiásticas”<sup>7</sup>.

Ou seja, entre muitos absurdos deste projeto, temos a violação da liberdade de crença e de expressão na forma de uma cristalização das publicações bíblicas conforme as igrejas estabelecem. O projeto ignora que o processo de redação e editoração dos textos bíblicos foi humano e complexo, o mesmo ocorrendo em relação às suas traduções, sendo os processos de tradução, análise e interpretação, trabalhos referentes à exegese e à hermenêutica, a fim de aprimorar o sentido de textos produzidos há mais de 2.000 anos. Nisso uma tal “Bíblia gay”, se é que foi feita, pode acertar ou se equivocar quanto ao trabalho técnico-exegético – algo que pode e deve ser analisado academicamente. Mas o ponto aqui é impedir um trabalho nestas circunstâncias de ser publicado, num objetivo claro justamente de impedir traduções e interpretações desviantes do controle das igrejas, interpretações estas amparadas na perspectiva reverberada nos manuais de Direito, que baseiam discursos acerca de sexualidade, gênero e até economia.

E por falar em economia, o Direito Hebraico está repleto de normas de proteção social, como descanso semanal, suprimento de comida para pobres, regulação de salário etc. À guisa de exemplo, em Dt. 24: 19-21 interdita-se ao agricultor que recolha os próprios frutos de sua propriedade. Após terminar a colheita, o que ficasse no chão ou sobrasse

---

<sup>7</sup> Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/551669-projeto-restringe-uso-da-palavra-biblia-em-publicacoes-impressas-ou-eletronicas/>. Acesso em: 1/5/2023.

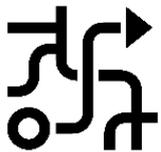


nas árvores deveria ser entregue aos pobres, não sendo permitido fazer uma nova colheita.

Assim, Uma análise histórico social da norma de Dt. 24: 19-21 demonstra que, de um cenário de convulsão política e de revolta social, na segunda metade do século VII a.C., resultou a possibilidade de vocalização de grupos marginalizados cujas demandas foram atendidas na forma de uma parte da produção agrícola destinada a eles. Note como este processo é completamente obliterado da formação do bacharel em Direito quando esta norma é apresentada a ele como mais uma dentre tantas, reveladas todas de uma só vez, a um príncipe egípcio num remoto século XIII a.C. (ou XIV, ou mais distante ainda, XV a.C.), como se os antigos israelitas vivessem pacificamente sob um perene corpo jurídico, sem tensões políticas e econômicas que, aliás, ficam claras em várias narrativas da própria Bíblia, como em 2 Rs. 21: 23-26; 22:1.

E não se trata, de forma alguma, de argumentar aqui que estas leis sociais do Direito Hebraico sejam transpostas ao Brasil ou defendidas pelos futuros bacharéis em Direito. O Brasil, de proporções gigantescas, é desde sempre uma potência local da América do Sul e atualmente uma potência global emergente, produtora de toneladas de alimentos, dotado de um tecido industrial capaz até de fabricar e exportar aeronaves militares. Ou seja, realidade bem distinta de um pequeno reino produtor de vinho, azeite e gado do Levante na Era do Bronze, com pouca relevância política na região, como foi o caso de Judá. Sendo assim, o papel do Estado brasileiro nas questões econômicas e sociais consiste em um debate complexo, de outra natureza, que vai além das questões educacionais abordadas no presente artigo. Não obstante, as tensões socioeconômicas expostas na própria Bíblia, desnudadas pelos atuais estudos acerca da história de Israel aplicados também ao Direito Hebraico, encontram correlatos na sociedade brasileira e, mais além, em toda a História, nas revoltas ocorridas na Grécia que resultaram nas reformas jurídicas de Sólon e Dracon, nas *Jacqueries* do final da Idade Média e nas insatisfações camponesas que encorpam a Revolução Francesa, só para ficar em alguns exemplos. Trata-se, então, de observar, na formação do bacharel em Direito, o conflito social por trás e produtor do Direito (AGUIAR, 1980) ao invés de simplesmente ignorá-lo pelos filtros de uma tradição.

Ademais, no Brasil, leis análogas à de Dt. 24: 19-21 e outras relacionadas à justiça social são recorrentemente negadas por líderes religiosos de viés neoliberal, defensores



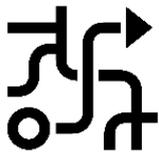
do capitalismo e ligados à Bancada Evangélica, que convenientemente aproximam propostas deste tipo ao “comunismo” e “ateísmo”. No lastro do mesmo discurso, a Bíblia é recorrentemente conjurada para se opor política e socialmente a direitos ou políticas públicas destinadas a pessoas LGBTQIA+ e às mulheres, bem como a religiões de matrizes africanas ou indígenas. Há, nestes casos, uma clara e tendenciosa seletividade dos trechos bíblicos, invocados ao sabor dos líderes religiosos sob os interesses dos grupos econômicos que eles representam, sendo a escolha de tais trechos e a forma como são pregados entraves ao debate acerca das demandas de segmentos historicamente violentados no Brasil, como mulheres, povos nativos e homossexuais.

É neste contexto social e político, e diante de questões como as exemplificadas aqui, que o futuro bacharel vai operar, debater e expor o Direito. Ao se deparar com uma ideia de Direito conforme uma tradição milenar, o bacharel em Direito apenas apreende religião ao invés de estudar História, enquanto especificamente o aluno do curso de Direito que é judeu ou cristão tão somente relembra a tradição aprendida em suas sinagogas e igrejas. Ressaltar os aspectos humanos e conflituosos – pois os divinos dependem da fé e da Teologia, não do Direito ou da História – relacionados ao Direito Hebraico capacita o futuro bacharel em Direito a lidar com questões complexas como as exemplificadas aqui.

## **CONCLUSÃO**

Do que foi exposto neste artigo, não tem se sustentado mais uma História de Israel como a trajetória de um povo monoteísta, liberto do Egito, conquistador militar de Canaã e formador de um império no Levante, cujas questões internas se resumem a desvios de fé. Tanto a cronologia como a perspectiva destas narrativas são pontos da tradição judaica, os quais, contudo, não são suportados diante dos dados arqueológicos e dos estudos comparativos com as demais culturas da região produzidos desde o século passado.

Sem dúvida, isso gera desconforto naqueles que defendem que a Bíblia não é um conjunto de ensinamentos para a fé, mas um relato infalível de descrição de fatos concretos. A questão é que o desconforto de um determinado grupo social, que confunde fé com ciência e estudos acadêmicos, não deveria ser impeditivo num Estado laico para que os estudos mais atualizados e técnicos estejam disponíveis nas escolas públicas e nos cursos superiores, cursados por pessoas que compartilham ou não desta crença.

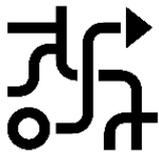


Isto se torna especialmente importante no Brasil, onde os textos bíblicos são invocados social e politicamente para legitimar ou deslegitimar comportamentos, sexualidades, gêneros e políticas públicas. Atualizar e focalizar o monoteísmo como um processo histórico – que incluiu violência – e o Direito Hebraico como permeado de questões humanas em relação a demandas sociais específicas, torna-se fundamental em nosso país, considerando uma formação cidadã para os alunos da rede pública e especificamente uma formação para bacharéis em Direito que amplie sua percepção para além das tradições religiosas.

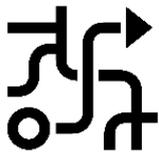
## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

- AGUIAR, Roberto de. *Direito, poder e opressão*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1980.
- BEKHOR, Helena Goldenzon; PINHEIRO, Ralph Lopes. *1000 perguntas - história do Direito*. Rio de Janeiro: Thex, 1997.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história e o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: 2002.
- CASTRO, Flávia Lages de. *História do direito geral e do Brasil*. Rio de Janeiro: Lumens Juris, 2007.
- CORDEIRO, A. L. A. Asherah: a deusa proibida. *Revista Aulas*, n. 4, p. 1-22, abr./jul. 2007.
- CRÜZEMAN, Frank. *A Torah: teologia e história social da lei do Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- DA SILVA, Airton José. A história de Israel na pesquisa atual. In: FARIA, Jacir de Freitas. (Org.). *História de Israel e as pesquisas mais recentes*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FACCIOLLA, Branca Lescher. *Lei de Moisés, a Torá como fonte de Direito*. São Paulo: RCS, 2005.
- FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.
- FRIEDE, Reis. As vertentes do Jusnaturalismo e a atualidade temática do Direito Natural. *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 40, p. 44-60, ago. 2019.
- GIORDANI, Mario Curtis. *História da Antiguidade Oriental*. Petrópolis: Vozes, 2001.



- KAISER JR., Walter. *Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- LEÃO, Sinaida de Gregório. *A influência da lei hebraica no direito brasileiro: casamento e divórcio*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 1998.
- LELLIS, Nelson; TERRA, K. R. G. *Judaísmo e período Persa: imaginários, textos e teologias*. 1. ed. São Paulo: Editora Recriar, 2021.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. *Mensageiros de Deus: profetas e profecias no Antigo Israel*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2012.
- LIMA, Maria de Lourdes Corrêa. História e teologia. Reflexões na perspectiva da exegese bíblica. *Atualidade Teológica (PUC-RJ)*, v. 17, p. 101-111, 2013.
- LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus, 2008.
- LOWERY, Richard. *Os reis reformadores: culto e sociedade no Judá do Primeiro Templo*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- MARQUES NETO, Agostinho Ramalho. *A ciência do Direito: conceito, objeto, método*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- PALMAS, Rodrigo Freitas. *História do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2011.
- PINHEIRO, Ralph Lopes. *História resumida do Direito*. Rio de Janeiro: Thex, 2004.
- PURY, Albert. (Org.). *O Pentateuco em questão: as origens e a composição dos cinco primeiros livros da Bíblia*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Homo faber - o contexto da "criação" em Gênesis 1,1-3*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2015.
- RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Yahweh como um deus *outsider*: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel. *Revista Ágora*, Vitória, v. 23, p. 13-29, 2016.
- RÖMER, Thomas. *A chamada história deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. São Paulo: Paulus, 2016.
- SMITH, Mark S. *O memorial de Deus: história, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.
- SOUZA LIMA, João Batista de. *As mais antigas normas de Direito*. Rio de Janeiro: Forense, 1983.



UNTERMAND, A. *Dicionário de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982. Economia e Sociedade, vol. 2. 2004.

## FONTES

BRASIL. Ministério da Educação. *Parâmetros curriculares nacionais*. Brasília: MEC/SEF, 1997. 10v.

BRASIL. Câmara dos Deputados. *Projeto de Lei 4606/2019*. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/551669-projeto-restringe-uso-da-palavra-biblia-em-publicacoes-impresas-ou-eletronicas/>. Acesso em: 1/5/2023.

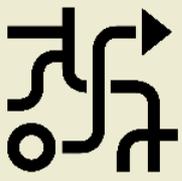
DIÁRIO DE CANOAS. Pastores são condenados a 21 anos de prisão por estuprar e queimar adolescente vivo. Disponível em: <https://www.diariodecanoas.com.br/noticias/pais/2023/04/28/pastores-sao-condenados-a-21-anos-de-prisao-por--estuprar-e-queimar-adolescente-vivo.html>. Acesso em: 1/5/2023.

ESTADO DE MINAS. Polícia prende “Bonde de Jesus” que atacava terreiros de umbanda e candomblé. Disponível em: [https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna\\_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2019/08/18/interna_nacional,1078089/policia-prende-bonde-de-jesus-que-atacava-terreiros-de-umbanda-e-can.shtml). Acesso em: 1/5/2023.

GLOBO. Vítima de intolerância religiosa, menina de 11 anos é apedrejada na cabeça após festa de Candomblé. Disponível em: <https://extra.globo.com/casos-de-policia/vitima-de-intolerancia-religiosa-menina-de-11-anos-apedrejada-na-cabeca-apos-festa-de-candomble-16456208.html>. Acesso em: 1/5/2023.

Recebido em 11/05/2023

Aprovado em 06/07/2023



**CAVALCANTI, Juliana Batista\***

<https://orcid.org/0000-0002-4959-1644>

**FARIA, Lair Amaro dos Santos\***

<https://orcid.org/0009-0003-0165-2158>

**RESUMO:** Para muitas crianças e adolescentes, o contato com a história da sociedade hebraica ocorre em dois momentos distintos: na sala de aula, por meio da leitura do livro didático adotado por sua unidade de ensino, e/ou nos cultos religiosos. Considerando a desconstrução, pela crítica bíblica, da história do antigo Israel, este trabalho avalia diferentes livros didáticos e conclui que os avanços da historiografia, no diálogo com a arqueologia, não alcançaram as salas de aula.

**ABSTRACT:** For many children and adolescents, contact with the history of Hebrew society occurs in two different moments: in the classroom through reading the textbook adopted by their teaching unit and/or in religious services. Considering the deconstruction, by biblical criticism, of the history of ancient Israel, this work evaluates different textbooks and concludes that the advances of historiography, in dialogue with archeology, did not reach the classrooms.

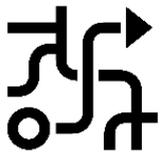
**PALAVRAS-CHAVE:** Livros didáticos – Antigo Israel – Tradições inventadas – Ensino de História.

**KEYWORDS:** Didactical books – Ancient Israel – Invented Traditions – History Teaching

---

\* Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2013), mestrado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016) e doutorado em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2021). Atualmente realiza estágio pós-doutoral no Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro) em Arqueologia. Atua como divulgadora científica nas redes sociais (Instagram e YouTube) desde 2020. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: história dos cristianismos, estudos paulinos e estudos de gênero e cristianismo.

\* Lair Amaro dos Santos Faria é Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) do Instituto de História (IH) na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e possui graduação (bacharelado e licenciatura) em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2007). Atuou como tutor presencial no curso de Licenciatura em História (EAD) no Consórcio CEDERJ/UNIRIO entre 2010 e 2014 ministrando as disciplinas História e Documento e Historiografia Contemporânea. Foi indicado ao PRÊMIO CAPES DE TESE em 2017. Profissionalmente, desenvolve e aplica no Ensino de História atividades que envolvem criação de jogos, produção de filmes e animações, elaboração de histórias em quadrinhos e outros materiais didáticos.

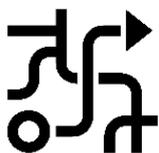


I. Para muitas crianças e adolescentes o contato com a história da sociedade hebraica ocorre em dois momentos distintos: (1) na sala de aula, por meio da leitura do livro didático adotado por sua unidade de ensino, e/ou (2) nos cultos religiosos que frequentam. No caso do Ensino Médio, as turmas escolares são apresentadas a esse povo da Antiguidade, assim como às demais civilizações que floresceram na bacia mediterrânea, assim que concluem o Ensino Fundamental e ingressam naquele segmento de ensino, ou seja, no 1º ano.

Convém sublinhar, no entanto, que os estudos históricos em torno da assim chamada "civilização hebraica", em diálogo construtivo com a arqueologia e outros campos de saber, lançam por terra inúmeras passagens do livro sagrado dos judeus e dos cristãos, e, dessa forma, permitem concluir que as narrativas bíblicas cumprem o papel de inventar uma história (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2002; HENDEL, 2005; LIVERANI, 2008; SMITH, 2006). Contudo, há que se indagar quantos professores das redes pública e privada de ensino se encontram atualizados nesse delicado campo de pesquisa e se são capazes de problematizar os livros didáticos, discernindo o que é História do que é Teologia/Mitologia. Por conseguinte, é de se supor que, em sala de aula, ainda estejam sendo transmitidas informações sobre os hebreus que não mais se sustentam.

Com efeito, adotando como pressuposto de trabalho que a ampla maioria dos professores, ao ensinar sobre esse capítulo da História Antiga consultam unicamente os livros didáticos, este artigo se propõe verificar de que modo os livros de História voltados para o Ensino Médio expõem a sociedade hebraica. Assim, foram consultadas oito obras didáticas de História fornecidas aos professores da rede pública de ensino para avaliação e escolha, e observados tanto os capítulos em si quanto as orientações para os professores que vêm em anexo nos livros disponibilizados para professores.

Para atingir o objetivo dessa pesquisa, o artigo foi subdividido em X partes. Na primeira parte, os oito livros didáticos de História são detalhadamente escrutinizados nos capítulos nos quais o Antigo Israel é descrito e aproveita-se o ensejo para se fazer alguns comentários pontuais. Em seguida, alguns tópicos específicos são pinçados da leitura dos livros didáticos em análise e são feitas as críticas necessárias que permitam atestar como os autores e as autoras colaboram para a perpetuação de uma história inventada.



II. Patrícia R. Braick e Myriam B. Mota abordam o povo hebreu, no livro “História: das cavernas ao terceiro milênio”, incluindo-o no grupo de sociedades da Antiguidade Oriental. As autoras iniciam o capítulo afirmando que “uma das principais fontes de pesquisa” sobre esse povo é “a Torá”. [O que é Torá? Quando foi escrita e por quem? Sob quais condições? A dupla de autoras não se preocupa em explicar esses questionamentos].

É sintomático que as autoras jamais apontem quais seriam as demais fontes a que o estudante do Ensino Médio pode consultar caso deseje aprofundar seus conhecimentos. Ademais, cumpre sublinhar que Braick e Mota não problematizam o livro sagrado dos hebreus/judeus, parecendo desconhecer as várias críticas historiográficas que o livro sofre há mais de dois séculos. Em “Suplemento de apoio ao professor”, apêndice no final da obra e de suma importância para o docente que pretenda utilizar o livro em sala de aula, as autoras declaram sobre as fontes históricas:

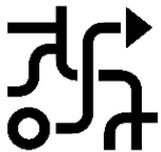
É por meio delas que temos a possibilidade de obter informações sobre como as pessoas viviam no passado, quais eram suas crenças e aspirações, como se relacionavam com suas comunidades e com as comunidades vizinhas, quais eram as principais atividades que desenvolviam etc.

Salta aos olhos, por sua vez, que as autoras não emitam qualquer palavra sobre as intenções de quem produz as fontes.

A respeito dos hebreus, os alunos e/ou leitores do livro da dupla de historiadoras inteiram-se de sua trajetória conforme as seguintes divisões do capítulo:

- (a) O monoteísmo dos hebreus;
- (b) O Êxodo;
- (c) Das doze tribos ao reino unificado, e
- (d) Do cisma ao exílio na Babilônia.

Acerca do monoteísmo, as autoras destacam o fato de os hebreus serem diferentes dos demais povos da Antiguidade, pois apenas eles criam em um único Deus. Com efeito, da maneira como a dupla expõe a crença monoteísta dos hebreus, professores e



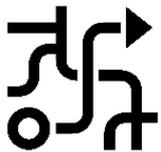
estudantes são levados a inferir que essa sociedade desde sempre acreditou num Deus único.

Ao tratar da sociedade hebraica e seus costumes, a dupla de historiadoras declara que o patriarcado e a ocorrência de famílias numerosas decorriam de sua devoção a uma “das mensagens de Deus”. Da forma como escrevem, não há como saber se a expressão está em sentido figurado ou se ambas concordam que o texto bíblico é, de fato, a “Palavra de Deus”. O capítulo ainda põe em evidência que os hebreus tinham escravos e que aceitavam o concubinato. Porém, a escravidão e o concubinato adotados por aquela sociedade não vêm acompanhados da informação de ser uma decorrência da “devoção” à “mensagem de Deus”.

Para as autoras, a narrativa do “Êxodo” se mostra, de balde uma série de estudos históricos e achados arqueológicos, um episódio merecedor de destaque em seu livro. Com efeito, os hebreus “migraram para o Egito”, obtiveram “importantes cargos públicos”, sofreram “perseguições e chegaram a ser escravizados”. Liderados por Moisés, “segundo a Bíblia”, os hebreus retornaram à Palestina e, nesse grande movimento migratório, teriam recebido de laweh, no Monte Sinai, as “Tábuas da Lei” nas quais foram escritos os “Dez Mandamentos”.

No que tange às ilustrações presentes no capítulo sobre os hebreus, a dupla de autoras escolheu: a Torá, por meio de uma fotografia de um exemplar pertencente ao Museu Americano de História Natural de Nova York; a Estrela de Davi; dois mapas da Palestina; e uma litografia colorida do século XIX, retratando o retorno para Jerusalém após o cativeiro na Babilônia. Em que medida essas figuras, mapas e fotografias acrescentam algo ao conteúdo do capítulo e auxiliam professores e estudantes no entendimento da trajetória do povo hebreu?

O mapa “A Palestina no século X a.C.” (BRAICK; MOTA, 2013, p. 68), muito embora o texto em si não lhe faça menção, é útil no sentido de permitir ao professor e aos estudantes situarem o território no qual transcorreram as experiências históricas dos hebreus em seu contexto mais amplo, ou seja, a bacia do Mar Mediterrâneo. Na página seguinte, a “Estrela de Davi” parece estar ali para, de alguma maneira, assegurar aos professores e aos estudantes a existência histórica de Davi e seu exército.



O texto das autoras prossegue usando a Bíblia, sem problematizações, como base para suas afirmações “factuais” acerca da história dos hebreus. Por conseguinte, Braick e Mota produzem um texto conservador sobre o desenvolvimento sócio-histórico dos hebreus.

III. Marco Napolitano e Mariana Villaça, em “História para o Ensino Médio” iniciam suas considerações sobre a sociedade dos hebreus afirmando que (NAPOLITANO; VILLAÇA, 2013, p. 54-55):

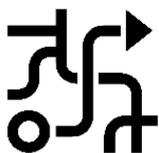
A Bíblia, livro sagrado para bilhões de pessoas, é considerada fonte histórica sobre os hebreus por muitos historiadores e arqueólogos, independentemente da crença que professam. As duas partes principais do texto bíblico são o Antigo e o Novo Testamentos.

Percebe-se nesse parágrafo de abertura o uso de um argumento de autoridade. Assim, se “muitos” historiadores e arqueólogos, quaisquer que sejam suas crenças, consideram a Bíblia “fonte histórica”, tanto professores quanto alunos veem-se na situação de encararem os relatos bíblicos como autênticos e, em grande medida, inquestionáveis.

Curiosamente, ambos os autores ponderam que em sua obra adota-se como procedimento metodológico questionar “o caráter monumental que a fonte primária muitas vezes assume, [isto é] o de ‘verdade absoluta’ sobre uma época ou um acontecimento” (NAPOLITANO; VILLAÇA, 2013, p. 281). Além disso, cumpre ter clareza, conforme os autores, de que a fonte é “historicamente produzida, plena de intenções de quem a produziu, e não como um documento neutro, impessoal e objetivo” (NAPOLITANO; VILLAÇA, 2013, p. 282).

Tal procedimento, no entanto, não parece se aplicar à Bíblia. Em nenhum momento, Napolitano e Villaça incitam seus leitores a indagar sobre *as intenções* do(s) autor(es) da Torá. Na síntese que fazem da história do povo hebreu, nenhuma dúvida é levantada, tudo aconteceu conforme está escrito na narrativa bíblica.

O que os autores fazem é traçar um panorama dos “fatos” que se estendem de 2000 a.C. até 70 d.C. Em linhas gerais, o povo hebreu, “originalmente nômade”, experimentou a escravidão no Egito, “guiado por Moisés” saiu da terra dos faraós, estabeleceu-se em



Canaã, constituiu uma monarquia centralizada que agrupou diferentes tribos, veio a ser dominado por diferentes reinos estrangeiros até ser expulso da Palestina por se recusar a adorar os deuses romanos.

Em suma, o livro didático de Napolitano e Villaça adota uma postura conservadora e coopera na manutenção de uma visão obsoleta da história do povo hebreu.

IV. A dupla de autores Flávio de Campos e Regina Claro, em seu livro *Oficina de História*, trata dos hebreus adotando como ponto de partida a “longa migração de grupos seminômades de pastores” que, saindo da Mesopotâmia, alcançaram a Palestina, ao sul da Fenícia.

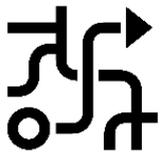
Campos e Claro mencionam a “tradição hebraica” como a fonte da qual extraíram as informações que compõem o subtópico contido no capítulo “Os povos semitas”. Nesse caso, alunos e professores precisam imaginar em que lugar se encontram tais tradições hebraicas, mas tudo indica que as tais “tradições” são os relatos bíblicos.

Cumpra-se que se ressalte, todavia, o uso do termo “deus” com letra inicial minúscula. Mesmo que passe despercebido, constitui um elemento muito importante à medida que se alinha à noção historiográfica corrente de que “lavé”, para os hebreus, era tão somente o deus daquela coletividade humana. Sua transformação em Deus do universo é parte de outro processo no contexto da formação identitária dos judeus.

Os autores frisam que a história hebraica se fundamenta em quatro elementos articulados em torno de uma “aliança entre Abraão com o deus lavé”, ou seja, “um povo escolhido por um deus, uma terra prometida, uma lei que garante a promessa e um templo considerado a morada de lavé na Terra” (CAMPOS; CLARO, 2013, p. 61).

Um leitor atento é capaz de identificar que os autores seguem, ainda que sem explicitar, a narrativa do assim chamado Antigo Testamento, utilizando-se, inclusive, de expressões encontradas no Livro Sagrado de judeus e cristãos. Assim, “terra rica de onde brotaria leite e mel” (CAMPOS; CLARO, 2013, p. 61), frase que aparece no capítulo em análise, evidencia o quanto os autores dependem da Bíblia para redigir seu trabalho.

Ao tratarem da migração dos hebreus para o Egito, a dupla de autores oferece como motivação para o deslocamento populacional “secas prolongadas e lutas por áreas férteis



com outros povos da região” (CAMPOS; CLARO, 2013, p. 61). Afirmam, porém, ser possível que “muitos grupos de hebreus permaneceram em Canaã” (CAMPOS; CLARO, 2013, p. 61).

Em um box – o único criado na parte sobre os hebreus – a dupla de autores se propõe esclarecer o que significa o termo “Bíblia”. Assim, trata-se de (CAMPOS, CLARO; 2013, p. 61, grifos originais):

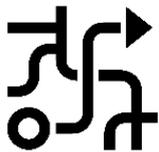
Um conjunto de textos da religião judaica reunidos a partir dos séculos VI e V a.C. e completados pelas gerações seguintes até o século II a.C. Os cinco principais livros (Genesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) formam a *Torah* (ou *Pentateuco*). Há também os textos dos profetas (*Neviim*) e os escritos vários (*Ketuvim*).

Em suma, o livro didático de Campos e Claro adota uma postura um pouco menos conservadora do que os livros discutidos previamente e avança, cautelosamente, na visão da história do povo hebreu.

V. Em “Ser protagonista: História”, livro didático de concepção, desenvolvimento e produção coletiva, sob a responsabilidade de Valéria Vaz, a história do povo hebreu cabe em sete tópicos: (1) a influência dos povos da Mesopotâmia; (2) o Êxodo; (3) os juízes e os reis; (4) a diáspora e o monoteísmo hebraico; (5) as invasões a Canaã; (6) a diáspora e (7) vivência do monoteísmo.

Logo no seu início, abaixo do subtítulo “A influência dos povos da Mesopotâmia”, o livro faz menção ao caráter seminômade dos hebreus à medida que “tabletes de argila em escrita cuneiforme encontrados na cidade mesopotâmica de Mari” fornecem evidências desse caráter específico de povo andarilho (VAZ, 2013, p. 77). É, dentre os livros didáticos analisados, o único que fornece uma informação advinda da arqueologia. Em seguida, os alunos leitores da obra deparam-se com a seguinte informação (VAZ, 2013, p. 77):

As pesquisas históricas ajudaram a entender que muitas narrativas do Antigo Testamento já eram conhecidas pelos povos mesopotâmicos. Um exemplo é o episódio do dilúvio e da arca de Noé, descrito no livro do Gênesis. Esse episódio se



assemelha a um mito sumério que conta como Utnapishtim sobreviveu ao dilúvio construindo um enorme barco, no qual abrigou várias espécies de seres vivos. Após o dilúvio, essas espécies teriam repovoado o planeta.

O que o livro intenciona dizer com o episódio bíblico que “se assemelha a um mito sumério”? Cumpre sublinhar que o dilúvio foi um “episódio” quando referido ao Antigo Testamento, mas um “mito” quando relacionado aos sumérios. Com efeito, a hierarquização sutilmente sugerida pela obra pode ser absorvida com naturalidade por quem ler desatentamente esse parágrafo.

Ademais, o que significa apontar que as narrativas do Antigo Testamento “já eram conhecidas pelos povos mesopotâmicos”? Terão, professores e estudantes, perspicácia para aprofundar essa indagação e discutir suas implicações históricas e religiosas?<sup>1</sup>

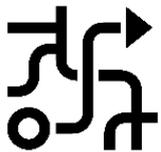
Ainda nesse tópico, a obra frisa que houve uma “luta pela posse” da terra, ou seja, pela conquista de Canaã. No entanto, nada é declarado sobre contra quais povos os hebreus entraram em confronto. Há, todavia, a declaração de que a luta “foi estimulada pela crença dos hebreus em que eram um ‘povo eleito’, a quem Deus destinara a terra de Canaã” (VAZ, 2013, p. 77).

Nas duas últimas páginas do capítulo dedicado aos hebreus, podem-se colocar em destaque os seguintes “fatos”:

- A historicidade da narrativa do Êxodo: uma grande migração resultante da redução dos hebreus à condição de escravos no Egito.
- A historicidade do reinado de Salomão, filho de Davi, cujo “marco do esplendor (...) foi a edificação do Primeiro Templo de Jerusalém”.
- A historicidade do episódio conhecido como Cativo da Babilônia.
- A historicidade da revolta dos judeus contra a dominação romana e sua posterior expulsão da Palestina.

---

<sup>1</sup> David Wright demonstra que a composição e a natureza do Código da Aliança, ou seja, o Decálogo que foi revelado a Moisés, segundo as narrativas bíblicas, no Monte Sinai é “diretamente, primariamente e inteiramente dependente” das Leis de Hammurabi. O texto bíblico, ele sublinha, “imitou a estrutura” daquele texto mesopotâmico e apoiou-se em seu conteúdo para criar as leis centrais do livro do Êxodo (WRIGHT, 2009, p. 3).

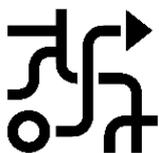


Em suma, a obra põe em pé de igualdade três narrativas bíblicas e uma não-bíblica, considerando-as todas dignas de fazer parte daquilo que alunos e professores precisam saber acerca da história dos hebreus. A consequência prática dessa equiparação não problematizada é levar os alunos a encararem com reservas e desconfiança tudo o que documentos e descobertas arqueológicas possam trazer que esteja em desacordo com as Escrituras Hebraicas e com o próprio livro didático.

Dentre os recursos didáticos da obra há diferentes boxes que versam sobre temas e questões que expandem os assuntos discutidos nos capítulos. De acordo com o Manual do Professor, que se encontra no final do livro, o box “Ponto de vista” apresenta “versões historiográficas divergentes ou alternativas em relação a algum aspecto tratado no capítulo” (VAZ, 2013, p. 298). Com isso, os autores acreditam ter condições de enfatizar que “a História não é constituída de saberes prontos ou verdades absolutas, mas, ao contrário, cresce e caminha a partir do questionamento e debate entre pensamentos diferentes” (VAZ, 2013, p. 298).

Assim, na parte sobre os hebreus, há três boxes: “Ponto de Vista”, “Conheça melhor” e “Hoje em dia”. Desses, convém tratar do “Ponto de Vista” que desdobra a questão “Antigo Testamento: fé e História”. São cinco parágrafos que visam dirimir as dúvidas dos alunos sobre se as Escrituras Hebraicas são um texto religioso ou uma fonte histórica (VAZ, 2013, p. 77).

A respeito do assim chamado Antigo Testamento, os autores da obra apontam que ele é composto da reunião das histórias contadas pelos hebreus aos mais jovens durante séculos. Além disso, foi preciso que surgisse a escrita hebraica para que essas histórias saíssem do campo da oralidade e entrassem no da escrita. Essas histórias, um conjunto maior em que se inserem a tradição, as leis e a experiência religiosa dos hebreus, são “fatos vividos” e nos quais se empregam “recursos simbólicos” para que se mantenha viva “a memória da comunidade religiosa” e sejam reforçados “os vínculos entre os fiéis”. Em outras palavras, por trás dos simbolismos, por exemplo, da narrativa do Dilúvio, encontram-se fatos históricos. Salvo o texto bíblico do ceticismo inerente ao ofício de qualquer historiador, os autores discorrem sobre a relação entre as pesquisas históricas e o assim chamado Antigo Testamento.



“Os historiadores”, ao contrário de “judeus e muitos cristãos”, não acreditam no sentido divino das narrativas bíblicas, mas têm por objetivo “ampliar o conhecimento que possuem sobre a história desses povos”. Assim, os historiadores adotam como método confrontar “os escritos religiosos com as fontes históricas egípcias, mesopotâmicas, gregas e romanas, e ainda com descobertas arqueológicas”. Assim, eles reiteram haver um tipo de diferenciação entre “escritos religiosos” e “fontes históricas”.

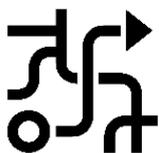
VI. O trio de autores, Marco Pellegrini, Adriana M. Dias e Keila Grinberg, abordam, em “Novo olhar história”, a história dos hebreus consoante a seguinte divisão: (a) os hebreus no Egito, (b) o Êxodo, (c) o período dos juízes, (d) o Reino de Israel, (e) o Estado hebraico dividido, (f) as dominações estrangeiras, (g) a dominação romana e (h) a resistência e a dispersão.

Ou seja, a trinca de pesquisadores emoldura o desenvolvimento dessa sociedade entre o período em que seus integrantes eram nômades até a segunda revolta contra os romanos. Assim, os hebreus “por volta de 1800 a.C. (...) ocuparam a Palestina” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, p. 60). Enfatize-se aqui a ação de “ocupar” um território que, aparentemente, encontrava-se desocupado até a chegada desses nômades de origem semita.

Outra peculiaridade desse povo, segundo os autores, era o culto a “uma única divindade, a qual chamavam de Javé” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, p. 60). Numa única afirmação apaga-se o passado politeísta dos hebreus e professoras, professores e estudantes são levados a imaginar que a crença monoteísta sempre esteve presente no seio dessa sociedade semita.

Na sequência do capítulo, narra-se a trajetória dos hebreus “de acordo com a Bíblia”. Depreende-se, portanto, que as Escrituras Hebraicas são, para o trio de escritores, a fonte histórica mediante a qual devem-se voltar todos os que pretendem conhecer a trajetória daquela sociedade.

Cumprido, no entanto, realizar uma rápida verificação na maneira como os autores posicionam-se em relação às chamadas fontes. Assim, eles afirmam (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, “Orientações para o professor”, p. 24):



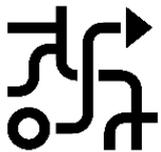
Acreditamos ser fundamental que o professor oriente os alunos sobre a necessidade de, ao se analisar fontes históricas, levar em consideração os contextos, funções, estilos, argumentos, pontos de vista e intenções dos seus autores. Isso porque as fontes históricas, por serem efeitos de ações humanas do passado, não carregam em si o passado tal como ele aconteceu. Elas trazem, no entanto, a versão do autor sobre esse acontecimento.

Em suma, os autores admitem, como bons historiadores, que as fontes históricas não são neutras. No entanto, a Bíblia, ao que parece, escapa dessa verificação. Talvez o desconhecimento acerca do atual estágio das pesquisas arqueológicas, talvez uma questão de pertença religiosa, talvez o receio de polemizar sejam as explicações possíveis para essa atitude perante o Livro Sagrado das duas principais religiões monoteístas do planeta.

Assim, o capítulo repete, como se factuais fossem, as narrativas da migração dos hebreus para o Egito e sua posterior submissão aos trabalhos forçados pelos egípcios. A lenda do êxodo é contada conforme os autores bíblicos descrevem: liderados por Moisés os hebreus vagaram quarenta anos no deserto e, nesse ínterim, Moisés “recebeu de Javé os Dez Mandamentos” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, p. 60).

Todo o restante do capítulo nada mais faz do que usar a Bíblia como fonte histórica para os eventos políticos e militares que caracterizam a trajetória dos hebreus. Contudo, os dois últimos tópicos do capítulo, que tratam da dominação romana, utilizam outras fontes que não a Bíblia e a trinca de professores omite a origem dessas informações finais.

Curiosamente e com pequeno destaque o trio de autores insere uma breve nota sobre “Jesus”. Cumpre destacar: (a) afirma-se que Jesus foi um judeu; (b) a pregação de Jesus defendia a “igualdade entre as pessoas e o amor ao próximo”; (c) tal pregação “representava uma ameaça à autoridade dos sacerdotes judeus e, também, para a elite romana, que na época governava a Palestina”; (d) a igualdade defendida por Jesus desagradava os “sacerdotes judeus”; (e) ele opunha-se à “pesada tributação praticada pelos romanos” e esses, por sua vez, “temiam que sua pregação” estimulasse “revoltas populares” e (f) “muitos estudiosos” acreditam que a condenação de Jesus resultou da aliança entre “sacerdotes judeus” e a “elite romana” cujo propósito central era, com a morte de Jesus, “afastar o perigo que ele representava para seus interesses” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, p. 63).



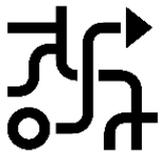
Convém tecer comentários acerca das escolhas feitas pela trinca de autores no que se refere às ilustrações e boxes do tópico sobre os hebreus. Na página 60, logo abaixo da informação de que “Moisés subiu o monte Sinai e lá recebeu de Javé os Dez Mandamentos”, os escritores lançaram mão de uma “fotografia tirada em 2008 retratando o monte Sinai, no Egito”. Estariam os autores pretendendo que professores e alunos deduzissem que, existindo o monte Sinai, já que a fotografia não permite que se duvide disso, a narrativa bíblica da revelação do Decálogo é um “fato histórico”?

Na página seguinte, os autores escolhem inserir uma gravura “feita no século XX” que representaria o “grandioso” Templo de Salomão construído “com matérias-primas importadas de diferentes regiões, como o marfim da África e o cedro-do-líbano da Fenícia”. Assim o fazendo, a trinca de escritores ratifica a narrativa bíblica e induz professores e alunos a convencer-se de que o Templo de Salomão realmente foi erigido e impôs-se como uma grande obra do povo hebreu.

Na edição para o professor, como já mencionado anteriormente, encontra-se uma seção intitulada “Orientações para o professor” que busca suprir o docente com sugestões de atividades complementares e, entre outros tópicos, esclarecer sobre a estrutura da coleção didática. Nesse sentido, uma das seções criadas pelos autores chama-se “o sujeito na história”, que se propõe (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, “Orientações para o professor”, p. 5):

Mostrar aos alunos que, além dos agentes coletivos, existem pessoas que, por meio de suas ações individuais, participaram ativamente do processo histórico. Entre as pessoas selecionadas para essa seção, estão aquelas que são mais conhecidas, como Tom Jobim e Santos Dumont, porém a maioria são pessoas que geralmente não aparecem nas narrativas históricas. Com isso, pretende-se reforçar que a ação de todos os sujeitos históricos, incluindo os próprios alunos, pode mudar os rumos da história.

Assim, no tópico sobre os Hebreus, a trinca de autores escolheu, para ilustrar a seção “O sujeito na História”, o judeu Bar-Kokhba que, “em 132, liderou a segunda revolta contra o domínio romano”. Dentro, portanto, da proposta de “reforçar que a ação de todos os sujeitos históricos, (...), podem mudar os rumos da história”, Bar-Kokhba é alçado à condição de protagonista à medida que “suas habilidades como líder militar” possibilitaram



aos judeus “resistir ao assédio do exército romano por aproximadamente três anos” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2013, p. 63).

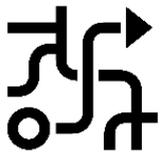
VII. Na apresentação de “História: cultura e sociedade”, coleção didática para o Ensino Médio dividida em três volumes e cujo primeiro volume tem como título “Memória das origens”, os autores Jean Moreno e Sandro Vieira indicam suas premissas centrais: abordar as primeiras culturas da história. Ademais, essas diferentes culturas possuíam, conforme a dupla de pesquisadores, um vínculo com a natureza muito forte e o espaço do sagrado, o mito, ocupava um papel preponderante. Mais que isso, “conhecer essa história [das antigas civilizações da Antiguidade] não quer dizer tomar conhecimento de culturas mortas, ultrapassadas, que apenas nos contam como nossos antepassados viveram. Ao contrário, elas nos informam sobre o que somos hoje e sobre nossas origens”.

No capítulo “O Oriente Próximo: diversos atores sobre o mesmo palco”, os autores tratam dos hebreus. Não há, como nos outros livros didáticos consultados, subdivisão em tópicos. Os autores escolheram apresentar a trajetória dos hebreus em um texto direto sem intertítulos. Assim, sem precisar o século ou o milênio em que se originaram os hebreus, Moreno e Vieira informam que esse “grupo de origem semita era formado por pastores seminômades do deserto” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 52).

Em seguida, professores e estudantes aprendem que “além das fontes arqueológicas, os textos bíblicos, no caso, o Antigo Testamento, são as principais fontes de informação sobre a história dos hebreus” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 52). Cumpre salientar, todavia, que o capítulo sobre os hebreus em nenhum momento fornece qualquer dado advindo das descobertas arqueológicas e a quase totalidade do texto que se lê é proveniente da Bíblia.

Assim, os hebreus “partiram para o Egito”, “foram submetidos a pesados impostos e ao trabalho compulsório nas obras faraônicas”. Libertos da submissão aos egípcios, os hebreus rumam em direção a Canaã e, nessa jornada, “Moisés teria recebido os Dez Mandamentos contidos nas Tábuas da Lei, reafirmando a aliança entre Javé e o povo de Israel” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 53).

Os autores mencionam a anexação da Judeia pelos romanos em 64 a.C. (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 54). Tal fato histórico não se encontra nos textos bíblicos e nem na

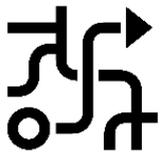


arqueologia. No entanto, isso não parece preocupar a dupla de pesquisadores que escolhe deixar de indicar a fonte a partir da qual eles obtiveram essa informação. O mesmo se pode afirmar quanto às divergências internas ocorridas no povo hebreu acirradas, conforme os autores, logo após a redução do poder do Sinédrio, “conselho dos sacerdotes judeus”, pelo rei de Judá, Herodes, que era “leal a Roma” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 54). Aos olhos de Moreno e Vieira, porém, o “povo” era composto pelos fariseus, saduceus e essênios. Com efeito, a massa camponesa, que compunha a maioria daquela sociedade, nunca é referida pelos autores.

Discretamente, o livro faz uma breve referência a Jesus. Ele “viveu e fez suas pregações” durante esse período conturbado de ocupação romana e “as tensões e divisões internas e externas, porém, não cessaram após a sua crucificação” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 54). Da maneira como Moreno e Vieira fazem essa declaração mostra-se difícil captar o nexos que eles constroem entre a crucificação de Jesus e a continuidade das tensões e divisões internas e externas na Judeia. Estariam eles querendo dizer que a crucificação de Jesus deveria ter dado um fim aos conflitos existentes na sociedade judaica? Estariam eles pretendendo dizer que a descrença de judeus e romanos era de tal proporção que nem a crucificação do “Filho de Deus” foi capaz de pacificar a todos? Muitas questões podem ser elaboradas. Cumpre sublinhar, portanto, a inadequação de uma afirmação como essa em um livro didático de História para o Ensino Médio.

Em seguida, Moreno e Vieira escolhem tratar separadamente o monoteísmo hebreu. Assim, a crença na existência de um único deus foi formulada pelos “profetas e líderes hebreus”. Mais que isso, eles se viram obrigados a demandar “uma grande quantidade de esforços para que o povo não construísse ídolos e não adotasse outras divindades, mesmo em contato com variadas culturas” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 54). Observa-se, assim, que os autores consideram que o monoteísmo era inerente ao povo hebreu e que o politeísmo era externo a eles e exercia uma espécie de tentação. Professores e estudantes atentos devem ficar curiosos com o caráter dos esforços empreendidos pelos líderes e profetas hebreus para salvaguardar seu povo dessa mistura perniciosa com culturas alienígenas.

A dupla de autores assinala que a “teologia transcendente”, desenvolvida pelos hebreus, foi responsável por “uma grande ruptura na história da religião” (MORENO;

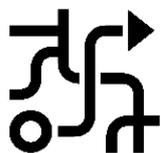


VIEIRA, 2010, p. 54). Ademais, “a concepção de um Deus bom, poderoso e misericordioso, que fazia exigências éticas sem distinções de classe, sobreviveu não só no judaísmo, mas também no cristianismo e no islamismo” (MORENO; VIEIRA, 2010, p. 54).

VIII. Um ponto que foi recorrente em todos os livros didáticos analisados foi o da confiabilidade histórica da Bíblia. É o que se pode inferir à medida em que inexistem declarações explícitas em contrário. Mais que isso, o fato de todos os livros recorrerem ao livro sagrado dos judeus é a evidência incontestável de uma das duas possibilidades: (a) os historiadores que produziram tais materiais didáticos, por receio de ferir suscetibilidades religiosas, omitem as pesquisas atuais ou (b) ignoram por completo o que está sendo discutido no interior dessa área de pesquisa e, por conseguinte, contribuem na perpetuação de uma história inventada.

J. Maxwell Miller discorre sobre esse assunto indagando se há como escrever a história dos hebreus descartando as informações contidas na Bíblia. Com efeito, ele considera que utilizar apenas os artefatos materiais e as evidências não-verbais é insuficiente para esse empreendimento histórico. Assim, como ele sublinha, a cultura material desenterrada no território para além das fronteiras geográficas em que o povo hebreu viveu oferece “referências ocasionais a Israel” e, por conseguinte, estes materiais, sem o concurso dos textos da Bíblia, “não nos dizem muita coisa” (MILLER, 1991, p. 94). Por conseguinte, ele sustenta que “nem a evidência arqueológica, nem as fontes extrabíblicas, nem uma combinação dessas duas, mas [é] a Bíblia Hebraica que, primariamente, estabelece os parâmetros da discussão atual a respeito das origens e da história do Israel primitivo” (MILLER, 1991, p. 95).

Convém frisar que a produção literária-teológica de Miller tem uma agenda específica: provar que, sem a Bíblia, é impossível escrever a trajetória histórica do povo hebreu. Em virtude desse seu objetivo, ele procura fragilidades nos trabalhos de historiadores e arqueólogos, como Israel Finkelstein, indicando que todos, sem exceção, por mais que se esforcem em negar confiabilidade histórica às narrativas contidas na Bíblia, acabam, sempre, tomando-as como referência central em suas análises. Assim, ao objetar um dos trabalhos de Finkelstein, ele reafirma seu ponto de vista, ou seja, qualquer historiador, arqueólogo ou pesquisador das origens do Antigo Israel, quando articula



evidências materiais com textuais, a fim de levantar o cenário histórico, vê-se na contingência de conferir precedência e proeminência ao material escrito (MILLER, 1991, p. 99). Desnecessário dizer que esse material escrito a que ele se refere é a Bíblia<sup>2</sup>.

Ele insiste nos seus argumentos e reconhece, até certa medida, que a Bíblia não é uma fonte histórica confiável. Entretanto, isso não pode ser, ele afirma, um motivo para descartá-la como “totalmente irrelevante” e a questão mais apropriada a se fazer, portanto, não é “se deveríamos usar a Bíblia Hebraica na pesquisa histórica, mas *como* deveríamos usá-la” (MILLER, 1991, p. 100, grifos originais). Ademais, ele ressalta que seus colegas historiadores e arqueólogos ignoram “os problemas e as limitações dos outros tipos de evidências e das metodologias alternativas que eles esposam” (MILLER, 1991, p. 100). Em suas considerações finais, Miller enfatiza seu ponto de vista segundo o qual não há como escrever a história do Antigo Israel sem confiar na historicidade da Bíblia. O raciocínio de Miller, portanto, parece estar subjacente nas coleções de livros didáticos de História que foram consultados para este trabalho.

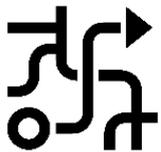
Na contramão de Miller, Mark Smith assevera que, “apesar de não ser considerada historicamente inútil, a Bíblia não ocupa mais o lugar privilegiado de ditar as normas para a reconstrução do passado de Israel” (SMITH, 2006, p. 35). E como salienta Mario Liverani (2014, p. 13-14):

No decurso dos últimos séculos a crítica bíblica desmantelou primeiro a historicidade da criação e do dilúvio, depois a dos Patriarcas, depois (sempre seguindo a ordem cronológica) as do Êxodo e da conquista, de Moisés e de Josué, do período dos juízes e da “Liga das 12 tribos” – parando, porém, no reino unido de Davi e Salomão, considerado substancialmente histórico.

É bastante possível que as autoras e os autores dos livros didáticos de História para o Ensino Fundamental que foram consultados para este trabalho não tiveram acesso à

---

<sup>2</sup> Miller pede a compreensão de seus eventuais leitores assegurando que ele não é movido pelo interesse de minimizar a importância da arqueologia para a pesquisa histórica. Muito menos contestar as ilações obtidas de conclusões específicas desses seus colegas. Muito pelo contrário, ele pondera, seu propósito é chamar a atenção para o fato de todos eles usarem indiretamente “(e, assim, acriticamente e confusamente) a Bíblia Hebraica” e sinalizar seu desconforto para com as observações condescendentes que seus “colegas” emitem quando se referem a historiadores “que tentam trabalhar com o material bíblico de modo direto e crítico” (MILLER, 1991, p. 99).



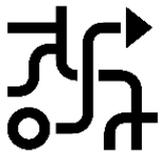
historiografia especializada. Pelo menos não constam nas bibliografias desses manuais escolares quaisquer livros e artigos acadêmicos que versam sobre esses tópicos. Não há espaço aqui para uma discussão em torno da indústria de livros didáticos e das limitações impostas aos seus autores e organizadores. Importa, porém, sublinhar como isso impacta no processo de ensino de História Antiga, no geral, e História do Povo Hebreu, em particular, no âmbito do Ensino Básico.

Não está se cobrando um nível de aprofundamento nessa etapa da formação escolar e para as faixas etárias correspondentes. E é de se imaginar o quão complexo seria apresentar em sala de aula um conteúdo que colida frontalmente com o que crianças e jovens aprendem em seus lares e/ou em seus templos religiosos. A sala de aula viraria um pandemônio caso um professor ou uma professora assinalasse que a Bíblia não é historicamente confiável e que suas narrativas pertencem ao campo da Mitologia.

IX. A maioria dos livros didáticos consultados operou de acordo com a noção de que a crença em uma única divindade, o monoteísmo dos hebreus, emergiu naturalmente e era uma marca distintiva daquele povo. Com efeito, pode-se afirmar, com base nas obras analisadas, que os hebreus eram uma ilha monoteísta cercada de povos politeístas por todos os lados. Trata-se, por conseguinte, de mais uma forte evidência de que os avanços historiográficos no campo da pesquisa sobre o Antigo Israel não chegaram aos livros didáticos e, conseqüentemente, às salas de aula.

Pois, como já é um amplo consenso acadêmico, “o emergir do monoteísmo é a saída de um longo processo” (LIVERANI, 2014, p. 255). Implica dizer, a crença em uma divindade única a reger sozinha o Universo e os seres nele existentes possui historicidade e é estranho, mas compreensível, que todos os autores dos livros didáticos analisados não tenham se atentado para uma questão tão básica.

Liverani salienta que o emergir da religião monoteísta “é considerado um elemento essencial da ‘revolução’ do período axial” (LIVERANI, 2014, p. 255). À medida que este artigo se propõe auxiliar professoras e professores de História que laboram no Ensino Básico, convém desenvolver a noção “período axial” e como esse período guarda relação com o surgimento da visão monoteísta no âmbito das religiões antigas.



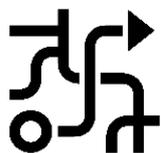
A noção de Era Axial foi “explicitamente proposta ou implicitamente sugerida por alguns dos mais proeminentes cientistas sociais e pensadores do século XX” (WITTROCK, 2005, p. 51). Para Björn Wittrock, foi uma profunda mudança ontológica que marcou “um novo capítulo na história da humanidade caracterizado por um novo senso do potencial humano para mudar o mundo, agir e ir além dos limites do imediatamente dado e tomado como certo” (WITTROCK, 2005, p. 51). Na perspectiva de Charles Taylor, foi um período extraordinário, no último milênio A.E.C., em que várias formas de religião “superior” emergiram de forma aparentemente independente em diferentes civilizações e marcadas pelas figuras que as fundaram como “Confúcio, Gautama, Sócrates e os profetas hebreus” (TAYLOR, 2012, p. 34; WITTROCK, 2005, p. 63). Assim, o aspecto surpreendente das religiões surgidas na Era Axial é que elas marcam uma ruptura com o que existia antes no campo religioso no que tange à “ordem social, [ao] cosmos e [ao] bem humano” (TAYLOR, 2012, p. 34).

X. Como um balanço final, cabe asseverar que os livros didáticos de História consultados para este trabalho sustentam uma história inventada acerca da sociedade que legou a Bíblia ao mundo. Faltou ousadia em seus autores e organizadores para ir além do que é familiar e tradicional no conhecimento acerca do povo hebreu. Por não problematizarem as Escrituras Sagradas enquanto fontes históricas – de balde o que é dito nos apêndices de seus livros nas instruções para os professores – todos se assemelham aos estudiosos que, possivelmente trabalhando sob a influência de suas próprias tradições religiosas, afirmam a exatidão dos eventos que aparecem nas obras bíblicas.

## REFERÊNCIAS

### I. Livros didáticos

- ALVES, A.; OLIVEIRA, L. F. *Conexões com a história*. São Paulo: Moderna, 2013.
- AZEVEDO, G.; SERIACOPI, R. *História em movimento*. Vol. 1. São Paulo: Ática, 2013.
- BRAICK, P. R.; MOTA, M. B. *Das cavernas ao terceiro milênio*. São Paulo: Moderna, 2013.
- CAMPOS, F.; CLARO, R. *Oficina de história: volume 1*. São Paulo: Leya, 2013.
- MORENO, J. C.; GOMES, S. V. *Memória das origens*. Curitiba: Positivo, 2010. (História: cultura e sociedade; v.1)



NAPOLITANO, M.; VILLAÇA, M. *História para o ensino médio: volume 1*. São Paulo: Saraiva, 2013.

PELLEGRINI, M.; DIAS, A. M.; GRINBERG, K. *Novo olhar História: 1*. São Paulo: FTC, 2013.

VAZ, V. (coord.). *Ser Protagonista*. São Paulo: Editora SM.

## II. Trabalhos específicos

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *The Bible unearthed. Archaeology's new vision of Ancient Israel and the origin of its sacred texts*. New York: Touchstone, 2002.

HENDEL, R. *Remembering Abraham: culture, memory, and history in the Hebrew Bible*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

KNOHL, I. "Axial transformations within Ancient Israelite priesthood". In: ARNASON, J. P., EISENSTADT, S. N., WITTROCK, B. (ed.). *Axial civilizations and world history*. Leiden: Brill, 2005.

LEITE, E. *Pentateuco: uma introdução*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

LIVERANI, M. *Para além da Bíblia: História antiga de Israel*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2008.

MILLER, J. M. "Is it possible to write a history of Israel without relying on the Hebrew Bible?". In: EDELMAN, D. V. (Ed.) (1991). *The fabric of History: text, artifact and Israel's past*. England: Sheffield Academic Press.

SMITH, M. S. *O memorial de Deus: História, memória e a experiência do divino no Antigo Israel*. São Paulo: Paulus, 2006.

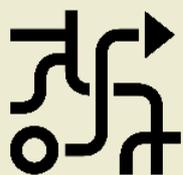
TAYLOR, C. "What was the axial revolution?". In: BELLAH, R. N.; JOAS, H. (Ed.). *The Axial Age and its consequences*. Cambridge: The Belknap Press, 2012, pp. 30-46.

WITTROCK, B. "The meaning of the Axial Age". In: ARNASON, J. P., EISENSTADT, S. N., WITTROCK, B. (ed.). *Axial civilizations and world history*. Leiden: Brill, 2005, pp. 51-?.

WRIGHT, D. P. (2009). *Inventing God's Law: How the Covenant Code of the Bible used and revised the laws of Hammurabi*. Oxford: Oxford University Press.

Recebido em 12/05/2023

Aprovado em 12/07/2023



**MOURA, Rogério Lima de\***

<https://orcid.org/0000-0001-6523-4009>

**RESUMO:** Este artigo tem como finalidade apontar alguns aspectos importantes para o estudo da história e da literatura do Antigo Israel. Indicaremos a relevância do Período Persa para o desenvolvimento de tradições escritas em Judá e os diferentes grupos que surgiram entre os deportados que retornaram da Babilônia para Jerusalém. Por fim, discutiremos o papel do Templo para a legitimação política e religiosa dos sacerdotes. Nosso objetivo será fornecer pressupostos que pretendem ampliar e auxiliar na discussão da formação de materiais futuros que abarquem os temas histórico-literários da Bíblia Hebraica no Brasil.

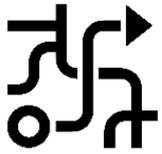
**Palavras – chave:** Bíblia Hebraica; Antigo Israel; Período Persa.

**ABSTRACT:** This article aims to point out some important aspects for the study of the history and literature of Ancient Israel. We will indicate the importance of the Persian Period for the development of written traditions in Judah and the different groups that emerged among the deportees who returned from Babylon to Jerusalem. Finally, we will discuss the role of the Temple for the political and religious legitimation of priests. Our objective will be to provide assumptions that intend to expand and help discuss of the formation of future materials that cover the historical-literary themes of the Hebrew Bible in Brazil.

**KEYWORDS:** Hebrew Bible; Ancient Israel; Persian Period.

---

\* Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente Próximo – UESP e professor de Teologia na Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES. E-mail: rogeriocomlima@gmail.com



## INTRODUÇÃO

Os estudos atuais da região levantina, principalmente de Israel e Judá, têm proporcionado alguns caminhos entre uma metodologia que una os resultados da exegese bíblica, das análises literárias de seus textos e da arqueologia. Além disso, as mudanças dos paradigmas que envolveram os estudos bíblicos a partir das últimas décadas foram cruciais para que novos modelos surgissem, principalmente nas pesquisas sobre a composição da Torá, o Pentateuco na tradição cristã, e da chamada Obra Historiográfica Deuteronomista, que abarca os livros de Josué-II Reis.

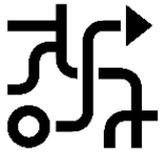
No caso do Pentateuco, após a derrocada da teoria clássica das fontes de Julius Wellhausen, segundo a qual a Torá seria o resultado de quatro documentos distintos (J, E, D e P), atualmente propõe-se que as composições de Gênesis até o livro de Deuterônimo são uma compilação de tradições distintas, de pequenas unidades que, entre os séculos VIII e III AEC ou talvez até mesmo no século II AEC, foram reunidas e receberam acréscimos para compor uma narrativa linear das origens dos Patriarcas até a conquista da terra de Canaã (ver as diferentes posições em SETERS, 2008, p. 49; BADEN, 2012, p. 103-128; RENDTORFF, 1990, p. 43-78; 177-206; SKA, 2003, p.141-178).

A História Deuteronomista<sup>1</sup> passou por várias revisões desde os fundamentos da teoria lançada por Martin Noth. As abordagens se multiplicaram, mas existe certo consenso de que os textos que narram a conquista de Canaã e perpassam os inícios das monarquias de Israel e Judá até a derrocada de Israel em 722 AEC, pela ação dos assírios, e de Judá, pelos babilônios em 586 AEC, teve um processo de escrita de longa duração, que remonta ao período do rei judaíta Josias (século VII AEC) até os eventos da volta dos exilados na Babilônia para Jerusalém sob domínio persa no século IV AEC.

Os debates na Europa, Estados Unidos e entre biblistas judeus trouxeram novas perspectivas a respeito da história e da literatura do Antigo Israel. No Brasil, os resultados científicos relacionados à historicidade dos textos bíblicos, seu uso como fonte, bem como

---

<sup>1</sup> "Obra Historiográfica Deuteronomista" é um termo usado pelos acadêmicos que estudam a Bíblia Hebraica para se referir aos livros de Josué-II Reis. Esses textos teriam sido produzidos por escribas ligados a Jerusalém a partir do reinado de Josias no século VII AEC e suas premissas ideológicas seriam a defesa de Jerusalém como único lugar de culto, a legitimidade da dinastia davídica em relação aos reis de Israel Norte, a ideia de que a terra foi dada por YHWH e o fato de que em Jerusalém estaria o povo escolhido pela divindade judaíta. Sobre esse tema, ver: ROMÉR, 2008, p.11-21; LIVERANI, 2008, p. 226-230.



a utilização de novas abordagens caminham a passos lentos, frequentemente ficam restritos aos cursos de Pós-Graduação de História Antiga e de Ciências da Religião. Esse distanciamento implica um desconhecimento da pesquisa científica da Bíblia e, no caso que aqui estamos analisando, do processo histórico e do conjunto de textos da biblioteca do Antigo Israel. Portanto, a seguir, trataremos de elementos essenciais para que novas abordagens possam surgir nas investigações da história e da literatura da Bíblia Hebraica. Faremos uma escolha de recorte cronológico, traçando alguns aspectos do período de dominação persa em Judá nos séculos V e IV AEC.

### **GRUPOS JUDAÍTAS EXILADOS: CONFLITOS DE IDEOLOGIAS**

Para uma análise precisa do ponto de vista do ocorrido em Judá no século V AEC, é necessário mapear quais são os grupos envolvidos nos acontecimentos que comumente chamamos de exílio. Mesmo que nós saibamos que os textos bíblicos, como documento, devem ser lidos com suspeita e crítica científica, ainda assim podemos obter informações importantes para a reconstrução dos eventos.

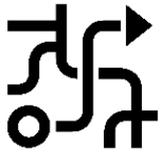
Segundo o relato de II Reis 24-25, a elite ligada ao templo de Jerusalém, que poderia incluir pessoas da corte, do exército, e pessoas ligadas ao rei de Judá, foi levada para o exílio. Os escribas deuteronomistas afirmam que somente os povos da terra foram deixados (II Reis 24,13-17).

Na Babilônia e em outras localidades para onde esses grupos foram levados, a *Golá*<sup>2</sup> teve que reconstruir suas vidas de diversas maneiras (Jr 29,4-7). Os textos bíblicos desse período ou de redação posterior nos informam de várias localidades em que judaítas residiram na diáspora, como, por exemplo, Tel Abib e Cobar (Ez 3,15), Tel Mela, Querub, Adon, Emer (Esd 2,59).

Do ponto de vista da arqueologia, sabemos que judaítas estavam presentes no Egito, em uma colônia militar da cidade de Elefantina. As descobertas de cartas dessa comunidade abriram um leque de informações além dos livros já mencionados da Bíblia Hebraica. Em umas dessas trocas de correspondência, é atestada a relação amistosa

---

<sup>2</sup> Termo hebraico que se refere aos deportados na Babilônia.



entre os judaítas de Elefantina e os que retornaram para Jerusalém, indicando que neste caso, não havia conflitos entre os dois grupos<sup>3</sup>.

No entanto, em uma análise indiciária dos textos do período exílico, é possível perceber que, entre os exilados, principalmente na Babilônia, existiam diferentes perspectivas, e ideologias distintas. Havia, notadamente, grupos que eram favoráveis aos persas. Em Is 44,28 e Is 45,1-7 Ciro é aclamado como Messias, ungido de YHWH. Para entendermos a força dessa expressão, somente os descendentes davídicos eram considerados ungidos, segundo a ótica de grupos ligados ao templo de Jerusalém (cf. I Sm 7). Além disso, os persas permitiram que os exilados retornassem para a sua terra e reconstruíssem o templo (Esd 1,1-4)<sup>4</sup>. Mesmo sob o poder persa, o que incluía pagamento de impostos, certos judaítas tiveram posições positivas a respeito da Pérsia.

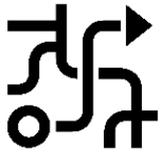
Pensamentos díspares, conforme já mencionamos, podem ter acarretado conflitos. Podemos perceber certo desacordo entre o retrato que o Tríto-Isaías 56 faz dos estrangeiros, e o que encontramos em Ez 44,6-9. No texto isaianico, o templo de Jerusalém será um lugar para todos os povos no retorno a Jerusalém, um lugar mais inclusivo do ponto de vista religioso. Já Ez 44, 6-9, um trecho que pertence a escribas da linhagem sacerdotal sadoquita, nenhum estrangeiro poderia adentrar no templo. Essas informações reforçam o que temos dito, a saber, que para pesquisarmos os eventos dos séculos V e IV AEC, precisamos verificar a existência de ideologias plurais entre os exilados.

Os conflitos gerados em Jerusalém a partir das análises de textos pós-exílicos demonstram que no campo religioso, um tipo de sacerdócio buscou legitimidade em relação a outros. Como já mencionamos, textos do profeta Ezequiel refletem posições sacerdotais sadoquitas. Esses sacerdotes buscaram legitimar o controle do templo de Jerusalém a partir de discursos que poderiam reforçar suas ambições. Ez 40-48 apresenta uma série de pressupostos em que os sadoquitas se colocam como os únicos herdeiros da tradição sacerdotal desde os tempos imemoriais e míticos de Davi (cf. II Sm 8,15-18; II Reis 1,8.26-45; 2,35; 4,2-4 onde se menciona o epônimo dos sadoquitas, o sacerdote Sadoque).

---

<sup>3</sup> Por exemplo, as cartas TAD A4.7 e TAD A 4.9 em: PORTEN, 1986.

<sup>4</sup> Sobre a autenticidade do Edito de Ciro, ver a discussão em: PEETZ, 2022, p. 214-216.



Os textos de Ez 40-48 demonstram que essa busca de afirmação da legitimidade do sacerdócio poderia ocorrer em um contexto de conflitos com outros pretendentes ao controle do templo de Jerusalém. Textos como Nm 11,16-25<sup>5</sup> e Mt 2,1-9 mostram que tais conflitos não parecem ser meras suspeitas (cf. também Esd 5,5.9; 6,7-8.14).

### **AS TRADIÇÕES INVENTADAS DOS TEXTOS PATRIARCAIS E DO ÊXODO**

Após apontarmos a importância de olharmos o período persa e mapearmos os grupos existentes na *Golá* com suas ideologias plurais, passaremos a discutir tradições inventadas e fundantes de Judá no período persa. Nosso foco serão as narrativas patriarcais e do êxodo. Mas, para isso, precisamos trazer para a discussão olhares do campo da história e dos estudos culturais, principalmente da memória cultural.

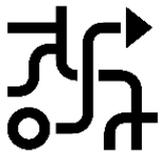
Eric Hobsbawm trabalha com o conceito de invenção de tradição. Para o historiador, uma tradição é inventada quando um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica são aceitas e inculcadas para gerar normas de comportamento. Sendo assim, o presente é ligado a um passado para fornecer legitimidade (2017, p. 8).

As narrativas patriarcais e do êxodo pertencem a esses grupos de tradições que foram inventadas principalmente em um momento de necessidade de buscas identitárias na Judá pós-exílica. Esses textos foram construídos com finalidades ligadas aos interesses dos sacerdotes sadoquitas do século IV AEC. Além de serem tradições tardias que remontam a um passado inventado à luz do presente dos escribas de Jerusalém, esses textos possuem funções de legitimação, ou seja, trata-se de um projeto que usa discursos com intenções de dominação, de deslegitimação em que tais textos são utilizados para apagar a memória ou mesmo promover o esquecimento de grupos rivais e sua distinção, delineando uma identidade coletiva e acarretando fronteiras entre um “nós e eles” (ASSMANN, 2011, p. 151-152).

Embora tenhamos na Bíblia Hebraica a sequência patriarcas/êxodo, do ponto de vista dos estudos literários e da tradição da Bíblia Hebraica sabemos que esses blocos

---

<sup>5</sup> Esse trecho do livro de Números é uma retroprojeção de acontecimentos do período pós-exílico nos tempos míticos de Arão e Moisés. Cada personagem descrita na narrativa representa uma classe religiosa em Jerusalém do século IV AEC. Para os estudos de grupos sociais no Período Persa cf. JEON, 2022, p. 73-98.



em sua origem eram separados com datações e teologias/ideologias distintas (SCHMID, 2019, p.158-161).

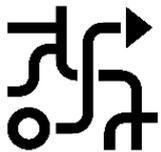
Nos enredos contidos nas histórias patriarcais de Abraão, Isaque e Jacó, destaca-se uma visão mais inclusiva em que os ancestrais míticos de Israel e Judá convivem pacificamente com vários grupos e etnias. Ao contrário, nos relatos do livro do Êxodo, o Egito é visto em oposição aos hebreus. Além disso, prevalecem no conteúdo do livro ações guerreiras da divindade que luta contra o rei do Egito para libertar seu povo.

Em matéria de culto religioso, os patriarcas são mais abertos a outros deuses, relacionando-se com eles e fundando santuários (Gn 17,1-2; 35,1-15). Em Êxodo, a adoração a outras divindades é condenada e o nome sagrado YHWH é dado a Moisés para que os hebreus possam adorar a esse deus (Ex 6,2-3).

Por fim, nos relatos patriarcais a origem de Israel é dada sob a ótica da genealogia, ou seja, a origem dos israelitas se dá a partir de ancestrais como Abraão, Isaque e Jacó. Já no livro do Êxodo a construção da origem do povo é explicada a partir da ideia de que os hebreus/Israel surgiu fora de Canaã. Assim, percebemos que essas duas tradições separadas foram reunidas em sequência no Período Persa, tempo de redação da Torá.

Não temos nenhuma informação histórica a respeito de Abraão, Isaque e Jacó. Provavelmente as tradições de Jacó surgiram no século VIII AEC em Israel Norte, ligadas ao santuário de Betel (FINKELSTEIN, 2015, p. 171-176). Já as tradições de Abraão estão relacionadas a lendas do sul, Judá, em Mamre. A fusão com as tradições de Isaque e a relação de parentesco em que Abraão tem a primazia (Abraão, Isaque e Jacó) são construções tardias do período persa (FINKELSTEIN; RÖMER, 2022, p.89-93).

O êxodo permanece uma questão difícil de resolver do ponto de vista histórico. Não há nenhuma comprovação arqueológica ou menção de algum documento que mostre resquícios da presença de israelitas no Egito e de sua libertação conforme é relatado no livro homônimo. O que podemos afirmar é a existência de vestígios que aparecem nos textos bíblicos ligados a Israel Norte que mostram que possivelmente essa tradição tenha surgido na região, talvez no século VIII AEC antes da destruição de Israel Norte pelos assírios em 722 AEC. (Os 2,14-15; 9,10; 11,1.5; 12,9.13; 13,4-5; Am 2,10; 3,1; 9,7). Essa tradição foi aceita em Judá após a destruição de Israel Norte e ressignificada no período persa (Is 52,11-12; 55,12-13). A saída da Babilônia e a volta para Jerusalém foi entendida como um novo êxodo a partir do século V AEC.



## O PAPEL DO TEMPLO DE JERUSALÉM NO PERÍODO DE DOMINAÇÃO PERSA

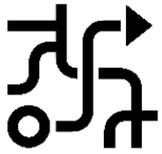
Além das divisões entre grupos com ideologias distintas que mencionamos acima, podemos discutir sucintamente o papel do templo de Jerusalém na construção identitária daqueles que retornaram da Babilônia. Devemos lembrar que no século IV AEC Jerusalém é uma satrapia persa, ou seja, administrada por um governador local responsável por enviar tributos para o rei persa. Portanto, havia interesses locais de classes sociais para ter influências em Jerusalém, mesmo que tivesse que se submeter ao poder persa.

Os pesquisadores Oded Lipschits e David Vanderhooft (2011) em um trabalho no sítio onde foram encontrados selos de Ramat Rahel afirmaram que a cidade de Jerusalém e seu templo nesse período pós-exílico não poderia ter sido um centro econômico e administrativo como se supunha. Para os autores, baseados nos números de selos “Yehud” encontrados no sítio, foi Ramat Rahel e não Jerusalém o principal centro administrativo entre os séculos VI e III AEC.

Peter Bedford (2015, p. 341) concorda com Lipschits e Vanderhooft e complementa que somente no fim do Período Persa, quando o Sumo Sacerdote de Jerusalém obtém uma maior zona de influência política na região, é que é possível afirmar que o Templo de Jerusalém possuiu algum tipo de função administrativa.

J. P. Weinberg (1992, p. 127-138; ver também GALVANO; GIUNTOLI, 2020, p.172-174) formulou uma teoria que propõe que a comunidade de judaítas que residiam em Jerusalém no século IV AEC “gravitavam em torno do templo”, ou seja, os habitantes de Jerusalém, as classes existentes na região enxergavam no templo o centro ao redor do qual tudo gravitava, seja a vida civil, política, econômica, cultural e social. Weinberg realizou pesquisas comparativas com outros povos controlados pelos persas para propor a sua hipótese. Assim, o templo seria também o motivo de fortes tensões e conflitos mencionados em nosso texto por conta dessa influência em Jerusalém.

A teoria de Weinberg corrobora nossos dados a respeito dos conflitos que ocorreram na região no Período Persa e dos motivos para que certas tradições escritas fossem moldadas de acordo com ideologias sacerdotais para a construção legitimadora e distinção de grupos oponentes.



Textos como Ag 1 e Zc 1-8 apresentam um posicionamento pró-sadoquita e pró-templo e vão ao encontro daqueles que controlavam politicamente Jerusalém. São livros de legitimação do poder sacerdotal nas mãos de uma classe representada nesses relatos na figura do Sumo Sacerdote Josué. Portanto, no século IV AEC, o templo representa um lugar de formação identitária, mas, ao mesmo tempo, de disputas pelo controle religioso e político-econômico.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS: UM CONVITE PARA NOVAS REFLEXÕES NOS ESTUDOS HISTÓRICOS E LITERÁRIOS DA BÍBLIA**

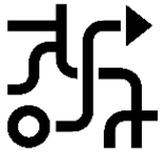
Nossa proposta almejou demonstrar a partir de um recorte temporal que abrangeu os séculos V e IV AEC alguns métodos de análise dos eventos de Israel e de Judá em diálogo com a pesquisa histórica e da literatura bíblica. Conforme mencionamos, o intuito foi realizar uma exegese que levasse em conta ferramentas advindas de diversas áreas e com olhares plurais.

A Bíblia Hebraica pode ser útil para os historiadores e cientistas da religião desde que seja lida como documento que necessita de averiguação crítica. Para isso, precisamos entender seu mundo, o processo histórico e cultural que gerou os textos que lemos na atualidade.

As narrativas não são histórias no sentido moderno. Elas refletem o tempo do narrador e retroagem a um passado mítico, idealizado, construído à imagem e semelhança dos redatores e autores que escreveram os diversos livros da Bíblia Hebraica. Até o conceito “livro” deve ser problematizado, pois como vimos, as histórias que pertencem à Bíblia Hebraica foram transmitidas separadamente e reunidas mais tarde em uma história contínua e linear.

Utilizamos como exemplo os relatos sobre os patriarcas e a narrativa do êxodo, no qual mostramos que essas duas tradições eram separadas e foram formadas em um processo de longa duração até serem redacionalmente aglutinadas. Verificamos que os blocos que contêm as histórias de Abraão, Isaque e Jacó possuem ideologias diferentes quando comparadas com o relato do livro do Êxodo.

Mapeamos também alguns grupos a partir dos indícios que os textos bíblicos nos fornecem. As diferenças de perspectivas religiosas, inclusivas, exclusivistas, pró-



estrangeiros, contra a entrada de estrangeiros no templo mostrou que não podemos, do ponto de vista científico, ler a Bíblia Hebraica sem perguntar sobre o contexto, a datação e a qual grupo pertence um determinado discurso inserido nos textos. Para uma boa interpretação histórico-literária da Bíblia Hebraica é fundamental seguirmos esses passos.

A arqueologia pode nos fornecer novos enfoques na busca pela reconstituição dos eventos dos antigos Israel e Judá. Não só a arqueologia levantina, a cultura material encontrada na região, mas também os artefatos assírios, babilônios e persas podem ajudar o pesquisador complementando as investigações sobre o passado de Israel e Judá.

Por fim, salientamos a importância dos estudos da Bíblia em meios acadêmicos. Há algum tempo, a Bíblia era utilizada apenas por teólogos e estava restrita às reflexões da teologia. Com os surgimentos dos cursos de Ciências da Religião no Brasil, esse quadro começou a mudar. Surgiram disciplinas que visavam estudar a Bíblia fora dos eixos da teologia, dando importância para o contexto cultural de criação dessa biblioteca de Israel e Judá. Nos departamentos de História Antiga o interesse pelos estudos bíblicos tem mudado e há um entendimento da importância desses textos para compreender o Oriente e o Ocidente.

Conforme observamos no início do artigo, a pesquisa científica da Bíblia ainda caminha a passos lentos. Com a abordagem que trouxemos, esperamos que esse quadro mude.

## REFERÊNCIAS

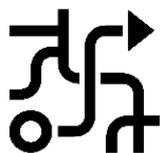
ASSMANN, Aleida. *Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

BEDFORD, Peter R. *Temple funding and priestly authority in Achaemenid Judah in: STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline. Exile and Return: the babilonian context*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.

FINKELSTEIN, Israel; RÖMER, Thomas. *Às origens da Torá: novas descobertas arqueológicas, novas perspectivas*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2022.

FINKELSTEIN Israel. *O reino esquecido: arqueologia e história de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015.

GALVANO, Germano; GIUNTOLI, Federico. *Pentateuco (introdução aos estudos bíblicos)*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2020.



HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

JEON, Jaeyoung. *The social groups behind the Pentateuch*. Nova York: SBL Press, 2021.

LIPSCHITS, Oded; VANDERHOOF, David S. *The Yehud stamp impressions: a corpus of inscribed impressions from the persian and hellenistic periods in Judah*. Indiana: Eisenbraus, 2011.

LIVERANI, Mario. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus, 2008.

PEETZ, Melanie. *O Israel bíblico: história, arqueologia, geografia*. São Paulo: Paulinas, 2022.

RENDTORFF, Rolf. *The problem of the process of transmission in the Pentateuch*. Sheffield: JSOT Press, 1990.

RÖMER, Thomas. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2008.

SCHMID, Konrad. *A historical theological of the Hebrew Bible*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2019.

SETERS, John Van. *Historiografia no mundo antigo e as origens da história bíblica*. São Paulo: Edusp, 2008.

SKA, Jean Louis. *Introdução à leitura do Pentateuco: chaves para a interpretação dos cinco livros da Bíblia*. São Paulo: Loyola, 2003.

WEINBERG, Joel. *The citizen-temple Community*. Sheffield: JSOT Press, 1992.

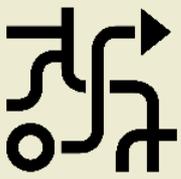
## FONTES

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (Eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia (5ª edição)*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

PORTEN, Bezalel; YARDENI, Ada (ed.). *Textbook of aramaic documents from Ancient Egypt (V. 1 Letters)*. Jerusalém: Eisenbraus, 1986.

Aprovado em 11/05/2023

Recebido em 06/07/202



**CHEVITARESE, André Leonardo\***

<https://orcid.org/0009-0006-9625-7805>

**DIREITO, Carlos Gustavo Vianna\***

<https://orcid.org/0009-0002-6429-4071>

**JUSTI, Daniel Brasil\***

<https://orcid.org/0000-0001-6820-1624>

**RESUMO:** O texto analisa o método de crucificação empreendido pelo Império Romano em perspectiva histórica. Discute os aspectos gerais, específicos e contextual apoiado pela documentação e discussões historiográficas. Em particular, propõe também uma leitura sobre a morte de Jesus tal qual é apresentada na documentação antiga.

**PALAVRAS-CHAVE:** Império Romano, Crucificação, Jesus.

**ABSTRACT:** The text analyzes the method of crucifixion undertaken by the Roman Empire in a historical perspective. It discusses the general, specific and contextual aspects supported by documentation and historiographical discussions. It also proposes a reading of the death of Jesus as it is presented in ancient documentation.

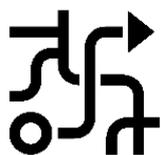
**KEYWORDS:** Roman Empire, Crucifixion, Jesus

---

\* Professor Titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde atua no Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História e no Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional. Tem concentrado pesquisas em duas grandes áreas do conhecimento: história do cristianismo; e paisagem e cultura material da cidade do Rio de Janeiro. Em ambas as áreas, tem trabalhos publicados em formas de livros, capítulos de livros e artigos acadêmicos, além de orientações de pesquisas de Mestrado, de Doutorado e de Pós-Doutorado nas áreas de História e Arqueologia.

\* Possui graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1996). É Mestre em Direito Público pela Universidade Gama Filho/RJ (2002) e Doutor em Direito Público pela Universidade Veiga de Almeida/RJ (2013). Doutorando em História Comparada pela UFRJ. Concluiu estágio pós-doutoral em História Antiga pela UNIRIO (2017) com pesquisa desenvolvida junto ao Núcleo de Estudos e Referências sobre Antiguidade e o Medievo (NERO) sobre o Direito Romano. Foi Pesquisador do Centre de Recherche en Droit Administrative da Faculté de Droit da Université Montpellier 1- France (2006). Foi Professor convidado da Université Paris II (Pantheon-Assas). Professor de Direito Romano e de Introdução à Ciência do Direito da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Desembargador do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro. Vice-Presidente do Fórum Permanente de Inovação do Poder Judiciário e do Ensino Jurídico. Presidente do Fórum Permanente de História do Direito na Escola da Magistratura do Estado do Rio de Janeiro - EMERJ.

\* Professor Adjunto da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Professor do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-Doutorado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-doutorado em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Tem experiência na área de História, com ênfase em educação e ensino de história, teoria e epistemologia da história, história antiga e história das religiões.



Os romanos não inventaram a crucificação. A prática já existia antes deles e estava amplamente disseminada nas mais diferentes culturas, tais como: a persa, grega, judaica e cartaginesa (HENGEL, 1977, pp. 22-32, 86).

I.

Apesar de controversa, muitos entendem que a palavra “cruz” vem de *cruciare* (tortura, cf. ERNOUT e MEILLET, 2001, p. 153), sendo seu principal objetivo político e social, a dissuasão.

No caso de Roma, seja republicana ou imperial, era extremamente difícil, o que não quer dizer impossível, que cidadãos fossem crucificados, especialmente se eles fossem ricos (HENGEL, 1977, p. 39-45). Essa penalidade estava basicamente reservada às pessoas das classes sociais mais baixas (HENGEL, 1977, pp. 9, 34).

Cícero [De Officio I, 10, 33] fez referência à crucificação como o *summum supplicium*, prevista na fase de *extra ordinem* do processo penal romano, sendo aplicada em razão do cometimento de um delito grave, infligida à morte ao condenado pelo meio mais cruel.

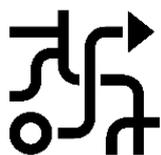
De acordo com as Sentenças<sup>1</sup>, os crimes passíveis de serem punidos com crucificação, seriam: a deserção para o inimigo, a traição de segredos, incitar à rebelião, o assassinato, a profecia sobre o bem-estar dos governantes, a impiedade noturna, a magia, casos sérios de falsificação de testamentos[...] (HENGEL, 1977, p. 34).

Além da própria crucificação, as autoridades imperiais romanas poderiam punir tais indivíduos aplicando-lhes outros tipos de sentenças: lançá-los às feras em algum anfiteatro, decapitá-los ou ainda queimá-los vivos (HENGEL, 1977 p. 33).

1.1. Pode-se incluir, entre essas duríssimas sentenças, as chamadas “pena do saco” (*poena culle*), comumente aplicadas aos condenados pelo crime de parricídio. Cícero, em sua defesa *Pro Sexto Roscio* (§§63), afirma que o ato praticado pelo parricida

---

<sup>1</sup> Conforme HENGEL (1977 p. 33) observou: “As Sentenças (*Sententiae*) seriam as compilações das obras do jurista Julius Paulus produzidas por volta do ano 200. Nessas compilações, datadas por volta do ano 300, a cruz foi colocada no topo das três *suma supplicia*. Depois dela viriam, numa ordem decrescente, queimar (*crematio*) e decapitar (*decollatio*) pessoas. Nas listas de penas apresentadas nas fontes, a morte por animais selvagens (*damnatio ad bestias*) muitas vezes substituída a decapitação como uma pena agravada. Isso mostra que a decapitação nem sempre foi incluída entre a *summa supplicia* (no direito romano, esse termo era usado para se referir a penas capitais executadas de maneira atroz e ignominiosa)”.



é de uma violência rara: “[...] é o absoluto da monstruosidade que qualquer um que tem a aparência e a figura humana ultrapassa a ferocidade das bestas selvagens para privar de luz, precisamente quem, que por sua graça, o fez ver a luz”.

Cícero se utiliza de palavras que remetem ao sagrado e a mais grave das aberrações da loucura e da raiva (*furor et amentia*) que sublinha que o homem, que se transforma em besta, é desprovido de alma. Os homens, então, inventaram um suplício excepcional para os parricidas (*Pro Roscio*, XXV, p.70):

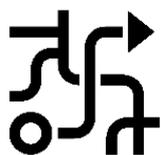
Eles retiram da natureza – privando-o de todo tipo de céu, do sol, da água e da terra –, o homem que matou quem ele devia a vida, para o privar de todos os elementos que são fontes da vida. Eles vão mesmo jogá-lo nos rios, mas, para não os contaminar, nem os poluir, evitam lançá-lo nu. Eles retiram do condenado qualquer tipo de parcela da natureza e o infligem a pena do saco (*poena cullei*).

Desse suplício, conhecemos várias versões, das quais existem algumas variantes, provavelmente devido às diferentes épocas em que ele foi administrado. O culpado era conduzido à prisão, onde cobriam sua cabeça com uma cara de lobo. No dia da sua execução, ele era salpicado de vermelho e colocado em um grande saco de couro, juntamente com vários animais: um cachorro, um galo, uma víbora e um macaco. E, ao término de tudo, o saco era jogado no mar e/ou no Tibre (*Digesto* 48, 9, 9).

A inclusão de vários animais cria uma significação simbólica à execução. Não se sabe ao certo quando e o porquê eles foram incluídos na punição do crime de parricídio. Esses animais pertencem ao mundo das divindades infernais. Esse crime é considerado uma violação contra os homens e contra os deuses. O réu não era mais considerado um ser humano.

1.2. Percebe-se, então, que apesar de serem diferentes tipos de sentenças de morte, todas elas concorriam para o mesmo fim, que é impor ao condenado o apagamento de sua existência, da sua própria memória, já que os seus atos foram considerados ignóbeis. Portanto, o propósito de todas aquelas condenações era não deixar nada, nem mesmo um corpo para que seus parentes e amigos pudessem enterrá-lo e lembrá-lo.

Por mais cruel que pudesse parecer, a crucificação, assim como para o parricídio, era vista como uma justa e necessária punição. Tanto é assim que o crucificado era colocado em algum lugar proeminente (HENGEL, 1977 p.87), como por exemplo: no anfiteatro, em um terreno elevado ou no próprio local onde cometeu o crime. A exibição



pública de uma vítima nua em um lugar proeminente, a crucificação representava sua humilhação máxima, a qual tinha uma dimensão numinosa dela (HENGEL, 1977, p. 87).

Com um grande efeito público, a crucificação poderia mesmo ser vista como um entretenimento popular, com o criminoso sendo torturado por horas a fio até que ele viesse a morrer. *Flaco* 72, 83-85; cf. tb. para o caso de Blandina, Eusébio. HE 5.1:41-42,55-56].

Salvo raríssimas exceções<sup>2</sup>, o crucificado não era enterrado. Mesmo Fílon [*Flaco* 83-84] sabia que o corpo permaneceria na cruz, não sendo jamais sepultado, tal como a passagem abaixo deixa transparecer:

Conheço casos em que, na véspera de um feriado como esse (o aniversário do imperador), pessoas que haviam sido crucificadas tiveram seus corpos entregues aos seus parentes, porque seria de bom tom enterrá-las e lhes permitissem os ritos comuns. Pois era justo que os mortos gozassem de algum tipo privilégio no aniversário de um imperador e que a santidade do festival fosse preservada.

Mas Flaco não apenas não deu ordens para baixarem os corpos d'aqueles que tinham morrido na cruz, como também ordenou a crucificação de outras pessoas. Ora, era de se esperar que essa data (o feriado) representasse um alívio momentâneo, uma espécie de adiamento, mas não o perdão daquela punição. E ele fez isso depois de maltratá-los com o chicote, no meio do teatro, e torturá-los com fogo e espada.

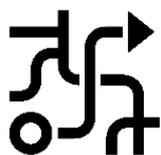
Preso no madeiro, sentindo violentas dores e uma enorme dificuldade de respirar, a aflição de um crucificado ainda estava longe de terminar. Como ele se encontrava inerte na cruz, seu corpo era uma presa fácil para as aves de rapina, que se aproveitavam de sua fragilidade para o comerem (HENGEL, 1977, p. 87). Diante daquelas condições degradantes em que se encontrava, a morte era um alívio para ele.

Agrega-se aí o fato de se manter sempre um soldado de prontidão junto ao local de crucificação, com o objetivo de impedir que o corpo fosse removido da cruz com a intenção de ser enterrado [Petrônio. *Satiricon* 111-112].

Alguns dias após a sua morte, o corpo dele já desfigurado caía ao chão e os abutres, cães e outros animais selvagens terminavam de devorá-lo. Sobre esse aspecto tenebroso, Suetônio [*Augusto* 13:2] traz um diálogo onde um homem implorou

---

<sup>2</sup> Conhecemos somente três casos ao longo de toda a história de Roma: (i) em Giv'at ha-Mivtar, Israel, ver: Tzaferis (1970: 18-32; 1985: 44-53); Zias e Sekeles (1985: 22-27); (ii) em Gavello, Itália, ver: Gualdi, Hohenstein, Onisto e Pilli (2019); e (iii) em Cambridgeshire, Inglaterra, ver: Ingham e Duhig (2022: 18-29).



humildemente a Otávio para ser sepultado, ao que ele teria respondido: “Os abutres logo resolverão essa questão”.

Esse quadro ajuda a explicar o fato de o porquê de não terem sido encontradas as ossadas dos milhares e milhares de crucificados na longa história do Império Romano, como por exemplo: os cerca de seis mil prisioneiros capturados [Apiano. Guerras Civis 1.14:120] após a derrota de Espártaco em 71 aEC.; ou os milhares de crucificados judeus<sup>3</sup> [Josefo. GJ 5:447-451] que tentaram escapar do cerco imposto por Tito à cidade de Jerusalém em 70.

## II.

2.1. O historiador, que tem como objeto de estudo a crucificação, se vê praticamente obrigado a analisar a relação entre essa penalidade e Jesus de Nazaré.

É importante esclarecer imediatamente que os crucificados não passavam por julgamento. Como bem observou HENGEL (1977, p 49): “A imposição da pena de crucificação aos ladrões e rebeldes nas províncias era de livre jurisdição do governador local, com base em seu *imperium* (autoridade) e no *coercitivo* (repressão), a fim de manter a paz e a ordem”.

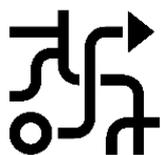
Implica dizer, Jesus jamais passou por qualquer tipo de julgamento, devendo toda a narrativa de Mc [14:47-15:24] ser lida como exclusivamente teológica, não guardando em si qualquer relação com a História. Em outras palavras, há somente dois marcos espaciais nesse evangelho que podem ser lidos como históricos: a prisão de Jesus no Getsêmani [Mc 14:46] e ele ter sido levado ao Gólgota para ser crucificado [Mc 15:25]. Entre a prisão e a crucificação, um pequeno intervalo de tempo foi gasto pelos soldados na sua flagelação (HEGEL, 1977, p. 29).

2.2. É de se perguntar, então, como funcionaria o julgamento criminal romano no período final da República e início do Império (Principado).

O processo criminal era diferente do processo civil. No processo civil o pretor nomeava um *iudex* (juiz - qualquer cidadão) para exercer a função de juiz do processo, sendo este dividido em duas partes: a primeira parte, chamada *in iure*, se desenrolava perante o pretor que estabelecia a fórmula jurídica a ser usada no julgamento e nomeava,

---

<sup>3</sup> Para outros exemplos de judeus crucificados pelas autoridades romanas, ver: Josefo GJ 1:97, 2:75, 2:307; AJ 13:380, 17:295.



em seguida, o juiz que, já na segunda fase, julgava o caso (*apud iudicem*). O *iudex* poderia contar com o auxílio de juristas para orientação no momento da decisão. Esse período foi chamado de “formulário”, em razão das fórmulas jurídicas expedidas pelos pretores, indicativas dos fatos e dos fundamentos jurídicos a serem adotados na decisão.

A justiça ainda era privada. Foi somente no Principado que os juízes passaram a integrar a administração pública, decidindo *ex auctoritate principis*, no sistema da cognição extraordinária.

No processo penal, competirá ao magistrado, investido do poder *de imperium*, a persecução penal (poder de processar alguém criminalmente) em relação aos delitos públicos, como por exemplo a concussão (desvio de verbas públicas por agente do Estado). Esse sistema era criticado, pois deixava ao arbítrio dos magistrados a persecução criminal (ou seja, o poder de denúncia), o que acarretava um grande número de impunidades, sobretudo no caso dos crimes cometidos pelos governadores de província.

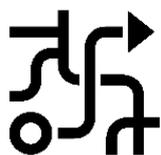
Em razão disso, em 149 aEC., o Tribuno da Plebe, L. Calpúrnio, retirou dos magistrados a *persecutio criminis* dando o direito a todo e qualquer cidadão que quisesse agir em relação a esses crimes: o direito de acusação foi concedido a todo cidadão que quisesse agir no interesse público, sob sua responsabilidade. Normalmente era a parte lesada que fazia uso desse direito, muitas vezes também, eram jovens ambiciosos, candidatos às magistraturas e que encontravam um meio de se tornarem conhecidos.

O Tribuno C. Pisão introduziu outra inovação: o julgamento dos crimes foi confiado, não a um juiz único, como em matéria civil, mas a jurados presididos por um pretor (*consilium publicum*). Estes jurados eram escolhidos na ordem senatorial e sorteados em uma lista geral estabelecida pelo pretor urbano. O acusador e o acusado podiam recusá-los até que se tivesse atingido o número exigido pela lei<sup>4</sup>.

A instituição do júri foi estendida, com algumas diferenças de detalhe, a crimes que não fossem o de concussão. Estes júris se tornaram gradualmente permanentes e passaram a ser chamados de *quaestiones perpetuae*. Eles eram presididos seja por um

---

<sup>4</sup> Essa prática de recusa é mantida até hoje no sistema brasileiro do Tribunal do Júri, vide artigo 468 do CPP que permite três recusas imotivadas pela acusação e três pela defesa.



pretor especial, seja por um dos jurados (*quaesitor* e *iudex*) investido de um poder análogo.

O júri instituído pela lei sobre o assassinato foi, em razão da frequência deste crime, dividido em várias seções, afetadas por um dos modos pelos quais o assassinato havia sido cometido, como o caso de assassinos e de envenenamentos (*de sicariis, de ueneficiis* etc).

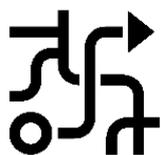
Em Roma, em meados do séc. I aEC, criou-se uma secção para julgar os crimes cometidos contra um parente próximo (*de parricidio*). O rito era semelhante, no caso do crime de *perduellio* (traição), onde o acusador notifica o presidente do júri, ou da seção competente, o nome do acusado, requerendo a sua inscrição na lista dos casos a serem submetidos ao júri. O papel do presidente consistia em controlar a instrução feita pelo acusador, sortear os jurados, fazê-los prestar juramento para cumprir seus deveres e fixar a data da audiência

No dia fixado, ele dirigia os debates, e depois de ter ouvido o advogado (*causae patronus*) e as testemunhas, ele deliberava com os jurados e recolhia seus votos, depois de ter-lhes feito prestar um segundo juramento, atestando que este voto era conforme a sua convicção pessoal. A decisão era tomada pela maioria dos sufrágios expressos.

Nenhum desses procedimentos foram observados quando do “julgamento” de Jesus de Nazaré, seguida da sua condenação à morte na cruz. O que nos leva a afirmar que ele não foi julgado do modo e pela lei romana, apesar de os romanos possuírem o *ius gladius*, isto é, o direito de aplicar a morte àqueles que praticaram crimes em seus territórios, sem passarem pelo julgamento romano. Nessa linha de raciocínio, Jesus teria sido executado sem qualquer julgamento.

2.3. Não se deve perder de vista o que era comemorado na Páscoa judaica: a passagem da escravidão para liberdade. Mas, que liberdade? Todo o território judaico estava sob o controle de Roma. A cada Páscoa, a cidade de Jerusalém se tornava um barril de pólvora, sempre pronta para explodir. Com tantos problemas a serem resolvidos, a autoridade romana perderia tempo julgando um simples camponês? Com certeza, a resposta é um sonoro “não”.

Apesar de ser tão avesso às cidades da Galileia e da Judeia, Jesus tomou a decisão de passar a Páscoa em Jerusalém. De acordo com os sinóticos, ele teria estado lá uma única vez, ao passo que o Evangelho de João [2:13, 5:1, 12:1-5] mencionou ao menos



três idas dele até aquela cidade, em contextos de festas, duas delas, ao menos, relacionadas à Páscoa.

De fato, fica evidente, durante a leitura dos evangelhos, uma aversão de Jesus em relação às cidades. Ainda causa certa perplexidade ao pesquisador a ausência de Séforis e Tiberíades nas narrativas evangélicas. Não custa lembrar, elas eram as duas maiores cidades da Galileia. Pode-se admitir que essa decisão de Jesus de evitar os centros urbanos falasse menos do insucesso da sua boa-nova e mais o de prezar a sua própria vida.

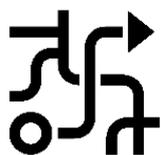
As aldeias, além delas conseguirem manter os soldados de Pilatos e dos de Herodes Antipas, também lhe proporcionavam a segurança necessária considerando esses dados, outra questão relacionada que merece atenção é: como definir uma pessoa influente no interior do Império Romano?

Embora essa pergunta possa gerar muitas dúvidas e discussões infinitas entre nós sobre o que significaria "uma pessoa influente" naquele contexto histórico, Josefo [Autobiografia 420-421] definiu isso com absoluta precisão, baseando-se em um único exemplo:

Mais uma vez, quando fui enviado por Tito César com Cerélio e mil cavaleiros a uma aldeia chamada Tekoa, para prospectar se era um lugar adequado para um acampamento entrincheirado, vi, durante o meu retorno, muitos prisioneiros que haviam sido crucificados e reconheci, entre eles, três conhecidos meus. Eu fiquei com o coração partido e fui com lágrimas falar com Tito sobre eles. Ele deu ordens imediatamente para que eles fossem retirados (das cruzes) e recebessem um tratamento cuidadoso. Dois dos meus amigos morreram nas mãos dos médicos, mas o terceiro sobreviveu.

Josefo sabia bem quem era poderoso na sociedade imperial romana; ele sabia exatamente a quem procurar quando precisasse de ajuda, fosse para si ou para algum dos seus amigos: Tito, o filho do imperador Vespasiano e futuro imperador de Roma.

A riqueza do exemplo dado por Josefo ilumina de forma direta nossa compreensão da lógica aplicada por Pedro [2:3-5, 6:23] e Marcos [15:42-45], ao trabalharem a imagem de "uma pessoa poderosa" com base nos dados provenientes da tradição oral cristã. Esses dois evangelistas lançaram mão do princípio básico que regia as relações de patronagem (WALLACE-HADRILL, 1989) no mundo imperial romano, ao explicitarem o



argumento de que apenas uma pessoa poderosa estaria disposta a ouvir, conversar e atender o pedido de outra pessoa poderosa Coube a Pe [2:3-5], de imediato, o apresentar:

Lá estava José, amigo de Pilatos e do Senhor, e, sabendo que estavam para crucificá-lo, foi a Pilatos e suplicou que lhe fosse entregue o corpo para ser enterrado. Então Pilatos foi até Herodes e pediu-lhe o corpo. E Herodes disse: “Irmão Pilatos, ainda que ninguém tivesse reclamado o corpo, teríamos que enterrá-lo, pois o sabá se aproxima. Porque está escrito na lei: o sol não deve se pôr sobre alguém que foi condenado à morte”.

A seguir, Mc [15:42-45] seguiu por um caminho bastante parecido:

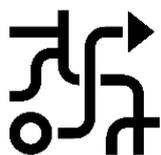
Ao entardecer, visto ser a Preparação, isto é, véspera do sábado, José de Arimateia, respeitável membro do conselho que também buscava o reino de Deus, atreveu-se a ir procurar Pilatos e pediu-lhe o corpo de Jesus. Pilatos espantou-se por ele já estar morto e, mandando chamar o centurião, perguntou-lhe se já tinha morrido havia muito tempo. Informado pelo centurião, Pilatos ordenou que o corpo fosse entregue a José.

Tão ciente quanto estavam Pe, Mc e Josefo das relações de patronagem no mundo imperial romano, Mt [27:57], que se utilizou de Mc, refinou ainda mais o sentido de “pessoa poderosa”: “Ao entardecer, veio um homem rico de Arimateia, de nome José, que também fora um discípulo para Jesus”.

Atentem para as palavras utilizadas por Pe, Mc e Mt: “amigo”, “respeitável” e “rico”. Elas explicam a solicitude de Pilatos em receber José de Arimateia, em ouvir o seu pleito e em atendê-lo, qual seja: baixar da cruz o corpo de Jesus e entregá-lo ao seu amigo. Sem tirar nem pôr, foi quase exatamente o que ocorreu com Josefo. A única diferença estaria no fato de que se conhece muito da vida de Tito, mas não a de José de Arimateia. Enquanto Tito é uma personagem histórica, José de Arimateia deve ser lido como uma personagem literária, cirurgicamente construída para cumprir um papel nevrálgico na teologia da cruz: pleitear junto a Pilatos o corpo de Jesus para ser enterrado (CROSSAN, 1995, p. 202).

Em algum momento da primeira metade da década de 30 do século I EC, Jesus de Nazaré foi preso, flagelado e crucificado em Jerusalém durante o governo de Pôncio Pilatos [Josefo. AJ 18:63; Tácito. Anais 15:44].

Ao menos do ponto de vista histórico, a sua morte não foi salvífica, como afirmou Paulo [1Cor 15:3], mas política, como muito bem salientou Inácio de Antioquia [Aos



Esmirnenses 1:2]. Esse elemento político estava relacionado à sua decisão de instaurar um reino de Deus [Q (Lc 11:20; Mt 12:28); Lc (17:20-21); Tomé (3:1-3, 51:2, 113:1-4)]. Essa decisão foi lida pelas autoridades constituídas como um ato sedicioso, na medida em que já existia um reino (o Império Romano), cujo “fundador”, Otávio, era um filho de Deus (*divi filius*) por adoção de César e um filho de Apolo por geração divina<sup>5</sup> (PEPPARD, 2011, pp. 46-47, 48, 135; BEARD, NORTH e PRICE, 1998, p. 200), a quem o Senado lhe havia concedido o título de *Augustus* no ano 27 aEC.

### III.

Do ponto de vista histórico, Jesus de Nazaré conheceu aquele tenebroso destino reservado à quase totalidade dos crucificados: preso à cruz, abandonado pelos discípulos à própria sorte, sendo visto de longe por algumas poucas pessoas, as quais não conheciam nenhum “amigo poderoso” que pudesse pedir a Pilatos para retirá-lo de lá.

## REFERÊNCIAS

APPIAN. *The Civil Wars*. London: Penguin Books, 1996.

BEARD, M., NORTH, J., and PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, volume I (A History), 1998.

CROSSAN, J. D. *O Jesus Histórico. A Vida de um Camponês Judeu Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. *Quem Matou Jesus. As Raízes do Antissemitismo na História Evangélica da Morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

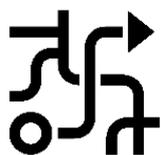
\_\_\_\_\_. *O Nascimento do Cristianismo. O que Aconteceu nos Anos que se seguiram à Execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CICERO, M. T. *Pro Sexto Roscio*. Paris: Belles Lettres, 2009.

ERNOUT, A. et MEILLET, A. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*. Paris: Klincksieck, 2001.

EUSEBIUS. *Ecclesiastical History*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume I, 1992.

<sup>5</sup> Otávio também traçou ascendência ao divino Marte e se denominou como um novo Rômulo (PEPPARD, 2011, pp. 48, 135); após a sua ascensão ao céu, ele se tornou deus (*divus*) (BEARD, NORTH e PRICE, 1998, p. 208-209).



GUALDI-RUSSO, E., THUN HOHENSTEIN, U., ONISTO, N. et ALLI. A Multidisciplinary Study of Calcaneal Trauma in Roman Italy: a Possible Case of Crucifixion?. *Archaeological and Anthropological Sciences* 11: 1783–1791, 2019.

HENGEL, M. *Crucifixion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

INGHAM, D. and DUHIG, C. Crucifixion in the Fens: Life & Death in Roman Fenstanton. *British Archaeology* Jan/Feb, pp. 18-29, 2022.

JOSEPHUS. *The Jewish War*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume III (books IV-VII), 1990.

\_\_\_\_\_. *Jewish Antiquities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume VII (books XII-XIV), 1986.

\_\_\_\_\_. *Jewish Antiquities*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume VIII (books XV-XVII), 1990.

\_\_\_\_\_. *Life of Josephus*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume I, 1993.

PEPPARD, M. *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in its Social and Political Context*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

PETRONIUS, T. *Satyricon*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1975.

PHILO. *Flaccus (In Flaccum)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume IX, 1985.

SUETONIUS. The Deified Augustus. *Lives of the Caesars*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press (Loeb Classical Library), volume I, 1914.

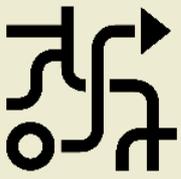
TZAFERIS, V. Jewish Tombs at and near Em Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem. *Israel Exploration Journal* 20, n<sup>o</sup>. 1-2, 18-32, figs. 9-17, 1970.

\_\_\_\_\_. Crucifixion – The Archaeological Evidence. *Biblical Archaeology Review* 11/1: 44-53, 1985.

ZIAS, J. and SEKELES, E. The Crucified Man from Giv'at ha-Mivtar: a Reappraisal. *Israel Exploration Journal* 35: 22-27, 1985.

Recebido em 10/05/2023

Aprovado em 29/06/2023



**JÚNIOR, José Petrucio de Farias\***

<https://orcid.org/0000-0002-7631-0705>

**CARVALHO, Veronica Lima de\***

<https://orcid.org/0000-0002-5515-5005>

**RESUMO:** Nas três últimas décadas, constatamos, no Brasil, o significativo crescimento das pesquisas sobre o Jesus histórico. Isso se deve às iniciativas de Gabriele Cornelli (UNB), André Leonardo Chevitarese (UFRJ) e Pedro Paulo Funari (UNICAMP). Tais investigações conduziram-nos à análise de abordagens históricas em torno da figura do Jesus de Nazaré e dos cristianismos antigos, presentes nos livros didáticos de História. No interior dessa investigação, contrastaremos as correntes historiográficas que se ocupam do Jesus de Nazaré e da narrativa escolar com a finalidade de inquirir vertentes historiográficas e tendências discursivas em circulação no ambiente escolar. Para isso, utilizaremos os LDs de História mais vendidos pelas editoras no Brasil, conforme os dados fornecidos pelo MEC (Ministério da Educação), a saber: *Araribá, mais história; Estudar história: das origens do homem à era digital; História Sociedade & Cidadania e Vontade de saber história.*

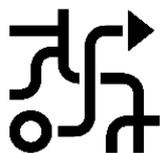
**PALAVRAS-CHAVE:** cristianismos – livros didáticos – Jesus de Nazaré

**ABSTRACT:** In the last three decades, we have seen, in Brazil, the significant growth of research on the historical Jesus. This is due to the initiatives of Gabriele Cornelli (UNB), André Leonardo Chevitarese (UFRJ) and Pedro Paulo Funari (UNICAMP). Such investigations led us to the analysis of the historical approaches around the figure of Jesus of Nazareth and the ancient Christianity in the History textbooks. From this analysis, we will contrast the historiographical currents that deal with the historical Jesus and the school historical narrative in order to investigate historiographical approaches and discursive trends in circulation in the school environment. That's why we will use the best-selling History textbooks by publishers in Brazil, according to data provided by the MEC (Ministry of education), namely: *Araribá, mais história; Estudar história: das origens do homem à era digital; História Sociedade & Cidadania e Vontade de saber história.*

**KEYWORDS:** Christianities, History textbooks, Jesus of Nazareth

\* Graduado em História (UNESP/Franca), Pedagogia (UFSJ) e Letras (UNIUBE). Mestre e Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca). Pós-Doutor em Educação (UFU). Professor de História Antiga e Medieval da Universidade Federal do Piauí. Docente do Programa de Pós-Graduação em História do Brasil (UFPI). Líder do Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM/UFPI) e do História e Culturas Religiosas (HISCURE).

\* Graduada em História pela Universidade Federal do Piauí (UFPI/CSHNB). Especialista em História do Brasil pela Faculdade Metropolitana de Teresina. Mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí (UFPI/CMPP). É membro dos grupos de pesquisa: Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM) e História, Cultura e Religiosidade (HCR). Desenvolve pesquisas em História Medieval, História Oriental, História do Brasil e Ensino de História, com ênfase nos cristianismos tardo-antigos.



## INTRODUÇÃO

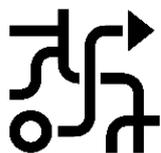
O desenvolvimento da consciência histórica é inerente a todos os sujeitos, porquanto temos a necessidade de atribuir sentidos ao mundo, à vida e à nossa efêmera existência, tal como nos lembra Jörn Rüsen (2001), somos carentes de orientação temporal. Para Agnes Heller, tal conceito emerge de respostas a perguntas como: *De onde viemos, o que somos e para onde vamos?* (1993, p. 15). Isso quer dizer que a consciência histórica não se restringe às diferentes formas pelas quais atribuímos sentidos ao passado, mas sobretudo como tais constituições de sentido são permeadas por projetos de futuros, idealizados a partir de nosso campo de experiências ou vivências, os quais se refletem em nossos modos de pensar e agir cotidianamente.

Em outros termos, passado e futuro são construídos a partir do presente e influenciam-no não só na intencionalidade por trás de nossas ações, mas também na tomada de decisões, indispensável à vida social. Isso explica o porquê de o presente depender de um passado que possa ser ressignificado, reconstruído e atualizado. As roupagens que atribuímos ao ocorrido resultam da necessidade de ampliar nosso olhar sobre o contemporâneo. Como advoga Rüsen (2001, p. 78), a consciência histórica estabelece uma relação estreita com a vida prática, uma vez que:

A consciência histórica é inerente ao estar no mundo [...] não é uma opção, mas uma necessidade de atribuição de significado a fluxo sobre o qual não temos controle [...] não é possível agir no mundo sem essa atribuição de sentido [...], logo é inerente à condição humana (CERRI, 2011, p. 28)

Cerri corrobora com Rüsen, na medida em que nos informa que a consciência histórica redonda da articulação entre três dimensões temporais, o que implica asseverar que a forma como atribuímos sentido ao passado se reflete em nossas ações no presente, estas, por sua vez, conectam-se com nossos horizontes de expectativas (futuros possíveis), para aludir aos termos em que Koselleck (2006, p. 41-60) pensa a articulação entre presente, passado e futuro no processo de construção de interpretações históricas.

Visto por outro ângulo, o nosso 'estar no mundo' permite que internalizemos e filtremos narrativas e percepções espaço-temporais, provenientes do ambiente político-cultural em que estamos inseridos, os quais passam a nos orientar temporalmente. Somos, então, afetados pela cultura histórica que nos envolve e nos interpela (CIAMBARELLA, 2014). Ou seja, a construção de conhecimentos e interpretações

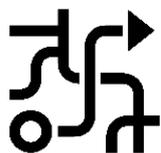


históricos não se restringem ao meio acadêmico, porquanto derivam da iniciativa de diferentes atores e mídias (jornais impressos ou televisivos, filmes, novelas, minisséries, jogos digitais, desenhos animados, grupos religiosos, políticos, filosóficos, esportivos, museus, livros didáticos, entre outros) por meio dos quais se difundem representações sobre o passado ou recepções criativas acerca das fontes históricas.

Entendemos, desse modo, que a cultura histórica contribui para fabricação de memórias a partir de diferentes sujeitos, propósitos e intencionalidades, as quais interpelam os modos de agir e pensar dos sujeitos. Sob essa linha de raciocínio, os livros didáticos de História, principal recurso educacional a serviço do professor na educação básica, constroem e veiculam 'imagens' sobre o passado em consonância com as orientações das políticas públicas curriculares, com os movimentos sociais e suas bandeiras, com as expectativas ideológicas de docentes, familiares e equipes editoriais, além disso, trata-se de um objeto cultural construído a várias mãos, por isso contém posicionamentos contraditórios, especialmente quanto à concepção de história e educação, claramente perceptíveis quando comparamos o discurso que consta no manual do professor e a narrativa do livro-texto destinado aos estudantes.

Ainda que os manuais do professor se reportem à história-problema como fio condutor das coleções voltadas ao ensino de História, o que predomina é uma escrita da história que, à luz do projeto racionalista da Ilustração, pauta-se na ideia de linearidade, como se houvesse um tempo zero e uma seta apontando para o infinito (futuro), conduzindo-nos para frente, o que pressupõe um tempo contínuo que culmina na sociedade atual. A questão que nos inquieta está relacionada ao fato de que esse modelo de escrita é impositivo, não está aberto ao diálogo, à argumentação, ao caráter multifacetado e multiperspectivado das experiências humanas no tempo; além disso, trata-se de uma narrativa que, em grande medida, focaliza os discursos dos vencedores ou os projetos sociais exitosos, geralmente, apoiados pelas instâncias de poder e silencia os demais. Desse modo, a narrativa escolar provoca nos leitores a falsa percepção de que o passado é homogêneo, uníssono e provido de um sentido que confere inteligibilidade à ordem dos acontecimentos.

Tais observações conduziram-nos à investigação das vertentes interpretativas em torno da figura de Jesus de Nazaré e dos cristianismos originários, presentes nos LDs,



dada a relevância das experiências religiosas cristãs para o nosso cotidiano e para compreender como a nossa sociedade foi forjada.

No interior dessa pesquisa, contrastaremos as correntes historiográficas que se ocupam do Jesus histórico<sup>1</sup> e a narrativa em manuais de ensino de História com a finalidade de inquirir abordagens historiográficas e tendências discursivas em circulação no ambiente escolar. Para isso, utilizaremos os LDs de História mais vendidos pelas editoras no Brasil, conforme os dados fornecidos pelo MEC (Ministério da Educação), a saber: *Araribá, mais história*; *Estudar história: das origens do homem à era digital*; *História Sociedade & Cidadania* e *Vontade de saber história*. Como indagamos as narrativas sobre Jesus e os cristianismos antigos, no Império Romano, selecionamos apenas os LDs do 6º ano do ensino fundamental.

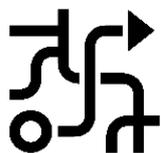
## JESUS DE NAZARÉ NOS LIVROS DIDÁTICOS DE HISTÓRIA

Analisar os livros didáticos como fonte histórica requer que reconheçamos, inicialmente, que se trata de um objeto cultural complexo, permeado por interesses mercantis, sociais, culturais, pedagógicos e político-ideológicos (BITTENCOURT, 2008, p. 301). Sem dúvidas, isso se reflete na produção dos textos didáticos, os quais, conquanto sejam caracterizados por especificidades decorrentes da cultura escolar, não devem se desvencilhar ou se opor à produção historiográfica.

No entanto, Selva Guimarães nos adverte que ainda existe um abismo entre a renovação historiográfica advinda da pesquisa histórica e o saber escolar veiculado pelos LDs (GUIMARÃES, 2012, p. 104). Diante disso, questionamo-nos: que imagens sobre Jesus de Nazaré os LDs de História veiculam? Como se configura a escrita da história escolar quanto a esse sujeito? Com qual(is) corrente(s) historiográfica(s) os autores dialogam? Que concepção de História subjaz tal narrativa? Para explicitar nossa

---

<sup>1</sup> De acordo com o historiador André Chevitaese (2022, p. 34-5), três são as características indispensáveis para conceber o Jesus histórico: primeiro, sua formação religiosa judaica tradicional, alinhada à observância da lei mosaica; segundo, era um camponês galileu, inserido em intensos níveis de exploração e opressão em um Império altamente hierarquizado; por fim, um sujeito marcado por um ambiente político-cultural permeado pela violência romana e pelos movimentos de resistência camponesa. São estes aspectos que estudos sobre o Jesus histórico tem evidenciado, para além de investigações voltadas aos seus ditos e feitos no Novo Testamento, o que têm apontado contradições e distanciamentos sobre o que, de fato, ele teria dito.



argumentação, compararemos excertos das coleções em análise nesse estudo. Primeiramente, observemos como os autores abordam o nascimento de Jesus:

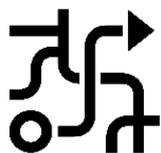
**Tabela 7 - Livros Didáticos do 6º ano**

<b>Araribá mais História</b>	<b>Estudar História das origens do homem à era digital</b>	<b>História, Sociedade &amp; Cidadania</b>
Jesus de Nazaré nasceu há cerca de 2 mil anos, em Belém, cidade da província romana da Judeia (onde hoje se localizam Israel, a Palestina e a Jordânia).	Segundo as Escrituras, Jesus nasceu em uma família judia na cidade de Belém, na província romana da Judeia.	Segundo o Novo Testamento, Jesus, filho de Maria e José, nasceu em Belém, lugarejo próximo a Jerusalém, na Judeia, que, na época, era uma província do Império Romano, sob o governo de Otávio Augusto.

Fonte: FERNANDES (2018, p. 168); BARRETO; BRAICK (2018, p. 182); BOULOS (2018, p. 186).

É perceptível que as coleções se reportam ao chamado ‘Novo Testamento’ sem considerar as especificidades dos textos cristãos, sobretudo quanto às marcas de autoria e destinatário, ao momento histórico em foram escritos, bem como às condições de produção dos discursos, com ênfase ao ambiente político-cultural em que tais autores estavam inseridos, o que se reflete em suas narrativas, entre outros aspectos delineadores da construção do conhecimento histórico. É consensual, ao menos no campo da História, que as fontes resultam da ação intencional de sujeitos que registram seus pontos de vista ou percepções sobre o passado, a partir de seus interesses, já que a vida social em que os indivíduos se inserem é marcada por relações de poder e requer um posicionamento de tais sujeitos frente ao seu mundo, a suas convicções sociais e predileções político-culturais.

A despeito de tais orientações acadêmicas, quando se trata de Jesus, muitos historiadores esquecem-se de tal operação historiográfica e encaminham seus posicionamentos ao campo das certezas. Trata-se de uma postura muito inclinada à fé, que foge ao exercício profissional do historiador. Nesse sentido, para muitos, o que as chamadas Escrituras afirmam sobre Jesus são ‘verdades absolutas’, uma vez que resultam de uma ‘inspiração divina’, isenta de questões sociais e políticas, desconsiderando as nuances e dissonâncias entre os textos canônicos, além de



negligenciar a existência dos textos extracanônicos<sup>2</sup> e suas diferentes perspectivas e mais grave: tais coleções desconsideram que nos séculos I, II e III não havia um 'Novo Testamento' a que se pudesse consultar, por meio do qual fosse possível construir uma imagem única e harmônica sobre Jesus de Nazaré.

Pelo contrário, a diversidade de literaturas cristãs evidencia as disputas pela fabricação de imagens e de memórias sobre Jesus, por meio da atribuição de ditos e feitos, elaborados a partir de diferentes olhares e intencionalidades individuais e coletivas; além disso, é fundamental sublinhar que as literaturas cristãs não são produzidas concomitantemente à vida de Jesus; longe disso, começaram a ser escritas aproximadamente duas décadas após sua morte, o que já aponta para acréscimos e supressões comuns ao processo de construção de narrativas, que também resulta de escolhas interessadas. A configuração da Bíblia começa a se delinear no séc. IV, isto é, as chamadas Escrituras é uma obra organizada do séc. IV.

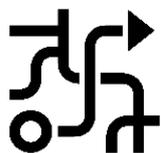
No momento em que as coleções ignoram a identificação, datação<sup>3</sup>, circunstâncias históricas e ambiente político-cultural de produção das narrativas, elas deixam de produzir e fomentar a construção de conhecimentos históricos e elaboram conhecimentos de outra natureza, como o teológico.

Atualmente a historiografia tem questionado o valor histórico das informações que constam nos textos canônicos, posto que tais narrativas foram construídas para atender a questões teológicas, comprometidas com a veiculação da imagem de um 'homem-divino', que gradativamente passou a ser lido como um deus, que nasceu da Virgem Maria, operou milagres, proferiu ensinamentos como 'Filho de Deus', foi morto na cruz, sepultado e ressuscitou no terceiro dia. Trata-se de uma narrativa permeada pela ideia de poder e intervenção divina. Problematizar esse cenário enunciativo ou trama discursiva de 'nascimento divino' e da categoria 'homem-divino' na Antiguidade permite compreender as estratégias retóricas mobilizadas para a construção de um personagem que se torna líder dos cristianismos originários e contemporâneos.

---

<sup>2</sup> O que chamamos de textos canônicos e extracanônicos compõem a literatura cristã; fazemos tal distinção para destacar que os textos bíblicos não são os únicos escritos sobre Jesus nos primeiros séculos da era comum. Procedeu-se a escolhas interessadas que objetivava narrar uma história sobre Jesus em consonância com o cristianismo autoproclamado ortodoxo, o qual começa a desenhar seu formato e suas fórmulas de fé desde o Concílio de Niceia (325).

<sup>3</sup> Para saber mais sobre a datação dos livros do Novo Testamento (ou Segundo Testamento), ver Chevitarese (2022, p. 103-4).

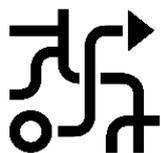


Quanto ao local de nascimento, Mateus (2:1) e Lucas (1:5) afirmam que Jesus nasceu em Belém, na Judeia, com a finalidade de relacioná-lo à casa do rei Davi e às profecias do chamado 'Antigo Testamento' (CROSSAN, 2007), uma vez que *como os evangelistas estavam escrevendo muito tempo depois da morte de Jesus, eles fizeram intensas varreduras nas escrituras judaicas, levantando inúmeras profecias [...] fazendo-as se cumprir na trajetória de vida de Jesus* (CHEVITARESE, 2022, p. 16). Assim, sob a ótica da historiografia, sabe-se que Jesus é identificado pela sua cidade-natal, Nazaré, e não pelo seu alegado lugar teológico de nascimento, Belém. Isso implica dizer que as narrativas escolares seguem acriticamente a perspectiva teológica dos evangelhos e assumem como informação histórica consensual um enunciado sem avaliar seus propósitos religiosos.

O Evangelho de Lucas, por exemplo, não mediu esforços para retirar José e Maria de Nazaré, onde residiam, e levá-los a Belém, de modo que Jesus pudesse nascer lá. Trata-se de um esforço teológico que redundou em 'deslizes históricos': O Evangelho de Lucas (1:5) situa a gravidez de Maria na época de Herodes, o Grande. Sabe-se que este governante morre em 4 AEC, na sequência, o autor afirma que Maria dá à luz quando Quirino era governador da Síria (Lc, 2:2), o que só ocorreu em 6 EC. Isso quer dizer que a gestação de Maria teria durado uma década.

Outra questão: em Lc 3:23, afirma-se que Jesus tinha 30 anos, quando principiou seu ministério, entretanto não há como saber se o parâmetro de contagem do tempo se deu com Herodes ainda vivo (Lc 1:5) ou com Quirino (Lc 2:2) ou ainda com o imperador Tibério, citado por Lucas (Lc 3:1). Enfim, Herodes, Quirino e Tibério são sujeitos históricos que apontam para distintas cronologias sobre o nascimento de Jesus.

Por fim, lemos em Lc (2:1) que, na época de Quirino, houve um censo com abrangência a todo império romano, mas não há notícias de tal censo na documentação romana sob Otávio Augusto (27 AEC – 14 EC). O recenseamento imposto por Quirino dirigiu-se tão somente aos moradores da Judeia, o que não contemplava os moradores da Galileia, que estavam sob outra jurisdição político-administrativa. Mesmo que José tivesse se submetido a tal recenseamento, não custa lembrar que os tributos decorrentes do censo incidiriam sobre a propriedade e a agricultura e José, de acordo com Lc (2:7), não tinha nem um, nem outro, em Belém da Judeia (MEIER, 1997, p. 205; CHEVITARESE, 2022, p. 17).



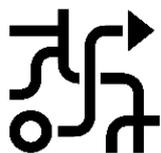
O autor de Mateus, de outro modo, narra que José e Maria já residiam em Belém (Mt (2: 7-11). A narrativa mateana adverte que Herodes está à procura do menino Jesus para matá-lo, por isso *o Anjo do Senhor manifestou-se em sonho a José e lhe disse: “Levanta-te, toma o menino e a sua mãe e foge para o Egito (Mt 2:13) até a morte de Herodes, todavia, como Arquelau, filho de Herodes, havia se tornado governador da Judeia, avisados em sonho, eles se dirigem para Galileia e foram morar em Nazaré, passando Jesus a ser reconhecido como ‘Nazareno’ (Mt 2:22-23).*

As divergências entre tais narrativas nos advertem para a preocupação dos redatores em construir uma biografia de Jesus sob a ótica teológica (um nascimento divino<sup>4</sup>) e afinada às profecias judaicas. Não há, portanto, um compromisso histórico, porquanto *é digno de nota o enorme esforço dispensado por Lc e Mt a fim de fazerem Jesus nascer em Belém, amarrando-o à casa de Davi (CHEVITARESE, 2022, p. 18).*

Assim sendo, as afirmações sobre o lugar de nascimento de Jesus seguem uma argumentação teológica e, talvez por isso, é marcada por dissonâncias, compreensíveis pelas tentativas de acomodação da biografia do Nazareno às Escrituras judaicas, conferindo um ‘ar’ de continuidade e previsibilidade a tais narrativas. De acordo com Meier (1997), os evangelhos de Mateus, 2 e Lucas,<sup>1</sup> são os únicos a associar o nascimento de

---

<sup>4</sup> O chamado ‘nascimento divino’ é uma categoria de que fazemos uso para se reportar a sujeitos muito singulares ou sujeitos privilegiados. Os evangelhos de Mateus e Lucas defendem que Jesus é filho do criador do universo, além disso, tais literaturas progridem das genealogias de um ‘filho de deus’ a um deus propriamente dito, tal como se vê no Evangelho de João. Tais autores ambicionam divulgar entre os falantes de língua grega, o nascimento de um homem-divino que se torna deus, a partir de enredos muito conhecidos pelos gregos, porquanto não era incomum, na literatura antiga oriental e ocidental, que deuses e humanos gerassem filhos, tais como: Hércules (ou Hércules, filho de Zeus com Alcmena, uma mortal, segundo Diodoro da Sicília (BH 4.9:1-3, 6, 10:1); Teógenes de Tasos, filho de Hércules e uma mãe mortal, segundo Pausânias (DG II. 11:2-9); Alexandre, o Grande, filho de Zeus e uma mortal, Olimpia, segundo Plutarco (Vida de Alexandre, 2:1-6, 3: 1-9); Otávio Augusto, filho de Apolo e Ácia, uma mortal, segundo Dio Cássio (HR 45 1:2) e Suetônio (Vida de Augusto, 94: 1-11); Apolônio de Tiana, filho de Proteo, deus do Egito, e uma mortal, segundo Filóstrato (Vida de Apolônio, :4-7). Asclépio também operava feitos e prodígios divinos. Tais narrativas compõem, em geral, *modelos helenizados de nascimentos divinos* (CHEVITARESE, 2022, p. 15). Esperava-se destes sujeitos milagres, gestos sublimes, grandes realizações, sabedoria sem precedentes. Quando Mateus e Lucas abrem suas narrativas com a genealogia de Jesus, eles pretendem revesti-lo de características singulares que o diferencia dos demais, dado que a genealogia é um discurso de poder (CHEVITARESE, 2022, p. 14). Na esteira de tais reflexões, o conceito de ‘homem-divino’, que não se restringe ao Nazareno, atribuíam-se a sujeitos que diziam ser capazes de operar sinais, prodígios, maravilhas, milagres. Tais personagens uniam o mundo físico ao metafísico. Orígenes, em *Contra Celso*, oferece-nos indícios de que havia outros sujeitos, categorizados como ‘homem-divino’, assim como Jesus, e que atraíam grande número de discípulos por proclamarem-se ‘filhos de Deus’, tais como: Simão, o mago de Samaria; Dositeu de Samaria; Judas e Teudas, da Galileia (*Contra Celso*, 6, 11).



Jesus a Belém; contraditoriamente, ao longo de tais narrativas, faz-se alusão a *Jesus de Nazaré; Jesus, o Nazareno, ou Jesus, o Nazireu*. A presença de Jesus em Nazaré no NT é atestada em Lc (1:26-28; 1:26; 2:39); Mt (2:23, 4:13); Lc (4:16); Jo (18:5,7,19:19); Mc 1:9; Mc (1:23-24); Mc (6:1-4), Jo (1:43-46), para mencionar apenas os textos canônicos.

Ao menos, é evidente que as informações históricas não são valorizadas ou não importam para os autores evangelistas em geral; o importante é o argumento teológico que possa vincular Jesus à casa de Davi. Enfim, os dados de Mt e Lc não são balizadores de uma narrativa histórica, como as narrativas escolares dos LDs defendem ou simplesmente acolhem.

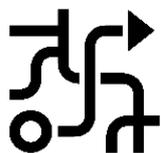
Quanto ao uso do Novo Testamento como fonte histórica, identificamos as seguintes menções:

**Tabela 8 - Livros Didáticos**

<b>Araribá mais História</b>	<b>Estudar História: das origens do homem à era digital</b>	<b>História, Sociedade &amp; Cidadania</b>
Praticamente tudo o que sabemos sobre a vida de Jesus e seus ensinamentos está escrito no Novo Testamento da <i>Bíblia</i> cristã, livro sagrado dos cristãos. Segundo o Novo Testamento, Jesus de Nazaré transmitia seus ensinamentos em Samaria, Jerusalém e outras cidades da Judeia. Ele pregava a existência de um Deus único, o amor ao próximo, a compaixão e a humildade. Jesus anunciava que todos os homens que seguissem seus ensinamentos alcançariam a vida eterna.	O fundador do cristianismo foi Jesus. Sua história foi narrada por seus discípulos nos Evangelhos do Novo Testamento, em particular nos livros dos apóstolos Mateus, Marcos, Lucas e João.	Segundo o Novo Testamento, Jesus, filho de Maria e José, nasceu em Belém, lugarejo próximo a Jerusalém, na Judeia, que, na época, era uma província do Império Romano, sob o governo de Otávio Augusto. Aos 30 anos, dizendo ser o Messias esperado, Jesus começou a percorrer as aldeias e cidades da Judeia pregando o amor ao próximo, a humildade e a igualdade entre as pessoas, e prometendo aos justos o paraíso. Com isso conseguiu um grande número de seguidores entre os judeus pobres.

Fonte: FERNANDES (2018, p. 168); BARRETO; BRAICK (2018, p. 182); BOULOS (2018, p. 186).

Reiteramos, em tais excertos, a predileção das coleções em endossar os argumentos teológicos mobilizados pelos redatores do NT, especialmente os Evangelhos



sinóticos<sup>5</sup>, tal como evidenciado acima, o que corrobora com a adoção de tais narrativas como ‘textos sagrados’ e não históricos.

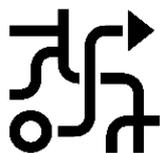
Ao mencionar que *praticamente tudo o que sabemos sobre a vida de Jesus e seus ensinamentos está escrito no Novo Testamento da Bíblia cristã*, os responsáveis pela coleção *Araribá, mais História* negligenciam uma vasta literatura sobre Jesus, como os textos extracanonicos: Evangelho Q, Evangelho de Tomé, Evangelho de Egerton, o Evangelho de Pedro e o Evangelho dos Sinais, datados do século I, ou seja, temporalmente próximos às cartas paulinas. Além disso, os evangelhos gnósticos encontrados em Nag-Hammadi, em 1945, datados a partir de meados do séc. II, como o Evangelho de Maria Madalena, Evangelho de Filipe, 1 e 2 Apocalipse de Tiago, Apocalipse de Adão, A revelação de Pedro, Evangelho de Judas, entre outros, além da vasta cultura material, proveniente de escavações arqueológicas na Galileia e na Judeia, as quais têm atuado como relevante contraponto às narrativas cristãs, são completamente desconsiderados.

Ressaltamos que os textos extracanonicos não compuseram o cânone neotestamentário, pois eram vistos pelos cristãos autoproclamados ortodoxos como ilegítimos, ou seja, traziam narrativas sobre Jesus que não se ajustavam às fórmulas de fé chanceladas por lideranças religiosas nos concílios ecumênicos do IV século, que elegeram o cristianismo niceno<sup>6</sup>, por meio do Concílio de Niceia (325), como ortodoxo, sendo esta vertente cristã oficializada pelo imperador Teodósio por meio do edito de Tessalônica (380). É nesse intervalo de tempo que se fortalece a ideia de formação de um cânone cristão à luz das Escrituras judaicas.

---

<sup>5</sup> Os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas são chamados de sinóticos, porque são muito semelhantes entre si. A palavra *sinótico* significa “visto junto”: esses três podem ser dispostos em colunas paralelas na mesma página e serem vistos juntos, porque contam narrativas semelhantes (ERHMAN, 2014, p. 130). Sendo assim, há grande possibilidade de que os autores estivessem copiando uns aos outros e que bebiam das mesmas fontes. Em outras palavras, ainda que os evangelhos de Mateus e Lucas tenham sido escritos por autores diferentes, que nunca dialogaram entre si e escreveram em temporalidades distintas, quase 40% de seus escritos aludem às mesmas frases, verbos, metáforas, recursos linguísticos, etc. Parte-se, portanto, do pressuposto de que existe documentos comuns que serviram de base para produção de tais evangelhos. A partir de 1830, pesquisadores alemães defenderam que o Evangelho de Marcos, o Evangelho Q e o Evangelho de Tomé podem ter sido as referências para Mateus e Lucas. Estima-se que o Evangelho Q tenha sido produzido por volta de 50 EC na Galileia por judeus helenizados (CROSSAN, 2007, p. 26-7).

<sup>6</sup> O cristianismo niceno, além de endossar o nascimento divino de Jesus por uma virgem e sua ressurreição no terceiro dia, pauta-se na consubstancialidade entre pai, filho e espírito santo, o que corrobora com a concepção do dogma trinitário. Para saber mais, ver Farias Junior (2020, p. 66).

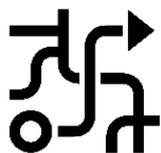


Para Souza (2021), os critérios que conduziram o processo de seleção dos textos canônicos pautavam-se não só na popularidade e na antiguidade de certas narrativas que já desfrutavam de significativa aceitação e circulação entre as comunidades cristãs, mas também tinham de dizer que Jesus nasceu da Virgem Maria, morreu pela redenção dos pecados humanos, foi sepultado e ressuscitado, além da crença de que Jesus retornará para julgar os vivos e os mortos (*parousía*).

Outrossim, Souza (2021) destaca que, desde o século II, houve muitas propostas de formação de um cânone, porém, a partir do instante em que os cristãos assumiram uma ortodoxia chancelada pelo poder imperial, produziram-se critérios mais assertivos quanto à inclusão e exclusão de narrativas, conquanto apenas no século XVI, por meio do Concílio de Trento, é que ocorreu a oficialização dos vinte e sete livros do Novo Testamento, formadores da Bíblia, tal como conhecemos hoje.

Já na coleção *Estudar História*, lê-se: *Sua história foi narrada por seus discípulos nos Evangelhos do Novo Testamento, em particular nos livros dos apóstolos Mateus, Marcos, Lucas e João*, afirmação diametralmente contrária aos estudos históricos, porquanto os evangelhos do NT são anônimos; a atribuição da autoria a Mateus, Marcos, Lucas e João é uma forma de conferir autoridade ou legitimidade aos textos, dado que é significativo, por exemplo, facultar a autoria de um evangelho a João, por se tratar de alguém que andou com Jesus. Há muitos textos anônimos na Antiguidade que a tradição se encarrega por atribuir nomes, tendo em vista o reconhecimento de certos pensadores antigos. Para quem tem fé, é imprescindível acreditar que o texto foi produzido por alguém que andou, ouviu e viu Jesus.

Além disso, a historiografia reconhece a relevante influência do bispo Ireneu de Lião, em seu discurso, *Contra as heresias*, escrito por volta de 180 para a invenção de uma autoria aos evangelhos canônicos, o que é reafirmado pelo bispo Eusébio de Cesareia, em *História Eclesiástica*, no século IV. Como já dissemos, a seleção para atribuição da autoria aos livros decorreu de figuras de autoridade: apóstolos ou discípulos de apóstolos, o que conferia às narrativas significativo grau de 'verdade' aos ditos e feitos de Jesus, tal como propagado em *Atos dos Apóstolos*, no qual o autor fabrica e dissemina, do ponto de vista teológico, a ideia de 'tradição apostólica' que consiste em reiterar o papel decisivo dos apóstolos na transmissão de uma 'verdade', qual seja: os ensinamentos de Jesus.



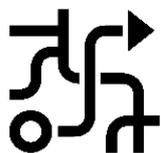
Nesta coleção também lemos: *O fundador do cristianismo foi Jesus*, o que sinaliza outra informação inconsistente em relação aos estudos do Jesus histórico. Já asseveramos que, sob a ótica de Chevitaese e Funari, o referido Nazareno, além de não ter deixado textos escritos, nasceu, viveu e morreu como judeu. Seus discípulos, após aproximadamente duas décadas depois de sua morte, é que construíram imagens e memórias sobre seu mentor, desvincilhando-as das culturas religiosas judaicas, na medida em que o transformava gradativamente em Cristo, ou seja, líder de um emergente movimento religioso do Império Romano. Como se observa, os cristianismos originários e a construção da imagem de Jesus, como um deus, decorre dos esforços literários de seus seguidores, dos quais somos herdeiros (2016, p. 05-06).

No mais, as coleções sublinham o caráter instrutivo ou pedagógico do NT, na medida em que Jesus é concebido como figura exemplar aos cristãos, posto que seus ensinamentos apontam para harmonia social (amor ao próximo, humildade, igualdade, compaixão) e para a doutrina cristã (crença na vida eterna, na existência de um deus único e do 'Filho de Deus' como salvador da humanidade).

No que diz respeito às narrativas sobre a morte de Jesus presentes em tais LDs, também observamos distanciamentos em relação aos estudos históricos:

**Tabela 9 - Livros Didáticos**

<b>Araribá mais História</b>	<b>Estudar História das origens do homem à era digital</b>	<b>História, Sociedade &amp; Cidadania</b>	<b>Vontade de Saber História</b>
Por se colocar como o enviado de Deus em suas pregações, Jesus desagradou autoridades judaicas e romanas. Os judeus o acusavam de insultar Deus, e os romanos temiam que ele incitasse seus seguidores contra o domínio romano. Preso, Jesus foi julgado e condenado a morrer na cruz, pena aplicada aos criminosos e rebeldes da época. No entanto, depois de sua morte, seus ensinamentos continuaram sendo transmitidos pelos	À medida que Jesus ganhava popularidade, alarmava as elites da Judeia e as autoridades romanas, temerosas de que seus ensinamentos pudessem incitar uma grande rebelião popular. Por conta desse posicionamento, Jesus foi, então, julgado pelas autoridades romanas e condenado a morrer na cruz, pena bastante comum no mundo romano.	Pela acusação de se dizer rei dos judeus e de pregar contra as autoridades, Jesus foi condenado à morte na cruz pelos romanos. Após sua morte, os apóstolos, com destaque para Paulo e Pedro, passaram a transmitir seus ensinamentos aos povos do Império, já que a proposta cristã era de uma religião universal.	A pregação de Jesus, no entanto, representava uma ameaça para os sacerdotes judeus e, também, para os romanos, que, na época, governavam a Judeia. Como Jesus defendia a igualdade entre as pessoas, ele desagradava aos sacerdotes judeus. Além disso, ele demonstrava indignação contra a pesada tributação praticada pelos romanos, e isso era mal visto pelos membros da elite



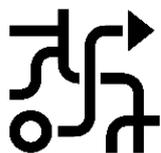
apóstolos, grupo de fiéis que o acompanhava em suas pregações.			romana, que temiam que sua pregação pudesse estimular revoltas populares.
--	--	--	---

Fonte: FERNANDES (2018, p. 168) BARRETO; BRAICK (2018, p. 182); BOULOS (2018, p. 186); DIAS (2018, p. 16).

Os fragmentos demonstram que as coleções convergem quanto às motivações da condenação de Jesus, dado que ele é concebido como uma ameaça não só às autoridades romanas, mas também aos sacerdotes judeus, visto que se apresentava como *rei dos judeus* (BOULOS, 2018) e contrário ao domínio romano, posto que estava inclinado a instaurar o Reino de Deus. Por se tratar de uma figura subversiva, foi punido com a crucificação. Tais perspectivas, em certa medida, encontram ressonâncias nos estudos históricos sobre Jesus, uma vez que [...] *vê-se Jesus dotado de uma sensibilidade para entender o drama vivido pelos seus conterrâneos camponeses, ao mesmo tempo em que questiona [...] o quadro de injustiça social e econômica e a usurpação da liberdade política judaica pelos romanos* (CHEVITARESE, 2022, p. 37-8). Em síntese, o mundo de Jesus está marcado pelo caráter subalterno dos judeus, explorados pelas elites cidadinas e a serviço de demandas e projetos de poder do Império.

A arqueologia nos informa que o Nazareno viveu em cidades pouco helenizadas (Nazaré, Cafarnaum), teve uma formação conservadora e suas ideias podem ter assumido um tom antirromano, antielitista e anticidade.

Outrossim, autodeclarar-se 'rei dos judeus', tal como a literatura cristã difunde, pode ser outro indício que teria justificado a crucificação, porquanto, segundo Crossan (2007, p. 347) antes de Jesus nascer, Herodes, o Grande, havia sido nomeado oficialmente por Roma 'rei dos judeus'; depois da morte de Jesus, tal título foi atribuído a Herodes Agripa I, de tal forma que o Nazareno pode ter sido condenado por fazer uso ilegal de um título, já que apenas Roma decidia quem era e quem não era rei dos judeus. Sob esta perspectiva, a execução de Jesus pode ter se relacionado à resistência à lei, à ordem e à autoridade romana. Assim, tanto a incumbência de instaurar o Reino de Deus, na condição de 'filho de Deus' quanto a sua autoproclamação como 'rei dos judeus' podem ter sido interpretados como subversivos, porque para os romanos, o Reino de Deus é o próprio Império Romano, no qual o imperador era visto como 'filho de deus' e os títulos romanos eram concedidos pelo imperador ou por seus representantes legais, posturas divergentes soam como ultrajantes.



No tocante à crucificação, notamos que as coleções didáticas assumem enfoques divergentes. Para Fernandes (2018), trata-se de *uma pena aplicada aos criminosos e rebeldes da época*; segundo Barreto e Braick (2018), *pena bastante comum no mundo romano*<sup>7</sup>. Boulos (2018) restringe-se em declarar que *Jesus foi condenado à morte na cruz pelos romanos*; já Dias (2018) não menciona a morte na cruz.

Quanto à morte por crucificação no império romano, é preciso esclarecer que a cruz era considerada a primeira das três *summa supplicia* (penalidades máximas romanas), na sequência, viriam: queimar (*crematio*), decapitar (*decollatio*) e ou condenar às bestas (*dammatio ad bestias*). Dos crimes punidos por crucificação, recomendava-se a deserção ao inimigo; a traição de segredos; o incitamento à rebelião; assassinato; profecia sobre o bem-estar dos governantes (*de salute dominorum*); impiedade noturna (*sacra impia nocturna*); magia, casos sérios de falsificação de documentos, entre outras.

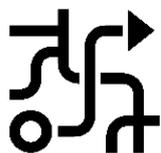
Notemos que tais transgressões correspondem a preocupações das elites. Logo, a crucificação era em geral aplicada aos *humiliores*, categorias mais baixas, como escravos, servos, camponeses e bandoleiros. As categorias mais altas (*honestiores*) poderiam contar com punições mais brandas, que raramente passavam pela crucificação. Em geral, a imposição desta penalidade sobre ladrões e rebeldes nas províncias estava sob a livre jurisdição do governador local (e não do imperador), baseado no seu *imperium* e o direito de coerção para manter a paz e a ordem (CROSSAN, 2007, p. 488).

Todavia, ainda que fosse uma prática amplamente adotada por diferentes agentes de poder no Império, a literatura romana apresenta poucos relatos sobre a crucificação, provavelmente, porque as narrativas eram endereçadas a ambientes elitistas e seus pormenores não interessavam aos grupos letrados.

Pela exibição pública de uma vítima nua, num lugar movimentado – em cruzamentos, no teatro, em lugares altos, no lugar de seus crimes - a crucificação representava uma humilhação máxima, dada a grande repercussão. Em outras palavras, esta forma de punição é um evento, no qual o Estado mostrava amplamente seu poder. O sujeito que antes era ‘poderoso’ mostrava-se nu, gemendo de dor, frágil e objeto de escárnio; uma forma de humilhação pública aos que se insurgiam à ordem social vigente.

---

<sup>7</sup> Ao contrário do que as coleções sugerem, os romanos não são os únicos a crucificar, haja vista que judeus (Flávio Josefo, *Guerra dos Judeus*, 2:75, 5: 449-51; *Antiguidades Judaicas* 17:295), persas, indianos, gregos (Platão, *Górgias*, 473b-c; *República* 361e-362a) e reis helenistas também crucificavam (CHEVITARESE, 2022, p. 70).



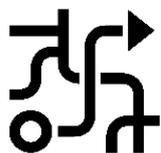
A crucificação era agravada pelo fato de as vítimas raramente serem enterradas (CROSSAN, 2007, p. 490-1). A vítima crucificada servia como comida para aves de rapina e animais selvagens (como cães) que auxiliavam na decomposição dos corpos, quando desabavam ao chão, por isso a arqueologia não detectou locais de sepultamento onde tais ossos teriam sido depositados. Isso demonstra que tais condenados não tinham o direito de deixar suas memórias *para que seus parentes e/ou amigos pudessem enterrá-lo* (CHEVITARESE, 2022, p. 70).

Além disso, em todas as narrativas sobre a crucificação, não há relatos de um tribunal que antecedeu este processo. Na Revolta de Espártaco (71 AEC), por exemplo, milhares de revoltosos foram crucificados na via Ápia, assim como *os milhares de crucificados judeus que tentaram escapar do cerco imposto por Tito à cidade de Jerusalém em 70* (CHEVITARESE, 2022, p. 74), no entanto não foram encontradas ossadas de tais condenados, uma vez que os crucificados não eram enterrados. Enfim, não há processos, sepulcros ou valas comuns onde os ossos pudessem ser encontrados e tal constatação se estende aos demais casos, com raríssimas exceções, entre as quais estaria Jesus de Nazaré.

Chevitarese informa que a permissão de sepultamento a um crucificado só seria possível com a intervenção de um sujeito politicamente influente, como Flávio Josefo que intercedeu junto ao imperador romano Tito para que seus amigos *fossem retirados das cruzes e recebessem tratamento cuidadoso* (Josefo, *Vida*, 420-421 *apud* CHEVITARESE, 2022, p. 72). Não há dúvidas de que apenas um sujeito influente, na condição de patrono<sup>8</sup> poderia intervir a favor de seus aliados (clientes).

---

<sup>8</sup> A patronagem perpassa as relações de poder no império romano. Ela apoia-se numa relação assimétrica, uma vez que as duas partes (patronos e clientes) apresentam estatuto social, político, jurídico e econômico desigual, logo a patronagem difere da *amicitia* (amizade entre iguais). Os patronos ofereciam a seus clientes - que poderiam ser sujeitos, comunidades, ou cidades inteiras - representação legal, intervenção política, cargos públicos, privilégios, facilidades médicas, empréstimos, entre outros benefícios. Assim, os patronos eram capazes, por causa de suas ligações com as instâncias de poder, de agir como mediadores entre os espaços urbano e rural; entre município e Estado, entre sujeitos subalternizados e autoridades locais, regionais ou imperiais. Estas ações gerariam meios necessários para obtenção de recursos, de tal forma que agentes de poder locais ou regionais se tornavam as principais linhas de comunicação com o centro do poder. Os clientes pouco podiam fazer sem seus patronos.

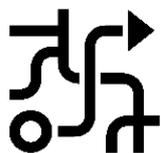


Ciente dessa importante engrenagem chamada patronagem, na qual apenas um 'homem poderoso' poderia interceder junto às autoridades locais a favor de um crucificado, os autores de Mc (15: 42-45) e Mt (27:57) criaram, segundo Chevitarese, a personagem literária, José de Arimateia, [...] *construída para cumprir um papel nevrálgico na teologia da cruz: pleitear a Pilatos o corpo de Jesus para ser enterrado* (2022, p. 73). Nos primeiros relatos sobre a crucificação, escritos por Paulo, esta personagem inexistente. Sua aparição deve-se ao esforço criativo dos escritores cristãos, a partir de 70 EC, em conferir certa lógica e credibilidade ao relato, ainda que tal literatura não seja uníssona quanto a quem seria José de Arimateia: *um ilustre membro do Sinédrio* (Mc, 15:43), *um homem rico* (Mt 27:57), *um membro do Sinédrio, um homem bom e justo* (Lc, 23:50) ou simplesmente um discípulo clandestino acompanhado de Nicodemo (Jo, 19:38-39), personagem que só aparece em João, no contexto de sepultamento de Jesus crucificado.

Dito isso, consideramos que a narrativa da crucificação de Jesus é, no mínimo, controversa. Os primeiros ecos de sua morte e ressurreição remonta a Paulo, para quem a morte deste sujeito não é uma questão política (como sustenta a historiografia), mas sim sacrificial (a redenção dos pecados), o que demonstra que por volta de 50 EC, tal narrativa já existia no âmbito da oralidade. Paulo sistematiza e endossa essa versão sobre a morte de Jesus ao afirmar que ele mesmo viu Jesus ressuscitado (1Cor 9:1), o que o insere na categoria de apóstolo. Entretanto, concomitantemente às cartas paulinas, há o *Evangelho Q*, o *Evangelho de Tomé* e posteriormente o *Apocalipse de Pedro* 81: 14-24 (NHB VII, 3); *Segundo Tratado do Grande Seth* 56:6-19 (NHB VII, 2), que datam de meados do séc. II, além de *Atos de João* 97 (NTA II 232), os quais não fazem referência à crucificação, o que mostra que a repercussão dos escritos de Paulo tenha sido tão significativa que foi incorporada à tradição posteriormente. O Alcorão, texto de meados do séc. VIII EC, também não traz referências a um Jesus crucificado:

E por terem dito "Matamos o Messias, Jesus, o filho de Maria, Mensageiro de Deus", quando, na realidade, não o mataram nem o crucificaram: imaginaram apenas tê-lo feito. E aqueles que disputam sobre ele estão na dúvida acerca de sua morte, pois não possuem conhecimento certo, mas apenas conjeturas. Certamente, não o mataram. Antes Deus o elevou até Ele. (ALCORÃO, 4: 157-158).

Sob a ótica corânica, infere-se que escritores cristãos, em meio a guerras de narrativas acerca da morte de Jesus, podem ter responsabilizado os judeus para não só



desqualificá-los, mas também reforçar a aliança de Deus com os cristãos, sobretudo após a destruição do Templo de Jerusalém (70 EC) que decorre das revoltas judaicas contra o poder imperial, dado que, para os cristãos, este episódio pode ter sido interpretado como sintoma da perda do pacto entre os judeus e seu deus, o que tornaria necessário um outro pacto, desta vez, estabelecido com os cristãos. Isso explica, ao menos em parte, a proliferação das narrativas cristãs pós-70 EC, entre os quais se destacam os quatro Evangelhos canônicos.

Ao contrário de um olhar mais crítico e cauteloso em relação à perspectiva assumida pelos textos canônicos, as coleções didáticas perpetuam uma interpretação antisemita que pode desembocar em discursos de ódio e preconceito racial ao responsabilizar judeus pela morte de Jesus. Além disso, as narrativas escolares seguem acriticamente o que consta nas cartas paulinas e nos evangelhos de Marcos, Mateus, Lucas e João.

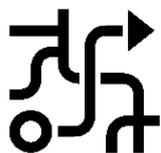
### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A despeito do impacto de tais debates acadêmicos sobre as ciências humanas, grande parte dos manuais de História seguem abordando Jesus e os cristianismos originários sob a ótica teológica, desconsiderando completamente os debates historiográficos. Ou seja, constatamos que a narrativa sobre a história dos cristianismos, na literatura escolar, é fortemente operacionalizada pelo campo teológico, visto que [...] *o que interessa é o Jesus ressuscitado, não o Jesus Histórico* (CHEVITARSE; FUNARI, 2016, p. 47).

A literatura cristã, quando aparece nos materiais didáticos, é concebida como 'verdade histórica', porquanto os redatores impõem aos estudantes a dimensão sagrada do *corpus* neotestamentário, lendo-o pelo crivo da fé ou pelo viés teológico, na medida em que não problematizam as marcas de autoria, destinatário, datação, intencionalidades, objetivos, estratégias discursivas e efeitos de sentido, procedimentos teórico-metodológicos elementares para instruir os discentes a pensar historicamente.

### **REFERÊNCIAS**

ALCORÃO. Tradução e notas de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 2000.



BARRETO, Anna; BRAICK, Patrícia Ramos. *Estudar história: das origens do homem à era digital*. 3. ed. – São Paulo: Moderna, 2018.

*BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Nova edição, revista e revisitada. SP: Paulus, 2002.

BITTENCOURT, Circe. *Ensino de História: Fundamentos e Métodos*. São Paulo: Cortez, 2008.

BOULOS, Alfredo. *História sociedade e cidadania*. 4. ed. – São Paulo: FTD, 2018.

CARVALHO, Verônica Lima. A construção das narrativas cristãs nos livros didáticos de História. *Dissertação* (Mestrado em História). Universidade Federal do Piauí, Programa de Pós-Graduação em História do Brasil, 2022.

CERRI, L. F. *Ensino de História e consciência histórica: implicações didáticas de uma discussão contemporânea*. RJ: Editora FGV: 2011.

CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. e SELVATICI, M. *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. *Jesus Histórico: Uma Brevíssima Introdução*. Rio de Janeiro: Kliné, 2016.

CHEVITARESE, A. L. *Jesus de Nazaré: o que a história tema dizer sobre ele*. RJ: Menocchio, 2022.

CIAMBARELA, Alessandra. “Nem sempre o que parece é”: cultura histórica, memórias e representações das esquerdas e da ditadura militar na televisão nacional. In: MAGALHÃES, Marcelo (Org.). *Ensino de história: usos do passado, memória e mídia*. RJ: Editora FGV, 2014.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Jesús desenterrado*. Espanha: Editorial Crítica, 2007.

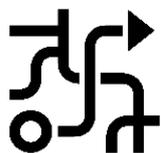
DIAS, Adriana Machado; GRINBERG, Keila; PELLEGRINI, Marco. *Vontade de saber: história*. 1. Ed. – São Paulo: Quinteto Editorial, 2018.

FARIAS JUNIOR, José Petrucio de. *História Antiga: trajetórias, abordagens e metodologias de ensino*. Uberlândia: Navegando, 2020.

FERNANDES, Ana Claudia. *Araribá mais história*. 1. ed. – São Paulo: Moderna, 2018.

GUIMARÃES, Selva. *Didática e prática de ensino de História*. SP: Papyrus, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC/RJ, 2006, p. 41-60.



MEIER, J. P. *Un Judío Marginal: Nueva visión del Jesús histórico*. Spain: Ed. Verbo Divino, 1997.

NASCIMENTO, W. B. *Cristianismos na Antiguidade e Livros Didáticos: Um Manual Pedagógico Como Proposta ao Ensino de História Voltado ao Professor (a) do Ensino Médio*. 2018. 124f. *Dissertação* (Mestrado – História, Ensino e Narrativas), Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

RÜSEN, Jörn. *História Viva*. Teoria da História III: formas e funções do conhecimento histórico. Trad. Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora UNB, 2001.

SOUZA, F. H. S. O processo de formação do cânone neotestamentário. In: FARIA NETO, F. P.; CAVALCANTI, J. B. *Cristianismos e judaísmos antigos: interações culturais na bacia mediterrânea*. RJ: Kliné, 2021.

Recebido em 15/03/2023

Aprovado em 12/07/2023

AMORIM JUNIOR, Elias Feitosa de\*

<https://orcid.org/0000-0002-5803-2852>

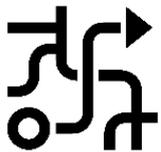
**RESUMO:** Este artigo propõe um percurso didático-pedagógico que se orienta pela análise da iconografia presente no vitral da *Paixão Tipológica de Jesus*, datado do século XIII e integrante da catedral de Notre-Dame de Chartres na França. O objetivo é explorar um conjunto de imagens medievais enquanto fontes históricas para a condução de uma ação investigativa dos discentes da Educação Básica no Ensino Médio sob orientação dos docentes no intuito de desenvolverem a análise crítica do antissemitismo presente no cristianismo medieval e a partir disso, elaborar algumas hipóteses sobre como a cultura visual medieval trazia no seu interior diversas referências que tinham o intuito de silenciar e apagar a identidade e religião judaicas. Destaca-se a construção de uma reflexão que parta do conceito de “lugar de imagens”, uma vez que a complexidade do conjunto imagético dos vitrais envolve uma relação entre todo e parte, imagem e espaço; permitindo levantar hipóteses sobre a visualidade e sua relação com o sagrado, considerando-se as funções de uso do templo e o peso da ritualidade no processo de elaboração da devoção, seja pelo clero, seja pelos fiéis. A escolha dessa metodologia está voltada para uma visão de conjunto sobre as imagens e sua localização no lugar sagrado, compondo uma trama de pensamentos e conceitos que leve em consideração a forma plástica, as práticas de culto e a reflexão teórica que assegura a sua legitimidade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Cultura Visual; Antissemitismo; Notre-Dame de Chartres.

**ABSTRACT:** This article proposes a didactic-pedagogical journey guided by the analysis of the iconography present in the stained glass of the *Typological Passion of Jesus*, dating from the thirteen century and part of the Chartres cathedral in France. The objective is to explore a set of medieval images as historical sources for conducting an investigative action by Basic Education students in High School under the guidance of teachers in order to develop a critical analysis of the antisemitism present in Medieval Christianity and from that, elaborate some hypotheses about how the medieval visual culture had in its interior several references that had the intention of silencing and erasing the Jewish identity and religion. The construction of a reflection based on the concept of “place of images” stands out, since the complexity of the stained-glass image set involves a relationship between whole and part, image and space; allowing to raise hypotheses about visuality and its relationship with the sacred, considering the functions of using the temple and the weight of rituality in the process of elaboration of devotion, whether by the clergy or by the worshippers. The choice of this methodology is aimed at an overall view of the images and their location in the sacred place, composing a web of thoughts and concepts that considers the plastic form, the practices of worship and the theoretical reflection that ensures their legitimacy

**KEYWORDS:** Visual Culture; Antisemitism; Chartres cathedral.

\* Doutorando em História da Arte pela Université de Paris I (Panthéon-Sorbonne).



## INTRODUÇÃO

A proposição deste artigo é apresentar uma reflexão sobre a cultura visual no medievo, a qual possa servir de roteiro na organização de um plano de aula na área das Ciências Humanas na Educação Básica, valendo-se da exploração da iconografia, da teologia e por sua vez, das ferramentas teórico-metodológicas que permitam a elaboração de uma análise crítica por parte dos discentes com a respectiva orientação de seus docentes.

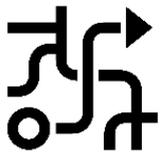
De acordo com a premissa presente na BNCC, é esperado que a formação escolar permita o desenvolvimento da atitude investigativa (BRASIL, 2018, p. 401), a qual deve ser semelhante àquela desenvolvida na pesquisa acadêmica: a análise das fontes, sua problematização, o cruzamento de informações presentes na bibliografia relacionada ao objeto estudado e a partir disso, a elaboração de hipóteses que o permitam compreender melhor e assim, estabelecer possíveis respostas às questões levantadas no início da pesquisa.

Para desenvolver este percurso, a sugestão é explorar a temática da intolerância religiosa presente na sociedade medieval expressa claramente através dos mecanismos de controle impostos pela Igreja Católica Romana aos seus fiéis. E como estudo de caso, será abordada a relação com os judeus, que resultou na disseminação de um conjunto de preconceitos enraizados, difundidos e que se consolidaram em longa duração, através de diversas práticas de segregação, perseguição e violência, foram categorizados desde o século XIX como antissemitismo. (ARENDR, 2006).

No século XIII, a aversão pelos judeus era generalizada por serem culpados pela morte de Jesus. Tal como os seus antecessores, Luís IX tomou medidas discriminatórias e persecutórias contra esta minoria, também com a intenção de a converter ao cristianismo.

Em 1242, supostamente sob solicitação de judeus convertidos ao cristianismo, e que afirmavam que o Talmud continha invectivas contra Cristo e a Virgem Maria, ordenou a queima dos exemplares deste livro blasfemo em Paris.

No ano de 1254, ordenou a expulsão dos judeus não convertidos da França, apropriando-se dos seus bens. No entanto, não teria ocorrido um controle muito eficaz para fazer cumprir esta medida, pelo que muitos permaneceram nos locais em que viviam.



Alguns anos depois, o rei anularia este decreto em troca de um pagamento, em prata, da comunidade judaica ao tesouro real.

Já em 1269, em aplicação de uma recomendação do Quarto Concílio de Latrão de 1215, Luís IX impôs a obrigatoriedade de usarem sinais distintivos das vestimentas. Para os homens a estrela amarela ao peito, e para as mulheres um chapéu especial. Estes sinais permitiam diferenciá-los do resto da população e ajudar a impedir os casamentos mistos.

A catedral, enquanto sede da diocese, é uma das sínteses dessa sociedade, apresentando a expressão da doutrina, tornando-se a zona de intersecção entre os fiéis, o clero, por sua vez, o lugar de culto no qual todos buscavam a experiência com o sagrado, numa contemplação e entendimento de que este último articulava a existência de todos os seres no mundo.

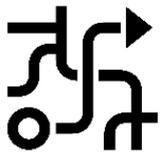
Nessa perspectiva, destaca-se a enunciação da categoria da ordem, que se faz presente na hierarquia (terrestre e celeste), que conduz o louvor (ortodoxia) e reprime o desvio (heresia) pode ser avaliada como uma articulação entre o microcosmos e o macrocosmos, envolvendo, portanto, teologia, pensamento político; e daí as imagens pela sua dinâmica própria, funcionam como linhas dessa complexa tessitura que a catedral constitui como um lugar de imagens.

## **A ICONOGRAFIA DOS VITRAIS ENQUANTO FONTE**

A análise das imagens, a partir dessa perspectiva, pode oferecer ao historiador algumas ferramentas para a elaboração de questões teórico-metodológicas que englobem a dimensão visual da sociedade estudada, fornecendo elementos que possam definir melhor os diferentes contextos, mesmo que a documentação não se resume exclusivamente a imagens, mas que outras fontes, em conjunto com séries de imagens, possam dar margem do chamado “campo visual”.

Os vitrais estão, pois, envolvidos com a função estrutural de iluminar o interior da catedral; mas, ao mesmo tempo, como são dotados de imagens, e estas também precisam da luz, para que se tornem visíveis e inteligíveis, o décor se apresenta como parte da estrutura.

Construir uma reflexão que parta do conceito de “lugar de imagens” torna-se estratégica, porque a complexidade do conjunto imagético dos vitrais envolve uma relação entre todo e parte, imagem e espaço; permitindo levantar hipóteses sobre a visualidade e sua relação com o sagrado,



considerando-se as funções de uso do templo e o peso da ritualidade no processo de elaboração da devoção, seja pelo clero, seja pelos fiéis. (BASCHET, 2008).

Tal procedimento busca evitar uma situação bastante equivocada: interpretar a imagem deslocada de seu contexto original ou ainda, reduzi-la à condição de “ilustração” de um tema ao invés de ser fonte de informações que permitam problematizar um determinado momento histórico, especialmente, no contexto da aprendizagem na formação escolar.

A proposição da análise iconográfica do vitral dedicado à *Paixão Tipológica de Jesus* envolve a apresentação prática de como se manifestava o teocentrismo na sociedade medieval em suas minúcias, não somente como uma interpretação socialmente imposta, mas também como a expressão da religiosidade daquele contexto.

Na composição de um percurso didático para o Ensino Médio, a sugestão se orienta pelas habilidades presentes na BNCC, que se transformam nos objetivos da aula:

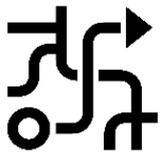
(EM13CHS101) Identificar, analisar e comparar diferentes fontes e narrativas expressas em diversas linguagens, com vistas à compreensão de ideias filosóficas e de processos e eventos históricos, geográficos, políticos, econômicos, sociais, ambientais e culturais.

(EM13CHS102) Identificar, analisar e discutir as circunstâncias históricas, geográficas, políticas, econômicas, sociais, ambientais e culturais de matrizes conceituais (etnocentrismo, racismo, evolução, modernidade, cooperativismo/desenvolvimento etc.), avaliando criticamente seu significado histórico e comparando-as a narrativas que contemplem outros agentes e discursos.

(EM13CHS103) Elaborar hipóteses, selecionar evidências e compor argumentos relativos a processos políticos, econômicos, sociais, ambientais, culturais e epistemológicos, com base na sistematização de dados e informações de diversas naturezas (expressões artísticas, textos filosóficos e sociológicos, documentos históricos e geográficos, gráficos, mapas, tabelas, tradições orais, entre outros).(BRASIL, 2018, p. 572).

A abordagem da habilidade (EM13CHS101) implica em identificar as características da sociedade feudal dentro do processo histórico de difusão e consolidação do cristianismo pela Igreja Católica Romana, a qual se apresenta e articula como a controladora da doutrina cristã<sup>1</sup>, determinando aquilo que era a ortodoxia e, por sua vez, tudo que lhe escapasse ou questionasse, como heresia.

<sup>1</sup> Até o Cisma do Oriente em 1054, enquanto instituição, a Igreja era uma só e a partir deste evento, dividiu-se em duas Instituições: a Igreja Católica Romana liderada pelo bispo de Roma(também



Trata-se de estabelecer o plano cultural mais geral do medievo para entender a organização administrativa da igreja, o espaço sagrado como um lugar de controle pela hierarquia e no caso da catedral, a sede do poder do bispo, como a síntese desta expressão.

A partir do estabelecimento deste panorama social e cultural do medievo, é possível analisar e discutir dentro da doutrina da igreja como ficou estabelecido o processo de interpretação eurocêntrico cristão a respeito dos judeus, elemento que está diretamente alinhado com a habilidade (EM13CHS102), uma vez que a eleição dos judeus como os “assassinos” de Jesus foi resultado de uma construção cultural dentro da sociedade cristã, uma tradição inventada dentro do contexto da teatralidade presente na elaboração das narrativas do Cânone. (HOBSBAWM, 2008).

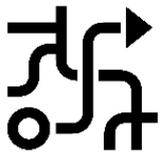
À luz da interpretação histórica, portanto, científica, é sabido que o camponês Jesus de Nazaré foi preso e sumariamente executado dentro do contexto de expressiva violência aplicada por Pôncio Pilatos no intuito de manter o controle sobre a conturbada província da Judeia, território ocupado pelos romanos desde 63 AEC.

Assim sendo, não houve contato de Jesus com Pilatos, muito menos, um julgamento ou ainda uma execução extraordinariamente detalhada. O destino de Jesus foi o da maioria dos crucificados:

O fim de Jesus teria sido rápido e despercebido por todos, salvo, talvez, por um punhado de discípulos que estavam chorando ao pé do morro, olhando para seu mestre aleijado e mutilado: a maioria dos homens se dispersara na noite ao primeiro sinal de problemas no Getsêmani. A morte de um criminoso de Estado pendurado em uma cruz no Gólgota era um evento tragicamente banal. Dezenas morreram com Jesus naquele dia, seus corpos quebrados e flácidos pendurados por dias para servir às aves de rapina que circulavam acima deles e aos cães que saíam na calada da noite para terminar o que os pássaros deixavam para trás. (ASLAN, 2013, p. 156).

---

denominado papa) e a Igreja Católica Ortodoxa, liderada pelo patriarca de Constantinopla. Entretanto, em ambas se encontravam diversas comunidades de costumes e tradições bastante variados e por sua vez, também ocorreram manifestações que questionaram a doutrina oficial e assim, foram rotuladas de heresias. (*haireisis* significa, em grego, escolha), implicava numa escolha distinta do dogma e daí o problema para aqueles que se atreveram em questionar a Santa Se, sendo que esta última não cedeu de modo algum em relação a quebra da autoridade, mais do que nunca, o objetivo era restabelecer o poder sobre os corpos e almas dos fiéis. Dentro do recorte deste artigo, o foco estará no movimento cátaro.



A perspectiva teológica desenvolvida a partir do texto do Evangelho de Marcos, o qual fora escrito por volta do ano 50 DEC e por sua vez, tenha sido a fonte dos Evangelhos de Lucas e Mateus estabeleceu uma gama variada de eventos entre a prisão de Jesus e sua execução com um objetivo bastante claro: desenvolver a piedade, atrair novos fiéis e reforçar a fé daqueles que haviam se convertido.

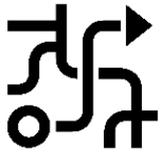
Esta narrativa, para ser dotada de coerência, desenvolveu uma interpretação binária na qual Jesus é colocado como a expressão do bem e aqueles que não o seguiram ou o questionaram, a representação do mal e neste último aspecto, se estabeleceu todo um vocabulário etnocêntrico e antisemita.

A apresentação da figura de “Judas como o traidor”, a “turba ensandecida gritando pela morte de Jesus” e a “isenção de Pilatos com o gesto da lavagem das mãos” são alguns exemplos da teatralidade necessária para dar substância à crença na mensagem de Jesus: o proselitismo de uma crença que se apresenta como verdadeira já aponta de antemão que tudo aquilo que for diferente é falso, ruim e digno de perseguição. (CHEVITARESE, 2008).

Dessa forma, é necessário apresentar este componente etnocêntrico presente no seio do cristianismo, o qual foi difundido pelas diferentes regiões do Império Romano e depois se consolidou e multiplicou na Europa medieval como algo uniforme, intrínseco à doutrina e os oponentes, fossem quem fossem, inimigos que deveriam ser combatidos, logo, estabeleceu-se uma controvérsia significativa entre a mensagem de amor difundida pelo camponês de Nazaré e a doutrina de uma instituição cada vez mais poderosa, defensora do personagem “divinizado”: Jesus Cristo morto e ressuscitado que ascendera aos céus e um dia retornaria para julgar os vivos e mortos no final dos tempos. (EHRMAN, 2014).

O percurso apontado até aqui fornece não só o contexto sociocultural e político para se realizar a avaliação crítica do cristianismo no medievo enquanto um fenômeno histórico, mas também possibilita através da análise da iconografia da *Paixão Tipológica*, o exercício de aplicação dos conceitos expostos para levantar algumas hipóteses em relação à interpretação doutrinária tipológica no desenvolvimento da habilidade (EM13CHS103).

## **A PAIXÃO TIPOLOGICA: UM ESTUDO DE CASO**



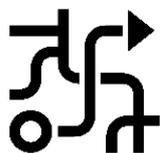
O vitral é formado por uma estrutura de chumbo, que define a segmentação do espaço interno da baia e compõe ao mesmo tempo, sua estrutura de sustentação. Em certos contextos, a trama dos caixilhos de chumbo colabora para a composição das imagens, que podem ser desenhadas e/ou pintadas segundo a técnica de grisalha sobre os pedaços de vidro branco ou colorido (óxidos de cobalto para os azuis, óxidos de ferro para o vermelho, óxido de cobre para o verde, óxidos de manganês para a púrpura e o enxofre para o amarelo que se encaixavam na malha de chumbo). A técnica de fabricação dos vitrais pode ser mais bem conhecida através do tratado do monge Teófilo, *Diversarum Artium Schedula*, escrito por volta do início do século XII.

Os vitrais estão, pois, envolvidos com a função estrutural de iluminar o interior da catedral; mas, ao mesmo tempo, como são dotados de imagens, e estas também precisam da luz, para que se tornem visíveis e inteligíveis, o décor se apresenta como parte da estrutura.

É imprescindível a construção de uma reflexão que parta do conceito de “lugar de imagens”, porque a complexidade do conjunto imagético dos vitrais envolve uma relação entre todo e parte, imagem e espaço; permitindo levantar hipóteses sobre a visualidade e sua relação com o sagrado, considerando-se as funções de uso do templo e o peso da ritualidade no processo de elaboração da devoção, seja pelo clero, seja pelos fiéis.

Entretanto, o conjunto imagético presente nos vitrais de Chartres não pode ser mais lido exclusivamente, assim como qualquer ciclo artístico-narrativo, como a “Bíblia dos pobres”, afinal, as janelas são dotadas de muitas cenas que, dependendo da altura e posição, são parcialmente visíveis ou invisíveis a olho nu, pensando-se numa situação convencional do indivíduo dentro da catedral.

É na visibilidade dessas imagens que ocorre a conexão entre o elemento plástico e a justificativa teórica que se consolida na teologia cristã; ao se pensar em duas questões: a posição da imagem no templo e a quem está destinada. Por mais controversa que seja a questão relacionada aos prováveis destinatários dos vitrais e a miríade de significados para aqueles que as viram, pensando-se nas mensagens que portam, é um ponto nebuloso; todavia, há a identificação de um destinatário universal dentro da liturgia católica: Deus.



O templo é dedicado ao louvor divino e, por mais invisível que fosse a pintura, escultura ou vitral aos olhos humanos; na concepção cristã, estaria sob a Onividência divina, a partir do conceito medieval de *præsentia*, que se relaciona, por sua vez, à a ideia da *ornamentalidade*, a qual cumpriria tanto o papel de “honrar a Deus” quanto oferecer uma experiência estética e sensorial aos visitantes da catedral, onde este “belo” cumpre o processo de aproximação com o sagrado, no sentido de o materializar no interior do templo com cor, brilho e luminescência.

Uma vez compreendida a relação da imagem com o espaço sagrado, torna-se necessário entender o significado do conceito de tipologia bíblica, referência aplicada pela historiografia para classificar especificamente esta representação da crucificação de Jesus:

A tipologia bíblica é, via de regra, entendida como exegese. Trata-se de um princípio de interpretativo da Bíblia. O fato, no entanto, de ter sido amplamente utilizada, tendo extrapolado os limites da escrita sagrada e religiosa, e de ser hoje facilmente reconhecida por leitores especializados, não significa que esteja identificada, nos escritos bíblicos, por sua nomenclatura: *typos* ou *figura*. (MARCZYK, 2010, p. 07).

A interpretação tipológica se orienta pelas reflexões doutrinárias produzidas pelos Pais da Igreja, que no caso da diocese de Chartres podem ser pensadas num processo coletivo, resultante dos debates teológicos do capítulo de religiosos chartreses e daí, sua materialização nas diretrizes apresentadas para a execução do trabalho de fabricação do programa iconográfico pelos mestres vidreiros. (LAUTIER, 2003, p.10).

A metodologia a ser empregada durante a aula envolve a seleção de um conjunto de imagens que serão apresentadas e discutidas com os estudantes e nesse caso, a prioridade é partir do geral para o particular – isto é, a apresentação do Reino da França, a localização da cidade de Chartres, a apresentação da planta baixa da catedral, a localização da baia e por fim, a análise da iconografia presente no vitral:

- 1) Mapa do Reino da França no contexto do século XIII;
- 2) Foto da catedral de Chartres;
- 3) Planta baixa e a localização do vitral “Paixão Tipológica” baia (37);
- 4) Apresentação geral da baia (37);
- 5) Análise das cenas em separado;
- 6) Imagens de outras origens e suportes

## FRANCIA A LA MUERTE DE FELIPE II AUGUSTO (1223)

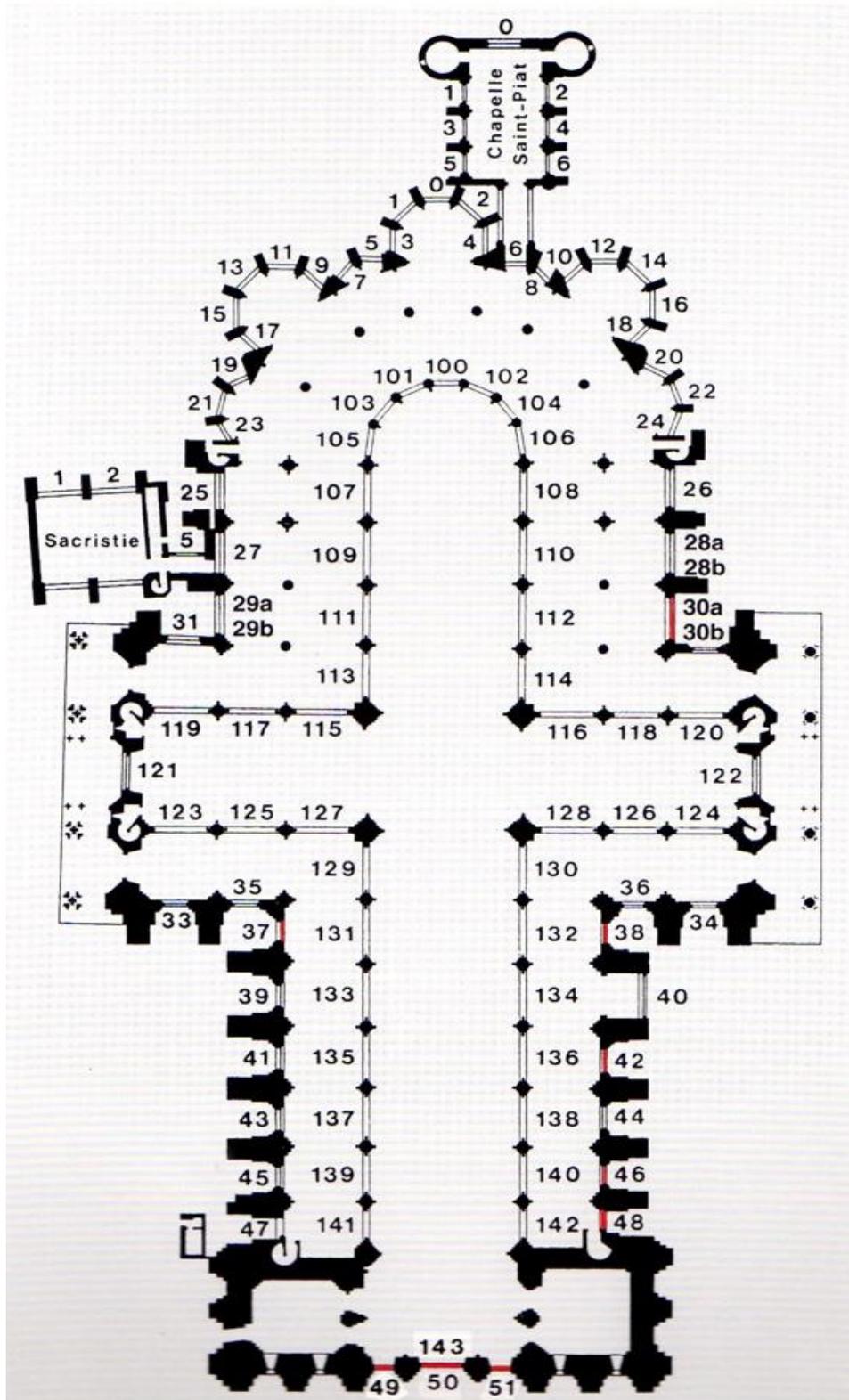


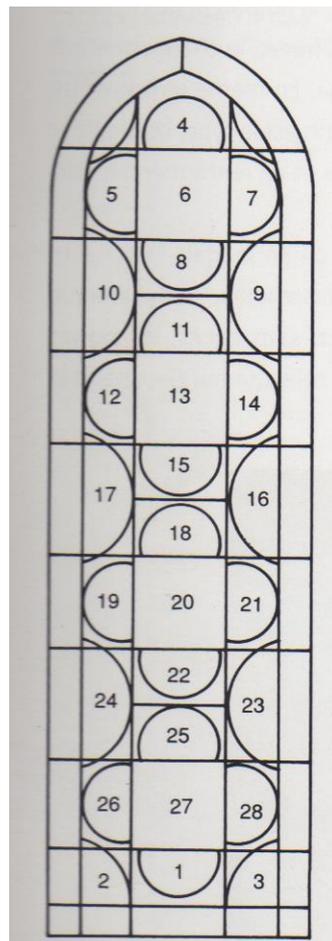
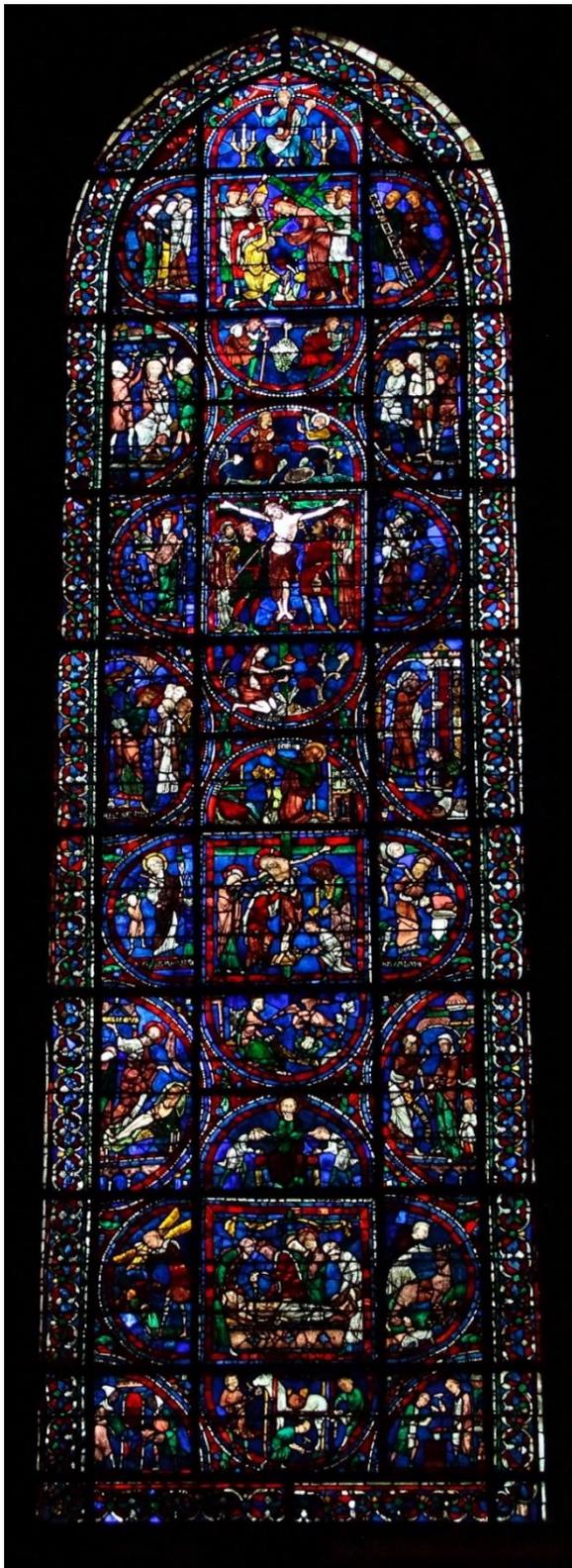
Imagem 1: Mapa da França no séc. XIII.

Fonte: DUBY, GEORGES. Atlas Histórico Mundial. Paris: Larousse, 2007, p. 120.



**Imagem 2:** Fachada ocidental da catedral de Notre-Dame de Chartres, c. 1194 (Crédito: Elias Feitosa)

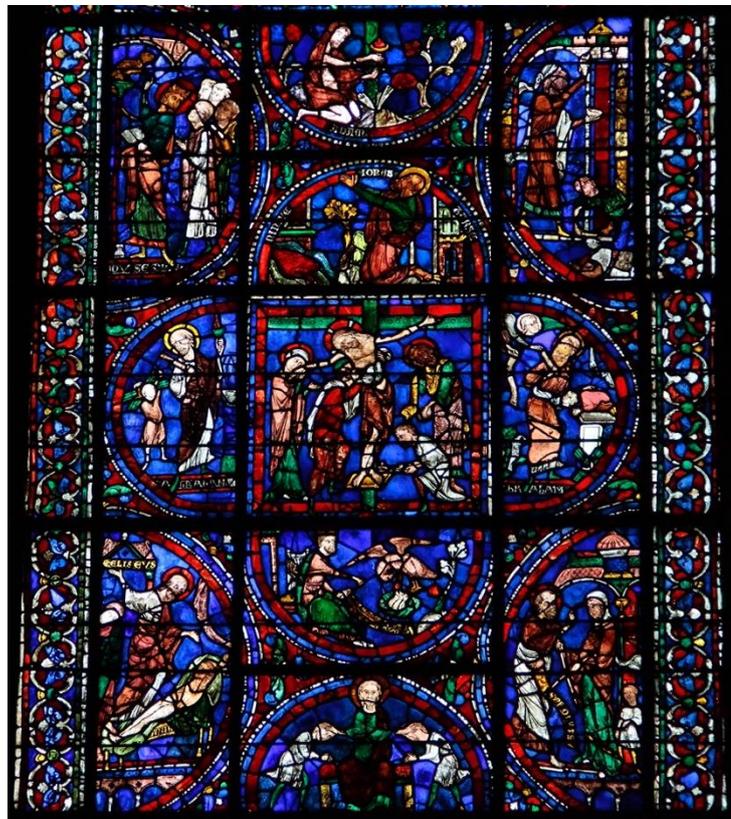




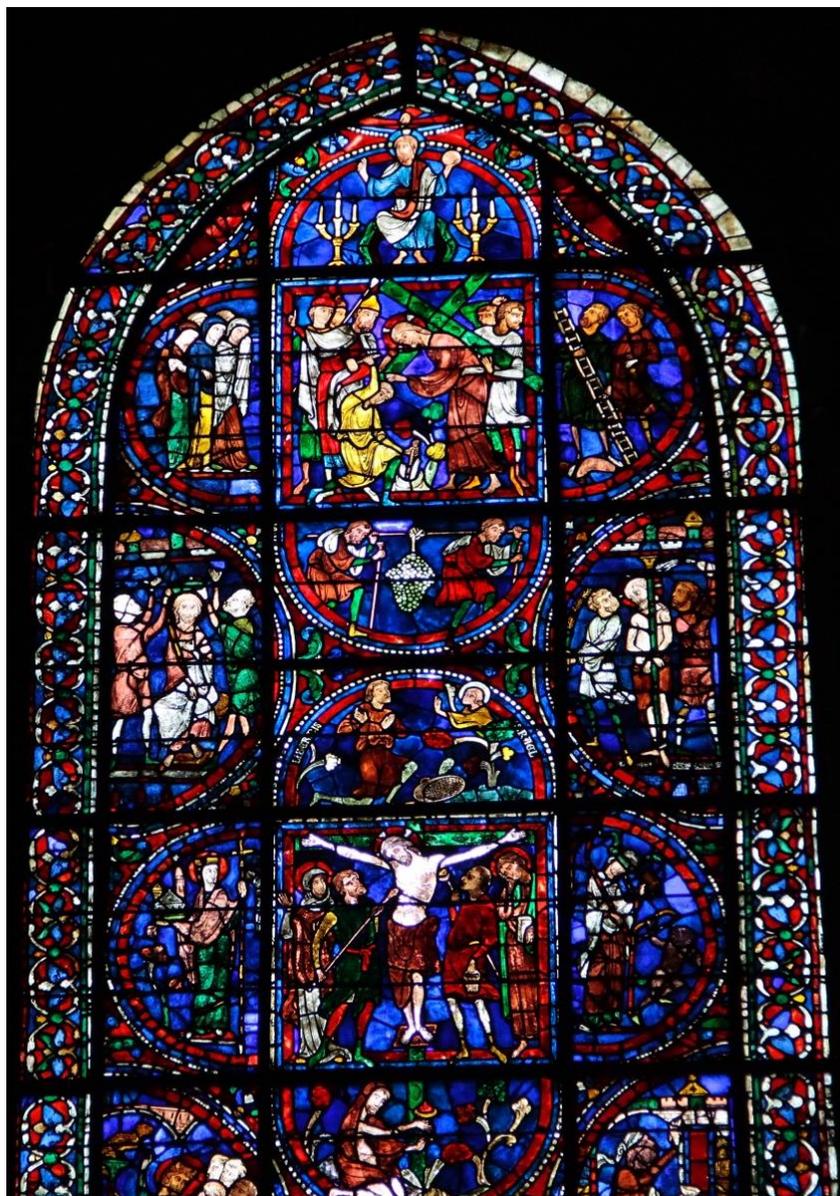
**Imagem 4:** Baía (37) *A Paixão Tipológica* – séc. XIII - (Crédito: Elias Feitosa)



**Imagem 5:** Baía (37) *A Paixão Tipológica* – séc.. XIII – Parte Inferior - (Crédito: Elias Feitosa)



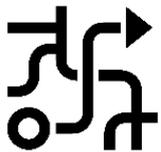
**Imagem 6:** Baía (37) *A Paixão Tipológica* – séc. XIII – Parte Central - (Crédito: Elias Feitosa)



**Imagem 7:** Baia (37) - A Paixão Tipológica – séc. XIII – Parte Superior - (Crédito: Elias Feitosa)

A baia (37)<sup>2</sup> está localizada na nave lateral norte e foi fabricada no século XIII, como uma doação dos ferradores (cenas 1 a 3) à construção da catedral. Ao longo destes

<sup>2</sup> A numeração adotada para a identificação das baias segue as orientações definidas pelo *Comité International du Corpus Vitrearum*: as baias do primeiro nível (requis do chão) são numeradas de 0 a 99, as baias do segundo nível são numeradas de 100 a 199 e assim sucessivamente. As baias axiais são sempre numeradas, de acordo com o nível em que se encontram, com 0, 100, 200 etc. As baias situadas à direita da baia axial são pares (lado sul) e



oitos séculos passou por duas grandes restaurações na metade superior do ápice da baía, em 1816 e 1876, sendo esta última realizada pelo Atelier Lorin, a partir de descrições realizadas por Alexander Pintard, no século XVIII. (DEREMBLE, 2003, p.42).

Quanto à disposição das cenas, esta baía foi organizada no sentido descendente, enquanto todas as outras na catedral seguem um sentido ascendente, sendo que a única referência em comum ao restante dos vitrais na catedral é a manutenção da representação dos doadores na base da baía.

O primeiro quadrilóbulo<sup>3</sup> foi um dos que receberam as intervenções modernas e encontra-se no ápice, apresentando a figura de Cristo em duas situações distintas: sentado como o Todo Poderoso entre dois candelabros e, logo em seguida, a reconstituição de seu suplício carregando a cruz sob o olhar da multidão (cenas 4 a 7): as mulheres cobertas com seus mantos e os homens trazem na cabeça o *pileus cornutus* ou *Judenhut*, insígnia distintiva imposta aos judeus desde o Concílio de Latrão em 1215 e que prevaleceu em uso no medievo posteriormente por vários séculos. (MANE, 1997).

Já na parte inferior desse conjunto, aparece uma cena do Velho Testamento, o “cacho de Canaã” (cena 8), referência à Terra Prometida ao Povo Escolhido numa alusão ao Livro de Números 13:23, quando Moisés envia Caleb e Josué para a região de Canaã e estes retornam com relatos fantásticos sobre uma terra tão fecunda, abundante em leite e mel, cujos frutos eram imensos e assim, seriam necessários dois homens para carregá-los.

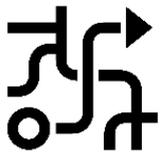
O episódio do “cacho de Canaã” – a uva atada à haste de madeira se conecta à interpretação tipológica com Jesus carregando sua cruz e a própria ideia de Eucaristia: da uva se produz o vinho e este é o sangue de Cristo transubstanciado, que por sua vez, foi derramado na cruz.

Imediatamente abaixo da cena 8, encontra-se a aparição do anjo a Gideão (cena 11) que na recepção e interpretação tipológica se conecta com a Anunciação de Jesus enquanto cumprimento da vinda do Messias.

---

as situadas a □ esquerda são ímpares (lado norte), permitindo assim, identificar a localização de uma baía sem necessariamente conhecer a planta do edifício.

<sup>3</sup> Estrutura composta de 4 lóbulos (partes semicirculares) dispostas ao redor de uma forma geométrica, sendo que na visão geral, parecem pétalas de uma flor e sua disposição está relacionada com a estrutura de ferro que sustenta o vitral.



Entre o primeiro e segundo quadrilóbulo, as cenas da Flagelação e Coroação de espinhos (cenas 9 e 10); o segundo quadrilóbulo apresenta ao centro a cena da Crucificação (cena 13).

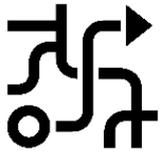
Nos dois semicírculos que o compõem estão a Igreja coroada e triunfante (cena 12) e a Sinagoga derrotada (cena 14). Um ponto de destaque do segundo quadrilóbulo é a imagem de Adão aos pés da Cruz (cena 15), colhendo o sangue de Cristo, sugerindo a ideia da Redenção da Humanidade, representada por Adão através do sacrifício do Cordeiro de Deus, o Cristo.

No terceiro quadrilóbulo, é representada a Deposição da Cruz (cenas 18 a 22), contando com a presença da Virgem Maria e de João. Ao lado desta última cena, duas imagens que trazem o Sacrifício de Isaac (cenas 19 e 21) e, logo abaixo da Deposição, a figura de Davi, numa alusão direta ao salmo que exalta o pelicano no deserto, o qual deu de seu próprio sangue para alimentar seus filhos, fazendo, portanto, uma conexão direta com a simbologia da representação do sacrifício de Jesus para com a Humanidade.

O último quadrilóbulo traz o Sepultamento de Cristo (cena 27), ladeado por quatro passagens do Antigo Testamento: Elias e a viúva de Sarepta (cenas 23 e 24) e dois episódios que envolvem Sansão - carregando as portas de Gaza em seus ombros (cena 26), qual a forma de uma cruz e a morte do leão pelas suas mãos (cena 28). Assim, Sansão se configura, na interpretação tipológica, como mais uma forma de Anunciação do próprio Cristo Ressurreto.

A tipologia bíblica desenvolveu um processo de desconstrução e apagamento da religião judaica, ação que se relaciona com seu processo de afirmação desde a Antiguidade e prosseguindo no medievo:

Na perspectiva agostiniana, os judeus foram agraciados com a Revelação e com a encarnação do Filho em seu meio. Isso impede o hiponense de descartá-los de sua concepção de Redenção. A função judaica na história não se esgota mesmo com sua substituição pelo Verus Israel, ou verdadeiro Israel, que é a Igreja e o Cristianismo. (...) O período que vai de Agostinho até as cruzadas matiza o preconceito e atenua a condição segregada dos judeus, de uma forma que permite sua sobrevivência no ocidente medieval, cumprindo funções que adequam à teoria agostiniana com a inserção social e econômica dos judeus na sociedade medieval cristã. Desta maneira os judeus ficam parcialmente separados, mas interagem na sociedade cristã, mesmo sendo vistos com reticências pelo clero e tendo um conjunto de restrições legais, periodicamente atenuado ou exacerbado. (FELDMAN, 2016, p.73-74)



Todo o conjunto de representações iconográficas do vitral da *Paixão Tipológica* oferecem um extenso repertório de temas para reiterar a menor importância da religião judaica em relação à cristã e por sua vez, da construção social dos judeus como pessoas perigosas e indignas de confiança, o que promovia a atitude policialesca de exclusão e vigilância sobre os judeus.

Existem vários exemplos que nesse aspecto podem ser explorados com os estudantes como os vocábulos da Língua Portuguesa “judiar” e “judiação” sempre associados a atitudes e contextos de sofrimento ou ainda, a acepção de “desonesto” para a palavra ladino, a qual define uma das vertentes culturais dos judeus sefarditas na Península Ibérica.

Em paralelo à iconografia dos vitrais é possível estabelecer um paralelo com outras fontes, por exemplo, o livro pontifical Ms. 342, *Pontificale ad usum Beatæ Mariæ Remensis*, que pertencera ao Capítulo da catedral de Notre-Dame de Reims, o qual traz textos relacionados ao culto mariano em Reims, mas também apresenta uma litania que cita vários santos chartrenses e outros santos e santas, todos representados nos vitrais da catedral, portanto, um registro muito preciso por parte da ortodoxia quanto à devoção aos santos e um possível referencial para a escolha dos vitrais presentes nas janelas identificadas como “baías narrativas” na catedral de Chartres<sup>4</sup>.

A natureza do *Pontificale* está no uso cotidiano pelo bispo para a realização de diversas cerimônias (bênção das velas, dos óleos para crisma), além de ser uma referência para o sacramento da ordem para a sagração dos padres da diocese. As origens do uso dos Livros Pontificais remontavam ao período carolíngio, porque buscava-se a manutenção de uma uniformidade na prática dos ritos sagrados e podia conter não só a ordenação episcopal do titular da diocese, mas também a consagração de abades e abadessas, o ritual de sagração de reis e rainhas, a dedicação das igrejas e as penitências e perdões a serem aplicados.

O texto do *Pontificale* está escrito em latim eclesiástico, datado entre o final do século XII e início do XIII, encontra-se hoje coberto por uma capa de madeira de carvalho,

---

<sup>4</sup> As relações de parentesco entre os condes de Blois e Champagne não só estavam no âmbito da dinâmica senhorial, mas também nas relações eclesiásticas, pois membros destas famílias exerceram a função de bispo, num e noutro condado ou mesmo simultaneamente como fora o caso de Guillaume de Blanches Mains, bispo de Reims e Chartres entre 1176 e 1204.

fruto de uma restauração do século XVIII. O suporte é de pergaminho, composto por 104 fólhos (termina na 104 v e o fólho seguinte está vazio e faltam os fólhos 1-2 e 40- 41); suas dimensões são 31,5 X 23cm e no interior dos fólhos, a mancha de texto ocupa 22 X 14,5 cm.

No fólho 10 v encontra-se a inicial “T”:



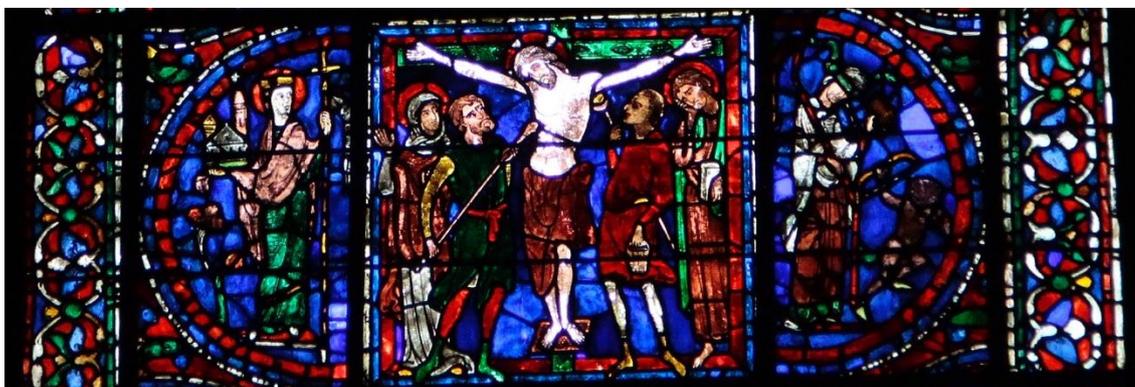
**Imagem 8:** *Pontificale* – Ms. 342 – séc. XII-XIII (Crédito: Elias Feitosa)

A letra inicia o texto “*Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum Filium tuum, Dominum nostrum, supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas, et benedicas, hæc dona, hæc munera, hæc sancta sacrificia [illibata].*”<sup>5</sup> e traz consigo o tema tradicional da oposição entre a Lei Mosaica e a Boa Nova: a Sinagoga está vendada e é descoroadada pela Igreja; esta última porta o livro (Palavra da Salvação) e reitera sua posição de Fé verdadeira. (AMORIM JUNIOR, p. 137).

O padrão iconográfico presente no *Pontificale* dialoga com a representação da Paixão Tipológica porque preservam a mesma percepção no que tange a categoria da ordem, de sua relação com o texto à luz da tipologia bíblica, que não é meramente um detalhe secundário e, por sua vez, tratando-se da prática litúrgica, oferece a chance do acompanhamento do elemento sacramental e da hierarquia.

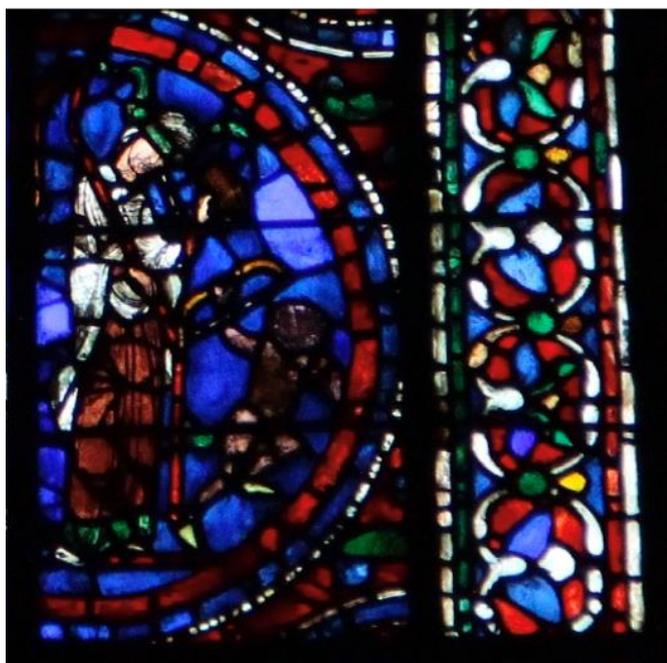
<sup>5</sup> Portanto nós, Pai clementíssimo, por Jesus Cristo vosso Filho e Senhor nosso, humildemente rogamus e pedimos, aceiteis e abençoeis estes dons, estas dádivas, estas santas oferendas [ilibadas]. Tradução nossa.

Trata-se do *liber episcopalis*, da representação do microcosmo (a diocese) dentro do macrocosmo (a Igreja) e do modo que o poder pontifício tem para se expandir pela Cristandade.



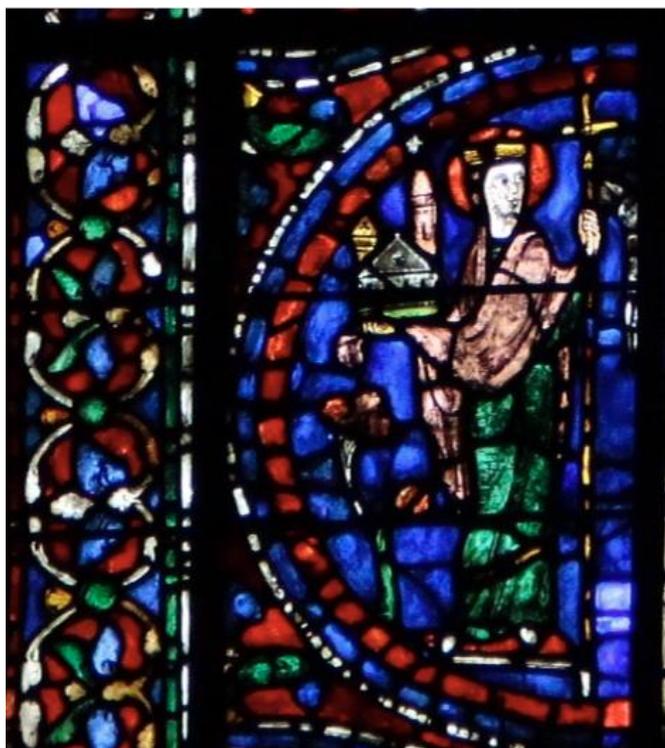
**Imagem 9:** Baia (37) *A Paixão Tipológica* – séc. XIII Cenas 12 a 14 - (Crédito: Elias Feitosa)

Na catedral de Chartres, a *Paixão Tipológica*, vista acima, carregada de referências simbólicas, expressa uma forma de pensar o mundo, impondo uma dimensão da prática religiosa em que só existem dois caminhos, salvação e danação; desse modo, o primeiro está na Igreja; e o segundo, fora desta. Esse dualismo era uma constante no pensamento medieval, tanto no que tange ao cotidiano laico quanto à vida espiritual.



**Imagem 10:** Baia (37) *A Paixão Tipológica* – séc. XIII Cena 14 - (Crédito: Elias Feitosa)

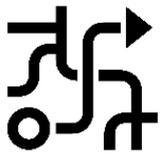
O tema da Crucificação (cena 13) separa a Sinagoga (à esquerda de Jesus) que aparece de costas para a cruz e vendada por uma serpente verde (alusão direta da relação com o pecado), tendo a mão direita retirando uma coroa de sua cabeça, a qual é atingida por uma flecha disparada por um demônio que a acompanha. Desse modo, nitidamente evidente o discurso de censura e maleficência ligado ao judaísmo: a esquerda do Cristo (lugar de condenação), estar de costas (negação de Jesus como Messias), a venda pela serpente (a cegueira para a “Fé Verdadeira” ou sua conexão direta com Satã) e a flecha (fraqueza perante os ataques do demônio).



**Imagem 11:** Baía (37) A Paixão Tipológica – séc. XIII Cena 12 - (Crédito: Elias Feitosa)

No lado direito do Cristo, encontra-se a representação da Igreja, personificada como uma altiva mulher, coroada e iluminada pelo sagrado, tendo uma aura de mesma cor que a de Jesus. Na mão direita, suporta uma miniatura de uma igreja (parecida com a catedral de Chartres pelas torres de altura diferente), tendo um pouco abaixo, um ramo florido e na mão esquerda porta uma grande cruz, tendo seu olhar atento para a cena da Crucificação de Jesus. (AMORIM JUNIOR, p. 138-139).

A simbologia ali presente é intensamente positiva: a coroa (autoridade), a aura (iluminação divina), as flores (Fé fecunda e crescente), a miniatura do templo (a casa de



Deus) e a cruz (signo do sacrifício de Jesus e da Salvação), estando acima de tudo no lado direita de Jesus, o lugar de prestígio por excelência; desse modo, essa imagem reforça do pensamento que a salvação era apenas na fé cristã.

Um dado muito importante é que nas imagens dos vitrais, Maria triunfa sobre a Sinagoga, vence o Diabo, mas sempre com a palavra, com o ensinamento e a partir desta, a busca da graça divina. No plano terreno, entretanto, a força que se manifestou através das expedições militares de repressão tornam-se os mecanismos mais adequados para a manutenção da primazia clerical sobre todos os fiéis. A comunhão foi mantida pelo uso da espada.

Segundo Feldman:

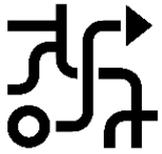
A Igreja segue legislando e tentando separar os dois grupos, mas na prática até os clérigos interagem com os judeus, nos mais diversos níveis. Isto não impede a propagação de percepções e valorizações negativas dos judeus pelos cristãos e vice-versa. O deicídio, a não-aceitação do caráter messiânico de Jesus, a cegueira judaica, a teimosia judaica, a ideia de que Deus punira os judeus por sua maldade com o exílio e com a sua situação de inferioridade. (FELDMAN, 2016, p.74).

Dessa forma, a perspectiva cristã que se apresentava ao mundo como única e verdadeira via salvífica fomentou em amplos segmentos, a identificação indissociável dos judeus a um “*ethos* maligno”. Este, de um modo geral, intensamente ligado à ganância, à exploração e toda sorte de atitudes que os afastariam daquilo que seria o modo de vida cristão.

Todo este temor infundado fez com que se desenvolvesse uma tolerância vigiada que ora foi maior e ora menor, implicando em restrições tributárias e profissionais, quando não, em expulsão e extermínio por “suspeita de algo maligno” ou por uma “tentativa de obter a misericórdia divina” para alguma calamidade que àquela altura não tinha uma explicação natural.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso didático apresentado até aqui teve a perspectiva de oferecer um conjunto de referências para a aproximação entre o universo escolar da Educação Básica com as discussões relacionadas à investigação histórica desenvolvida da pesquisa



acadêmica para estabelecer uma ponte sólida entre os debates historiográficos mais recentes e o acesso destas informações aos docentes que atuam nas escolas.

O eixo de organização foi considerar a possibilidade da montagem de uma aula que tratasse do antissemitismo na Idade Média a partir de fontes históricas diversificadas, e com isso, fosse possível oferecer um leque de opções para instigar docentes e discentes na elaboração de hipóteses que apresentem uma visão muito mais detalhada da mentalidade cristã no medievo.

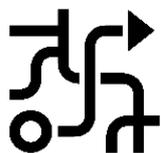
Portanto, envolve abordar a diversidade de matizes que compõem o teocentrismo e o passo adiante no contexto educacional, orientar a reflexão a partir da investigação, a qual possibilita deixar de lado as generalizações e clichês sobre o medievo, seja como a “Idade das Trevas” ligado ao atraso e ausência de cultura, seja pela limitação do recorte economicista que destaca apenas a dinâmica do feudalismo.

O teocentrismo medieval e sua conexão direta com o antissemitismo foi um fenômeno complexo e diverso, dotado de diferentes nuances, os quais podem ser em grande parte conhecidos a partir da documentação remanescente. Assim, fica nítido como o componente da coerção social, através de um discurso uniformizante e de um modo geral, acompanhado de inúmeras formas de violência, foi importante para a consolidação do cristianismo, sendo muitas vezes, contraditório com as premissas de amor universal, porque deixa claro o quanto que se refletia como uma disputa cruel pelos corações e mentes de seus seguidores.

Não se trata de promover um processo proselitista do materialismo, entretanto, há uma grande necessidade de se apresentar aos discentes, dentro do sistema de ensino público e privado não-confessional, a importância da elaboração de explicações orientadas pela ciência sobre os processos históricos e seus agentes, distanciando-se assim, da repetição dos discursos conservadores que se encontram ávidos em combater o senso crítico e a consistente formação escolar que permita a emancipação intelectual para a compreensão do indivíduo na sua vida e no mundo.

## REFERÊNCIAS

AMORIM JUNIOR, Elias Feitosa de. *Luz, imagem e devoção mariana nos vitrais da catedral de Notre-Dame de Chartres (séc. XII-XIII)*. Dissertação (Mestrado em História da Arte) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019, 188p.



ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo. Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo.* Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2013.

BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale.* Paris: Éditions Gallimard, 2008.

BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Brasília, 2018.

CHEVITARESE, André L. "Evangelho de Judas: uma Luz no Fim de uma Antiga História Sombria?" in FUNARI, Pedro P.; SILVA, Glaydson J; MARTINS, Adilton L. (ORGs.). *História antiga: contribuições brasileiras.* São Paulo: Annablume; FAPESP, 2008.

DEREMBLE, Colette. *Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres.* Paris: Le Léopard d'Or, 1993. Corpus Vitrearum France, vol. II.

DEREMBLE, Colette; DEREMBLE, Jean-Paul. *Vitraux de Chartres.* Paris: Éditions Zodiaque, 2003.

EHRMAN, Bart D. *Como Jesus se tornou Deus.* São Paulo: Leya, 2014.

FALBEL, Nachman. *Heresias medievais.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p.45. Coleção Khronos, vol. 09.

FELDMAN, Sérgio A. *O conflito entre a Igreja e a Sinagoga no período tardo-antigo e medieval.* Vitória: UFES/Secretaria de Ensino à Distância, 2016.

HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições.* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2008.

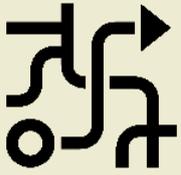
KURMANN-SCHWARZ, Brigitte; PASTAN, Elizabeth. *Investigations in Medieval Stained Glass: Materials, Methods, and Expressions.* Leiden/Boston: Brill, 2019. Reading Medieval Sources, Vol. III.

MARCZYK, Marta Bernadete Frolini de Aguiar. *A interpretação tipológica da Bíblia e seus reflexos na representação do povo judeu.* Tese (Doutorado em Letras) - Departamento de Letras Orientais, Universidade de São Paulo São Paulo, 2010, 141p.

MANE, Perrine. *Dress in the Middle Ages,* Yale University Press, 1997.

Recebido em 15/03/2023

Aprovado em 06/0/2023



**CRUZ, Marcus Silva da\***

<https://orcid.org/0000-0002-2857-2014>

**MAMEDES, Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes \***

<https://orcid.org/0000-0002-8644-4483>

**RESUMO:** A história do cristianismo é marcada desde seus primórdios pela heresia e pela presença da figura do herético. Entendido, pela tradição teológica cristã, como desvio ou erro doutrinal, os termos heresia e herético não indicam nada mais do que concepções professadas por grupos que em relação ao desenvolvimento dogmático cristão foram colocados à margem e que apontam para tendências divergentes ou movimentos separatistas. As heresias, portanto, estão intrinsicamente vinculadas as disputas de poder existentes dentro das comunidades eclesiais quanto no âmbito das sociedades nas quais a Igreja se insere. Nosso objetivo nesta oportunidade é, exatamente, analisar as relações estabelecidas entre religião e política na Corte de Justiniano a partir de discussões e disputas em torno da heresia monofisista no sentido de desvelar e inserir o debate teológico e doutrinal como um elemento central das lutas políticas existentes e travadas neste momento da sociedade tardo antiga.

**PALAVRAS-CHAVE:** Heresia; Justiniano; Antiguidade Tardia

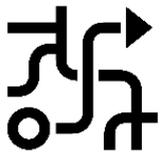
**ABSTRACT:** The history of Christianity is marked from the beginning by the heresy and the presence of heretic’s figure. In the Christian theological tradition, heresy and heretical is the deviation or error terms doctrinal, but it does not indicate anything more than ideas professed by groups in relation to Christian dogmatic development were sidelined pointing to divergent trends or separatist movements. Heresies, therefore, are intrinsically linked to existing power disputes within ecclesiastical communities and within the scope of the societies in which the Church is inserted. Our objective in this opportunity is, exactly, to analyze the relations established between religion and politics in the Court of Justinian from discussions and disputes around the Monophysite heresy in the sense of unveiling and inserting the theological and doctrinal debate as a central element of the existing political struggles and fought at this moment of the late ancient society.

**KEYWORDS:** Heresy; Justinian; Late Antiquity

---

\* Graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Mestre em História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Doutor em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor Associado do Departamento de História e do Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso

\* Graduação em Direito pela Universidade Federal de Mato Grosso, Graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso, Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, Doutoranda em História pela Universidade Federal de Mato Grosso. Professora da Faculdade Católica de Cuiabá.



As heresias e seus atores disseminadores, qual seja os hereges, possuem uma larga e antiga tradição. No que concerne às comunidades evangélicas, encontramos na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, datada entre os anos de 55 e 56 (Carrez; Dornier; Dumais; Trimaille, 1987: 11), a seguinte afirmação: “É preciso que haja até mesmo cisões (*αἵρεσις*) entre vós, a fim de que se tornem manifestos entre vós aqueles que são comprovados” (1Cor 11,19). A passagem da missiva do Apóstolo nos coloca diante da primeira referência à heresia nos escritos cristãos (Mitre; Granda, 1983, p.13).

Em outra carta paulina, desta feita nos referimos à Epístola aos Gálatas, escrita entre os anos de 56 e 57 (Carrez; Dornier; Dumais; Trimaille, 1987: 11), podemos ler:

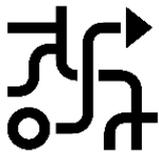
Ora, as obras da carne são manifestas: fornicção, impureza, libertinagem, idolatria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões (*αἵρεσις*), inveja, bebedeiras, orgias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos previno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam não herdarão o Reino de Deus (Gl 5,19-21)

O trecho citado corrobora a perspectiva analítica que aponta para o caráter precoce do aparecimento das heresias no seio dos integrantes das primeiras comunidades cristãs (Hartog, 2015: 2). Seguindo o mesmo viés argumentativo: “O problema da heresia nasce com os cristianismos [...] As divergências eram engrossadas pelas necessidades da polêmica e agravadas pela nascente instituição eclesiástica. Os vitoriosos tornaram seus opositores hereges” (Zerner, 2002, p. 503)

A redação de uma obra como o *Adversus Haeresis* de Irineu, bispo de Lion, no século II EC, cujo principal objetivo era a luta contra as heresias por meio de sua refutação teológica e doutrinal, demonstra a difusão e a magnitude do problema herético nos primeiros séculos do cristianismo (Edwards, 2009, p. 5).

O fenômeno herético bem com a sua propagação, multiplicidade e complexidade neste momento da história da religião cristã deve ser compreendido como decorrente e articulado ao próprio processo de formação do cristianismo e da Igreja. No decurso deste, é necessário o estabelecimento de demarcações, ainda que instáveis e elásticas, em relação tanto às demais crenças presentes na bacia do mar Mediterrâneo quanto às diferenças e divergências internas entre os diversos cristianismos (Weiss, 2009, p. 15).

Durante a Antiguidade Tardia, período histórico que estendesse do II ao VIII século (Frighetto, 2010, p. 101-121), a problemática das heresias assume novos e particulares aspectos advindos do progressivo e crescente processo de institucionalização



da Igreja cristã. Do mesmo modo, o estreitamento das relações com o estado imperial romano, especialmente a partir do reinado de Constantino traz profundos e decisivos impactos para questão herética.

No presente trabalho, nosso objetivo é discutir a articulação entre os embates teológicos e doutrinários e as lutas políticas que atravessam e marcam a Corte Justiniana. Mais especificamente, investigaremos as disputas em torno da controvérsia monofisista e como esta é debatida no ambiente cortesão do Império Romano no século VI. A proposta analítica defendida é que existe uma profunda e intrínseca relação entre as discussões desenvolvidas na religião e as disputas políticas em torno do imperador Justiniano, como também da imperatriz Teodora.

Neste sentido, a temática do estudo busca compreender as relações entre religião e política na Antiguidade Tardia em um momento, como este que vivemos, no qual a clivagem construída pela Modernidade entre esses dois âmbitos da vida social está sendo, de forma contínua e sistemática, solapada pela soma do extremismo político de facções de extrema direita e a intolerância religiosa de grupos ultraconservadores.

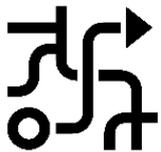
É urgente e necessário, portanto, que os profissionais da história se debrucem acerca de temáticas como a abordada nesta oportunidade, como forma de reflexão não somente de um determinado período histórico, mas também das questões hodiernas do mundo em que vivemos. O ensino da história deve se constituir em sua essência como a contínua e constante oportunidade de reflexão crítica da realidade a partir da dimensão temporal.

## HERESIA: UMA PROPOSTA DE CONCEITO

Na busca de precisar com a maior exatidão e correção nossa proposta analítica, se torna necessário fazer uma discussão acerca do conceito de heresia que embasa nossa investigação. Em outras palavras, entendemos ser preciso definir o que concebemos por heresia (Hartog, 2015).

No âmbito dos estudos etimológicos, a palavra heresia (*αἵρεσις*) é um termo que possui suas raízes na língua grega, apresentando os seguintes significados segundo o Dicionário Manual Vox Griego-Español:

toma, conquista; plan o manera de realizar ésta; elección (*εἰ υέμοι τις αἵρεσις* si se da a elegir); *tam.* elección de magistrados; inclinación, apego; aspiración (*αἵρεσις*



*δνάμεως* aspiración al poder); maneira de pensar o de obrar, sistema, plan, escola, partido, secta, herejía.” (Pabón De Urbina, 1993: 16)

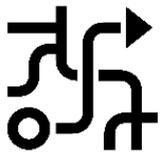
No grego do período helenístico, o vocábulo indica, portanto, o objeto de uma escolha intelectual, ou seja, a propensão por uma doutrina ou escola filosófica (Berardino, 1991: 1017; Lyman, 2003). No que tange ao cristianismo primitivo, ou seja no grego da *koiné*, a palavra assume acepção um tanto quanto diferente, qual seja, de negação da mensagem evangélica e, principalmente, uma interpretação divergente das palavras e atos de Jesus daquela propugnada pelas autoridades apostólicas (Frangiotti, 2002: 6).

Essa pequena, porém, importante aliteração do sentido do termo introduz uma dimensão essencial e que é fundamental ressaltar, qual seja no seio de um cristianismo multifacetado e dinâmico que buscava se consolidar em termos doutrinários, teológicos, litúrgicos, mas também diante das autoridades constituídas, o vocábulo heresia passa a ser atravessado pelo poder e pela política.

Podemos concluir que os pensadores cristãos conferem uma certa carga de negatividade e mesmo um caráter pejorativo ao vocábulo, que possuía até então, no que concerne ao campo semântico, um sentido ligado a escolha e a divergência de opinião, uma vez que a intelectualidade evangélica considera a palavra como “[...] doutrina que esta fora da Igreja, ou seja contrária aos princípios da fé cristã[...]” (Ribeiro Junior, 1989, p. 19).

No entanto, uma definição de cunho etimológico não é o suficiente para nossa presente discussão, na medida que ainda é pouco operacional. É necessário continuar com as reflexões e os esforços de construção de instrumento analítico para a reflexão histórica, pois como afirma Juvenal Salvian Filho: “Na caracterização da heresia, um dado a ser considerado é que o termo heresia designou diferentes fenômenos em diferentes momentos” (Salvian Filho, 2018, p. 462).

Trilhando esta senda, um conceito de heresia e herético operacionais para nossa análise deve necessariamente atender alguns critérios essenciais. Em primeiro lugar, renunciar qualquer tentativa ou possibilidade de realização de juízos de valores ou julgamentos acerca das doutrinas que recebem essa denominação e dos homens e mulheres que a professaram. Em segundo lugar, essa definição de heresia precisa, necessariamente, articular os elementos teológicos e doutrinários com as relações de poder que são decisivas para determinação do caráter desviante ou não de certas ideias e dos



grupos que as adotaram. Finalmente, em terceiro lugar, precisamos pensar em uma noção de heresia que contemple os cristianismos existentes na Antiguidade Tardia, que foram marcados pela multiplicidade e diversidade, bem como pelas profundas e mesmo violentas lutas entre perspectivas doutrinárias e teológicas divergentes

Assim sendo, podemos fixar, em linhas gerais, esse conceito de heresia utilizando as palavras de Michel Simon e André Benoit:

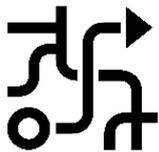
Conquanto o historiador tenha que utilizar esses termos tradicionais, esforça-se por fazê-lo objetivamente, sem quaisquer julgamentos de valor sobre as doutrinas e os homens assim denominados. Os termos heresia e herético não indicam mais nada que doutrinas, homens e grupos que, com referência à evolução geral do cristianismo, se situaram à margem de seu desenvolvimento e representaram tendências divergentes...” (Simon; Benoit, 1987: 289).

Ou ainda nas palavras do historiador Jerome Baschet: “A heresia não existe em si e nada mais é do que aquilo que a autoridade eclesiástica definiu como tal.” (BASCHET, 2006, p. 222)

Entendido desta maneira, o conceito de heresia atende aos padrões estabelecidos e por conseguinte se torna operacional para nossa análise, uma vez que permite abordar o fenômeno herético a partir do viés que tanto contempla as relações de poder e forças sociais que atravessam a sociedade tanto antiga, quanto as lutas doutrinárias e teológicas dentro da Igreja e dos cristianismos. Isto é, devemos perceber a questão herética dentro de um universo que não se restringe ao âmbito da religião e da Igreja, apesar da importância que os elementos de ordem teológica desempenham nesta temática.

Assim sendo, o conceito de heresia que propomos se apresenta como adequado para compreender o fenômeno herético desde as suas primeiras manifestações, porém revela todo o seu potencial analítico em relação à questão na Antiguidade Tardia quando observamos a progressiva interação entre a Igreja e o Estado romano (Lemos, 2013). O desenvolvimento deste processo trará profundos e dramáticos desdobramentos para a problemática das heresias no mundo tardo antigo, uma vez que estas deixaram de ser um assunto apenas de caráter interno da comunidade cristã e transbordaram para a sociedade como um todo, passando mesmo a ser matéria de atuação do poder imperial. A situação é desta forma apresentada por Rebecca Lyman:

Imperadores exasperado com a incapacidade dos praticantes religiosos de chegarem a um consenso exequível para a proteção do estado, tendo que trabalhar com os bispos cada vez mais polarizados pelas tradições locais e pela agitação cívica em um jogo de alto risco para ortodoxia imperial. A sem precedentes legislação imperial



romana sobre dissidência religiosa foi articulada com a expansão geral da burocracia e da lei no império tardo antigo. Nesse contexto político, a heresia não era mais apenas uma questão eclesial ou um sério desafio teológico, mas um problema de segurança pública, pois a crença e o culto corretos asseguravam a unidade e a estabilidade da sociedade. As categorias heresiológicas eram frequentemente um meio de estabelecer ou manter limites. O desenvolvimento das crenças e da lei imperial, no entanto, foram acompanhados por uma crescente complexidade teológica e política, de modo que os conflitos pelo menos no norte da África, Síria e Egito persistiram devido a especificidades regionais e tradições teológicas locais.”(LYMAN,2008: 296).<sup>1</sup>

Em outros termos, a heresia passa então a ser, também, um problema de Estado e não apenas concernente à comunidade cristã. Por isso, podemos afirmar que a questão assume um grau de complexidade ainda maior, exigindo um instrumento analítico adequado para compreender e explicar o fenômeno herético.

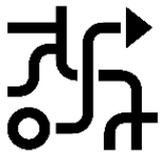
Nesta oportunidade, estamos interessados em compreender os desafios e os conflitos trazidos pela denominada heresia monofisista durante o governo do imperador Justiniano. Para tanto, é necessário tecermos algumas considerações acerca do monarca e o seu reinado.

### **JUSTINIANO: UM IMPERADOR ROMANO TARDO ANTIGO**

Justiniano I, imperador que comandou a púrpura tardo romana entre os anos de 527-565, iniciou sua trajetória imperial quando o detentor do poder era ainda seu tio Justino, entre os anos de 518 a 527. Assim que começou a sua carreira na capital, Justino trouxe alguns parentes para junto de si e pôde proporcionar a eles uma educação melhor do que a lhes foi proporcionada. Entre eles estava Justiniano, que acabou por obter a confiança de seu tio e foi adotado como o filho que ele não teve.

---

<sup>1</sup> Emperors peeved by the inability of religious practitioners to come to an enforceable consensus for the protection of the state worked with bishops increasingly polarised by local traditions and civic unrest in a high stakes game of imperial orthodoxy. The unprecedented Roman imperial legislation on religious dissent was entwined with the general expansion of bureaucracy and law in the later empire. In this political context heresy was increasingly no longer only an ecclesiastical matter or a serious theological challenge, but a problem of public safety since correct belief and worship ensured the unity and stability of society. Heresiological categories were often a means to establish or maintain common boundaries. The development of creeds and imperial law, however, was matched by an increasing theological and political complexity so that conflicts in at least North Africa, Syria and Egypt persisted due to regional concerns and local theological traditions.



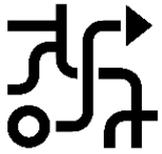
Segundo Evans, o cognome *Iustinianus* usado por Flavius Petrus Sabbatius indica uma adoção formal (EVANS, 2001,96). A autoridade e prestígio de Justiniano podem ser comprovados através da sua vertiginosa ascensão política: em 519 foi nomeado conde, em 520 assumiu a condição de mestre militar das tropas de reserva, em 521 tornou-se cônsul e, entre os anos de 522 e 527, recebeu os títulos de *patricius* e *nobilissimus*. Enquanto Justino ainda ocupava o cargo imperial, seu sobrinho começou a ser seu parceiro e o poder efetivo por trás dos bastidores, e em abril de 527 Justiniano galgou o penúltimo degrau à sua elevação máxima, foi consorciado ao trono.<sup>2</sup>

A chamada “Era de Justiniano”, suscitou e ainda tem suscitado várias controvérsias, principalmente no que se refere ao sucesso de seu reinado. Apesar disso, o legado deixado por ele para a posteridade nos parece inegável. A proposta de uma *renovatio* do antigo esplendor Romano pode ser vista através das batalhas de reconquista territorial, das suntuosas construções arquitetônicas, que vão inaugurar o que compreendemos como arte bizantina, da compilação legislativa promovida pelos seus comissionários e o projeto de um aumento da interferência imperial sobre as questões religiosas.

Essa grandeza governamental que foi dirigida por um imperador autocrata, também teve um lado controverso que não podemos deixar de expor. Tamanhas ambições governamentais acabaram por deixar o império em uma situação de crise financeira e campanhas militares frustradas, além do infrutífero ideal de unificação da igreja em um único dogma cristão. Se a primeira fase de seu governo apontava para um

---

<sup>2</sup> A efetiva participação de Justiniano junto ao poder imperial, quando o governo ainda estava nas mãos de seu tio Justino tem suscitado algumas posturas contrárias dentro da historiografia, autores como James Allan Evans, Franz Maier, John Freely e Michel Mass afirmam a participação efetiva no poder do futuro imperador. Já autores como Brian Croke e Doug Lee entendem que é preciso matizar essa atuação, pois havia também outros membros influentes na corte como o general Vitaliano e o jurista Proculus, que também tinham uma atuação muito forte sobre o poder central e viam Justiniano com reservas. Em nossa percepção está claro que nos bastidores da política imperial, as disputas pelo poder eram palco de intensas divergências, por isso seria muito simplista acreditarmos que Justiniano era unanimidade ou o único homem com prestígio no governo de seu tio, mas o fato é que a trajetória seguida por Justiniano demonstra claramente a perspectiva de Justino em torná-lo seu sucessor. Sobre essa questão ver: CROKE, Brian. Justinian under Justin: reconfiguring a reign, Byz. Zeitschr. n. 100, 2007, pp. 13–56. EVANS, James Allan. The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001. FREELY, John. Children of Achilles: the Greeks in Asia Minor Since the days of Troy. Londres: I B Taurys, 2010. LEE, Doug. From Rome to Byzantium AD 363 to 565: The Transformation of Ancient Rome. Edimburgo: Edinburg University Press, 2013, p. 177-179. MAIER, Franz Georg. Bizancio. Madri: Siglo Veintiuno, 1983.



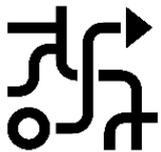
horizonte cheio de glórias e bem aventurança, as últimas décadas do reinado de Justiniano foram marcadas por momentos amargos: a guerra na Itália se arrastava dolorosamente, em 548 a imperatriz Teodora, que havia sido muito mais do que uma consorte, mas uma conselheira incansável, havia morrido. A cúpula de Hagia Sophia, que havia rachado em virtude de um terremoto em 557, desabou no ano seguinte. Em, 559 invasores eslavos acompanhados por um exército de hunos alcançaram as muralhas de Constantinopla, forçando Justiniano a convocar seu velho general Belisário da aposentadoria para organizar a defesa. Terremotos atingiam o império, distúrbios civis abalavam Constantinopla e ambiciosos homens conspiraram contra o velho imperador. Até o tratado de paz concluído com a Pérsia em 561-562 exigiu pesados pagamentos de ouro dos romanos. Os esforços incansáveis de Justiniano pela unidade religiosa deram frutos agri doces.

Quando o longo governo de Justiniano chegou ao fim, às vésperas das conquistas islâmicas, o Império Romano ainda era uma forte comunidade política e uma das mais bem organizadas tanto no mundo Ocidental quanto no Oriente Próximo. Podemos dizer que sua economia ainda era próspera, e sua posição nos assuntos do mundo antigo era relativamente sólida. Portanto, o reinado de Justiniano marcou os momentos finais da Antiguidade Tardia embora, em seu tempo, não tivesse consciência de que uma ruptura histórica se avizinhava e que suas reformas estabeleceriam os termos e acelerariam essa transição. Assim como a Antiguidade Tardia foi um período histórico marcado pela tensão entre o antigo e o novo, da mesma forma se deu o reinado de Justiniano, também marcado pela clivagem entre a ideia da antiga romanidade e transformações que levariam a consolidação do Império Bizantino.

Para compreendermos a política imperial justiniana vamos iniciar a nossa discussão pontuando que o imperador era um autocrata,<sup>3</sup> um princípio de concentração de poder adotado após as tormentas que o Império Romano sofreu no III século. A

---

<sup>3</sup> Quando nos referimos a Justiniano como um autocrata, estamos usando o termo tomando a expressão autocrata originária do grego *autokrator*, que foi legado pelo período helenístico, onde os reis helenistas autocratas eram divinizados. Suas imagens ocupavam lugares juntos aos templos dos deuses, eles eram a fonte da lei em seus reinos, e como tal, eles eram a lei encarnada. Apesar de ser o monarca, humano, era ao mesmo tempo mais que um homem, pois ele corporificava a força vital divina, que deu às leis sua substância. Segundo Evans, esta noção helenista de monarca pela qual os reinos temporais copiavam a realeza do supremo basileu, Zeus, que conformou a ideologia do ofício imperial da Roma tardia. Cf. EVANS, James Allan. *The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power*. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001, p.58.



substituição do principado pelo dominato como uma nova forma de poder instaurado por Diocleciano foi o ponto de partida da autocracia romana, onde toda administração, seu aparato, estavam nas mãos do imperador, que se torna então chefe do exército, juiz supremo e único legislador.

Justiniano herdou um conceito de ofício imperial que já tinha sido bem desenvolvido e o interpretou em seu significado mais extremo. Ele acreditava em seu compromisso divino. O preâmbulo do Digesto<sup>4</sup> proclama sua missão divina: “Governando sob a autoridade de Deus nosso império, que foi entregue a nós pela Majestade Celestial, para nos conduzir a guerra com sucesso e tornar a paz honrável, e nos apoiar a condição de Estado”.<sup>5</sup> Em outro trecho presente no Codex também corrobora essa perspectiva “Com o auxílio de Deus Onipresente determinamos fazer agora as coisas que são de interesse comum, aquelas correções que muitos príncipes antecessores consideravam necessárias, mas nenhum deles se atreveu até agora a levar a cabo”.<sup>6</sup> A figura imperial ao lado da divindade eram os únicos capazes de proteger seu povo.

O fato de Justiniano já compartilhar o poder imperial antes da morte de seu tio possivelmente permitiu que ele tivesse uma ampla visão dos problemas que herdaria ao assumir o posto máximo do Império.

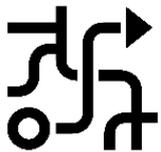
Ao tornar-se imperador Justiniano tinha ao seu alcance um Estado com uma grande reserva financeira, herança da administração do imperador Anastácio, e isso possibilitou que ele levasse a cabo seus projetos de *Renovatio Imperii*,<sup>7</sup> que tanto

<sup>4</sup> O Digesto faz parte da compilação jurídica que foi realizada durante seu governo.

<sup>5</sup> Digesto Justiniano. Const. Deo Auctore. pr. “Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a coelesti maiestate traditum est, et bella feliciter peragimus, et pacem decoramus, et statum reipublicae sustentamus, et ita nostros animos ad Dei omnipotentis erigimus adiutorium, ut neque armis confidamus, neque nostris militibus, neque bellorum ducibus, vel nostro ingenio, sed omnem spem ad solam referamus summae providentiam Trinitatis, unde et mundi totius elementa processerunt, et eorum dispositio in orbem terrarum producta est”.

<sup>6</sup> Código Justiniano. pr. “Haec, quae necessario corrigenda esse multis retro principibus visa sunt, terea tanten nullus eorum ad effectum ducere ausus est, in praesenti rebus donare comunibus auxilio Dei omnipotentis consumimus”

<sup>7</sup> *Renovatio Imperii*. O termo renovação, enquanto ideologia integra elementos vinculados a uma tradição, que pode ser política, social ou cultural, já reconhecida e consolidada, mesclando-se com aspectos inovadores que vão levar a alteração em relação a sua origem. Desde o III século a renovação imperial (*renovatio imperii*) servia como base para diversas reelaborações administrativas, jurídicas, políticas, militares e urbanísticas com a notória intenção de estabelecer uma nova era imperial que se destacaria das anteriores, conforme a mensagem ideológica proferida pela propaganda oficial. Se tratava, portanto, de um novo período marcado por um imperador melhor. FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012. p. 93 e 155.



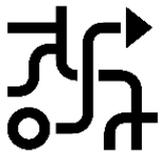
abarcavam um projeto de política exterior, como a reconquista dos territórios agora governados pelos povos bárbaros (vândalos, visigodos, ostrogodos), e os conflitos nas fronteiras, bem como implementar uma política interna que abrangesse reformas administrativas capazes de tornar a máquina estatal eficaz e frutífera, o fortalecimento da economia e a recuperação da unidade religiosa dividida pela luta contra os monofisistas, além de um sistema jurídico uniforme.

Segundo Maier, a partir de suas observações, Justiniano conseguiu perceber quais eram as deficiências e conflitos que aconteciam no império, tanto no campo administrativo como social e econômico (MAIER, 1983, p. 43). Esse tipo de investigação corrobora ainda mais a ideia de que, para Justiniano, o ofício de imperador era também ser um reformador para o bem de seus súditos e do Estado, uma missão dada por Deus, conforme afirma Mass “[...]Justiniano pretendia restaurar a venerável glória de Roma e dar-lhe mais brilho também, como um estado totalmente cristão espelhando os esplendores do céu” (MASS, 2006, p.16). Apesar de que o imperador se deparou não somente com as questões que já se apresentavam, mas também com problemas novos que o tomaram de assalto como, por exemplo, a sedição de Nika. Embora fosse um governante com uma postura conservadora, não se furtou de executar inovações que tiveram reflexos inquestionáveis para a posteridade.

## **A RELIGIÃO E A POLÍTICA IMPERIAL: JUSTINIANO E A QUERELA MONOFISISTA**

Justiniano foi um imperador cristão, consciente de que seu poder emanava da graça divina. Seu pensamento político não era apenas oriundo das influências romanas, mas também de uma base cristã. A vitória do cristianismo era um dever tão sagrado como a restauração do poderio romano. Na sua concepção de ofício imperial, qualquer distúrbio que afetasse o bom funcionamento da Igreja representava também um princípio de instabilidade política. Segundo Ostrogorsky, na pessoa de Justiniano a Igreja cristã não somente encontrou um assíduo protetor, como também seu chefe (OSTROGORSKY, 1984, p.90).

O esforço de Justiniano em divulgar sua vinculação com as questões religiosas não era um fato estranho às características do próprio império cristianizado. Maier enfatiza que os debates religiosos e a atividade política parecem sempre inseparáveis no contexto



tardo romano. Elementos como a propagação do Evangelho e a conversão dos infiéis, assim como a defesa da fé e a conservação de uma confissão única, eram tarefas tanto do Estado quanto da Igreja (MAIER, 1986, p. 26). Por esse motivo, a propaganda religiosa servia a várias finalidades políticas, como por exemplo, servia de pretexto para a anexação territorial, deflagração de guerra, mudanças econômicas de outros territórios. Havia um imaginário de que a corte imperial deveria funcionar como uma espécie de reflexo do mundo celestial. O próprio Justiniano se esforçou para demonstrar esse vínculo. O ideal de unidade configurou-se nas várias manifestações do poder de Justiniano, e sua preocupação com a “paz da Igreja” se identificava como a própria paz do Império.

Sua qualidade como único soberano, segundo Maier, também levou Justiniano a ser senhor da Igreja. Decidia sem consultar previamente a um sínodo sobre questões referentes aos dogmas, aos ritos e a ordem eclesiástica. Ditava instruções para o clero e provia com absoluta soberania as sedes episcopais, também designava e destituía patriarcas (MAIER, 1983, p. 26). Não por acaso, o imperador passou ao longo de seu reinado editando um conjunto de leis dirigidas a diferentes autoridades da Igreja, legislando sobre os assuntos mais variados.<sup>8</sup>

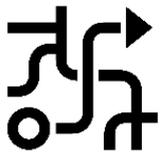
Porém, esse “absolutismo” não era tão pleno assim, um dos grandes problemas enfrentados por Justiniano, o cisma monofisista e a luta iconoclasta, nos mostra que a Igreja poderia apresentar um ponto de resistência quando se tratava de elementos fundamentais. Nesse caso, os patriarcas apoiados por uma hierarquia de arcebispos, bispos e clero poderiam se sublevar e tentar se mostrar como uma figura de igual poder religioso.

Um dos pontos cruciais da política religiosa de Justiniano, cuja marca é visível desde o início de seu reinado, era promover a unificação da Igreja, que se encontrava dividida entre os que apoiavam a decisão do Concílio Ecumênico da Calcedônia (451) e os que se opunham, os chamados anti-calcedonenses (monofisistas)<sup>9</sup>. Como a paz e a

---

<sup>8</sup> A ação de Justiniano no que se refere a organização e problemas da Igreja pode ser visto de maneira ampla em uma série de leis presentes nas Novelas, que vão desde a redução de custos, mobilidade do clero, nomeações eclesiásticas entre outras. Vários títulos foram dedicados a este tema.

<sup>9</sup> O monofisismo foi uma das heresias da Antiguidade que tinha por escopo preconizar que em Jesus há uma só natureza e uma só pessoa: a divina. O primeiro arauto desta tese foi Eutiques, arquiandrita de Constantinopla. Ele reconhecia que em Jesus constava originariamente da natureza divina e a humana, mas afirmava que a natureza divina absorveu a humana, divinizando-a; após a Encarnação, só se poderia falar de uma natureza em Jesus: a divina.

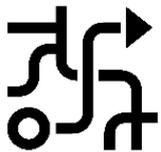


união da Igreja significava a paz e a união do próprio império, a ideia de unificação foi uma meta perseguida pelo imperador, levando-o inclusive a propor o quinto Concílio Ecumênico (Segundo Concílio de Constantinopla -553), mas o tempo mostrou que os esforços de Justiniano foram infrutíferos. Líderes da igreja, imperadores, teólogos e monges, a maioria deles devotados ao ideal de uma igreja e um império, foram incapazes de resolver uma disputa teológica de longa data sobre como deveria ser compreendido e falado sobre a realidade divino-humana de Cristo e o debate sobre a cristologia.<sup>10</sup> No final, a disputa deixou para trás não só uma igreja dividida, um império enfraquecido e um papel redefinido para o imperador, mas também novas formas de pensar e acreditar que marcaram o início de Bizâncio propriamente dito e o fim da Antiguidade Tardia.

As perspectivas de Justiniano de alcançar a unidade religiosa no império podem ser vistas quando ele ainda era associado ao poder com seu tio. As sentenças iniciais do edito sobre os hereges, emitido em conjunto pelo dois *augusti* Justino e Justiniano, no verão de 527, indica a consciência dos imperadores de que sua política de opressão moderada não apenas não havia conseguido reconquistar os anti-calcedonianos para a ortodoxia imperial, mas tinha realmente fortalecido a causa anti-calcedônica e transformado a resistência espalhada em uma rede coerente e bem-organizada de

---

<sup>10</sup> O Concílio da Calcedônia se desenrolou entre os dias 8 e 31 de outubro de 451 na Basílica de Santa Eufêmia e comportou 16 sessões, onde se reuniram os padres conciliares, dentre os quais estavam os legados romanos segundo a vontade expressa do papa Leão, e ainda os orientais, cuja representação é de grande importância, visto que muitos deles participaram do latrocínio de Éfeso em 449, ainda estavam presentes dois bispos africanos que haviam conseguido fugir dos vândalos. A solene definição de Calcedônia, afirma duas distintas naturezas em Cristo na unidade de uma só pessoa. Sua estrutura é composta basicamente das seguintes partes: uma introdução que justifica a nova definição, o Símbolo Niceno, a aprovação das cartas de Cirilo e do Tomus, a Fórmula de Calcedônia e um anátema contra todos os que pretendam ensinar outra fé diferente daquela do sagrado concílio. O Concílio de Calcedônia receberá um símbolo de autoridade igual ao de Nicéia e se tornará a partir do VI século o Símbolo litúrgico da celebração eucarística. O século que separa o Concílio de Calcedônia em 451 do que o seguirá, Constantinopla II (553), foi um século de lutas violentas em torno da recepção da definição cristológica. Calcedônia esteve longe de conquistar imediatamente a unanimidade. Aos olhos de amplas frações da Igreja do Oriente, permanecidas fiéis à linguagem de Cirilo, ele ficará como um Concílio “maldito”. Essa situação é análoga a que se seguiu durante cinquenta anos ao Concílio de Nicéia. Em ambos os casos, uma decisão conciliar destinada a resolver uma questão doutrinal provoca um cisma de linguagem que se constrói não apenas entre hereges e ortodoxos, mas entre ortodoxos, que querendo afirmar a mesma fé, não conseguem chegar a um acordo sobre as fórmulas. O desejo de reconduzir a Igreja à unidade comandará a política religiosa de todos os imperadores do momento, como foi o caso de Justiniano, que por seguir as ideias de Calcedônia, vai lutar apaixonadamente pela unificação da Igreja e combater o monofisismo. Cf. JEDIN, Hubert. Concílios ecumênicos. São Paulo: Herder, 1961; WERBICK, Jüngen. Doutrina da Trindade. In. SCHNEIDER, Theodor. (Org.). Manual de dogmática. Petrópolis: Vozes, 2002.



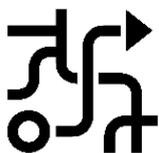
pessoas dedicadas. Como corretivo para a política fracassada, uma abordagem severa foi adotada mais uma vez.

Como as restrições imperiais nunca conseguiram ter um raio de ação aplicado universalmente, o Egito permaneceu predominantemente anti-calcedônico sob o patriarca Timóteo IV, e continuou a servir como um porto seguro para anti-calcedonianos da Síria. Em Antioquia, no entanto, o recém-nomeado patriarca Efraim de Amida (526-544), um ex-comandante militar, executou a nova política imperial com grande determinação.

Como resultado imediato do novo expurgo no patriarcado de Antioquia, os anticalcedônicos foram inteiramente removidos do poder e todas as sées episcopais caíram nas mãos dos calcedônicos, enquanto muitos padres locais, temendo as retaliações, aceitaram Calcedônia. Os que não aceitaram foram substituídos pelos apoiadores do concílio. Apesar de muitos bispos sírios de tendências monofisistas terem se exilado no Egito e deixado um vácuo de liderança na Síria, esse fato poderia ter levado facilmente a uma tomada completa da Igreja pelos conciliares. No entanto, isso não aconteceu. Segundo Van Rompay, esse episódio pode ser atribuído principalmente ao fato de que vários mosteiros sírios permaneceram totalmente comprometidos para a causa anticonciliar e foram capazes de garantir o apoio popular, não só no campo, mas também nos centros urbanos. (VAN ROMPAY, 2006, p. 245).

Os bispos monofisistas no Egito passaram a ser uma grande fonte de ajuda à causa síria. Candidatos a padres e diáconos poderiam ser enviados aos bispos egípcios para serem ordenados. Uma personagem interessante neste contexto foi o bispo João de Tela, que atuou intensamente para proteger o movimento monofisista na Síria. Ao deixar sua sé, em 521, mudou-se do mosteiro de Mar Zakkay, perto de Callinicum, para o campo, onde começou um novo tipo de ministério como bispo itinerante, ordenando secretamente padres para as cidades e vilas. O começo da missão de João deve estar situado em meados da década de 520. Suas atividades não passaram despercebidas pelas elites eclesiais monofisistas, porque isso acabou alçando-o a proeminência dentro do movimento anticalcedônico. Após uma mitigação na política imperial, ele foi incluído entre os bispos que foram convidados à Constantinopla para uma discussão teológica com os calcedônicos, na primavera de 532.

Em 532, ocorreu em Constantinopla três dias de debates doutrinários. Um encontro entre bispos representantes da Calcedônia e dos bispos monofisistas. A conferência



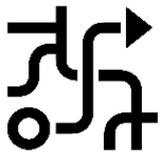
ocorreu sob os auspícios de Justiniano e o próprio imperador não apenas compareceu, como liderou a discussão.

Apesar de não ser composto pelos líderes mais eminentes dos respectivos movimentos, compareceram figuras consideradas respeitáveis para que pudessem conversar em busca de uma flexibilidade. Esse encontro mostra que Justiniano tinha consciência de que para mostrar sua supremacia política, não poderia permitir uma divisão eclesial. Apesar da perspectiva de um possível acordo e a criação de uma fórmula sobre a natureza de Cristo, a tentativa de um diálogo não se mostrou tão próspera quanto esperava Justiniano. Os monofisitas se mostraram poucos dispostos a aceitar as imposições imperiais, e isso levou a alguns anos depois levar o monarca a iniciar uma massiva política de perseguição (O'DONNELL, 2010, p. 267).

À medida que as doutrinas cristãs definiam seus respectivos fundamentos cada vez com maior clareza, era inevitável que diferentes modos de fé acabassem por se estabelecer em regiões as mais diversas, mas isso parecia inconcebível para Justiniano. Na década de 40, tomou severas medidas contra os monofisitas egípcios, mas que acabaram por esbarrar em uma dura resistência entre as pessoas locais. O resultado foi um número grande de mortos e um sentimento de ressentimento da população de Alexandria contra o imperador. Em 542 o imperador enviou João de Éfeso como missionário para converter e construir novas igrejas e monastérios (O'DONNELL, 2010, pp. 352-353).

Muitas igrejas orientais que declararam sua independência das decisões da Calcedônia foram claras, implacáveis e impossíveis de manejar. O separatismo religioso se uniu a uma consciência regional, que provocou um processo de “deshelenização” e uma nova independência espiritual nas regiões que não aceitavam a ortodoxia. Por isso, o cisma monofisista se converteu em um problema político. Essas graves consequências causadas pela cisão acabaram por impelir Justiniano a proceder com cautela em certas ocasiões e a ter que recorrer a manobras mais sofisticadas para contornar essa adversidade, ao invés de recorrer simplesmente à força bruta.

Idealizada juntamente com outras iniciativas guiadas pelas mãos de um imperador cada vez mais decidido a encontrar a solução final que não havia sido encontrada por todos os seus antecessores, teremos uma última tentativa integrada de resolução, o Segundo Concílio de Constantinopla de 553.



Em 551, Justiniano emitiu um edito “Sobre o Verdadeira Fé” que seria o documento constitutivo de Constantinopla II. Nele foram reunidos os seguintes termos: o Verbo como sujeito de seu próprio sofrimento “na carne”; o único Cristo “composto” de dois naturezas; diferença de natureza, mas unido por hipóstase, ou “hipostática União”; “Uma natureza encarnada da Palavra de Deus” entendida como significando “uma hipóstase ou pessoa. encarnada”. O edito encerrou com treze anátemas, dez apoiando este preceito e três condenando os chamados “Três capítulos”.

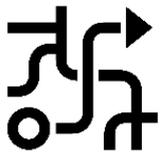
O acordo que Justiniano e seus assessores propuseram para a igreja estava pronto. Porém as coisas não ocorreram como planejado. O Papa Virgílio concluiu que o Ocidente veria a condenação dos Três Capítulos como uma traição de Calcedônia.<sup>11</sup> O concílio acabou acontecendo sem o papa, que no final condenou-o. Em seus anátemas, ele consagrou as formulações cristológicas neo-calcedonianas e, em uma sessão separada, também condenou o origenismo. Apesar de Virgílio ter se retratado em 554, o concílio não foi bem recebido no Ocidente por muito tempo, e na parte Oriental o resultado desejado não aconteceu. Os anti-calcedonianos não aceitavam outra coisa senão a concentração completa na fórmula de uma natureza e o fracasso de Constantinopla II em capitular sobre aquele ponto marcou o momento em que a maioria dos anti-calcedonianos perceberam plenamente a derrota de seu grande sonho de recuperar o império da ortodoxia e se resignaram em seguir seu próprio caminho como uma igreja distinta da igreja oficial.

Podemos dizer que o resultado do quinto concílio ecumênico foi o surgimento de três ortodoxias, aqui se definindo, conforme nos aponta Evans, ortodoxia como um credo que seus discípulos aceitam como correto: a ortodoxia ocidental de Roma, a ortodoxia monofisista representada por uma nova hierarquia de padres oriundas em sua maior parte dos mosteiros orientais, e a ortodoxia de Constantinopla, legislada por Justiniano. O sucessor de Justiniano, Justino II, após mais uma tentativa, abandonaria toda esperança de reconciliação nessa direção.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Os Três Capítulos consistiam nas proposições anatemizando: Teodoro de Mopsuéstia e suas obras, algumas obras específicas de Teodoreto de Ciro e as cartas de Ibas de Edessa para Máris de Calcedônia

<sup>12</sup> Sobre essa querela é possível consultar as seguintes obras: EVANS, James Allan. *The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power*. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001; JEDIN, Hubert. *Concílio ecumênicos*. São Paulo: Herder, 1961; VAN ROMPAY, Lucas. *Society and*

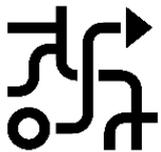


O governo de Justiniano é marcado não apenas pela resolução das controvérsias teológicas calcedonenses, mas também pela lógica de combate a todos aqueles que não seguissem a “verdadeira fé”. A primeira proibição de Justiniano data de 527, quando ainda era consorciado ao trono, e se tratava de uma varredura aplicada a todos os que rejeitavam a Igreja Cristã e a fé ortodoxa. A partir daí, temos um grupo de constituições datadas dos primeiros anos de seu reinado. Todas as limitações anteriormente impostas aos pagãos foram revalidadas: proibição dos pagãos de ocuparem cargos no serviço palatino (Código Justiniano, I, X, 18), somente os crentes da fé ortodoxa poderiam ter direito a herança em caso que os pais fossem heterodoxos (CJ, I, V, 19), nem mesmo os soldados estavam isentos dessas penalidades (CJ, I, V, 22). Cristãos batizados que incorreram no paganismo, ou falhassem em romper completamente com ele deveriam ser condenados à morte, e aquelas pessoas que nunca haviam recebido o batismo deveriam buscá-lo o quanto antes, ou perderiam seus direitos de propriedade (CJ, I, XI, 10). Qualquer um pego secretamente fazendo sacrifícios aos deuses deveria ser morto (CJ, I, XI, 10). Duas decisões que datam de 529 afetavam os professores: aos professores pagãos era negado estipêndios do tesouro imperial e haveria o confisco de suas propriedades e exílio caso não aceitassem o batismo imediatamente (CJ, I, XI, 10). Segundo Evans, o quão vigorosamente essas proibições foram aplicadas em todo império, é incerto. Provavelmente elas não aconteceram de forma universal, em especial no que se refere a questão dos professores, tem-se dados de filósofos pagãos dando aulas nas escolas de Alexandria até o início do século seguinte (EVANS, 2001, p. 69). Portanto, podemos ponderar que apesar da política de perseguição, o paganismo não estava morto no século VI.

No entanto, essa proibição pode ter fornecido a base legal para acabar com a Academia de Atenas, considerada o refúgio do neoplatonismo pagão. Em 529, Justiniano ordenou o fim do ensino de filosofia e direito em Atenas, e presumivelmente, a soma pecuniária destinada à Academia foi suspensa. Não há nenhuma normativa nos códigos de Justiniano que mencione especificamente a Academia, e a evidência de seu interdito vem de uma breve referência na crônica de João Malalas que também relata que, no mesmo ano, Justiniano enviou uma cópia de seu novo código legal, o *Codex Iustinianus*,

---

Community in the Christian East. In MASS, Michel (org). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Londres: Cambridge University Press, 2006



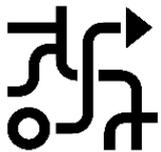
para a escola de lei em Beirute e em Atenas (MALALAS, XVIII). Segundo Mass, apesar de Justiniano não ser afeito à leitura dos clássicos gregos, não se opunha ao ensino deles, mas discordava que seus ensinamentos fossem feitos por pagãos cuja ideologia era estranha à cosmovisão romana tardo antiga (MASS, 2006, p.8).

É significativo que o ano de 529 seja o marco para a proibição do ensino de filosofia e direito em Atenas, pois este ano foi marcado por uma limpeza geral. Alguns pagãos do serviço palatino foram perseguidos e perderam suas vidas gerando um clima de instabilidade e medo. Para Evans, é possível que tenha chegado ao conhecimento do imperador de que Atenas fosse um centro inadequado de ensino de direito, e a partir de então ele tenha voltado sua atenção para a Academia Neoplatônica (EVANS, 2001, p.67).

Houve ainda vários casos de conversões forçadas, nos quais aqueles que não fossem batizados tinham por obrigação ir com suas famílias a uma igreja para que se submetessem ao sacramento, sob pena de sofrerem medidas fiscais severas como o confisco de bens, a perda da capacidade jurídica e até a proibição do direito de herança.

Em 543 Justiniano condenou as obras de Orígenes, pois muitos de seus intérpretes resistiam ao poder imperial, tinham apego pela liberdade de pensamento e um intelectualismo platônico. Essa condenação levou muito do que foi escrito pelo autor a ser destruído, a maioria do que estava em grego. Uma parcela do que chegou até nós faz parte dos fragmentos que sobreviveram ou do que havia sido traduzido para o latim. Essa atitude permitiu que o imperador fosse visto como o árbitro da teologia por sua própria voz e por seu próprio nome (O'DONNEL, 2010, p.356).

Mas, é importante frisar que apesar dessa política de perseguição ao paganismo e àqueles considerados hereges, não podemos de forma nenhuma acreditar que em um império tão vasto seria possível a sua extinção. Os interditos não eram universais e manter a vigilância necessária era muito difícil, por exemplo, muitos filósofos pagãos continuaram a ensinar em Alexandria até o século seguinte e isso também acabava sendo um outro fator problemático para a política religiosa justiniana. Apesar de Justiniano ter sido um dos imperadores tardo antigos que mais desprendeu esforços para cristianizar o império e extirpar as heresias, as influências desses grupos ainda continuaram presentes na vida da população.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante seu governo, o imperador Justiniano, a partir de princípios bastante claros e precisos, procurou instituir e aplicar uma política religiosa que buscou estabelecer uma unidade religiosa em todo o espaço territorial do Império. Para tanto se utilizou de diversos recursos desde instrumentos de negociação e discussão como os concílios, mas também procedimentos repressivos e persecutórios.

O caso da controvérsia monofisista demonstra de forma que consideramos cabal que o “caráter” herético de uma doutrina não se devia apenas a aspectos teológicos e religiosos, mas que tão importante quanto eram os elementos políticos, ou seja as lutas religiosas estavam articulada as lutas pelo poder.

Neste sentido, a controvérsia monofisista, ou a polêmica nestoriana nos aponta a variedade e a multiplicidade dos cristianismos possíveis na Antiguidade Tardia, bem como as disputas e lutas entre os diferentes grupos e perspectivas dentro das comunidades cristãs deste momento.

## REFERÊNCIAS

BASCHET, Jerome. *A civilização do Ocidente Medieval*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

BERARDINO, Angelo di (Dir). *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*. vol I. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.

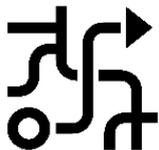
CARREZ, Maurice; DORNIER, Pierre; DUMAIS, Marcel; TRAMEILLE, Michel. *As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas*. São Paulo: Paulinas, 1987.

EDWARDS, Mark. *Catholicity and heresy in the early Church*. Farnham: Ashgate Publishing, 2009.

EVANS, James Allan. *The Age of Justinian: The Circumstance of Imperial Power*. London/ New York: Taylor & Francis e-library, 2001.

FRIGHETTO, Renan. A “longa Antiguidade Tardia”: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico. In: *Atas da VII Semana de Estudos Medievais*. Brasília, 2010, p.101-121.

\_\_\_\_\_. *Antiguidade Tardia: Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.



HARTOG, Paul (Ed.). *Orthodoxy and heresy in early christian context*. Cambridge: James Clack & Co, 2015.

JEDIN, Hubert. *Concílios ecumênicos*. São Paulo: Herder, 1961.

LYMAN, Rebecca. Heresiology: The invention of ‘heresy’ and ‘schism’. In CASIDAY, Augustine; NORRIS, Frederick (Eds). *The Cambridge History of Christianity. Constantine to c.600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p.296-313.

MAIER, Franz Georg. *Bizancio*. Madri: Siglo Veintiuno, 1983.

\_\_\_\_\_. *Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo: Siglos III-VIII*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1986.

MASS, Michael. *John Lydus and the Roman Past*. Londres: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. *Roman Questions, Byzantine Answers: Constours of the Age of Justinian*. In. MAAS, Michael (org). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Londres: Cambridge Univesity Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation. In *Dumbarton Oaks Papers*, v. 40, Harvard University, 1986, pp. 17-31.

MITRE, Emilio; GRANDA, Cristina. *Las grandes herejías de la Europa Cristiana*. Madrid: Ediciones ISTMO, 1983.

O’DONNELL, James. *La Ruina del Imperio Romano*. Barcelona: Ediciones B, 2010.

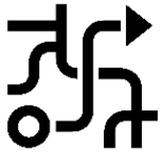
OSTROGORSKY, Georg. *Historia del Estado Bizantino*. Madrid: Akal editor. 1984.

RIBEIRO JUNIOR, João. *Pequena história das heresias*. Campinas: Papirus Editora, 1989.

SALVIAN FILHO, Juvenal. Nota para estudos teórico-históricos do fenômeno da heresia. *Antítese*, v. 11, n. 21, p. 461-470, jan./jun. 2018.

SIMON, Marcel; BENOIT, André. *Judaísmo e Cristianismo antigo*. De Antíoco Epifâno a Constantino. São Paulo: Pioneira; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

VAN ROMPAY. Lucas. Society and Community in the Christian East. In: MASS, Michel (org). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Londres: Cambridge Univesity Press, 2006, pp. 239-266.



WERBICK, Jüngen. Doutrina da Trindade. In. SCHNEIDER, Theodor. (Org.). *Manual de dogmática*. Petrópolis: Vozes, 2002

ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. v.I.Bauru/SP: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

Recebido em 11/05/2023

Aprovado em 03/07/2023



**BARNABÉ, Luís Ernesto\***

<https://orcid.org/0000-0003-1723-7197>

**GALERANI, Katiely Benedita Príncipe\***

<https://orcid.org/0009-0007-4080-8505>

**RESUMO:** A presente investigação se debruça sobre o momento exato em que, na educação secundária brasileira, a narrativa da História Sagrada, tradicional e vigente de longa data, passa a conviver com a proposta de nova inteligibilidade de passado, pautada em descobertas científicas que alargam a noção de tempo e, concomitantemente, põe em xeque a primazia da tradição judaico-cristã. Entre 1887 e 1889, João Maria da Gama Berquó, professor do Imperial Colégio de Pedro II, publica dois compêndios que abordam o tema. No primeiro deles, a narrativa centra-se apenas na fundamentação científica, ao passo que, no subsequente, ocorre a acomodação entre as duas inteligibilidades. Além de analisar a escrita da história escolar nos compêndios, será apresentado um mapeamento da circulação das obras, bem como uma análise histórica da biografia do autor, procedimentos com os quais se espera demonstrar como tal complexa indissociabilidade não resulta em um processo linear, sendo a escrita da História Antiga escolar, antes disso, um campo em disputa.

**PALAVRAS-CHAVE:** História Antiga escolar; compêndios escolares de História; João Maria da Gama Berquó.

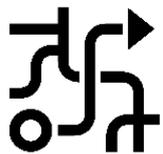
**ABSTRACT:** The present investigation focuses on the exact moment in which, in Brazilian secondary education, the narrative of Sacred History, traditional and long-standing, starts to coexist with the proposal of a new intelligibility of the past, based on scientific discoveries that broaden the notion of time and concomitantly puts in check the primacy of the Judeo-Christian tradition. Between the years of 1887 and 1889 João Maria da Gama Berquó, a professor at the Imperial Colégio de Pedro II, published two compendiums that addressed the theme. In the first one, the narrative focuses only on the scientific basis, while in the following one, a compromise between the two intelligibility takes place. Besides analyzing the writing of school history in textbooks, a mapping of the circulation of works will be presented, as well as a historical analysis of the author's biography, procedures with which it is expected to demonstrate how such complex indissolubility does not result in a linear process, the writing of ancient school history being, before that, a field in dispute.

**KEYWORDS:** Ancient school history; history textbooks; João Maria da Gama Berquó

---

\* Possui graduação em História pela Universidade Estadual Paulista (2002), mestrado (2006) e doutorado (2019) em História pela mesma Universidade. Atualmente é professor adjunto da Universidade Estadual do Norte do Paraná. Lecionou por oito anos na educação básica pública e privada. Atuou em projetos de formação docente como PIBID e PARFOR

\* Graduada em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná (UENP). Professora de História na Pré-escola Jean Piaget (Jacarezinho - PR). Graduanda em Geografia pela FAEL



Nossa investigação tem como foco o professor João Maria da Gama Berquó e seus dois compêndios: *História<sup>1</sup> Universal (Noções)*, de 1887, composto por dois volumes – *História Antiga do Oriente e História da Grécia e de Roma* –, e *Noções Sumárias de História Universal*, de 1889. A motivação de tal estudo reside no fato de que, no primeiro compêndio, o autor apresenta uma escrita da História Antiga escolar extremamente original para a época, contendo: a) Pré-história e o subsequente alargamento temporal da História humana e b) a inovadora conformação de Oriente (SAID, 2007), cujo viés racial incluía a Índia pela necessidade de trazer à baila os arianos, operando, conseqüentemente, uma ampliação espacial.

Diante da ausência de estudos acerca de João Maria da Gama Berquó, a pesquisa recorreu ao acervo da Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital<sup>2</sup>, entre 1874 a 1912, de modo que foi possível localizar informações biográficas, bem como notícias sobre os compêndios e anúncios que indiciam a circulação pelo país.

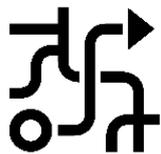
Alain Choppin (2012, p. 14-16) adverte para a articulação de manuais escolares com prescrições impostas, abstratas e gerais dos programas oficiais e o discurso singular e concreto, mas efêmero, de cada professor<sup>3</sup>; e de igual modo, para a perspectiva de continuidade entre gerações, a obsolescência e a inovação. Manuais escolares tomados em série possibilitam observar, a longo prazo, a aparição e as transformações de uma noção científica, as inflexões de um método pedagógico ou as representações de um comportamento social, além das evoluções materiais da edição. Segundo Annie Bruter (2012), a História da disciplina escolar de História ocorre em ritmos próprios, nem sempre em sincronia com mudanças de ordem política, sobretudo em perspectiva de longa duração (BRUTER, 1997). Tais pressupostos estão em consonância com a definição da categoria escolar enquanto cultura, desprendida de abordagens que relegam à escola o papel de mero receptor. Dominique Julia (2001) a reconhece, dessa maneira, como o conjunto de normas que definem o conhecimento a ensinar e as condutas a inculcar, o conjunto de práticas que permitem a transmissão desses conhecimentos e a incorporações desses comportamentos, sendo tais conjuntos coordenados a finalidades

---

<sup>1</sup> A grafia das fontes mencionadas neste trabalho foi atualizada conforme o acordo ortográfico da língua portuguesa de 2009

<sup>2</sup> Disponível em <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>. Acesso em 10.abr.23.

<sup>3</sup> Cf. também Chervel (1990, p. 189)



que podem variar, por exemplo, entre a educação jesuíta e o projeto de educação do Estado Francês no século XIX.

Nesse sentido, o que as duas escritas de História Antiga escolar de Berquó poderiam indicar? A mudança na prática da escrita da História escolar, estimulada pelos debates científicos, e a pretensa construção de uma sociedade moderna e de um projeto civilizatório? A permanência da força da História Sagrada<sup>4</sup> ditando a forma da História escolar escrita nos compêndios ao longo de praticamente todo o século XIX, dando mostras da cultura escolar?

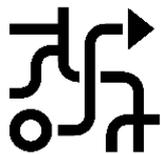
Tais questões não são excludentes e evidenciam a complexidade de um processo histórico específico, que envolve a disciplinarização da História no contexto brasileiro da transição da monarquia para a república e da consolidação do mercado de livros. Logo, é imprescindível situar o artefato compêndio escolar e sua escrita como uma prática social (CERTEAU, 2006), e por isso, também compreender as condições e motivações dos autores, na grande maioria dos casos, professores. Segundo Gasparello (2011), os processos sociais são importantes ao analisar as práticas de escrita e experiências sociais dos sujeitos que, em certo momento, interferiram nas mudanças e propostas para a instrução primária e a secundária:

Um processo no qual os autores e seus textos são vistos como *agentes instituintes* da nova configuração cultural que esse período vivenciou e do qual podem ser destacados o surgimento e ampliação de novos campos de saberes, organização do ensino e formas de ensinar e aprender (GASPARELLO, 2011, p. 466).

Por fim, com a expectativa de compreender Berquó e suas escritas, foi feito um exercício teórico de junção da chave dos dois regimes de autonomia intelectual, desenvolvida por Valdei Araujo (2015) com a análise de Angela Alonso (2009), para quem a geração de 1870 promoveu contestação política ao Império e buscou espaços institucionais manejando recursos intelectuais em voga na Europa, mesmo que difusos ou conflitantes em alguns momentos.

---

<sup>4</sup> Cf. Bitencourt (2018), Barnabé (2019), Farias Júnior (2022).



## RASTROS DE JOÃO MARIA DA GAMA BERQUÓ

Ao contrário de outros professores do Imperial Colégio de Pedro II (ICPII)<sup>5</sup>, João Maria da Gama Berquó é um autor que ainda não foi estudado. Informações biográficas básicas, como local e data de nascimento e falecimento, são até o momento desconhecidas, bem como sua origem social e grau de instrução. As informações levantadas possibilitam enquadrá-lo como um típico homem de letras da corte, que vivenciou a ascensão da chamada geração de 1870.

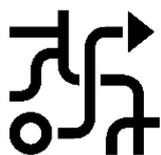
Ele foi aceito como sócio da Sociedade de Geografia de Lisboa no Brasil, em 1882 (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1882, ed.308, p. 1). Dois anos depois, participou de comissão para dar parecer sobre a questão da adoção de um meridiano inicial e uma hora universal (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1884, ed.84, p. 2). Entre os anos de 1884 e 1885, atuou como redator-chefe da revista da mesma instituição (O ECONOMISTA, 1884, ed.813, p. 2; ALMANAQUE LAEMMERT, 1885, ed. A42, p. 1318). Sabe-se também que estava apto para ministrar francês, pois em 1874 recebeu dispensa da prova de capacidade profissional para ensinar pela Secretaria de Estado dos Negócios do Império (A INSTRUÇÃO PÚBLICA, 1874, ed.19, p. 8).

Desde a fundação do ICPII, o ensino foi ministrado por ilustres professores, intelectuais destacados na sociedade e reconhecidos pelo notório saber, diante da ausência de instituições formadoras de professores para o ensino secundário (SANTOS, 2011). Ao longo de todo o século XIX, “ser professor era ser reconhecidamente letrado” (GASPARELLO, 2011, p. 469), logo, essas pessoas podiam ocupar múltiplas funções em torno do mundo dos livros: escritores, jornalistas e autores de livros didáticos” (GASPARELLO, 2011, p. 468).

A trajetória profissional de Berquó pode ser dividida em dois momentos: docente no ICPII, entre 1876 e 1892, e encarregado pelo governo brasileiro em missões pela Europa, a partir de 1892 até data incerta. Para a primeira fase, o quadro a seguir oferece um panorama, bem como suas aptidões enquanto homem de letras:

---

<sup>5</sup> Para a primeira geração de professores no colégio, cf. Mendonça et al. 2013; acerca dos professores de História no colégio, cf. Santos (2011); Gasparello (2004); Dória (1997); especificamente Justiniano José da Rocha, cf. Barnabé (2019); especificamente Joaquim Manoel Macedo, cf. Mattos (2000).



**Quadro 1:** Relação das disciplinas regidas por Berquó no ICPII

Ano	Disciplina
1876	Francês (Internato) História (Externato)
1877	História (Externato)
1878	História (Externato)
1879	História (Externato) Geografia, Cosmografia e História (Internato)
1880	História (Externato) Geografia, Cosmografia e História (Internato)
1881	Geografia, Cosmografia e História (Externato)
1882	Geografia, Cosmografia e História (Externato) Geografia, Cosmografia e História (Internato)
1883	Corografia e História do Brasil (Externato) Geografia (Internato)
1884	Português e Geografia, Cosmografia e História
1885	Geografia (Internato) Geografia (Externato)
1887	História Geral e História, Corografia do Brasil, Geografia, Cosmografia e História Geral
1889	História Geral
1890	Geografia (Externato)
1891	Geografia (Internato) Geografia (Externato)
1892	Geografia (1º Externato)

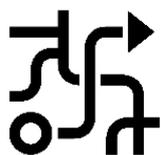
**Fonte:** Dos autores

Durante os anos que trabalhou no ICPII, Berquó concorreu por duas vezes em concursos, sendo a primeira em 1879 para a vaga de professor substituto das cadeiras de História, Geografia e Cosmografia (*Jornal do Comércio*, 1879, ed.292, p. 2). As etapas do pleito, como de costume, contaram com a presença do imperador e foram divulgadas na imprensa. Berquó foi aprovado em primeiro lugar.

Com a morte de Joaquim Manoel de Macedo em 1882, foi aberto novo concurso, agora para as cadeiras de História e Corografia do Brasil do externato. O resultado foi publicado em 28 de junho de 1883:

Terminou ontem, pela leitura da prova escrita, o concurso dos candidatos à cadeira de História e Corografia do Brasil do externato do Imperial Colégio de Pedro II. A comissão julgadora, composta dos Srs. Drs. Souza Bandeira Filho, Carmo, Moreira de Azevedo, Mattoso Maia, Silvio Romero, assim classificou os candidatos: 1º lugar, unanimemente, o Sr. João Capistrano de Abreu. 2º lugar, unanimemente o Sr. J. da Gama Berquó. 3º lugar, os Srs. Drs. Evaristo Nunes Pires e Feliciano Pinheiro de Bittencourt. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1883, ed.179, p. 1).

Em correspondência com o seu amigo Macedo Soares, Capistrano de Abreu, ainda que pese o autoelogio, traça um julgamento do concorrente:



Quanto ao meu concorrente, ele tinha certeza que, se não fosse classificado em primeiro lugar, sê-lo-ia em igualdade de circunstância comigo, o que lhe dava preferência. Bom rapaz no fundo, o Berquó, estudioso, ilustrado. O seu grande defeito foi não ter seus estudos próprios, fiar-se quase sem restrições nos expositores antes de recorrer aos originais. A tese dele não estava má: o único defeito foi parecer antes um estudante, zeloso e ilustrado é verdade, mas estudante, antes que um professor (MALVEIRA, 2004/2005, p. 212).

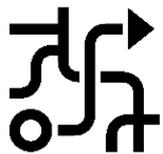
Preconizada por Valdeci Araujo (2015), a existência de dois regimes de autonomia da produção historiográfica moderna – compilatório e disciplinar – na primeira metade do século XIX, mostra-se aplicável ao restante do século XIX brasileiro, uma vez que os espaços da atividade intelectual deveriam ser os mesmos, pois inexistia ainda a profissionalização da produção do saber historiográfico em universidades, como já era corrente na Europa, para fazer frente ao IHGB. Tal chave explicativa aplicada ao universo da escrita da História Antiga escolar possibilita a compreensão da complexa imbricação dos limites impostos ao autor, em termos de legitimidade no campo, com a prática da escrita da História Antiga, entendida na longa duração e ganhando contornos específicos como disciplina escolar.

O padrão disciplinar, caracterizado pela especialização, condicionava sua sobrevivência ao estratégico vínculo com o Estado e com instituições, o que, por sua vez, conferia *status* intelectual e reconhecimento social aos indivíduos. Formado no Recife<sup>6</sup>, Capistrano, autor de *Necrológio de Varnhagen* (1878), desponta como expoente de uma nova geração de historiadores que repensa a questão da temática (social, superando a política) ou do enfoque historiográfico, que, entre 1874 e 1883, caracteriza-se como uma fase historicista cientificista (BARROS, 2010). O período de 1879 a 1882, quando atuou como oficial da Biblioteca Nacional, qualifica-o para o domínio das fontes e fundamenta a tese *O Descobrimento do Brasil*. Não havia, desse modo, no âmbito da produção da historiografia nacional – e, de maneira anexa, do ensino na mais importante escola de ensino secundário do país –, como fazer frente a Capistrano.

O padrão compilatório, por sua vez, estava ligado à produção de obras destinadas ao crescente mercado que se alimentava pela demanda social e, por conseguinte, a um

---

<sup>6</sup> Barros (2010) analisa o período das últimas décadas do Império brasileiro como um momento em que a presença predominante francesa passa a conviver com referências intelectuais de outros países, como Alemanha e Inglaterra. Apenas em Recife, predomina o historicismo, “expresso em uma resistência ao cientificismo sociológico que se estabelecia a partir de uma distinção mais clara entre natureza e cultura”. Em Minas Gerais e Rio de Janeiro, prevalecia a influência de Comte e Spencer como referencial historiográfico.



público não especializado, que deve ser reconhecido como resultante da expansão dos estabelecimentos de instrução. Contudo, não restava nesse momento a Berquó sequer a História do Brasil, tal como Joaquim Manuel de Macedo o fizera em relação a Varnhagen. Como avalia Capistrano: “antes um estudante, zeloso e ilustrado é verdade, mas estudante, antes que um professor”. É importante enfatizar esse ponto, pois a escrita de compêndios de História Antiga aparece como fenômeno recorrente em casos como Justiniano José da Rocha (BARNABÉ, 2019) e João Ribeiro (GUERRA, BARNABÉ, 2023). Todos eles publicaram obras de caráter compilatório, mas não na temática da História nacional, pois não dispunham de legitimidade para tanto. Ainda assim, Berquó, em 1887, com a *História Antiga do Oriente e História da Grécia e de Roma*, e João Ribeiro, em 1892, com a *História Antiga – I: Oriente e Grécia* ofereceram ao público uma abordagem (ou uma escrita da História escolar) diferente dos compêndios anteriores, lançando mão dos debates científicos contemporâneos. Voltaremos a essa questão, articulando-a ao seu provável vínculo com o republicanismo.

Em 1889, logo após a proclamação da República, Berquó foi nomeado para a comissão encarregada de estudar e apresentar um plano para a reforma do ensino. No ano seguinte, a sua partida para Europa em missão de pesquisa foi noticiada pela imprensa: “O Ministério da Instrução Pública, aproveitando-lhe a viagem, encarregou-o de colher no velho mundo documentos que sirvam para esclarecer os anais deste país” (O ECONOMISTA, 1890, ed.2705, p. 3). Segundo o autor do texto, as investigações de Berquó deveriam abranger, além das coleções particulares a que ele tivesse acesso, também a buscas na Torre do Tombo, no Conselho Ultramarino, na Biblioteca Nacional de Lisboa, nos arquivos e bibliotecas de Sevilha, Simancas e Madri, na Propaganda Fide, assim como nos arquivos e bibliotecas do Vaticano e na Emanuele de Roma.

Foi encontrada notícia da sua chegada no jornal lisboeta *Correio da Manhã*. Tal excerto é interessante, pois traz indícios de que a nacionalidade de João Maria da Gama Berquó possa ser portuguesa<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ainda que o Dicionário Bibliográfico Brasileiro de Antonio Blake (3º volume p.486) indique sua origem no Rio de Janeiro. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm-ext/22>. Acesso em 12mar, de 2023.

**Figura 1:** Anúncio sobre a chegada de Berquó em Portugal.

O nosso amigo sr. João Berquó (Cantagallo), que ha dias chegou a Lisboa, vindo do Brazil onde fixára residencia ha annos, partiu para as Caldas da Rainha, onde se demorará algum tempo.  
João Berquó está encarregado pelo governo brasileiro de percorrer varias bibliothecas da Europa afim de examinar documentos que digam respeito á historia do Brazil.

Fonte: Correio da Manhã, 1890, ed.1785, p. 1.

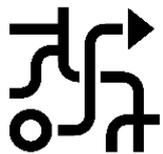
Atualizações e detalhes sobre o andamento das pesquisas de Berquó aparecem na seção de correspondência do jornal *O Economista*, do dia 3 de dezembro de 1890: “Acabo de saber que o doutor Gama Berquó já deu começo em Lisboa aos trabalhos que fora incumbido, sendo de esperar que por esse mês envie o seu primeiro relatório o qual, segundo parece versará sobre as consultas do conselho ultramarino” (O ECONOMISTA, 1890, ed.2775, p. 2). A notícia da sua exoneração do Ginásio Nacional, por abandono de emprego, circulou por diferentes jornais do Rio de Janeiro em julho de 1892<sup>8</sup>.

Os últimos rastros de Berquó foram encontrados em notícias do Ministério das Relações Exteriores publicadas pela imprensa. A primeira indica que ele permaneceu em Portugal desde 1890: “Foram promovidos [...] a chanceler do Consulado Geral em Lisboa o Sr. João Maria da Gama Berquó, há 19 anos auxiliar nessa repartição” (JORNAL DO COMÉRCIO, 1910, ed.267, p. 4); e a segunda trata da sua exoneração em 1912 (RELATÓRIOS DO MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES, 1912, ed.1, p. 62).

## OS COMPÊNDIOS ESCOLARES DE BERQUÓ: DA ESCRITA, RECEPÇÃO E CIRCULAÇÃO

No ano de 1887, duas obras publicadas por dois professores do ICPII mencionam a Pré-história amparada em debates científicos que envolvem questões geológicas e biológicas: *História Universal, Parte I – História Antiga*, de Luís de Queirós Mattoso Maia,

<sup>8</sup> *Jornal do Comércio* (1892, ed.202, p. 1), *Gazeta de Notícias* (1892, ed.201, p. 1), *Diário de Notícias* (1892, ed.2564, p. 1) e *Diário do Comércio* (1892, ed.221, p. 1). No jornal *O Tempo*, foi encontrada a data em que se assinou o decreto de sua exoneração, 19 de julho de 1892. (O TEMPO, 1892, ed.421, p. 1).



pela Livraria de J.G. de Azevedo – Editor; e *História Universal (Noções)*, volume I: *História Antiga do Oriente*, de João Maria da Gama Berquó, pela Livraria Clássica de Alves e Cia.

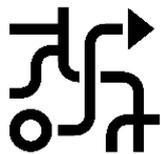
A diferença entre elas é que a primeira menciona Pré-história e debates científicos nos Prolegômenos (p. 1-17), incluindo hindus, arianos (Lição VIII) e chineses (Lição X), mas retoma na estruturação dos capítulos um dos elementos constituintes da forma (GUARINELLO, 2003) da História Sagrada: o hebreu é posicionado como o primeiro povo da História humana<sup>9</sup>, em quatro capítulos<sup>10</sup>, seguido de egípcios, em dois capítulos, e babilônios e assírios, em um. Berquó, por sua vez, ao menos para o início da História humana, abandona qualquer conciliação com a História Sagrada em termos de conformação da narrativa. Seu critério de ordenamento é racial, de modo que, em termos de organização posicional, “israelitas” abrem a seção das civilizações semitas (1887a, p. 57), a qual fora antecedida pelas civilizações pré-semitas: egípcios, babilônios e assírios.

Cabe lembrar, como salienta Mario Liverani (2020), que o Antigo Testamento foi durante muito tempo o principal canal de preservação no tempo de uma memória histórica sobre o Antigo Oriente e, inevitavelmente essa proposta de organização racial utilizada por Berquó pode até criar uma ilusão de ruptura, mas, ao fim e ao cabo, ainda condiciona a narrativa de Oriente pela chave da relação dos hebreus com o outro. Com efeito, apesar da forma, o conteúdo do relato de Berquó ainda é refém da narrativa bíblica, e não nos custa notar que praticamente não difere de qualquer compêndio escolar do século XIX ou até de “Hebreus” de algum livro didático atual.

Essa questão precisa ser entendida, por um lado, pelo reconhecimento da força de uma cultura escolar iniciada por jesuítas e amparada na História Sagrada para a escrita da História escolar, resistente na longa duração; por outro, devemos admitir que não havia outra narrativa disponível acerca do Oriente, tais como as novas formas produzidas entre os fins do século XIX e o século XX graças aos dados arqueológicos e ao refinamento teórico-metodológico. É possível identificar tais limites vivenciados pela época de Berquó quando observamos como a periodização da História Universal é estruturada – ou conformada – com reminiscências da História Sagrada de Eusébio de Cesareia (VIDAL-

<sup>9</sup> Cf. Barnabé (2019).

<sup>10</sup> “Lição I: História Sagrada ou dos hebreus até a morte de Jacó”, “Lição II: Moisés, saída do Egito, dez mandamentos, Pentateuco, Josué”, “Lição III: Governo dos Juízes, Reis: Saul, Davi e Salomão, Separação dos dois reinos”, Lição IV: Reino de Israel (962-718) 244 anos com 19 reis. Reino de Judá (962-587) 375 anos com 20 reis”.



NAQUET, 2002), ao mesmo tempo em que consolida a ideia de Oriente vinculada a essa linha. Para definir a arqueologia, Berquó lança mão da periodização usual:

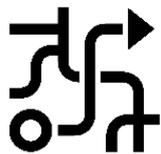
a) *Pré-histórica*, quando trata dos vestígios da civilização da humanidade primitiva; b) *Oriental*, quando estuda os monumentos das grandes civilizações do Oriente: Egito, Assíria etc.; c) *Greco-Romana*, quando trata da civilização dos Gregos e dos Romanos; d) *Cristã*, quando estuda os monumentos devidos a influência do Cristianismo. (BERQUÓ, 1887a, p. III – IV)

Durante o século XIX, era comum observar, nas divisões propostas por compêndios escolares de História, um corte entre História Antiga e História Romana, de modo que mais do que se constituir a noção de Oriente, exaltava-se o Império Romano como algo à parte, já como modelo aos estados modernos (HINGLEY, 2010; TURIN, 2015). Em seus momentos finais, o Império Romano cedia espaço e passava a conviver com a Igreja enquanto potência política, sobretudo sob a chave teleológica da História Sagrada. Um bom exemplo disso é encontrado nos compêndios franceses das décadas de 1820 e 1830, os quais foram adotados pelo ICPII e traduzidos por Justiniano José da Rocha em 1840: História Antiga de Cayx e Poirson, História Romana de Du Rozoir e História dos Imperadores Romanos e da Igreja durante os primeiros quatro séculos, de Dumont (BARNABÉ, 2019).

No curto espaço de dois anos, de 1887 a 1889, Berquó publicou dois volumes de um compêndio de *História Universal*<sup>11</sup>: *História Antiga do Oriente e História da Grécia e de Roma*. Em seguida, vieram as *Noções Sumárias de História Universal*, as quais compunham, de fato, um curso completo de História. A editora dos compêndios é a mesma, de Francisco Alves, nada menos que a mais importante no ramo de livros escolares.

Enquanto que, na primeira publicação, a origem humana acompanha os debates científicos da época, na segunda, há uma acomodação com a escrita tradicional, consolidada nos compêndios escolares que circulam em todo o século XIX, amparada, portanto, na História Sagrada. Resta-nos entender com alguma profundidade tal processo em sua totalidade, analisando em conjunto a trajetória do autor e a sua escrita, além da recepção e circulação dessas obras.

<sup>11</sup> O que, por sua vez, pode sugerir a ambição de um projeto com mais volumes, mas que não foi executado.



Em relação ao primeiro livro, *História Antiga do Oriente*, já em 1887 apareceram elogios: “A definição de história, dada pelo professor, é uma das melhores que conhecemos, por ser concisa, clara e por abranger todo o vasto campo de ação dessa ciência, que é, por assim dizer, a cadeia que liga o presente ao passado para o ensinamento do futuro”. (GAZETA DE NOTÍCIAS, 1887, ed.269, p. 2). A resenha exaltava a organização da obra: a divisão dos tempos pré-históricos, tratando da classificação das raças humanas, das religiões, da organização social e a organização racial das civilizações em pré-semitas, semitas e arianas. A resenha ainda dizia que o professor acompanhava as últimas investigações da ciência e era conhecedor das preciosas descobertas de Boucher de Perthes<sup>12</sup>, salientando que Berquó, em vez de seguir o grande número de historiadores, colocava à parte a teogonia cristã e aceitava o Gênesis apenas como a base da religião dos israelitas. Sendo assim, Berquó recuava o mundo até os tempos pré-históricos e a aparição do homem até o período quaternário. A resenha finaliza dizendo que, na opinião do jornal, o compêndio deveria ser adotado nas escolas públicas do Império.

A resenha no jornal *Novidades* (RJ) preconiza o caráter inovador da obra, alinhado aos debates científicos como eventual fiador de um sucesso no ambiente escolar (que nunca viria):

Este opúsculo, ao que nos parece, está destinado a tornar-se clássico nos nossos estabelecimentos de instrução secundária, pois que não conhecemos outro compêndio em língua portuguesa que se lhe avante em método de exposição, boa ordem das matérias e clareza de estilo. Além destas qualidades que são essenciais em livros de ensino, o Dr. Berquó mostra achar-se a par das mais modernas pesquisas feitas pela arqueologia na exumação dos antiquíssimos povos de que nos conta a história; adopta os resultados da investigação da geologia para a idade do mundo, pondo à margem como simples calendário religioso, a origem generiaca dada pelo mosaísmo. (NOVIDADES, 1887, ed.208, p. 2)

A sua publicação também repercutiu em Pernambuco: “Recebemos um exemplar da *História Antiga do Oriente* pelo Sr. João Maria da Gama Berquó, lente substituto de História e Geografia do Imperial Colégio de Pedro II, na corte”. A referida nota entende que se trata de um trabalho de incontestável mérito, muito recomenda a grande aptidão

---

<sup>12</sup> Um dos primeiros a desenvolver a ideia de que a pré-história poderia ser medida com base em períodos de tempos geológicos (FAGAN, 2018; TRIGGER, 2004).

do seu autor e que, portanto, seria digno de ser preferido pelos os que se dedicam ao estudo desta ciência (JORNAL DO RECIFE, 1887, ed.238, p. 2).

Sobre a repercussão do segundo volume, *História da Grécia e de Roma*, o *Jornal do Comércio* (RJ) expunha, em 1888, que “De par com muita singeleza de estilo e perspicuidade expositiva, como se torna preciso em obra didática, o livro do Sr. Berquó oferece as últimas conquistas da erudição hodierna, e em sucintas notas indica seguras fontes de informação” (JORNAL DO COMÉRCIO, 1888, ed.57, p. 1). O referido jornal definia ainda o compêndio como um trabalho dos mais meditados e bem redigidos de tal gênero.

Há outras fontes que também indicam a boa repercussão dos compêndios, tais como duas matérias da *Revista Sul-Americana* (1889, ed.13, p.16 e ed.22, p. 16) sobre livros escolares premiados na exposição do Rio de Janeiro no ano de 1888, quando os dois volumes receberam o diploma de Primeira Classe. De acordo com Silva e Souza (2019), os materiais apresentados nessas exposições aquiesciam com o que havia de mais moderno no período, apoiando a atividade pedagógica. Outro ponto evidenciado pelas autoras refere-se à necessidade de se forjar o consumo de produtos industrializados; dentre os produtos divulgados e comercializados nessas exposições, encontravam-se, ardósias, penas, livros, quadros parietais, carteiras modernas, entre outros. Os livros escolares premiados naquela exposição não perderam vitrine. O *Cruzeiro* requentou a notícia em 1890, ao longo de treze edições, assim como o *Jornal do Brasil*, em 1891.

**Figura 2:** Premiação de *Historia Antiga do Oriente* e *Historia da Grecia e Roma*



**Fonte:** Jornal do Brasil (RJ) 1891, ed.202, p. 12

Como explicar tamanha repercussão da obra? Angela Alonso (2009) defende que as ideias científicas em voga na Europa devem ser vistas como meios de contestação política ao Segundo Reinado por parte da Geração de 1870, contestação esta que atacava os pilares da tradição imperial: o liberalismo estamental, o catolicismo hierárquico e o indianismo romântico. Nesse sentido, tais intelectuais pinçaram seletivamente aquilo que demonstrasse eficácia na crítica à tradição imperial, ainda que combinações teóricas apresentassem inconsistências. E sobretudo, “a difusão do conhecimento novo, das ciências sociais em constituição, se operava deste modo torto: nas vulgatas, nos compêndios e artigos de jornal” (ALONSO, 2000, p. 83). Era preciso propagandear as novas ideias e uma rede via imprensa legitimava ante o público a criação de novos sentidos de realidade.

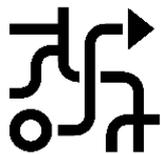
Estamos diante de um compêndio de História, cuja escrita é deveras inovadora para a época, sistematicamente elogiado na imprensa e premiado em espaços que legitimavam a construção de um mundo civilizado, processo este que trazia no objeto do livro um símbolo potente. Contudo, os compêndios *História Antiga do Oriente e História da Grécia e de Roma* não foram capazes de sensibilizar o espaço escolar. Não foram encontradas indicações de prescrição do compêndio. Nem o renome ou poder econômico e logístico da editora, nem a estratégia de estampar na folha de rosto a vinculação do autor ao ICPII foram capazes de garantir o sucesso de vendas da obra (BITTENCOURT, 2004, p. 482; GASPARELLO, 2011, p. 465).

**Figura 3:** Uso da instituição para cancelar a autoridade do autor.



Fonte: BERQUÓ, (1887b)

Nem mesmo o agora Ginásio Nacional (novo nome para o ICPII), já sob regime republicano, adotou a obra. O programa de ensino de História, vigente no momento da



transição da monarquia para república, ainda é o de 1882 (VECHIA; LORENZ, 1998), mantendo-se a prescrição do compêndio de Moreira de Azevedo (1883) desde 1865. Este apresentava uma escrita da História Antiga escolar simplificada e totalmente vinculada à História Sagrada. Somente em 1892 o programa será alterado, com a prescrição do *Compendio de História Antiga* de João Ribeiro, publicado no mesmo ano, fortemente marcado pela escrita científica para a Pré-história, tal como em Berquó (1887). Todavia, é preciso considerar que a prescrição oficial não necessariamente se realiza na prática docente, de modo que caberia sugerir que os docentes de História do ICPII, Berquó entre eles, já não utilizavam Moreira de Azevedo. Um exemplo disso é a publicação de *Lições de História Universal*, do também professor do colégio, Luis Queirós Mattoso de Maia (1887), mencionado acima.

Cabe então questionar o porquê do lançamento de *Noções Sumárias de História Universal* apenas dois anos depois, mesmo com a propaganda disseminada na imprensa a favor dos compêndios de 1887.

A publicação de *Noções Sumárias* apresentou repercussão, mas nada comparável àquela do compêndio anterior<sup>13</sup> em quantidade de resenhas ou comentários favoráveis. Trata-se de um novo projeto editorial, que em um único volume

(...) contém desenvolvidamente sete partes, incluindo-se a pré-história ou estudo preliminar da história, com a análise das épocas primárias, o estudo da organização genérica da sociedade, as primeiras formas sociais, os primeiros ritos. A exposição muito clara e em linguagem corrente está ao alcance de todos os espíritos. A segunda parte compreende a História Antiga do Oriente – começando no Egypto, com organização social, estudo da religião e do desenvolvimento da arte e das letras e terminando na Média e na Pérsia<sup>14</sup>. História da Grécia é o título da terceira parte – começando na Grécia mítica com a sua história fabulosa e seu mito e terminando – com os Estados firmados no império de Alexandre, desenvolvimento artístico e literário da Grécia. A História de Roma constitui a quarta parte, desde a Itália antiga e a fundação de Roma até Diocleciano e a Tetrarquia. A 5ª parte compreende toda a História da idade Média até a queda de Constantinopla, a 6ª, História Moderna vem dos Estados da Europa nos meados do século XX até a organização do Império Francês e a História Contemporânea, 7ª parte da Europa em 1815 até os nossos dias. (NOVIDADES, 1889, ed.327, p. 1)

O que, no entanto, o resenhista não ressaltou foi a inclusão da História Sagrada, como atesta o sumário da obra:

<sup>13</sup> No Rio de Janeiro: Revista Sul-Americana (1889, ed.5, p. 12), no Maranhão: Tribuna Liberal (1889, ed.100, p. 2), Santa Catarina: Conservador (1889, ed.91, p. 1).

<sup>14</sup> A noção de Oriente retoma o conjunto de conteúdos da História Sagrada, ao contrário do compêndio anterior, com sua percepção de Oriente ampliada.

“Preliminares I. Noções preliminares. II. Origem do homem segundo a Bíblia. III. Raças humanas; A Pré-história. I. Antiguidade do homem. Vestígios do homem quaternário. II. Divisão dos tempos pré-históricos. – III. Época Paleolítica. IV. Época Neolítica. – V. Época do Bronze. VI. Época do Ferro”. BERQUÓ, s/d. (1889). (Grifo nosso).

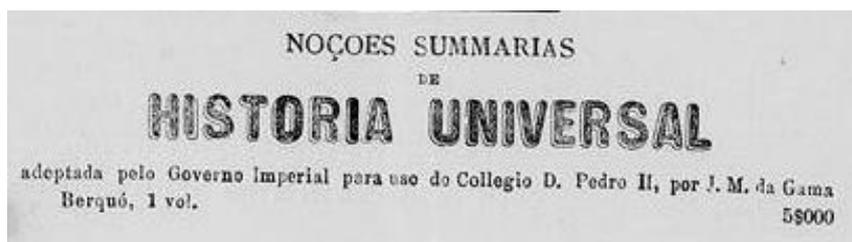
Qual a razão de um tema sensível, como a origem da humanidade fundamentada pelo viés científico, caro ao ideário republicano, ser obrigada a ceder espaço na obra para o retorno da narrativa edênica? Ao que parece, o projeto de Berquó de produzir um curso completo de História estava mantido, mas, em decorrência de alguma pressão (explícita ou não, não saberemos), seja de setores da sociedade ou da Igreja, do espaço escolar ou do ramo editorial, a reescrita era fator condicionante. Segundo Bragança (2005), os editores assumem às vezes o lugar de juiz e às vezes de polinizador, entre as leituras possíveis e as efetivamente disponíveis na sociedade,

pensando em qual público a que devem servir esses livros. Mesmo quando não é deles a iniciativa dos projetos, é deles que parte a direção a seguir. É neste lugar de decisão e de comando, e de criação, que está o coração do trabalho de editor. É também esse lugar que exige dele saberes específicos (“escolher, fabricar, distribuir”), que o diferenciam dos demais agentes envolvidos no processo editorial, e lhe impõem responsabilidades únicas, profissionais, sociais, econômicas, financeiras, administrativas e mesmo (juntamente com os autores) judiciais. (Bragança, 2005, p. 224)

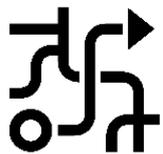
Na seção em questão, a criação do mundo e do homem no Jardim do Éden se desdobra através dos descendentes de Adão e Eva até chegar a Noé, ao dilúvio e ao episódio da distinção humana entre semitas, camitas e jafetitas, dispersos pelas regiões do globo após o episódio da Torre de Babel. Por sua vez, a narrativa da pré-história pode ser vista como uma versão reescrita da edição de 1887 (1889, p. 5-9).

Há controvérsia quanto ao momento em que ocorreu a prescrição pelo ICPII/Ginásio Nacional. Na seção de anúncios da *Revista Sul-Americana* de 30 de abril 1889, a obra já é apresentada como prescrita:

**Figura 4:** Adoção do compêndio História Universal para uso do Colégio Pedro II.



**Fonte:** Revista Sul-Americana, 1889, edição 8, p. 16

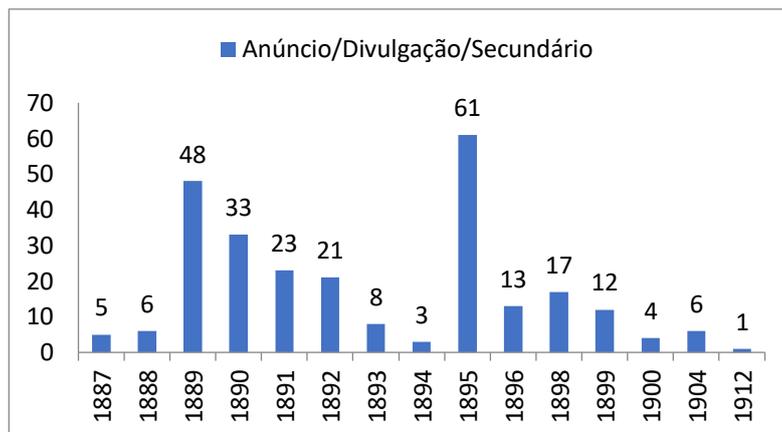


Kênia Moreira (2010) afirma que, para os anos letivos de 1892 e 1893, *História universal (Noções Sumárias)* foi utilizado para as matérias de Idade Média e Moderna, mas, no levantamento dos programas de ensino do mesmo colégio, empreendido por Vechia e Lorenz (1998), não há prescrição do compêndio.

Há indícios da circulação de *História universal (Noções Sumárias)* por todo o país. Em 1891, a Livraria Popular em São Luis do Maranhão (MA), anunciou a venda de todos os livros para os Exames Gerais do programa de 1891, tanto do seminário quanto do liceu, destacando o livro *História Universal*, de Berquó (A CRUZADA, 1891, ed.81, p. 4). Também foi possível apurar sua presença na Biblioteca do Internato do Ginásio Mineiro, na cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais, no ano de 1892 (MINAS GERAIS: ÓRGÃO OFICIAL DOS PODERES DO ESTADO, 1892, ed.174, p. 3). Em 1896, foi adotado para o Programa de Ensino da Escola Normal de Niterói, e para a cadeira de História Universal (JORNAL DO COMÉRCIO, 1896, ed.81, p. 4). Em Manaus, adotado para os cursos do Ginásio Amazonense, Escola Normal e escola Eduardo Ribeiro (DIÁRIO OFICIAL, 1896, ed.669, p. 1). No ano de 1899, figurava na lista dos manuais escolares adotados para os exames de suficiência e de admissão aos diferentes anos do curso do Ginásio Fluminense. O compêndio *História Antiga do Oriente* aparece na Biblioteca Pública do Estado de Pernambuco no ano de 1906. Já na cidade de Cuiabá, em 1912, os compêndios *História Universal* e *História Antiga do Oriente* aparecem na Biblioteca Pública através de doação feita pela editora de Francisco Alves (O DEBATE: ÓRGÃO DO PARTIDO REPUBLICANO CONSERVADOR, 1912, ed.367, p. 2).

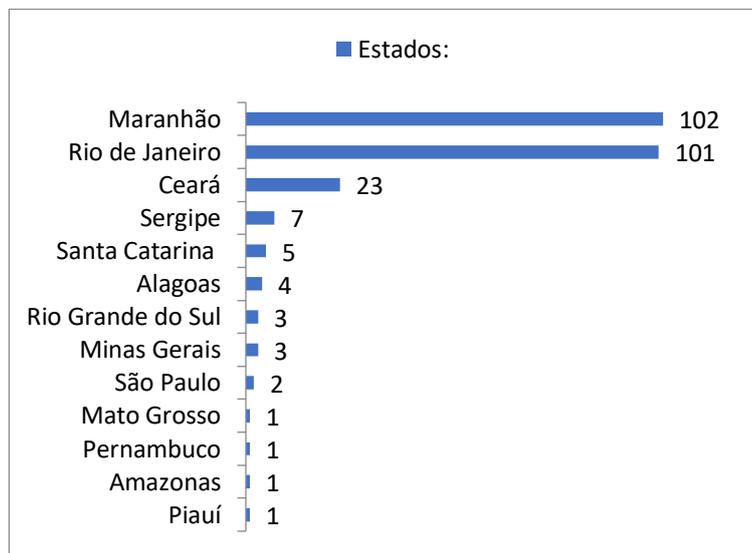
Abaixo seguem dois gráficos que podem oferecer uma amostra da dimensão da circulação das obras a partir de menções em periódicos de todo o país. O primeiro gráfico contém a somatória de anúncios de venda ano a ano, as matérias dos periódicos que, de alguma forma, referiram-se aos compêndios e, por último, a adoção deles em colégios secundários brasileiros. Já o segundo gráfico expressa a sua circulação pelo Brasil. Mais do que comprovar “onde” o compêndio foi mais utilizado, tal estratégia de levantamento de dados nos oferece o alcance da distribuição. Outro fato notado é que, em sua maioria, os anúncios foram feitos no início de cada ano, como estratégia de venda em consonância ao início do ano letivo.

**Gráfico 1:** Dados quantitativos



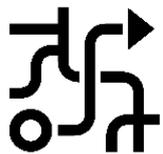
**Fonte:** Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

**Gráfico 2:** Circulação dos anúncios nos Estados



**Fonte:** Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional

Cabe esclarecer que, para o ano de 1889, dos quarenta anúncios de venda, estavam incluídos os três compêndios, sendo que destes, vinte e nove para *Noções Sumárias*. Outro fato notado nesse mesmo ano foi a diversificação de livrarias. A Livraria e Papelaria de Joaquim José de d'Oliveira & Comp., no Ceará, anunciou *Noções Summarias*, por dezessete vezes; a Livraria do Globo, no Rio Grande do Sul, anunciou *História Antiga do Oriente e História da Grécia e Roma*, no jornal *A Federação*, em três edições. Já a livraria Clássica & Alves mesclou suas propagandas nos jornais entre os três compêndios, direcionando a maior parte dos anúncios na *Revista Sul-Americana*: 13 vezes.

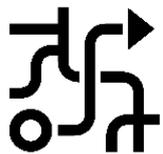


No ano de 1890, foram encontrados 33 anúncios que circularam pelo Rio de Janeiro nos jornais *O País*, *O Cruzeiro* e *Jornal do Comércio*; em Sergipe, pelo jornal *Gazeta de Sergipe*; em Alagoas, pelo jornal *O Orbe* e, no Piauí, pelo jornal *Estado do Piauí*. No ano de 1891, os anúncios encontrados se concentraram principalmente no Rio de Janeiro, entre os jornais *Diário de Notícias*, *Jornal do Comércio*, *Gazeta de Notícias* e *Novidades*, com um total de onze feitos pela Livraria Clássica & Alves, contendo os três compêndios. No Maranhão, temos dois anúncios do livro *História Universal*, disponíveis para venda na Livraria Popular de Luiz Magalhães & Comp. (A CRUZADA: DIÁRIO POLITICO-RELIGIOSO, LITERÁRIO, COMERCIAL E NOTICIOSO, 1891, ed.143, p. 4).

No ano de 1900, foram encontrados quatro anúncios em Santa Catarina. Nesses anúncios, o compêndio *História Universal* é vendido com um valor mais baixo, 4\$000 (REPÚBLICA, 1900, ed.391A, p. 2). Entre os anos de 1901 e 1902, não foram encontradas menções. Em 1903, foi encontrado no Maranhão um anúncio da Livraria Normal (PACOTILHA, 1903, ed.64, p. 3) e, em 1904, foi o último ano em que apareceu uma série de anúncios, dessa vez no Ceará, pela Livraria Araújo, em sete edições do *Jornal do Ceará*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade brasileira dos finais do século XIX, tal como tantas outras, experimentou um *frisson* causado pela expectativa de estar a caminho de um mundo civilizado e moderno, alardeado pela divulgação científica na imprensa e na literatura. No entanto, explicações mecanicistas não se verificam na realidade, e este trabalho procurou demonstrar como a cultura escolar, com sua dinâmica interna, opera em ritmo próprio. Logo, o que estava posto era uma História escolar amparada na História Sagrada incrustada e inerte na cultura escolar, sendo que todos os autores de compêndios de História escritos até então nada mais faziam do que reproduzi-la. O caso dos dois compêndios de Berquó atestam muito bem o tensionamento do período: havia predisposição de indivíduos letrados para elogiar a atualidade científica de *História Antiga do Oriente* (1887), mas isso não foi suficiente para a derrubada da História Sagrada da cultura escolar. Apenas dois anos depois, Berquó reescreve e apresenta uma História Antiga escolar que acomoda Pré-história e criacionismo. Como uma onda, isso trouxe um primeiro impacto, mas que, depois do seu recuo, deixou apenas a areia molhada.



Para finalizar, podemos tratar a questão sob a perspectiva dos artefatos. Em um crescente mercado alimentado pela expansão do ensino secundário, com autores e, sobretudo, editores se movimentando, Berquó e seus compêndios perdem espaço. Como ele abandonou a docência, os editores passaram a investir em outros nomes de professores na ativa para valer-se da estratégia de estampar o nome da instituição de origem do autor na folha de rosto. Não por acaso, Francisco Alves publica em 1892, ano em que Berquó se exonera do Ginásio Nacional, o compêndio de *História Antiga*, de João Ribeiro, o seu substituto. Ainda assim, é possível que *Noções Sumárias* apresentasse potencial de vendas, pois o compêndio de João Ribeiro (1894) trazia uma escrita científica, mais erudita que *História Antiga do Oriente*; o fato de oferecer a acomodação das inteligibilidades de História pode ter sido o motivo que garantiu ainda a sua sobrevivência por uma década. No entanto, chegamos ao limite da certeza, pois a ausência de fontes não nos permite saber se houve uma segunda edição ou mesmo qual foi a tiragem de *Noções Sumárias*.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

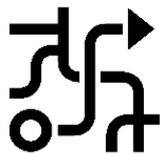
ALONSO, Â. Apropriação de ideias no Segundo Reinado. In: GRINBERG, Keila e SALLES, Ricardo. *O Brasil Imperial, Volume III: 1870-1889*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ALONSO, Angela Maria. *Ideias em Movimento: a geração 70 na crise do Brasil-Império*. 2000. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000

ARAUJO, V. L. de. Historiografia, nação e os regimes de autonomia na vida letrada no Império do Brasil. *Varia hist.*, Belo Horizonte, v. 31, n. 56, p. 365-400, ago. 2015.

BARNABÉ, L. E. *A História Antiga em compêndios franceses e brasileiros no Imperial Colégio de Pedro II ou o caso Justiniano José da Rocha: História, disciplina escolar e impressos (1820-1865)*. Tese de Doutorado. Assis: UNESP, 2019.

BARROS, J. D. Duas fases de Capistrano de Abreu: notas em torno de uma produção historiográfica. *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, [S. l.], v. 41, 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/6549>. Acesso em: 12 mar. 2023



BITTENCOURT, Circe M. F. Autores e editores de compêndios e livros de leitura (1810-1910). *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v.30, n.3, p. 475-491, set./dez. 2004.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Reflexões sobre o Ensino de História. *Estudos Avançados*, 32 (93). Ensino de Humanidades, p.127-149, 2018.

BRAGANÇA, Aníbal. Sobre o editor. Notas para sua história. *Em Questão*. Porto Alegre, v. 11, n. 2, p. 219-237, jul./dez. 2005.

BRUTER, Annie. *L'Histoire Enseignée au Grand Siècle – Naissance d'une pédagogie*. Paris: Benin, 1997.

BRUTER, A. Um exemplo de pesquisa sobre a história de uma disciplina escolar: a história ensinada no século XVII. *Revista História da Educação*, [S. l.], v. 9, n. 18, p. 7–21, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/29123>. Acesso em: 10 abr. 2023.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

CHERVEL, A. História das disciplinas escolares: Reflexões sobre um campo de pesquisa. *Teoria & Educação*, Porto Alegre, v. 2, p. 177-229, 1990.

CHOPPIN, A. O historiador e o livro escolar. *Revista História da Educação*, [S. l.], v. 6, n. 11, p. 5–24, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/asphe/article/view/30596>. Acesso em: 5 set. 2022.

DORIA, Escragnolle. *Memória histórica do Colégio de Pedro Segundo*. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais, 1997. p. 125-198.

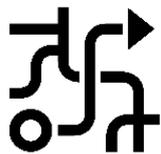
FAGAN, Brian. *Uma breve história da arqueologia*. Tradução Janaína Marcoantonio, 1ª edição: Porto Alegre, 2019.

FARIAS JUNIOR, J. P. de. História do cristianismo nos manuais de ensino de História: entre continuidades e descontinuidades textuais e ideológicas. *Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas*, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 152–176, 2022. DOI: 10.34024/herodoto.2021.v6.13788.

FONSECA, T. N. de L. *História & ensino de História*. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

FURTADO FILHO, João Ernani. História escolar: desafios e possibilidades. In: RIOS, Kênia Sousa; FURTADO FILHO, João Ernani (orgs). *Em tempo: história, memória, educação*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2008. p. 299-317.

GASPARELLO, Arlette Medeiros. *A pedagogia da nação nos livros didáticos de História do Brasil do Colégio Pedro II (1838-1920)*. São Paulo: Iglu Editora, 2004.



GASPARELLO, Arlette Medeiros. Homens de letras no magistério: Joaquim Manuel de Macedo e a construção de uma história escolar. *Revista de História*, n. 164, janeiro-junho, 2011, pp. 463-485, Universidade de São Paulo.

GUARINELLO, N. L. Uma Morfologia da História: As Formas da História Antiga. *Politeia: História e Sociedade*, v.3, 2003.

GUERRA, Lolita Guimarães; BARNABÉ, Luís Ernesto. A escrita da Pré-História em compêndios escolares de História no Brasil: o caso João Ribeiro (1892). *Revista História Hoje*, v. 12, n. 24, 2023.

HINGLEY, Richard. O Imperialismo Romano: novas perspectivas a partir da Bretanha. Coleção História e Arqueologia em Movimento, dirigida por Pedro Paulo Funari. Organizadores: Renata Senna Garraffoni, Pedro Paulo Funari, Renato Pinto. Tradução: Luciano César Garcia Pinto. São Paulo: Annablume, 2010.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente: História, sociedade, economia*. São Paulo: Edusp, 2020.

JULIA, D. A cultura escolar como objeto histórico. *Revista Brasileira de História da Educação*, Campinas, n. 1, p. 9-43, 2001.

MALVEIRA, Antônio Nunes. Formação de um historiador. *Revista da Academia Brasileira de Filologia*. Nova Fase, ano III, nº III - 2004/2005, p. 201-213.

MENDONÇA, A.W.P.C. LOPES, I.G. SOARES, J.C., PATROCLO, L.B. A criação do Colégio de Pedro II e seu impacto na constituição do magistério público secundário no Brasil. *Educ. Pesqui.*, São Paulo, v. 39, n. 4, p. 985-1000, out./dez. 2013.

MOREIRA, Kênia Hilda. Livros Didáticos de História no Brasil do século XIX: Questões sobre Autores e Editores. *Educação e Fronteiras*, Dourados, MS, v. 3, n. 5, p. 31-44, jan./jun. 2010.

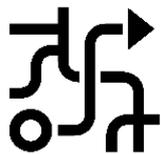
SANTOS, Beatriz Boclin Marques dos. O currículo da disciplina escolar História no Colégio Pedro II – Império (1837-1889). In: \_\_\_\_\_. *O currículo da disciplina e a escolar História no Colégio Pedro II – A década de 70 – entre a tradição acadêmica e a tradição pedagógica: a História e os Estudos Sociais*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2011. p. 47-90.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia*. Tradução: Ivan Esperança Rocha, 1ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.

MATTOS, S. R. de. *O Brasil em lições: A história como disciplina escolar em Joaquim Manuel de Macedo*. Rio de Janeiro: Access Editora, 2000.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Beatriz Boclin. Marques. *O Currículo da Disciplina Escolar História no Colégio Pedro II – a Década de 1970*. Rio de Janeiro: Mauad X, FAPERJ. 2011.



SILVA, Vera Lúcia Gaspar da; SOUZA, Gizele de. Objetos de utilidade prática para o ensino elementar: museus pedagógicos e escolares em debate In: SILVA, Vera Lúcia Gaspar da; SOUZA, Gizele de; CASTRO, Cesar Augusto (Org.). *Cultura material escolar em perspectiva histórica: escritas e possibilidades*. Vitória: UFES, 2018. p.115-137.

TRIGGER, Bruce Graham. *História do Pensamento Arqueológico*. Tradução: Ordep Trindade Serra, 2ª Edição: Odysseus, 2004.

TURIN, R. A prudência dos antigos: figurações e apropriações da tradição clássica no Brasil oitocentista. O caso do Colégio Imperial Pedro II. *Anos 90, [S. l.]*, v. 22, n. 41, p. 299–320, 2015. DOI: 10.22456/1983-201X.49864. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/49864>. Acesso em: 5 set. 2022.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os Gregos, os Historiadores e a Democracia: O grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

## FONTES

AZEVEDO, Moreira. *Compendio de História Antiga*. Rio de Janeiro: Garnier Editor, (1864)1883.

BERQUÓ, João Maria da Gama. *História Antiga do Oriente*. História Universal (noções). Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alves & C., 1887a.

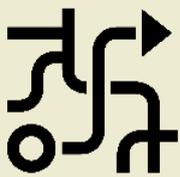
BERQUÓ, João Maria da Gama. *História da Grécia e de Roma*. História Universal (noções). Rio de Janeiro: Livraria Clássica de Alves & C., 1887b.

BERQUÓ, João Maria da Gama. *Noções Sumárias de História Universal*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, s/d (1889).

RIBEIRO, João. *História Antiga – V.I: Oriente e Grécia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Alves & Cia Editores. 1894.

Recebido em 15/03/2023

Aprovado em 29/06/2023



**JUSTI, Daniel Brasil\***

<https://orcid.org/0000-0001-6820-1624>

**SARTOR, Maria de Lurdes de Lucena\***

<https://orcid.org/0000-0002-7614-7821>

**RESUMO:** Pretendemos aqui, a partir da análise das relações entre gênero, sexualidade e religião, comparar concepções de duas instituições religiosas cristãs: a Igreja Contemporânea (IC) e a Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), especialmente a partir da atuação de suas principais lideranças, respectivamente, o pastor Marcos Gladstone e o pastor Silas Malafaia. Em ambas as realidades, os usos do passado são mobilizados tomando por base a referência que cada uma, a seu modo, faz da Bíblia e dentre múltiplas percepções da pluralidade do que é se autodenominar "cristão". Temos como um de nossos objetivos principais investigar os usos políticos em torno das concepções e do tratamento concernente às existências LGBTQIA+ nas duas denominações, bem como a capilaridade que tais posturas alcançam na sociedade do Brasil contemporâneo. Dessa forma, a partir dessa problemática específica, a investigação acerca das hierarquias de poder e produção de legitimidade nos referidos espaços também perpassa essa análise.

**PALAVRAS-CHAVE:** Existências LGBTQIA+, Experiências Religiosas, Cristianismo.

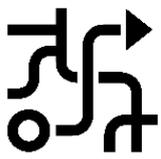
**ABSTRACT:** We intend here, from the analysis of the relations between gender, sexuality, and religion, to compare conceptions of two Christian religious institutions: the Contemporary Church (IC) and the Assembly of God Victory in Christ (ADVEC), especially from the performance of their main leaders, respectively, Pastor Marcos Gladstone and Pastor Silas Malafaia. In both realities, the uses of the past are mobilized based on the reference that each one, in their own way, makes to the Bible and among multiple perceptions of the plurality of what it means to call oneself "Christian". One of our main objectives is to investigate the political uses around the conceptions and treatment concerning LGBTQIA+ existences in both institutions, as well as the capillarity that such postures reach in contemporary Brazilian society. Thus, based on this specific issue, the investigation of the hierarchies of power and the production of legitimacy in those spaces also permeates this analysis.

**KEYWORDS:** LGBTQIA+ existences, Religious Experiences, Christianities

---

\* Professor Adjunto da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Estudos do Trópico Úmido, Faculdade de História. Professor do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Estudos do Trópico Úmido, Faculdade de História. Pesquisador da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Instituto de Estudos do Trópico Úmido, Faculdade de História, coordenando os laboratórios: (i) Laboratório de História e Arqueologia: as memórias e materialidades do tempo; (ii) Laboratório de Teoria, Metodologia e Prática do Ensino de História. Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador da Universidade Federal do Rio de Janeiro e coordenador do Laboratório de História das Experiências Religiosas do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pós-Doutorado em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

\* É doutoranda em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPP-GHC - UFRJ). Mestre em Educação, Cultura e Comunicação em Periferias Urbanas pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (PPGECC-UERJ). Possui bacharelado e licenciatura em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Contemporânea e do Brasil, tendo desenvolvido trabalhos nas áreas de História Social do Futebol, e Revolução e Guerra Civil Espanhola, esta última com ênfase em questões de gênero. Também atuou e desenvolveu pesquisas na área da Educação, com ênfase na alfabetização de pessoas jovens e adultas e desigualdades no acesso ao ensino superior.



Pretende-se aqui, a partir da análise das relações entre gênero, sexualidade e religião, comparar aspectos de duas instituições religiosas cristãs: a Igreja Contemporânea (IC) e a Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), que faz parte da Associação Vitória em Cristo (AVEC), especialmente a partir da atuação de suas principais lideranças: o pastor Marcos Gladstone e o pastor Silas Malafaia, respectivamente.

Temos como um de nossos objetivos principais investigar os usos políticos em torno das concepções e do tratamento concernente às existências LGBTQIA+<sup>1</sup> nas duas denominações, bem como o lugar que tal debate ocupa no funcionamento e alcance de influência dessas instituições. Dessa forma, a partir dessa problemática específica, a investigação acerca das hierarquias de poder e produção de legitimidade nos referidos espaços também perpassa essa análise.

Assim, a partir da investigação e estabelecimento de similitudes e diferenças entre tais instituições religiosas, pretende-se contribuir para a análise de seus funcionamentos e estruturas particulares, bem como para a discussão mais ampliada acerca da relação entre gênero, sexualidade e religião, sobretudo em denominações evangélicas em um sentido amplo.

Destacamos ainda que, a despeito da relevância social do tema, não há ainda substancial produção historiográfica acerca da questão, conquanto saibamos que os trabalhos se avolumam nos campos da psicologia e da antropologia, de modo que temos também como objetivo diminuir essa lacuna, contribuindo para a ampliação da base documental sobre ele.

## APONTAMENTOS METODOLÓGICOS

Inicialmente, consideramos importante tecer algumas considerações acerca dos principais aspectos teórico-metodológicos que nos guiam. Nesse sentido, um primeiro destaque é o arcabouço teórico da História Comparada. Conforme apontado por HAUPT (1998), a adoção do método historiográfico comparativo não só orienta a escolha das problemáticas e caminhos da pesquisa, mas também possibilita uma ampliação do

---

<sup>1</sup> A sigla LGBTQIA+ é um termo que abarca dissidências tanto no campo das identidades de gênero quanto no tocante às sexualidades para se referir a pessoas que desviam de uma cis-heteronorma. As primeiras letras correspondem, respectivamente, a mulheres lésbicas, homens gays, pessoas bissexuais, transexuais e transgêneras, *queer*, intersexuais e agêneras. O símbolo + indica ainda a existência de outros corpos e identidades que fogem da cis-heteronorma, como travestis, pessoas de gênero não binário, etc.



horizonte dessas problemáticas, contribuindo para uma melhor definição do campo de análise. O autor indica que:

[...] estudos partindo de uma problemática comum podem analisar estruturas, processos e mentalidades em duas ou mais sociedades, seja para acentuar diferenças, seja para encontrar analogias, de qualquer maneira, para ampliar a base documentária e propor uma interpretação das evoluções baseadas no conhecimento de realidades sociais, econômicas e políticas diferentes. (HAUPT, 1998, p. 211)

Dessa forma, partindo da problemática comum em torno dos usos políticos a respeito das existências LGBTQIA+ em duas instituições religiosas, o presente texto pretende estabelecer relações que permitam a análise de suas estruturas e contribuir para a discussão mais ampliada acerca da relação entre gênero, sexualidade e religião, sobretudo em denominações evangélicas.

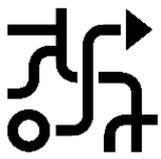
Com esse intuito, é necessário ressaltar inicialmente a grande heterogeneidade que o termo “evangélicos” abarca, a despeito do efeito homogeneizador que sua utilização muitas vezes carrega. Essa heterogeneidade, em parte, é o que nos levou à escolha das instituições que são objeto deste texto. Conforme aponta Almeida: “evangélico, mais do que em qualquer outro momento de sua história, no Brasil, é um termo em acirrada disputa entre os que se autodeclaram dessa forma” (ALMEIDA, 2016, p. 6).

Assim, ao comparar as duas instituições, a Igreja Contemporânea (IC) e a Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC), observa-se que se estabelecem disputas em torno de diferentes concepções sobre as definições e a legitimidade das vivências e famílias LGBTQIA+, assim como sobre a própria legitimidade de autodeclaração enquanto “evangélico”, conforme abordaremos posteriormente.

Por conseguinte, a heterogeneidade do termo se dá não só por ser um grande “guarda-chuva” que abarca as mais diversas denominações protestantes/evangélicas<sup>2</sup>,

---

<sup>2</sup> Uma divisão clássica no protestantismo é a que separa as chamadas igrejas históricas e as pentecostais. No primeiro grupo temos sobretudo as correntes anglicanas, luteranas, presbiterianas, batistas, metodistas e arminianas/calvinistas (ainda que essas sejam doutrinas e não denominações). Já no segundo grupo, no Brasil, as principais denominações são: Assembleia de Deus e igrejas Quadrangular, Deus é Amor, Congregação Cristã, entre outras. A partir da segunda metade do século XX, com o início de um processo de espetacularização e tele-evangelização, o grupo das pentecostais se desdobra também em neo-pentecostais das quais temos como principais ícones os pastores Edir Macedo (Igreja Universal do Reino de Deus – IURD), R. R. Soares (Igreja da Graça), Valdemiro Santiago (Igreja Mundial do Poder de Deus) e Silas Malafaia, após o rompimento com a Assembleia de Deus denominacional. A última definição é objeto de disputas no interior das próprias Assembleias de Deus, reunidas em convenção nacional, e demais



mas também pelas concepções, atuações políticas e disputas estabelecidas entre seus diversos atores. Assim, buscando dar conta das demandas basilares sobre “como decidir que dois objetos são comparáveis? Como compará-los? E sobretudo, por que compará-los?” (HAUPT, 1998, p. 211), nosso intuito é justamente investigar duas denominações que, estando no escopo comum do que se compreende como “igrejas evangélicas”, apresentam diferenças decisivas, assim como um diálogo e disputa entre si, observando, portanto, a diversidade interna a uma categoria (evangélicos), muitas vezes vista como homogênea.

Nesse sentido, Maier (1992-1993) levanta um ponto central para esta análise que reside no aspecto concernente às disputas imersas em relações de poder nas instituições objeto deste texto, bem como às potencialidades do arcabouço teórico-metodológico comparativo:

O fim último de um historiador que adote o método comparativo deveria ser o de interrogar-se acerca da distribuição do poder, da riqueza e dos *status* existentes em qualquer situação, ou sobre as crenças e símbolos em torno das quais as sociedades examinadas foram organizadas; se não se faz isso, o trabalho está fora de lugar. O historiador deve ter uma familiaridade suficiente com toda a sociedade para compreender seus mecanismos institucionais (MAIER, 1992-1993, p. 29).

Perceber a dimensão de disputa entre uma e outra igrejas, utilizando o método comparativo, nos permite complexificar o olhar analítico e crítico sobre as particularidades, diferenças e semelhanças entre cada uma das instituições para notar que ainda que pareçam estar em polos opostos, as duas instituições possuem também incontáveis semelhanças desde o âmbito da estrutura de suas instituições, até mesmo às práticas, concepções e objetivos delas. Dessa forma, conforme aponta Maier (1992-1993), a historiografia comparada enquanto forma sistemática de indagação social permite perceber aspectos comuns em ambientes diferentes, bem como analisar elementos diversos, embora semelhantes sob algum ponto de vista. Resgatando John Stuart Mill, o autor aponta:

(...) o que John Stuart Mill codificaria a partir de então como o "método da diferença", juntamente com o "método da concordância", base fundamental e procedimento da comparação científica (A System of Logic [Um sistema de lógica], 1843). O método da

---

vertentes. Associamos, aqui, Malafaia ao grupo neopentecostal muito mais por suas práticas do que pela retórica autoproclamada.



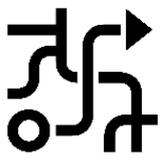
diferença significa buscar variáveis estrategicamente diversas, em situações semelhantes sob outros pontos de vista, de forma que os diferentes aspectos possam ser explicados; pelo contrário, o método da concordância envolveria a identificação de aspectos comuns, em diferentes contextos de outros ângulos de visão, que são capazes de causar fenômenos paralelos. (MAIER, 1992-1993, p. 12)

É nessa perspectiva que o presente texto pretende contribuir para o alargamento desse campo de análise, utilizando-se tanto do “método da diferença”, que em princípio nos levou à escolha dessas duas denominações específicas enquanto objetos em comparação neste trabalho, quanto o “método da concordância” que vislumbramos que pode ser de grande utilidade, conforme se dê o aprofundamento da discussão.

Portanto, é importante ter em conta o alerta de Maier sobre o perigo de que o pesquisador se limite a perceber somente os “contrastos que saltam à vista de maneira imediata” (MAIER, 1993, p. 29, tradução nossa). Para fugir de tal armadilha, o autor aponta que uma investigação histórica comparada deve ir além de uma simples “justaposição mecânica de fenômenos superficialmente confrontáveis” (*Ibidem*), recomendando então a imersão na cultura estudada por um significativo período que permita conhecê-la. Nesse sentido, a aproximação com o objeto se dará através da análise sistemática de materiais produzidos pelas lideranças dessas igrejas, visando a orientar e determinar o comportamento de seus seguidores, bem como propagandear sua denominação.

Outro aporte teórico-metodológico importante nesta pesquisa é aquele trazido por Carlo Ginzburg (1989), em sua defesa da busca por indícios através de um paradigma indiciário. O modelo epistemológico de interpretação proposto pelo autor permite a construção e investigação de micro-histórias nas quais a base da investigação não está nas características mais aparentes do fenômeno analisado, mas na busca de pistas, de indícios, em suma, de “um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores” (GINZBURG, 1989, p. 149).

Através da perspectiva do paradigma indiciário, o autor argumenta que elementos formais de um documento podem ser meios para encontrar tais indícios reveladores. Dessa maneira, a frequência com que palavras e frases são repetidas em um texto, por exemplo, podem dar pistas sobre o que se estuda. Conforme apontaremos a seguir, a repetição exaustiva da expressão “homem e mulher”, efetuado por Silas Malafaia ao caracterizar o que entende por família, nos dá pistas não só sobre o dito, o que foi incluído, como também sobre o não-dito, o que não cabe, que está não só excluído, mas veementemente excluído de sua definição.



Destaca-se, assim, o caráter dialógico dos documentos e sua riqueza etnográfica. Nesse sentido, consideramos como uma referência a ser explorada a intersecção cada vez mais frequente entre a Antropologia e a História Comparada, conforme apontado por MAIER (1992-1993, p. 27). Sobre os diálogos interdisciplinares, consideramos profícuo também o apontado por Ginzburg (1989) entre a História e a Etimologia na busca pela compreensão dos significados que as palavras assumem nos contextos sociais em que são empregadas. Assim, é possível perceber, por exemplo, palavras comuns nos discursos dos pastores Marcos Gladstone e Silas Malafaia, como a palavra “família”, mas que assumem significados e sentidos distintos. Ou ainda, significados distintos numa primeira mirada, mas que podem guardar semelhanças à luz de uma análise mais aprofundada.

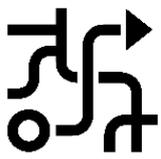
É importante destacar aqui que falar em semelhança entre esses conteúdos semânticos não significa falar em igualdade. É nesse aspecto que Ginzburg (2012) trabalha o conceito de isomorfismo ao falar da relação entre ritos e mitos, apontando as semelhanças não no sentido de coincidências, mas de isomorfismos, mais ou menos parciais, que podem indicar um núcleo narrativo comum e paralelismos múltiplos que dão pistas sobre “questões mais importantes” (GINZBURG, 2012, p. 253). É nesse sentido que podemos pensar o acionamento do conceito de “família” nos discursos das duas lideranças investigadas neste artigo, estabelecendo não só suas diferenças mais evidentes, mas os isomorfismos presentes que nos permitem acessar “questões mais importantes” sobre, por exemplo, os mecanismos através dos quais buscam legitimar suas concepções, existências e autoridades.

## **EXPERIÊNCIAS RELIGIOSAS, GÊNERO, FAMÍLIA E PODER**

Duas dimensões sociais cardinais, a espiritualidade e o gênero<sup>3</sup>, apresentam incontáveis intersecções, arranjos, conciliações e conflitos em seu bojo. No Brasil contemporâneo, chamam atenção, por um lado, uma LGBTfobia cada vez mais crescente

---

<sup>3</sup> Ao abordar gênero aqui estamos falando das noções relativas às masculinidades e feminilidades que prescrevem, conformam e/ou subvertem normas no tocante às identidades e às sexualidades. Essa é uma definição ampla que serve à discussão que empreendemos aqui. Porém, para um aprofundamento nesse conceito, pode-se verificar Scott (1995).



que tem em seu lastro um índice aberrante de crimes de ódio<sup>4</sup>, muitos deles ancorados em discursos religiosos intolerantes, e, por outro, pessoas e instituições religiosas, em um número que tem crescido desde o final da década de 1990<sup>5</sup>, que buscam construir espaços e elaborar visões religiosas de mundo que acolham as existências LGBTQIA+.

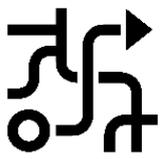
De modo a nos aproximarmos desse cenário, cabe traçar breves considerações a respeito da construção da temática e existência LGBTQIA+ no debate público brasileiro. Um marco nas últimas décadas pode ser localizado na década de 1980 quando, devido à pandemia do vírus HIV e da AIDS, um debate público em torno da doença se difunde e ela é erroneamente conectada à população “gay”, sobretudo masculina, uma etiqueta discriminatória que associava a homossexualidade ao vírus e à doença acarretada por ele. A mirada patologizante que se verifica também pelo uso do termo “homossexualismo”<sup>6</sup>, além das associações entre a AIDS e as sexualidades que escapam à heteronorma, ganha grande espaço e atenção na mídia de massa e na sociedade. Elias Ferreira Veras e Joana Maria Pedro (2015) atestam que a mídia, incluindo revistas de grande circulação como *Veja* e *Isto É*, foi grande responsável pela difusão de expressões como “câncer gay” e “peste gay”, que associavam o HIV e a AIDS a grupos LGBTQIA+ (VERAS e PEDRO, 2015). Segundo os autores, longe de serem neutros, esses veículos construam e estimulavam narrativas estigmatizantes em relação às doenças:

Mais do que informar os leitores sobre uma questão de saúde até então desconhecida, os meios de comunicação atualizaram preconceitos, medos e vergonhas já relacionados ao câncer e à peste. Como o câncer, a Aids passou a ser sinônimo de morte. A imagem de uma caveira encapuzada era bastante comum nas reportagens sobre a doença. Como a peste, a epidemia foi associada a um castigo divino. (VERAS e PEDRO, 2015, p. 1)

<sup>4</sup> O Grupo Gay da Bahia elabora anualmente uma estatística de mortes violentas do grupo que eles designam como LGBTI+ no Brasil, o mais recente relatório encontra-se em: <https://static.poder360.com.br/2021/05/Observatorio%E2%80%9090de%E2%80%9090Mortes%E2%80%9090Violentas%E2%80%9090de%E2%80%9090LGBTI-13mai2021.pdf> Acesso em 09/10/2021.

<sup>5</sup> Fátima Weiss de Jesus (2010) menciona em seu artigo a pesquisa de campo que vinha elaborando, bem como os trabalhos de Regina Fachini, em 2005, Marcelo Natividade, em 2003 e 2006, e André Musskopf, em 2004, para localizar um crescimento no número do que ela chama de “Igrejas Inclusivas” no Brasil desde o final da década de 1990.

<sup>6</sup> O sufixo “ismo” é costumeiramente utilizado para a nomenclatura de doenças, nomear a prática homossexual como “homossexualismo” se insere no contexto de patologização desse tipo de sexualidade e tem sido questionado por inúmeros movimentos sociais ligados a orientações sexuais dissidentes da heteronorma, sendo preferível então, entre outros, o termo “homossexualidade”. Inclusive, entendida e classificada como doença, a homossexualidade só perderia esse status em 17 de maio de 1990, há 31 anos, quando a Organização Mundial da Saúde (OMS) a retirou da Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde (CID).



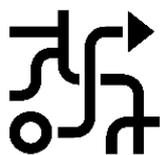
Além da mirada nefasta sobre as doenças, trazendo uma carga simbólica extra para quem as experiencia, a ideia de que elas seriam um “castigo divino” parte de um preconceito que sustenta essa narrativa e é direcionado à comunidade LGBTQIA+. No entanto, ainda que carregado de estigmas, percebe-se que o tabu que enseja um silenciamento sobre as sexualidades e identidades de gênero LGBTQIA+ começa a ser, em parte, quebrado conforme esse debate entra na agenda pública.

Outra seara onde a sexualidade não-heterossexual e, em menor medida, as identidades não cissexuais vão estar cada vez mais representadas a partir da década de 1980 será nas formas populares de arte, através de artistas da música, das artes visuais e dramáticas que alcançam grande visibilidade e se tornam ícones. Nesse período, as identidades LGBTQIA+ são representadas de maneira mais aberta do que em qualquer momento anterior. Isso vale tanto para o contexto internacional quanto nacional onde figuras como Ângela Ro Ro, Ney Matogrosso, Caetano Veloso, Gilberto Gil, Maria Bethânia, Renato Russo, Cazuza, Cássia Eller, Roberta Close, entre outras, fazem com que esse tema se torne cada vez mais presente na agenda pública brasileira.

Outro interessante ponto de partida para observar histórica e criticamente as disputas entre existência/visibilidade x estigmatização/invisibilidade da população LGBTQIA+ é a maneira pela qual o tema é tratado do ponto de vista das políticas públicas do Governo Federal. Trata-se de um breve e resumido percurso aqui apresentado que situa, tanto quanto possível em um artigo científico de tamanho e escopo limitados, o contexto a partir do qual é possível analisar a possibilidade de existência LGBTQIA+ nas décadas recentes do Brasil:

<b>Ano</b>	<b>Governo   Ações e medidas</b>
	<b>Luiz Inácio Lula da Silva</b>
<b>2003<sup>7</sup></b>	Tratamento do tema fora do âmbito do Ministério da Saúde.

<sup>7</sup> PEREIRA (2022) salienta que as políticas voltadas para a população “LGBTI+” não tiveram início nesse ano, no entanto, ideias em planos de Governo e diálogo/tensões com movimentos sociais transformaram, gradativamente, esse cenário. As ações da década de 1990, ainda no governo Fernando Henrique Cardoso estavam vinculadas ao Ministério da Saúde e associadas ao combate à AIDS. Esse caráter instrumental e, de certa forma, parcial, conhece sua transformação apenas no início dos anos 2000. O que mais chama atenção é o caráter instrumental com que a população “LGBTI+” conhece sua existência. Além disso, não deixa de ser curioso o fato de que, do ponto de vista de Programa de Governo, na história do Brasil, apenas nos anos 2000 é que tal

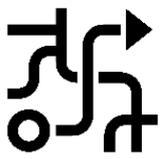


<b>2004</b>	Lançamento do programa “Brasil sem homofobia”: projeto transversal com previsão de ações na segurança, educação, cultura etc. A transversalidade foi importante movimento de inserção da população “LGBTI+ <sup>8</sup> ” na agenda pública federal, ainda que sem a dimensão consolidada de uma área específica.
<b>2005</b>	Inclusão de ações específicas para políticas públicas LGBTI+ no orçamento da União. Ainda que não tivesse uma rubrica específica como um programa, considera-se de destacada relevância ter recursos alocados especificamente para a área.
<b>2008</b>	1ª Conferência Nacional “GLBT” com a presença do Presidente da República.
<b>2009</b>	Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT; Criação da Coordenação Geral de Promoção dos Direitos LGBT, coordenado pela Secretaria Especial de Direitos Humanos.
<b>2010</b>	Reformulação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação com a inclusão da população “LGBT” em área exclusiva.
<b>Dilma Vana Rousseff</b>	
<b>2011<sup>9</sup></b>	Lideranças conservadoras católicas e a crescente Frente Parlamentar Evangélica criam o apelido “kit gay” produzido pelo programa “Escola sem Homofobia”; 2ª Conferência Nacional “LGBT”: ausência da Presidenta no evento e tensão entre a criação de novas ações x aprofundamento da realização de propostas presentes no documento gerado a partir da 1ª Conferência.
<b>2015</b>	Criação do Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos; Exclusão de ação orçamentária exclusiva para políticas LGBTI+, embora continuassem a ser financiadas. Possivelmente um sintoma de redução de atenção e/ou destaque da atenção aos referidos grupos sociais.
<b>2016</b>	3ª Conferência Nacional “LGBT”: a concomitância da atividade com outros eventos ligados aos direitos humanos foi vista como uma espécie de um passo a mais rumo à competição por atenção e recursos outrora exclusivos. Somado a isso, o não anúncio do decreto que regulamentava a legalidade do uso de nome social por servidores(as) na administração pública federal durante o evento gerou mal-estar, muito embora ele tenha sido editado posteriormente.

população comece a ser “vista” pelo poder público para além dos rótulos discriminatórios e preconceituosos.

<sup>8</sup> Embora o termo se apresente de forma diferente daquela que temos empregado no texto, procuramos respeitar a grafia e entendimentos dos autores (PEREIRA (2002) e RODRIGUES (2021), já mencionados) a partir dos quais montamos esse quadro-síntese.

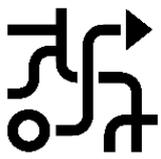
<sup>9</sup> Contextualizando o momento de transição nos governos do Partido dos Trabalhadores (PT), com a eleição da Presidenta Dilma Rousseff, Pereira (2022) relembra que houve forte tensão entre lideranças católicas e evangélicas com a candidatura da então candidata a respeito de pautas relativas ao aborto e temas “concernentes à família”. No que diz respeito a assuntos relacionados à população LGBTI+, um fato absolutamente marcante foi o veto presidencial à distribuição de material didático produzido pelo programa “Escola sem Homofobia” em decorrência da pressão de parlamentares conservadores.



<p><i>Impeachment</i> da Presidenta Dilma em 2016. Ao longo do espalhafatoso processo de votação da matéria, muitos parlamentares declaravam “defesa da família” em suas falas;</p> <p>Ainda em 2016, Michel Temer extingue o Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial e dos Direitos Humanos, transfere-o para o Ministério da Justiça e o refunda, em 2017, como Ministério dos Direitos Humanos. As políticas para a população “LGBTI+” pouco mudam.</p>	
<b>Michel Miguel Elias Temer Lulia</b>	
<b>2018</b>	Reinserção de ações específicas para políticas públicas “LGBTI+” no orçamento da União.
<b>Jair Messias Bolsonaro</b>	
<b>2019 – 2020</b>	<p>Retorno da expressão “kit gay” pela campanha do então candidato e fortíssimo apelo conservador na disputa de 2018, referendando as ações anteriores aqui mencionadas, além de um conjunto significativamente grande do que ficou conhecido posteriormente como “<i>fake news</i>” e o “Gabinete do Ódio” (espaço de disparo em massa de mensagens – <i>fake news</i> – em sua quase totalidade);</p> <p>Renomeação do Ministério dos Direitos Humanos para Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. Damares Alves é nomeada. Dois fatores são marcantes neste momento: a força e protagonismo da Frente Parlamentar Evangélica, de cunho extremamente conservador, e, a frase “Menino veste azul e menina veste rosa”;</p> <p>Outras três ações ferem frontalmente as políticas públicas neste tema: a reformulação do Conselho Nacional de Combate à Discriminação com a extinção de vários conselhos – a ação do Superior Tribunal Federal aponta para a impropriedade de se extinguir conselhos citados em lei, o que leva à nova formulação do Conselho e ao esvaziamento da representatividade de pessoas LGBTQIA+; a de extinção de rubrica específica no orçamento para atividades dessa natureza e/ou vinculação de verbas a emendas ao orçamento para parlamentares ligados a esta pauta; e, por fim, a revogação da 4ª Conferência Nacional “LGBT”<sup>10</sup>;</p> <p>Em 2019 o Ministério conduzido por Damares Alves executou menos de 5% de todo seu orçamento e, em 2020, o Departamento de Promoção dos Direitos LGBT, então vinculado à Secretaria Nacional de Proteção Global, gastou pouco mais de 20% de seus recursos, enquanto a diretoria LGBT não executou nenhum centavo.</p>
<b>2021</b>	Fim definitivo do Departamento de Promoção dos Direitos de LGBT e inclusão de ações nesse sentido ao recém-criado Departamento de Proteção de Direitos de Minorias Sociais e Populações em situações de Risco.

**Tabela 1:** Resumo das políticas públicas do Governo Federal voltadas para a população LGBTQIA+ entre 2003 e 2021, elaborada pelos autores com base em Pereira (2022) e Rodrigues (2021).

<sup>10</sup> Rodrigues (2021) ainda destaca o veto a campanhas de prevenção à AIDS pelo Ministério da Saúde, extinção da SECADI e tentativa de reverter a decisão do STF que equiparou a discriminação a pessoas LGBTI+ ao racismo em julho de 2019. Veto ao financiamento de produção audiovisual relacionados à diversidade de gênero e sexualidade. Aponta o caráter programático da Ministra Damares Alves.

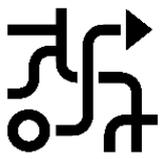


Percebemos, assim, que as existências LGBTQIA+ se tornam cada vez mais pautadas na sociedade como um todo a partir da década de 1980. No entanto, essa maior visibilidade da temática LGBTQIA+ nas décadas seguintes acaba engendrando, pela sua grande capacidade de mobilização, uma LGBTfobia que se torna cada vez mais uma plataforma política moral para a projeção de alguns grupos religiosos. Podemos falar de um movimento evangélico, em um sentido amplo, que transforma uma questão moral em uma pauta de agenda pública com objetivos políticos, inclusive no que se refere à política oficial realizada no âmbito dos pleitos eleitorais.

Destacamos nesse movimento, sobretudo, as concepções desenvolvidas no bojo da “Teologia do Domínio”, que marcam especialmente o avanço de denominações neopentecostais (CHUVA, 2019). Segundo essa concepção, estaria em curso uma “batalha espiritual” contra as forças do “inimigo”, e os indivíduos identificados com a fé evangélica estão no centro dessa disputa contra as “forças do diabo”, devendo participar ativamente dessa batalha. Partimos da hipótese de que as temáticas de gênero e sexualidade ocupam um papel de destaque na conformação desse antagonismo, que consideramos se constituir em um dos pontos principais de mobilização dos “fiéis” ao construir, em um mesmo movimento, tanto uma alteridade pecaminosa a ser combatida quanto uma identidade virtuosa compartilhada do que é “ser evangélico”.

À vista disso, em um contraponto com tais grupos religiosos conservadores que estigmatizam e violentam pessoas LGBTQIA+, Fátima Weiss de Jesus (2010) analisa o surgimento de denominações religiosas que configuram “igrejas inclusivas” para esse público, dentro do contexto que nos propomos a analisar aqui de usos políticos dessa pauta. Weiss localiza o surgimento dessas igrejas no Brasil, sobretudo a partir de 2004, em um contexto inédito na sociedade brasileira em que um grupo politicamente minoritário, que está no foco de uma agenda conservadora de viés político, logra institucionalizar uma conciliação entre as identidades e vivências LGBTQIA+ e a religiosidade cristã. Esse movimento acaba criando algo que até esse período parecia incompatível: espaços onde a sexualidade professada ou assumida se consolidam como instituições religiosas. Trata-se de um momento marcante na história brasileira por ser a primeira vez em que se observa a institucionalização de denominações religiosas que acolhem e consideram legítimas as existências LGBTQIA+.

É nesse contexto que é criada, em 2006, a Igreja Contemporânea, uma das instituições objeto dessa análise, a qual, de acordo com a versão colhida na descrição do



seu *site* oficial, seria uma “denominação que prega um evangelho inclusivo a todos, sem preconceito. Seja você lésbica, gay, hétero, agênero, trans, não binário ou alguma outra nomenclatura existente”<sup>11</sup>. Como contraponto, pretende-se compará-la à Assembleia de Deus Vitória em Cristo, conhecida pelas declarações de seu principal pastor, Silas Malafaia, em que a chamada “prática sexual entre pessoas do mesmo sexo” é recorrentemente qualificada como uma “abominação” (MALAFAIA, 2010, p. 87).

Consideramos fecunda uma aproximação inicial com o objeto através da leitura crítica, histórica e contextualmente situada dos discursos e produções bibliográficas das figuras de liderança de ambas as instituições. Assim, ainda que pareça evidente, constitui exercício profícuo e próprio do fazer científico problematizar mesmo os aspectos que pareçam corriqueiros nas organizações sociais. Nesse sentido, não é demais ponderar sobre o papel que tem a autoridade em uma comunidade religiosa. Pastores são vistos como representantes e intérpretes privilegiados da autoridade divina, tendo sua própria autoridade uma força e legitimidade que inibe contestações. Portanto, as interpretações e orientações que essas lideranças propagam têm um grande peso prescritivo, já que seriam sinônimos da vontade e da verdade divina.

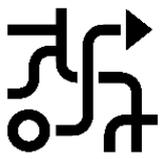
Dessa maneira, é interessante pensar no papel que Silas Malafaia e Marcos Gladstone, como principais pastores de suas respectivas igrejas, exercem nessas instituições. Seja através dos cultos, de aconselhamentos privados ou de materiais escritos e audiovisuais, essas lideranças prescrevem ideias, posturas e comportamentos às “ovelhas” que orientam, não somente no âmbito religioso, mas também no que diz respeito a questões seculares.

Ambos os pastores têm livros publicados abordando as composições familiares, tema apresentado pelos dois como central. A família como “projeto” divino aparece no discurso das duas lideranças em diversos momentos: Gladstone fala do “precioso projeto de Deus chamado família” (GLADSTONE, 2016, p. 32) e Malafaia diz que os lares são espaços que “Deus projetou” (MALAFAIA, 2010, p.9). No entanto, os conceitos de família acionados por um e por outro, ainda que ancorados em um mesmo campo que podemos chamar de “cristão” são mais do que distintos, conflitantes.

Para Malafaia, a família é uma organização única, que não admite variações, composta por um homem unido em matrimônio a uma mulher e a prole gerada diretamente

---

<sup>11</sup> Tal descrição consta no site oficial da Igreja Contemporânea: <https://www.igrejacontemporanea.com.br/> Acesso em 29/07/2022.



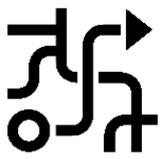
por esse casal. Isso é o que ele chama de “família tradicional”, que se constitui, por sua vez, como o “alicerce da sociedade” (MALAFAIA, 2011, p.9). Ao mesmo tempo em que destaca a “força” da família ao caracterizá-la como “alicerce”, ela é também revestida de um discurso que remete à fragilidade e necessidade de proteção e vigilância constante, uma vez que esse “alicerce” estaria ameaçado, implicando o temor de que toda a estrutura sustentada por essa base venha a ruir.

Dessa forma, é notável nas falas do líder da ADVEC que aquelas pessoas que escapam à cis-heteronorma são não somente excluídas do que ele compreende como família, mas também consideradas uma ameaça a essa instituição. Em 2009, em debate promovido pela rádio Melodia FM, na qual Malafaia e Gladstone se enfrentam, isso fica evidente na argumentação do primeiro no sentido de taxar as existências LGBTQIA+ como sendo “monstruosas” e parte de uma ameaça à família:

(...) o que a Bíblia trata é que Deus fez macho e fêmea, a imagem de Deus compreende macho e fêmea, a imagem de Deus não compreende a homossexualidade, nem andróginos, Deus não fez monstros ... e a verdade, minha gente, aqui tem que se dizer: os grupos homossexuais, olha, são até inteligentes, não são burros, não, eles conseguem colocar na sociedade que a crítica à prática é discriminação. Olha que safadeza essa, criticar comportamento não significa criticar pessoas. Se critica Deus, se critica diabo, se critica pastor, se critica padre, se critica igreja evangélica e vale. É o estado democrático de direito, mas se criticar homossexual, quer te processar (...) e o amigo aqui, [se refere a si mesmo] por pregar contra a prática, já me mandaram pro Ministério Público Federal, só que eu não tenho medo disso, já tentaram barrar meu programa no Ministério da Justiça, impedindo meu programa, sabe por quê? Tem alguma coisa que eles não suportam: a crítica. (ROSE, 2009 – Minuto 10:25 ao 11:37)

A construção das existências LGBTQIA+ enquanto uma ameaça é feita através de uma inversão da questão, onde o problema deixa de ser a discriminação em si e passa a ser a sua denúncia, qualificada não só como uma “safadeza”, mas como fruto de um cálculo consciente, de uma “inteligência” que mascararia uma agenda oculta e não uma atitude legítima e de autopreservação. Nessa fala, o pastor alega também criticar a prática e não as pessoas, ainda que ele as tenha nomeado de “monstros” no minuto anterior.

Em seu livro *Vínculos do amor* (2011), podemos encontrar mais uma vez a concepção prescritiva de família defendida por Malafaia: “A família é o grande projeto de Deus para o ser humano. É nela que homem e mulher na condição de macho e fêmea, conforme foram criados por Deus – têm suas necessidades físicas e psicológicas de amor, companheirismo e sexo satisfeitas (...)” (MALAFAIA, 2011, p. 17). Somente nas duas



páginas iniciais desta obra o pastor repete a dupla homem-mulher outras quatro vezes, estabelecendo não somente o que seria uma família, mas o que seria uma família “legítima” (grifo nosso) segundo ele, uma: “(...) união voluntária e estável de um homem e uma mulher (...) de modo que se estabeleça uma família legítima” (MALAFAIA, 2011, p. 17).

O tema do “homossexualismo”, como ele nomeia, é relegado pelo pastor à seção em que indica o que deve ser evitado para preservar a família, no capítulo intitulado “Práticas que contrariam o padrão estabelecido por Deus”. No referido capítulo, o autor descreve diversas “práticas” consideradas maléficas à família, entretanto, a única que é vista como uma “abominação” é o que ele denomina “prática homossexual”<sup>12</sup>.

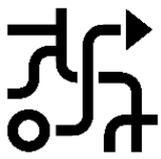
Assim, ao longo do livro, Malafaia mais do que orienta, prescreve quais as atitudes que seu interlocutor deve tomar para manter esse alicerce, a família, intacto. É importante frisar que esse interlocutor para o qual são indicadas várias atitudes para que se torne melhor e fortaleça sua família é masculino e heterossexual: “Que esta leitura o conscientize (...) e o ajude a estruturar-se para ser um filho, um cônjuge e um pai melhor” (MALAFAIA, 2011, p. 13). Interlocutoras mulheres são ausentes e interlocutores LGBTQIA+ são tratados como abominações que não deveriam existir. Dessa forma, para proteger a família da ameaça que a ronda, envolta em um discurso apocalíptico, as figuras de pai, filho e cônjuge masculino heterossexual precisam se conscientizar, mas as pessoas LGBTQIA+ são retratadas como ameaças a serem eliminadas.

Ainda que o líder da AVEC reiteradamente ataque pessoas de gêneros dissidentes<sup>13</sup>, seria equivocado afirmar que elas não estejam presentes nas igrejas ligadas à AVEC, tendo em vista que a denominação religiosa alcança e visa atingir um público amplo e faz parte de um projeto de grandes proporções que engloba uma atuação institucional no Estado, além de diversos projetos sociais, uma editora, canais nas mídias digitais etc. No entanto, por serem identidades discriminadas e “condenadas” nesses

---

<sup>12</sup> Cabe dizer que a homossexualidade já foi condenada, tendo a Bíblia como base, em outros períodos históricos. Gomes (2015) fala de como, em Portugal, no início do período moderno, a homossexualidade era caracterizada como o “pecado nefando”. Outra semelhança em um ensaio de genealogia da argumentação do líder da AVEC tem a ver com o fato de que entre uma gama de proibições consideradas violações às leis de Deus, a homossexualidade recebia uma qualificação a mais, era “um dos principais desvios morais a ser perseguido” também naquele contexto.

<sup>13</sup> Por “gênero dissidente” nos referimos a pessoas que desviam de uma cis-heteronorma, ou seja, aquelas pessoas abarcadas na sigla LGBTQIA+.



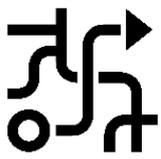
espaços, Malafaia não se dirige diretamente a elas como interlocutoras, mas diz: “Se você conhece algum homossexual, diga-lhe que Deus tem perdão para ele em Cristo, se ele se arrepender de seus pecados e abandonar as práticas homossexuais” (MALAFAIA, 2011, p. 88).

O debate em torno da família também é um elemento central no discurso do pastor Marcos Gladstone, da Igreja Contemporânea. Destacaremos aqui as diferenças fulcrais e que são construídas como antagônicas pelas duas instituições, que constituem, portanto, um campo de disputas virulento. É justamente a partir de uma argumentação sobre quem compõe uma família que Marcos Gladstone inicia o seu livro *Amor entre iguais em 10 lições* (2016). Na obra, o autor apresenta a sua concepção acerca da família através de afirmações em que um interlocutor relutante fica implícito, e ao tratar do “reconhecimento de um novo núcleo familiar formado por casais do mesmo sexo”, o pastor indaga: “sim, são famílias e por que não seriam?” (GLADSTONE, 2016, p. 15). A maneira como a argumentação é construída já nos dá pistas de que se trata de uma concepção dissidente, que está em interlocução, conflitiva, com uma outra concepção construída enquanto norma. Trata-se, portanto, de uma busca por construir outros arranjos familiares não-normativos, também como legítimos.

O pastor da Igreja Contemporânea vai ainda mais longe na direção contrária à do líder da AVEC, apresentando uma perspectiva na qual a união homoafetiva não somente é colocada como legítima, mas alçada a um patamar mais virtuoso que a de relações heterossexuais: “Hoje em dia, neste estágio de decadência do casamento dito tradicional, vemos heterossexuais de um lado se divorciando e, do outro lado, homoafetivos na luta para construir um relacionamento duradouro” (GLADSTONE, 2016, p.15).

Esse diálogo implícito na obra do pastor Marcos Gladstone se concretiza diretamente no mencionado debate entre os pastores promovido pela Rádio Melodia FM em 2009. Ao comparar ambas as argumentações, percebe-se que não se trata somente de perspectivas diferentes quanto a um mesmo tema, mas de uma disputa. Assim, Gladstone inicia o debate afirmando:

Quero dizer pro Brasil que eu sou pastor, eu sou homossexual, nasci homossexual, não me tornei homossexual durante a minha vida, e estava com problema até então porque a igreja não me tinha uma resposta. E aí eu fui atrás do que a Bíblia tinha para me dizer e como a palavra de Deus, palavra que a gente acredita, palavra que eu vivo, amo. Primeiro eu quero mudar um conceito, não existe “prática homossexual”, existe o homossexual, a identidade homossexual, não é um outro sexo, né? Quem é



homossexual é homossexual, quem é heterossexual é heterossexual. A gente não pode confundir a homossexualidade com uma prática, com o coito, né, assim, sexual, com outro homem. Homoafetividade é estar junto, é compartilhar ... eu me casei, no último dia 20, com o meu companheiro, nós temos uma vida a dois de família. (ROSE, 2009 – Minuto 1:24 ao 2:01)

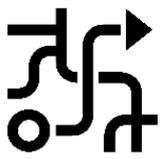
Após a fala de Gladstone, Silas Malafaia inicia sua argumentação refutando os exemplos históricos trazidos por seu debatedor, sustentando nesse momento que sua argumentação tem por base a Bíblia, cuja veracidade, sendo a representação da verdade divina, estaria acima de qualquer contestação, afirmando enfaticamente “eu tô falando da Bíblia” (ROSE, 2009, Minuto 6:14) e “a verdade é a palavra” (ROSE, 2009, Minuto 14:30). No entanto, posteriormente, na mesma fala, usa argumentos externos à Bíblia, lógica que tinha descreditado na argumentação de Marcos Gladstone, utilizando a ciência para respaldar sua elucubração com um argumento de autoridade<sup>14</sup>:

E um dado aqui, essa história de que alguém nasce homossexual, isso não existe, isso não tem prova científica, e aqui, eu, eu sou da área da ciência e entendo um pouquinho a brincadeira... o que é o homossexualismo? Eu vou definir aqui: um homem e uma mulher por determinação genética e homossexual por preferência aprendida ou imposta. Eu vou pegar homossexualidade, vou esquecer um pouquinho a teologia e vou definir o que é o ser humano: o ser humano é um ser psico- bio- sócio- espiritual, isso aqui é o ser humano. Vamo (*sic*) pegar a homossexualidade e vamo (*sic*) botar nisso que é o ser humano: o ser humano é um ser psico- bio- sócio- espiritual. Psicológico: passou, o camarada tem cabeça pra ser homossexual, bio: acabou, não tem anatomia homossexual, não tem ordem cromossômica homossexual, não tem parte de hipotálamo que dá frequência homossexual. E o que é a homossexualidade na Bíblia? Pecado! O que é a homossexualidade na Bíblia? Perversão. (ROSE, 2009 – 7:59 ao 9:04)

Nesse ponto, é interessante pensar na dupla legitimação que Malafaia tenta estabelecer para o seu discurso: por um lado ele se baseia na Bíblia e diz que ela é o cerne; por outro, algumas vezes entrando em contradição em uma mesma fala, levanta argumentos alegadamente calcados na ciência para defender que a homossexualidade seria uma patologia. Assim, para além da noção implícita no discurso de Malafaia de que

---

<sup>14</sup> É relevante observar aqui uma semelhança com fenômeno analisado por Montserrat Sagot (2012) ao tratar da atuação política de setores religiosos na América Central, cunhando o conceito de “neointegrismo” para abordar o processo de busca por conferir uma “falsa legitimidade laica” para assuntos com base em perspectivas religiosas, defendendo-os, inclusive, à luz de pautas relacionadas aos Direitos Humanos e das Mulheres, bem como aos das crianças e adolescentes.



Deus criou a natureza, de modo que o que ele estabelece como sendo as regras de Deus poderia ser verificado também pela ciência, uma vez que a natureza seria obra divina, o que Malafaia busca, ao acionar argumentos em campos distintos, é fortalecer o seu ataque. Seja pela “Palavra” ou pela “Ciência”, a “prática homossexual” estaria errada, constituindo um outro a ser salvo e/ou curado, em um contexto em que a autoridade de Malafaia é duplamente assegurada<sup>15</sup>.

O debate entre esses pastores e os demais membros de suas denominações sobre o que seria a homossexualidade ou a família, segundo critérios bíblicos ou laicos, não é só uma disputa conceitual ou confessional, mas uma disputa por poder, o que fica mais evidente quando Malafaia busca desacreditar a igreja comandada por Marcos Gladstone e sua própria posição como pastor:

Não tem uma prova científica de homossexualidade, a Bíblia condena a prática homossexual, é pecado! E eu queria dizer uma coisa aqui pra todo mundo (...): você pode abrir uma igreja e botar o nome de católica, você pode dizer que é padre. Mas pra Igreja Católica, nem aquilo é igreja e nem você é padre. Por quê? Num país livre, você pode botar! Então eu queria afirmar aqui: nós, evangélicos, não temos igrejas de homossexuais; nós, evangélicos não temos pastores homossexuais. (ROSE, 2009 – Minuto 12:11 ao 12:53)

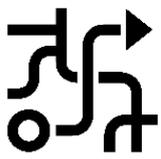
Temos aí um ponto de extrema relevância a investigar na comparação entre uma e outra igrejas: quando disputam os sentidos da existência LGBTQIA+, através, sobretudo, da disputa em torno da definição de família, o representante de uma instituição tenta invalidar a outra. O que tiver mais sucesso em arrebanhar fiéis com sua versão terá mais poder, mais influência, mais recursos.

Quanto a isso, cabe trazer a definição de Fátima Weiss de Jesus sobre o que ela entende por “campo religioso”:

Entendo campo religioso, através de Bourdieu (1992), isto é, como um espaço social caracterizado pelas disputas entre especialistas religiosos e leigos (aqueles estranhos ao sagrado e/ou ao corpo administrador do sagrado). E, principalmente, como um espaço social marcado pelas relações de disputas, no meio dos diversos especialistas, entre si, pela imposição do religioso e das diferentes maneiras de desempenhar as ações religiosas e, conseqüentemente, pelas disputas em torno da acumulação dos capitais religiosos. (WEISS DE JESUS, 2010, p. 14)

---

<sup>15</sup> Cabe destacar que Malafaia é formado em psicologia e frequentemente utiliza essa formação como uma fonte de legitimação de seus discursos.



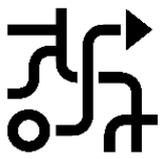
Não é à toa que o debate entre Malafaia e Gladstone se deu no programa destinado a “assuntos polêmicos” daquela rádio evangélica, e a aba de vídeos onde Malafaia aborda essas questões em seu *site* carrega a mesma alcunha. Sendo um conflito baseado em um tema polêmico, certamente ele terá uma grande capacidade de mobilização; a polêmica mobiliza multidões, paixões e cifras. Cabe, portanto, analisar as disputas de poder que perpassam também competições por legitimidade e reconhecimento de autoridade. O que é que se ganha com essa polêmica?

Observadas as divergências que saltam mais aos olhos, cabe registrar também que há similitudes doutrinárias entre os dois pastores, inclusive com relação a modelos familiares que, em ambas as Igrejas, mesmo naquela que é chefiada por um pastor homossexual, segue-se um modelo patriarcal. Assim, se em um olhar mais rápido, a Igreja Contemporânea, ao abarcar as existências LGBTQIA+, a princípio, aparenta se opor completamente à concepção de família defendida pela AVEC, sob uma análise um pouco mais aprofundada, percebemos que a concepção que a primeira traz acerca da “família” e dos papéis de gênero, mesmo em uma relação “entre iguais” (GLADSTONE, 2016), em muito se assemelha ao modelo de “família tradicional” que lhe nega a existência. Podemos pensar em uma metáfora de mudança dos personagens, mas com um *script* que se mantém quase o mesmo.

É o que verificamos, por exemplo, quando Gladstone dita, assim como Malafaia, a submissão de uma das partes para manter a instituição familiar. No contexto do que ele chama de “conflitos relâmpagos” entre cônjuges, ele prescreve a abnegação de uma das partes: “já perdi as contas de quantas vezes eu pedi perdão pelo que não fiz”, afirmando que “você só terá sucesso na sua vida a dois se aprender a solucioná-los [os conflitos conjugais] da forma de Deus, que é exatamente como ensinamos aqui” (GLADSTONE, 2016, p. 39-40).

### **ALGUMAS REFLEXÕES FINAIS**

A respeito das semelhanças, diferenças e disputas entre as duas instituições, cabem as indagações que já contribuem para uma complexificação do debate no campo historiográfico e que podem servir de solo fértil para mais problematizações: como se dá a mobilização dessas questões em cada uma das instituições? Quais os interesses que subjazem a esse movimento? O que se ganha e o que se perde ao se posicionar, seja favorável ou contrariamente a pessoas e vivências LGBTQIA+? O que existe de comum



e o que é distinto entre essas instituições, e, ainda, como se dá o diálogo entre elas? E quem não se encaixa no padrão estabelecido por uma ou outra Igreja, onde e como fica?

Para além de um sem-número de questões e problemas de investigação que este tema apresenta, dois panos de fundo se colocam: o primeiro, que deve ser entendido no seu conjunto, qual seja, o de perceber, por múltiplas evidências, de que forma a agenda de existência LGBTQIA+ se apresenta no contexto brasileiro, social e historicamente definidos; e, o segundo, acerca do conservadorismo religioso cristão que se apresenta com múltiplas faces. Parece ser evidente que há um conservadorismo religioso cristão no discurso aqui apresentado de Silas Malafaia e na forma como foi tratado por diferentes ações de um governo notadamente conservador, como foi o caso de Bolsonaro.

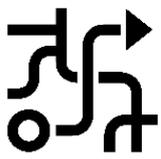
No entanto, e isso é significativo, há ganhos e retrocessos em governos progressistas como aqueles representados pelos petistas Lula e Dilma, bem como nas ações de Temer após sua polêmica ascensão ao poder. É preciso aprofundar essas discussões e entender, sob o ponto de vista da análise histórica, quais atores estiveram envolvidos nesses processos. Porém, um dado que é bastante relevante é perceber como há uma espécie de moldura narrativa em que os dois pastores se apresentam. Nos dois discursos, o elemento de referência e respaldo é a Bíblia. O que se coloca em jogo é a disputa por sua interpretação.

Porém, não defendemos aqui a máxima do senso comum que propala que “existem muitas interpretações e cada um escolhe a sua”, pois: (i) em um Estado laico, a agenda pública deve ser inclusiva, diversa e justa; (ii) nenhuma interpretação pode respaldar crimes de preconceito, ódio ou intolerância - qualquer uma dessas posturas, sob o pretexto da “interpretação”, está errada e deve ser combatida -; (iii) as experiências religiosas devem ter seus espaços livres, desde que não cometam os crimes prescritos no documento constitucional brasileiro; e (iv) as existências humanas, em suas dignidades plenas, constituem um bem máximo e nenhuma delas deve se sobrepor às outras.

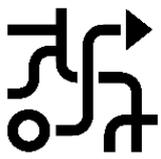
## REFERÊNCIAS

BARBO, Daniel. Eros político – entre os gregos antigos, as relações homoeróticas eram marcadas por um sentido hierárquico. In: *Revista da Biblioteca Nacional*. Dossiê Homossexualidades: da perseguição à luta por igualdade, ano 10, n. 119, 2015.

BLOCH, Marc. *Apologia da história, ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.



- CHUVA, Luiza. *O plano de poder da Igreja Universal do Reino de Deus: estratégias territoriais de expansão neopentecostal no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.
- GLADSTONE, Marcos. *Amor entre iguais em 10 lições*. Rio de Janeiro: sem editora, 2016.
- GLADSTONE, Marcos. *A Bíblia sem preconceitos*. Rio de Janeiro: sem editora, 2015.
- GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GOMES, Verônica. As leis da Intolerância. In: *Revista da Biblioteca Nacional*. Dossiê Homossexualidades: da perseguição à luta por igualdade, ano 10, n. 119, 2015.
- HAUPT, Heinz-Gerhard. O lento surgimento de uma História Comparada. In: BOUTIER, Jean.; JULIA, Dominique. *Passados recompostos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ / Editora FGV, 1998. p. 205-216.
- MALAFAIA, Silas. *O cristão e a sexualidade*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2007.
- MALAFAIA, Silas. *Vencendo as tentações*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2007.
- MALAFAIA, Silas. *Vínculos do amor*. Rio de Janeiro: Central Gospel, 2012.
- PEREIRA, Matheus Mazzilli. Políticas para LGBTI+ no governo federal: ascensão e queda. In: Nexo Jornal Ltda. Disponível em: <https://pp.nexojornal.com.br/linha-do-tempo/2022/Pol%C3%ADticas-para-LGBTI-no-governo-federal-ascens%C3%A3o-e-queda>. Acesso em 29/07/2022. Edição de 19/04/2022.
- RODRIGUES, Julian. Damares e o desmonte LGBTI. In: A Terra é Redonda. Disponível em: [https://aterraeredonda.com.br/damares-e-o-desmonte-lgbti/#\\_ednref7](https://aterraeredonda.com.br/damares-e-o-desmonte-lgbti/#_ednref7). Acesso em 28/09/2021. Edição de 15/01/2021.
- ROSE, Robert. Debate tema: Homossexualismo com Pastor Silas Malafaia e Marcos Gladstone da Igreja Contem. Youtube, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7GdSDA7QIDU&t=871s> Acesso em 29/07/2021.
- SAGOT, Montserrat. ¿Un paso adelante y dos atrás? La tortuosa marcha del movimiento feminista en la era del neointegrismo y del "fascismo social" en Centroamerica. In: CAROSIO, Alba (org.). *Feminismo y cambio social en America Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO, 2012. p. 75-100.
- SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, no 2, jul./dez. 1995, p. 71-99.



VERAS, Elias Ferreira; PEDRO, Joana Maria. Viver e lutar – Surgimento da Aids realimentou preconceitos contra os homossexuais, mas fez nascer uma nova militância no 15 país. In: *Revista da Biblioteca Nacional*. Dossiê Homossexualidades: da perseguição à luta por igualdade, ano 10, n. 119, 2015.

WEISS DE JESUS, Fátima. A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma “Igreja inclusiva” no Brasil. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 12, n. 12, out. 2010, p. 131-146.

Recebido em 08/05/2023

Aprovado em 29/06/2023



**APRESENTAÇÃO**  
ARTIGOS LIVRES E  
ENSAIOS DE GRADUAÇÃO

Um dos aspectos históricos mais relevantes sobre o capitalismo é que suas origens dependeram do avanço dos cercamentos. Não vamos no ater a desmembrar essa velha história aqui, em uma apresentação de edição da nossa revista, mas queremos registrar algumas impressões que nos afetam enquanto editoras, pois nos percebemos diante de um delicado horizonte e estamos alertas aos novos cercamentos do conhecimento científico. Viemos defender a dimensão pública do conhecimento que ajudamos a divulgar.

As revistas de acesso aberto compõem, hoje, verdadeiras trincheiras de resistência à privatização da ciência, nesse *front* em que já perdemos tantas batalhas. Se periódicos abertos são o caminho mais democrático para quem se interessa pelo conhecimento, é ainda também para quem produz ciência, apesar dos pesares. Mas vai além, o rigor e a ética prescritos nos periódicos abertos no Brasil garantem que a gratuidade esteja alinhavada à qualidade, na justa contramão da lógica privatista. Ora, quantos de nós já recebemos, e aos montes, convites de periódicos e editoras predatórios para publicações que nos permitiriam requestrar e republicar textos de outrora, por um preço descrito como bagatela? Eis uma armadilha dos novos cercamentos da ciência em tempos de produtivismo. É preciso resistir.

Ainda que nosso esforço de reflexão possa culminar em alguma generalização, o fato é que reconhecemos que não se produz revistas acadêmicas sem custos, e muitos de nós lutamos para que eles não sejam repassados a autoras/es e leitoras/es porque enfrentamos esse debate como muitos camponeses ingleses fizeram frente aos cercamentos de terras no XVI e XVII, ou seja, como perspectiva de sobrevivência. Do lugar de onde falamos, como curso de graduação em campus de interior em uma universidade periférica, ainda sem a vinculação formal a um programa de pós-graduação, e sem acesso a linhas de financiamento e subsídios que poderiam refletir em apoio às equipes que integram a revista, só poderemos sobreviver se mantivermos o compromisso e a qualidade, de que somos tributárias em face das gestões que nos antecederam, desde 2011, com muita luta.

Embora pequena em recursos, pelo trabalho colaborativo, a Trilhas da História tem crescido, mas atravessamos crises como da pandemia (e do pandemônio) observando o quanto a lógica privatista se alastra e engole os poucos campos abertos ainda existentes, e concluimos que todos os lançamentos de números de nossas revistas devem ser celebrados como uma comemoração, sob o risco de sermos repetitivas, por resistirmos

no espaço ainda público de troca de conhecimento. Continuar existindo, com as boas práticas e o compromisso ético da publicação científica séria, significa trabalhar muito, sem recursos. Implica em solicitar perenemente o apoio de parceiros e das nossas instituições, em demandar trabalho árduo a uma equipe não remunerada, em contar com a camaradagem de avaliadoras/es e a paciência de autoras/es, e em lançar mão das redes de contatos de nossos grupos de pesquisas e estudos para capilarizar aquilo que somente algoritmos pagos fariam tranquilamente. Por isso ainda estamos comemorando o fato de que nosso último edital para propostas de dossiês recebeu 29 respostas. Foi desafiador selecionar 4 delas, mas ficamos satisfeitas por deduzir com isso que nossa revista tem conseguido se comunicar com a comunidade científica.

Fazemos isso agora ressaltando a importância do trabalho das equipes de edição e divulgação, alicerçadas pela dedicação de estudantes integrados à Revista via curricularização da extensão ou do programa como PET-História (nenhum/a deles/as bolsista exclusivo/a de nossa revista, pois não temos acesso a essa linha de recursos), e também dos esforços ampliados de Dolores Puga em adentrarmos às redes sociais, um movimento que agora parece compor uma etapa do nosso trabalho, como bem concluíram os/as participantes da mesa-oficina promovida pela ANPUH em outubro de 2022, com o tema “Mídias Digitais é lugar de revista científica?”<sup>1</sup>. Estamos aqui, novamente, celebrando e apresentando a nova edição dessa resistente revista.

A 24ª edição da Revista Trilhas da História traz o Dossiê intitulado “Judaísmos, Cristianismos Antigos e o Ensino da História”, cuja apresentação, pelos proponentes Juliana Cavalcanti (UNISIGNORELLI/MN-LHER-UFRJ) e José Petrucio de Farias Júnior (UFPI-Picos) consta à parte. Além do impecável dossiê, lançamos a seção de artigos livres com três textos que expressam a riqueza e a diversidade temática que tem marcado nosso periódico ao longo do tempo.

O primeiro artigo, intitulado “Trabalho para escravizados cegos: modos de exploração e resistência no século XIX”, de autoria de Bruna Luiza de Oliveira Timoteo, aborda uma temática pouco explorada no interior dos trabalhos sobre a escravidão, lançando luz à experiência de escravizados portadores de deficiência, especialmente, escravizados cegos. A princípio, a autora apresenta um panorama historiográfico sobre

---

<sup>1</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=LYwj1OZCgdo>

o tema e alerta para tal lacuna. Em seguida, para a análise proposta, lança mão de fontes como anúncios ou artigos de jornais do período, de onde também consegue extrair discussões que aludem à exploração da mendicância e das próprias limitações oriundas da deficiência, que tornariam os escravizados cegos mais propensos à disciplina imposta e, portanto, alvos de interesse nesse perverso mercado. Mas Bruna Timoteo não se restringe ao universo da exploração e apresenta o seu reverso, revelando que escravizados cegos também poderiam usar suas condições como “estratégia de acobertamento na fuga e como tática de sobrevivência”.

O segundo artigo da seção é de Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa, intitulado “Entre túmulos, anjos e capelas: História e Historiografia dos cemitérios brasileiros”. Como sugere o título, o texto aborda os processos históricos que se articulam às transformações da sociedade em relação às formas como procedemos com “nossos mortos”. O deslocamento de funerais das igrejas aos cemitérios, que no Brasil passa a ser norma em início do século XIX, dialoga não apenas com questões de fundo sanitário vigentes desde a Europa, mas também com o período das construções de progresso e modernidade que marcaram aquele tempo, atravessadas por um caleidoscópio temático, entre artes, arquiteturas e histórias. Assim como no primeiro texto da seção, Fábio Pedrosa apresenta um panorama historiográfico mapeando os chamados estudos cemiteriais, que na sequência é desdobrado e afunilado para os cemitérios amazonenses, recorte de sua pesquisa. Com sensibilidade, o autor não deixou de tocar na tragédia vivida em Amazonas no contexto da pandemia, já que as práticas funerárias foram profundamente afetadas nessa conjuntura.

Por fim, o terceiro texto da seção de artigos livres é “O Bum Bum Tam Tam (remix 2021)”: sentidos de educação em saúde na *performance funk* de Mc Fioti”. Com este sugestivo título, Reinaldo Kovalski de Araujo nos convida a refletir sobre a potência pedagógica do *funk* a partir da *performance* “hit da vacina”. O autor coteja o potencial pedagógico da música olhando para as categorias de saúde e educação, utilizando-se dos instrumentais da análise de discurso e do cabedal teórico produzido por Bakhtin. Para Reinaldo Araújo, como educadores, não podemos desprezar as linguagens com que mais dialogam nossos jovens e, no caso da obra analisada, a comunicação-educação voltada para valorização da ciência/vacina (e do instituto Butantan no contexto de crise sanitária) se dava para além das palavras, pois a *performance* também se comunica pelas expressões visuais e corporais. Na sua análise, a música e o clipe

analisados atuam simbolicamente em direção a conscientizações importantes, sobre ciência, sobre *fake News*, sobre a coletividade e sobre o corpo, tudo isso de forma lúdica e com a estética mais afeita à juventude. É um chamamento para olharmos para esse universo controverso como um lugar possível para encontrar instrumentos que nos auxiliem no desafio diário de educar.

Como de praxe, nossa revista publica textos de graduandas/os em uma seção específica. A seção de ensaios de graduação, na edição que ora apresentamos, traz dois artigos que, embora muito diferentes entre si pelos temas e abordagens, proporcionam uma seção de deliciosa leitura. O primeiro é de Maicon Luis Dias Salustiano e tem o título “Além do Arco-Íris: homoerotismo e transformações sociais na história”. Em seu texto, Maicon Salustiano objetiva afirmar que o homoerotismo pertence ao amplo espectro da sexualidade humana, e para tanto, traz os processos históricos que produziram, de um lado, a noção de naturalização da heterossexualidade e, de outro, a perseguição e condenação das práticas homossexuais e homoafetivas. Com um arco de discussão que parte do período helenístico e culmina nas perseguições da modernidade, o autor evidencia como o “Império Cristão reduziu a sexualidade humana num sistema de gênero binário e heterossexista” utilizando-se como instrumento de disciplina o que ele chamou de “perseguição terrorista [...] que propagou das sociedades ocidentais ao resto do mundo o ideal de intolerância aos grupos homossexuais”.

O último texto da edição, na seção de ensaios de graduação, é “A tensão dialética entre sujeito e objeto n’O Capital”, de Lucas Barroso Rego. Trata-se de um texto de fôlego teórico que aborda a obra marxiana a partir das relações entre sujeitos e objetos no sistema capitalista. Lucas Rego lança mão de tais “categorias centrais na escrita de Marx enfatizando os trabalhadores assalariados e as mercadorias, respectivamente, entendendo ambos como produtos finais do capitalismo”. Mas não se atém à hermenêutica do capítulo mais analisado para sua pesquisa, explora ainda dois debates metodológicos que Marx enfrentara, contra os hegelianos de direita e os conservadores durkheimianos, em diferentes momentos. Ao final, o autor ainda demonstra o legado de Marx no que diz respeito à interpretação dialética material da realidade, pela inversão da dialética idealista, na crítica ao romantizado progresso industrial no século XIX, desnudado por Marx de modo tão inédito quanto insuperável, ao menos enquanto estivermos sob a ditadura do capital.

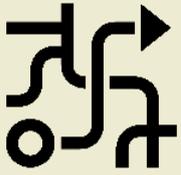
Com esta constelação de textos das mais diversas preocupações e abordagens, esperamos entregar uma edição primorosa, repleta de bons debates, cimentada em muito trabalho cooperativo e na pluralidade científica que endossa os melhores diálogos nas trilhas da história.

As editoras.

Inverno de 2023.



**ARTIGOS  
LIVRES**



**TIMOTEO, Bruna Luiza de Oliveira\***

<https://orcid.org/0000-0003-1822-2755>

**RESUMO:** Este artigo analisa os anúncios de venda, compra e aluguel de escravizados no periódico “Diário do Rio de Janeiro”, entre as edições de 1827 a 1857. O problema central está na interpretação da presença de sujeitos cegos no trabalho escravizado no século XIX. No bojo da historiografia produzida desde a década de 1980 sobre a história dos trabalhadores no Brasil, busca-se incluir a pessoa com deficiência como mais um de seus personagens, com necessidades e interesses específicos, que podem ter contribuído com clivagens e convergências nas lutas dos trabalhadores através do tempo. Nesse intuito, investiga-se as formas de exploração desses corpos “defeituosos” e, por sua vez, os mecanismos de resistência desses sujeitos.

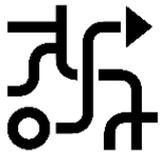
**PALAVRAS-CHAVE:** Escravizados cegos; Trabalho; Resistência.

**ABSTRACT:** This article analyzes the advertisements for the sale, purchase and rent of slaves in the journal “Diário do Rio de Janeiro”, between editions from 1827 to 1857. The central problem lies in the interpretation of the presence of blind subjects in slave labor in the 19th century. Within the historiography produced since the 1980s on the history of workers in Brazil, we seek to include people with disabilities as one of its characters, with specific needs and interests, which may have contributed to cleavages and convergences in the struggles of workers over time. To this end, we investigate the forms of exploitation of these “defective” bodies and, in turn, the resistance mechanisms of these subjects.

**KEYWORDS:** Blind slaves; Work; Resistance.

---

\* Mestra em História Social pelo Instituto de História da Universidade Federal de Uberlândia (INHIS/UFU). O artigo em questão é resultado das pesquisas e análises realizadas durante o Mestrado Acadêmico no INHIS/UFU, efetivado nos anos de 2020 e 2021, sob o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).



## INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo interpretar a presença de sujeitos cegos no trabalho escravizado no século XIX. Propõe-se problematizar as formas possíveis de exploração do escravizado, atentando-se em como as condições corporais influenciaram a vida desses sujeitos, ao “colocar a questão da formação e da extensão de um código de leitura e da prática do corpo”. (FAURE, 2012, p. 15)

O processo histórico investigado será analisado pelo “eixo prática discursiva-saber-ciência”, uma vez que o estudo da subjetivação proposto por Foucault (2002), isto é, o modo pelo qual os sujeitos são produzidos num período e espaço histórico, por meio das práticas discursivas, auxilie na compreensão das concepções históricas do corpo, articuladas a regimes de verdade, de poder e saber.

Nessa perspectiva, o artigo foi dividido em dois tópicos: o primeiro, aponta as abordagens em que a temática do corpo é desenvolvida na historiografia do trabalho e do período escravista, elucidando as contribuições e lacunas.

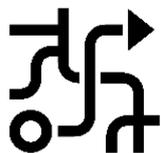
No segundo tópico, enfatiza-se os mecanismos de exploração do escravizado “defeituoso”, interpretando a preferência por cegos em determinados trabalhos e suas possíveis resistências.

Isto posto, a respeito da pessoa com deficiência escravizada, este estudo é apenas introdutório, ao indicar a necessidade de ampliar os sujeitos na historiografia social da escravidão e aprofundar no tema da relação entre o sujeito e o trabalho, apreendendo o corpo como componente da identidade dos sujeitos, além das formas de apropriação do corpo humano como um mecanismo de produção.

## AUSÊNCIAS NA HISTORIOGRAFIA DO TRABALHO E DO PERÍODO ESCRAVISTA

Os historiadores do período escravista não costumam eleger a pessoa com deficiência como objeto de análise. Quanto a isso, uma leitura do tempo presente poderia auxiliar a responder essa ausência, uma vez que o capacitismo, isto é, o preconceito de definir as capacidades de uma pessoa segundo a sua deficiência, pode impedir que esses sujeitos sejam vistos como trabalhadores e se insiram no mercado de trabalho, sendo assim na contemporaneidade, o que se dirá em tempos mais remotos?

Por meio dos balanços historiográficos, observa-se a adoção do tema do



escravizado na História do Trabalho no Brasil, bem como a inclusão da perspectiva de gênero e de raça, a partir da década de 80 (CHALHOUB; SILVA, 2009). Todavia, os poucos trabalhos que apresentam superficialmente a presença de escravizados com deficiência, apenas diagnosticam o estado lacunar dessa temática.

A condição corporal é um eixo analítico de uma vasta historiografia que, apesar de não abordar a pessoa com deficiência, apreende o corpo como um testemunho do tempo e das relações sociais nas quais o sujeito estava submetido. Nesse sentido, é lacunar a relação social e subjetiva com o corpo.

No tocante, nas obras de Lara (1988, 1998), a violência é o eixo analítico, a qual é apreendida pelos rastros deixados no corpo humano. A regulamentação da prática da violência está inscrita no comedimento ou imoderação com que afeta o corpo. Os membros condizentes a cada punição traduzem uma lógica de fragmentação do corpo, em que este é visto como um estojo de ferramentas, onde peças podem ser prescindidas, enquanto outras são preservadas com vistas a seu uso.

A regulamentação imposta sobre o corpo pode ser apropriada pelo escravizado, cuja própria dor é o indicativo dos limites regimentados, pois seu corpo pode ser o testemunho da violência desmedida e, portanto, não aceitável.

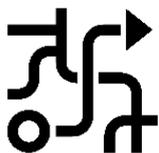
Em Algranti (1988) e Karasch (2000), as condições físicas dos escravizados são associadas às circunstâncias insalubres em que são exercidos os trabalhos, assim como Lobo (2015) que faz referência aos acidentes ocorridos nos engenhos de açúcar. Diferente de outros autores, Lobo os denomina como deficientes, refletindo sobre o lugar social destinado a estes ao longo do tempo.

Karasch (2000, p.178) relata que, em 1835, José Benguela e José Rebolo, que tinham úlceras crônicas, e Joaquim Angola, que estava paralisado, foram enviados a Aljube<sup>1</sup> por seus donos, para serem atendidos em sua enfermaria às dispensas do governo. Os escravizados encarcerados, em razão de suas enfermidades, não podiam deixar a prisão sem a permissão dos seus escravizadores, nem podiam ser perdoados pelo governo, uma vez que não haviam sido condenados por algum crime.

A grande quantidade de escravizados abandonados nas prisões levou à criação de leis, que restringiriam o tempo de encarceramento para no máximo um mês se

---

<sup>1</sup> Aljube foi uma prisão que misturava condenados com escravizados de castigo, sendo a maior do Rio de Janeiro na década de 1820. KARASCH, op. cit., p. 178.



não houvesse julgamento. O que não incluiu os fugitivos não reclamados recolhidos à prisão, que resistiam a falar quem eram seus escravizadores – quando não eram esses a deixá-los ali por punição. (KARASCH, 2000, p. 179)

Acrescenta-se a esses fatos outra possibilidade. Na relação de presos que foram recolhidos à prisão do Castello, a ordem da polícia e dos Juízes de Paz, listou-se um preto mudo. (Periódico. Diário do Rio de Janeiro, Edição 0100005 (1), 1834) Sendo mudo, talvez surdo, como poderia intitular seu escravizador?

Nos casos em que o escravizado opta por ocultar o nome de seu escravizador, é possível que apreenda a prisão como uma melhor condição, com vistas a que possuía com este. Contudo, no caso do mudo, não logrando sua fuga, não há essa escolha e ficará abandonado ao cárcere ao menos que o escravizador vá à prisão em seu reconhecimento.

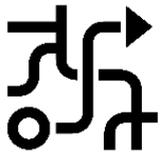
As referências aos acidentes, as violências e as formas de trabalho, contribuem para novas interpretações, pois esse cotejamento com a bibliografia já existente e a busca de outras fontes, permite dar visibilidade aos sujeitos que estavam generalizados como escravizados. Como o conhecimento dos fugitivos não reclamados na prisão do Castello (KARASCH, 2000) permitiu a análise da presença de mudos nessa condição, interpretando as clivagens nas possibilidades dos escravizados que buscaram a fuga como meio de resistência.

### **TRABALHO E RESISTÊNCIA: LUGARES POSSÍVEIS AO ESCRAVIZADO CEGO**

No recenseamento estatístico de 1872 realizado após a criação da Diretoria Geral de Estatística em 1871, foram registrados 2504 escravizados cegos do sexo masculino e 1515 mulheres escravizadas com a mesma deficiência. Este Inquérito Demográfico foi o primeiro censo a investigar a cor/ etnia – branco, preto, pardo e caboclo – sexo, condição livre e escravizada e distinguir as pessoas “defeituosas” na população brasileira. (LOBO, 2015, p. 327, 328)

Em consonância, no Diário do Rio de Janeiro<sup>2</sup>, do início até meados do século XIX, foi possível analisar as descrições a respeito da condição sensorial de escravizados nas seções de “Escravos Fugidos”, “Vendas”, “Troca”, “Leilão” e “Aluguel”.

<sup>2</sup> O respectivo jornal surgiu em 1821, fundado pelo português Zeferino Vito de Meireles sendo a primeira folha informativa do Brasil.



Em meio a esses indícios, a deficiência poderia ter sido um elemento diferenciador na forma exploratória do trabalho escravizado? Em que tipos de trabalho se encontravam escravizados com deficiência? A partir de tais problemáticas, propõe-se pensar as especificidades do sujeito cego no que diz respeito ao trabalho e aos modos de vida.

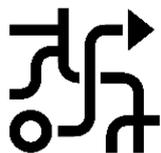
No que diz respeito a estas questões no ano de 1838 é publicado um artigo descrevendo a resposta do Chefe de Polícia ao pedido para que retirasse os mendigos das ruas da capital. O requerimento foi realizado pela Câmara dos Deputados que dividia os mendigos entre os saudáveis e os inválidos. Os primeiros, também chamados de vadios, foram enviados para as casas de correção, enquanto os demais foram levados para as oficinas da nação, com o argumento de que:

Um homem apesar de cego pode ainda ganhar com o seu braço o pão para alimentar-se: no mesmo caso está o aleijado de uma perna, ou de um braço com tanto que lhes dê um trabalho, que não repugne o seu estado físico. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 00215 (1), 1838)

O trabalho é definido como a solução para a mendicidade e para os vícios, que são associados a este segmento social, considerando a polícia o instrumento responsável pela identificação das diferenças entre os sujeitos e a destinação ao lugar mais adequado onde estariam sob controle e vigilância. A importunação sentida pelos cidadãos do Rio de Janeiro será apresentada de maneiras diversas em dois artigos do ano de 1850.

O primeiro faz referência à seção da Assembleia Legislativa Provincial, em que é discutida a criação de Loterias. No confronto de opiniões, o lado dos apoiadores compara as supostas consequências da proposta com os países que já a possuem visto que as loterias teriam absorvido o dinheiro que seria destinado aos pobres na Europa, o que não seria uma possibilidade no Brasil, uma vez que para eles:

Não temos pauperismo. (...). Aonde o mendigo é mil vezes mais feliz do que o assíduo operário da Europa, que passa, gasta e estraga a sua vida em trabalhos pesados e muitas vezes envenenadores! Entre nós aonde vemos o pobre cego com as economias do pão e do dinheiro esmolado de porta em porta, amontoar quantia



suficiente para comprar um escravo que lhe guie os passos! (...). (Diário do Rio de Janeiro, Edição 08421 (1), 1850)<sup>3</sup>

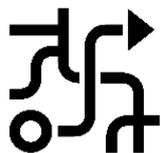
A comparação entre o operário europeu com o mendigo brasileiro tem relação com a perspectiva do trabalho, do trabalhador e da mendicância. A função desempenhada pelo pobre no exterior é o trabalho “pesado”, ao qual estava associado no Brasil ao escravizado, de forma que a esmola para o pobre seria menos aviltante que se assemelhar ao escravizado por suas atividades.

O discurso citado pode ser compreendido como uma expressão da cultura trabalhista do sistema escravista brasileiro, que cultivou uma aversão ao trabalho manual. O que também é manifestado na apreensão dos pobres livres “como vadios, carga inútil, desclassificados para o trabalho”, tendo apenas uma participação “acessória” e “intermitente” no processo produtivo (KOWARICK, 1994, p. 12, 13), já que a liberdade lhes permitia autonomia frente à decisão de quando e quanto trabalhar, indisciplina que não era suportada pelos empregadores.

Portanto, não se inclui o escravizado nessa concepção de pobreza, dado que este não possuía cidadania. Como no fragmento acima, em outro artigo do mesmo ano de 1850, há a referência ao mendigo cego, sendo este, por sua vez, escravizado, cito:

Nada resiste a evidência da verdade!... Até nós obscuros cidadãos, temem às vezes nossos arroubos; quase nos chegamos a persuadir, que a força de repetirmos algumas verdades triviais, que elas afinal vão calar no ânimo dos que tem o poder nas mãos!... E é por isso, que vamos ainda falar nos mendigos e nas especulações. Sr. chefe, mande examinar esses pobres, que andam por toda parte pondo em prova a caridade pública. Em ocasião de missas de 7º dia por essas igrejas principais, é tal o alarido em torno dos que distribuem esmolas; são tais os semblantes e trajes do que por aí se apresentam, que o espírito menos estudioso é obrigado a recolher-se e a fazer sérias reflexões!... Até se especula com a mendicância! Quem diria que um mísero preto cego é uma mina de carvão?! Há quem compre esses miseráveis a diminutíssimo preço, a título de puxar foles, e depois os põem ao ganho a pedir esmolas!... Não há oficial de ofício por bom que seja, que alcance tanto jornal como um d'esses cegos alcança de esmolas da pública caridade!... Entretanto, um bom oficial de ofício custa pelo menos um conto de réis, e um desses desgraçados pode talvez custar cinquenta mil réis! Se adoecer vai para a Misericórdia! Sr., isto é verdade! Talvez que a autoridade possa e deva dar liberdade aquele a quem falta à luz dos olhos, para fazer uso dela... há estabelecimentos públicos... há, Srs., tudo aquilo de

<sup>3</sup> A situação relatada está presente em um anúncio de 1842, em que se necessita alugar um escravo velho para acompanhar um cego nas suas esmolas pelas ruas. (Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 00150 (1), 1842).



que a autoridade pode dispor. Microscópio. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 05863 (1), 1850)

Microscópio se apresenta como um “obscuro cidadão”, isto é, se equipara aos moradores ordinários do Rio de Janeiro, aos quais se dirige como interlocutor. Assim, como se falasse aos seus, cita o que seria trivial para os habitantes da capital. Não obstante, o pseudônimo indica um olhar mais apurado, microscópico, que permite as reflexões acerca das problemáticas e das possíveis soluções do que é cotidiano à população.

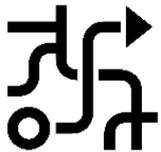
A primeira proposta de intervenção do autor do artigo é de que se faça uma investigação sobre os pobres pela polícia – semelhante à prática noticiada no ano de 1838. Conquanto, se naquele ano se discerniu os mendigos saudáveis dos inválidos, mais de uma década depois se desejava diferenciar aqueles que esmolavam para o usufruto, daqueles que geravam renda para um escravizador.

Por meio do que foi apresentado pelas fontes é possível responder as questões acima no que tange as especulações, pois a cegueira foi um elemento diferenciador para a escolha do escravizado para ser explorado através do trabalho de mendigar.

Além disso, a diversificação econômica dos centros urbanos que demandou as variadas especializações, em contrapartida, manteve no ócio o escravizador que vivia do trabalho dos escravizados de aluguel e de ganho. Algranti (1988, p.53) descreve sucintamente o pedinte como um trabalhador não especializado. O que já é curioso por identificá-lo como um trabalhador pode ser mais bem refletido nas fontes que cotejam indiretamente a pobreza, a mendicidade e a improdutividade.

Microscópio procura enaltecer os oficiais de ofício, em detrimento do baixo valor do trabalho que realizam, comparando-os, por sua vez, ao alto custo de um escravizado cego, apesar de manifestar o desprestígio social que possuem e ainda reprova o atendimento dos últimos nas Casas de Misericórdia, aludindo como algo que possa ser inacreditável.

Interpretados em conjunto, os três artigos nos apresentam uma diferenciação entre trabalho e caridade para livres e escravizados. O sujeito livre que esmola podia estar impossibilitado de desempenhar os serviços compatíveis com sua condição social. Para o escravizado, ao contrário, sempre existiria algum trabalho, em outras palavras,



alguma forma de exploração compatível com sua condição.

Nessa lógica, esmolar enquanto escravizado de ganho também se torna um trabalho que pode obrigá-lo a caminhar durante horas por todo o dia, a ficar sobre o sol e sujeito a toda forma de insulto. Assim, o escravizado não é o sujeito privilegiado da caridade pública ao se apresentar próximo às igrejas, símbolo do cristianismo, portanto, dos valores cristãos, parece inoportuno ao espaço, que foi apropriado como manifestação ritualística das posições sociais, isto é, de demonstração de superioridade, vista como uma prática de concessão de cima para baixo que mantém o distanciamento entre os grupos que, por outro lado, aproxima fisicamente os inconvenientes mendigos que se multiplicam, compelindo a caridade<sup>4</sup> ostentada.

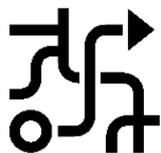
A Festa a São Francisco de Paula é outra ocasião de exibição das convenções sociais. Essa conveniência de se mostrar solidário sem realmente ser é denunciada em outro artigo da década de 50 do século XIX. Com o título “A Caridade”, o autor parece opinar com sarcasmo, fazendo várias perguntas aos quais se podem inferir a resposta:

Já aí estão nas folhas, os anúncios da festa de S. Francisco de Paula para domingo 12 do corrente! Segundo os anúncios esta festividade há de ser feita com a pompa do costume! Esta venerável ordem 3<sup>a</sup> compenetrar-se-há da missão que lhes incumbe à palavra que existe gravada no peito do Santo Patriarca? Em lograr do estrondo dos fogos, dos brilhos das luminárias, etc. etc., teremos órfãos amparados? Teremos as necessidades de muitos pobres remidas? Teremos muita gente sem asilo e nua, abrigada, agasalhada e mantida? A pompa d’esse dia será argumentada pelos hinos que a gratidão arranca dos peitos dos infelizes? A sumptuosidade d’esse dia estará na razão do maior número de socorridos? Veremos como n’esta época de calamidade e sofrimento público, entende a caridade a venerável ordem 3<sup>a</sup> de S. Francisco de Paula! Que Deus desvie d’estas nossas humildes reflexões, qualquer sentimento estranho ao bem! Longe de nós a ideia de amesquinhar a solenidade do Santo Patriarca, cujo auxílio invocamos para junto do trono do Onipotente, e em favor de todos nós pecadores submetidos a provas tão rudes pela eterna justiça! Rio, 10 de maio. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 08400 (1), 1850)

A calamidade a qual se refere é a Febre Amarela que se alastrou no estado do Rio de Janeiro no mesmo ano. Peste que disseminou solidariedade, mas que também, segundo o autor do artigo, especulou e tratou com cinismo. São indícios dos ganhos

---

<sup>4</sup> A palavra caridade foi empregada com o sentido de prática que se faz entre diferentes com vistas a valorizar-se entre os iguais. Em contradição, a solidariedade é uma prática horizontal que, mesmo ocorrendo entre classes, raças, gêneros (...) corresponde a uma troca possível pelas diferenças, pois todos precisam de algo e tem algo a dar.



monetários, do desprezo e da sensibilidade que podem ser impulsionados nas endemias.

Um dos sujeitos que é notabilizado como merecedor das doações é apresentado como um homem cego e ocupado no ceio familiar. Dentre os órfãos, pobres, asilados e nus o exemplo escolhido é o do cego que está inserido socialmente, cujo padecimento é reconhecido em consonância com a evidência de seu pertencimento a uma célula social e aos serviços que realiza.

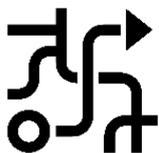
Por outro lado, a segunda intervenção sugerida por Microscópio é a libertação do escravizado cego, como solução para a mendicidade, que só pode ser cogitada se este for encaminhado para outros espaços, aos tais “estabelecimentos públicos”. É plausível que esteja se reportando às Oficinas da nação, ou outro lugar em que poderiam estar sob controle e, se possível, sendo úteis.

Mas essa ‘liberdade’ também pode ser compreendida como abandono. É uma proposta que antecipa as concepções que irão compor a Lei Saraiva-Cotegipe/Lei dos Sexagenários/Lei da Morte – Lei Nº 3.270/1885 –, isto é, que possibilita a desresponsabilização do escravizador quanto ao direito à vestimenta, à alimentação, mesmo que insuficientes, e à rede de sociabilidade que possuía o escravizado.

De todo modo, os escravizados inaptos eram frequentemente alforriados, ou seja, davam-lhes a liberdade gratuitamente ou eram libertados pela compra, sendo que 3% eram pagas com outros escravizados. (ALGRANTI, 1988, p. 94; ALENCASTRO, 1988, p. 42) Como de fato fez Rosário (1839), que pedia uma avaliação para comprovar sua deficiência física, e assim receber sua liberdade.

Retomando a Microscópio, outro aspecto da especulação/exploração é que esta precisa ocorrer na obscuridade. Segundo ele, nos jornais, a demanda por cegos para esmolar são publicados “a título de puxar foles”. A menção a outro tipo de trabalho associado a escravizados cegos leva a novos questionamentos às fontes jornalísticas: Por que mencionar essa atividade em específico? Seria uma atividade comum a escravizados cegos? Se fosse tão recorrente encontrar cegos nesse trabalho, como saber o verdadeiro propósito do anúncio?

Pesquisando no Diário do Rio de Janeiro, entre as edições de 1827 a 1857,



foram encontrados 116<sup>5</sup> anúncios de aluguel, compra e venda de escravizados cegos, em que são mencionadas as supostas funções que exercem ou poderão exercer para o futuro escravizador, menciona-se puxar foles, tocar foles de ferreiro; puxar roda, andar com roda de cutileiro, torneiro, engenho, forno, d'água; socar, socar em: pilões, em boticas; virar moinho, moer café, fazer despejos, ser carroceiro.

A partir da dúvida plantada por Microscópio, não é possível afirmar que as informações dos anúncios são verdadeiras. Todavia, a precisão neste caso não é relevante, já que independentemente da função que exerça, o cego está incluído no trabalho escravo. Não obstante, em 50% dos anúncios é demonstrado o interesse por cegos, enquanto a outra percentagem que está vendendo, ou alugando, não apresenta o motivo, o que pode corresponder ao próprio meio de renda, isto é, o aluguel de escravizados, que os mantinham circulando em várias ocupações.

Em contrapartida, os anúncios contendo endereços das lojas e casas que requisitavam o escravizado cego possibilitavam uma verificação, cujo especulador da mendicidade poderia não desejar, uma vez que além de anunciarem o cego, acabavam por fazer propaganda das oficinas e dos artigos que produziam, assim, sobre os questionamentos acima, é possível analisar que a menção a atividade de “puxar foles”, citada por Microscópio, esteja relacionada ao fato de ser um trabalho comum a escravizados cegos.

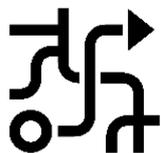
Tal como é exemplificado no anúncio a seguir que expunha o endereço do estabelecimento: a loja de torneiro da Rua do Senhor dos Passos n. 32, em que se precisava alugar um preto cego e ainda dizia “na mesma aprontam-se todas as obras de torno com perfeição e brevidade”. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 07646 (1), 1847. Edição 07648 (1), 1847. Edição 07829 (1), 1848)

Outro caso em que é presumível a veracidade é o de Pedro (Diário do Rio de Janeiro, Edição 00315 (1), 1854. Edição 00320 (1), 1854), apresentado como um escravizado cego, moedor de café, que estava à venda em um leilão público junto à fábrica completa de torrefação de café. É possível interpretar que a fábrica leiloada era o local de trabalho de Pedro, vendido como mais um de seus mecanismos.

Ademais, a própria Casa Imperial, situada na Rua de São Pedro n. 332, um

---

<sup>5</sup> Os anúncios que possuem um mesmo endereço não foram contabilizados mais de uma vez.



estabelecimento público que pode ser interpretado nesse sentido como idôneo, requisitava um cego para tocar foles nas oficinas de serralheria e maquinista (Diário do Rio de Janeiro, Edição 00232 (1), 1855) – um exemplo de oficina da nação.

Os endereços traçam a ocupação da cidade pelos estabelecimentos de tornearia, de ferraria, de cutilaria, de marcenaria, de boticas, de fábricas de pentes, de café e de seges. Locais em que, pelos anúncios, os cegos estavam presentes, trabalhando em posições árduas, além de serem apresentados para todo o serviço de casa e para serviços que lhe sejam próprios – o que podemos entender, dentre outros, todas essas ocupações, principalmente os das oficinas que foram citadas de forma recorrente e das quais dependem toda a cidade.

Essa estratégia de verificação, por meio dos endereços, também permite a identificação de um mesmo anunciante ou a continuidade de uma oficina que, embora tenha mudado de dono, continuou com os mesmos serviços. Os anúncios não contêm os nomes dos escravizados, contudo Pedro é uma exceção. São apenas descritos como pretos cegos ou quase cegos, algumas vezes com a idade. Como o que se desejava alugar na Rua do Catete n. 93 que tinha entre 10 a 12 anos e que já possuía prática em tocar foles. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 07437 (1), 1847; Edição A07446 (1), 1847) Ainda aparecem duas menções aos moleques com a idade provável de 16 anos, outro de 20 anos, e menções sugestivas da faixa etária, como rapaz, ainda moço, meia idade.

Além disso, ressaltavam as qualidades do escravizado, com expressões como: sadio, possante, vigoroso, robusto, forte, bem reforçado, boa figura, fala bem, não tem manhas alguma e é muito fiel. São características que os qualificam para o trabalho, cuja cegueira não é impedimento, pelo contrário, evidencia-se como um preferencial. Na maioria dos avisos são solicitados pretos cegos e em poucos são citados como uma alternativa, à maneira do que se pede na Rua Formosa n. 74 em que se quer alugar um preto para tocar uma roda de torneiro e que seja capaz ainda que seja de idade avançada ou cego. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 0700008 (1), 1835)

Na publicidade de instrumentos para o trabalho manual, encontra-se a menção do cego como um possível manipulador dos mecanismos. Nesses termos, estavam à venda vários engenhos de pilões, que podem ser tocados por um preto cego para socar café, tabaco, arroz ou outro produto. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 07365 (1), 1846. Edição 07379 (1), 1846. Edição 07402 (1), 1847. Edição 07628 (1), 1847. Edição 08173

(1), 1849. Edição 08175 (1), 1849. Edição 08180 (2), 1849. Edição 08182 (1), 1849).

Tal preferência torna relevante a discussão sobre os trabalhos em que estão os cegos, pois se trata da forma de vida do deficiente escravizado e de uma possível maior precarização no contexto da exploração escravista.

Tendo dito, a função predominante é a de produzir força motriz, em outras palavras, é a potência humana que garante o funcionamento de qualquer oficina espalhada pela cidade. A cegueira, por sua vez, pode limitar a autonomia e a locomoção do sujeito, de maneira que fique submetido à disciplina do trabalho e com mais impedimentos a fuga ou a outras formas de resistência.

A relação entre controle e deficiência é referida em fonte do início do século XVIII, em que o Conde de Assumar, em correspondência com o Rei sugere o corte do tendão de Aquiles dos negros, pois evitaria as fugas sem que os incapacitasse para o trabalho. (RAPM, v. 3, n.2. apud LARA, 1988, p. 39)

É possível interpretar que o escravizado com deficiência não esteve excluído da ordem escravocrata. Sendo a lógica do sistema a exploração do ser humano, o corpo era apenas um instrumento a ser utilizado conforme a escolha e a necessidade do opressor e qualquer cuidado que se tinha para com o sujeito era meramente para assegurar o investimento financeiro que ele representava.

Os cegos eram postos em funções, apesar da sua deficiência e o trabalho adaptado podia significar a maior precarização das condições, produzindo um corpo útil e desumanizado. As imagens um e dois exemplificam uma possibilidade.

**Figura 1:** Construções navais **Fonte:** (MARQUES; 1799-1801)



**Figura 2:** Construções navais (detalhes) **Fonte:** (MARQUES; 1799-1801)

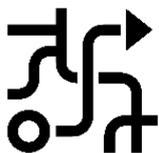


Pelo destaque feito na imagem dois, é possível ver um homem com deficiência física, trabalhando sentado, puxando a roda com as mãos e com a cabeça a partir de cordas. Os instrumentos parecem mais grilhões do que artigos de trabalho, remetendo à sistematização de uma prisão.

Essa imagem nos auxilia a deduzir sobre as condições de trabalho que o escravizado era acometido, vindo a tocar roda no largo d’Ajuda n.19, já que o estabelecimento queria comprar um preto cego ou defeituoso (Diário do Rio de Janeiro, Edição 07624 (1), 1847) e no anúncio em que se desejava alugar um escravizado, ainda que fosse mudo ou tivesse defeito nas pernas, pois era para fazer serviço sentado, na rua de S. Pedro n. 255. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 0400014 (1), 1828)

Não obstante, os cegos e deficientes visuais estavam entre os que lograram fugir de seus escravizadores, como Joaquim, “muito defeituoso do corpo, puxa de um lado por tê-lo mais seco do que o outro e traz um pacho em um olho por ser dele cego”. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 00205 (1), 1855) Ou ainda “Honório, de idade 30 a 40 anos, crioulo, estatura regular cego de ambos os olhos, (...) mais conhecido pelo nome de Lourenço” (Diário do Rio de Janeiro, Edição 0700006 (1), 1835) – este é o único anúncio de fuga encontrado sobre um cego dos dois olhos.

Os anúncios podem demonstrar que a perspicácia era essencial não somente para a fuga, mas para continuar em liberdade. Assim o fez Manoel “tendo um olho sumido, mas não vazado, o mesmo vê de outro olho, mais inculca-se cego: dá se por forro, consta que anda com um pau na mão a pedir esmolas; anda acompanhado por



uma preta que diz ser forra”. (Diário do Rio de Janeiro, Edição 1000014 (1), 1834. Edição 00079 (1), 1841)

Pode-se interpretar que se fazendo de cego de ambos os olhos obteria mais esmolas e sua acompanhante, mais do que demonstrar sua interação social, atua como sua guia afirmando sua dependência. É plausível analisar que a cegueira pode ser apropriada como estratégia de acobertamento na fuga e como tática de sobrevivência.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A desumanização na relação corpo/trabalho, analisada neste texto, manifesta-se por meio das más condições dos serviços, responsáveis ou não pelas deficiências, que podem levar a diferentes formas de exploração, quando não o abandono social do escravizado com maior vulnerabilidade. Tal desumanização corresponde a lógica da economia dos corpos no processo econômico escravista.

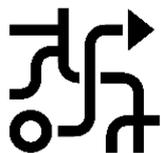
Conquanto, não seja possível dimensionar os efeitos de tornar o ser humano uma propriedade, a quantificação e a qualificação dessas experiências são importantes para compreender o passado e o presente brasileiro.

Além disso, a pesquisa sobre a subjetivação do corpo pode ser campo profícuo para se pensar as sociabilidades, as relações de dependência, os mecanismos de seguridade através do tempo, além das diversas formas de trabalho e de sua execução ao se ter deficiência.

Posto que, a dificuldade de se encontrar escravizados cegos e com outras deficiências no trabalho escravizado, pode ser em razão da pouca importância que se dava a essas categorias no período.

Em contraponto ao conceito contemporâneo Capacitismo, a deficiência do escravizado não era identificada quanto às suas capacidades. Ao contrário, como está expresso nas fontes, a utilidade do escravizado poderia ser enfatizada em razão de sua cegueira.

Por outro lado, esta preferência pelo escravizado cego pode estar vinculado as suas maiores restrições sensoriais, que permitiria ao escravizador maior controle sobre o seu trabalho. Nesse caso, a distribuição da força de trabalho seria discriminada segundo a função que o escravizado poderia exercer e a necessidade do escravizador, conveniências que podem ter levado a reprodução social da prática.



Em síntese, assim como as práticas dos escravizadores, as práticas dos escravizados, como agentes sociais na busca pela sobrevivência, pela liberdade, e tecendo formas de resistência, podem ser interpretadas como “um código de leitura e da prática do corpo” (FAURE, 2012, p.15), da escravidão e do período oitocentista, que ainda é preciso conhecer e compreender.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000a.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Proletários e escravos: imigrantes portugueses e cativos africanos no Rio de Janeiro, 1850-1872*. *Novos estudos*, v. 21, p. 30-56, 1988b.

ALGRANTI, Leila Mezan. *O Feitor ausente: estudo sobre a escravidão urbana no Rio de Janeiro*. Petrópolis: Vozes, 1988.

CHALHOUB, Sidney. *A Força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHALHOUB, Sidney; DA SILVA, Fernando Teixeira. *Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980*. *Cadernos ael*, 2009.

CORBIN, Alain.; COURTINE, Jean-Jacques.; VIGARELLO, Georges (orgs.). *História do corpo*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 2, 2012.

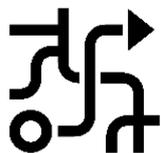
FARIA, Sheila de Castro. *A colônia em movimento: fortuna e família no cotidiano colonial*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1998.

FAURE, Olivier. *O olhar dos médicos*. In: CORBIN, Alain.; COURTINE, Jean-Jacques.; VIGARELLO, Georges (orgs.). *História do corpo*. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 2, 2012.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. Volume I: Ensaio de interpretação sociológica. 5. ed. São Paulo: Editora GLOBO, 2008.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU, 2002.

KARASCH, Mary C. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.



KOWARICK, Lúcio. *Trabalho e vadiagem: a origem do trabalho livre no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1994.

LARA, Silvia Hunold. *Campos da violência: Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro (1750-1808)*. São Paulo: Paz e Terra, 1988a.

LARA, Silvia Hunold. *Escravidão, cidadania e história do trabalho no Brasil. Projeto história: Revista do Programa de Estudos Pós-graduados de História*, v. 16, 1998b.

LOBO, Lilia Ferreira. *Os infames da história: pobres, escravos e deficientes no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015b.

MATTOS, Hebe Maria. *Das cores do silêncio: os significados da liberdade no sudeste escravista*. 3. ed. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013a.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2004b

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Ser escravo no Brasil: Séculos XVI-XIX*. Petrópolis, RJ. Editora Vozes, 2016.

TIMOTEO, Bruna Luiza de Oliveira, *Corpos marginalizados, esquecidos e explorados no Brasil: as transformações dos mecanismos de exclusão através do tempo (XIX--XXI)*. 2022. 132 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022. DOI <https://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.155>.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Rio de Janeiro: Editora Americana, 1975.

## FONTES

BRASIL. Lei Nº 3.270, de 28 de setembro de 1885. Rio de Janeiro, 1885. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM3270.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM3270.htm). Acesso em: 1º ago. 2021.

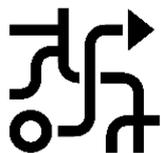
FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 00215 (1), 1838.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 08421 (1), 1850.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 00150 (1), 1842.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 05863 (1), 1850.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 08400 (1), 1850.



FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 07646 (1), 1847. Edição 07648 (1), 1847. Edição 07829 (1), 1848.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 00315 (1), 1854. Edição 00320 (1), 1854.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 00232 (1), 1855.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 07437 (1), 1847; Edição A07446 (1), 1847.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 0700008 (1), 1835.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 07365 (1), 1846. Edição 07379 (1), 1846. Edição 07402 (1), 1847. Edição 07628 (1), 1847. Edição 08173 (1), 1849. Edição 08175 (1), 1849. Edição 08180 (2), 1849. Edição 08182 (1), 1849.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 07624 (1), 1847.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 0400014 (1), 1828.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 00205 (1), 1855.

FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 0700006 (1), 1835.

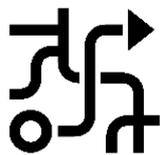
FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL (BRASIL). BNDIGITAL: Periódico. Diário do Rio de Janeiro, RJ, Edição 1000014 (1), 1834. Edição 00079 (1), 1841.

MARQUES, José Joaquim. [Construções navais]. Lisboa [Portugal]: Ofic. Tip., Calcográfica e Literária do Arco do Cego, [entre 1799-1801]. 1 grav., buril, 20 x 32,6. Disponível em:

[http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon1342984c/icon1342984c.jpg](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon1342984c/icon1342984c.jpg). Acesso em: 15 jul. 2021. Disponível em:

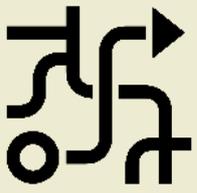
[http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo\\_digital/div\\_iconografia/icon1342984c/icon1342984c.htm](http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_iconografia/icon1342984c/icon1342984c.htm). Acesso em: 15 jul. 2021.

ROSARIO, Maria Do. [Requerimento da escrava Maria do Rosário pedindo uma avaliação para comprovar sua deficiência física, e assim receber sua liberdade]. Jaguará: [s.n.], 02 set. 1839. 3 doc. (4 p.). Disponível em: [http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo\\_sophia=79811](http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.asp?codigo_sophia=79811). Acesso em: 15 set. 2021.



Recebido em 21/02/2023

Aprovado em 29/06/2023



**PEDROSA, Fábio Augusto de Carvalho\***

<https://orcid.org/0000-0003-2044-7734>

**RESUMO:** Os cemitérios são fruto de uma nova concepção sobre a morte desenvolvida entre fins do século XVIII e a segunda metade do século XIX. Pode-se dizer que até meados do século XIX vivos e mortos conviviam de forma harmônica, confraternizando-se nos mesmos espaços, já que era costume que as pessoas fossem enterradas no interior ou ao redor das igrejas. Mudanças nas concepções de morte e higiene se tornaram fatores que provocaram a expulsão dos mortos para os cemitérios extramuros. Essa nova visão sobre a morte se espalhará por todo o Ocidente, ganhando força no Brasil por volta de 1850, período marcado por epidemias devastadoras. No presente trabalho, buscou-se analisar a produção historiográfica sobre os cemitérios brasileiros, bem como fazer reflexões sobre a historiografia dos cemitérios amazonenses, em especial os de Manaus.

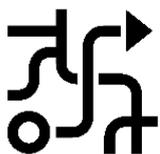
**PALAVRAS-CHAVE:** Cemitérios; História; Historiografia.

**ABSTRACT:** Cemeteries are the result of a new conception of death developed between the end of the 18th century and the second half of the 19th century. It can be said that until the middle of the 19th century, the living and the dead coexisted harmoniously, fraternizing in the same spaces, since it was customary for people to be buried inside or around churches. Changes in the conceptions of death and hygiene became factors that provoked the expulsion of the dead to extramural cemeteries. This new vision of death spread throughout the West, gaining strength in Brazil around 1850, a period marked by devastating epidemics. In the present work, we sought to analyze the historiographical production on Brazilian cemeteries, as well as reflect on the historiography of Amazonian cemeteries, especially those in Manaus.

**KEYWORDS:** Cemeteries; History; Historiography.

---

\* Graduado em História pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), onde atualmente cursa o mestrado na mesma área sob orientação da Profa. Dra. Keith Valéria de Oliveira Barbosa, desenvolvendo pesquisa sobre arte e sociedade nos cemitérios de Manaus entre os séculos XIX e XX.



## INTRODUÇÃO

Os cemitérios são fruto de uma nova concepção sobre a morte desenvolvida entre fins do século XVIII e a segunda metade do século XIX. Até meados do século XIX as pessoas eram enterradas dentro ou ao redor das igrejas. A prática de enterrar pessoas no interior das igrejas ou ao redor destas era milenar, verificada desde a Antiguidade, conforme estudos do historiador francês Philippe Ariès (1989). Ele explica que na Antiguidade os mortos eram enterrados em cemitérios fora das cidades, lhes sendo prestado culto para que estes não perturbassem os vivos. Já no período da Antiguidade tardia, os cristãos passaram a querer ser enterrados próximos aos mártires (também enterrados fora da cidade), pessoas que passariam a ser veneradas no Catolicismo, pois assim estariam mais próximos de Cristo e do Paraíso. Para estes foram erguidas igrejas, as quais recebiam, além de seus restos mortais, os de seus seguidores. Em pouco tempo, os subúrbios, com suas igrejas e seus mortos, foram integradas ao restante das cidades, desaparecendo esse interdito.

Os enterros eclesiásticos vinham sendo combatidos na Europa desde o século XVIII por médicos sanitaristas temerosos pelas doenças que poderiam ser ocasionadas pelo acúmulo de cadáveres nesses templos, em sua maioria localizados nas áreas urbanas. Essa transição não ocorreu de imediato após a publicação de leis e decretos. Os cemitérios extramuros demoraram a ser construídos. Diferentes camadas da sociedade apresentaram descontentamento e resistência contra esses espaços. A historiadora portuguesa Maria de Fátima Sá e Melo Ferreira registra que esse processo, em Portugal, ocorreu de forma tardia com os legisladores e autoridades sanitárias enfrentando manifestações de populares e confrarias religiosas que criticavam tanto os impostos municipais para a manutenção dos cemitérios quanto o fim dos enterros tradicionais. Abandono de cadáveres nas ruas, enterros ilegais nas igrejas e revoltas eram algumas das formas de resistência oferecidas (FERREIRA, 1996, p. 19-35).

No Brasil, as primeiras medidas em relação aos enterros no interior das igrejas e à construção de cemitérios públicos surgiram no início do século XIX. Em 14 de janeiro de 1801, o Príncipe Regente de Portugal, Dom João VI, emitiu uma Carta Régia que proibia os enterros nos templos católicos dos domínios ultramarinos portugueses, autorizando a construção de cemitérios públicos fora das cidades. Nesse documento, o monarca expressa seu conhecimento sobre as discussões que vinham ocorrendo no continente, destacando os malefícios desse tipo de inumação:

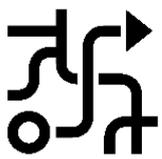
Tendo chegado a Minha Real Presença muito attendivel Representação sobre os damnos, a que está posta a Saude Publica, por se enterrarem os Cadaveres nas Igrejas que ficão dentro das Cidades populozas dos Meus Dominios Ultramarinos; visto que os vapores, que de si exhalão os mesmos Cadaveres, impregnando a Atmosphera, vem a ser a cauza, de que os Vivos respirem Hum Ar corrupto, e inficionado; e que por isso estejam sugeitos, e muitas vezes padeção molestias epidemicas, e perigozas (CARTA RÉGIA, 14/01/1801, p. 01).

Essa determinação não alterou a prática em terras brasileiras. Passados 27 anos, em 1828, o filho de Dom João VI, o Imperador Dom Pedro I, através da Lei Imperial de 01º de Outubro, estabeleceu que, a partir daquele momento, os enterros nas igrejas seriam proibidos, pois só assim a salubridade pública seria garantida (LEI IMPERIAL DE 01º DE OUTUBRO DE 1828, ART. 66, § 2.º).

Em 1836, em Salvador - BA, a população se rebelou contra a proibição dos enterros nas igrejas e seus arredores ao destruir o Cemitério do Campo Santo que fora construído para receber os sepultamentos da capital baiana. A população livre e os escravos lutavam pelo direito de manter o contato com o sagrado, enquanto as irmandades religiosas, além das implicações espirituais, preocupavam-se com a perda de uma de suas principais fontes de renda para uma empresa privada.

Apesar dessas proibições, os enterros nas Igrejas e terrenos contíguos continuaram por mais algumas décadas nas vilas e cidades sob forte protesto dos médicos sanitaristas. A mudança viria a partir da segunda metade do século XIX quando o Império foi atingido, de Norte a Sul, por graves epidemias de Cólera Morbo e Febre Amarela. De acordo com o historiador Luiz Antonio de Castro Santos, o cólera vitimou cerca de 200 mil pessoas entre 1855-1856 (CASTRO SANTOS, 1994, p. 88). A febre amarela, apenas no Rio de Janeiro, entre 1849 e 1850, segundo estimativas da época levantadas em estudo da historiadora Claudia Rodrigues, foi responsável pela morte de 4.160 pessoas (RODRIGUES, 1999, p. 59).

Dessa forma, o grande número de vítimas, a falta de locais adequados para os enterros e o medo do contágio contribuíram para o surgimento dos cemitérios públicos e a proibição definitiva dos enterros nas igrejas. Em 1850 inaugurava-se em Belém-PA, o Cemitério da Soledade. Dois anos depois, em 1852, é inaugurado o Cemitério de São João Batista-RJ. Em 1858, o da Consolação-SP. O Cemitério de São José, em Manaus, foi concluído em 1859, mas já recebia enterros desde 1856 quando foi aberto.



Esses cemitérios foram sendo ampliados, embelezados ou demolidos ao longo do século XIX e início do século XX para dar lugar a necrópoles modernas. O novo cemitério de Manaus, o São João Batista, foi inaugurado em 1891. O antigo Cemitério de São José foi desativado nesse mesmo ano. Em 1893, em Mensagem do Governador Eduardo Gonçalves Ribeiro, sua destruição era idealizada pela Inspetoria de Higiene Pública do Estado:

Ha em um dos mais importantes locais d'esta cidade um estabelecimento que urge ser arrasado e substituído por um jardim: - é o cemiterio de S. José. Fechado ha mais de dous annos, hoje representa um espectro que deve ser evitado á vista do publico. Provavelmente a presente lembrança horrorisará a muitos que la guardão como reliquias os restos mortaes de seos parentes e amigos, mas a hygiene publica julga inconveniente a permanencia de tal estabelecimento e para facilitar a retirada de taes reliquias lembra a idéa de ser dado pela Intendencia no cemiterio publico de S. João um lugar a todos que tenham direito ao repouso eterno no cemiterio de S. José por motivo de compra (AMAZONAS, 10/07/1893).

O Governador Eduardo Ribeiro, em cujo governo seria executada uma grande reforma urbana na capital (1892-1896), compartilhava da mesma ideia que a Inspetoria de Higiene Pública do Estado, como deixou registrado em mensagem do ano seguinte:

Penso, como o honrado inspector de Hygiene Publica, que o antigo cemiterio que está situado na face oeste da Estrada Epaminondas, em frente a praça da Saudade, deve ser transformado em um bello e confortavel jardim, removendo-se para o cemiterio municipal os mausoleos e restos mortaes que ali jazem (MENSAGEM, 10/07/1894, p. 29).

Ele conclui essa parte do documento afirmando que “E’ uma medida importante e que muito interessa a hygiene da capital” (MENSAGEM, 10/07/1894, p. 29). Em 1896 ele voltava a destacar os benefícios que essa medida traria para a capital: “Venho ainda esta vez solicitar-vos essa medida de alto valor que, alem de muitissimo concorrer para melhorar as condições sanitarias da capital, satisfaz as exigencias do seu plano de embellezamento” (MENSAGEM, 01/03/1896, p. 28).

Na época em que foi construído, entre 1856 e 1859, o Cemitério de São José estava localizado em uma região da cidade pouco habitada, distante dos bairros mais populosos, seguindo relativamente o modelo de cemitério *extra urbem*<sup>1</sup>. Por volta de 1890, quando o terreno para a construção do Cemitério de São João Batista já havia sido adquirido, o Cemitério de São José já não tinha mais capacidade para receber enterros de forma

---

<sup>1</sup> - Fora da cidade.

regular. Além disso, dado o crescimento demográfico verificado na cidade, ele já se encontrava integrado à área urbana, representando um perigo à saúde pública.

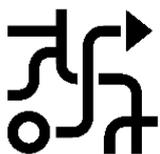
Além da preocupação com a saúde e o ambiente, os cemitérios públicos também eram parte de ambiciosos pacotes de obras modernizadoras que iam sendo implementados nas principais cidades brasileiras (MOTTA, 2010, p. 67). O Cemitério de São José era uma obra provincial há muito reclamada quando foi erguido. O Cemitério de São João Batista, por outro lado, surgiu no período em que as atividades econômicas ligadas à extração do látex começaram a proporcionar o aumento das rendas públicas, que foram maciçamente, em diferentes administrações, empregadas em grandes construções, entre elas, o cemitério. De acordo com a historiadora Edinea Mascarenhas Dias:

A modernidade em Manaus não só substitui a madeira pelo ferro, o barro pela alvenaria, a palha pela telha, o igarapé pela avenida, a carroça pelos bondes elétricos, a iluminação a gás pela luz elétrica, mas também transforma a paisagem natural, destrói antigos costumes e tradições, civiliza índios transformando-os em trabalhadores urbanos, dinamiza o comércio, expande a navegação, desenvolve a imigração. É a modernidade que chega ao porto de lenha, com sua visão transformadora, arrasando com o atrasado e feio, e construindo o moderno e o belo (DIAS, 2007, p. 29).

Estas cidades, visadas comercialmente pelo capital estrangeiro entre os séculos XIX e XX, pólos irradiadores da vida administrativa, política e financeira de seus Estados, não poderiam mais conservar práticas tão antigas como o enterro nas igrejas ou improvisados em seus terrenos. Elas deveriam se apresentar saneadas e bem estruturadas. O historiador Otoni Moreira de Mesquita, ao analisar a reforma urbana da cidade de Manaus na virada do século XIX para o XX, registrou que

Grupos comprometidos com a indústria e com o comércio interferiam marcadamente nas decisões administrativas e no direcionamento das políticas públicas. A proposta de estabelecer uma civilização do progresso concorria para a introdução de novas tecnologias e para a adoção de novos equipamentos e serviços, cuja instalação por si só já provocavam grandes modificações no espaço urbano (MESQUITA, 2005, p. 65).

Surgiam, desta forma, novos espaços para se relacionar com a morte e os mortos. As visitas e romarias não ocorreriam mais no interior das igrejas. Os membros das elites não teriam mais uma posição de destaque ao serem enterrados próximos aos altares. Passariam a exprimir suas posições sociais e poderio econômico através de monumentos



funerários artisticamente construídos e decorados, fincados em quadras numeradas e em locais erguidos para esse fim.

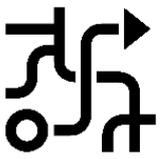
Vejam agora como surgiu e se desenvolveu a historiografia dos cemitérios brasileiros e, posteriormente, dos cemitérios amazonenses.

## **HISTORIOGRAFIA DOS CEMITÉRIOS BRASILEIROS**

No início da década de 1950, o historiador Gilberto de Mello Freyre foi possivelmente o primeiro autor brasileiro a refletir sobre o (s) sentido (s) dos cemitérios e de seus monumentos funerários. No prefácio da segunda edição de “Sobrados e Mucambos”, publicada em 1951, ele escreveu uma pequena introdução sobre o que viria a ser o seu último trabalho da série de estudos sobre a sociedade patriarcal: “Jazigos e covas rasas”. Assim como as obras anteriores, essa teria como base dois elementos antagônicos, duas unidades distintas, mas que se complementam, no caso, o jazigo e a cova rasa. Os locais de enterro eram extensões da vida patriarcal que continuava reproduzindo sua hierarquia na morte. Jazigo para o rico proprietário, para o burguês, para o bacharel, e cova rasa para os escravos, os pagãos e os pobres. Freyre afirma que “o homem morto ainda é, de certo modo, homem social” (FREYRE, 2013). O jazigo ou monumento, desta forma, se torna um reflexo da condição de vida do falecido e de sua família:

E, no caso de jazigo ou de monumento, o morto se torna expressão ou ostentação de poder, de prestígio, de riqueza dos sobreviventes, dos descendentes, dos parentes, dos filhos, da família. O túmulo patriarcal, o jazigo chamado perpétuo, ou de família, o que mais exprime é o esforço, às vezes pungente, de vencer o indivíduo a própria dissolução integrando-se na família, que se presume eterna através de filhos, netos, descendentes, pessoas do mesmo nome. E desse ponto de vista, o túmulo patriarcal é, de todas as formas de ocupação humana do espaço, a que representa maior esforço no sentido de permanência ou sobrevivência da família: aquela forma de ocupação de espaço cuja arquitetura, cuja escultura, cuja simbologia continuam e até aperfeiçoam a das casas-grandes e dos sobrados dos vivos, requintando-se, dentro de espaços imensamente menores que os ocupados por essas casas senhoriais, em desafios ao tempo (FREYRE, 2013).

Nessa luta pela perpetuação, pela sobrevivência além da finitude, são utilizados diferentes símbolos que traduzem as concepções de vida e de morte da sociedade em determinada época. No Brasil, registrou Freyre, eles ganharam “[...] a forma de imagens ou figuras de dragões, leões, anjos, corujas, folhas de palmeira ou de louro, santos, da própria Virgem, do próprio Cristo: símbolos de imortalidade” (FREYRE, 2013). Assim como



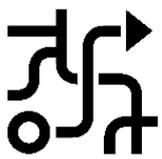
as casas grandes, os sobrados e as residências de classe média, os túmulos antigos, carregados de simbologias, estavam em processo de degradação. Estudá-los significava recuperar uma dimensão da sociedade brasileira, dimensão impressa no mármore, no bronze, na simples cruz fincada na terra. Infelizmente esse livro não foi publicado, mas essas breves reflexões são importantes para compreender os estudos que surgiram posteriormente.

Um dos primeiros estudos de peso sobre os cemitérios brasileiros foi o do médico e pesquisador da arte Clarival do Prado Valladares, intitulado “Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros”, publicado em dois volumes em 1972. Nesse trabalho de quase 1500 páginas, fruto de 10 anos de pesquisas, o autor empreendeu uma análise meticulosa sobre os cemitérios brasileiros e seus artefatos mortuários desde o período colonial, quando os locais de enterro eram as igrejas, suas catacumbas e seus arredores, até o surgimento dos campos santos secularizados construídos fora da área urbana por questões de higiene entre a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do século XX. Estudou a arte cemiterial, as origens das obras de arte, os materiais empregados e suas simbologias, afirmando que até então o tema era tratado com certa indiferença: “O assunto era desprezível, normalmente rejeitado pelos estudiosos a não ser para fins de arrolamento de obras sempre em relação ao interesse de catalogação e biografia” (VALLADARES, 1972, p. 37).

A obra de Valladares abrangeu centenas de cemitérios brasileiros e milhares de obras de arte. Um ano após o lançamento, reconheceu algumas falhas causadas pela impossibilidade de realizar algumas viagens antes do fim da pesquisa:

Não teria deixado escapar a enorme construção comunitária dos edifícios dos Cemitérios de São Miguel e Almas, de Porto Alegre, que traduzem muito bem o caráter organizativo da sociedade a que servem. Nem teria escapado a pomposidade burguesa dos cemitérios de Belém, vicejantes no curso da riqueza da borracha, cercados de gradis ao invés de muros, para que a pompa dos túmulos custosos pudesse ser vista de longe... (VALLADARES, 1973, p. 10).

As pesquisas posteriores seguiram seu método de análise seriada, quantitativa e qualitativa, mas optaram por recortes cronológicos e geográficos mais restritos, destacando-se, em sua maioria, os cemitérios do Rio Grande do Sul, de São Paulo e do Rio de Janeiro. As décadas de 1980 e 1990 foram marcadas pela renovação da pesquisa histórica no Brasil. O país passava pela redemocratização, cujo efeito se estendeu por



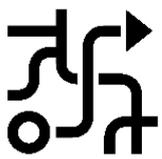
diferentes áreas. Abordagens e métodos tradicionais passaram a ser questionados e outros surgiram. No lugar de grandes personagens e generalizações, as massas, os trabalhadores, as mulheres – os excluídos da História - ganharam espaço. A História Social, História Cultural e a História das Mentalidades deram vazão a novos temas e objetos de estudo, sendo a morte e os mortos uns dos que mais ganharam destaque.

Philippe Ariès, Michel Vovelle e Edgar Morin são alguns dos principais referenciais teóricos.

Em 1988 o historiador Harry Rodrigues Bellomo apresentou ao Departamento de História da PUC-RS sua dissertação de mestrado intitulada “A estatuária funerária em Porto Alegre (1900/1950)”. Neste trabalho Bellomo mapeou as obras de arte presentes nos cemitérios gaúchos, propondo para a análise dessas obras três tipologias: arte cristã, arte alegórica e arte cívico-celebrativa. A tipologia cristã é marcada pela presença de símbolos religiosos como imagens sacras, crucifixos, cruzeiros etc., que indicam a religião dos falecidos e de seus familiares. A arte alegórica é caracterizada por símbolos e outros elementos que representam diferentes sentimentos e formas de pensamento. A arte cívico-celebrativa diz respeito aos monumentos funerários construídos para celebrar a memória de membros importantes de determinadas sociedades como políticos, militares e intelectuais. Bellomo destaca que a produção desses monumentos acompanhou o crescimento econômico e demográfico da capital gaúcha, e que

Durante o período que vai de 1900 a 1940 registrou-se uma notável expansão da estatuária em Porto Alegre, sendo de notar que em 1900 existia uma firma especializada em monumentos fúnebres e em 1930 este número tinha passado para seis. Das 7 firmas existentes em 1940, apenas uma surgiu após 1930 (BELLOMO, 2008, p. 26).

Em 1991 a historiadora Maria Elizia Borges defendeu sua tese de doutorado em Artes pela USP, “Arte Tumular: a produção dos marmoristas de Ribeirão Preto no período da Primeira República”. A autora apresenta nesta pesquisa o cotidiano e a produção dos marmoristas da cidade de Ribeirão Preto entre 1890 e 1930. Com o crescimento econômico do Estado de São Paulo, grandes levas de imigrantes, sobretudo italianos, instalaram-se em diferentes cidades paulistas, sobrevivendo dos mesmos ofícios que tinham em sua terra natal. Um deles era o de marmorista. Esses artistas foram responsáveis pela construção de obras tumulares de diferentes dimensões e com diferentes simbologias, sacras e profanas (BORGES, 1991). De acordo com Borges,

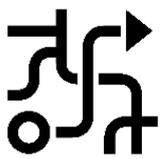


No período em questão (1900-1930), a arte tumular foi exuberante, com grande variedade temática, envolvendo a produção de inúmeros grupos de artistas-artesãos e firmas especializadas, que, em regra, viviam no anonimato. O seu universo cultural é dotado de valores próprios, que encerram em si uma iconografia repleta de representações estereotipadas. A escultura cemiterial interpretou repertórios estilísticos já cristalizados pela sociedade da época. Esses repertórios avançaram os limites uns dos outros, fundiram-se pela ação dos marmoristas e se popularizaram de forma democrática e sem conflito (BORGES, 1995, p. 92).

Maria Elizia Borges publicou, ainda na década de 1990, alguns artigos sobre arte tumular, tanto em revistas brasileiras quanto estrangeiras. Neles discutiu diferentes dimensões dessa área, como a já citada produção de marmoristas, as representações nas obras tumulares (BORGES, 1995) e a apropriação de obras clássicas como modelos por marmoristas e escultores (BORGES, 1997).

Ainda em 1991, o historiador João José Reis dedicou-se, no livro “A morte é uma festa”, à pesquisa de uma revolta ocorrida em Salvador-BA, em 1836. Conhecida como Revolta da Cemiterada, teve como causa o fim dos enterros tradicionais nas igrejas e seus arredores e a transferência destes para um cemitério público a céu aberto distante da área urbana. A população reagiu de forma violenta, destruindo o novo cemitério. Ao analisar esse fato, Reis esmiuçou as atitudes da sociedade brasileira do século XIX diante da morte, de seus ritos, de suas práticas funerárias e dos embates da época entre as autoridades públicas e médicos higienistas e dos setores da sociedade que desejavam a manutenção de suas práticas funerárias tradicionais. Vivia-se, em todo o Ocidente, um momento marcado pela ação médica sobre os costumes, de forma a civilizá-los. O que era considerado atrasado deveria ser eliminado. De acordo com o autor, “O enorme investimento material e espiritual no bem morrer, em particular o sepultamento, tornou-se objeto de crítica dos adeptos de uma outra visão da morte, a visão médica, que rapidamente ganhava corpo no Brasil na década de 1830” (REIS, 1991, p. 247).

No ano de 1994 a historiadora Tânia Andrade de Lima publicou o estudo “De morcegos e caveiras a cruces e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade sociais)”. Lima, entendendo o cemitério como um espaço que reflete o mundo dos vivos, estudou cinco cemitérios do Rio de Janeiro e suas obras tumulares, identificando mudanças na reprodução de valores de distinção de classe, primeiro na sociedade cafeeira escravocrata e posteriormente na sociedade industrial republicana. Analisando de forma seriada túmulos e jazigos,



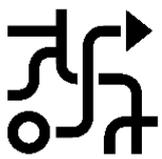
percebeu que a elite escravocrata fez grandes investimentos em artefatos mortuários no período de 1850 a 1888. Esse investimento diminuiu com a derrocada do Império, surgindo assim monumentos mais simples. Os símbolos escatológicos, ampulhetas, foices, corujas e morcegos desaparecem, dando lugar a cruzes, imagens sacras e livros. Essa simplicidade acompanha os primeiros anos da República, marcados pela instabilidade política (1889-1902). Entre 1903 e 1930, quando a economia brasileira é reestruturada, a elite volta a investir em túmulos suntuosos, feitos em mármore ou bronze, com figuras em estilo Art Nouveau e assinados por escultores renomados, de forma a atestar e perpetuar seu poderio econômico. Os cemitérios acompanham a dinâmica da cidade dos vivos, sendo da mesma forma atingidos pelas crises e crescimentos econômicos (LIMA, 1994).

No mesmo sentido de abordar mudanças nas práticas funerárias, a historiadora Cláudia Rodrigues publica em 1997 o livro “Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro”. Cláudia Rodrigues nos apresenta o cotidiano da morte no Rio de Janeiro do século XIX, a relação de proximidade entre vivos e mortos, os locais de enterramento destes últimos e as discussões levadas a cabo por médicos higienistas e autoridades públicas para sanear a cidade através da construção de cemitérios públicos e, dessa forma, encerrar os enterros eclesiásticos.

Na Corte, durante a primeira metade do século XIX, consolidava-se, portanto, entre as autoridades médicas e políticas e entre alguns elementos da população, o medo da contaminação dos vivos pelos cadáveres sepultados no interior das igrejas ou em cemitérios próximos às residências. Apesar de tudo, as medidas legais, que agiam no sentido de extirpar este medo justificável, a partir da criação de cemitérios públicos, não foram levadas a cabo (RODRIGUES, 1997, p. 103).

A relação de proximidade entre vivos e mortos começa a desmoronar, de fato, explica a historiadora, quando o Rio de Janeiro passa a ser atingido por graves epidemias na segunda metade do século XIX, que acabaram reforçando o discurso médico de distanciamento, higienização e construção de campos santos *extra muros*.

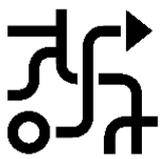
Os estudos cemiteriais ganharam grande impulso nos anos 2000. O professor Harry Rodrigues Bellomo organizou, em 2000, a obra “Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia”. O trabalho conta com artigos de 20 historiadores, professores e alunos, sobre diferentes temáticas ligadas à pesquisa cemiterial no Rio Grande do Sul, como a produção estatutuária, o significado dos símbolos na arte funerária e as alegorias. (BELLOMO, op. cit.).



No ano de 2001 o arquiteto, urbanista e historiador Renato Cymbalista apresentou na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo a Dissertação de Mestrado “Cidades dos Vivos – Arquitetura e Atitudes Perante a Morte nos Cemitérios Paulistas”. Cymbalista estudou os cemitérios de mais de 40 cidades de São Paulo, buscando suas origens, a ligação destes com o espaço urbano e as características de seus monumentos funerários, catalogando símbolos, formas e técnicas. No interior paulista ele encontrou túmulos e jazigos que reinterpretavam modelos clássicos da elite. Em síntese, as classes populares modificaram as formas e símbolos dos túmulos de pessoas abastadas. Dessa forma, os mais ricos sempre buscavam mudar a arquitetura de seus monumentos, buscando dessa forma manter as diferenças de classe (CYMBALISTA, 2001).

Em outras regiões, como o Nordeste, também surgiam pesquisas sobre cemitérios. Em 2003 o historiador Henrique Sérgio de Araújo Batista defendeu na UFCE a dissertação “Assim na Morte como na Vida: Arte e Sociedade no Cemitério de São João Batista (1886-1915)”. Henrique Batista analisou o discurso médico que passou a criticar os enterros nas igrejas de Fortaleza, o processo para a construção do Cemitério de São João Batista e as formas como a elite passou a investir na arte tumular. Seu estudo das obras tumulares foi de caráter qualitativo, tendo sido escolhidas quatro sepulturas de membros da elite fortalezense, para as quais criou tipologias específicas: Monumento como Denúncia, Monumento como manifestação popular, Monumento como ensinamento e Monumento como Drama. Reavalia as divisões criadas por Tânia Andrade de Lima (1994), mostrando como certos marcos cronológicos podem ser insuficientes para a pesquisa de campo e a leitura dos monumentos fúnebres. “Nesse sentido, cabe frisar que não é possível delimitar rígidas fronteiras cronológicas na arte funerária, pois o surgimento de um estilo não enterra o outro” (BATISTA, 2003, p. 80). Além do espaço cemiterial, estudou também testamentos e inventários, esmiuçando as atitudes dessa sociedade diante da morte. De acordo com o autor, as classes abastadas encontraram maior liberdade criativa, a fim de perpetuar suas memórias, nos cemitérios a céu aberto, que ofereciam mais espaço para a construção de monumentos que as igrejas.

Em 19 de novembro de 2004 um grupo de pesquisadores reunidos no 1º Encontro sobre Cemitérios Brasileiros, realizado na USP e organizado pela historiadora Maria Elizia Borges, pelo geógrafo Eduardo Coelho e pelo Historiador Harry Rodrigues Bellomo, criaram a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC), a primeira do gênero no



país. Essa associação reúne pesquisadores de diferentes áreas e desenvolve atividades como encontros bianuais e passeios guiados em cemitérios, além de possuir um site com informações e fotografias de vários cemitérios brasileiros. Faz parte da *Red Iberoamericana de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales*<sup>2</sup>.

A historiadora Érika Amorim da Silva defendeu na PUC-SP, em 2005, a Dissertação de Mestrado intitulada “O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850-1891)”. Nessa dissertação ela reconstrói o cotidiano da morte em Belém, analisando práticas funerárias e mudanças nas relações da sociedade belenense com a morte e os mortos, quando na segunda metade do século XIX os discursos higienistas penetraram no Grão-Pará fazendo com que os enterros nas igrejas passassem a ser proibidos e transferidos para cemitérios públicos. Como no Rio de Janeiro estudado por Claudia Rodrigues, as mudanças só se concretizaram com a chegada de uma epidemia de febre amarela, que culminou na construção do Cemitério de Nossa Senhora da Soledade em 1850. Érika Amorim também recupera as tensões que marcaram a secularização dos cemitérios, processo marcado por embates entre Estado e Clero (SILVA, 2005).

Claudia Rodrigues publicou em 2005 o livro “Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)”, vencedor do Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa (RODRIGUES, 2005). A autora buscou identificar quando e como a sociedade carioca distanciou-se da morte e dos mortos. Para responder essa questão analisou testamentos, funerais e cemitérios. Ao analisar o primeiro grupo de fontes, percebeu que no século XVIII e parte do XIX havia uma maior preocupação com o destino da alma no pós-morte, sendo fixadas nos testamentos a quantidade de missas a serem rezadas e os santos a quem se pedia proteção. O poder da Igreja Católica sobre seus fiéis, nesse período, é incontestável. Ela cria uma pedagogia da boa morte, uma forma de se preparar para morrer da melhor forma. Ela acompanha as pessoas do nascimento à morte. No entanto, a partir da segunda metade do século XIX, com o avanço da ciência e a crítica aos modelos de sociedade, esse poder passa a ser questionado. Práticas e costumes como os enterros nas igrejas e os ritos fúnebres tradicionais passam a ser proibidos. A sociedade avança em direção à secularização, ao abandono de práticas arraigadas e familiares por muitos séculos.

---

<sup>2</sup> A ABEC. Disponível em: [estudoscemiteriais.com.br/abec](http://estudoscemiteriais.com.br/abec).

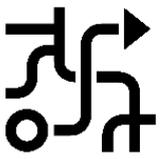
O historiador Thiago Nicolau de Araújo apresentou ao Departamento de História da PUC-RS, em 2006, a Dissertação de Mestrado *Túmulos celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889-1930)*. Nessa pesquisa Thiago lançou diferentes pontos de vista sobre os cemitérios de Porto Alegre, buscando valorizar o cemitério como fonte de pesquisa histórica e elemento de identidade cultural. Diferente de outros trabalhos, em que a análise das obras é seriada, o autor lançou mão da análise qualitativa, selecionando 29 túmulos e os estudando conforme as tipologias criadas por Harry Rodrigues Bellomo. Além das obras de arte, analisou os epitáfios do Cemitério Luterano, de origem germânica, e percebeu como o espaço cemiterial guarda diferentes elementos de identidade, de pertencimento a determinado grupo (ARAÚJO, 2006).

Entre 2009 e 2014 o historiador e antropólogo Antonio Motta realizou importantes estudos sobre as formas tumulares e a sociabilidade presente nos cemitérios brasileiros do século XIX (MOTTA, 2009, 2014). Realocados os mortos para os cemitérios públicos, a população passou a desenvolver uma intensa sociabilidade, realizando romarias, visitas e convescotes nos Dias de Finados e aniversários de falecimento, tornando-os lugares de culto à memória familiar e cívica. Motta afirma que

A depender das circunstâncias, os parentes vivos geralmente buscavam se reconhecer nos túmulos enquanto produto de uma filiação, inscritos numa cadeia de gerações, portadores que eram de um mesmo nome de família. Assim, tendiam a considerar o patronímico como um patrimônio simbólico, aquele que efetivamente era capaz de unir os vivos e os mortos do mesmo grupo de filiação, assegurando a continuidade de uns pelos outros (MOTTA, 2010, p. 61).

Os artefatos tumulares e seus símbolos, destaca Motta, refletem os gostos estéticos, as visões de mundo e a personalidade dos mortos e de seus familiares. São anjos, obeliscos, jazigos, capelas, figuras femininas, bustos e outros elementos que compõem um rico cenário, ao lado dos ritos fúnebres do velório e do enterro, de afirmação de status e perpetuação de memórias.

Os cemitérios particulares também passaram a ser estudados, destacando-se os estudos do historiador Mauro Dillmann Tavares, que defendeu em 2013, na Unisinos, a Tese de Doutorado em História “Morte e práticas fúnebres na secularizada República: a Irmandade e o Cemitério São Miguel e Almas de Porto Alegre na primeira metade do século XX”. Dillman sustentou a hipótese de que a religiosidade foi extremamente importante para o desenvolvimento das práticas funerárias da Irmandade de São Miguel



e Almas, pois a crença nesse arcanjo era baseada na proteção e encaminhamento das almas do Purgatório para o Paraíso. Dessa forma, o cemitério da irmandade se diferenciava dos demais por conta dessa característica devocional. Desde o século XIX a instituição tentava erguer um cemitério próprio, conseguindo tal feito apenas em 1909. Enquanto os cemitérios públicos, no período da República, foram marcados pela secularização, a separação entre Igreja e Estado, o cemitério da irmandade, pelo caráter da associação, tornava-se visado pela elite católica de Porto Alegre e, “No século XX, a irmandade consolidaria seu diferencial, oferecendo atendimento fúnebre e sepultura aos seus irmãos e garantindo a manutenção da ritualística cristã direcionada à intercessão para salvação das almas” (DILLMANN, 2013, p. 54). Essa religiosidade se manifestava nos aniversários de falecimento, nas missas, nas comemorações do Dia de Finados e nas obras tumulares, que de forma alguma poderia conter símbolos e inscrições que ofendesse a religião católica.

Outra contribuição de um profissional da arquitetura e urbanismo foi a da arquiteta e urbanista Paula Andréa Caluff Rodrigues com a dissertação de Mestrado em Patrimônio Cultural “Duas faces da morte: o corpo e a alma do Cemitério Nossa Senhora da Soledade, em Belém/PA”, apresentada ao IPHAN em 2014. Paula fez um levantamento dos monumentos funerários do Cemitério da Soledade, em Belém, no Pará, construído em 1850 durante uma epidemia de febre amarela. Ela apresentou os estilos arquitetônicos, os materiais empregados e os significados dos símbolos. Além da arquitetura, analisou a relação da população de Belém com esse histórico cemitério, tombado como Patrimônio Histórico pelo IPHAN em 1964, as formas de apropriação desse espaço e o culto aos santos populares, utilizando para essa parte da pesquisa a oralidade, realizando entrevistas com os frequentadores (RODRIGUES, 2014).

Nota-se, até esse ponto, o predomínio do eixo Sul Sudeste na produção de trabalhos sobre a História e a Arte presente nos cemitérios. Os trabalhos desenvolvidos em instituições como a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a Pontifícia Universidade do Rio Grande do Sul e a Universidade do Estado de São Paulo tornaram-se referências essenciais para o surgimento de pesquisas em outras regiões, pesquisas essas que, em alguns casos, reavaliaram postulados formulados na década de 1990, como a rigidez cronológica sobre a arte funerária e o tipo de análise metodológica.

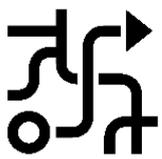
## **EXISTE UMA HISTORIOGRAFIA SOBRE OS CEMITÉRIOS AMAZONENSES?**

E no Amazonas? Existe uma historiografia sobre os cemitérios amazonenses? Sim, existe. Ela está em pleno desenvolvimento. Dizer que não se produziu nada até o presente momento é uma conclusão precipitada. Sabe-se que no início do século XX o jornalista e historiador amazonense João Batista de Faria e Sousa produziu textos e um livro intitulado “Os cemitérios de Manaus” (DUARTE, 2014). Infelizmente a obra não foi encontrada em arquivos e bibliotecas, mas foram encontrados trechos do trabalho publicados no periódico *O Jornal* de 1968 na coluna do escritor André Jobim. Trata-se de um histórico detalhado do Cemitério de São João Batista de Manaus, inaugurado em 05 de abril de 1891. Nele João Batista de Faria e Sousa apresenta os fatores que levaram à sua construção, os primeiros enterros, as obras de expansão e melhoramentos até a década de 1920. Sobre as inumações, escreveu:

“No dia seguinte, 6 de Abril de 1891, realizou-se o primeiro enterramento no Cemitério de São João Batista – em sepultura comum, da menina Maria, de um ano de idade. Em sepulturas reservadas foram enterrados: no dia (sepultura n. 8) a menina Maria de 6 anos de idade, filha de Raimundo Nonato da Silva. No dia 15 (sepultura n. 14) a recém-nascida Joaquina, filha de Bernardo de Oliveira. No dia 19 (sepultura n. 21) o pranteado Jornalista e popular médico bahiano Dr. Aprígio Martins de Menezes” (FARIA E SOUSA apud JOBIM, 1968).

É um trabalho factual, sem análises dos artefatos tumulares, mas pioneiro nos estudos cemiteriais manauaras.

No suplemento da Revista Redenção de 02 de novembro de 1932, o historiador Arthur Cezar Ferreira Reis publicou o texto “Os que não morrem na gratidão dos amazônidas”. Nele o autor fala sobre três personalidades do Amazonas sepultadas no Cemitério de São João Batista: Eduardo Gonçalves Ribeiro, ex-Governador; Frederico José de Sant’Anna Nery, o Barão de Sant’Anna Nery, escritor; e Clementino José Pereira Guimarães, o Barão de Manaus, ex-Presidente da Província do Amazonas. Tecendo elogios aos três e denunciando o esquecimento a que poderiam ser relegados, faz um convite aos jovens amazonenses: “Porque os moços, que desejam lições no passado, não lhes estudam as vidas. E no dia de hoje, não lhes vão à necropole, numa visitaçãocomovedora e a denotar que já se forma um espírito nosso, voltado para o que é do patrimônio amazonense?” (REIS, 1932, pp. 09-10). Arthur Reis entende o Cemitério de São João Batista como um espaço cívico e pedagógico, onde o culto à memória dos grandes vultos fortaleceria a identidade amazonense.



Agnello Bittencourt, renomado geógrafo e historiador, no texto “Manaus – sua origem e desenvolvimento”, publicado em 1949 no Boletim Geográfico do IBGE, escreveu algumas notas sobre os cemitérios de Manaus. Ele registrou que os cemitérios primitivos, tanto de brancos quanto de índios, haviam desaparecido. O Cemitério dos Remédios, que se estendia por trás da Igreja de Nossa Senhora dos Remédios, foi fechado em 1856 durante uma epidemia de cólera (aqui o autor confunde-se com o real motivo da abertura desse cemitério, que foi uma epidemia de febre amarela). Para substituí-lo foi aberto o Cemitério de São José, “situado no limite sul da Praça da Saudade, e aberto nesse ano de 1856, foi fechado ao ser aberto o de S. Raimundo no bairro dêsse nome, e criado para atender aos óbitos oriundos de um surto de varíola que então grassou”. O Cemitério de São José foi demolido, “[...] e, no local, que se irrigara de tantas lágrimas, construiu-se a bela sede do Atlético Rio Negro Clube...”. Bittencourt afirma que “a atual necrópole de São João Batista foi aberta na gestão Lisboa, tendo sido o primeiro enterramento, nêle realizado, o do grande médico e jornalista Aprígio de Meneses” (BITTENCOURT, 1949), quando na verdade sua inauguração se deu em 1891, sendo apenas os melhoramentos realizados na administração municipal de Adolpho Lisboa, e Aprígio de Menezes não foi a primeira pessoa sepultada.

O historiador Ildefonso Pinheiro publicou em 1955, no Jornal do Commercio de Manaus, o texto “Apuizeiro Diabólico”, o primeiro encontrado em que o autor entende o Cemitério de São João Batista como um museu a céu aberto e expressa preocupação com o estado de conservação de seus monumentos funerários. De acordo com o autor, que escreve de forma romântica,

Esses mausoléus, seduzem pela harmonia de conjuntos, expressadas nestas pedras relicárias que evocam épocas; expostas ao sol e as chuvas e a tôdas as transformações atmosféricas, sob trovas ou clarões, de astros a resplandecer, numa sedução tôda espiritual para os que os admiram reverentes, com respeito e devoção (PINHEIRO, 1955, p.10).

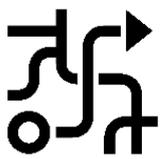
Ele dá o exemplo de dois monumentos que necessitavam de reparos urgentes, o mausoléu de D. Joana Monteiro Simpson, que “está fadado a desaparecer si, os poderes constituídos não tomarem as providências necessárias, mandando arrancar dali, um maldito apuí que, encravando-se sob tão valioso monumento está quase a destruí-lo, pela forma com que vão tomando corpo as suas raízes, na parte em que separa o anjo do túmulo”; e o da violinista Ária Ramos. Esses e outros monumentos

[...] reclamam as nossas atenções para mantê-los resplandentes, dando encanto e arte as vistas apreciadores do belo, para a glória dos vindouros, em prova de afeto, a simbolizar eternamente a poesia, a música, a arquitetura e tôdas as demais artes, que dignificam a vida, para o nosso bom Deus, que nos ilumina a alma, nesta trajetória, onde sentimos algo a despertar o nosso espírito para um sonho, onde encontramos o verdadeiro maná, a exortar o nosso espírito em versos como os do poeta Jonas da Silva sobre Iracema Santos, oferecido a seus pais” (PINHEIRO, 1955, p. 10).

Agnello Bittencourt, no livro “Fundação de Manaus – Pródromos e Sequências”, trabalho memorialístico publicado em 1969, afirma que enquanto os brancos utilizavam o entorno da Igreja de Nossa Senhora da Conceição para enterrar seus mortos, os índios, por sua vez, utilizavam “[...] a área que ia do Forte à atual rua Bernardo Ramos”. Quando a Praça Dom Pedro II foi reformada, na administração de Eduardo Gonçalves Ribeiro, foram encontradas várias igaçabas, urnas funerárias indígenas, indicando que naquela praça ficava o núcleo do cemitério indígena, [...] naquele miracanguera dos aborígenes” (BITTENCOURT, 1969, pp. 32-33). Com o passar dos anos a cidade ganhou novos cemitérios, como o de São José, aberto em 1856 e antecedido pelo dos Remédios, e o de São Raimundo.

Para o Dia de Finados de 1972 o jornalista Leite Barbosa, do Jornal do Commercio, produziu uma interessante matéria sobre os túmulos do Cemitério de São João Batista. Assim como Ildefonso Pinheiro, Barbosa vê o espaço cemiterial como um museu cheio de obras de arte: “Hoje, dia de finados, muitos irão aos campos santos para reverenciar a memória dos entes queridos; no pesar e no respeito, não perceberão, por certo, algumas maravilhosas obras de artífices radicados em nossa cidade e outras importadas até de Carrara”. Ele destaca a autoria das obras, seus significados e seus proprietários. Conhecemos brevemente os túmulos de José Francisco e Luiz Pinho, heróis da Força Policial do Estado mortos no Bombardeio de 1910; o jazigo da família Chicre; o jazigo em forma de mesquita da família de Abdul Razac Hauache; os jazigos das famílias Cruz e Silva, feitos pelo escultor Geraldo Calima; o jazigo de Santa Etelvina, santa popular; o túmulo do advogado Salustiano Cavalcanti, assassinado em 1912; a quadra da Santa Casa de Misericórdia e seus membros ilustres como Eduardo Gonçalves Ribeiro, Silva Ramos, Bernardo Ramos, Leonardo Malcher e Barão de Sant’Anna Nery; e o túmulo da jovem violinista Ária Ramos, morta em 1915 (BARBOSA, 1972).

No início da década de 1990 o historiador Mário Ypiranga Monteiro queixava-se de que ninguém ainda havia demonstrado interesse em fazer um estudo acadêmico sobre os



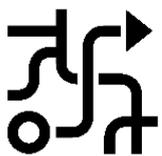
monumentos do Cemitério de São João Batista, para onde foram transferidos os monumentos do antigo Cemitério de São José, “[...] onde estavam sepultados os nossos avós, os teus avós, leitor, a velha geração de homens ilustres e de gente humilde que fez Manaus” (MONTEIRO, 1993, p. 07).

Em 2003 o historiador Robério Braga escreveu para a Série Memória, da Secretaria de Estado de Cultura do Amazonas, o texto “Os primeiros cemitérios de Manaus”, traçando um histórico dos cemitérios mais antigos da cidade, do século XVIII ao XX. Ele afirma, no início, que em 1792 existiam dois cemitérios indígenas em Manaus, um próximo a Igreja de Nossa Senhora da Conceição e outro no bairro dos Remédios. Eram cemitérios, explica, sem nenhum tipo de organização. Depois dos cemitérios indígenas cita o Cemitério da Cruz ou dos Remédios, aberto em 1854 para dar fim aos enterros no largo da antiga Matriz, feitos de qualquer jeito e em covas rasas que deixavam partes dos cadáveres expostas aos transeuntes. Funcionou até 1856, quando foi aberto o Cemitério de São José, concluído em 1859. Passadas mais de três décadas, Manaus reclamava um novo campo santo:

Com o crescimento da população e a própria evolução social e política do Lugar, depois Vila e finalmente Cidade, todos os equipamentos urbanos iam reclamando modernização e ampliação, e já nos fins dos anos 80 do século XIX, era cogitada a construção de um novo cemitério que acabou sendo edificado com o fechamento do cemitério de São José, pelo bairro do Mocó, nas imediações da praça General Silva Telles, depois praça Chile. É o cemitério de São João Batista, na rua do major Gabriel, antiga estrada de São João, atual bairro de Adrianópolis que já pode ser visto em registro de levantamento da cidade no ano de 1893 e nos primeiros meses de 1900 estava totalmente cercado, para atender a uma necessidade de epidemia que grassava em Manaus (BRAGA, 2003, p. 03).

Existiam questões sanitárias contrárias ao novo cemitério pelo fato dele estar ao lado do Reservatório de Água do Mocó, mas este foi edificado no mesmo local, apesar dos protestos. Com o passar dos anos, foram surgindo, de forma clandestina, outros cemitérios na cidade, de forma a atender a expansão urbana verificada nas últimas décadas. Além do Cemitério de São João Batista, existiam os de Santa Helena, o de São Raimundo, o Cemitério Parque de Manaus e o Cemitério do Tarumã (BRAGA, 2003, p. 04)

Ainda nos anos 2000, a jornalista e pesquisadora Etelvina Garcia dedicou um capítulo de sua obra “Manaus, referências da História”, ao Cemitério de São João Batista. Trata-se de um breve histórico dessa necrópole, sem análise dos monumentos funerários.



Analisando o conteúdo, percebe-se que ele é baseado no Relatório de 1922 do Superintendente Basílio Torreão Franco de Sá, que apresenta todas as obras realizadas nesse cemitério entre 1891 a 1922 (GARCIA, 2005).

No ano de 2008 os antropólogos Fabiane Vinente dos Santos e Jean Ricardo Ramos Maia realizaram um interessante estudo sobre o imaginário religioso e as canonizações de santos populares em Manaus. Foram analisadas, através de pesquisas de campo, com visitas realizadas principalmente no Dia de Finados, as devoções a cinco santos populares enterrados no Cemitério de São João Batista: Etelvina d' Alencar, Teresa Cristina, Delmo Campelo Pereira e o rabino Shalom Emanuel Muyal. Esse culto é de caráter popular, não reconhecido pela autoridade da Igreja Católica. Os autores registram que essas personagens se tornaram objeto de devoção popular por conta de suas trajetórias em vida, marcadas por grandes provações:

Os cultos parecem indicar um processo de identificação entre a vida de opressão e violência dos fiéis com a lenda que se forma em relação às histórias de vida dos “santos” populares. Por este motivo, a figura dos indivíduos considerados santos carrega consigo a contradições e conflitos existentes no contexto vivido pelos sujeitos que os constroem. Suas virtudes e atributos revelam elementos valorizados pela população devota, expressando o sentido místico das crenças populares locais (SANTOS; MAIA, 2008, p. 18).

Esse trabalho descortinou uma dimensão pouco abordada sobre os cemitérios brasileiros e os de Manaus, que é o imaginário religioso construído sobre as figuras dos santos populares. Nota-se aí o caráter interdisciplinar da pesquisa, que uniu a Antropologia à História.

Em 2009 a Geógrafa e Mestre em Educação Maria Terezinha da Rosa Cupper apresenta à Faculdade de Educação da UFAM o trabalho “Educação e cultura: leitura do Cemitério de São João Batista – Manaus/AM”. Nele “procurou-se argumentos que identificassem o Cemitério de São João Batista como um lugar educativo, onde se aprende a geografia, a história, arte e modo de vida, especificidades de linguagens, representações de mundo, de valores, de relações interpessoais e de criações cotidianas” (CUPPER, 2009, p. 18). Maria realizou, tendo como base teórica estudos geográficos sobre o espaço urbano e os PCNs (Parâmetros Curriculares Nacionais), diferentes leituras sobre o Cemitério de São João Batista, compreendido como paisagem cultural e simbólica. Realizando pesquisas empíricas, atingiu os seguintes resultados:

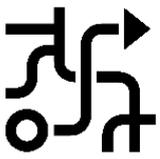
No estudo do meio, realizado no cemitério de São João Batista identificou-se “paisagens de aprendizagem”, estratégias que possibilitam a inserção do tema cemitério na educação. A maneira encontrada para instrumentalizar a proposta de estudo apontou para a utilização do ensino da Geografia (com as categorias próprias) e com a utilização dos Temas Transversais em específico a Pluralidade Cultural que, segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais, todos os Temas Transversais apontam para a interdisciplinaridade e transversalidade (CUPPER, 2009, pp. 109-110).

As informações contidas no Cemitério, nos seus artefatos e símbolos, em seu cotidiano, nas relações entre o público frequentador e seus funcionários e em suas manifestações culturais como o culto aos santos populares, possibilitam sua utilização, por diferentes áreas do conhecimento, sobretudo das Ciências Humanas, como espaço de aprendizagem. São feitas algumas análises de obras tumulares, mas o foco da pesquisa, como dito anteriormente, são os usos educacionais do espaço cemiterial.

Em 2009 o empresário Durango Martins Duarte organizou o livro “Manaus entre o passado e o presente”, cuja produção contou com a colaboração de inúmeros pesquisadores. Nele temos a História das praças, dos monumentos, dos portos, das igrejas, das escolas públicas e particulares, das instituições de ensino superior, das bibliotecas, dos museus, dos hotéis e dos cinemas. Foi dedicado um capítulo aos cemitérios. Os textos são bem detalhados e ilustrados, sendo de maior destaque os dos cemitérios de São José (1856-1891), de São Raimundo (1888-1891) e de São João Batista. No total são apresentadas as origens de 13 campos santos, sendo 9 na zona urbana e 4 na zona rural (DUARTE, 2009).

A historiadora Carla Maria Oliveira Nagel publicou em 2011 no XXVI Simpósio Nacional de História o artigo “A Morte e o Morrer na ‘Paris dos Trópicos’”. Neste trabalho são analisadas as transformações das práticas funerárias em Manaus durante o apogeu da economia gomífera, quando a cidade passou por profundas transformações em sua fisionomia. O Cemitério de São João Batista foi fruto do discurso médico e modernizador, espaço utilizado pelas elites locais para se afirmarem enquanto tal. “Os mortos”, explica Nagel, “pesaram decisivamente na organização da cidade, quando geraram tensões, negociações, tornando-se indicadores do nível de urbanidade e civilidade, seja quando imprimiram-lhe um caráter científico seja quando imprimiram-lhe um caráter cívico” (NAGEL, 2011, p. 06).

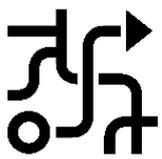
O arquiteto e urbanista Humberto Barata Neto publicou em 2012 o livro “Cemitério Municipal de São João”. É um pequeno trabalho com foco nas técnicas construtivas, de fundição e estilos arquitetônicos, sem análises detidas e profundas sobre as obras



tumulares e seus significados. O autor faz um apelo para que o poder público e a sociedade passem a valorizar os cemitérios, “transformando-os em espaços turísticos concorridos, contribuindo para a compreensão e perpetuação da nossa cultura e da nossa história” (BARATA NETO, 2012, p. 29).

No ano de 2017 o acadêmico de História Leonardo Pessoa Costa produziu a monografia “Os mortos e os mortos: o Cemitério São João Batista de Manaus e a constituição de sua identidade (1891-1928)”. Construído no período de expansão das atividades do sistema de produção gomífera, o Cemitério de São João Batista recebeu diversos melhoramentos entre fins do século XIX e as primeiras décadas do século XX, como a construção, em 1928, do Cemitério Judeu, no mesmo terreno mas independente e com administração própria. Nesse estudo Leonardo Pessoa Costa buscou evidenciar, através da análise da História do Cemitério, como este possui uma identidade marcada pelo elitismo, pela segregação entre classes e grupos religiosos. Enquanto empresários, políticos e intelectuais são sepultados com pompa em jazigos monumentais, verdadeiras obras de arte, os pobres, a classe trabalhadora, os anônimos, são sepultados em túmulos simples, feitos com materiais baratos (COSTA, 2017).

Fábio Augusto de Carvalho Pedrosa, então acadêmico do curso de História da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), produziu um Projeto de Iniciação Científica sobre o Cemitério de São João Batista intitulado “Representações da morte: análise dos monumentos funerários dos cemitérios de São José e de São João Batista, em Manaus (1848-1960)”. Nele foram catalogados 150 túmulos e jazigos construídos entre 1865 e 1960. A partir desse levantamento foram qualificados os elementos simbólicos presentes nos túmulos, de forma a destacar a predominância de cada tipo (anjós, cruces, bustos etc). Os túmulos mais destacados foram estudados de forma qualitativa (PEDROSA, 2020). Em 2021 apresentou ao curso a monografia “Os mortos e suas moradas na terra dos barés: o fim dos enterros nas igrejas e seus arredores e a construção do cemitério de São José, em Manaus (1848-1859)”. Trata-se de um estudo sobre como se deram as mudanças nas práticas funerárias na cidade de Manaus na segunda metade do século XIX. Nesse período os discursos médicos penetraram na região, sendo reforçados pelas graves epidemias que atingiram a capital entre os anos de 1855 e 1856, que culminaram na construção do Cemitério de São José (1856-1859), que marcou o início de uma nova forma da população manauara relacionar-se com a morte e os mortos (PEDROSA, 2021).



Uma dissertação de mestrado, como desejava Mário Ypiranga, foi publicada recentemente. A Geógrafa e Bacharela em Turismo Carla Mara Matos Aires Martins defendeu em 2021, na UEA (Universidade do Estado do Amazonas) a Dissertação de Mestrado em Letras e Artes intitulada “Representações na Cidade dos Mortos: Análise Iconográfica da Escultura Tumular em Manaus Durante o Período da Borracha”. Em sua pesquisa ela procurou analisar as esculturas do Cemitério de São João Batista tendo como base o método analítico do historiador e crítico de arte alemão Erwin Panofsky. Foram analisadas 67 esculturas produzidas entre o final do século XIX e a primeira década do século XX, divididos nas seguintes categorias:

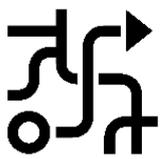
As categorias temáticas elencadas são: as obras que destacam Anjos (onde se inserem os anjinhos em grande número); Crianças (não representadas como anjos); Mulheres; e as Representações do Morto, esculturas que personificam a imagem da pessoa falecida, retratando-a tal qual era em vida. (MARTINS, 2021, p. 113).

A análise das obras de arte, segundo Panofsky, devem levar em conta três níveis de percepção: a descrição primária, de aspectos perceptíveis à primeira vista; a descrição secundária, de maior profundidade, em que são buscados os significados dos elementos identificados e o contexto de produção da obra; e por último, a iconologia, em que o observador busca os significados da obra, esmiuçando os referenciais, os conhecimentos e a origem de seu autor. Carla Mara conclui seu estudo afirmando que

As reflexões empreendidas sobre o objeto desta análise permitem confirmar a presença de um programa estético vinculado a valores socialmente vigentes no século XIX, sob a égide do projeto da Modernidade, no Cemitério Municipal de São João, numa Manaus que buscava interlocução com importantes parceiros externos, social, comercial e culturalmente (MARTINS, 2021, p. 303).

Ao longo da pesquisa ela dá atenção a outros aspectos, como o surgimento dos primeiros cemitérios da capital, do período Colonial ao Republicano; o cotidiano na cidade dos vivos, marcado, no final do século XIX e início do século XX, pela busca incansável pela modernidade, que terá os cemitérios extramuros como uma de suas marcas; os investimentos do município nas necrópoles; e os lucrativos negócios em torno da morte.

A pandemia de Covid-19, que no Amazonas causou a morte de mais de 15 mil pessoas entre 2020 e 2021, alterou profundamente as práticas funerárias. Pesquisadores das mais diferentes áreas, desde então, vêm se dedicando ao tema. A historiadora e arqueóloga Marília Oliveira Calazans, uma das organizadoras do livro “A pandemia e a

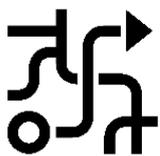


gestão das mortes e dos mortos”, analisa, no segundo capítulo, a vala comum aberta no Cemitério Tarumã, na zona Oeste da capital amazonense, no auge da doença. Valas são utilizadas em tempos de pandemias, guerras e ditaduras, quando os cemitérios ficam sobrecarregados. Representam, nesse contexto, a desolação e o pavor, pois são um impeditivo para a realização de ritos fúnebres que amenizam a dor da partida.

Um enterro de pessoas em uma vala comum, pois, viola o direito ao luto e às liturgias religiosas também porque a perda da individualidade e da referência espacial – para o rito e para a deposição do corpo da pessoa falecida – perverte a relação cerimoniosa que desenvolvemos com a morte. Valas comuns são marcas materiais que expressam o oposto do rito: a pressa, a abjeção, a violência e o esquecimento (CALAZANS, 2021, p. 25).

A historiografia amazonense sobre os cemitérios pode ser dividida em duas fases. A primeira pode ser chamada de introdutória. Ela vai do início do século XX, com a publicação dos textos e do livro de João Batista de Faria e Souza, até o início dos anos 2000, quando é publicado o livro da historiadora e jornalista Etelvina Norma Garcia, que possui um capítulo dedicado ao Cemitério de São João Batista. A maioria dos trabalhos dessa fase, escritos por historiadores, memorialistas e jornalistas, são introduções à História dos cemitérios da cidade, em especial os de São José e de São João Batista. A História destas necrópoles é apresentada de forma factual, cronológica, sendo destacados os fatores que motivaram suas aberturas, os primeiros enterros, as primeiras reformas e os túmulos e jazigos que mais se destacam. Existem, claro, algumas exceções, como os textos de Arthur Cezar Ferreira Reis (1932) e de Ildefonso Pinheiro (1955).

A segunda fase chamaremos de analítica, com a publicação de artigos, monografias, dissertações de Mestrado e livros. Ela tem início nos anos 2000 com o estudo dos antropólogos Fabiane Vinente dos Santos e Jean Ricardo Ramos Maia sobre os santos populares do Cemitério de São João Batista (2008), estando atualmente em pleno desenvolvimento com a publicação da dissertação ímpar de Carla Mara Matos Aires Martins (2021). Nos trabalhos dessa fase os pesquisadores preocuparam-se com diferentes aspectos dos cemitérios, mais uma vez com destaque para o Cemitério de São João Batista. Foram feitas pesquisas sobre a sociabilidade, a arquitetura, os usos educacionais que o espaço oferece, o processo de medicalização da morte, os simbolismos das obras tumulares e as diferenças de classe. Uma nova fase será inaugurada quando os pesquisadores começarem a dar atenção a outros campos santos,



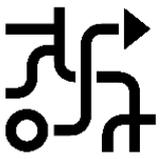
como os dos subúrbios e os do interior do Estado, à espera de terem suas histórias registradas, e sobre como estes foram impactados pela pandemia de Covid-19.

## CONCLUSÃO

A historiografia brasileira sobre os cemitérios desenvolveu-se, inicialmente, nas regiões Sul e Sudeste. Os trabalhos desenvolvidos em instituições como a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e a Universidade do Estado de São Paulo entre as décadas de 1980 e 1990, sob influência da História Cultural e História das Mentalidades francesa, tornaram-se referências essenciais para o surgimento de pesquisas em outras regiões. Foram realizados estudos sobre a transferência dos enterros das igrejas para os cemitérios públicos, a influência das epidemias, as atitudes da sociedade diante da morte, o ofício dos marmoristas e as tipologias das obras tumulares e seus significados. Em 2004, mostrando a força dos estudos sobre os cemitérios do país, um grupo de pesquisadores criou a Associação Brasileira de Estudos Cemiteriais (ABEC).

A historiografia dos cemitérios amazonenses está em pleno processo de desenvolvimento. Entre o início do século XX e os anos 2000, historiadores, memorialistas e jornalistas publicaram trabalhos de síntese da História dos cemitérios, com destaque para os cemitérios de São José (1856-1891) e de São João Batista, ambos de Manaus. A História destas necrópoles foi apresentada de forma factual, cronológica, sendo destacados os fatores que motivaram suas aberturas, os primeiros enterros, as primeiras reformas e os túmulos e jazigos que mais se destacam por sua História e arquitetura. Existem, claro, algumas exceções, como os textos de Arthur Cezar Ferreira Reis (1932) e de Ildefonso Pinheiro (1955), em que são esboçadas análises mais profundas sobre os usos pedagógicos do espaço cemiterial e os significados das obras tumulares, respectivamente.

Dos anos 2000 até o presente momento, pesquisadores de diferentes áreas, geógrafos, historiadores, arquitetos e pedagogos buscaram ir além da síntese, preocupando-se com outros aspectos dos cemitérios. Mais uma vez o destaque foi dado ao Cemitério de São João Batista. Foram produzidos trabalhos sobre a sociabilidade, a arquitetura, os usos educacionais que o espaço oferece, o processo de medicalização da morte, os simbolismos das obras tumulares e as diferenças de classe. Destacamos a obra de Durango Martins Duarte (2009), em que foi dedicado um capítulo não apenas aos



cemitérios de São José e de São João Batista, mas também aos demais cemitérios das áreas urbana e rural da capital; e a dissertação de Carla Mara Matos Aires Martins (2021), com uma análise profunda e minuciosa sobre os túmulos e jazigos do Cemitério de São João Batista.

O predomínio do Cemitério de São João Batista em detrimento de outros cemitérios explica-se pelo fato que ele é o mais antigo da cidade em funcionamento, o que recebe, desde sua inauguração, os enterros de membros das elites política, econômica e intelectual amazonense, e que está em melhor estado de conservação. Nos próximos anos, ao que tudo indica, surgirão novas pesquisas detidas à análise dos artefatos fúnebres, seus símbolos e significados, estudos sobre outros campos santos da capital e também do interior do Estado, o funcionamento destes durante a pandemia de Covid-19, bem como trabalhos que busquem descortinar as atitudes da sociedade amazonense diante da morte.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

ARIÈS, Philippe. *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Tradução de Pedro Jordão. Lisboa: Teorema, 1989.

ARAÚJO, Thiago Nicolau. *Túmulos celebrativos de Porto Alegre: múltiplos olhares sobre o espaço cemiterial (1889-1930)*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

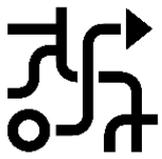
BELLOMO, Harry Rodrigues. A produção da estatuária funerária no Rio Grande do Sul. In: BELLOMO, Harry Rodrigues (Org.). *Cemitérios do Rio Grande do Sul: arte, sociedade, ideologia*. 2º ed. rev. e ampl. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 23-39.

BORGES, Maria Elizia. *Arte tumular: a produção dos marmoristas de Ribeirão Preto no período da Primeira República*. Tese de Doutorado (Artes), ECA/USP, 1991.

\_\_\_\_\_. Os artistas-artesãos e a escultura cemiterial em Ribeirão Preto. *Revista Italianística*, ano III, nº 3, p. 85-92, 1995.

\_\_\_\_\_. Arte Funerária: representação da criança despida. *História* (São Paulo), São Paulo. Ed. UNESP, v. 14, p. 173-187, 1995.

\_\_\_\_\_. Arte Funerária: apropriação da 'Pietà' pelos marmoristas e escultores contemporâneos. *Estudos Ibero-Americanos* (PUCRS. Impresso), Porto Alegre: EDIPUCRS, v. XXIII, n. 02, p. 15-28, 1997.



BATISTA, Henrique Sérgio de Araújo. *Assim na Morte como na Vida: Arte e Sociedade no Cemitério São João Batista (1866-1915)*. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2003.

BITTENCOURT, Agnello. *Manaus – sua origem e desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Boletim Geográfico – IBGE, v. 7, n. 76, p. 385-395, jul. 1949.

\_\_\_\_\_. *Fundação de Manaus – Pródromos e Sequências*. Manaus: Editora Sérgio Cardoso, 1969.

BARBOSA, Leite. In Memoriam. *Jornal do Commercio*, 02/11/1972, caderno 2.

BRAGA, Robério. *Os primeiros cemitérios de Manaus*. Série Memória, SEC-AM, 2003.

BARATA NETO, Humberto D. F. *Cemitério Municipal de São João*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Estado de Cultura, 2012.

CASTRO SANTOS, Luiz Antonio de. Um século de Cólera: Itinerário do Medo. *Physis*. Revista de Saúde Coletiva, vol. 4, no. 1. p. 79-110, 1994.

CYMBALISTA, Renato. *Cidades dos Vivos – Arquitetura e Atitudes Perante a Morte nos Cemitérios Paulistas*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – FAU-USP, São Paulo, 2001.

CUPPER, Maria Terezinha da Rosa. *Educação e cultura: leitura do Cemitério de São João Batista – Manaus/AM*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2009.

COSTA, Leonardo Pessoa. *Os mortos e os mortos: o Cemitério São João Batista de Manaus e a constituição de sua identidade (1891-1928)*. Monografia (Licenciatura em História) – UFAM, Manaus, 2017.

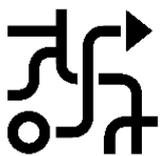
CALAZANS, Marília Oliveira. A vala comum de Tarumã e as marcas da exceção no Brasil. In: TELES, Edson; CALAZANS, Marília Oliveira (Orgs.). *A pandemia e a gestão das mortes e dos mortos* [livro eletrônico]. São Paulo: Universidade Federal de São Paulo: Centro de Antropologia e Arquivologia Forense (CAAF), 2021, pp. 23-31.

DIAS, Edinea Mascarenhas. *A Ilusão do Fausto – Manaus 1890-1920*. Manaus: Editora Valer, 2º Ed, 2007.

DILLMANN, Mauro. *Morte e práticas fúnebres na secularizada República: a Irmandade e o Cemitério São Miguel e Almas de Porto Alegre na primeira metade do século XX*. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, RS, 2013.

DUARTE, Durango Martins. *Um historiador, alguns fatos inéditos e muitas histórias: uma homenagem a João Batista de Faria e Sousa*. Manaus: Mídia Ponto Comm Publicidade Ltda – EPP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Manaus entre o passado e o presente*. Manaus: Ed. Mídia Ponto Comm, 2009.



FERREIRA, Maria de Fátima Sá e Melo. A Luta Contra os Cemitérios Públicos no Século XIX. *Ler História*, 30, 1996.

FREYRE, Gilberto. Introdução à 2ª edição. In: *Sobrados e mucambos – Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 15ª ed. São Paulo: Global Editora, 2013.

GARCIA, Etelvina Norma. *Manaus, referências da História*. 2ª ed. rev. Manaus: Norma Ed., 2005.

HERNÁNDEZ, M. H. O., e Lins, E. Á. Eds. *Iconografia: pesquisa e aplicação em estudos de Artes Visuais, Arquitetura e Design* [online]. Salvador: EDUFBA, 2016.

JOBIM, André. Velhos Tempos. *O Jornal*, 30/06/1968.

LIMA, Tânia Andrade de. De morcegos e caveiras a cruzes e livros: a representação da morte nos cemitérios cariocas do século XIX (estudo de identidade e mobilidade social). *Anais do Museu Paulista*. São Paulo, Sr. V 2, p. 87-150, jan/dez 1994.

MOTTA, Antonio. *À flor da pedra: formas tumulares e processos sociais nos cemitérios brasileiros*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Massagana, 2009.

\_\_\_\_\_. Estilos mortuários e modos de sociabilidade em cemitérios brasileiros oitocentistas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 16, n. 33, p. 55-80, jan./jun. 2010.

\_\_\_\_\_. No território da morte: cenários, pompas e urbanidades nos cemitérios do Rio. *Revista do Arquivo Geral da Cidade do Rio de Janeiro*, n.8, 2014, p. 237-255.

MESQUITA, Otoni Moreira de. *La Belle Vitrine: o mito do progresso na refundação da cidade de Manaus (1890/1900)*. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal Fluminense, 2005.

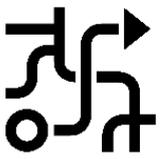
MONTEIRO, Mário Ypiranga. Notas à margem do JC de ontem. *Jornal do Commercio*, 30/05/1993.

MARTINS, Carla Mara Matos Aires. *Representações na Cidade dos Mortos: uma análise da escultura tumular em Manaus durante o período da borracha*. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes), UEA, Manaus, 2021.

NAGEL, C. M. O. A Morte e o Morrer na “Paris dos Trópicos”. In: SNH-2011 XXVI Simpósio Nacional de História, 2011, São Paulo. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História-ANPUH-Associação Nacional de História*, 2011.

PINHEIRO, Ildelfonso. Apuizeiro diabólico. *Jornal do Commercio*, 06/02/1955, p. 10-10 (suplemento).

PEDROSA, Fábio Augusto de Carvalho. *Representações da morte: análise dos monumentos funerários dos cemitérios de São José e de São João Batista, em Manaus (1848-1960)*. Relatório Final. PIBIC-UFAM, 2020.



\_\_\_\_\_. *Os mortos e suas moradas na terra dos barés: o fim dos enterros nas igrejas e seus arredores e a construção do cemitério de São José, em Manaus (1848-1859)*. Monografia (Licenciatura em História) – UFAM, Manaus, 2021.

RODRIGUES, Claudia. A cidade e a morte: a febre amarela e seu impacto sobre os costumes fúnebres no Rio de Janeiro (1849-50). *História, Ciências, Saúde* – Manguinhos, VI (1): 53-80, mar-jun. 1999.

\_\_\_\_\_. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997.

\_\_\_\_\_. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Paula Andréa Caluff. *Duas faces da morte: o corpo e a alma do Cemitério Nossa Senhora da Soledade, em Belém/PA*. Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural) – IPHAN, Rio de Janeiro, 2014.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. Os que não morrem na gratidão dos amazônidas. *Revista Redempção*. Suplemento do dia 2 de novembro de 1932, p. 09-10. (Biblioteca Arthur Reis – CCPA).

SILVA, Érika Amorim da. *O cotidiano da morte e a secularização dos cemitérios em Belém na segunda metade do século XIX (1850/1891)*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

SANTOS, Fabiane Vinente dos; MAIA, Jean Ricardo Ramos. Hagiografia de cemitério: história social e Imaginário religioso nas canonizações populares em Manaus. *Os Urbanitas* (São Paulo), v. 5, 2008.

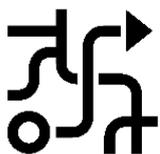
VALLADARES, Clarival do Prado. *Arte e sociedade nos cemitérios brasileiros*. 2 vols. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura – MEC, 1972.

\_\_\_\_\_. *Arte e Sociedade nos Cemitérios Brasileiros*. Autocrítica. *Revista Brasileira de Cultura*, ano V, jan/mar. 1973, n° 15, p.09-16.

## FONTES

Carta régia a Fernando José de Portugal, vice-rei e capitão-general do Estado do Brasil no Rio de Janeiro, proibindo os sepultamentos nas igrejas e ordenando a construção de um ou mais cemitérios fora da cidade do Rio de Janeiro. 14 jan. 1801. Biblioteca digital Luso-Brasileira. Disponível em: <https://bdlb.bn.gov.br/acervo/handle/20.500.12156.3/435993>. Acesso em 23/03/2021.

Lei Imperial de 01° de Outubro de 1828, art. 66, § 2.º: “Sobre o estabelecimento de cemiterios fóra do recinto dos templos, conferindo a esse fim com a principal autoridade



ecclesiastica do lugar; sobre o esgotamento de pantanos, e qualquer estagnação de aguas infectas; sobre a economia e asseio dos curraes, e matadouros publicos, sobre a collocação de cortumes, sobre os depositos de immundices, e quanto possa alterar, e corromper a salubridade da atmospherá”. Disponível em: [http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei\\_sn/1824-1899/lei-38281-1-outubro-1828-566368-publicacaooriginal-89945-pl.html](http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38281-1-outubro-1828-566368-publicacaooriginal-89945-pl.html). Acesso em 31/07/2019.

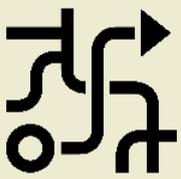
Mensagem do Exm. Sr. Dr. Eduardo Gonçalves Ribeiro, Governador do Estado do Amazonas, lida perante o Congresso dos Representantes, por ocasião da abertura da segunda sessão ordinária, em 10 de Julho de 1893.

Mensagem lida pelo Snr. Governador Dr. Eduardo Gonçalves Ribeiro ao Congresso do Estado do Amazonas, em 10 de Julho de 1894.

Mensagem lida perante o Congresso dos Srs. Representantes em 1.º de Março de 1896 pelo Exm. Dr. Eduardo Gonçalves Ribeiro, Governador do Estado do Amazonas.

Recebido em 09/02/2023

Aprovado em 04/07/2023



**ARAUJO, Reinaldo Kovalski de**<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-1822-4531>

**RESUMO:** Esse artigo discute sobre uma das manifestações artísticas mais controversas da atualidade, o *funk*. Temos em vista toda a gama de questões que essas *performances* carregam, em especial quando são elevadas ao *status* de arte ou quando são alocadas a discursos como educação e saúde. Assim, o objetivo aqui é compreender os sentidos sobre Educação e Saúde reverberados no *Funk – Bum Bum Tam Tam (Remix 2021)* de Mc Fioti, performance que ficou conhecida como o “hit da vacina”. Nesse estudo o *funk* é entendido como produto de teatralidades, compreendendo esse produtor de sentido a partir das suas verbo-visualidades. A materialidade para análise será o vídeo clipe da canção referida. As lentes analíticas dessa arguição se ancoram na análise do discurso (ADD) tendo em Bakhtin e o círculo seu aporte teórico.

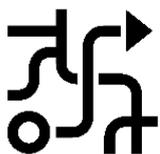
**PALAVRAS CHAVES:** Funk, educação, saúde.

**ABSTRACT:** **Abstract:** This article discusses one of the most controversial artistic manifestations of today, funk. We have in mind the full range of issues that these performances carry, especially when they are elevated to the status of art or when they are allocated to discourses such as education and health. Thus, the objective here is to understand the meanings about Education and Health reverberated in Funk – Bum Bum Tam Tam (Remix 2021) by Mc Fioti, a performance that became known as the “vaccine hit”. In this study, funk is understood as a product of theatricality, understanding this producer of meaning from its verbal-visualities. The material for analysis will be the video clip of the aforementioned song. The analytical lens of this argument is anchored in discourse analysis (DDA), having in Bakhtin and the circle its theoretical contribution, as well as in performance theory (critical performative pedagogy).

**KEYWORDS:** Funk, education, health.

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande, Doutor e Mestre em Educação pela Universidade Federal do Paraná, graduado em Licenciatura em Teatro pela Universidade Estadual do Paraná, Licenciado em Pedagogia pelo Centro Universitário Claretiano, professor do Quadro Próprio do magistério da SEED/PR.



## O BONDE NA EDUCAÇÃO

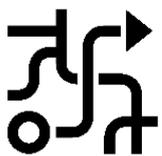
São diversos os caminhos que nos conduzem até a escolha desse tema de pesquisa. Essa escolha dialoga com outras pesquisas, em especial as desenvolvidas pelo Grupo EliTe – Educação Performativa Linguagem e Teatralidades – UFPR/CNPQ. Trilhamos estes caminhos não em um pequeno lapso de tempo, mas em uma caminhada envolvendo nossas histórias de vida. Estas histórias foram nos revelando o funk, a educação e a performance. Estes trajetos nos fizeram, em vários momentos, repensar práticas e olhar para ideias pré-concebidas e reformulá-las, ou seja, pensá-las a partir de novos ângulos. Afirmo, logo no primeiro parágrafo, que saímos transformados, pois nosso olhar sobre o tema pesquisado foi se modificando com o decorrer da pesquisa. Parafraseando Booth (2000), saímos como pesquisadores modificados, afetados pelas experiências que tivemos no campo e pelas reflexões que lançamos sobre elas.

Há alguns anos dedicamos nossas pesquisas para esta tríade discursiva: *Funk* – Performance – Educação. Em um primeiro momento isso ocorreu porque acreditamos que essas três palavras concomitantemente provocam aproximações e causam espanto, provocando sentidos de repulsa e atração. Seria o *funk* arte? *Funk* é cultura? Poderia ser o *funk* tratado enquanto conteúdo dentro da formalidade dos conteúdos programáticos da educação? Por mais que as pesquisas (e os pesquisadores de *funk*) aparentemente já tenham superado essas questões, elas insistem em aparecer na escola, nas redes sociais, no cotidiano e na vida de quem performa o *funk*.

O trajeto da arte nos ensina que categorizar uma manifestação artística como legítima ou não é muito perigoso, ainda mais se levarmos em consideração o contexto político ideológico<sup>1</sup> em que vivemos.

---

<sup>1</sup> Para Bakhtin, a ideologia é social e se constrói em todas as esferas das interações: “A ideologia não pode derivar da consciência, como pretendem o idealismo e o positivismo psicologista, pois a consciência adquire forma e existência nos signos criados por um grupo organizado no curso de suas relações sociais” (1995, p. 35). Reforçando esse entendimento, a ideologia poderia se caracterizar, na perspectiva bakhtiniana, como a expressão, a organização e a regulação das relações histórico-materiais dos homens. Seguindo essa linha de raciocínio, também se pode ver ideologia como uma representação. Isso porque ela se dá na/pela linguagem, precisando dela para poder se manifestar. Vale salientar que a linguagem é, fundamentalmente, representativa (simbólica) e constituída por signos ideológicos. Sendo assim, esses signos não só denominam um ser no mundo, mas também fazem referência a outra realidade, externa à imediata. Para Bakhtin, “tudo que é ideológico possui um significado e remete a algo situado fora de si mesmo”. (1995, p. 64) Por ser ideológico, o signo comporta as crenças, os sonhos, as visões de mundo, os modos de interpretar a realidade, etc. Se o signo não fosse também ideológico, nada disso poderia ser identificado nele. O signo carrega, em sua constituição, numa face, uma oficialidade que o faz



Assim, o objetivo desta pesquisa é compreender os sentidos sobre Educação e Saúde reverberados a partir do *funk* (Remix) – Bum Bum Tam Tam (2021), Performado por Mc Fioti na Plataforma Youtube. Compreendemos esse ato como um ato performático, rico em teatralidade, por isso, possível de discussão a partir da Análise Dialógica do Discurso (ADD), tendo como principais teóricos Bakhtin e o Círculo.

O *funk* aterroriza certa camada da sociedade por ser considerado uma forma de manifestação prejudicial para a moral e os bons costumes de jovens, crianças e até adultos – ressaltamos ainda que, para muitos, nem arte as *performances funk* são consideradas.

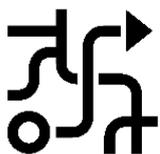
Estes discursos, que relacionam as *performances funk* com um erotismo vazio de possibilidades de discussão, fazem com que, cada vez mais, o *funk* seja institucionalmente afastado de ambientes como os da escola. Reafirmamos que o afastamento ocorre de forma institucional, pois adolescentes, jovens adultos e até crianças continuam, por meio de seus fones de ouvido, verbetes, roupas e gestos, consumindo e reverberando em seus corpos as vestimentas, os modos de agir e as *performances* ditadas pelo *funk*.

Não acreditamos, como educadores, que o caminho que a escola ou qualquer instituição educacional deva tomar seja o de proteger o jovem das “vis entranhas do *funk*”. Acreditamos, sim, que a melhor postura seja a da sua inclusão como parte da educação, criticando, dialogando e desmistificando esse produto cultural constitutivo da identidade do nosso país.

A posteriori, acreditamos na força criativa e estética do *funk* como válvula propulsora não só de uma dança ou de um entretenimento, mas sim, de um modo de falar de si. É desta forma que o *funk* é encarado nesse estudo. Como apresenta Bakhtin, os discursos apropriados do *funk* e ressignificados são atos que, dirigidos ao outro, apresentam-se como uma parte do eu em busca da aprovação do interlocutor. Nesse sentido, propomos que se pense a teatralização e apropriação dos discursos oriundos do

---

pertencer a determinado sistema ideológico e, na outra, uma necessidade de reorganização a partir de seu contato com as relações cotidianas travadas pelos sujeitos. A ideologia é essa dupla face que possibilita ao signo manter-se na história e, também, transformar-se na interação verbal. Podemos definir a ideologia, portanto, como um conjunto de valores e de ideias que se constitui por meio da interação verbal entre diferentes sujeitos, pertencentes a diferentes grupos socialmente organizados na história concreta.



*funk* na perspectiva Bakhtiniana, ou seja, como ato responsável de completude estética do eu:

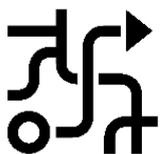
Nesse sentido pode-se dizer que o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro, do seu ativismo que vê, lembra-se reúne e unifica, que é único capaz de criar para ele uma personalidade externamente acabada; tal personalidade não existe se o outro não a cria; a memória estética é produtiva, cria pela primeira vez o homem exterior e um novo plano de existência (BAKHTIN, 2011, p. 33).

Neste artigo, quando mencionamos o discurso sobre *funk*, não nos referimos apenas à materialidade musical, mas a todo um conjunto de discursos que estão relacionados ao sentido de *funk*. Referimo-nos a materialidades tais quais músicas, batidas, instrumentos, letras, *videoclipes*, o corpo *funkeiro*, gestos, danças, roupas, personagens e demais representações. Tudo isso ultrapassa a questão verbal da letra e da música, alojando-se nas múltiplas visualidades e verbo-visualidades. É a partir desses processos, entendendo que o *funk* é muito mais do que um mero ato mimético, que partimos para a compreensão da contribuição do *funk* para o diálogo com as questões da educação e da saúde.

Muito se menciona, em especial no senso comum mais conservador, que *funk* não seja arte, que talvez essa palavra ‘Arte’ seja um pouco elegante e, assim, desconfortável para o *funk*. Talvez ‘Arte’ caia como um blêizer onde deveria haver um shortinho. Quem sabe, levar para o *funk* um certo ranço sobre o que seja arte, ainda mais trazendo para essa discussão uma análise da escolarização, que é um dos vieses que nos interessa, a questão se complique. Talvez devêssemos, por outro lado, pensar em outra forma de enxergar o *funk*, com um olhar menos enformado, menos colonizado e mais desterritorializado. Os convites fornecidos por Fernandes (2010), Cohen (1989) Ubersfeld (2010), nos levam a pensar nas múltiplas formas da cena teatral. E o convite que esse escrito faz é o de pensar nas gamas de teatralidade que o *funk* carrega, para a partir de então, pensar nas suas performances.

### **FUNK, PERFORMANCE E TEATRALIDADES**

O *funk* não está somente na música ou na dança, ele está alojado nas múltiplas teatralidades advindas da sua performance. A teatralidade é considerada, neste trabalho, a partir dos pressupostos de Cornago (2009), Diéguez (2014) e Gonçalves (2017), para os quais é necessário pensar o próprio teatro como campo expandido, ou seja, a



manifestação do que é intrinsecamente teatral pode se dar em uma materialidade que não seja, necessariamente, do campo da cena presencial.

Da mesma forma, Teatralidade não diz respeito apenas ao evento teatral, mas confunde-se mesmo com uma gama de práticas e fenômenos – na vida social, na linguagem, nas artes, na literatura, na filosofia –, que circulam e se movimentam na indiferenciação ou naquilo que tratamos como interdisciplinar. (GONÇALVES, PEREIRA. 2018, p. 23)

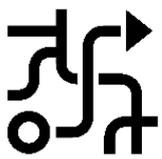
Teatralidade, ainda, aduz a um espaço ou a um olhar sobre determinadas práticas e/ou comportamentos. O caráter teatral, segundo Josette Féral: “[...] é fruto de uma disjunção espacial instaurada por uma operação cognitiva ou um ato performativo daquele que olha (o espectador) e daquele que faz (o ator)” (FERNANDES, 2010, p. 123).

É nesse sentido que aproximamos aqui as performances *funk* enquanto teatralidades e seus “atos” como possibilidades pedagógicas. Pensar o *funk* como teatralidade é não vê-lo, necessariamente, como sendo teatro, porém, requer não desconsiderá-lo como marcado dentro de uma gama cultural. Ver o *funk* com as lentes do teatro, ou vê-lo dentro do teatro, ou ainda, contendo vestígios de teatralidade, permite trazê-lo para a lamina microcós mica do palco e analisa-lo de forma mais intimista, sem desconsiderar com isso sua rica trama discursiva, advinda de um produto da comunicação humana (BARBERO, 2014).

O conceito de “situação”, com efeito, é o anelo fundante entre Teatralidade e Educação, pois nele estão contidas as possibilidades de ver o fenômeno educacional na sua Teatralidade, na transmutação do olhar sobre o espaço. Teatralizada, a pesquisa em Educação oferece possibilidades de diagnóstico exemplares. (GONÇALVES E PEREIRA, 2018. p. 18)

É a partir do conceito de Dialogismo de Bakhtin (2011) que ancoramos a compreensão de que a linguagem não é fria e morta nas relações entre os sujeitos. O modo de dançar um *funk*, ou seja, balançar um quadril (mesmo estando de calça Jeans e máscara, ou expressar um gingado um tanto desengonçado) requer e pede uma resposta do interlocutor. Aquele que dança o *funk*, fora de todo o corpo puto funkeiro<sup>2</sup>, completa-se

<sup>2</sup> Discussões sobre o corpo Puto funkeiro é discutido no capítulo 4 da tese “Funk e escola: Performance, Teatralidade e Discurso”. Defendida em 2021 . ( PPGE. UFPR)



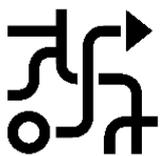
de alguma forma, coloca o seu lugar no mundo, afirma uma posição política, um lugar de poder e de tomada de decisão.

O encontro entre a teatralidade e a performance nos é caro para compreender o *funk*, pois permite acessar sua carga visceral. A performance *funk* não é apenas uma cena, ela é um modo de se apresentar ao mundo. O *funk* imprime marcas ao corpo funkeiro, e essas marcas são portas de entrada ou de saída desses corpos em muitos espaços de poder. Lanço aqui algumas perguntas que não almejo responder nesse estudo, mas, ancorado na perspectiva dialógica, busco através delas reverberar sentidos para que o leitor se debruce em uma análise questionadora que busca proliferar questões, muito mais que respondê-las: por que o funk é tão marginalizado, amado pelos jovens e odiado pela escola? Quais discursos dão ao *funk* seu lugar de fala? Quais discursos produzem o corpo funkeiro? Certamente essas relações dialógicas estão carregadas de forças centrífugas e centrípetas que visam desestabilizar os discursos (BAKHTIN, 1998).

Seria muito superficial também jogar o funk no escopo da massificação. Monnheim (1982) e Melucci (1994) nos advertem que devemos estar atentos às demandas dos jovens, entendendo esses como produtores de opinião e não como simples produtos de engendramentos. Cabe destacar que o funk pouco ou quase nada é vinculado a grande mídia, sendo sua maior divulgação em meios gratuitos, como por exemplo, o Youtube, plataforma na qual está contida a performance que essa pesquisa aborda.

Pensar nas performances de *funk* realizadas pelo corpo funkeiro é apontar para as relações de autoria do corpo e, por consequência, os atos de constituições de discurso. Muito mais do que estar se adaptando a uma “modinha”, é falar com a roupa, os cabelos e os adereços ‘quem se é’ e ‘o que se quer’ do mundo (MIZRAHI, 2007).

Talvez sejam exatamente estas características que fazem que o corpo funkeiro provoque tanto medo e pavor. Ou seja, seu caráter expressivo, a possibilidade de produzir um discurso contrário ao hegemônico, a sua possibilidade de ser festivo e por consequência, muitas vezes ofensivo, irreverente e questionador. Assim, é mais fácil encarar o *funk* como algo vil ao invés de pensar sobre a realidade da qual ele fala, sobre os corpos negros violentados que ele discursa, sobre a violência policial, sobre o machismo, sobre o sexismo; é muito mais fácil calar do que educar, é muito mais fácil dizer que não existe, do que trazer para o centro da sociedade, dançar junto, rebolar até o chão, escrever, curtir, compartilhar... Afinal: “é som de preto, de favelado mas quando toca, ninguém fica parado”.



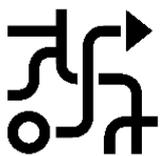
É nessa discussão sobre corpo que nos ancoramos para pensar toda gama de repercussões que o Funk Remix – Bum Bum Tam Tam – Do Mc Fioti obteve na segunda quinzena do mês de janeiro do ano de 2021, tendo como mote um auxílio para pensar sentidos de Educação em saúde a partir da performance disponibilizada no site Kond Zilla.

Nesse estudo, encontramos no *funk* um modo do sujeito narrar-se, falar sobre si, dizer o que pensa, o que quer, e mais que isso, dialogar sobre o atual cenário político. Por meio das teatralidades da performance do Funk de Mc Fioti, diz -se sobre “o que quero” nesse momento, sobre que tipo de corpo que se quer, em que estado que se quer, sobre qual forma, em que vibração, sozinho ou em grupo, movendo ou parado, o corpo se expressa através do *funk*.

Partindo de uma perspectiva que assume a governabilidade pela sociedade das palavras, dos corpos e gestos, tendo os trajetos sociais e percursos históricos como marcadores de identidade, a pesquisa em Educação pode, então, pensar o corpo não como objeto, mas como situação e tomada de posse do mundo. (GONÇALVES, GONÇALVES M. 2018. p.30)

Falar por meio do *funk* e com o *funk*, convida-nos a um certo atrevimento, a pensar e a brincar com a festa. O corpo que se apropria do *funk* para usá-lo como canal de comunicação festeja, aproveita aquele espaço para dançar tudo o que não dançou até então, canta, regozija, explode. Nesse sentido, pensar o corpo *funk* em performance requer pensar em uma certa desorganização, em uma quebra dos padrões escolarizados, métricos e científicos dos corpos. O corpo *funk* em performance convida para um festejo (GONÇALVES, BRAND, 2020), para um lugar além dos discursos científicos e oficiais, para além de pensar o *funk* como modo de ensinar, mas sim, como modo de festejar, bravejar, mostrar e alocar. Não é um indicativo, não tem um caráter pedagógico, é maior que isso, é um modo de representar, de ser, está conectado com algo maior do que simplesmente mostrar algo. É *ser* algo.

O corpo em performance no *funk* quer ser muito mais que mero gingado, quer ser modo de expressão, quer ser comunicação, e enquanto comunicação, exige trocas simbólicas. Credo nessas existências de trocas simbólicas que articulamos esse artigo em diálogo com o trabalho de performance de Mc Fioti, acreditando que não apenas trata-se de mais um produto interessante para o *funk*, mas também, um rico diálogo performativo para tempos sombrios vividos em nosso momento político, econômico e sanitário.



## BUM BUM TAM TAM

*“Quando comecei, achei que o funk era uma coisa, mas depois comecei a participar do movimento do jeito certo, e vi que era outra coisa” – Mc Fioti<sup>3</sup>*

Reverbero os sentidos produzidos pela fala acima descrita de Mc Fioti pois ao começarmos a pesquisar sobre o *Funk*, há alguns anos, imaginávamos que *funk* era outra coisa, posteriormente fomos afetados e reconstruídos por essa performance. É esse movimento de mudança de paradigma que buscamos provocar em nossos interlocutores por meio do *funk* e também por meio de nossas pesquisas em educação. Assim, a questão que ressoa é: Como o *funk* pode ser um aglutinador de temas e questões para além do produto estético? Como falar de assuntos que estão além da sensualidade, do corpo, da música, do quicar e do rebolar com o *funk*?

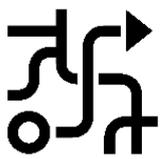
Lembro-me que em produção para a pesquisa do doutoramento<sup>4</sup>, um dos colaboradores da pesquisa afirmou em redação que *funk* era apenas “*Rabeta e fumantes de drogas*”. Sim, o *funk* fala sobre *rabetas*, fala sobre drogas, e talvez esteja aí sua magia, mas para além destes temas, fala sobre política, saúde e vacina. E aí também reside a sua magia. Pude constatar com minha tese de doutorado, a partir de um trabalho prático com estudantes do ensino médio<sup>5</sup>, que o *funk* é um aglutinador de temas, e que a partir dele podemos acessar muitos outros discursos. Ou seja, teatralizar ou performar um *funk*, em suas múltiplas formas educativas, não requer somente dançá-lo, mas reverberá-lo em verbo visualizações nas suas mais diversas formas.

Mc Fioti, o autor da canção aqui analisada, iniciou sua carreira em 2009 no Capão Redondo, Zona Sul de São Paulo, cantando o *funk* ostentação. Não é difícil encontrar no Youtube vídeos, músicas e entrevistas do Dj em início de carreira. Como muitos meninos de periferia, teve como primeiro sonho de infância ser jogador de futebol, mas conforme fala em grande parte de suas entrevistas, não levava muito jeito com a bola e assim, viu no *funk* uma maneira de conseguir aquilo que o futebol poderia lhe dar.

Com o advento das redes sociais e o barateamento de algumas mídias caseiras para gravação, o sonho de brilhar nos palcos como funkeiro reluz para muitos jovens. A

<sup>3</sup> Mc Fioti em entrevista ao site do Cond Zilla : <https://kondzilla.com/m/o-novo-momento-do-mc-fioti> acesso em 28/01/2020

<sup>4</sup> ARAUJO. Reinaldo Kovalski. Funk e escola: Performance, teatralidade e discurso. Programa de Pós Graduação em Educação da UFPR. Tese de Doutorado. 2021. Disponível em <https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/71545> acesso em 12/04/2023.



periferia, após perder seus heróis futebolísticos, criou seu novo herói da favela, que por meio de muita luta e esforço, consegue salvar a si, sua família e sua comunidade das entranhas da fome, da falta de condições e do descaso das autoridades e dos políticos. É sobre isso basicamente que orbitam os sonhos do Mc Fioti; dar melhor qualidade de vida para sua família, comprar uma casa, e ajudar sua comunidade. Conforme relata em entrevista: “Hoje não vejo minha mãe mais limpando privada de Playboy.” (Ibdem).

Como todo Dj e funkeiro, lutou muito para conseguir seu lugar ao sol, entre autos e baixos conseguiu seu primeiro grande sucesso: “Bum Bum Tam Tam”. Mas se engana quem crê que esse foi o único sucesso do artista. Além de cantor, Fioti também é produtor e produziu músicas como “Arlequina”, da MC Bella, “Periculoso”, do MC Lan e “Vai dar PT”, do MC Rahell, já enquanto MC, ele tem no currículo “Cremosa”, “Você Me Deixou” e “Senta Novinha”<sup>6</sup>.

A ideia original da canção Bum Bum Tam Tam veio da música inicial chamada “Flauta Envolvente”. Mc Fioti teve a ideia enquanto, segundo ele: “estava em casa, *brisando*, e pensei em pegar um ponto de flauta. Pesquisei e encontrei um ideal. Depois de montar todo o beat, fui pensar na letra e acabou fluindo muito rápido. Numa noite, já estava tudo idealizado” (Entrevista Mc Fioti <sup>7</sup>)

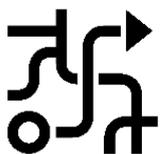
A ideia de colocar flauta a partir de um trecho de uma composição de Johann Sebastian Bach partiu do próprio funkeiro, segundo o mesmo, fez tudo de improviso, gravou com o próprio celular e converteu a música em Mp3 realizando sobreposições, aproveitando os sons do ambiente e os transformando em personalidade para a música. O resultado foi a música que alcançou o maior número de visualizações no Youtube, com mais de um bilhão de acessos. <sup>8</sup>

Não há dúvidas de que as músicas de Mc Fioti dialogam com a população brasileira; o remix produzido pelo Mc sobre a vacina já chega a 705 milhões de visualizações até a data de 29/01/2020. Os números ressaltam que não podemos fechar os olhos, e com ar simplesmente puritano e com a empáfia de aristocratas do bom gosto, afirmar que o *funk* não pertence a nossa realidade. E ainda, com tom pejorativo, afirmar que não se pode

<sup>6</sup> Informações: Site: <https://kondzilla.com/m/seja-produzindo-ou-cantando-fioti> acesso dia 28/01/2020

<sup>7</sup> Entrevista Mc Fioti Disponível em: <https://kondzilla.com/m/seja-produzindo-ou-cantando-fioti> : acesso dia 28/01/2020

<sup>8</sup> Em 2017 a musica o clipe “Flauta envolvente”, que ficou mais conhecido como “bum bum tam tam” teve mais de um bilhão de acessos na plataforma do Youtube, sendo o vídeo mais acessado no brasil. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=P7S2Kif-A> – acesso em 07-02/2021



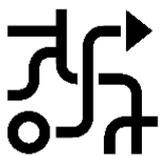
misturar discursos científicos e da vida – esses tão importantes e essenciais para nossa sobrevivência e a do funk. Afinal, o *funk* também nos ajuda a sobreviver, ele está nos celulares das pessoas em muitas manhãs, tardes e noites solitárias de isolamento social, nas quais a única opção é dançar e descer até o chão sozinho para aliviar a dor de não poder dividir com o outro a alegria de viver.

A instituição referida na performance é o Instituto Butantan, o principal produtor de imunobiológicos do Brasil, responsável por grande porcentagem da produção de soros hiperimunes e grande volume da produção nacional de antígenos vacinais, que compõem as vacinas utilizadas no PNI (Programa Nacional de Imunizações) do Ministério da Saúde. As atividades de desenvolvimento tecnológico na produção de insumos para a saúde estão associadas, basicamente, à produção de vacinas, soros e biofármacos para uso humano.

O Instituto desenvolve estudos e pesquisa básica nas áreas de biologia e de biomedicina relacionados, direta ou indiretamente, com a saúde pública; Realiza missões científicas no país e no exterior por meio das Organizações Mundial e Panamericana da Saúde, ONU (Organização das Nações Unidas) e da Unicef (Fundo Internacional de Emergência para a Infância das Nações Unidas); Colabora para a melhoria da saúde global, com outros órgãos da Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo e do Ministério da Saúde, no Brasil; Atua em parceria com diversas universidades e entidades, tais como o NIH (National Institutes of Health) e Bill & Melinda Gates Foundation, na consecução de seus objetivos institucionais.

O Instituto também desenvolve projetos de pesquisas básica e aplicada, tais como estudos sobre animais peçonhentos, agentes patogênicos, inovação e modernização dos processos de produção e controle de imunobiológicos, além de estudos clínicos, terapêuticos e epidemiológicos relacionados a acidentes causados por animais peçonhentos. Mantém coleções científicas zoológicas e desenvolve atividades educacionais e culturais por meio de quatro museus: Museu Biológico, Museu Histórico, Museu de Microbiologia e o Museu de Saúde Pública Emílio Ribas.

Ainda, capacita alunos através de estágios em nível de iniciação científica (PIBIC/CNPq), programa de Especialização na área da saúde e pós-graduação (mestrado e doutorado). É responsável pelo Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Toxinologia e, mais recentemente, pelo MBA Gestão da Inovação em Saúde, que



apresenta todas as etapas e processos existentes entre pesquisa, inovação, patenteamento, produção e comercialização de produtos.

Oferece também cursos de extensão visando à formação de profissionais que possam ser multiplicadores de informações em saúde pública e cursos de aperfeiçoamento de curta duração, abordando temas como animais peçonhentos, insetos de importância médica, soros e vacinas destinados à comunidade em geral, estudantes, professores, militares, bombeiros, agropecuaristas, entre outros<sup>9</sup>.

Pensar nesse momento de crise, no qual há a necessidade de um trabalho conjunto de todos os setores da sociedade em um trabalho intersetorial entre educação e saúde é fundamental para vencermos a atual realidade crítica e pandêmica em que se encontra a sociedade, em especial a Brasileira.

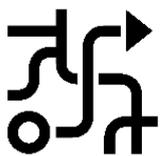
Agravada por uma pandemia, temos uma realidade administrativa neoliberal que, concordando com Dos Santos (2020), em nada contribuiu com as políticas em Educação em Saúde, em especial para a população marginalizada. O Governo Federal, segundo estudos do mesmo autor, extinguiu estudos e parcerias que visavam relações entre educação e saúde no aperfeiçoamento de pessoal e na melhoria de atendimento.

Carilli (2016) nos aponta quatro grandes momentos que marcam o encontro dessa relação entre a educação e a saúde: a) Paulo Freire e a alfabetização conscientizadora; B) a metodologia dialética e as técnicas participativas de educação popular; c) o reencontro do pedagógico com o diálogo cultural; e d) as emergências pedagógicas presentes nas práticas atuais. Esses encontros apresentam cada vez mais sólidos e frutíferos, exigido que inclusive cursos de saúde repensem suas grades, mostrando que a questão educacional não está somente no pensar em um currículo em saúde, mas perpassa as práticas em saúde também.

O protagonismo dos coletivos articulados demandou processos de formação em todas as regiões do Brasil, agregando sujeitos e criando metodologias inovadoras e participativas, de modo que, nas práticas desenvolvidas, a teoria freiriana, as técnicas participativas e o diálogo intercultural estiveram presentes nas emergências pedagógicas apontadas nas políticas de saúde como equidade, participação no controle social e na gestão e integralidade no cuidado. (DOS SANTOS, 2020)

---

<sup>9</sup> Fonte: <https://butantan.gov.br/institucional/o-instituto?r=institucional/o-instituto> - Acesso em 29/01/2020



Experiências descritas como as de L´abbate (1994) e outras, deixam claro a relação intrínseca entre educação e saúde. A autora descreve já no ano de sua pesquisa, experiências com o teatro (no caso o psicodrama pedagógico), como forma de possibilitar duas formas de compreensões discursivas: as relações entre profissionais e pacientes, e as relações entre profissionais e profissionais. Utilizando-se do teatro, os colaboradores eram levados a se comunicar e produzir discursos. Como pesquisadores, cremos nessa possibilidade rica de interação entre a educação e a saúde e a possibilidade de produção de discurso. Nem sempre trata-se de discursos apaziguadores, pois as interações, na visão de Bakhtin, não são livres de tensões, pelo contrário, acreditamos que elas devam exatamente tencionar para dessa forma poder ensinar.

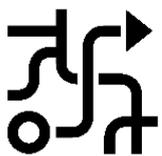
O dinamismo criado não pertence somente ao Mc Fioti, o dinamismo criado pela performance da música, ou seja, pelo produto artístico, nos leva a compreensão da realidade, daquela informação. Há uma realidade, a necessidade de uma imunização, há a necessidade de que pessoas sejam vacinadas, e a dinâmica criada pela performance da canção faz com que o sujeito se enxergue dentro de uma coletividade e em si próprio.

Algumas ações publicitárias que relacionaram gestos teatrais com Educação em saúde podem ser citadas, a exemplo da ação de Chiquinho Scarpa, que em 2013 anunciou que iria enterrar sua Ferrari avaliada em mais de 1 milhão de Reais<sup>10</sup>. O que Scarpa queria era a atenção da imprensa para questionar a doação de órgãos, os quais eram enterrados ao invés de serem destinados a pessoas que os necessitavam. Chiquinho chegou a chorar durante o “velório” do automóvel, houve toda uma cenografia de velório com flores, um ritual de músicas e figurino. Quanto a estes gestos de teatralidade, hora felizes, hora infelizes, não nos cabe julgar, mas cabe firmar a importância dos diálogos travados entre eles.

A performance toca a nossa maneira de sentir, não ficamos incólumes a ela, que nos faz dar respostas. Quando respondemos a questão sobre se que curtimos ou não curtimos *funk*, estamos sendo convidados a nos posicionar frente não apenas ao *funk*. Afinal, com a performance ele ganha voz, está com a ciência, não é sobre *funk* que estamos falando. Inclusive, não estamos falando somente sobre *funk*, estamos falando sobre educação e saúde.

---

<sup>10</sup><https://memoria.abc.com.br/noticias/saude/galeria/videos/2013/09/campanha-inusitada-alerta-para-doacao-de-orgaos> - acesso em 30/01/2020



Mc Fioti e todos que performam “Bum Bum Tam Tam” atuam com um discurso educador, provocador, pois nos chegam não de forma didática, mas pelo corpo, pelas coxas, pela bunda, pelos pés, pelo rebolado, pela gíria, pela festa. Maneiras com as quais não estamos acostumados a aprender.

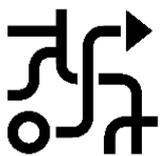
Talvez tenhamos pistas, nesse fragmento, e nas pesquisas que circulam esse estudo, de uma educação que saia dos moldes cilíndricos da educação bancária alertada por Paulo Freire. E dessa forma possamos visualizar nesse binômio ‘educação e saúde’ algo que eduque sim, sem contudo, se preocupar apenas com resultados rígidos pedagógicos ou técnicos didáticos. Pensamos em um processo que venha convidar o estético para dialogar, e nesse ínterim, surja em contrapartida a obra, como produto a ser produzido e não como um trabalho maçante. Produzir um *funk*, uma cena, uma peça, pode ser muito mais válido do que muitas teorias.

Nesse momento de celebrar uma conquista, a conquista da vida, nada mais justo que ela seja celebrada com o *funk*, que assim como o samba, representa, e muito bem, a cara do nosso Brasil, cheio de saúde, cor e beleza.

## **PRODUÇÃO DE SENTIDO SOBRE EDUCAÇÃO E SAÚDE**

Os dados aqui analisados são observados pela ótica da análise do discurso (ADD), tendo como teóricos de análise Bakhtin e o círculo. A materialidade de análise é um vídeo clipe, esse por consequência, sendo entendido como materialidade verbo visual. O termo verbal é compreendido tanto em sua dimensão oral quanto escrita e visual, à qual abrange a estaticidade da pintura, da fotografia, do jornalismo impresso e a dinamicidade do cinema, do audiovisual e do jornalismo televisivo. Nesse aspecto, o que ganha relevo é a concepção semiótico-ideológica de texto que, ultrapassando a dimensão exclusivamente verbal, reconhece as dimensões verbal, verbo-visual, projeto gráfico e/ou projeto cênico como participantes da constituição de um enunciado concreto.

O clipe é carregado de teatralidade, um cenário inicial muito teatral e fantasioso nos remete a um lugar em um tempo talvez no Egito, onde o Mc Fioti tem um encontro com um gênio da lâmpada. Vale lembrar que essas referências são oriundas do primeiro clipe, realizado em 2017, e que esse segundo, conhecido como “hino da vacina”, é um remix do primeiro, que, como já afirmado nesse texto, rendeu mais de 1 bilhão de visualizações, referenciado como o vídeo clipe mais visto no Youtube no Brasil.



O clipe inicia com Mc Fioti chamando a um gênio, em um mundo fantástico, e realizando dois desejos (ao que tudo indica, um dos desejos já foi realizado anteriormente, no primeiro clipe). Ele pede ao gênio, um homem negro, que traga a cura do COVID-19, “coronavírus”, e em segundo lugar, a paz, o amor e a saúde para a humanidade.

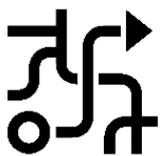
A primeira coisa a observar no clipe é o olhar exotópico de completude do Mc a partir do outro. No primeiro clipe havia uma necessidade do eu, havia um pedido que satisfazia o eu: foi pedido ao gênio que encantasse a flauta para que mais mulheres pudessem, conforme o Mc: “ficar *locona* e se jogar”. No segundo momento, no hino da vacina, há um olhar para o outro. Nenhum dos pedidos foi individual. Para esclarecer, Amorin (2006, pg. 102), destaca:

A criação estética ou de pesquisa implica sempre um movimento duplo: o de tentar enxergar com os olhos do outro e o de retornar à sua exterioridade para fazer intervir seu próprio olhar: sua posição singular e única num dado contexto e os valores que ali afirma.

A cura, a paz e a saúde são pedidos coletivos. Não adianta haver paz, saúde e cura diante da solidão. Já nas primeiras estrofes, nos primeiros ensaios verbo visuais, a música nos faz pensar como somos produzidos a partir do outro e como nós nos entendemos enquanto sujeitos a partir do olhar do outro. Somos incompletos, como afirma a visão bakhtiniana, necessitamos do outro para nossa completude, e nada mais justo que desejar o bem comum.

A constituição de um eu saudável, e um eu apaziguado ou de um eu curado só se faz a partir de quando o personagem toma a ciência de que essa condição só é possível a partir de uma coletividade. O personagem toma ciência da sua dialogicidade nesse mundo, do seu processo de não álbi, isso significa a inteira participação e transformação, onde cada um faz a sua parte.

Nesse sentido, a performance convida a todos que dela fazem parte a tomar lugar nessa “corrente do bem”, seja um profissional de saúde, seja um professor, seja um funkeiro, seja qualquer pessoa, cada um tem sua importância. Há um elo que liga cada um nesse processo, ainda que somente contribuindo com o “tomar a vacina”, cada um que performa tem sua importância na coletividade. Quebrar esse elo implica por em risco não somente a vida de um dos personagens da corrente, mas sim, de todos que dela participam.



As ações do sujeito adquirem funções, mais propriedades no grupo, e isso o faz um ser evento. Para Bakhtin:

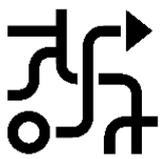
Tudo isso que é assumido independentemente do centro único de valores donde tem origem a responsabilidade do ato, vale dizer sem referimento a esse, se des-concretiza e se des-realiza: perde o peso valorativo, a necessidade emotivo-volitiva, se torna possibilidade vazia, abstratamente geral [o tempo e o espaço artísticos]. (2010b, p. 121).

A ideia de corpos saudáveis é perpassada, dessa vez, pelos atravessamentos das serpentes, répteis e tubos de ensaios e aparatos de laboratório. Nesse sentido, o discurso é trazido novamente para o corpo. A performance sai da coletividade e abrange um discurso sobre saúde do corpo. Com dancinhas realizadas pelos funcionários intercaladas pelos movimentos sinuosos dos répteis e das cobras, algumas mensagens possíveis de que saúde, rebolado, festa e sensualidade serão possíveis novamente graças a vacina fabricada em parceria com o Instituto Butantan. A ideia de que não há um herói é apresentada. Novamente o que vale é a coletividade.

O centro das atenções não é Mc Fioti, nem os *performers*, é o todo, é o que podemos chamar de Performance. Apesar do centro do roteiro estar nos dois desejos de Mc Fioti, e isso atentar para o seu lugar de autoridade, esse lugar não é tomado como individualista. Ele divide sua responsabilidade enquanto ser evento (aquele que tem o poder de realizar o desejo) entre a ciência e as pessoas. É desse lugar que o Mc, portador e realizador dos desejos, é ativo e realizador de um lugar único: “Eu, como eu único, emergo do interior de mim mesmo, enquanto a todos os outros, eu os encontro – e é nisso que consiste a profunda diferença ontológica do evento”. (BAKHTIN, 2010, p. 142)

Não há um mundo mágico. Quando o Mc realiza seu pedido, interpelando o gênio e solicitando a cura, ele não é levado para um outro mundo, mas é acordado no Instituto ButanTan, onde se trabalha com ciência. Novamente, temos sentidos de processos colaborativos aparecendo, e não de processos mágicos. Tais sentidos relacionados à saúde e ciência são dados através dos materiais de laboratório (jaleco, viseiras, microscópios, tubos de ensaios, entre outros), e os animais (répteis e cobras), o que também confere identidade ao instituto como centro de referência e pesquisa.

Um segundo ponto a ser destacado é relação entre morte e vida. Enquanto no conto clássico popularizado pelos irmãos Grimm, chamado ‘O Flautista de Hamelin’, o personagem enfeitiçava pessoas e animais com sua flauta, fazendo com que tivessem



atitudes indesejadas, inclusive levando-as a morte, na performance, ao contrário, o *funk* chama a atenção para a vida. Não é algo hipnótico, é um ato de levar a pensar, é entrar no grupo de forma a tomar ciência no seu papel construtor daquele momento.

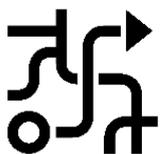
As propagandas em saúde pública que pedem para que o cidadão fique em casa dependem dessa relação, ao compreender a capacidade do cidadão de se reeducar, se reconstruir, se recondicionar. Foi necessário, e ainda é, escapar das amarras da desinformação, aliar a cultura popular aos discursos médicos e de saúde para poderem juntos a eles vencer o momento que estamos passando. Trata-se de um momento de desinformação, com discursos anti-vacinas e outros que visam desinformar a população. Já a canção de Mc Fioti versa: "A vacina envolvente que mexe com a mente / de quem tá presente. A vacina saliente / vai curar muita vida e salvar muita gente. Vem cá vacina, tam / Vem cá vacina tam tam tam".

Tal é o singelo recado dado pelo Mc, ao toque do funk. Esse ato de tomar consciência, de não ser levado pelos boatos e pelas *fake news*, remete ao ato de ser consciente de si, estar informado, o que atrela novamente o binômio educação e saúde.

Mc Fioti também borra os conceitos de autoria ao convidar os cientistas a dançar, afinal; quem cura e quem é curado? Quem dança? Quem precisa de quem? Quem é autor? Quem é herói? Em um primeiro momento somos levados a acreditar que ele seja autor do *funk* enquanto propositor da performance. Mas, ao se integrar com o ambiente do local onde é produzida a vacina, (elixir que salvará a todos), convida os heróis, (cientistas e equipe), a representar os que são salvos. Nesse sentido, nos vemos representados naqueles heróis, somos os que dançamos, os que rebolam, os que descem até o chão, os que daqui a alguns dias terão a vida normal novamente.

Por fim, ainda na esfera da educação e da saúde se entrecruzam o discurso da arte e as questões discutidas anteriormente, as quais que remetem à estética. Quando colocamos um *funk* para dialogar com educação e saúde estamos também dentro da estética (PERISSE. 2009). Partindo do pressuposto da estética, compartilhamos da ideia de que os gestos de performance aqui possuem sentidos que versam sobre uma educação em saúde. Mais do que nos fazer reagir a melodia, ou fazer dançar, esses estímulos que nos chegam pela performance, criam um espaço de liberdade, de reflexão, espaço no qual quem está inserido ou vê, sente-se aberto a agir criativa e coletivamente.

Nesse sentido, os diálogos produzidos pelo Mc Fioti junto com a canção “Bum Bum Tam Tam” vem nos despertar para uma ludicidade, para a necessidade de um diálogo



maior e sobre o abrilhantamento das formas como esses dois campos do saber, educação e saúde, podem contribuir um com o outro.

## REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRAFIA

AMORIM, M. Cronotopo e exotopia. In: B. Brait (Org.). *Bakhtin: Outros Conceitos-chave*. São Paulo: Contexto, 2006.

BAKHTIN M. O autor e a personagem na atividade estética. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 5. ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a,

BAKHTIN, M. *Para uma filosofia do ato responsável*. São Carlos: Pedro e João Editores, 2010b.

BAKHTIN, M. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. 5. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010B.

BAKHTIN, M. O discurso no romance. In: *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. Trad. Aurora Bernardini et al. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 2010c

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 5. ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010d.

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. 6. ed. São Paulo: Ed Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, M. *Teoria do Romance I: A estilística*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015 [1934-36].

BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética: a teoria do romance*. São Paulo: Editora da Unesp/Hucitec 1998.

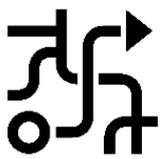
BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 7 ed. São P aulo: Hucitec, 1995.

BARBERO, J. M. *Comunicação na Educação*. Trad. Maria Immacolata Vassalo de Lopes e Dafne Mello. São Paulo: Contexto, 2014

BOOTH, W. C. *A arte da pesquisa*. São Paulo. Martins Fontes, 2000.

CARRILO, A.T. *Educación popular y movimientos sociales em América Latina*. Buenos Aires: Biblos; 2016.

COHEN, R. *Performance como linguagem: criação de um tempo-espaco de experimentação*. São Paulo. Perspectiva, 1989



CORNAGO, O. Atuar de verdade: a confissão como estratégia cênica. In: *Urdimento*, Florianópolis, v.1. n.13, p. 99-112, 2009. Disponível em: <[http://digital.csic.es/bitstream/10261/24554/1/Urdimento\\_2009.pdf](http://digital.csic.es/bitstream/10261/24554/1/Urdimento_2009.pdf)> Acesso em 13 nov. 2015

DIÉGUEZ. I. Um teatro sem teatro: a teatralidade como campo expandido. *Revista Sala Preta*, São Paulo, 14, p. 125-129, 2014. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/81758/85340>> Acesso em: 15 jan. 2021

DOS SANTOS PEDROSA, J. I. A Política Nacional de Educação Popular em Saúde em debate:(re) conhecendo saberes e lutas para a produção da Saúde Coletiva. *Interface-Comunicação, Saúde, Educação*, v. 25, 2021.

FLORENCE, J. Os efeitos de teatralidade. Trad. Silvia Balestreri. *Revista Cena*, Porto Alegre, n. 10, p.1-18, 2011. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/cena/article/view/25959/15362>> Acesso em 30 nov. 2015.

FERNANDES, S. *Teatralidades contemporâneas*. São Paulo. Perspectiva, 2010.

GONÇALVES, J C. A Escola no Quintal da Cultura: teatralidades em perspectiva dialógica. *Revista e-Curriculum* 15.3 (2017)

GONÇALVES, J C, and PEREIRA, M. A. Teatralidade, performance e educação. *Educar em Revista* 34.67 (2018): 13-20.

GONÇALVES, J C; GONÇALVES, M. B. Teatralidade e Performance na pesquisa em Educação: do corpo e da escrita em perspectiva discursiva. *Educar em Revista*, v. 34, n. 67, p. 139-155, 2018.

GONÇALVES, J C; BRAND, A. M. C. . Cuerpo y Fiesta en Bajtin. *PERcursos Linguísticos*, v. 10, n. 25, p. 34-47, 2020.

L'ABBATE. S. Educação em Saúde. Uma nova Abordagem. *Cadernos de Saúde Pública*. Vol. 10 n. 04. Rio de Janeiro. 1994;

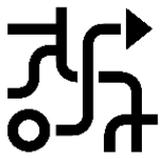
MANNHEIM, K. *O problema sociológico das gerações*. In: FORACHI, M. Mannheim. São Paulo: Ática, 1982.

MELUCCI, A. *Passaggio d'epoca; il futuro è adesso*. Milano: Feltrinelli, 1994.

McLAREN, P. *Rituais na escola: Em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Tradução: Juracy C. Marque, Angela M. B. Biaggio. Rio De Janeiro: Petropolis, 1991.

MIZRAHI, M. (2007). Indumentária funk: a confrontação da alteridade colocando em diálogo o local e o cosmopolita. *Horizontes antropológicos*, 13(28), 231-262.

PERISSE, G. *Estética e Educação*. Autentica. São Paulo: 2009



UBERSFELD, A. *Para ler o teatro*. São Paulo. Perspectiva, 2010.

**FONTE**

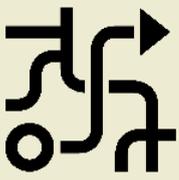
MC FIOTI. *Bum Bum Tam Tam*. Rio de Janeiro: UNIVERSAL: 2017, 2 min, 35 seg.

Recebido em 27/07/2022

Aprovado em 29/06/2023



**ENSAIOS DE  
GRADUAÇÃO**



**SALUSTIANO, Maicon Luis Dias\***

<https://orcid.org/0000-0002-7076-0801>

**RESUMO:** Este estudo tem como objetivo analisar e compreender como o homoerotismo na Antiguidade Clássica desempenhava um papel pedagógico na formação dos jovens cidadãos. No entanto, com o advento do Cristianismo, esses indivíduos homoeróticos e suas práticas sexuais foram alvo de condenação e perseguição ao longo da Idade Moderna. Busca-se, ainda, desmistificar a concepção de "heterossexualidade" como algo naturalmente divino para a humanidade. Além disso, sustenta-se a ideia de que os argumentos judaico-cristãos são insuficientes para categorizar uma parte da sexualidade humana, refutando assim os argumentos cristãos que consideram o homoerotismo como pecado. O objetivo é afirmar que o homoerotismo pertence ao amplo espectro da sexualidade humana, promovendo uma compreensão mais ampla e inclusiva;

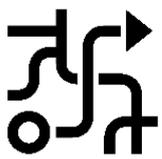
**PALAVRAS-CHAVE:** Homoerotismo; Igreja; Naturalidade.

**ABSTRACT:** This study aims to analyze and understand how homoeroticism in Classical Antiquity played a pedagogical role in the formation of young citizens. However, with the advent of Christianity, these homoerotic individuals and their sexual practices were the target of condemnation and persecution throughout the Modern Age. It also seeks to demystify the conception of "heterosexuality" as something naturally divine for mankind. Furthermore, it supports the idea that Judeo-Christian arguments are insufficient to categorize a part of human sexuality, thus refuting the Christian arguments that consider homoeroticism as a sin. The goal is to assert that homoeroticism belongs to the broad spectrum of human sexuality, promoting a broader and more inclusive understanding;

**KEYWORDS:** Homoeroticism; Church; Naturalness

---

\* Graduando do curso de História, do 7º período, pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, campus de Três Lagoas (UFMS/CPTL); Membro bolsista da Residência Pedagógica; Membro Não-Bolsista do Programa de Educação Tutorial (PET).



## INTRODUÇÃO

Inicialmente, neste artigo, realizaremos uma discussão acerca do homoerotismo no período clássico, com a finalidade de compreender as relações homoeróticas. Visto que, desta forma conseguiremos entender como tais práticas foram, posteriormente, condenadas pela Igreja. Nessa perspectiva, utilizaremos como referências, autores como Keneth Dover, Paul Veyne, Luana Neres, Thiago Andrade e Paulo Vecchiatti. Assim, embasaremos nossas reflexões.

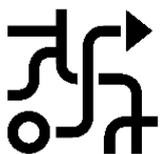
Para contestar o processo no âmbito da idade moderna, uma das principais referências é a autora Silvia Federici, que vai cooperar neste artigo acerca da perseguição cristã aos sodomitas por meio do movimento terrorista “Caça às Bruxas”. Ela compreende, em determinado momento do texto, como as mulheres não foram só degradadas, mas usadas como repressão, a fim de reprimir a sodomia em alguns locais da Europa, por exemplo, a França.

Faremos, ademais, uma análise sobre as questões de gênero, com o propósito de analisarmos como a Igreja (e os Estados europeus) se aperfeiçoou de um sistema binário de gênero, a fim de colonizar povos que o continente europeu julgava como subalternos. Para a elaboração dessa abordagem usaremos ainda autores como Luiz Mott e Estevão Rafael Fernandes.

Adicionalmente, faremos uso dos autores como Peter Fry e Macrae para promover uma análise acerca da compressão da homossexualidade. Abordaremos a presença da homossexualidade nos escritos religiosos, utilizando a obra de Nélio Schneider para fazer uma discussão essencial e, de certo modo, negligenciada. Pretendemos resgatar a história de sujeitos, com a finalidade de criticar o discurso que os condenavam, representados tanto pela Igreja quanto pelos Estados. É fundamental darmos voz e visibilidade a esses sujeitos, para buscar alternativas às narrativas hegemônicas.

### 1. O HOMOEROTISMO NO PERÍODO HELENÍSTICO E O CARÁTER SOCIAL DA PASSIVIDADE

Há registros de práticas homoeróticas desde a Antiguidade, vide o exemplo de o grande amor da vida de Sócrates ser um homem. Dover (2007) descreve Sócrates como adepto ao amor homoerótico, em que declara ainda que o sexo anal era uma forma de inspiração. Na Grécia ateniense, não se via o homoerotismo como um “desvio moral”,



tampouco natural, pois era restrito a ambientes cultos, sendo um privilégio dos bem-nascidos: os *aristhói* (aristocracia ateniense).

Iniciaremos nosso estudo da construção social do homoerotismo pela Grécia Antiga, onde ocorria de maneira pederasta. Tal prática (homoerótica), entre um homem mais velho e um jovem, era considerada, conforme os princípios da sociedade helênica, um ato pedagógico. Neste sentido, segundo Luana Neres (2013), os historiadores e historiadoras da atualidade devem se atentar ao fato de que o homoerotismo praticado na antiguidade é diferente do conceito de homossexualidade<sup>1</sup>, havia por intenção uma prática pedagógica, portanto não é coerente fazer comparações a fim de “legitimar o comportamento homoerótico de grupos em nosso tempo, que muitas vezes tentem autenticar suas práticas buscando as respostas para suas perguntas em sociedades como a grega e a romana antigas” (NERES, 2013, p. 11). Por conseguinte, temos que ter certo cuidado ao compreendermos que o homoerotismo e a homossexualidade, embora sejam sexualidades sinônimas, possuem distinções no que se refere às suas práticas, o tempo histórico e o contexto social.

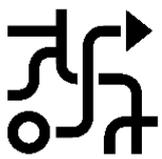
A forma mais comum de relações homoeróticas entre homens na Grécia Antiga era a pederastia. Os jovens, ao completarem 12 anos de idade, se tivessem seu próprio consentimento e a autorização de suas famílias, tornavam-se parceiros passivos até os 18 anos de idade. Dos 25 aos 30, por se tornar um homem, esperava-se que ele manifestasse o papel ativo, de acordo com Dover (2007).

Tratava-se, como já exposto, da relação homoerótica entre um homem mais velho e um adolescente. Em Atenas, o indivíduo mais velho era chamado de *erastes*, e sua função era a de proteger, amar e agir como um exemplo para seu amado - chamado de *eromenos*, cuja recompensa para seu amante estaria em sua juventude, beleza e potencial.

---

<sup>1</sup> O conceito de homossexual foi cunhado dentro de um discurso médico, em um momento em que a medicina tornou seu discurso hegemônico e o estabeleceu socialmente, provocados por uma intensa racionalidade e cientificidade provinda do séc. XIX, como aponta FRY e MCRAE (1991). Neste sentido, é fundamental compreendermos que, posteriormente (ao longo de todo séc. XX), esses sujeitos foram perseguidos pela medicina e a psiquiatria, e foram considerados doentes necessitados da cura. O que era 'homossexualidade' tornou-se 'homossexualismo', onde o sufixo *ismo* indica doença. Portanto, cabe o questionamento: os conceitos de homossexuais e homossexualidade provindas de um discurso que buscava exterminá-los ainda faz sentido no séc. XXI?

Por se tratar de uma discussão ainda em aberto, em determinados momentos do texto, utilizei o conceito de “homossexual” de maneira didática para se referir à conjunção de práticas amorosas/emocionais e sexuais entre pessoas do mesmo gênero a partir do séc. XIX.



De acordo com Halperin, Winkler e Zeitlin (1990, p. 18) havia protocolos sociais complexos, a fim de proteger os jovens da vergonha associada com o ato de serem penetrados sexualmente. Em outros termos, segundo os autores, o eromenos devia respeitar e honrar o erastes, mas não desejá-lo sexualmente. Embora ser cortejado por um homem mais velho fosse, consideravelmente, um rito de passagem para os rapazes, um jovem que fosse visto correspondendo o desejo erótico de seu erastes poderia sofrer um considerável estigma social. (ANDRADE, 2017, p.68)

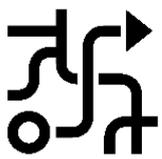
Na cidade-estado de Esparta, os responsáveis pelo jovem não eram os pais, mas, os seus erastes. Um aspecto comum entre sociedades guerreiras. Os guerreiros de 25 a 30 anos tinham o costume de manter um menino ao seu lado, com o objetivo de satisfazê-lo sexualmente, quando seus serviços militares não eram mais necessários, eles presenteavam os meninos com armas, um escudo e uma lança e, partiam e se casavam. Segundo Dover (2007), os gregos passavam por um momento homossexual e que em determinado momento suspenso, tornavam-se heterossexuais. Entretanto, ao pensar a questão da relação homoerótica na Antiguidade Clássica, em especial a Grécia Antiga, enquanto prática pedagógica significa compreender que estes jovens (eromenos) se tornariam mais velhos e que seu papel social passaria de eromenos á erastes, de passivo a ativo, de adquirir experiências á transmiti-las. Então, percebemos que apesar dos jovens atenienses passarem por um determinado período 'homossexual', eles não se tornavam 'heterossexuais', como pontuados por Dover, pelo contrário, há então uma bissexualidade reprimida no povo ateniense. Por conseguinte, Dover diz:

[...] a cultura grega diferia da nossa em sua aceitação da alternância de preferência homossexuais ou heterossexuais num mesmo indivíduo, e sua negativa implícita de que esta alternância ou coexistência criasse problemas específicos para o indivíduo ou para a sociedade (DOVER, 2007, p. 13).

Vecchiatti ressalta:

Já na cidade-estado de Esparta, cuja sociedade dava mais ênfase ao desenvolvimento militar do que ao cultural, a visão do amor entre homens tinha um enfoque um pouco diferenciado. Era ela estimulada dentro do exército espartano, para torná-lo ainda mais eficiente. Isso se explica por um simples fato: com a existência constante de relacionamentos homoafetivos dentro do exército, quando este ia para a guerra, o soldado estaria lutando não apenas por sua cidade-estado, mas igualmente para proteger a vida de seu amado, o que, obviamente, aumentaria o grau de dedicação do combatente. (VECCHIATTI, 2008, p.44)

Contudo, durante o período helenístico, é incorreto afirmar que o homoerotismo era bem aceito em todos os lugares. Em Roma, por exemplo, as relações homoeróticas entre pessoas de mesma idade eram consideradas antinaturais, pois, os homens que adotavam



a posição passiva, traíam sua masculinidade, que é requisito para o papel de cidadão ativo (CORINO, 2006, p.22).

Para Paul Veyne (1992), a mulher, na Grécia Antiga, era passiva por definição, logo, seu oposto (o homem) faz o papel ativo, pois é um ato viril. Neste sentido, a passividade masculina é proibida, condenada, repudiada, mas ao se tratar dos escravizados, era aceito. Veyne afirma que: “A mulher é passiva por definição, a menos que seja um monstro, e não é tida nem achada no assunto” (1992, p. 81). A passividade do escravo é aceita socialmente, pois este não é um cidadão romano, e é vislumbrado como um monstro.

A sociedade romana era explicitamente machista. Os homoeróticos passivos foram repreendidos, porque a passividade não seria natural em um homem livre, embora fosse no escravo, já que este se encontrava numa escala social inferior às mulheres.

O homoerotismo ateniense estava envolto em relações de poder, e são elas que vão determinar a naturalidade (ou não) das práticas. Ou seja, o sujeito homoerótico era naturalizado em Roma, mas o ato sexual não. Isso se dá devido a essas relações de poderes que desencadeiam um conjunto de sexualidade da população romana.

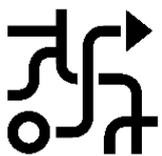
Percebemos que a passividade, sem exceção, é tida como um ato inferiorizado, portanto, nas mulheres, já colocavam justamente no patamar de inferioridade e submissão, enquanto nos homens era desonroso.

O homoerotismo sendo uma possibilidade da sexualidade humana é tanto reflexo do desprezo pelas mulheres, quanto pelas relações de poderes que se envolvem no vasto campo da sexualidade ateniense.

Deste modo, percebemos o caráter social do homoerotismo dentro do tempo histórico, ou seja, o homoerotismo no período helenístico é uma coisa, na Europa do fim do XIX, é outra.

Por fim, o homoerotismo ateniense tinha como finalidade a educação e a formação do caráter. Entretanto, o surgimento do cristianismo e a conversão da Grécia a este, culminou na proibição desta sexualidade e no fim da pederastia grega, instaurando a prática do preconceito contra os homens e mulheres que praticavam a sodomia, comportamento que hoje reconhecemos como homofobia, que vem se alastrando pelos séculos, até as sociedades ocidentais, de maneira cada vez mais agressiva e homicida.

## **2. A queda do Império Romano e o nascimento do Cristianismo**



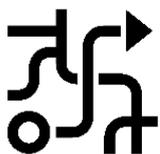
Segundo Pedro Paulo Funari (2004), fundada, segundo a lenda, em 753 a.C. Roma não era somente uma cidade, mas com a conquista, primeiro da Península Itálica e, posteriormente, de todo o Mediterrâneo, passou a designar o mundo dominado pelos romanos. Assim, tornou-se tanto uma antiga cidade quanto um império, abrangendo, em seu auge, territórios que se estendiam da Grã-Bretanha ao rio Eufrates, do Mar do Norte ao Egito.

Funari (2004) nos apresenta que a expansão cristã inicia-se com apóstolos (seguidores de Jesus) espalhando a crença de que um Salvador havia chegado ao mundo. Com esse “Evangelho”, em grego, começa-se a converter judeus que, também, falavam grego, pois estes eram mais suscetíveis a essa conversão, vide o exemplo do judeu Saulo que após a morte de Jesus, converteu-se ao Cristianismo e tornou-se seu grande pregador com o nome romano de Paulo. Ele pregou para além dos pobres da cidade de Jerusalém, para todos os homens, não somente judeus. Paulo viajou e pregou por todo o Mediterrâneo Oriental, porém, foi preso em 58 d.C.

Todas as camadas sociais, anteriormente submetidas pelos romanos, encontraram no Cristianismo uma esperança de vida melhor, na crença que Jesus retornaria para estabelecer o Reino de Deus e derrotar o anticristo, o imperador. Naquele momento, o Cristianismo era uma religião de explorados que acreditavam em uma revolução, na justiça e no paraíso.

Entretanto, embora Roma demonstrasse tolerância com diversas religiões, não houve a mesma postura diante do Cristianismo. Essa perseguição transcendia questões religiosas e adentrava o campo político, uma vez que, por ser um povo cristão monoteísta, se negava a aceitar um imperador como divindade. Essa atitude foi considerada extremamente perigosa, representando uma ameaça ao Estado Romano. Os romanos encaravam essa recusa aos Deuses romanos e ao imperador como um desafio à ordem estabelecida.

O gigantesco e poderoso Império Romano enfrentou consequências significativas decorrentes da posse de centenas de escravos, o que desencadeou inúmeras revoltas, resultando na crise do próprio Império. No entanto, a partir do século IV d.C., o Império Romano adotou uma postura de não oposição aos seguidores do cristianismo, estabelecendo alianças com eles como forma de se manterem no poder. O imperador Constantino, em 313 d.C., concedeu aos cristãos a liberdade de culto, aproveitando-se da situação e interferindo nas questões internas que dividiam os próprios seguidores dessa



religião. Para isso, convocou um concílio, uma assembleia que contou com a participação dos principais líderes religiosos cristãos, onde foram discutidas as diretrizes básicas da doutrina cristã. Pouco antes de sua morte, Constantino decidiu ser batizado.

A partir do instante que o Império Romano se tornou oficialmente cristão, Igreja e Estado começaram a confundir-se. Surgido entre os pobres, o Cristianismo passou a ser o alicerce do Estado romano, uma mudança radical na civilização romana ocorrida em menos de três séculos.

Funari (2004) conclui pontuando que o Cristianismo, agora, enquanto religião do Estado, passa a perseguir aqueles que cultuavam os antigos deuses, pois, enquanto religião oficial, aqueles que não o aceitassem estariam desafiando o poder.

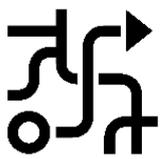
Assim, com o advento do Cristianismo e sua consolidação no seio do Estado, a Igreja emerge não apenas como uma instituição religiosa, mas também com um caráter político. Cabe a ela estabelecer as normas morais, os bons costumes e, ainda, os comportamentos sociais. É o surgimento dessa nova forma de governo e concepção de mundo que contribui para séculos de perseguição e assassinatos. Posteriormente, analisaremos como essas questões se desenrolaram.

### **3. A IGREJA E A ORIGEM DA SODOMIA**

Na cultura cristã ocidental, a origem do conceito de sodomia surge das cidades míticas de Sodoma e Gomorra, as quais foram tomadas por atitudes consideradas não naturais, ou como Borrillo pontua: “[...] arquétipo de comunidades dominadas pelo pecado” (BORRILLO, 2013, p. 49). Podemos considerar que, para a Igreja, “sodomia” é uma prática antinatural, que não deve ser realizada, e seus praticantes – os sodomitas – devem ser punidos.

Segundo Coelho (2015), a instauração de uma ideia contrária ao homoerotismo se deve às prescrições do Antigo e do Novo Testamento. Neste caso, daremos enfoque ao Novo Testamento, como, por exemplo, as cartas paulinas.

O apóstolo Paulo é, certamente, o autor precursor que instiga a perseguição aos sodomitas. São Paulo de Tarso, autor de a Epístola aos Romanos escreve: Por tudo isso, Deus os entregou a paixões vergonhosas: tanto as mulheres substituíram a relação natural por uma relação antinatural, como também os homens abandonaram a relação sexual com a mulher e arderam de paixão uns pelos outros, praticando a torpeza homem com homem e recebendo de si mesmo a devida paga de seus desvios. (ROMANOS, 1, 26-27)



Para ele, a sodomia era vergonhosa e antinatural porque tais práticas não perpetuavam a continuação da espécie humana. O pensamento do apóstolo Paulo de Tarso ainda é muito utilizado, principalmente pela ala de uma política ideológica conservadora, que quer manter a “família tradicional” unida. O questionamento que surge é: qual é a família tradicional? Pois, na sociedade brasileira, por exemplo, a família que poderia ser atribuída como tradicional é indígena e poligâmica, o contrário, são ideias que foram trazidas da Europa, no período das Grandes Navegações, com o propósito de subjugar povos. No Brasil, de acordo com a análise de Monteiro (1994), os aldeamentos jesuíticos tinham como meta reestruturar as sociedades indígenas, apresentando uma solução articulada para as questões de dominação e trabalho dessas populações. No entanto, esse aspecto não é nosso foco principal, partindo, então, para nossa abordagem.

Precisamos compreender que a questão da antinaturalidade provém não de uma perspectiva da natureza, mas sim, do que é convencionalmente social ou não:

Natural não era o que decorria da natureza e sua dinâmica, mas o que estava de acordo com uma determinada tradição ou convenção social, independentemente dela remontar à criação. Por exemplo, 1 Co 11.4: “ A própria natureza não ensina que é desonra para o homem portar cabelo comprido?” Na compreensão moderna, diríamos que cortar o cabelo é interferir na dinâmica da natureza. Porém, na compreensão antiga, o cabelo comprido é antinatural para o homem, pois atenta contra a convenção social que estabelece uma diferenciação entre os sexos por meio desse instrumento. (SCHNEIDER, 1999, p.30)

Neste sentido, a sexualidade em si seria tida como natural porque era a vontade de Deus, como é exposto em Gênesis (1.26-28). Então, Deus havia criado o homem e a mulher com o propósito de perpetuar seus descendentes. Schneider (1999) diz que: “A sexualidade em função da procriação é vista como ‘natural’; isso naturalmente leva à rejeição de todas as formas de sexualidade que não estejam orientadas para a procriação” (SCHNEIDER, 1999, p. 30).

A Igreja, com seu discurso, perseguiu os sodomitas por mais de um século. O evento de cunho terrorista e social “caça às Bruxas” tem uma relação direta no que diz respeito a esses grupos. Ademais iremos abordar tal evento, para desvendarmos o que mudou no modo como a igreja passou a conceber as práticas homoeróticas para que ela condenasse, perseguisse e assassinasse tantos homens e mulheres.

O que de fato foi julgado pela Igreja foram as relações homoeróticas. Por que na antiguidade tal relação pedagógica é aceita e posteriormente, não?

À medida que o Cristianismo se expandiu e se tornou a religião oficial do Império Romano, a Igreja passou a exercer um papel importante na definição das normas sociais e morais. A partir desse momento, a condenação das relações homoeróticas começou a ser reforçada pela autoridade clerical e se tornou parte dos ensinamentos e doutrinas cristãs.

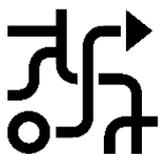
A Igreja buscava preservar e promover a visão da família como base da sociedade, com ênfase na procriação e na união entre homem e mulher. O homoerotismo era considerado incompatível com essa visão da família e da sexualidade humana.

### **3.1. A “CAÇA AOS SODOMITAS”**

A caça às bruxas, segundo Silvia Federici (2017), foi fundamental para o desenvolvimento da sociedade capitalista, pois essa perseguição terrorista debilitou a capacidade de resistência do campesinato, o que permitiu que as terras comunais fossem privatizadas. Conseqüentemente, tal fato desempenhou um papel fundamental na diferenciação entre homens e mulheres ao longo desse movimento terrorista e ao longo dos séculos subsequentes. Esse movimento, tanto terrorista quanto social, também perseguia os sodomitas. Segundo Federici (2017), frequentemente, os sodomitas eram sacrificados na fogueira juntamente com as bruxas. A caça às bruxas, de certa forma, era também uma busca pelos sodomitas, uma perseguição a tudo que contrariava as leis divinas, a tudo aquilo que não era concebido de maneira natural, segundo as leis de Deus.

A inquisição surge durante a Baixa Idade Média, um período em que houve diversos desvios da fé. Porém, na Idade Moderna, como afirma Samanta Piton Vargas (2010), a Inquisição não era mais propriamente da Igreja, e sim dos Estados Nacionais em formação. No primeiro capítulo do livro “Calibã e as Bruxas: mulheres, corpo e acumulação primitiva”, intitulado “O mundo precisa de uma sacudida”, a autora Silvia Federici discute desde a ‘servidão como relação de classe’ até à ‘politização sexual e o surgimento do Estado’. Neste último a autora aborda como o Estado utilizou do sexo para integrar os trabalhadores mais jovens.

Os alvos principais foram as mulheres de classe baixa. Em Veneza do século XIV, os estupros em mulheres pobres dificilmente gerava conseqüências penais provenientes do Estado, embora tais conseqüências foram desastrosas para a classe trabalhadora e, em especial, às mulheres que raramente recuperavam seu lugar na sociedade (apud ROSSIAUD, 1988). Deste modo a classe trabalhadora se revolta, devido à falta de



solidariedade do Estado para com as mulheres pobres. Segundo Federici, a sociedade francesa no final do séc. XV descriminalizou o estupro.

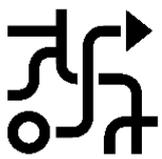
Tal violência, com o consentimento do Estado, foi um facilitador para a degradação das mulheres e emplacou diretamente numa distinção misógina. Esses crimes de estupro, regularizados e prorrogados pelo Estado, corroboraram para o nascimento da “caça às bruxas”, por causa da insensibilidade que nasceu na sociedade em relação ao universo feminino, portanto, tudo que se aproximasse da feminilidade e se distanciasse da masculinidade era criminalizado. (FEDERICI, 2004, p. 104).

Contudo, quando essas mulheres eram estupradas, ficavam violadas moralmente e, assim, a única solução era a fuga, partindo para outras cidades, ou à prostituição. O poder estatal se aproveita dessa “opção” das mulheres pela prostituição e institui oficialmente tal prática, a partir de bordéis municipais (FEDERICI, 2004, p. 105). A ironia contida anteriormente remete ao fato do estado ter preparado um terreno intencional para a falta de escolhas das mulheres, onde a prostituição foi usada como sua ferramenta comercial. Notamos que o corpo feminino foi diretamente tomado como propriedade privada governamental.

Chegamos num ponto chave para nossa discussão. Segundo Federici (2004), em Florença, a sodomia era extremamente popular. O Estado implementa os bordéis municipais com a finalidade, também, de erradicar a sodomia. Percebemos como ela é tão perigosamente vista por esta instância política, que os corpos das mulheres são usados como controle social para extinguir o homoerotismo da sociedade. Mas não somente, a acumulação primitiva do capital<sup>2</sup> para a Silvia Federici (2004) contribuiu para a disciplinarização dos corpos e para reprodução de trabalhadores de modo que a eleição de comportamentos inaceitáveis, que contrariassem esse processo, levou ao

---

<sup>2</sup> A acumulação primitiva do capital é um conceito mobilizado por Karl Marx (1867) para explicar o processo histórico do surgimento do capitalismo. Para ele, o modo de produção capitalista não se resume a uma simples divisão social do trabalho. A acumulação primitiva do capital é um processo violento de expropriação e exploração dos pequenos trabalhadores. Essa expropriação permitiu a criação de uma classe trabalhadora livre, despossuída dos meios de produção, que se viu obrigada a vender sua força de trabalho aos proprietários capitalistas em troca de salários. Ao mesmo tempo, os expropriadores tornaram-se proprietários dos meios de produção e acumularam capital por meio da exploração do trabalho assalariado. A acumulação primitiva do capital foi um processo violento e coercitivo, envolvendo a imposição de leis (ver THOMPSON, E.P. Introdução: A Lei Negra. In: *Senhores e Caçadores*. THOMPSON, E.P), violência estatal e mecanismos de controle social para disciplinar a força de trabalho. Essa etapa histórica foi crucial para a formação das bases do sistema capitalista e do desenvolvimento posterior das relações capitalistas de produção.



terrorismo contra mulheres e tudo que significasse feminino. Ela destaca como as mulheres foram submetidas à violência, perseguição e controle de seus corpos e reprodução como forma de garantir a reprodução da força de trabalho e a expansão do capitalismo.

Federici (2004) argumenta que as mulheres desempenharam um papel fundamental na acumulação primitiva, especialmente por meio da perseguição e demonização das chamadas "bruxas". Ela examina como a caça às bruxas no período do século XVI ao XVIII na Europa serviu para subjugar as mulheres, destruir formas comunitárias de organização e conhecimento e estabelecer uma nova ordem social baseada no trabalho assalariado e na divisão de gênero.

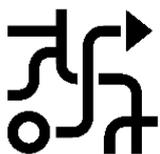
Com a Reforma, o Estado toma para si um poder político e social que antes era atribuído a Igreja. A partir daí a perseguição aos sodomitas não se dá por razões religiosas, mas também políticas.

A questão é que o homoerótico enquanto sujeito nem sempre é julgado. Segundo Veyne (1992), Platão dizia que o 'homossexual' não estava contra a natureza, e sim o ato sexual que ele praticava. Com a ascensão do Império Romano Cristão, os sujeitos homoeróticos e seus atos passam a ser condenados e perseguidos; a Igreja, junto ao Estado, não vai só condenar as práticas homoeróticas, mas também o sujeito.

Contudo, a perseguição a esses sujeitos se inicia justamente quando a Igreja (e os Estados em formação) entende que isto é antinatural, porém, em um sentido diferente da naturalidade na Antiguidade. Durante a antiguidade "... quando diz que uma coisa não é natural, um pensador da Antiguidade não se refere a uma coisa monstruosa, mas apenas quer dizer que ela não está conforme as regras sociais..." (VEYNE, 1992, p. 78). Isto é distinto do que ocorre na Idade Moderna. Assim, o homoerotismo não é natural, e sim uma perversão.

### **3.1.1. A QUESTÃO GÊNERO: UMA ABORDAGEM CONTEMPORÂNEA**

Abordaremos como a noção de naturalidade, na perspectiva da Igreja, que visa entre tantas razões, condenar a homossexualidade ao argumentar que é antinatural, é improcedente. As relações homoeróticas na antiguidade, enquanto atos sexuais, foram naturalizados, desde que não houvesse o amor e a paixão. A Igreja torna-se responsável pela condenação de "pecado e crime" a estes sujeitos.



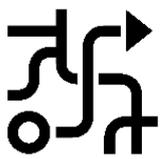
Entretanto, a homossexualidade é construída socialmente. Ela engloba um vasto campo, é uma variação de relações sexuais e afetivas entre pessoas do mesmo sexo. Fry e MacRae (1991) apontam que esta sexualidade tem diferentes significados em diferentes lugares, em diferentes momentos. Para eles, a educação dos pais está ligada ao comportamento de seus filhos através de mecanismos sociais; em outras palavras, de forma mais simples, desde o nascimento, meninas possuem um tratamento e meninos possuem outros, quando estes “desviam-se” desse comportamento, eles são reprimidos.

Os autores discutem sobre a tendência da sociedade que se acredita que os homossexuais masculinos e/ou femininos são biologicamente/psicologicamente tão diferentes dos heterossexuais, logo, a homossexualidade é mais um fator que é entendido de forma biológica/psicológica do que social. Daí surgem as “tendências naturais” (estereótipos), que o homossexual masculino é afeminado, enquanto a homossexual feminina é máscula, portanto, eles e elas recebem um status de uma condição não social, sendo naturalizado.

O gênero é construído e constituído socialmente, e se estabelece desde o nascimento. Naquele momento inicial, a sociedade identifica o sexo biológico da pessoa e lhe atribui uma cadeia de papéis sociais. Ao nascer, determina-se o sexo biológico como masculino ou feminino. Conseqüentemente, para os nascidos como meninos, a cor azul é associada, e vestir-se com roupas femininas, como vestidos, não é comum. Já para as meninas, a cor rosa é tradicionalmente atribuída e o uso de vestidos é uma característica esperada para esse sexo biológico.

Contudo, a noção de gênero (masculino e feminino), assim como os papéis sociais pré-determinados são construídos socialmente e historicamente, pois gênero não é estático, nele ocorrem mudanças dependendo do contexto histórico, do tempo e o lugar. Ser homem no século XVIII, no contexto do absolutismo na França, é diferente do que é ser homem na sociedade brasileira do século XXI, no contexto político caótico. Ser homem da elite no contexto francês era usar vestidos, maquiagens, perucas, porém, isto no Brasil atual seria repudiado, ridicularizado, porque, segundo a grande massa social, são coisas incomuns desse gênero. Deste modo, ser homem ou mulher, assim como os papéis sociais são construções da sociedade.

Biologicamente, qualquer pessoa pode modificar seu corpo para o sexo oposto, então, conclui-se que a biologia não é determinante, a homossexualidade é uma questão política e cultural (FRY; MACRAE, 1991).



A sociedade nunca duvidou da naturalidade da heterossexualidade. Ela foi normalizada durante a ascensão da Igreja (e depois, com sua fusão aos Estados em formação), ao mesmo tempo em que a homossexualidade era perseguida.

Luiz Mott (1995) nos mostra que, em 1613, no Brasil, ocorre o que é considerado como o primeiro caso de homofobia<sup>3</sup> do país. Um indígena, conhecido como Tibira do Maranhão, foi executado por um missionário francês, pois em nome do Evangelho, o missionário considerou suas ações como aberrações.

Entretanto, os povos que viviam nas Américas não possuíam um sistema de gênero binário, isto é um ideal completamente europeu. Na cultura do Tibira do Maranhão, ele desempenha um “papel feminino”, e é algo culturalmente normalizado, como resultado, ele foi assassinado por povo com cultura distinta da sua. O ideal de gênero binário é uma ideia europeia.

Nos Estados Unidos, a cultura indígena era habitada por “*two spirit*”. Ou seja, nos povos dessa cultura havia a definição de homem, mulher e pessoas habitadas por “*two spirits*”, que são indivíduos ocupados por “dois espíritos”, ou seja, havia nesta pessoa o “espírito masculino” e o “espírito feminino”, havendo também diferenças no grau. Porém, *two spirit* é também um movimento político:

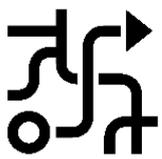
Na prática, isso significou mais que uma mudança de denominação: assumir-se como dois espíritos não apenas foca no papel espiritual da pessoa - e não em suas práticas sexuais - como também significa uma crítica ao processo de colonização: parte considerável dos escritos produzidos por autores e ativistas *two-spirit* se assenta na análise e crítica aos processos de colonização que os estigmatizaram. Assim, o movimento organizou-se a partir de uma crítica ao aparato colonial moldada desde uma identidade pan-indígena e amparada por um discurso espiritual. (FERNANDES, 2017, p. 1).

O questionamento que podemos fazer a tal acontecimento é: como esperar que um sujeito de determinada cultura, onde tais questões de gênero e sexualidade são naturalizadas, entenda – na perspectiva europeia – que é um “pecado ou um crime” e que isso deve ser punido com a morte?

Nos Estados Unidos, surgiu Willian Dorsey Swann, considerado a primeira “*drag queen*” norte-americana. Willian era uma mulher liberta, arrancada da África, onde a cultura não adotava um sistema de gênero binário. Assim, ele se apresentava, arrastando

---

<sup>3</sup> O conceito de homofobia foi utilizado aqui de maneira didática. Pois, este termo é criado no século XX, portanto, significa dizer que, no que tange ao período histórico do ato, os missionários não se compreendiam ou se entendiam como homofóbicos.



sua saia no chão, uma vez que na sua cultura, tal atitude era perfeitamente natural para um homem. Willian foi preso diversas vezes, sem compreender o motivo de sua detenção.

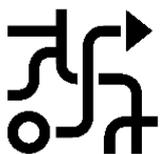
Assim, a concepção de um sistema binário de gênero não surge de forma intrínseca nas sociedades, sendo, na verdade, uma ideia imposta pela Europa através da colonização de culturas consideradas inferiores por esse continente. Por conseguinte, a noção de que a "heterossexualidade" é uma norma natural, conforme defendido pela Igreja, carece de fundamentos. De fato, outras regiões do mundo possuem modos de sexualidade que não se limitam a um sistema binário de gêneros.

Dessa forma, ao longo de toda a Idade Moderna, a Igreja empreendeu perseguições em nome de uma suposta naturalidade divina que, na realidade, não existe. Essa noção de suposta naturalidade, de origem europeia, foi disseminada como uma verdade incontestável ao longo dos séculos, contudo, deve ser veementemente repudiada de forma contínua.

A visão da Idade Moderna como um período histórico genuinamente moderno é problemática. Isso ocorre porque a ideia de "moderno" não é necessariamente sinônima de "novo", conforme apontado por Falcon (2010). Segundo esse autor, todos os períodos históricos possuem elementos de modernidade dependendo da perspectiva adotada. A transição da Idade Antiga para a Idade Média, por exemplo, trouxe consigo transformações nas estruturas sociais, o que nos permite considerar tais mudanças como sendo modernas. Portanto, conceber a Idade Moderna como um período inteiramente moderno e caracterizado por uma racionalidade absoluta é um mito. Foi durante esse tempo histórico que mulheres foram subjugadas, perseguidas e assassinadas, assim como os sodomitas.

#### **4. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Neste trabalho, procuramos entender como, na Antiguidade Clássica, as práticas homoeróticas eram naturalizadas no âmbito pedagógico. Entretanto, a partir do surgimento da Igreja, não só o sujeito 'homo', mas também qualquer tipo de prática inerente a isso fora considerada como pecado e, posteriormente, com o advento dos Estados Nacionais, um crime. A Igreja utilizou a seu favor o argumento natural e divino, porém eles são insuficientes.



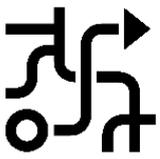
A sexualidade é um campo amplo da compreensão humana, todavia, o surgimento do Império Cristão reduziu todo este vasto campo em algo simples: homens, mulheres, todos e todas num sistema de gênero binário e heterossexista. A Igreja desprezou as dimensões plurais da sexualidade e empreendeu a perseguição a sujeitos que foram, injustamente, torturados e assassinados.

Foi tal perseguição terrorista, durante a Idade Moderna, que propagou das sociedades ocidentais ao resto do mundo o ideal de intolerância aos grupos homossexuais. É uma herança europeia que ainda nos assombra. De todo modo, precisamos nos desconectar desta perspectiva europeia, a fim de superar todo preconceito, o ódio e a intolerância.

## REFERÊNCIAS

## BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Tiago Souza Monteiro de. O relacionamento homoerótico na Grécia Antiga: uma prática pedagógica. *Faces da História*, Assis-SP, v.4, nº2, p. 58-72, Jun.-Dez., 2017.
- BORRILLO, D. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Editora Autêntica. Belo Horizonte, 2013.
- COELHO, Rafael Teruel. A tradição judaico-cristã e a homofobia: substratos ideológicos de um preconceito. *Revista Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 1, p. 169-172, 2015.
- CORINO, Luiz Carlos Pinto. Homoerotismo na Grécia Antiga: Homossexualidade e Bissexualidade, Mitos e Verdades. *Biblios*, Rio Grande, 19: 19-24, 2006.
- DOVER, Kenneth James. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. Trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.
- FALCO, Francisco José Calazans. *Contacto-Humanidades*. Rio de Janeiro, Fund. Cesgreiriano, 13, mar/77, pp. 10-11. Op. Cit. MARQUES, Adhemar; BERUTTI, Flávio; FARIA, Ricardo. *História Moderna através dos textos*. São Paulo, Contexto, 2010, pp. 11-14.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: Mulheres, corpos e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2019.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Ativismo Homossexual Indígena: Uma Análise Comparativa entre Brasil e América do Norte. *Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 58, no 1, 2015, pp. 257 a 294.
- FERNANDES, Estevão Rafael. Quando existir é resistir: Two-spirit como crítica colonial. *18º Congresso Brasileiro de Sociologia* 26 a 29 de Julho de 2017, Brasília (DF) Grupo de Trabalho: Cultura, Crítica, Democratização.



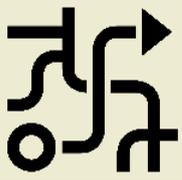
- FRY, Peter; MACRAE, Edward. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2004.
- MONTEIRO, John Manuel (1994). *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes Origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MOTT, L. R. B. *A Inquisição no Maranhão*. São Luis: EDUFMA, 1995.
- SCHNEIDER, Nélcio. "Homossexualidade" no Novo Testamento: Observações exegéticas e hermenêuticas. *Estudos Teológicos*, v. 39, n. 1, p. 27-35, 1999.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- VARGAS, Samanta Piton. Antiguidade à perseguição dos conversos na Idade Moderna. *Revista Historiador*, n. 1, ano 03, julho de 2010. Disponível em: <http://www.historialivre.com/revistahistoriador>
- VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. *Manual da Homoafetividade: da possibilidade jurídica do casamento civil, da união estável e da adoção por casais homoafetivos*. São Paulo: Método, 2008.
- VEYNE, Paul. A homossexualidade em Roma. In: DUBY, Georges Duby; LE GOFF; ARIÉS, Philippe; MOSSÉ, Claude; FARIA, Ana Paula (org). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Rio de Janeiro: Terramar, 1992.
- William Dorsey Swann: A História da primeira Drag Queen que nasceu na escravidão. *Esqrever*, 2021. Disponível em: < <https://esqrever.com/2021/10/18/william-dorsey-swann-a-historia-da-primeira-drag-queen-que-nasceu-na-escravidao/?amp=1> >. Acesso em: 27, Outubro de 2022.

#### FONTE

*BÍBLIA SAGRADA*. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. 7ª Ed. São Paulo, 2008.

Recebido em 23/11/2022

Aprovado em 29/06/2023



REGO, Lucas Barroso<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0003-1853-3289>

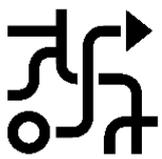
**RESUMO:** O presente ensaio tem como objetivo apresentar e analisar de forma breve uma das principais tensões dialéticas que rondam a literatura marxiana, isto é, aquela que diz respeito às relações entre sujeitos e objetos no sistema capitalista. Partindo primordialmente do capítulo inaugural de *O Capital* (1994; 2015; 2020), utilizaremos tais categorias centrais na escrita de Marx enfatizando os trabalhadores assalariados e as mercadorias, respectivamente, entendendo ambos como produtos finais do capitalismo. Ademais, para auxiliar a compreensão da gênese das teorias marxianas, tomaremos como base dois debates metodológicos que Marx teve de enfrentar arduamente: contra os hegelianos de direita e os conservadores durkheimianos, sendo o primeiro ocorrido em sua juventude e o último em seu pós-vida. Por fim, como síntese da sua própria dialética, o breve trabalho encerrará apresentando a visão marxiana, alinhada com a de Friedrich Engels, sobre como será a futura superação da realidade exploratória.

**PALAVRAS-CHAVE:** Trabalho;  
Exploração; Mercadoria.

**ABSTRACT:** This essay aims to briefly present and analyze one of the main dialectical tensions that surround Marxian literature, that is, that which concerns the relations between subjects and objects in the capitalist system. Starting primarily from the inaugural capital of *O Capital* (1994; 2015; 2020), we will use such central categories in Marx's writing emphasizing wage workers and commodities, respectively, understanding both as the final products of capitalism. Furthermore, to aid the understanding of the genesis of Marxian theories, we will take as a basis two methodological debates that Marx had to face hard: against right-wing hegelians and durkheimian conservatives, the first being in his youth and the last in his afterlife. Finally, as a synthesis of his own dialectic, the brief work will end by presenting the marxian vision, in line with that of Friedrich Engels, on how the future overcoming of the exploratory reality will be.

**KEYWORDS:** Work; Exploration;  
Merchandise

<sup>1</sup> Bacharelado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e licenciando em História pela Universidade Cândido Mendes (UCAM). É pesquisador de Iniciação Científica, com bolsa do PIBIC-CNPQ (nov./2022-atual), vinculado à Divisão de Memória Institucional (DMI - SiBI/UFRJ), atuando na linha de pesquisa "A UFRJ e Ditadura Civil-Militar (1964-1985)".

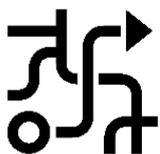


## INTRODUÇÃO

Desde a gênese do capitalismo industrial ao final do século XVIII, inúmeros pensadores de variadas correntes de pensamento mobilizaram suas atenções para entender as especificidades desse processo histórico. Seja a partir de uma ótica positivista ou materialista, já no século XIX, uma densa literatura sobre esse acontecimento foi produzida. Em seu cerne, destacam-se as produções sociais de Karl Marx (1818-1883), sociólogo que revolucionou a forma de pensar e escrever sobre a realidade social do mundo. Por intermédio do estudo minucioso de seus preceitos, urge a necessidade de entender o processo capitalista de produção como produtor e reproduzidor das relações próprias do sistema em si e será isso que faremos ao longo deste texto.

Partindo da capacidade de abstração, o principal instrumento das Ciências Humanas na análise das formas econômicas, Karl Marx (1994; 2015; 2020), em *O Capital*, analisa o desenvolvimento do sistema capitalista a partir de algumas tensões dialéticas. Dentre elas, neste breve trabalho, enfatizaremos aquela que diz respeito aos sujeitos enquanto indivíduos atuantes no sistema burguês, dando um enfoque especial para os trabalhadores assalariados; e objetos, enquanto produtos da produção sob a forma de mercadorias, principalmente. Pensando-os em todas as suas magnitudes sociais e especificidades concretas, o objetivo principal do texto será apresentar as contradições presentes nessas relações entre eles, tendo como norte a extrema valorização dos objetos enquanto células econômicas do capitalismo e a desumanização da classe trabalhadora marcada pela superexploração, reificação e obscuração de sua força de trabalho.

Prescindindo momentaneamente os objetos, mesmo sendo eles que regem a análise científica marxiana, Karl Marx (1994; 2015; 2020) entende os sujeitos, ou seja, os capitalistas detentores dos meios de produção e os trabalhadores assalariados que vivem da venda de sua força de trabalho, como encarnações das categorias do processo de produção e personificações oriundas do capital, sendo o resultado das relações sociais do próprio sistema capitalista. Desse modo, o autor analisa o próprio indivíduo como produto das categorias econômicas e portadoras de relações específicas de classes, bem como dos interesses que necessariamente as rondam. No entanto, a interpretação de Marx vai muito além disso e reduzir toda a literatura marxiana a esse simples economicismo entre classes sociais é realizar uma simplificação desonesta de seus escritos, sendo, portanto, um de nossos objetivos secundários desfazer esse



reducionismo falacioso<sup>1</sup>.

Desse modo, mobilizando essencialmente a originalidade do aparato dialético de Karl Marx em sua forma primária, buscaremos aqui realizar uma breve exposição sobre a questão do sujeito e objeto na literatura marxiana, mobilizando o arcabouço teórico necessário para o entendimento completo das categorias e conceitos condizentes a tal temática. Dessa forma, para auxiliar nesse árduo empreendimento, também serão utilizadas as posturas já consolidadas de Lukács (1974) e Heinrich (2008). Além disso, também mobilizaremos os métodos histórico e sociológico como meios de contextualização prática e exemplificação empírica para o principal escrito marxiano.

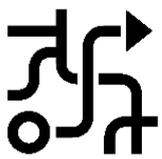
Ademais, para apresentar outro ponto de vista sobre a questão dos sujeitos na divisão do trabalho, oporemos o arcabouço teórico de Durkheim (1983) e de Marx (1994; 2015; 2020), tendo como norte o longo debate implícito contido em suas teorias antagônicas. A apresentação dessa divergência dialética, bem como de sua síntese reafirmadora, servirá para expormos a magnitude complexa da literatura marxiana, partindo da sua própria gênese de consolidação frente ao conservadorismo imperante até a atualidade. Por fim, como nova síntese, não poderíamos deixar de expor uma breve reflexão sobre a possibilidade de superação revolucionária da realidade exploratória intrínseca ao capitalismo, contida em Marx e Engels (2008).

## **A DIALÉTICA ENTRE SUJEITOS E OBJETOS N'O CAPITAL**

Ao longo de grande parte do século XIX, um debate epistemológico tomou conta dos círculos acadêmicos dos territórios germânicos. Entre 1843 e 1844, o então jovem Karl Marx, recém-titulado doutor em Filosofia pela Universidade de Jena, mesmo sendo um hegeliano de esquerda, envolveu-se em polêmicas divergências com os outros seguidores de Friedrich Hegel (1770-1831), principalmente os considerados de direita, ao confrontar seu método dialético e suas teorias idealistas a partir de argumentações empíricas, realistas e materialistas.

---

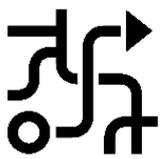
<sup>1</sup> Essa afirmação faz referência à conhecida crítica reducionista que acusa o marxismo de economicismo. Essa crítica é gestada a partir de más interpretações da noção de economia contida em *O Capital*, que, definitivamente, não corresponde à Ciência Econômica de hoje, e sim às relações de produção e reprodução da vida. Um eventual determinismo econômico colide frontalmente com os conceitos básicos da teoria marxista, a exemplo da noção de totalidade.



Reinterpretando a dialética hegeliana, a teoria marxiana objetificou o idealismo imperante nos pressupostos de Hegel. De acordo com o prefácio da segunda edição d' *O Capital* (1994; 2015; 2020), enquanto que, para o método hegeliano, as ideias são os próprios criadores da realidade externa, para Marx, o ideal é resultado da transposição idealista da materialidade real para a subjetividade do pesquisador. Nessa via, independentemente da consciência crítica do sujeito cognoscente, a realidade concreta da sociedade burguesa ocupa um espaço essencial no marxismo, uma vez que é por intermédio dela que há a possibilidade de abstrações e, por conseguinte, de teorizações. Partindo desse fato, as contradições inerentes ao convívio social e às relações de classe são o princípio que norteia o método criado por Marx. Desse modo, partindo da confluência metodológica entre sujeito e objeto, compreender as tensões dialéticas presentes na sociedade capitalista é de grande relevância para uma análise política do método marxiano, tendo como norte os papéis sociais oriundos dos modelos produtivos e as mercadorias como sínteses desses processos.

Sendo uma continuação pormenorizada da obra *Contribuição à crítica da economia política* (2008), *O Capital* (1994; 2015; 2020), segundo o próprio Marx, procura analisar o modo de produção capitalista e suas ambíguas relações sociais de produção e de circulação, utilizando o contexto inglês como um dos objetos clássicos da sua pesquisa, sendo ele a principal exemplificação para as suas teorizações, em virtude da responsabilidade inglesa no início clássico do processo de mundialização da consolidação do capitalismo industrial. Além disso, como está expresso no prefácio da primeira edição, a finalidade final da obra também é encontrar a lei econômica geral do movimento social específico da sociedade moderna, isto é, a chamada *lei geral da acumulação capitalista*, como detalhadamente está descrita no capítulo vinte e três do livro.

No primeiro capítulo do primeiro volume da sua obra, Karl Marx (1994; 2015; 2020) analisa a substância e a magnitude do valor em suas minuciosidades e, por isso, em virtude dessa complexidade analítica, é a parte do livro que pode oferecer mais dificuldades aos leitores, de acordo com o próprio autor no prefácio da primeira edição. Nesse sentido, para tentarmos desmistificar e descomplicar as análises marxianas das células econômicas do capitalismo e das relações contraditórias da sociedade burguesa, usaremos o capítulo inaugural, em conjunto com os prefácios das duas primeiras edições,

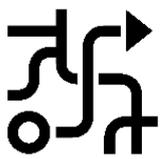


como ponto de partida para as nossas reflexões dialéticas sobre as relações sociais entre sujeito e objeto no cerne do capitalismo industrial na Inglaterra do século XIX.

Não obstante, para compreendermos a magnitude dessas relações entre eles, é importante que façamos uma conceituação sobre o principal agente do capitalismo, isto é, o próprio capital em si. Para Marx (1994; 2015; 2020), o capital, enquanto trabalho morto que sobrevive às custas do trabalho vivo, apresenta três esferas que compõem a sua extensa definição: i) é um primado de relações sociais, sendo resultado de um desenvolvimento econômico-social decorrente de um processo histórico-natural, como está subentendido no prefácio da primeira edição; ii) é a própria coisificação dessas relações em virtude da obscuração do trabalho social concreto em razão da autonomização das mercadorias perante os trabalhadores; e iii) é a personificação das condições sociais objetivas por conta da oposição entre a soberania dos meios monopolizados de produção/circulação e a atividade da força de trabalho viva.

Decorrente de uma relação social específica de produção, o capital, como uma espécie de poder social alienador, cujo funcionário-mor é o sujeito capitalista, autonomiza as condições produtivas, personificadas nas concentrações e monopolizações dos capitalistas em detrimento dos verdadeiros produtores, e opõe sujeitos e objetos, ambos como produtos-sínteses dessas próprias relações sociais de produção e de circulação. Segundo o próprio Marx (2015, p. 836), “o capital não é uma coisa, mas uma relação social entre pessoas mediada através de coisas”. Nessa direção, entender essas relações de subordinação social dos sujeitos aos objetos é de fundamental importância para compreender essa tensão dialética como sendo a principal que ronda o sistema capitalista do século XIX até a contemporaneidade.

Para tal, a fim de analisarmos a totalidade dessa temática, retornaremos ao primeiro capítulo do primeiro livro d' *O Capital* (1994; 2015; 2020), porque é nele que há um debate pormenorizado sobre a forma mercadoria como célula econômica da sociedade burguesa, bem como discussões sobre os seus fatores, sobre o trabalho materializado em sua produção e, principalmente, sobre o valor como macrossujeito em suas diversas modalidades de equivalência, relatividade, extensividade e generalidade. Desse modo, partindo da premissa marxiana de que a mercadoria é o ponto de partida do capital, é importante que a análise das relações sociais se inicie a partir dela, pois ela se transforma em um centro definidor do próprio sistema que é regido pelas trocas.

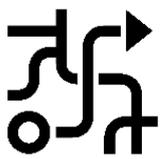


Como forma elementar da riqueza das sociedades capitalistas, segundo Marx (1994; 2015; 2020), a forma mercadoria é definida como um objeto externo ao homem que satisfaz necessidades humanas de um tipo qualquer, isto é, em virtude da sua utilização, possui um valor de uso intrínseco a ela e, por ter diversas possibilidades de utilidades, possui também um valor social. Nesse ínterim, o valor de uso é uma característica do próprio bem e não prescinde de nenhuma quantidade de trabalho empregado, mesmo que socialmente existente, uma vez que a qualidade de ser útil é da própria natureza da mercadoria e é definida exclusivamente pelas suas propriedades materiais.

Entretanto, ao passo que as relações quantitativas são social e historicamente complexificadas, os produtores partem da materialidade dos valores de uso de espécies diferentes para transformá-lo em um veículo da troca (MARX, 2020). Enquanto a utilidade é intrínseca ao bem, os múltiplos valores de troca são arbitrariamente impostos a diversas ou, até mesmo, a apenas uma mercadoria. Nesse sentido, partindo de um dos axiomas marxianos, a equivalência ocupa um espaço central nessas relações, uma vez que os valores de troca precisam estar reduzidos a um elemento comum entre si, ou seja, a algo abstrato que engendre suas utilidades e, por conseguinte, seus valores sociais.

Não obstante, pela definição marxista, o conceito de valor de troca, como um dos principais pilares do sistema capitalista, é definido pela determinação quantitativa de um produto que permite que haja uma troca de certa quantidade equivalente de outro produto, como *forma de manifestação externa* do valor do trabalho em si, isto é, partindo do fato de que a mercadoria é uma mediadora do processo, a troca, por meio dela, procura homogeneizar a heterogeneidade de objetos úteis.

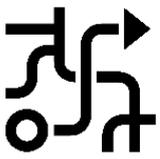
Enquanto não valor de uso para si, o capitalista, segundo Marx (1994; 2015; 2020), por intermédio dos valores de troca, atribui uma forma social à mercadoria, porque, pelo fato de a permutação não ser um elemento constituinte da natureza física desses produtos, ela é uma atividade essencialmente humana que é elevada a padrões industriais pelos burgueses. Desse modo, a grande inovação trazida pelo capitalismo no século XIX foi a mercantilização do trabalho que se transformou em uma mercadoria resultante do próprio sistema capitalista burguês, partindo da inversão dos papéis sociais entre sujeitos e objetos. Nessa direção, a valorização do capital acontece por meio da força viva de trabalho, única mercadoria do sistema capitalista que é capaz de ser geradora de toda a riqueza das classes proprietárias e que ainda é apropriada pelo capital.



Prescindindo de forma momentânea a utilidade natural das mercadorias, resta apenas uma propriedade, isto é, a de serem produtos do trabalho, resultados da habilidade essencialmente humana de transformação da natureza. Em virtude desse fato, ignorando momentaneamente o valor de uso, um objeto tem seu valor de troca medido a partir da quantidade de trabalho nele contido que, por sua vez, é medido por seu tempo social de produção. Melhor dizendo, o trabalho social total despendido na mesma força de trabalho, isto é, inumeráveis forças de trabalho individuais como resultado da interdependência do trabalho decorrente dos processos históricos de industrialização e da ambígua maximização da produção manufatureira.

Em meio a essas constatações, Marx (1994; 2015; 2020), no primeiro capítulo do primeiro volume d'*O Capital*, afirma que a divisão social do trabalho é a condição primordial de existência dessa produção intensiva de mercadorias no seio da sociedade burguesa. Intensificando os processos de troca, nessa nova realidade histórica, o valor de troca é medido pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de uma mercadoria qualquer, segundo as proposições marxianas. Nesse sentido, novas relações sociais entre sujeitos e objetos são forjadas a partir da busca incessante do lucro das mercadorias em detrimento do bem estar da classe trabalhadora.

Nesse mesmo capítulo, Marx analisa o tempo de trabalho como variável circunstancial do capitalismo industrial. Conceituando esse termo mobilizado por sua teoria, tem-se que é o espaço temporal necessário para produzir um valor de uso sobre uma mercadoria (MARX, 2015, p. 99). Como em uma equação inversa, “quanto maior é a força produtiva do trabalho, menor é o tempo de trabalho requerido para a produção de um artigo, menor a massa de trabalho nele cristalizada e menor seu valor” (MARX, 2015, p. 100). Assim, o lucro do grande burguês está ligado às baixas despesas salariais em decorrência dos baixos salários pagos aos proletários, sendo esses resultados da exploração do trabalho e do acúmulo de mais-valor (ou mais-valia), isto é, o valor e o tempo excedentes frutos da exploração que transformam o dinheiro investido na produção como mercadoria em capital e que não retorna para o verdadeiro produtor, porque é privadamente apossado pela classe burguesa. Desse modo, a extrema valorização dos objetos, enquanto mercadorias, pauperiza os sujeitos proletários, uma vez que é resultado da alienação, da reificação e da obscuração do trabalho social concreto.



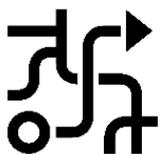
Nessa via, a acumulação de capital nas classes dominantes demanda necessariamente a acumulação de miséria nas classes trabalhadores, o que justifica a existência de uma “teoria da pauperização” (HEINRICH, 2008), uma releitura da principal contribuição marxiana que pressupõe a existência de

[uma] lei que mantém a superpopulação relativa ou o exército industrial de reserva no nível adequado ao incremento e à energia da acumulação acorrenta o trabalhador ao capital mais firmemente do que os grilhões de Vulcano acorrentavam Prometeu ao Cáucaso. Determina uma acumulação de miséria correspondente à acumulação de capital. Acumulação de riqueza num pólo é ao mesmo tempo acumulação de miséria, de trabalho atormentado, de escravatura, ignorância, brutalização e degradação moral, no pólo oposto, constituído pela classe cujo produto vira capital (MARX, 1994, p. 748-749).

Enfatizando a relação inversa entre sujeitos e objetos presente no sistema capitalista, a mercadoria ocultadora do trabalho, isto é, fetichizada, enquanto célula econômica da sociedade burguesa que reveste o próprio produto do trabalho, ocupa um *locus* contraditório no capitalismo. Desse modo, em virtude do apagamento da própria relação exploratória de trabalho social cristalizado na produção da mercadoria, decorrente da falsa equivalência entre o produto do trabalho e os trabalhadores, Marx (1994; 2015; 2020) cunhou, ao longo do primeiro capítulo d' *O Capital*, um conceito completo capaz de expressar a sua magnitude: “caráter de fetiche da mercadoria” (*Fetischcharakter der Ware*, no original), abreviado corriqueiramente para “fetichismo (ou fetiche) da mercadoria”.

Em decorrência de uma autonomização espetacularizada das mercadorias em detrimento da classe trabalhadora, Marx (2020, p. 94) afirma que o seu conceito de “fetichismo da mercadoria” é “inseparável da produção de mercadoria”, uma vez que é decorrente do caráter alienatório próprio do trabalho burguês. Em meio a esse processo, as mercadorias se autonomizam perante os sujeitos, mantendo relações dialéticas entre elas próprias e os seres humanos. Desse modo, há uma inversão dos papéis sociais, isto é, enquanto o trabalho humano transforma-se em uma mercadoria mensurada pelo seu valor social de troca, o produto dele parece adquirir vida própria.

Decorrente de uma valorização vazia e infundada, o “fetiche” do conceito marxiano diz respeito à qualidade sobrenatural presente em algum objeto inanimado ou não que, nesse caso, é o produto do trabalho industrial, ou seja, a própria mercadoria. A partir dessa valorização exacerbada dos valores simbólicos das mercadorias, enquanto objetos que

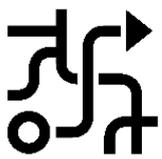


são frutos da exploração e do apagamento dos verdadeiros sujeitos produtores, uma nova dinâmica social é gerada na sociedade burguesa. O caráter misterioso da forma mercadoria inverte e vertigina as relações, pois funde o caráter social do trabalho com a objetividade imediata do produto desse trabalho, ou seja, transforma propriedades sociais em naturais e reflete as relações produtivas entre indivíduos como uma mera relação entre objetos e indivíduos objetificados. Desse modo, ao invés de existir à margem, pelo motivo de constituir-se por intermédio dos produtores reais, as mercadorias acabam demandando de representantes e possuidores e, por isso, parece autonomizar-se na sociedade pelo fato dessas suas exigências. Nessa perspectiva, enquanto a necessidade do consumo das mercadorias tenta apelar para os sentimentos e os instintos dos consumidores, a produção faz o oposto: o produtor, introduzido na totalidade da força do trabalho capitalizado, é *naturalmente* objetificado e passa a se relacionar como meio e material de sua própria atividade produtiva.

Enquanto apêndice vivo da máquina, o trabalhador maquinofatureiro, que tem seu trabalho total dividido e apossado pelos detentores dos meios de produção, além das consequências exploratórias para a sua saúde psicossomática, tem sua capacidade criativa reprimida e é transformado, segundo Marx (1994; 2015; 2020), em uma “aberração” (*eine Abnormität*, no original) ou, em outras palavras, é convertido em um motor automático de um trabalho social parcializado. Por conta disso, em virtude da superexploração e da divisão do trabalho, sua essência e autonomia também se perdem ao longo da cadeia produtiva em virtude de sua dependência da maquinaria, o que gera um descolamento do indivíduo com o produto de seu mais puro trabalho. Assim, a classe trabalhadora, a partir disso, não se reconhece mais enquanto produtora, o que gera a sua fragmentação e dificulta ainda mais a formação de uma consciência unitária de classe.

### **SUJEITOS E TRABALHO: A CONSOLIDAÇÃO DA LITERATURA MARXIANA FRENTE AO CONSERVADORISMO DURKHEIMIANO E A SUPERAÇÃO DA REALIDADE EXPLORATÓRIA**

Ao longo de todo o século XIX, o início da expansão do processo de industrialização no continente europeu alterou as relações sociais vigentes. Dentre elas, o trabalho burguês passou a ocupar um papel central na vida das classes sociais europeias. A ascensão política da burguesia, atrelada à proletarização dos trabalhadores manuais,



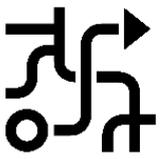
concentrou as atividades das cidades nas indústrias modernas. Por conta disso, esse espaço social em ascensão passou a ter sua importância ampliada diariamente, uma vez que concentrava tanto os interesses burgueses quanto a vida proletária.

Sobre essas transformações repentinas, dois autores clássicos do campo sociológico mobilizaram seus estudos analíticos no século XIX. Abordando a questão trabalhista nesse período, Émile Durkheim, em *Da Divisão do Trabalho Social* (1983), e Karl Marx, em *O Capital* (1994; 2015; 2020) e no *Manifesto do Partido Comunista* (2008), desenvolveram teorias complexas para explicar as consequências dessa nova era econômica para o presente e, principalmente, para o futuro da humanidade.

Com o intuito de desvincular a ciência da moral (DURKHEIM, 1983, p. 25), o formulador das regras do método sociológico teceu grandes contribuições para o estudo da Sociologia no século XIX. Mesmo muito diferentes, é possível encontrar pontos de contato e diálogo entre suas teorias e as de Marx. A análise dessas interseções pode ser útil para o pleno entendimento da sociologia como um todo, ainda que a partir de diferentes concepções de acontecimentos sociais e históricos, já que, mesmo havendo interpretações contrastantes, podemos encontrar pontos que tangenciam as duas teorias, como a análise da sociedade capitalista, a importância das relações sociais, a ideologia e a questão da mudança social.

Tanto Marx quanto Durkheim realizaram uma análise crítica da sociedade capitalista e de seus efeitos, embora a partir de perspectivas diferentes. Enquanto Marx enfatizava a exploração da classe trabalhadora e a luta de classes como motor da mudança social, Durkheim se concentrava na divisão do trabalho e na solidariedade social. Nesse cenário, as relações sociais, para esses dois autores, seriam fundamentais para a compreensão da sociedade. Enquanto Marx enfatizava as relações de produção e a luta de classes, Durkheim se concentrava nas normas que governam a interação entre os indivíduos. Ambos os autores estavam, assim, interessados em como as relações sociais são moldadas pelas condições econômicas, sociais e históricas.

Além disso, Marx e Durkheim também compartilhavam impressões acerca da ideologia e das formas como as ideias são usadas para justificar a ordem social existente, estando preocupados com os efeitos da ideologia sobre a consciência das pessoas e o papel que ela desempenha na manutenção da ordem social em sociedades capitalistas. Para Marx, a ideologia era usada pela classe dominante para manter sua posição de



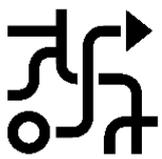
poder, enquanto para Durkheim a ideologia era usada para manter a coesão social. Nesse contexto, segundo os autores, a mudança social seria fundamental para a transformação da sociedade. Enquanto Marx enfatizava a luta de classes e a revolução como meios de alcançar a mudança social, Durkheim estava interessado na forma como as instituições sociais mudam ao longo do tempo.

Em meio a esse cenário sociológico, existem categorias durkheimianas úteis ao debate com Marx e autores marxistas, como a “solidariedade social”, a “anomia”, a “consciência coletiva” e a “divisão do trabalho”. O principal ponto de contato entre as duas teorias diz respeito às relações trabalhistas em um contexto de consolidação do capitalismo industrial. De orientação positivista, Durkheim compreendia a divisão do trabalho como “a fonte da civilização”, uma vez que é, segundo o autor, a “condição necessária para o desenvolvimento intelectual e material da sociedade” (1983, p. 23) e, portanto, de sua própria evolução social, moral e organizacional.

Para Durkheim, a solidariedade é o que mantém a sociedade unida. Ele identificou duas formas de solidariedade: a mecânica e a orgânica. A solidariedade mecânica é característica de sociedades simples, em que os indivíduos têm valores e crenças semelhantes e se identificam fortemente com o grupo. Já a solidariedade orgânica é típica de sociedades mais complexas, em que os indivíduos têm funções e papéis diferenciados e se interdependem para atingir seus objetivos. Essa categoria pode ser útil para entender as diferenças entre sociedades capitalistas e pré-capitalistas e como as relações sociais se organizam em cada uma delas.

Outra categoria é a de anomia, um conceito que Durkheim usa para descrever um estado de falta de normas sociais que pode levar ao comportamento desviante. Isso pode acontecer em momentos de mudança social rápida, em que as normas antigas não se aplicam mais e as novas ainda não foram estabelecidas. A anomia pode ser útil para entender as crises econômicas e sociais, além das formas como os indivíduos e grupos reagem a elas.

Nesse cenário, a consciência coletiva aparece como o conjunto de valores, crenças e normas que são compartilhados pelos membros de uma sociedade. Para Durkheim, a consciência coletiva é o que garante a coesão social e o respeito às normas. Essa categoria pode ser útil para entender como as ideologias políticas e religiosas funcionam



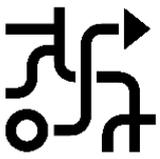
para manter a ordem social e como as mudanças, nas formas de produção, afetam as relações entre as classes sociais.

Por fim, a divisão do trabalho aparece como um conceito que Durkheim usa para descrever a especialização das atividades e ofícios em uma dada sociedade. Ele argumenta que a divisão do trabalho aumenta a eficiência econômica e a interdependência entre os indivíduos. No entanto, ele também alerta para o perigo da anomia quando a divisão do trabalho é muito intensa e as pessoas se sentem alienadas e sem propósito. Essa categoria pode ser útil para entender as mudanças na organização do trabalho ao longo do tempo e como elas afetam a vida dos trabalhadores, sobretudo em Marx.

Em *Da Divisão do Trabalho Social* (1983), Émile Durkheim afirma que a verdadeira função das especializações de tarefas trabalhistas “é criar entre duas ou várias pessoas um sentimento de solidariedade” (1983, p. 27). De acordo com o sociólogo francês, em sua obra, mais do que dividir, delimitar funções específicas torna-as necessariamente solidárias. Esse conceito, que posteriormente será tipificado em mecânico e orgânico quanto à coletividade ou à interdependência, diz respeito ao mecanismo básico de coesão social (JOHNSON, 1997). Desse modo, segundo Durkheim, a adequada divisão do trabalho seria benéfica, uma vez que iria gerar um sentimento de independência recíproca positiva entre indivíduos de diferentes classes sociais.

De maneira divergente aos pensamentos durkheimianos e anteriormente aos escritos de Durkheim, Karl Marx analisou a conjuntura industrial do século XIX de forma mais sistemática e crítica. No capítulo inicial de *O Capital* (1994; 2015; 2020), partindo da relação entre valor de uso e valor de troca, Marx procura compreender, a partir das mercadorias, as vicissitudes da força trabalhista na nova dinâmica industrial. Sobre esse conceito mobilizado pela teoria marxiana, o trabalho despendido não seria apenas de um indivíduo, mas sim a reunião de inumeráveis forças individuais (MARX, 2015, p. 99). Sendo assim, o principal pilar da teoria solidária de Durkheim é refutado pela teoria de Marx, uma vez que a solidariedade, segundo o próprio sociólogo alemão, apenas seria possível entre os membros da classe trabalhadora e não entre a burguesia e o proletariado, que são antagônicas por natureza.

Como meio de buscar a superação da realidade exploratória do sistema capitalista, Karl Marx, juntamente com Friedrich Engels, escreveu o *Manifesto do Partido Comunista*

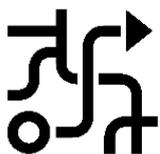


(2008) com intuito de orientar os proletários como única classe da sociedade civil capaz de criar valor, rumo à libertação do capital. De inclinação anticapitalista, o breve texto busca explicações e soluções para as crises intrínsecas ao domínio burguês, reafirmando a necessidade de uma consciência solidária somente entre os proletários do mundo (MARX; ENGELS, 2008, p. 64). Ao iniciarem o texto com a afirmação de que o motor da história da humanidade é a luta de classes (MARX; ENGELS, 2008, p. 8), os fundadores da filosofia comunista entendem que a alternativa mais humanista possível consiste na união proletária em prol do fim do modelo capitalista (FERNANDES, 1998, p. 12). Marx e Engels (2008) acreditavam na possibilidade objetiva de a classe trabalhadora conseguir superar o próprio capitalismo. Assim, para eles, a fonte de civilização na humanidade não seria a divisão do trabalho, como posteriormente dito por Durkheim (1983, p. 23), mas sim a liberdade social dos oprimidos.

Dessa forma, seja a partir de Durkheim (1983) ou de Marx (2008; 2015), é fato que o capitalismo industrial modificou a realidade europeia do século XIX. Seja para apontar os benefícios ou os malefícios de tal transformação, os dois autores clássicos da Sociologia revolucionaram o fazer sociológico e contribuíram para a cientifização dessa disciplina. Mesmo havendo grandes divergências entre suas teorias, suas contribuições para o campo sociológico são questões debatidas até os dias de hoje. Sendo assim, a partir de suas interpretações conflitantes, que podem ser tanto conservadoras quanto revolucionárias, é fato que a divisão social do trabalho capitalizou a vida dos trabalhadores europeus e influencia o modo de produção até hoje.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A partir da análise dos escritos originários de Marx, é possível desconstruir o pressuposto reducionista e pejorativo de que o marxismo é essencialmente economicista, como é acusado pelos opositoristas desde a época dos debates com os hegelianos no século XIX, uma vez que, como Lukács (1974) salientou, é o ponto de vista da totalidade que norteia a teoria marxista e não a determinância de fatores econômicos isolados e sem relações entre si. Nessa via, ao compreender as tensões dialéticas que rondam os sujeitos e objetos do sistema capitalista, tendo como norte a produção social de mercadorias como células econômicas do sistema, é possível compreender essas relações sociais a partir



de uma amplificação objetiva oriunda do fato de serem resultado de um desenvolvimento econômico-social decorrente de um processo histórico-natural.

Partindo do fato de que a esfera da produção determina o materialismo histórico e o que move o mundo é a contradição, para a literatura marxiana, a dialética é mais do que uma mera estratégia interpretativa. Nesse sentido, entender a realidade a partir dela é essencial, uma vez que é possível compreender as contradições que permeiam toda a atividade humana de transformação da natureza e da sociedade. Nesse ínterim, a gênese do capitalismo industrial ao final do século XVIII foi o ponto de partida para a reinterpretação materialista da dialética hegeliana. Em tal empreendimento inovador, a partir dessa ótica, Karl Marx se destacou como o pioneiro desse processo de interpretação da realidade social do continente europeu. Desse modo, por meio da literatura marxiana, todas as benesses vendidas pelo progresso industrial burguês foram analiticamente criticadas.

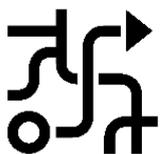
A proletarização dos trabalhadores e a capitalização do trabalho, em virtude da transformação histórica do artesanato em manufatura e do desaparecimento da herança artesanal, concentraram toda a produção capitalista no capital, como principal agente do capitalismo, e na mercadoria, enquanto objeto-síntese do produto do trabalho industrial. No ambiente da fábrica, o resultado disso é um organismo morto regido por um trabalho morto, oriundo do capital constante, que não é facilitado pelo maquinário, mas sim torturado por ele, como o próprio Karl Marx (1994; 2015; 2020) havia salientado. Desse modo, a figura alienada e ocultada do proletariado tem suas habilidades criativas negadas e sua autonomia roubada em prol da fragmentação da produção e da consequente e dúbia maximização do trabalho total.

## REFERÊNCIAS

## BIBLIOGRAFIA

DURKHEIM, Émile. “Da Divisão do Trabalho Social”. In: DURKHEIM, Émile. *Os Pensadores*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (et al.). 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 23-70.

FERNANDES, Anníbal. “Apresentação à Edição Brasileira”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. Tradução de Edmilson Costa. 3ª Edição. São Paulo: EDIPRO, 2015. p. 7-12.



HEINRICH, Michael. *Crítica de la economía política*. Una introducción a El Capital de Marx. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2008.

JOHNSON, Allan, G. "Coesão". In: JOHNSON, Allan, G. *Dicionário de Sociologia*. Guia prático da linguagem sociológica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

LUKÁCS, György. *História e consciência de classe*. Porto: Escorpião, 1974.

## FONTES

MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital. 12.ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1994. v. I e II.

MARX, Karl. "A mercadoria". In: MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015. cap. 1.

MARX, Karl. "A mercadoria". In: MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. 37.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020. cap. 1. p. 53-172.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução de Florestan Fernandes. 2.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. "Burgueses e proletários"; "Proletários e comunistas". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008. caps. 1 e 2. p. 8-45.

Recebido em 08/12/2022

Aprovado em 29/06/2023