

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA E CONEXÕES ATLÂNTICAS: CULTURAS E PODERES

PABLO GATT ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

**A HERANÇA ORIGINAL: AS CONSEQUÊNCIAS DO PECADO DE ADÃO E EVA
PARA A CONDIÇÃO HUMANA DE ACORDO COM A *SUMMA THEOLOGIAE*
(1273) DE TOMÁS DE AQUINO**

SÃO LUÍS – MA
2019

PABLO GATT ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

**A HERANÇA ORIGINAL: AS CONSEQUÊNCIAS DO PECADO DE ADÃO E EVA
PARA A CONDIÇÃO HUMANA DE ACORDO COM A *SUMMA THEOLOGIAE*
(1273) DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Orientador: Prof. Dr. Marcus Baccega.

Linha de pesquisa: Linguagens, Religiosidades e Culturas

SÃO LUÍS – MA

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

PABLO GATT ALBUQUERQUE DE OLIVEIRA

**A HERANÇA ORIGINAL: AS CONSEQUÊNCIAS DO PECADO DE ADÃO E EVA
PARA A CONDIÇÃO HUMANA DE ACORDO COM A *SUMMA THEOLOGIAE*
(1273) DE TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História.

Aprovada em: 30/ 07/ 2019

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcus Baccega (Orientador)
PPGHIS – Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dr. Lyndon de Araújo Santos (Examinador Interno)
PPGHIS – Universidade Federal do Maranhão

Profa. Dra. Ana Paula Tavares Magalhães (Examinadora Externa)
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Marcus Baccega, que em um dos momentos mais difíceis que vivi durante a trajetória do Mestrado esteve ao meu lado e não me deixou desistir. Agradeço por toda sabedoria e paciência no guiar da minha escrita e desbravamento pelo mundo acadêmico. Do mesmo modo, muito obrigado por toda ajuda, compreensão, pelas correções e incentivo, sem você esse trabalho não seria possível.

À Professora Doutora Ana Paula Tavares Magalhães, meu exemplo de trajetória acadêmica e que atenciosamente me acompanhou e ajudou na orientação do meu trabalho. Ao Professor Doutor Lyndon Araújo dos Santos, que solicitamente aceitou participar da banca de qualificação da minha dissertação e com toda certeza contribuiu para a finalização da minha pesquisa. À Professora Doutora Adriana Zierer, que do mesmo modo colaborou com a minha dissertação e polidamente teceu comentários na qualidade de membro da banca de qualificação. À Professora Doutora Mônica Amim, pelo especial convite que fizera e pela maravilhosa recepção no Rio de Janeiro ao chegar para participar do IV Encontro de Estudos Medievais da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Agradeço ao Professor Doutor Sérgio Alberto Feldman, que gentilmente me acolheu em seu grupo de pesquisa e me incentivou a dar continuidade aos estudos. Ao Laboratório de Estudos Tardo-Antigos e Medievais Ibéricos/Sefaradis (LETAMIS), hoje, minha casa, da qual tenho muito orgulho e que me apresentou pessoas incríveis. Às minhas amigas de pesquisa e de vida, Anny Barcelos Mazzioli, Karla Constâncio de Souza, Ingrid Alves Pereira, Joana Carniel, Milena Ferreira, Cícera Müller, Laila Lua e ao meu amigo Roni Tomazelli, que me acompanham atualmente no campo de pesquisa e ainda mais fora dele, digo, em alguns momentos de descontração na Rua da Lama. Em especial agradeço principalmente à Ludmila Portela e Juliana Gomes de Oliveira por estarem comigo desde o início na Faculdade Saberes e que além de terem me apresentado o mundo acadêmico também estiveram ao meu lado em cada etapa do mesmo. Meu muito e mais sincero obrigado.

Por ter morado em São Luís necessito agradecer em especial aos meus amigos Luis Lima e Ana Beatriz, por me mostrarem a verdadeira Ilha do Amor e por me abrigarem em sua casa logo quando cheguei nesse lugar mágico. Ao meu Programa de Pós-Graduação (PPGHIS-UFMA), e aos meus colegas de turma, por fazerem das minhas manhãs um horário mais agradável e pelas horas de altas risadas que passamos na fila do RU. Aos amigos que fiz no Maranhão e

espero levar por toda vida, em especial ao Johnny Ramos, Amanda Félix, Mateus Aquino, Valéria Vasquez e Jhony Wesdra.

À minha amiga Talita Plum, que me acolheu em sua casa e que tivera toda paciência comigo diariamente, só nós sabemos o quanto nossa amizade se fortaleceu. À toda sua família, em especial sua mãe, Ana Soraya, por sempre me divertir e mostrar que a vida é bela e bonita de se viver. Muito obrigado por todos os momentos, com toda certeza foram de grande aprendizagem.

Às minhas amigas Isabelle Scandian, Stefanie Brunelli e Beatriz Frambach e aos seus familiares que sempre me trataram como filho. Sem vocês eu não seria o que sou hoje.

Por fim, gostaria de agradecer aos meus. Às minhas avós, Maria Francisca e Floripes Gatt, muito obrigado por tudo. Às minhas irmãs, Pamella Gatt e Polyanne Gatt. À minha madrinha, Priscila Gatt. Por último e por mais especial que seja, à minha mãe, Patrícia Gatt, pois sem seu esforço e dedicação eu jamais teria conseguido cursar o Ensino Superior. Esse trabalho é para você.

*Não sou nada.
Não serei nada.
Não posso querer ser nada.
À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.*

Fernando Pessoa

RESUMO

O Pecado Original de Adão e Eva fomentou para toda a História da Salvação mudanças permanentes e significativas na natureza humana (*Gênesis: 3-14,24*). Agostinho de Hipona em sua obra *De Civitate Dei* (426), nos Livros XIII e XIV, ao abordar tal temática, elucida que a morte foi uma das consequências do ato originário, uma vez que Deus não foi o criador de nada que fosse prejudicial ao homem. Do mesmo modo são consequências do Pecado Original as dores do parto para as mulheres e a concupiscência da carne, o que fará o corpo, no Medievo, ser visto pelo viés da negatividade. Nessa moldura, os discursos que chegaram e perpetuaram-se no imaginário do período centro-medieval (séculos XI-XIII), carregaram consigo representações negativas em relação ao Pecado de Adão e Eva, visto que, por meio desse pecado, o homem traz consigo a mancha do prazer sexual, a vergonha da carne e o desejo desenfreado. Posteriormente ao Pecado Original, o desejo sexual fugiu aos domínios da razão humana, acarretou para o homem a não submissão de suas vontades carnis ao controle racional, sendo que esse indivíduo se torna um sujeito de desejo e portador de pulsões desenfreadas. Nesse sentido, Tomás de Aquino, em sua obra *Summa Theologiae* (1273), trabalhou acerca do Pecado Original também por intermédio da vergonha sexual, no *Tratado dos vícios e pecados*, (ST, I-II, q. 72-89), da *Pars Prima Secundae*. O frade dominicano considera o ato primário como um pecado de concupiscência. Ademais, compreendemos o período em questão como uma temporalidade pautada sobre o pilar da carne, em que o imaginário cristão proferiu em seus discursos religiosos um *ethos* comportamental a ser seguido e aqueles contrários às práticas estabelecidas eram relegados à margem da sociedade.

Palavras-chave: Pecado Original; *Summa Theologiae*; Idade Média Central; Imaginário; Discurso.

ABSTRACT

The Original Sin of Adam and Eve has fostered for all Salvation History radical changes in human nature (*Genesis: 3-14, 24*). Augustine of Hippo in his *De civitate Dei* (426), Books XIII and XIV, visiting this thematic, elucidates that death was one of the consequences of the primal act, since God was not the creator of anything harmful to men. In the same way, as a result of the Original Sin, there are labor pains for women and concupiscence of the flesh, which shall cause the body to be presented by the bias of negativity in the Middle Ages. In this framework, the discourses that came to and were perpetuated in the imaginary of the central-medieval period carried with them the negative representations of the Sin of Adam and Eve, corresponding to the fear of sexual pleasure, the shame of the flesh, and unbridled desire. Subsequently to the Original Sin, sexual desire has fled the realms of human reason, featuring man as a being with no submission of carnality to rational control, which prompts an individual totally subject to desire and bearer of unbridled drives. In this sense, Thomas Aquinas, in his work *Summa Theologiae* (1273), on the Original Sin, through sexual shame, in the *Treaty of vices and sins* (ST, I-II, q 72-89), of the *Pars Prima Secundae*, considers the primal act as a sin of concupiscence. In addition, we consider the period as a temporality based on the pillar of the flesh, in which the Christian imaginary and speeches engendered a specific *ethos* to be followed and relegated dissidences to the margins of Society.

Keywords: Original Sin; *Summa Theologiae*; Central Middle Ages; Imaginary; Speech.

LISTRA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Lucas Cranach, o Velho, Adão e Eva, de 1531. Museu de Staatliche, Berlim.....	58
Figura 02: A dança macabra. Xilogravura italiana de 1486. Retirada do livro FRANCO JUNIOR, H. <i>A Idade Média, nascimento do Ocidente</i> . SP: Brasiliense, 2006, p. 30.....	62
Figura 03: Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 148 x 107 mm, M. 1001, fol. 84, detalhe). A gula (ou gluttonia) é voraz e nunca se sacia.....	66
Figura 04: Miniatura de uma batalha por uma alma, com Deus no céu acima. Livro de Horas, 1500. Biblioteca Britânica.....	98
Figura 05: A tentação pela vanglória. f. 13r. Arte de Bien Morir. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.....	99
Figura 06: Sandro Botticelli – Século XV. Mapa do Inferno de Dante. Disponível em: < http://www.stelle.com.br/pt/inferno/botticelli1.html >. Acesso em: 02 de maio de 2019.....	127
Figura 07: Um anjo fecha a porta do Inferno, no saltério de Winchester, 1150. British Library (Cotton Nero, ms. IV, fol. 39). In: <i>Die Kunst der Romanik. Architektur. Skulptur. Malerei</i> . Köln - Könemann, 1996, p. 11.....	129
Figura 08: Teto da Capela Sistina – Representação do Pecado Original por Michelangelo em 1512.....	142

LISTA DE TABELAS

Tabela 01: Pecados Mortais e Pecados Veniais.....	123
---	-----

LISTRA DE ABREVIACOES

CD – *Cidade de Deus*

ST – *Summa Theologiae*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. A HERANÇA ORIGINAL	32
1.1 O Pecado Original como instrumento simbólico do discurso religioso e as consequências do ato para a humanidade.....	32
1.2 As representações acerca do corpo no imaginário pagão e nos discursos religiosos medievais.....	42
1.3 A culpabilização do corpo feminino como instrumento de pecado.....	51
1.4 O Diabo: tentador e provocador dos desejos mais profundo dos homens.....	60
2 CONTROLE E DISCURSO	68
2.1 Os discursos acerca da moral sexual.....	68
2.2 A pastoral da confissão como reguladora da verdade.....	79
2.3 O corpo pervertido pelo pecado original como cárcere da alma.....	89
3. O DESEJO DESENFREADO	105
3.1 Conhecendo a doutrina tomista para entender o Pecado Original: uma abordagem no que tange o compromisso com a família e as escolhas de Tomás de Aquino.....	105
3.1.1 A influência aristotélica na doutrina filosófica e na produção da <i>Summa Theologiae</i> (1273), de Tomás de Aquino.....	111
3.1.2 O compêndio doutrinal tomista: a divisão da obra e o Pecado Original no Tratado dos Vícios e Pecados.....	115
3.2 O ato de pecar como contrário a lei divina: as particularidades do pecado no Tratado dos Vícios e Pecados da <i>Summa Theologiae</i> (1273), de Tomás de Aquino.....	119
3.3 A construção do desejo sexual no Pecado Original de Adão e Eva na <i>Summa Theologiae</i> (1273), de Tomás de Aquino.....	132
3.3.1 Os concílios e suas definições perante ao Pecado Original e o problema das traduções das fontes historiográficas.....	143
CONCLUSÃO	147
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	154

INTRODUÇÃO

Uma vez que “no princípio tudo era desobediência” (COCCIA, 2015: 1), o Pecado Original de Adão e Eva ocasionou para a posterioridade mudanças significativas na natureza humana. O ato pecaminoso de ambos foi o responsável por consequências não previstas pelo homem no momento da criação, como o advento da morte para as gerações futuras, a impossibilidade do deleite eterno no Paraíso e as dores do parto para as mulheres¹. Nesse sentido, o Pecado Original fomentou para a natureza do gênero humano, segundo Agostinho de Hipona (CD, XIV, XX), uma mudança para pior, visto que, por intermédio da simbologia do Pecado Original, o Cristianismo sacraliza o Medieval como um período de cunho têofânico². São as consequências negativas do pecado de Adão e Eva que definem teologicamente o homem como um pecador por natureza, sujeito às provações do mundo e ao julgamento divino.

Essas designações negativas quando aplicadas a contextos históricos, modos de vida ou acontecimentos são mecanismos que agem no intuito de ordenação dos comportamentos, posto que são utilizadas pelas instituições dominantes ao quais pretendem ser unívocas e calar qualquer voz que destoe de seu coro. No que concerne à Idade Média³, os rótulos de obscuro, pecado, pecaminoso ou maligno, predominantes e atribuídos ao Medieval e aos homens⁴ do período, entre muitos outros adjetivos, serviram para a manutenção do poder do discurso religioso, uma vez que o rótulo é tido como regra e a verdade por sua vez não agrada.

Baseados na ideia de que o homem não pode se conhecer senão em uma relação íntima com Deus, o homem medieval é um sujeito cristão, enquadrado em um discurso regulador e dotado de uma identidade culpada, justamente, fundada pelo pecado, visto que o mesmo é uma

¹ As consequências negativas do Pecado Original de Adão e Eva são descritas no *Livro de Gênesis 3, 14-24*, logo após ambos comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. “À mulher, Ele declarou: multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez; com sofrimento você dará à luz filhos. Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará.” (*Gênesis 3, 16*).

² Teofania é um conceito que deveria da linguagem grega, *theophaneia*, na qual versa o cunho teológico e refere-se à manifestação de Deus em qualquer lugar, coisa ou pessoa. Nessa perspectiva metodológica, estamos trabalhando com uma realidade que não acaba, pois, o processo de sacralização não é estático, tampouco finda-se.

³ O período que conhecemos como Idade Média foi o tempo do advento do Cristianismo. O termo Idade Média é uma rotulação *a posteriori* ao próprio período. O conceito carrega em si um teor preconceituoso e de desprezo, fora criado no século XVI, como negação ao período e reforçado no século XVII pelo francês Charles Frisne e Du Cange e pelo alemão Christoph Keller. Usamos neste trabalho como temporalidade a duração de cerca de um milênio (séc. IV-XVI) para toda vez que aparecer a expressão *Idade Média* ou *período medieval*, entretanto, qualquer que fosse o fim do período, aconteceria devido à Parusia do ponto de vista das representações cristãs. Para mais informações consultar a obra de Hilário Franco Junior, *Idade Média: Nascimento do Ocidente* (2001).

⁴ Para fins desse trabalho, referimo-nos aqui, sempre que citada a palavra *homem* e afins, como a criatura de Deus, segundo a antropologia cristã medieval e de acordo com Jacques Le Goff em sua obra *O homem medieval*, de 1989. A palavra *indivíduo* usada para representar o homem da Idade Média, neste trabalho, refere-se ao *Homo Viator*, seguindo a “antropologia teológica” medieval. É um homem que, através das representações cristãs, dá sentido e ordem ao mundo, simbolizado como o sujeito cristão.

entidade dividida entre uma prática discursiva homogênea da ortodoxia e os lances esparsos do ser heterodoxo. Ademais, podemos considerar que cada padrão comportamental é uma construção social, cultural e histórica, dotada das características próprias de cada período. Construído historicamente e envolvido pelas normas discursivas de seu tempo, o homem da Idade Média, bem como o homem de todas as épocas históricas, esteve dividido entre a prática da ortodoxia e da heterodoxia.

Temas que versam o *corpo*, a *sexualidade* e a *diversidade religiosa*, quando fogem ao padrão ou ao tradicional, ainda são taxados como errôneos, recebendo rótulos negativos e classificados como necessitados de correção. Esse corpo, quando analisado no contexto do século XIII, é tido como matéria física e é objeto dos discursos sociais, sofrendo por suas expressões exteriores (RODRIGUES, 2008: 44).

[...] como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular [...] sabe-se que cada sociedade elege certo número de atributos que configuram o que o homem deve ser, tanto do ponto de vista intelectual ou moral, quanto do ponto de vista físico. (RODRIGUES, 2008: 44)

Presentes como aspectos históricos e culturais em nossa sociedade, os inúmeros comportamentos sexuais e as diferenças religiosas ainda são vistas como tabus e estigmatizados pelas instituições dominantes. Desse ponto de vista, emerge uma necessidade de se tratar em temas tão antigos que ainda vigoram e se fazem presentes em nosso meio, em razão de que muitos desses enunciados encontram-se sob uma película de obscuridade, marginalizados pelos grandes veículos de comunicação.

A sexualidade é a forma de energia vital que acompanha toda a existência humana, sendo composta por “uma série de excitações e atividades, presentes desde a infância, que proporcionam prazer irreduzível a alguma necessidade fisiológica fundamental (respiração, fome, excreção), e presente como componente na forma normal do amor sexual”. Deste modo, a sexualidade inclui energia manifestada não apenas de acordo com as necessidades fisiológicas do homem, mas também tendo vinculação com o simbólico e, por conseguinte, com o aspecto histórico e cultural de cada sociedade. (CHAUÍ, 1984: 15)

As diversidades culturais, sociais e religiosas que existem no âmbito social são abaladas constantemente por tentativas de grupos hegemônicos e conservadores, que buscam estabelecer as suas concepções de correto e impô-las aos demais. Exemplo disso, na 35ª edição do evento Panorama de Arte Brasileira, que aconteceu em setembro de 2017, no Museu de Arte Moderna

de São Paulo, ocorreu uma exposição acerca dos enigmas do corpo inspirada na obra *Bicho*, da pintora e escultora brasileira Lygia Clark. Reinterpretada no momento pelo artista carioca Wagner Schwartz, em sua performance intitulada de *La Bête*, a apresentação que tinha o intuito de decifrar os enigmas do corpo e de promover a interação natural entre o homem e a sua forma física recebeu inúmeras críticas ao contar com a participação de uma criança e o seu toque no tornozelo do artista nu.

Outro acontecimento de importância ressalva foi a repressão religiosa promovida por moradores de comunidades carentes do Rio de Janeiro às religiões não cristãs. Na segunda metade do ano de 2017, vídeos que mostravam claramente Pais/Mães de Santos sendo obrigados(as) a quebrarem e destruírem seus respectivos locais de adoração viralizaram na Internet. Ao fundo os responsáveis pelos mandos, que carregavam armas de fogo, afirmavam que tais atos se davam em nome do Deus Cristão, posto que declaravam constantemente que apenas poderia haver glorificações a um único Deus existente. Todas essas ações estavam embasadas por afirmações de que esses locais de adoração não eram compatíveis com as normas da sociedade, pois estavam vinculados ao maligno.

O ponto em questão é que as parcelas que defenderam a exposição ou criticaram os atos de destruições a certas entidades classificaram tais atitudes negativas e como uma “volta à Idade Média”, rotulando o período com uma imagem ingênua e homogênea, como forma de retorno a uma época em que apenas houvesse repressões. Ao contrário do senso comum, responsável por incubar tal ideia negativa, o Medievo não fora uma época de estagnação cultural, intelectual, econômica ou apenas repressiva no que concerne o ato sexual, posto que “o senso comum é, assim, marcado pela falta de profundidade, de rigor lógico, de espírito crítico, mas não possui apenas o lado negativo, o de começar por ser o saber comum que organiza o cotidiano da maioria.” (DEMO, 1995: 18). A própria denominação ao período em questão fora cunhada posteriormente pelo pedagogo alemão Christoph Keller, ao remeter-se a um tempo em que a Europa teria adormecido (GILBERT, 1999: 12). Inclusive, os discursos morais que tangem a repressão sexual já existiam anteriormente ao apogeu do Cristianismo, provindos da moral estoica. Sendo assim, o Cristianismo é responsável por desenvolver mecanismos para que esses

interdiscursos⁵ morais não fossem reduzidos, mas penetrassem na carne e no *imaginário*⁶ dos indivíduos.

Uma *religião* é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (ASAD, 2010: 264-265)

A necessidade de trabalhar temas que envolvem *sexualidade, discurso e a contrariedade* é urgente, posto que o medo, ou melhor dizendo, o desconhecimento à *diferença, à alteridade* ou perante aos modos de vida opostos a norma esperada capacitam no homem discursos e atos dignos de repulsa. Infelizmente, esse discurso de ódio, contrário a diversidade e ao pluralismo, elegera um indivíduo completamente despreparado para assumir um dos maiores cargos em nosso país. Foi o discurso de aversão supostamente baseado na moral, nos costumes e na tradição que, durante 27 anos, manteve por sete mandatos no cargo de deputado federal do Estado do Rio de Janeiro, o atual Presidente da República, Jair Messias Bolsonaro. Vossa Excelência, ativo em suas redes sociais, veículos de informações online, propaga por meio do discurso escrito o ódio a diferença, aos comportamentos diversos, assim como dissemina uma repulsa e estigmatiza aqueles opostos ao seu pensamento. Como exemplos dos efeitos imediatos desse discurso, o ex-deputado federal, também pelo Estado do Rio de Janeiro, Jean Wyllys, assim como a filósofa e professora Marcia Tiburi, pediram exílio em menos de três meses de mandato do Presidente, alegando constante ameaças de morte. Com infelicidade, a prática de contrariedade ao discurso e aos mandamentos das Instituições que se encontram no poder também causou a morte da ex-vereadora Marielle Franco. Negra, homossexual e símbolo de luta feminista, movimento tão combatido pelo Presidente, e disposta de um discurso de embate ao poder e as vivências esperadas por ele, Marielle pagou com a vida por uma luta justa e por pensamento contrário e honesto. Nessa visão, o discurso dominante, uma vez que envolto pela prática do poder, tem por função marginalizar a alteridade, adestrar os corpos e realizar a manutenção da sociedade, visto a disparidade existente na diferença entre a norma discursiva e o praticado socialmente. Estamos regressando ao que supostamente, pelo senso comum,

⁵ O *Interdiscurso* é um conceito teórico metodológico cunhado pela *Análise do Discurso* (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016: 286), caracterizado pela *interdiscursividade*. É um conjunto de discursos que mantém uma relação de atravessamento multiforme com outros discursos.

⁶ O conceito de *imaginário* é produtor de realidades e de hierarquizações de valores (BACCEGA, 2015: 284). Nessa acepção, o imaginário é um sistema que concede ordem à natureza, à sociedade e ao homem. (SCHMITT, 2014: 36)

chamam de Idade Média, como uma época de repressões, ou dando início a nossa própria “Idade das Trevas”?

Como forma de desmitificação do senso comum encontramos no período em questão (séculos XI-XIII), uma intensa e brilhante produção intelectual, assim como uma vivência que concerne o social e o espiritual, dado que nos deparamos com uma hegemonia religiosa ao se estudar o medievo. Ademais, o poder clerical chegou a locais que os poderes laicos não conseguiram penetrar, produzindo, nos discursos, representações com efeitos de verdade, posto que “desde o triunfo do Cristianismo nos séculos IV e V, provocou quase uma revolução nos conceitos e nas práticas corporais.” (LE GOFF; TRUONG, 2014: 29). Nessa lógica, as paróquias religiosas funcionavam como uma célula local da Instituição Igreja⁷, responsáveis pelo guiar comportamental dos sujeitos cristãos, operando como verdadeiros centros religiosos de condicionamento de boa parte da vida cotidiana.

Ao trazerem-se questões localizadas no campo filosófico, escassas e omissas no ambiente acadêmico historiográfico, processo agora através da interdisciplinaridade promovida pelos *Annales*, acreditamos que podemos colaborar para o alargamento e melhoramento da pesquisa histórica, em virtude de que a maioria das investigações acerca de Tomás de Aquino e de sua obra *Summa Theologiae* (1273), encontram-se no campo da pesquisa filosófica. Compartilhando da ideia defendida pelo filósofo e linguista italiano Umberto Eco de que, “fazer uma tese significa, pois, aprender a pôr ordem nas próprias ideias e a ordenar dados: é uma experiência de trabalho metódico; quer dizer, construir um «objecto» que, em princípio, sirva também para outros.” (ECO, 1980: 32), objetivamos desmitificar o senso comum que pejorativamente se atribui ao período medieval e colaborar para reverter da marginalidade a pesquisa histórica voltada ao corpo, aumentando a soma dos saberes disponíveis por meio de uma pesquisa fundamental, uma vez “historicizar o corpo, tirá-lo do confinamento, das margens e das sombras, só se tornou possível devido à dinâmica da Nova História (MAZIOLI, 2018: 17).

A virada corporal, movimento encabeçado por sociólogos, antropólogos e historiadores, ascendeu o corpo à análise histórica. Autores como Georges Duby, Jacques Le Goff, Marc

⁷ Embora compreendemos pluralidade dos discursos religiosos da Igreja cristã, uma vez que múltiplos em seu processo de estruturação nos primeiros séculos, nos referimos a Instituição religiosa como “um bloco de poder regido por regras burocratizadas, distribuído como uma hierarquia clerical que se apresentaria como um “corpo piramidal de funcionários”, nicho de uma relação formalista entre norma e sociedade, vértice de relações de poderes monopolizadas por uma autoridade que serviria a uma vontade centralizadora.” (RUST; CASTANHO, 2017: 17).

Bloch, Paul Veyne e Peter Brow, muitos deles membros da *Escola dos Annales*, entre outros que serão citados ao longo deste trabalho, além de contribuírem para reverter a temática corporal da obscuridade da pesquisa histórica, são primordiais para a realização dessa pesquisa.

A centralidade que o corpo ocupou na sociedade centro-medieval, seja o corpo voltado para a salvação ou para a perdição, e a universalidade da religião cristã, que não se limitou por parâmetros etno-culturais, regionais ou camada social, são pilares principais para a realização do nosso trabalho; dessa forma, a *ideologia* tendenciosa propagada pelo Cristianismo no Medievo fora hegemônica e legitimadora (LE GOFF, 2005: 35), pois, na medida em que essa ideologia está a serviço da Instituição e do poder dominante, também serve um sistema de crenças. Nesse sentido, a Igreja foi dotada de uma economia simbólica do sagrado.

A religião é ideologia, à medida que serve a postura dominantes. [...] A própria realidade social é ideológica, porque é produto histórico no contexto da unidade de contrários, em parte feita por atores políticos, que não poderiam – mesmo que quisessem – ser neutros. Não existe história neutra como não existe ator social neutro. É possível controlar a ideologia, mas não suprimi-la. (DEMO, 1995: 19).

Uma vez que todo o nosso trabalho está direcionado para a uma análise de vertente tanto religiosa quanto cultural, discutimos as teses do antropólogo Clifford Geertz, em *A interpretação das culturas* (1973: 66), que defende o conceito de cultura como um padrão transmitido historicamente, constituído por signos que atuam como meios pelos quais os homens se comunicam, desenvolvem o seu conhecimento e agem perante a sociedade.

Em nosso primeiro capítulo, intitulado *A Herança Original*, da mesma maneira que para Geertz os *símbolos* constituem a cultura de uma sociedade, examinaremos na trajetória da Cristandade, a simbologia do Pecado Original, especificamente o *imaginário* social a respeito das consequências do Pecado Original, sobretudo o estigma corpóreo. Pensamos que “seria preciso, portanto, dar corpo à história. E dar uma história ao corpo” (LE GOFF, 2014: 10), visto que uma das principais tensões da sociedade medieval se encontra entre o corpo e a alma, no interior do homem.

Enfim, durante a cristandade medieval, o corpo sobre a terra foi uma grande metáfora que descrevia a sociedade e as instituições, símbolos de coesão ou de conflito, de ordem ou de desordem, mas sobretudo de vida orgânica e de harmonia. (LE GOFF, 2014: 13).

Com exceção do historiador Jules Michelet em suas obras *O povo* (1837) e *A feiticeira* (1862), a historiografia do século XIX fora marcada por uma negligência para com os estudos da história do corpo, devido ao fato de que o corpo é estudado pelas ciências naturais e não por intermédio do viés cultural. Nesse sentido, os historiadores interessavam-se mais pelos grandes personagens, pelos homens despossuídos de sua carne; era uma história realmente desencarnada, sem corpo. Em parceria com as ciências sociais fora que a historiografia cedeu espaço para o estudo do corpo no século XX. Para o antropólogo Marcel Mauss (2003: 407), o corpo é o instrumento mais natural do homem, e é a partir de Mauss que os estudos sobre o corpo se iniciam, posto que “Marcel Mauss mostra que o corpo é e tem uma história.” (LE GOFF, 2014: 19). Posteriormente a Mauss, as pesquisas do sociólogo Norbert Elias, como *A civilização dos costumes* (1939), e *A dinâmica do Ocidente* (1939), revela-nos importantes contribuições a respeito dos estudos sobre o corpo, visto que “Reduzidos a sua parte colocada à mostra, esses seres estavam despossuídos de sua carne. Seus corpos não passavam de símbolos, representações e figuras.” (LE GOFF, 2014: 9).

Embora, na historiografia, de Johan Huizinga em *O outono da Idade Média* (1919), exista uma atenção em especial ao corpo e aos costumes, é apenas com Marc Bloch, em *Os reis taumaturgos* (1924) e em *A apologia da história* (1939), que ocorreu a recusa em truncar o corpo do homem: de fato, com Bloch, a história do corpo ascende ao seu apogeu. Posteriormente a esses estudos, contamos com avanços cada vez mais significativos na historiografia a respeito das práticas corpóreas, com contribuições de Georges Duby, Michel Foucault, Paul Veyne e Peter Brown. Na historiografia brasileira as pesquisas da historiadora Mary Del Priore são primordiais e nos ajudam mais uma vez nessa batalha de retirada da história do corpo da obscuridade, assim como o trabalho de Margareth Rago e Pedro Paulo Funari, intitulado de *Subjetividades antigas e modernas*, de 2008.

Para os representantes da Escola de Frankfurt (1924-1950), Max Horkheimer e Theodor Adorno, a Europa tem duas histórias, uma escrita e uma subterrânea, sendo a segunda essa história das paixões dos homens. É para essa história escondida, mascarada e subjugada que nosso interesse aflora, dado que não encontramos anterior e posteriormente ao início da Era Cristã uma visão homogênea acerca do corpo; de fato, o corpo esteve sempre permeado por um paradoxo. É por meio dessa contradição que nossa pesquisa se direciona, discutindo “o lugar central que o corpo ocupa no imaginário e na realidade da Idade Média.” (LE GOFF; TRUONG, 2014: 35).

Anteriormente ao período de oficialização do Cristianismo como religião oficial do Império Romano, algumas culturas já mantinham uma relação denegatória com o corpo. Pensadores do Mundo Clássico, médicos gregos, filósofos da Antiguidade Tardia e até mesmo os Apologistas representantes do Cristianismo dos primeiros séculos, conservavam essa postura, seja em virtude da simbologia do Pecado Original ou por questões ligadas à lógica social. Na Idade Média, também contrariado, o corpo esteve diretamente ligado ao pecado de Adão e Eva, mas era também instrumento de salvação do homem, uma vez que, condicionado pelo discurso religioso ou moral, transportava para o indivíduo normas e condutas sociais a serem seguidas. “Em toda sociedade há uma estrutura de normas, valores, codificados na cultura, bem como de sanções, voltadas a garantir o seguimento deles.” (DEMO, 1995: 62). Foi o corpo, principalmente o feminino, o maior perdedor devido ao Pecado Original, apesar de que para Tomás de Aquino (ST, I-II, q. 34, a.1), o desejo sexual é natural ao homem e necessita ser guiado pela razão.

Alguns estudiosos medievalistas, como Le Goff, Duby, Hilário Franco Junior e Schmitt, veem o Cristianismo como um traço de mentalidade, como um conjunto de representações mentais que, no intuito da modelação dos indivíduos para o ordenamento regulado dos espaços, ordenavam condutas de vida, pois o homem europeu medieval fora um produto do Cristianismo (LEME, 2012: 30). Sendo assim, o corpo é o resultado de arranjos de poder que vigoravam no interior das instituições dominantes (SANTAELLA, 2004: 27). São essas apropriações ligadas às representações que constituem o domínio do *imaginário* de uma sociedade (PATLAGEAN, 1978: 292). Nessa perspectiva, por meio da articulação e construção de significados entre *representações* e *apropriações*, podemos compreender como o *interdiscurso* religioso deu continuidade à marginalização do corpo, principalmente ao corpo feminino, no *imaginário* medieval impelindo “os indivíduos a produzirem comportamentos e ‘bens’ segundo as receitas monopolizadas.” (ALVES, 1982: 41).

Portanto, tudo no período medieval perpassa o Cristianismo enquanto traço de mentalidade e o indivíduo daquele momento é um homem cristão (SCHMITT, 2014: 228), em que o “eu” é dominado pelo problema da carne e do pecado. São essas estruturas sociais e os quadros mentais que nos permitem entender como certas realidades sobrevivem por muito tempo e são obstáculos aos quais os homens não podem se libertar.

A cada vez, o corpo entra em cena, como imagem organicista de unidade e de coesão social, e como instrumento e objeto de rituais, desde a investidura cavaleiresca até a admissão solene dos novos membros das confrarias. Em todos os casos, a tomada do corpo, a Encarnação, a dos homens como a de

Deus, é realmente o paradigma eficaz que dá sentido e coesão a toda uma sociedade, a toda uma cultura. (SCHMITT, 2014: 318)

Em termos de uma História Comparada inúmeras formações culturais foram avessas às mulheres (BLOCH, 1991: 10). A datação dessa inferiorização em relação à figura feminina é impossível de se realizar, porém encontramos indícios primários dessa repulsa anteriormente aos Padres da Igreja dos primeiros séculos, sujeição que se perpetuou por mais de dois mil anos. Na Idade Média, a figura feminina não fora representada simbolicamente de forma diferente, estando ligada à salvação ou perdição direta do homem e sendo relacionada ao mesmo tempo como a “Esposa de Cristo”, “Porta do Diabo” e “Mãe de Deus”. Nesse sentido, a culpa do Pecado Original e o desejo sexual estavam diretamente ligados à imagem da mulher que, (ST, II-II, q. 162, a.4), juntamente com a Serpente fizera o homem cair (ST, II-II, q.165, a.3), e em virtude disso passaram a ser mais vigiadas que os homens. Para o discurso religioso, a figura feminina constitui-se de um desejo sexual desenfreado, e é essa prática de aversão a responsável por propiciar uma desfiguração da representação feminina, sempre envolta por imagens pérfidas.

Compreendemos, em nossas discussões, que o objetivo da Nova História Cultural é entender como uma realidade social foi construída, pensada e lida em diferentes lugares e momentos, sendo assim, o nosso principal desafio e da Nova História Cultural é “como pensar a articulação entre os discursos e as práticas.” (CHARTIER, 1994: 47). Em nosso segundo capítulo, intitulado *Controle e Discurso*, discutiremos como se perpetuou à estigmatização ao corpo e a representação do mesmo como prisão da alma, compreendendo as restrições à prática do ato sexual se atuado livremente, devido à carne pecadora e, principalmente, perceber como as *representações* dos homens centro-medievais foram condicionadas e mascaradas pelo discurso religioso, considerando o caráter descontínuo do discurso e a sua não neutralidade (FOUCAULT, 1969: 37).

Por sua vez, o *discurso* é uma rede de signos, ou seja, são ideias transmitidas por discursos anteriores que se conectam com outros discursos (FOUCAULT, 1970: 50). Esse discurso, como justificado em *A verdade e as formas jurídicas* (1974: 09) e em *A história da sexualidade: a vontade do saber* (2014: 109), opera como um conjunto de fatos linguísticos ligados entre si por regras semânticas, sintáticas e pragmáticas de construção. Sendo assim, tanto o discurso, a própria palavra ou a enunciação são jogos ou *relações de poder*, que visam,

nas *representações* dos enunciadores e receptores a consolidação de regras, normas e valores, tornando-se perigoso à medida que serve a restritos interesses.

Realizando um diálogo com a Psicanálise freudiana, ao trabalhar com a sexualidade como um saber de verdade e com as teorias desenvolvidas por Paul Veyne, no que tange à superação do Cristianismo como responsável pela negação do prazer sexual no período medieval, Michel Foucault (1996), buscou o que impulsionou essa história moral sexual através dos desejos internos dos indivíduos, interrogando-se acerca da função do corpo e do ato sexual no quadro do biopoder, assim como formações discursivas associadas às práticas sociais. Todavia, na Alta Idade Média, não encontramos um sistema de valores cristão elaborado ou exposto, juntamente com a escassez de fontes que revelariam psicologias coletivas (LE GOFF, 1977: 87).

É porque a encarnação está no centro da religião cristã e que o corpo de Cristo está no centro de seus ritos que todas as representações e todos os atos dos cristãos são permanentemente colocados sob o signo do corpo, de seus humores (em primeiro lugar o sangue), de suas metáforas e de seus valores simbólicos. (SCHMITT, 2014: 313)

A Instituição clerical do período Medieval detinha uma hegemonia acerca da prática discursiva, em que procurou disciplinar⁸ os desejos do corpo perante os anseios e a vontade alma. Nesses discursos encontramos relatos de restrições à prática livre do ato sexual, uma vez que quando praticado para satisfação do desejo, desencadearia a imperfeição do *cosmos*. Para que esse acontecimento como esses fosse evitado, mecanismos como a restrição do ato sexual a determinadas posições sexuais ou a permissão do ato em poucas datas do calendário foram estipuladas pelo Alto Clero Católico. Ademais, esses discursos são forjados e não são neutros, e sim tendenciosos, pois produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade acima dos demais grupos, como foi a pregação da chegada do fim próximo, “porque nem o sujeito é neutro, nem a realidade social é neutra.” (DEMO, 1995: 79).

Toda sociedade tem uma hierarquia e é a partir dessa hierarquia, colocada aqui como reveladora (LE GOFF, 1977: 85), que podemos observar as estruturas sociais e mentais. No que diz respeito à Idade Média, por detrás de toda a vida em âmbito social houve um fundo de “primitivismo” e submissão aos elementos considerados indisciplináveis (BLOCH, 1939: 97),

⁸ O conceito de disciplinarização, defendido por Michel Foucault em sua obra *Vigiar e Punir* (1987: 133), refere-se a uma correção quase que ininterrupta. Método que permite minuciosamente o controle das ações do corpo, codificando ao máximo o tempo, espaço e movimentos.

sendo que na vida terrena penetrava-se o sobrenatural constantemente. É esse medo em relação ao pecado, ao desconhecido ou até mesmo ao futuro que nos interessa, visto que tratamos de uma sociedade de amplo cunho religioso, pautada em valores espirituais, em que a vida desses homens, a salvação e o fim último estavam inscritas e esclarecidas pelo discurso religioso e traçadas pelo plano de história da salvação.

Nesse sentido, cada cultura é possuidora de seu próprio *imaginário* e de um sistema de imagens articuladas, posto que a religião medieval foi coletiva, vivida e sentida por todos, englobando por completo a vida, sentimentos, pensamentos e condutas morais dos homens medievais. Portanto, não há barreiras ou delimitações para esse modo de ver e pensar. Ademais, o imaginário que se perpetuou na Idade Média Central foi o responsável pela exclusão de certos indivíduos, como as bruxas ao serem ligadas com a venda de suas almas ao Diabo, pela aversão a determinadas práticas sociais e pela repulsa às atividades de âmbitos pessoais contrárias ao discurso religioso. Estamos diante de uma sociedade pautada e fundada sobre o pilar do Cristianismo, em que não houve espaço para o fator da descrença, diferentemente do mundo ao qual vivemos hoje.

Toda sociedade humana tenta controlar a conduta sexual, já que o sexo representa uma rica fonte de conflitos que pode perturbar os processos sociais ordenados. A sexualidade humana constitui uma força demasiada poderosa e explosiva para que alguma sociedade possa permitir a seus membros uma absoluta liberdade sexual. Há que impor alguns limites, há que convir em algumas regras e há que inventar alguns mecanismos para impor a observância dessas regras. (BRUNDAGE, 1987: 1). (tradução nossa.)⁹

Possibilitada a *circularidade das ideias*¹⁰ e havendo a construção de significados e valores através do social, o imaginário é produtor de realidades e de hierarquizações de valores (BACCEGA, 2015: 284). Nessa acepção, o imaginário é um “sistema que concede ordem à natureza, à sociedade e ao homem.” (SCHMITT, 2014: 36), decodificador do trânsito entre elementos de determinadas parcelas culturais, que disputam entre si o controle do campo simbólico. Ademais, o imaginário atrelado ao homem da sociedade centro-medieval, em especial do século XIII, é atravessado pelas relações entre a cultura “popular”, o praticado em

⁹ No original: “Every human society attempts to control sexual behavior, since sex represents a rich source of conflicts that can disrupt orderly social processes. Human sexuality is too powerful and explosive a force for any society to allow its members complete sexual freedom. Some limits must be imposed, some rules agreed upon, and some enforcement mechanisms devised to implement the observance of the rules.” Ver em: BRUNDAGE, A. James. *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*. Chicago: The University of Chicago, 1987.

¹⁰ Conceito defendido por Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes* (1976), de circularidade cultural existente no seio de um estrato subalterna tão bem representada na figura de Menocchio. Circularidade de elementos culturais comuns presentes no imaginário dos diferentes estratos sociais que fazem parte de qualquer sociedade.

maior escala, e a cultura letrada, visto que os modelos culturais hegemônicos não anulam os espaços de recepção cultural, portanto, há a possibilidade de práticas contrárias ao discurso propagado.

Não esqueçamos, nesta completa história de aculturação à época medieval, que a realidade cultural raramente foi a de uma oposição nítida entre o popular e o erudito, o oral e o escrito (o que, de resto, não é a mesma coisa) mas a de uma interação entre os atores e atos culturais mais ou menos eruditos ou mais ou menos populares. (LE GOFF, 1994: 137)

Logo, estabelece-se a diferença entre a norma discursiva e o vivido, garantindo a existência da heresia¹¹ como contrariedade ao dogma, pois onde há poder há possibilidades de resistências, uma vez que as diferenças culturais são inegáveis e “é apenas por tais contrastes que se pode iluminar a especificidade de uma cultura.” (SCHMITT, 2014: 12).

Pelo fato de o discurso ser considerado uma prática social, o mesmo consolida domínios de saber. Nesse sentido, pensar *corpo e sexualidade*, segundo a teoria e metodologia da *Análise do Discurso*, é seguir por uma análise que busque, por meio das práticas esperadas pelo discurso institucional, discutir o embate à natureza humana e seus impulsos, dado que segundo o discurso religioso é através do controle dos impulsos corporais que se chega a um ideal social. Sendo a prática discursiva não universal, devemos nos aproximar das relações de luta e de poder, pois só assim compreenderemos em que consiste o conhecimento advindo dos discursos, uma vez que só há conhecimento contando que entre o indivíduo e o que ele conhece se conceba uma luta singular. Contrariando o esquematismo “marxista” vulgar, Foucault, ao não enxergar apenas como as condições de existências econômicas agem na consciência dos homens, advoga que indo por essa visão tudo parece já pré-estabelecido, sua análise metodológica guia-se ao intuito de discutir que das demais condições sociais emergem-se novos sujeitos.

Legitimadores de determinadas condutas morais, os discursos religiosos revelam os sentimentos de um ou mais grupo mediante a percepção do social. Juntamente com os discursos, as representações, que aspiram à universalidade embora não a alcancem, são determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam, posto que “enunciadora de identidades globais, de sentidos globalizantes para as relações sociais, a Igreja nunca conseguiu, por exemplo, controlar ou mesmo plasmar-se à totalidade das comunidades que com as quais se relacionava.” (RUST;

¹¹ Nos referimos nesse estudo ao conceito de heresia como uma indicação dos limites de integração social por parte da própria Igreja. É uma prática contrária aos dogmas instituídos pela Igreja por parte dos membros de uma comunidade. Ver mais em: RUST, Leandro; Castanho, Gabriel. A Igreja como passado: um prologo historiográfico. Veredas da História. Rio de Janeiro: v. 10, n. 2, p. 9-21, 2017.

CASTANHO, 2017: 18). Mediante essa constatação, temos nas lutas entre as *representações* a base para entendermos os valores impostos por grupos sociais e é nessas *representações* que encontramos os jogos de hierarquização, a própria estrutura social e os mecanismos discursivos que têm por função o adestramento dos corpos, dos pensamentos e das práticas sociais. Nosso objetivo como para Roger Chartier, é “a tarefa primeira do historiador, reencontrar essas representações antigas, na sua irreduzível especificidade.” (CHARTIER, 1988: 37).

O discurso cristão esteve repleto de rituais que estabeleceram normas e condutas, pois o poder é uma prática social, um campo do saber, uma rede construída historicamente que funciona como instrumento de explicação da produção dos saberes sociais (FOUCAULT, 1979: 183). Além disso, o poder que penetra no social, na realidade concreta dos indivíduos e em seu cotidiano, realizando um adestramento no que tange ao corpo ao abranger o controle dos discursos e atitudes dos homens. É um poder de caráter disciplinar, que cria saberes, rótulos e estigmas perante a sociedade, como o rótulo de pecador na Idade Média, e que tem na vigilância um de seus principais instrumentos de controle. Em nosso caso, temos as confissões como principal meio de vigilância e de verificação do exercício de poder. As confissões, além de serem caracterizadas como ritualizadas e reguladas, difundiram-se sobre o domínio do saber e do conhecimento, foram de fato as formas gerais de saber, as formas do poder-saber. Uma vez que esse discurso carrega em si um caráter de verdade, o mesmo, propagado pela Igreja cristã, objetivou a aceitação de verdades em relação ao corpo, ao sexo e ao pecado, justificando-se no mito do Pecado Original de Adão e Eva, ao buscar o controle social dos corpos dos cristãos.

Contudo, o discurso não pertence por completo a nenhuma parcela social, o caráter discursivo e do poder são multifacetados, relacionando-se com os elementos extra-discursivos. Eventualmente, os discursos como explicações do mundo ou verbalizações de realidades não atingiram categorias universais, mas passaram por uma apropriação cultural e foram perpetuados por membros de grupos dominantes. Acreditando-se em Foucault, ainda estamos longe de constituir um discurso unitário e uma regulamentação social homogênea.

Por fim e não menos importante, em nosso terceiro e último capítulo, intitulado de *O Desejo Desenfreado*, assim como Carlo Ginzburg em *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XIV e XVII* (1966: 20) e Tomaz Tadeu da Silva (2000: 09), em *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*, concordamos que as construções de identidades se dão em meio a uma antítese entre *representações*, uma vez que o social é marcado pela pluralidade das culturas. Explicitamente, como se retrata no título da segunda obra, identidade é a diferença, ela é relacional, diferença seja quanto ao outro ou aos outros, em

que a construção identitária depende da relação ou da interação contínua com o entorno social. Analisaremos, então, a construção da identidade do sujeito desejante como pecador, comparada à ordem e ao esperado pelo poder hegemônico cristão, pois são os próprios grupos sociais em interação e conflito que estabelecem os padrões de aceitação.

Essas *identidades*, assim como os discursos, são representadas por sistemas simbólicos não fixados, variantes por grupos ao adquirem sentidos por meio da linguagem e por intermédio desses símbolos temos conhecimento acerca daqueles grupos que estão incluídos ou excluídos quanto ao meio social. Essas identidades não são fixas e não existem por si mesmas, são múltiplas e mutáveis, uma vez que a exclusão resulta em uma forma de categorização, na separação do corpo social.

Suporte dos gozos, prisão da pessoa, o invólucro carnal é também uma entidade cultural, um elemento da coletividade que o cerca, uma parte do todo político, uma parcela de um vaso território de símbolos. O ser assim definido é moldado por prescrições imperativas, quer consista nelas quer, ao contrário, tente exercer o melhor possível seu livre-arbítrio. (MUCHEMBLED, 2007: 13)

A partir do fato de que a cultura adotada pelos grupos sociais que se encontram no poder molda-se a prática do correto ou esperado, a identidade é configurada através de mecanismos do *intradiscursivo* atravessados pelas relações de poder. “Além de serem interdependentes, identidade e diferença partilham uma importante característica: elas são o resultado de atos de criação linguística.” (SILVA, 2000: 76). Marcadas pelos *símbolos*, as *identidades* são sociais, em que cada indivíduo ou grupo social dispõem de suas construções identitária. Inseparáveis e reciprocamente impostas, identidade e diferença só fazem sentido quando analisadas juntas, sendo a diferença o contrário à norma estabelecida e necessária à manutenção social quando produzida ativamente. É pela *alteridade* que conseguimos perceber as divergências, as contradições e as diferenciações culturais, uma vez que garantida pela clivagem entre *práticas* e *discursos* ao gerirem sentidos próprios.

Ao analisar uma pequena comunidade em Winston Parva¹², na Inglaterra, Norbert Elias (1965: 22), elaborou uma concepção de poder que permeava toda a esfera social. Para o sociólogo alemão de família judaica, o mecanismo de poder provindo dos grupos

¹² Nome fictício dado a comunidade de Leicester na Inglaterra.

*Estabelecidos*¹³ se consolida por meio de práticas discursivas, embora não fixadas, e objetiva, quanto aos demais grupos, o cumprimento de condutas morais de vida estabelecidas. Por meio da Instituição ao qual a sociedade está organizada, afloram mecanismos comportamentais difundidos pela cultura dominante (ALVES, 1982: 35), e tendem a impor um padrão a ser seguido e aceito pelo grupo majoritário. Contudo, como em toda regra há uma brecha, encontramos na Idade Média o grupo dos *Outsiders*¹⁴, considerados contrários à moral religiosa vigente. Mesmo que contrários, tais indivíduos pertencentes ao grupo marginalizado não estão excluídos totalmente da sociedade, mas sim relegados à margem social, pois ameaçam os códigos de condutas dominantes e a posição de liderança social.

A obtenção da superioridade quanto aos símbolos ou a uma identidade garante os privilégios da exclusão do outro (Silva, 2000: 81). Se algo é tido como certo é, pois, devido ao fato de ser representado como adequado. Essas representações garantem o poder e demandam exclusões. A diferença tem como função separar uma identidade da outra e, portanto, excluir os marginalizados, conseqüentemente, os *Outsiders*. Essas relações sociais também delimitam aqueles que são pertencentes aos grupos de *Estabelecidos* ou *Outsiders* e formam-se através da identidade e da diferença, constituindo as relações de poder. Nesta mesma linha de análise, Norbert Elias (1965) e Hilário Franco Junior (1996) corroboram que os mitos são justificáveis através do discurso e orientam comportamentos, como fora o caso da submissão das mulheres na Idade Média, justificada pelo caráter inferior da mulher, herdeira de Eva.

Por essas identidades e pela diferença caminhamos para o final da nossa pesquisa, para o estigma do pecador, que é contrário à identidade esperada e estabelecida pelo discurso religioso metodicamente construído. Discutiremos, então, as particularidades do ato pecaminoso original e para isso, precisaremos entender quem foi Tomás de Aquino e o que representou a sua escrita.

Em 1245, Tomás de Aquino fixa-se em Paris e descobre o seu interesse diante da filosofia aristotélica, tendo como mestre Alberto Magno, para guiá-lo em seus estudos. Durante os três anos em que ficou em Paris, Aquino estudou filosofia e teologia, tendo

¹³ Defendido por Norbert Elias em sua obra *Estabelecidos e Outsiders* (1965), tal conceito refere-se àqueles grupos de indivíduos que se encontram no poder anteriormente à chegada de novos membros à comunidade da qual fazem parte.

¹⁴ Ainda em Norbert Elias (1965), tal conceito refere-se ao grupo de indivíduos excluídos do poder e colocados à margem do tecido social por uma parcela dominante. Referente à Idade Média, os *Outsiders* serão aqueles indivíduos considerados contrários à moral católica e praticantes de atos pecaminosos, apesar de que será um grupo necessário para a manutenção da ordem social medieval pois, se estigmatizados como culpados, são alteridade da conduta correta de vida.

consequentemente aprendido mais sobre a filosofia de Aristóteles. A produção de sua obra *Summa Theologiae* tem a sua data de início debatida até hoje, estima-se que fora iniciada em 1265 em Roma e não fora finalizada, pois, no ano de 1274, em Fossanova, veio a óbito. Tomás de Aquino, ao escrever a *Summa Theologiae*, fê-lo de acordo com os cadernos universitários que circulavam na França dos anos 1250, em que a cada questão principal logo abaixo havia uma sequência de três ou quatro respostas errôneas; após sua exposição, cada uma dessas respostas era debatida separadamente. Essa prática era conhecida sob a forma de “*Lectio*” escolástica.

Dividida em três partes e tendo um total de 512 questões, os assuntos contidos na obra são variados e giram em torno da natureza de Deus, das questões morais e da natureza de Jesus. A primeira parte da obra trata basicamente da essência divina e contém 119 questões. Já na Paris de 1271, Aquino termina de escrever a segunda parte, contendo um montante de 303 questões e duas subdivisões, tendo a felicidade como ponto de partida. Do ano de 1271 até o ano de 1273, em que parou de escrever, o dominicano dedicou-se à produção da terceira parte. Aqui, o *Aquinate* fala sobre a finalidade para a qual somos chamados e os estudos dos sacramentos, contando apenas com um total de 90 questões, pois enquanto viajava para Lyon a pedido do Papa, para participar de um concílio, veio a adoecer e falecer, mais precisamente na Abadia de Fossanova, Itália.

Por intermédio dos conceitos formulados pela Nova História Cultural proposto até aqui, ou seja, por meio também das *representações*, importante noção teórica desenvolvida por Chartier ao pensar o mundo como representação (1991: 23), e essencial para essa perspectiva historiográfica, propomos uma discussão voltada ao *interdiscurso* clerical que, legitimado pelo Pecado Original e atravessado pela prática de poder, objetivou a domesticação dos corpos nas práticas sociais, na medida em que “algumas tradições que tentarem uniformizar práticas e pensamentos só confirmaram a multiplicidade e a variedade das experiências e das interpretações.” (ARAÚJO, 2015: 108). Privilegiaremos uma pesquisa voltada para a não bipolarização do poder, posto que os discursos religiosos não foram totalmente eficazes, posta a existência de práticas heréticas que permearam o período. No que corresponde o pensamento analógico medieval pleitearemos as relações entre o mundo do divino e o mundo humano, dado que o Cristianismo não existe sem mitologia, assim como qualquer outra religião (FRANCO JUNIOR, 2010: 22). De fato, nos deparamos durante o período analisado com o mitema do Pecado Original e posteriormente ao século XII, com a intensificação do mitema mariano, tendo como principal material de estudo para as mesmas os textos bíblicos e os apócrifos.

Ou, inversamente, não é porque o Éden ou a Cocanha não existiram no plano concreto que deixaram de ser sonhados, buscados, transformando-se assim em dados históricos. Para uma análise histórica interessa bem menos o que era considerado mito ou realidade, e sim como e por que era visto de uma ou de outra forma na sociedade estudada. (FRANCO JUNIOR, 2010: 31).

Presentes no *imaginário* desses homens os males do orgulho carnal e o corpo negado pela sua sexualidade, entretanto valorizado como instrumento de salvação, são marcas da cultura cristã medieval, dado que o desejo sexual e o Pecado Original estiveram conectados no imaginário do período. Essa sexualidade não é nada mais do que uma forma de expressão cultural, que se revela de forma única em cada cultura (GHERPELLI, 1995: 39).

Com o estudo histórico de textos (escriturários, narrativos e teológicos) e de imagens podem ser colocadas algumas questões relativas ao corpo na Cristandade medieval, entendida aqui principalmente como o sistema das crenças, das doutrinas e das práticas rituais características de uma sociedade profundamente marcada pela ideologia cristã durante quase quinze séculos. (SCHMITT, 2014: 305)

Nossa problemática, sujeita a resposta mediante a análise da fonte, destina-se à compreensão de como a simbologia do Pecado Original de Adão e Eva passou de um pecado causado pela desobediência e orgulho para um pecado sexual pautado na concupiscência da carne. Relativiza-se então, o eixo *corpo, pecado e sexualidade* e como essas temáticas se desdobram na *Summa Theologiae* (1273), obra escrita pelo frade italiano da ordem dos Dominicanos do século XIII, Tomás de Aquino.

Nosso objeto de estudo é o *interdiscurso* em torno do Pecado Original de Adão e Eva, uma vez que esses discursos religiosos, envoltos pelas práticas de poder, tendem a um assujeitamento dos corpos. Partindo dos pressupostos teóricos de disciplinarização do corpo pela cultura, nosso objetivo geral é compreender como a Instituição religiosa por meio do *interdiscurso* teológico hegemônico procurou regulamentar as atividades corporais.

Hipótese primeira: No *Tratado dos Vícios e Pecados* presente na *Pars Prima Secundae* da *Summa Theologiae* (1273), Tomás de Aquino considera o Pecado Original como a falta da justiça original e causador da desordem das potências da alma, por meio do afastamento de Deus. Nesse sentido, essa desordem recebe a denominação comum de concupiscência, apetite sexual existente na carne do sujeito cristão que, consequência do Pecado Original, foi o responsável pelo estigma corporal propagado no *interdiscurso* religioso da época.

Hipótese segunda: Procedendo do conceito de *circularidade das ideias* e de *interdiscurso*, o Pecado Original tornou-se um artifício utilizado pela Igreja Católica como forma de manutenção das *identidades* cristãs e das práticas de controle corporal no mundo Ocidental do século XIII. É na afirmação de uma práxis social de *alteridade* ao Pecado de Adão e Eva que, responsável por toda tormenta na vida do homem, ocorre a valorização cada vez mais da abstinência e da continência como as virtudes mais fortes, na vigilância constante do corpo e dos desejos da carne.

Concomitantemente, para alcançar o objetivo geral, nossa pesquisa tem como objetivos específicos: a) investigar no imaginário da Antiguidade Clássica e medieval as representações negativas cunhadas acerca do corpo, principalmente do corpo feminino, visto que foram influenciadas pelo Pecado Original; b) examinar o discurso clerical da figura e do papel do Diabo, como o tentador da humanidade e provocador dos desejos nos homens, posto que esteve presente no momento da queda original; c) discutir a relação desse discurso de disciplinarização corporal com a pregação da salvação e com o fim próximo; d) examinar o discurso clerical como legitimador de uma verdade corporal imposta pela necessidade da confissão, e) refletir no imaginário o ofício da alma na trajetória e finalidade para com o corpo, principalmente no que concerne a *Summa Theologiae* (1273).

Nessa lógica, possibilitados pelos métodos teóricos e metodológicos de *análise do discurso*, abordados até então, valemo-nos das articulações entre as noções de *identidade* e *alteridade* com as noções de *práticas* e *representações* e a *circularidade das ideias* e do *discurso* em relação a simbologia do Pecado Original, pois é a partir desses pressupostos que entendemos a construção do mundo social no qual interesses sociais estão em disputas (CHARTIER, 1994: 07).

Claro, de um lado o corpo, na tradição monástica e ascética oriunda da Alta Idade Média, era verdadeiramente a “prisão da alma”, o lugar por excelência do pecado (o “pecado da carne”) e do vício (a luxúria), o vetor do pecado original, a presa favorita do diabo (nos sonhos, quando a vontade está adormecida; ou na possessão demoníaca, paradigma de todo ataque da doença). (SCHMITT, 2014: 310)

É a inserção dos homens no sistema simbólico cristão que, extremamente regrado e ditado, reforça o *ethos* da teologia moral e os caminhos para a salvação, consentindo em fórmulas de vida sexual conforme aos ditames cristãos. Foi o Ocidente europeu que transformou a prática da atividade sexual em *interdiscurso*, mesmo que temas como monogamia,

desqualificação do ato sexual e o sexo apenas para a reprodução já existissem na moral pagã greco-romana atravessados pela moral tardo-estoica. Nesse sentido, pelo advento da simbologia Pecado Original de Adão e Eva, o Cristianismo é o responsável por implementar novas técnicas para que essa moral fosse efetiva para todo o corpo social por meio dos mecanismos de poder e de símbolos.

1. A HERANÇA ORIGINAL

1.1 O PECADO ORIGINAL COMO INSTRUMENTO SIMBÓLICO DO *DISCURSO* RELIGIOSO E AS CONSEQUÊNCIAS DO ATO PARA A CONDIÇÃO HUMANA

As relações sociais em torno do sagrado atravessam um vasto conjunto simbólico¹⁵ que, quando manipulado, legitima identidades e estabelece uma estrutura hierárquica ao refletir os interesses de um grupo social. Nesse sentido, em uma análise voltada ao *imaginário* da sociedade centro-medieval, transpassado pelo *interdiscurso* religioso¹⁶, compreendemos que os símbolos, ao estabelecerem os meios pelos quais os homens se comunicam, também representam os valores e costumes do grupo que se encontra no poder, dado que o homem é um animal entrelaçado pelas teias de significados que ele mesmo teceu (GEERTZ, 2008: 04)

Por meio dos significados simbólicos a religião oferece uma cultura de compreensão do mundo e uma demanda de um *ethos* a ser seguido (GEERTZ, 2008: 66), visto que no processo de estruturação da Igreja Cristã, nos dois primeiros séculos da nossa era, os que a ela haviam aderido “sem um grande conhecimento de suas línguas orientavam-se preferencialmente para os símbolos da religião. Quando a língua não é instrumento de comunicação, nasce a necessidade de comunicar mediante símbolos e fórmulas.” (PADOVESE, 1999: 175). Nessa perspectiva, a Igreja Cristã foi na Idade Média a única Instituição centralizada, responsável por sintetizar e estabelecer condutas morais a todos os indivíduos, posto que a Instituição religiosa foi a cabeça da sociedade medieval.

Em cada comunidade encontramos depositadas, em suas raízes, expressões culturais e religiosas; na Idade Média temos uma história hegemônica pela figura de Deus, por meio da Igreja para o homem, contra o homem, por intermédio do homem, mas jamais sem o homem.

A religião, além de induzir motivações e disposições, formula ideias gerais de ordem, caso contrário, ela seria apenas um conjunto de normas morais. Nesse sentido, a religião tem sempre a necessidade de explicar a ordem geral das coisas, independentemente de como esta explicação se desenvolva. (ARAÚJO, 2015: 101)

¹⁵ Os símbolos são acontecimentos, gestos ou atos que transmitem um significado. Influenciam no comportamento dos homens ao classificarem o mundo e introduzirem valores. Quando disputados, os símbolos são objetos que detêm o monopólio sobre algo, uma vez que justificam uma ordem social. (GEERTZ, 2008: 179). Interessante notar que para Michel Pastoureau (2004: 12), os símbolos, ou melhor, o *Symbolon*, na cultura grega é “sempre ambíguo, polivalente, proteiforme (que muda frequentemente de forma); ele não pode ser resumido em qualquer fórmula.”

¹⁶ O conceito de religião utilizado para a elaboração deste capítulo é referente à uma estratégia analítica historiográfica, uma vez que as “*religiones*” medievais (SCHMITT, 2014: 11), referiam-se apenas aos votos monásticos, não a um sistema teológico coerente.

Essa centralização faz do Cristianismo uma religião universal e coletiva, abrangendo o interior e exterior do homem, uma vez que não se limitou a uma região, estrato social ou raça, como um “produto histórico de processos discursivos.” (ASAD, 2010: 264).

A história da “religião” e da “crença” é necessariamente um estudo arqueológico das mudanças nas configurações de seus conteúdos significativos em modos de discurso situados historicamente. Em outras palavras, Asad foca na diferença implícita nos esforços antropológicos de tradução cultural e questiona os termos em que o “outro” é autorizado. Subentende-se também nessa afirmação a ideia de que podemos encontrar a religião sempre já entrelaçada a outros discursos, através dos quais outras forças e correntes de poder/conhecimento fluem. (YARROW, 2015: 15)

No contexto histórico essa centralização iniciou-se por intermédio do processo de desestruturação ao qual passava o Império Romano desde o século III, marcado pelo paganismo em que paulatinamente o Cristianismo fora sendo institucionalizado pela Igreja-Império no seio social, sendo que temas direcionados à salvação e ao Pecado Original encabeçavam os discursos dos líderes desse movimento, os Pais da Igreja. De fato, o Cristianismo foi o propiciador de uma época, futuramente a Idade Média, em que não houve espaço para o fator da descrença, dado que não podemos atribuir a prática do ateísmo ao período em questão, pois esses homens se percebiam e percebiam os demais à sua volta como sujeitos cristãos. “Por certo, o Cristianismo foi muito mais uma elaboração que objetivava a salvação humana e a redenção dos oprimidos do que propriamente uma filosofia política.” (WOLKMER, 2001: 17). Evidencia-se, então, a Instituição da Igreja Cristã como o principal ator social na Idade Média, dispondo da hegemonia sobre o cultural e do monopólio da mediação legitimada entre Deus e os homens, pois é “impossível ter uma visão justa da época se não se possui algum conhecimento da Igreja”. (PERNOUD, 1997: 81).

Os *interdiscursos* propagados pelos representantes do poder religioso na Idade Média Central justificaram as tentativas de instituição de uma ordem moral e de um *imaginário* homogêneo por meio da simbologia da desobediência primária de Adão e Eva, uma vez que o ato primordial corrompeu a natureza humana. Entretanto, como o *discurso* é uma rede de signos que se conecta com outros discursos já existentes (FOUCAULT, 1970: 50), encontramos nessas conexões, anteriormente à centralização da religião cristã no período, visões já estabelecidas sobre o Pecado de Adão e Eva, posto que há umnexo de causalidade entre o primeiro pecado e a pena. Embora o termo Pecado Original tenha se formalizado em Teologia por intermédio dos

escritos de Agostinho de Hipona, ao nos referirmos aos escritos anteriores aos do bispo de Hipona adotaremos também a terminologia de Pecado Original.¹⁷

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

Na mística e na simbologia judaicas o Pecado de Adão é interpretado unicamente pelo viés da desobediência a Deus, em que não há uma condenação do carácter sexual. Entretanto, o Judaísmo dos primeiros séculos se divide em dois movimentos opostos, por meio do Judaísmo rabínico na exaltação da figura feminina quanto à reprodução e ao controle da carne, e em contrapartida pelo Judaísmo helenístico, enquanto vertente que se configura por intermédio da repulsa à mulher e da aversão à carne pecadora.

No Judaísmo de tradição rabínica encontramos passagens que, nos textos midráshicos¹⁸, embora não se refiram diretamente ao Pecado Original, trazem uma visão completamente diferente daquela do Cristianismo dos primeiros séculos e do Judaísmo helenístico. Nesses textos a mulher é uma vítima sexual da serpente que, ao realizar o ato sexual, “a torna, juntamente com todos os seus descendentes, temporariamente impura.” (BOYARIN, 1994: 94), dado que essa impureza é devido ao desejo pelo sexo de forma ilícita e não por sua sexualidade¹⁹. Ao passo que a Eva dos Rabis é isenta de culpa, o Judaísmo de vertente helenista culpabilizará a primeira figura feminina no mito do Pecado Original e assim todos os seus descendentes, sem distinção entre homens e mulheres.

¹⁷ A primeira denominação do Pecado de Adão como Pecado Original aparece na obra *Ad Simplicianum* (396 d.C.), no livro I, questão primeira, em que Agostinho de Hipona responde às perguntas de seu mentor e amigo Simpliciano (400 d.C.). Ver em: AGOSTINHO DE HIPONA: *Los libros dobre diversas questiones a Simpliciano*. Madrid: BAC, 1952, p. 71. O estudo do Pecado Original por Agostinho é uma forma de resposta às questões maniqueístas do surgimento do mal no mundo. Tal nomenclatura se cristaliza por meio das leituras dos três primeiros capítulos do livro de *Génesis* por Agostinho e aparece também na obra *Confissões* (398 d.C.).

¹⁸ A palavra na tradução da Septuaginta significa “livro” ou “escrito”. É um gênero alegórico rabínico que contém as primeiras interpretações da Torá escrita, tanto como da Torá Oral (Mishnah), uma das principais obras do Judaísmo rabínico.

¹⁹ O sexo, quando desejado de forma ilícita, é mesmo o sexo ao qual praticado pelos animais, pelo uso do orifício anal, uma vez que não carrega o consentimento da reprodução, realizado por meio da satisfação do puro prazer. (BOYARIN, 1994: 98)

Na tradição do Judaísmo rabínico, “se houve um pecado original, ele foi remido pelo recebimento da Torá no monte Sinai.” (BOYARIN, 1994: 94), pois a atividade sexual se fazia presente de forma lícita no Jardim do Éden. São raros os textos rabínicos que culpam Eva pelo Pecado Original, pois as interpretações dos Rabis agem como resistência ao discurso de conduta helenista, sendo a mulher uma dádiva e elemento essencial para a reprodução. Mesmo que raros, textos advindos de leituras de passagens da mishnaica do Talmude²⁰ da Palestina exaltam a negatividade da figura feminina, igualando-a à origem da morte. O Rabi Yehoshua ou Joshua Ben Hananiah (f. 131 d.C.), nascido em Israel, fora um representante dos Rabis e compreendeu que “o ato de Eva de fato foi um pecado e criou a necessidade de que suas filhas fossem um meio de compensação.” (BOYARIN, 1994: 103).

A importância do Cristianismo dos primeiros séculos para a formulação da doutrina cristã posterior e para a formalização da simbologia do Pecado de Adão é inegável. O Apóstolo Paulo, judeu helenizado²¹, fora um dos mais importantes escritores desse movimento e em seus discursos fez apontamentos acerca das consequências negativas do Pecado Original. O retórico considera que “por meio da desobediência de um só homem muitos foram feitos pecadores.” (*Romanos: 5-19*). Nesse sentido, devido ao ato primeiro de Adão e Eva todos os homens já nascem em pecado segundo a fé nicena.

No contexto anterior aos discursos que foram difundidos pela Igreja medieval e que penetraram na consciência dos indivíduos, temos no movimento dos Pais da Igreja Latinos²² a intensificação da visão de Paulo com o apologista cristã Tertuliano (160-220 d.C.), pois para o autor a mulher é artificial e “a raça humana inteira, contaminada em descendência foi feita como canal para transmitir sua condenação.” (tradução nossa).²³ O discurso do Apologeta ainda

²⁰ O Talmude são os comentários à Torah, que se bifurca em Talmude da Babilônia e no Talmude da Palestina, resumindo mais de sete séculos de tradições judaicas. O Talmude da Babilônia auxilia no suplemente para o estudo dos textos bíblicos. O Talmude da Palestina faz a exegese das principais obras da Torá Oral também chamada de Mishnah.

²¹ O Judaísmo Helenizado é uma vertente do Judaísmo que colaborou para a formação do Cristianismo dos primeiros séculos. Paulo de Tarso, como um dos principais representantes desse movimento, além de falar o grego detinha o dom da oratória, fato que contribuiu para a ascensão do Cristianismo em meio à cultura helenística.

²² Do latim *pater*, os Pais ou Padres da Igreja foram importantes teólogos da Igreja dos primeiros séculos que, a partir da segunda metade do século IV, exerceram enorme influência na formulação da doutrina cristã. São os homens que “*cunharam a vida da comunidade católica.*” (PADOVESE, 1999, p. 19), que ensinaram e permaneceram na fé. A partir do século IV, pelo decreto *De libris recipiendis et non recipiendis*, o termo se concentra em todos representantes da tradição eclesiástica, logo em seguida aplicado aos que levaram uma vida monástica ou asceta. Por fim, a ortodoxia ou heresia de uma doutrina será avaliada por meio dos ensinamentos deixados por eles, pois inauguraram a “ciência” da teológica e foram a centralidade da palavra de Deus. Ver mais em: PADOVESE, Luigi. *Introdução à teologia patrística*. Edições Loyola: São Paulo, 1999.

²³ No original: “*the entire human race, tainted in their descent from him, were made a channel for transmitting his condemnation.*” TERTULIANO. *The Soul's Testimony*. Vol. 03. Translated by S. Thelwall. NY: Christian Literature Publishing, 1885.

conota uma posição contrária aos adornos que favoreçam a mulher, diferentemente da cultura rabínica em que “o hábito de usar roupas atraentes, efeitos e cosméticos era considerado perfeitamente adequado ao papel da mulher enquanto parceira sexual.” (BOYARIN, 1994: 112).

A palavra Pai, referenciando-se aos Pais da Igreja, foi usada pela primeira vez pelo protestante alemão J. Gerhard (1637). A Patrologia refere-se ao estudo da vida e dos escritos dos Padres da Igreja pela pesquisa historiográfica, teológica e filosófica, através de obras biográficas deixadas por Eusébio de Cesárea ou Jerônimo. São estudos acerca da Igreja antiga, sobre os primeiros exegetas, sobre aqueles que escreveram acerca das Sagradas Escrituras. (PADOVESE, 1999: 21).

Pelo termo Pai ou Padre, em latim *Pater*, a doutrina do Cristianismo dos primeiros séculos começou a ser propagada aos povos. Embora seja um título de caráter histórico e não teológico, atribuído por alguém a eles, os Apologetas Aristides de Atenas (f. 134 d.C.), Justino (f. 165 d.C.), Tertuliano (f. 220 d.C.), o representante da Patrística grega Clemente de Alexandria (f. 215 d.C.), e os representantes da Patrística latina Agostinho (f. 430 d.C.) e Jerônimo (420 d.C.), receberam a designação de Padres da Igreja ao se destacarem pelo caráter missionário que, ao procurarem levar uma vida igual à que Jesus levou, pregavam as maravilhas da religião cristã. No Judaísmo, o Pai é aquele beneficiado pela palavra de Deus, ou seja, Abraão. No Novo Testamento, Paulo é representado como o Pai de todos, pois deu início à pregação do Evangelho (*1 Cor, 4, 14-15*). Já no século IV, o termo Pai ou Padre fora designado a todos aqueles representantes da tradição eclesiástica (PADOVESE, 1999: 18). Ainda houve fora do mundo greco-latino Padres sírios e persas.

Os Padres da Igreja adotaram uma teologia de símbolos, pois o caráter simbólico é objetivo e esclarece um conteúdo espiritual, uma vez que o Pecado Original é visto como um símbolo religioso, pois a religião “cria e insere símbolos para dar significado à sua própria constituição e legitimação do seu repertório sagrado.” (SIQUEIRA, 2013: 73), visto que o ato original legitima e significa o discurso religioso de ordenamento dos corpos. Essa teologia fora uma teologia bíblica, de leitura das Escrituras na aproximação da mensagem cristã ao homem, de caráter pastoral. (PADOVESE, 1999: 37).

No movimento dos Pais da Igreja, dividido em duas vertentes em função dos representantes do Ocidente e do Oriente, inúmeros foram os comentários negativos quanto ao Pecado Original. Não obstante, como proposto por Tertuliano, do mesmo modo foi realçado

por membros do Oriente, visto que o filósofo e teólogo Orígenes (185-254 d.C.), em sua obra *Homílias sobre o Evangelho de Lucas* (III d.C.), defende que “não há homem isento de pecado”²⁴. Novamente se afirma que a desobediência original foi responsável por corromper os princípios da natureza humana.

As conotações negativas sobre o Pecado de Adão adquirem primazia no século IV e se destacam no pensamento da filosofia Patrística. O doutor da Igreja cristã, Ambrósio de Milão (337-397 d.C.), em sua obra *De Sacramentis* (II, VI, XVII)²⁵, corrobora que esse pecado causou em Adão a perda da humildade e da justiça original, uma vez, que caído pela soberba, o ser humano perde a sua liberdade e no seu corpo efetivam-se as consequências do primeiro pecado ao afastar-se da presença do bem. Em sua outra obra, *De Mysterius (post-mortem)*, IV d.C.), Ambrósio, que também foi professor de Agostinho de Hipona, salienta que a desobediência original como consequência desse pecado foi transmitida para toda a humanidade²⁶.

Pedro estava puro, mas devia lavar os pés, pois tinha o pecado que vem pela sucessão do primeiro homem, quando a serpente o subjugou e o induziu ao erro. É por isso que se lavam os pés dele, a fim de tirar os pecados hereditários. Portanto, nossos próprios pecados foram perdoados pelo batismo.²⁷

Contrariando o pensamento maniqueísta e a defesa da dualidade entre bem e mal, Agostinho de Hipona considera que, no momento da criação, Deus ao fazer o homem, o presentou com o livre-arbítrio²⁸. Com Agostinho se formaliza a teologia do Pecado Original e indo na contramão do pensamento maniqueísta²⁹, o Padre da Igreja aponta que fora essa liberdade a responsável pela criação do mal no mundo, concretizando-se a visão de que o mal não é emanado por um ser maligno. Nesse sentido, para Agostinho o mal não existe enquanto ser, ele existe no ser como prática contrária ao Sumo Bem, configurando-se pelo afastamento

²⁴ ORÍGENES. *Homílias sobre o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 2016: 20.

²⁵ AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os Sacramentos*. Tradução Célia Mariana Franchi Fernandes. São Paulo: Paulus, 1996: 26.

²⁶ A premissa de que o Pecado Original foi o responsável por corromper os princípios da natureza humana corrobora com a ideia de perseguição à heresia propagada por Pelágio da Britânica (c. 360-423). Tal heresia negava a transmissão do Pecado Original para os descendentes de Adão e Eva e foi condenada pelo Concílio de Niceia de 325.

²⁷ AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os mistérios*. Tradução Célia Mariana Franchi Fernandes. São Paulo: Paulus, 1996: 52.

²⁸ Anteriormente ao Pecado Original Adão e Eva dispunham da “*Libertas*”, na condição paradisíaca ao qual encontravam-se. O “*Liberum Arbitrium*”, foi a condição dada por Deus à ambos após a Queda Primordial. (*De Liberto Arbitrio*, I, 388-395). O livre-arbítrio é um resíduo de liberdade após a perda da liberdade natural, “*Libertas*”, ao serem expulsos do Éden.

²⁹ O Maniqueísmo é uma doutrina religiosa fundada por Mani, no ano de 61 d.C. Unificando as mensagens de Buda, Jesus Cristo e Zoroastro em uma única ideia, a principal característica da doutrina maniqueísta é a divisão do mundo através de uma concepção dualista, em que existe um rei de luz e em contrapartida um rei das trevas.

do bem comum em prol de um bem próprio. O pecado para o bispo de Hipona é um embate entre o querer e o poder.

A doutrina agostiniana também se dirige ao combate ao pelagianismo, pois para Pelágio (c. 360-423 d.C.), a natureza humana é autossuficiente no caminhar em direção ao bem, ao passo que, para Agostinho, após a desobediência original, o pecado gerou castigos e defeitos à natureza humana, sendo um ato que passa a defini-la e apenas Cristo é capaz de guiá-la novamente ao caminho correto.

Defendiam os Pelagianos a doutrina da total capacidade moral do livre arbítrio. Para querer e praticar o bem, o homem não precisa de qualquer ajuda da graça. Pode querê-lo e praticá-lo só, por si mesmo e sempre. Admitem que a graça atua sim, mas apenas como instrução, como exemplo, como iluminação, exteriormente, sem qualquer influxo interno na vontade. Defendiam ainda a doutrina de que o pecado original, o pecado de Adão, é meramente pessoal, não se transmite. Para os seus descendentes ele constitui apenas um mau exemplo. Sendo assim, o baptismo não é, portanto, necessário para a vida eterna. Deve ser recebido, é certo, mas apenas para, como sinal de opção divina, se entrar no Reino de Deus, integrar-se na Igreja, comungar com Cristo e para cancelar os pecados atuais.³⁰

Para o bispo de Hipona, o desejo sexual desenfreado fora uma das consequências do ato original, denominando-o de *cupiditas*, que pode significar tanto cupidez, luxúria ou ambição. Essa *cupiditas*, que agora afronta a Graça, torna a espécie humana imperfeita, posto que, decaída do Paraíso, a amizade entre Deus e o homem se desfaz. Nesse sentido, limitados em sua determinação pela mácula do Pecado Original, os homens não podem direcionar o seu desejo para o Sumo Bem ao qual são vocacionados, ou seja: Deus. Sozinha, já que não possuem mais a *Libertas*, restando-lhes apenas o *Liberum Arbitrium*, a natureza humana não consegue evitar o pecado, pois não dispõe da virtude que andava juntamente ao seu lado antes da Queda. Ademais, o desejo sexual não pode ser controlado, contradiz a Graça e Sumo Bem, estando para além do controle da razão sobre os vícios da carne. Pelo Pecado Original ocorre a corrupção da afeição do homem por Deus, resultando na perda da semelhança que tinham com o Criador.

Na *Cidade de Deus* (426 d.C.), Agostinho considera que o homem não fora designado à morte em seu estado primeiro, entretanto o foi por meio do Pecado Original. A condição

³⁰ Citação retirada do Vol. 01 da obra *Cidade de Deus*, em que o tradutor João Dias Pereira comenta sobre a vida e obra de Agostinho de Hipona. AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus*. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 1, 2000, p.70.

humana perde a coeternidade divinamente outorgada no Paraíso, uma vez que a justiça original agora se esvai com o Pecado, como esclarece no *Livro XIV, capítulo I*:

Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte. Todavia, o reino da morte dominou de tal forma os homens que um merecido castigo a todos precipitaria na segunda morte, que não tem fim, se uma graça de Deus, não merecida, disso não libertasse um certo número. E por isso aconteceu que, entre tantos e tão grandes povos espalhados por toda a Terra, apesar da diversidade dos usos e costumes, da imensa variedade de línguas, armas e vestuário, não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar as duas Cidades — uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu gênero quando eles conseguem o que pretendem. (CD, XIV, I).³¹

O pensamento agostiniano é interessante pois ao mesmo tempo marca o final da Antiguidade Clássica e dá início ao pensamento teológico medieval, assim como consagra a filosofia da Patrística ao trabalhar em conjunto com a doutrina neoplatônica. Os discursos argumentativos sobre o Pecado Original dos Padres da Igreja, tanto do Ocidente como do Oriente, em sua maioria carregam um teor pejorativo quanto à desobediência de ambos e principalmente no que tange às consequências do ato expandiram os comentários do Apóstolo Paulo ao formalizaram a doutrina cristã, dado que “os autores cristãos dos primeiros séculos nos fornecem exemplos de escuta e de reproposição atualizada da palavra de Deus; oferecem-nos modelos de tradução cultural de sua experiência de fé.” (PADOVESE, 1999: 12).

Foi pela teologia agostiniana que prevaleceu como modelo doutrinal acerca da visão do Pecado Original. Agostinho considera que não só devido ao pecado de Adão a morte se instalou no mundo, como a natureza humana, em sua universalidade, foi corrompida e todos agora são filhos do primeiro homem, nascidos em pecado. A visão do bispo de Hipona será reforçada assim como formalizada ainda em vida pelo Concílio de Cartago em 418, e após sua morte pelo Concílio de Éfeso em 431, também no Segundo Sínodo de Orange em 529, e principalmente na 5ª sessão do Concílio de Trento em 1546, assim como veremos no terceiro capítulo.

³¹ AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus*. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 2, 2000, p.1233. Ver no original: “Mortis autem regnum in homines usque adeo dominatum est, ut omnes in secundam quoque mortem, cuius nullus est finis, poena debita praecipites ageret, nisi inde quosdam indebita Dei gratia liberaret. Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaeque gentes per tenarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplici linguarum armorum uestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium et, cum id quod expetunt adsequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium.”

Posteriormente ao movimento dos Padres da Igreja, em cujos discursos percebemos uma forte aversão ao ato sexual original e as suas consequências, no período centro-medieval com, Tomás de Aquino, que interpretou o Pecado Original com base nas obras agostinianas, o debate acerca do assunto adquirirá novas proporções e concepções. Com Aquino ampliamos a argumentação acerca da desobediência original, e mediante a doutrina do *Aquinate*, o pecado se faz como uma ação simbólica que, propagada no imaginário dos homens centro-medievais, é usada como justificativa de exclusão e contrariedade, presente nos discursos religiosos e representações que sustentem efeitos de verdade.

Mas Adão, instigado por Eva, que por sua vez, tinha sido corrompida pela serpente, isto é, pelo mal, pecou. A partir daí dois seres habitam nele: o que foi feito à imagem e semelhança de Deus e o que, tendo cometido o pecado original, foi expulso do paraíso terrestre e condenado ao sofrimento – que, para os homens, se concretiza no trabalho manual e, para as mulheres, nas dores do parto – à vergonha, simbolizada pelo tabu da nudez dos órgãos sexuais, e à morte. (LE GOFF, 1989: 11)

Na *Summa Theologiae*, o *Doctor Angelicus*, ao interpretar o Pecado de Adão tece comentários sobre todas as partes do ato pecaminoso, desde a entrega do fruto pela serpente para Eva até o chamado de Deus por ambos. Aquino, ao solucionar a temática da desobediência original (ST, II-II, q. 153, a. 2; ST, I-II, q. 83, a.1), diferencia-se da visão do bispo de Hipona, como veremos no terceiro capítulo, pois para Agostinho o Pecado Original é a concupiscência da carne, que tem como consequências para a humanidade a morte e a própria transmissão do ato original, como relata do Livro XIII, Cap. III, da *Cidade de Deus*:

Mas a natureza humana ficou nele de tal forma viciada e mudada que sofre nos seus membros a desobediência e a revolta da concupiscência e se sente necessariamente ligada à morte — e assim, aquilo que se tem ou pelo crime e pelo castigo, é isso mesmo que gera, isto é: seres sujeitos ao pecado e à morte. As crianças, se do laço do pecado são libertadas pela graça de Cristo mediador, não podem sofrer senão essa morte para a alma do corpo; mas, libertados da dívida do pecado, não passam pela segunda morte que é castigo sem fim. (CD, XIII, III).³²

³² AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus*. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, vol. 2, 2000, p.1162-1163. Ver no original: “Sed hactenus in eo natura humana vitiata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inoboedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi, atque ita id, quod vitio poenaque factus est, id est obnoxios peccato mortique generaret. A quo peccati vinculo si per Mediatoris Christi gratiam solvuntur infantes, hanc solam mortem perpeti possunt, quae animam seiungit a corpore; in secundam vero illam sine fine poenalem liberati a peccati obligatione non transeunt.”

Assim como Agostinho, Tomás disserta que Adão fora o responsável pelo surgimento da morte na natureza humana (ST, I-II, q. 164, a. I), pois Deus não seria capaz de criá-la, já que todo o criado pelo divino é bom³³. Posto que o Paraíso se caracterizava pela abundância e pelo deleite, após a queda o homem passou a estar sujeito à morte, ao trabalho e ao sofrimento³⁴. Agora, em vista do pecado, há necessidade de uma instituição reguladora, pois “a lei não é mais do que um ditame da razão prática” (ST, I-II, q. 91, a.1), visto que para Tomás de Aquino a dominação já existia no paraíso, entretanto houve a corruptibilidade da justiça original e o desvio da razão prática (ST, I, q. 94, a.3; ST, I, q. 96, a.4). Inscrita na ordem do irreparável, a desobediência original tem na queda de Adão e Eva do Jardim do Éden o seu efeito. Em seguida ao primeiro pecado o ser humano torna-se massa de perdição e a sua alma se distancia daquilo que era o natural. Adão perde a beleza original, a imortalidade, o brilho e sabedoria.

Em decorrência da Queda, toda a desgraça que se estabeleceu no mundo se deu por causa do mau uso da liberdade que ambos dispunham e também em decorrência da queda e expulsão, dado que anteriormente à desobediência original o homem fora criado para reinar sobre todos os seres da terra³⁵, visto que Adão é considerado pela teologia medieval superior a todos os seres no momento da criação (FRANCO JUNIOR, 2010: 45), submisso apenas a Deus.

Posto que para Coccia (2015: 313), “tudo é fruto da desobediência”, após o Pecado Original a natureza humana mudou para pior, fazendo-se necessário o uso de instrumentos coercitivos e de leis aos indivíduos. Ou seja, o mito³⁶ do Pecado Original, argumento simbólico do discurso religioso, que influenciou os indivíduos em suas ações e interpretações de mundo, foi construído justamente com o intuito de dar sentido ao *imaginário* medieval, pois cerca o homem e o priva de certas ações.

No seio de uma cultura extremamente misógina, evidencia-se por meio dessa breve explanação que a simbologia da desobediência de Adão e Eva teve consequências antropológicas, configurando-se em uma visão androcêntrica, em que “o masculino representa uma universalidade sem corpo, enquanto o feminino é encarado como uma corporalidade rejeitada.” (BUTLER, 1990: 12). A ideia de Queda definida pelo Judaísmo rabínico seria

³³ *Genesis 1, 31.*

³⁴ *Genesis 3, 16-18.*

³⁵ SANTO AGOSTINHO. *A graça de Cristo e o Pecado Original*. Parte I, vol. 12, 5. Ed. São Paulo: Paulus, 2017, p.188.

³⁶ O mito quando associado à política é o reflexo de uma sociedade, atuante na organização do mundo social. Sendo plural, o mito é polimorfo, podendo abranger mais de um significado de acordo com o interesse do grupo que o usa.

invalidada pelo Cristianismo dos séculos seguintes, prevalecendo a visão do Pecado de Adão e Eva como provocador da cobiça no homem e responsável pela corrupção da natureza humana.

Sendo o homem passível e necessitado de coerção, essa repressão estabelecida anteriormente e propagada no Medievo fora tão forte que nos discursos religiosos reproduziu-se que todas as doenças eram castigos justos ou signos de pecado, possibilitadas graças à fragilidade do homem devido ao mito do Pecado Original. Essa preocupação em relação ao bem-estar do corpo e da alma encontra-se justificada no fato de que a desobediência original nunca foi apagada ou removida da natureza humana, é um mal que está presente na vida do homem desde o seu nascimento, como marca do desejo desenfreado no corpo através da concupiscência da carne, que só pode ser apagada por meio do batismo.

Foi por esse viés que se se desenvolveu o estigma corpóreo na Idade Média e que, pautado no símbolo do Pecado Original e limitado a uma categoria pejorativa, o corpo foi privado de determinadas práticas e reprimido religiosamente. Pela desobediência de Adão e Eva originou-se a vergonha sexual e a imperfeição humana, visto que “a Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso extremante unitário.” (FOUCAULT, 2014b: 37).

1.2 AS REPRESENTAÇÕES ACERCA DO CORPO NO IMAGINÁRIO CLÁSSICO E NOS DISCURSOS RELIGIOSOS MEDIEVAIS

Cada cultura é única pois atribui diferentes *representações* aos elementos que a constituem e também pelas influências que sofre em seu processo de estruturação. Diferente não poderia ter sido a cultura medieval que, atravessada pela questão simbólica do corpo, tem “as palavras *corpus* e *anima* citadas sem cessar nos textos em relação e, em geral, em oposição uma à outra.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 253)

Os estudos acerca do corpo ou da intimidade foram negados até o século passado pela historiografia. O século XVIII foi marcado por um repúdio aos estudos sobre a cultura, principalmente no que concerne o medievo, na medida em que pesquisas voltadas aos grandes personagens históricos ou os acontecimentos considerados importantes para o mundo ganhavam cada vez mais destaques. É apenas com a “revolução cultural” ou com a Nova História, promovida recentemente por Lucien Febvre e Marc Bloch que, com a fundação da revista dos *Annales* em 1929, recolocaram a Idade Média no cerco das pesquisas acadêmicas.

Nesse sentido, um novo modo de se fazer a história ganha forças, visto que os sistemas de *representações* cunhados por Chartier, atravessados pelas práticas de poder, promovem uma revisão do contexto medieval. Nomes como os da primeira geração dos *Annales*, Marc Bloch e Lucien Febvre, da segunda geração, Fernand Braudel e Georges Duby e da terceira geração, Jacques Le Goff e Pierre Nora, além dos já citados, são os responsáveis pelas primeiras pesquisas atualizadas que, voltadas para a Idade Média, fogem ao padrão do Positivismo e do antigo modo de se fazer história. É de acordo com essa revisão historiográfica que podemos investigar temas que foram marginalizados durante um bom tempo pela historiografia, tais como o corpo, uma das grandes lacunas da História que, esquecido pelo historiador, agora pode ser compreendido por meio do *imaginário* e em sua realidade concreta.

Em uma sociedade na qual os signos visuais e seus diversos registros de interpretação retêm constantemente atenção, a aparência do indivíduo, mais do que a sua casa, deve refletir o que ele é: homem ou mulher, rico ou pobre, novo ou velho, solteiro ou casado, religioso ou leigo. (LE GOFF; SCHMITT, 2016: 297)

A partir do impulso teórico-metodológico promovido pela Nova História Cultural, podemos analisar como foi a vida íntima dos homens do período, adentrar os modos de pensar, os *discursos* que vigoraram e o *imaginário* que constituiu o homem enquanto sujeito cristão, dado que “no século XIX, passagens que lidassem com questões sexuais em textos antigos eram deixadas na obscuridade decente de uma linguagem clássica.” (RICHARDS, 1993: 33).

Uma vez que devemos considerar a multiplicidade dos indivíduos, entendemos a multiplicidade dos corpos, visto que os mesmos são constituídos como sujeitos pelas *representações* que sustentam efeitos discursivos de verdade. Sendo o corpo um dos pilares da cultura cristã, sujeitado a categorias negativas já anteriormente ao início do Cristianismo, na Idade Média tudo perpassa o viés corporal, desde a morte de Jesus na Cruz, a figura feminina como herdeira direta de Eva, a salvação e o fim próximo. É um sistema dominado pelo caráter simbólico do corpo que faz das *representações* dos homens do período quanto aos desejos e necessidades corpóreas.

Pois não apenas Deus tomou corpo, mas ensinou aos homens como, todos os dias e em toda parte, refazer Deus, ritualmente, na Eucaristia. Quando o padre diz: “este é o meu corpo, este é meu sangue”, os cristãos veem a Presença real sobre o altar, que acaba de ser moldada pelo padre. A partir de então, o paradigma do corpo comanda todas as representações, começando por aquelas do corpo físico do homem. Sem dúvida a tradição ascética representa o corpo como “prisão da alma”, porém cada vez mais o corpo é valorizado como

instrumento da salvação, até nas macerações, no jejum e nos gestos da prece. (SCHMITT, 2014: 23-24)

Quando falamos de sociedades localizadas no milênio passado, e até anteriormente às mesmas, raramente encontramos pesquisas que desenvolvem sua problemática acerca da individualidade corporal, uma vez que são valores poucos difundidos na Antiguidade e na Idade Média (RODRIGUES, 2008: 69). Nessa acepção, é recorrendo à questão simbólica que, constituidora do elemento social, podemos entender como a esfera do sagrado determinou o que fora considerado como correto. É por meio do sistema medieval, dominado pelo pensamento simbólico, que compreendemos como o corpo, os desejos e as pulsões foram reprimidos pelas *representações* e oscilaram entre os pontos positivos e pontos majoritariamente negativos, uma vez que “o corpo é o grande perdedor do pecado de Adão e Eva e assim revisitado.” (LE GOFF; TRUONG, 2014: 11).

Assim sendo, certos objetos, ações, palavras ou lugares pertencentes às esferas ordinárias da vida que podem transmitir-nos uma iluminação única de todo o mistério da nossa existência, neles reside um elemento luminoso, algo que participa do sagrado, ou que separa espaços sagrados dos profanos, palco e cena das nossas experiências humanas, esfera da nossa atividade e das nossas relações com o ambiente que nos circunda. (ARAÚJO, 2015: 102)

Essas *representações* culturais e simbólicas que atribuem sentidos aos corpos e à alma são múltiplas, portanto, cada uma delas funciona para objetivos variados no tempo e espaço. Para a filosofia e tradição platônica a alma sempre existiu, encontrando no corpo uma habitação de curto prazo, sendo que há uma desvalorização do corpo perante a alma. Na filosofia de Aristóteles, diferentemente, o corpo se encontra envolvido por uma concepção mais paritária, dado que a alma é a forma do corpo, como parte racional e responsável como guia da matéria.

Cada homem se compõe tanto de um corpo, material, criado e mortal, quanto de uma alma, imaterial, criada e imortal. Só os humanos têm alma: os animais têm somente um corpo. Em todos os seres animados, a união sexual de dois corpos permite engendrar um terceiro corpo. A alma, privilégio do homem, é, pelo contrário, a cada vez uma criação singular de Deus, que a insufla no feto logo após a concepção. Embora se diga que cada homem é criado “à imagem e semelhança de Deus”, o entendimento mais corrente é que ele não é esta “imagem” nem em seu corpo visível nem na totalidade de sua alma, mas somente na parte superior da alma (a razão: *noûs* ou *mens*). É nesse sentido que o homem, embora pecador, não deixa de levar a marca do divino, mesmo que o corpo, pelo sofrimento e pela morte, e que a alma, por sua fraqueza temporária, sofra tais limites como consequências do Pecado Original. Assim, o homem não pode mais, sobre a terra, ter a visão imediata do Criador, da qual se beneficiaram seus primeiros pais no Paraíso terrestre antes da Queda. (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 255)

No movimento do Gnosticismo, nos primeiros séculos da era cristã, ocorre a rejeição da “carne do homem por ser incapaz de salvação.” (PADOVESE, 1999: 49). No contato do Cristianismo dos primeiros séculos com os *discursos* promovidos pelas correntes ascetas, acarreta-se para a cultura cristã uma influência negativa cada vez maior em relação ao corpo, conduzindo o mesmo pensamento a expressões mais radicais.

O matrimônio não é proscrito (cf. 1Cor 9,5), contudo – justamente a partir da pregação de Jesus – apresenta-se um elemento novo: a emergente e agora predominante realidade do Reino relativiza todas as coisas, até o sexo e o matrimônio. Todavia, uma observação cuidadosa dos textos do período apostólico supracitados revela o aumento de uma sensação de mal-estar em relação ao matrimônio e isso justamente a partir da escatologia: se se deve apressar o advento do Reino mediante a castidade, o matrimônio perde seu valor ou até acaba sendo desprezado. Não é difícil perceber que diversos elementos contribuíram para essa mudança: o primeiro de todos foi o rigorismo judeu-cristão em que a abstinência, pobreza e vegetarianismo andavam de mãos dadas. (PADOVESE, 1999: 89)

Também o contato com o neoplatonismo trouxe ao Cristianismo uma reavaliação e o tornou mais convidativo em relação às demais religiões da Antiguidade (FELDMAN, 2015: 25), mesmo assim, a influência do pensamento neoplatônico ressaltou a negação da carne e a vinculação da mesma a um princípio maligno. Anteriormente a esse contato com o neoplatonismo encontramos indícios dessa negação corpórea em Paulo (*I Coríntios 7: 25-40*), na exaltação pela opção da castidade e do celibato. As *Cartas aos Coríntios* estão pautadas em um teor moralista e disciplinar, razão pela qual nesses escritos podemos entender como são criadas as *representações* para a afirmação de uma identidade cristã, uma vez que a Bíblia estava “a serviço da justificação da repressão da maior parte das práticas sexuais.” (LE GOFF, 1994: 158). Foi por meio dessas cartas que Paulo incentivou as mulheres virgens a continuarem castas e a usarem véu durante as cerimônias, pois era de fundamental importância que os cristãos não fossem confundidos com os pagãos, devido aos seus gostos pelos prazeres sexuais, banquetes e sacrifícios (MENDES, 2011: 08). É a *alteridade* em relação ao pecado que constrói a *identidade cristã*.

Acreditamos que as *representações* perante o corpo não abrangeram um caráter homogêneo mesmo com o advento do Cristianismo no Medievo, posto que na Roma Antiga do século I d.C., o não cumprimento da satisfação do prazer sexual de um escravo ao seu senhor era visto como desonroso (GALÁN, 1996: 29).

Nesse universo, o fato de um “homem” fazer sexo com outro “homem” ou “mulher” não era suficiente para identificar a sua categoria sexual, como ainda

é pressuposto pelo senso comum em dias atuais. Longe de fundar uma espécie, o “homossexual”, a relação sexual entre dois homens era considerada uma prática erótica compatível com o casamento com o sexo oposto, não excludente, pois, da relação com as mulheres. E embora a ética sexual fosse exigente, complexa e múltipla, não havia um único código regendo o comportamento sexual. (FEITOSA; RAGO, 2008: 110)

Na Antiguidade greco-romana, “nem a lei civil, nem a lei religiosa, nem uma lei ‘natural’ prescreviam o que se deveria – ou não se deveria – fazer.” (FOUCAULT, 1994: 317). Ademais, o modelo de virilidade estava atrelado ao papel social do cidadão, contudo, houve no Medievo o desenvolvimento de um sistema de freamento a qualquer prazer atrelado ao corpo, dado que o “eu” cristão esteve subordinado aos interditos da carne pecadora e dos pecados (SCHMIT, 2013: 26).

Os homens da classe alta romana, em cujas atividades as fontes literárias se concentram, tipicamente procuravam prazer sexual fora do casamento, não dentro dele. Embora se esperasse que a mulher romana de classe alta fosse virgem na época de seu primeiro casamento, os meninos geralmente recebiam sua iniciação sexual no início da puberdade, geralmente de prostitutas. [...] Os romanos, como a maioria dos outros povos antigos, aceitavam a concubinato como instituição ao lado do casamento. (BRUNDAGE, 1987: 23). (tradução nossa.)³⁷

Ainda nesse contexto, no Mundo Antigo greco-romano as curvas do corpo humano eram valorizadas através dos jogos e do teatro, em formas de exibição física por parte dos cavaleiros e atores. A historiadora brasileira Dulce dos Santos considera que o corpo masculino era rotulado no que tange ao controle de suas pulsões, não no intuito de ser disciplinado por uma moral religiosa (SANTOS, 2001: 14). Do mesmo modo, Paul Veyne acredita que embora algumas atitudes de cunho moral tenham sido adotadas pela alta aristocracia romana, é apenas com o Cristianismo – com base na Teologia dos textos dos Pais da Igreja – que essa moral se efetiva para toda a sociedade, ocorrendo o abandono, paulatinamente, e dos espaços de sociabilidade.

Como diz Paul Veyne, o Cristianismo deu uma justificativa transcendente, baseada ao mesmo tempo na teologia e no Livro (a interpretação da Gênese e do Pecado Original, o ensinamento de S. Paulo e dos Padres da Igreja) – o que é muito importante. Mas transformou também uma tendência minoritária em

³⁷ No original: “Roman upper-class men, upon whose activities the literary sources concentrate, typically sought sexual pleasure outside of marriage, not within it. While the upper-class Roman woman was expected to be a virgin at the time of her first marriage, boys usually received their sexual initiation in early puberty, often from prostitutes. [...] Romans, like most other ancient peoples, accepted concubinage as a basic institution alongside marriage.” Ver em: BRUNDAGE, A. James. Law, sex, and Christian society in medieval Europe. Chicago: The University of Chicago, 1987.

comportamento moral da maioria – ou pelo menos das classes dominantes, aristocráticas e/ou urbanas – e forneceu aos novos comportamentos um novo enquadramento conceptual (vocabulário, definições, classificações, oposições) e um rigoroso domínio social e ideológico, exercido pela Igreja e pelo poder laico ao seu serviço. (LE GOFF, 1994: 157-158)

Nesse sentido, Le Goff, ao analisar os textos de escritores romanos cristãos anuncia que anteriormente ao medievo já havia uma forte defesa em prol da renúncia sexual, através da virgindade feminina e celibato por ambos. Fora um comportamento minoritário que se expandiu na Idade Média, pois “teria existido entre os romanos pagãos, muito antes da difusão do Cristianismo, um puritanismo da virilidade.” (LE GOFF, 1994: 157).

Se no Mundo Antigo o corpo ocupava um lugar de destaque em decorrência da importância relacionada ao mesmo, a qual pode ser percebida em práticas como os Jogos Olímpicos, o medievo assistiu a um acontecimento capital na história do corpo, o qual também possui a sua importância, qual seja, a encarnação de Jesus. O Filho de Deus, agora com a luta dos cristãos contra os impuros (sobretudo mouros), havia tomado a forma do corpo de um ser humano. Mas não somente isso: esse Deus encarnado que havia vencido a morte e com sua ressurreição fundou o dogma da ressurreição dos corpos, crença até então desconhecida no mundo das religiões e religiosidades. No ‘além’ esse corpo ressuscitado viveria a máxima das tensões: ou sofre eternamente no Inferno, ou goza dos prazeres do Paraíso. Daí se poder afirmar que o corpo na Idade Média se apresenta como um espaço de tensão o qual oscila entre a repressão profunda e a exaltação; entre a veneração e a humilhação. (SILVA; SANTOS; MEDEIROS. 2017: 112)³⁸

São essas clivagens, mudanças, *representações* simbólicas e *circularidade das ideias* que atravessam e perpassam toda a sociedade medieval que nos interessam, pois são resultado de influências discursivas no tempo e no espaço. Essas objetivações negativas em torno do corpo, como descrevemos, tiveram início antes mesmo do advento do Cristianismo no medievo, situando tal conduta ao governo do imperador Marco Aurélio, no segundo século da era cristã (161-180 d.C.).

A atitude em relação ao sexo que ele expressava é típica da Igreja cristã como um todo. Pois a cristandade foi, desde o seu primórdio, uma religião negativa quanto ao sexo. Isso significa dizer que os pensadores cristãos encaravam o sexo, na melhor das hipóteses, como uma espécie de mal necessário, lamentavelmente indispensável para a reprodução humana, mas que perturbava a verdadeira vocação de uma pessoa – a busca pela perfeição

³⁸ Diferente dos historiadores Luiz Silva, Maria Santos e Márcia Medeiros, em seu artigo “*O corpo na Idade Média: alguns apontamentos*”, publicado pela Revista Nupem, vol. 9, n. 16 de 2017, acreditamos que a Idade Média nunca “assistiu” à encarnação de Cristo. Mobilizamos a citação, pois, no que concerne o período em questão, acreditamos também que o corpo oscilou entre a repressão, no que toca os desejos, e a exaltação, no que diz respeito à salvação.

espiritual, que é, por definição, não sexual e transcende a carne. (RICHARDS, 1993: 34)

Tais *representações* a respeito do corpo estão atreladas também à simbologia do Pecado Original, pois nos *discursos* de Santo Anselmo (1033-1109), aflora a visão de que existe um mal no mundo, tanto como se faz presente no indivíduo (RICHARDS, 1994: 34). Esse mal recorrente desde a infância é o desejo sexual, que suga no homem as virtudes e atormenta a alma. Conformado pelos mecanismos de controle que reprimiam a sexualidade, é assim entendemos o corpo no Medievo, pautado por uma oposição à alma (*Jo: 6,63*), como lugar e instrumento por excelência do Pecado Original.

Adão foi criado para a incorruptibilidade e para a vida; conduzia uma vida santa nas delícias do paraíso a sua mente era continuamente direcionada à contemplação de Deus; o seu corpo estava na serenidade e na calma, sem desejos obscenos de gênero algum, visto que não existia nele tumulto de impulsos desordenados. Somente fazendo experiência da lei, Adão conheceu a desobediência, o mal, a ausência de felicidade. (COCCIA, 2015: 325)

É pela mediação de Eva e do Diabo em forma de serpente que Adão cai em desgraça e perde sua pureza original, o que fomenta, no *imaginário* medieval, uma desvalorização do corpo da figura feminina. Nesse contexto, a vida pautada no celibato ou na castidade, discurso já defendido por Paulo, era considerada a forma mais elevada de vida e foi defendida principalmente pelos discursos dos Pais da Igreja Patrísticos. Como essa negatividade da carne e do ato sexual está vinculada ao símbolo do Pecado Original de Adão e Eva, identifica-se o ato original com a descoberta do sexo. Entretanto, ao mesmo tempo em que a Idade Média testemunha a condenação ao corpo, o período exalta o mesmo devido ao Corpo de Cristo morto e ressuscitado.

Na Idade Média o corpo é, reiteremos, o lugar de um paradoxo. Por um lado, o Cristiano não cessa de reprimi-lo. “O corpo é a abominável roupa da alma”, diz o Papa Gregório o Grande. Por outro, ele é glorificado, sobretudo por meio do corpo padecente de Cristo, sacralizado na Igreja, corpo místico de Cristo. “O corpo é o tabernáculo do Espírito Santo”, diz Paulo. A humanidade cristã repousa tanto sobre o pecado original – transformado na Idade Média em pecado sexual – quanto sobre a encarnação: Cristo se faz homem para redimir os homens de seus pecados (LE GOFF; TRUONG; 2014: 35)

É por intermédio da religião na Idade Média que, como um sistema simbólico que ordena o homem e ajusta as ações humanas, compreendemos o corpo através de dois conceitos que, longe de serem excludentes, são complementares e sincronicamente agem sobre ele

(SILVA, 2016: 2010). Em um primeiro momento é através das *representações* que temos as concepções de corpo ideal, uma vez que por meio dessas mesmas *representações* engendram um conjunto de *práticas* que tem como intuito moldar, adestrar e até mesmo recriar o corpo.

Depois de todas essas explicações, se apreende que masculinidades e feminilidades são discursos construídos culturalmente, pois, ao mesmo tempo em que temos posicionamentos que visavam delimitar os papéis sexuais, em outros espaços, ou momentos, visualizamos como masculino e feminino são categorias fluídas e inseridas historicamente por questões políticas. Percebe-se que as identidades são fluídas e fogem de imposições e regras fixadas. (SILVA, 2017: 123).

Essas *representações* são imagens que criam uma realidade e carregam valores e julgamentos, produzindo estratégias para impor uma autoridade e condicionar o pensamento dos homens, visto que esses padrões culturais ou simbólicos funcionam mediante dois modelos de comportamento, “de” e “para”, respectivamente o real e o mental, que “envolvidos, apontam para ambas as direções, expressam o clima do mundo e o modelam.” (ARAÚJO, 2015: 101). Novamente esses sistemas de *representações* e símbolos, que perpassam o momento da criação do mundo e o Pecado Original, refletem a desigualdade dos corpos e principalmente a inferioridade do corpo feminino.

É de fato na Idade Média que se instala esse elemento fundamental de nossa identidade coletiva que é o cristianismo, atormentado pela questão do corpo, ao mesmo tempo glorificado e reprimido, exaltado e rechaçado. (LE GOFF; TRUONG, 2014: 29)

Por intervenção da Igreja também se estabelece “a garantia da ordem social, e de tudo aquilo que a ameaça ataca ao mesmo tempo a sociedade civil.” (PERNOUD, 1997: 89). Consequentemente, toda ação contrária ao *discurso* religioso tentou-se solucionar. Ao mesmo tempo em que legitimadora dos meios discursivos, a Igreja permanecia como Instituição responsável por classificar o que seria permitido durante o ato sexual, buscando homogeneizar o *imaginário* do período, pois é a conduta dos homens em vida que guiará o destino das almas após a morte.

Na civilização medieval, era possível se opor à autoridade e mesmo a um ensinamento da Igreja, mas era inconcebível se libertar do campo religioso, isto é, de uma concepção e de uma prática simbólica da medicina baseadas em um postulado de relações necessárias entre o corpo humano e o macrocosmo. (SCHMITT, 2014: 304)

Como característica do período, quaisquer manifestações da natureza ou de forças sobrenaturais estavam atreladas ao poder do divino, dado que se perpetuou uma forte e massiva *representação* religiosa, graças ao papel central da Igreja. O objetivo de unificar o mundo sob uma mesma fé, ou seja, sob a hegemonia da religião cristã, uma vez que a comunhão dos santos prega uma Igreja Universal e católica, era o esperado pela Instituição religiosa, contudo, ao analisarmos a Idade Média Central devemos considerar as rupturas, seja no *imaginário*, nos *discursos* ou nas *representações*, apesar das inúmeras “tentativas cristãs de alcançar uma coerência em doutrinas e práticas, regras e regulamentos, mesmo que esta situação nunca tenha sido plenamente alcançada.” (ASAD, 2010: 264).

Como já mencionado, o contexto do qual o homem faz parte configura-se como o *imaginário* de toda uma sociedade. Essa configuração se dá por um conjunto de *representações*, modos de ver e de pensar, juntamente com os níveis culturais que, apreendendo o total do homem como ser social, fizeram do Cristianismo o responsável por inaugurar na Europa uma nova época, com um novo sistema de *representações* morais e sociais.

O corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas, entretanto, são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo (FOUCAULT, 1987: 126).

A partir desse conjunto de *representações*, que agora englobam o *imaginário* do homem medieval, é que a Igreja, como Instituição total e força hegemônica do período, sistematizou condutas de vida e procurou regular a atividade sexual, estipulando o que seria correto, adequado e necessário à prática do ato sexual, pois “ao Cristianismo foi imputada a capacidade de explicar o real. A religião, conceito também ele tardio, assumiu nessa longa duração a função de uma verdadeira ideologia.” (MACHADO, 2006: 10). Essas *representações* engendraram também uma separação no próprio corpo do homem, dividindo-o em partes nobres e indignas. A cabeça e o coração encarregam-se da nobreza humana, enquanto o ventre, as mãos e o sexo são revertidos por um caráter desonroso, pois o homem cristão medieval viveu um conflito permanente entre libertar-se do mal e a recorrência ao mal por meio da satisfação dos desejos da carne.

1.3 A CULPABILIZAÇÃO DO CORPO FEMININO COMO INSTRUMENTO DE PECADO

Compreendido como vetor do Pecado Original de Adão e Eva, o corpo transporta em sua materialidade os símbolos de comportamento e as zonas de conforto estipulados pelo poder dominante. Esse corpo, principalmente o corpo feminino, esteve submetido a normas que o transformaram, revelando uma ordem social internalizada em seus gestos, atos e até mesmo em modelos comportamentais.

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

Como já citado, nosso trabalho está direcionado para as relações discursivas de poder que permearam o social e para as construções de *identidades* que são moldadas socialmente e culturalmente. Nessa linha de pensamento, temos nas *representações* da figura feminina o ideal de subordinação seja em relação à virilidade atribuída ao homem ou na associação da mesma como uma agente do Pecado Original, em que, através da figura feminina, toda sua descendência caiu em tentação, pois “Eva come do fruto proibido e convence Adão a fazer o mesmo. O pecado original transforma os seres puros, criados por Deus, em seres impuros.” (LARAIA, 1997: 158). Nesse sentido, é pela ingenuidade da mulher que, enganada pela serpente, o pecado entra no mundo.

Estudar figura feminina no tempo e no espaço é uma forma de compreender a sua *representação* simbólica. Embora as pesquisas acerca da História das Mulheres tenham sido impulsionadas a partir do ano de 1980, faltam-nos fontes escritas por mulheres, dado que grande parte dos documentos históricos de que dispomos atualmente apresentam uma figura feminina idealizada por modelos exemplares. Encontramos durante a história da era cristã uma forte visão masculina sobre as mulheres, por assim dizer não seria diferente no período medieval, com raras exceções provenientes dos escritos de Christine de Pisan e Hildegarda von Bingen, visto que “na documentação da Idade Média, fruto de uma sociedade dominada pelos homens, a voz das mulheres raramente se faz ouvir.” (LE GOFF, 1989: 22).

A prática de aversão ao feminino resultou, certamente, em expressões negativas acerca das mesmas, uma vez que o modo de retratar as mulheres em qualquer época retirou da figura

feminina a sua voz e autonomia. No que se refere ao Medievo, a negatividade, além de ser constante, atravessou os diversos discursos negativos que circundaram o *imaginário* do período, visto que não foram criados, necessariamente, pela Igreja Católica, mas sim passados de tempos em tempos e relidos pelo poder religioso, dado que a região mediterrânea em que floresceu o Cristianismo, ao qual forneceu os meios influenciadores a essa negatividade da carne. Nessa acepção, o poder estabelecido da Igreja difunde discursos contrários às práticas dos *Outsiders*, em que os males do orgulho carnal vinculado à figura feminina e as aversões à mulher no Mundo Clássico são recepcionados e funcionaram como uma das marcas da sociedade cristã ocidental (CLARK, 1997: 78).

Na formação de modelagem das peças que compõem modos de expressões de simbolismo, causalidade, espaço, tempo, imaginação e na construção do pensamento do homem ocidental, orientou-se uma identificação entre a figura feminina com o negativo e o masculino com o positivo, em que de homem parte o princípio da mudança, do movimento. A mulher, por sua vez, era vista como *enantíon*, adjetivo de antagonismo, oposição e contrariedade, uma vez que a mesma fora atrelada a hostilidade e as “informações que se têm das mulheres cristãs do séc. II e III, em sua grande maioria, encontram-se em documentos anti-heréticos.” (SIQUEIRA, 2017: 189).

Nesse sentido, a figura feminina necessita de um princípio de movimento que a inicie, devido ao seu elemento de passividade. Encontramos em Aristóteles, em sua obra *Metafísica* VIII, 4, 1044a 34, similar ideia, uma vez que o homem é o fornecedor da forma e princípio de movimentação e a mulher apenas contribuiu com o corpo e a matéria, entendida aqui como potência para sê-lo e não um ato determinado, mas sim em potência de gerar (LOPES, 2010: 90). Para Aristóteles, no que tange a reprodução, a figura masculina é o motor e o agente, portador da essência e causa do ser a ser produzido, enquanto o feminino nesse processo é posto apenas como causa do ser produzido, pois não possui o *pneuma*, princípio de fecundidade.

Na visão dos filósofos antigos a figura feminina está incompleta, faltando a mesma o princípio da alma, visto que o homem é o agente motivador da alma e a mulher está na alma apenas em potência, à espera do esperma masculino para ativação. É uma história masculina pautada no princípio metafísico de dominação, que conduz nas mulheres o fator da descrença nas condições de comando e capacidade natural, posto eram consideradas imperfeitas e naturalmente mais fracas.

Restando-nos quase apenas textos escritos por homens sobre as mulheres e para as mesmas, temos como resultado a rara retratação da diversidade dos acontecimentos e dos desejos femininos, uma vez que a exclusão da figura feminina fora tão forte no *imaginário* Medieval devido a reprodução discursiva de passagens presentes na Sagrada Escritura, como as do livro de *Jó: 25-4,6*.

No esquema da sociedade trifuncional, a mulher não tinha qualquer lugar. Se, para os homens da Idade Média, existe uma categoria mulher, durante muito tempo a mulher não é definida por distinções profissionais, mas pelo seu corpo, pelo seu sexo, pelas suas relações com determinados grupos. A mulher define-se como esposa, viúva ou virgem. (LE GOFF, 1989: 22)

Os textos bíblicos também estão repletos de exemplos negativos à figura feminina. Dalila é um exemplo dessa negação, pois ao seduzir Sansão, traiu-o e o entregou aos inimigos filisteus (*Juízes 16: 1-21*). Com a versão javista do *Gênesis (Gênesis: 2)*, aceita pelos Pais da Igreja e pelo clérigo centro-medieval acarretou-se para a figura feminina uma subordinação em relação ao homem, justamente por Eva ser criada da costela de Adão e não à imagem e semelhança de Deus, além de ter feito o homem cair em tentação, acompanhada do Diabo em forma de serpente. Esse argumento também foi defendido pelos principais expoentes da Teologia cristã medieval, Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, fundamentando-se assim uma visão negativa acerca da mulher (BLOCH, 1991: 32).

Não só encontramos em Agostinho ou Aquino tais exemplos, mas sim durante toda a história cristã e anteriormente à mesma. Médicos gregos como Galeno e Sorano testemunharam contra o caráter positivo da mulher. Filósofos como Platão e Aristóteles negaram a boa natureza da figura feminina tal quanto os próprios Pais da Igreja, como Ambrósio de Milão, Jerônimo e João Crisóstomo.

De fato, temos uma persistência misógina anteriormente ao início da era cristã, visto que a ordem da criação do mundo fora refletida na ordem social, em que a figura feminina assumiu todo o fardo da criação, posto que houvera a estipulação de lugares de fala e posições sociais para as mesmas. No mundo romano, as *representações* também nos fornecem uma visão de inferioridade feminina, pois as mulheres deveriam ser pias, castas e cuidadosas no que tangem ao seu lar e seus filhos e não encontramos figuras femininas em magistraturas públicas ou em posições de destaques. Entretanto, essa visão da mulher como subordinada e incapaz não fora homogênea na Antiguidade, já no período cristão.

Pela expressão advinda do latim, *muliebria pati*, o homem ao realizar a prática do sexo anal adquire uma experiência feminina, averiguando-se que a desonra para o homem da aristocracia romano é ter sua virilidade comparada à condição feminina e não em relações homoeróticas.

Noutros grupos, como o dos valentinianos, as mulheres tinham direitos iguais aos dos homens, algumas eram reverenciadas como profetisas, outras exerciam as funções de ensino, evangelização e cura, agindo muitas vezes como padres e bispos. Em contrapartida, nas igrejas ortodoxas, as mulheres eram cada vez mais segregadas e relegadas às funções secundárias. (SILVA, 2008: 130).

Perante as *representações* sobre as mulheres difundidas em *discursos* religiosos, médicos e pelas características negativas atreladas às mesmas, como a sedução e a mentira, tentou-se condensar a figura feminina a estar restrita a seu espaço privado, a mesma, o que oferecia um perigo menor a sociedade. Ademais, para a masculinidade era caracterizada por adjetivos que engrandeceriam a figura do homem, como a honestidade, honra e espiritualidade, encaixando-o perfeitamente nos lugares públicos e posições de poder.

Com o advento e expansão do Cristianismo os possíveis caminhos percorridos pelas mulheres se ampliaram. A vida religiosa e o ingresso à mesma passam a acenar àquelas que fazem parte da aristocracia, viúvas ou virgens, um guiar-se em prol da exaltação de Deus. Desde que despojadas de toda sua herança, essas mulheres puderam caminhar durante toda a vida para a contemplação do Senhor, porém ainda continuavam supervisionadas por uma figura masculina. A educação nos conventos também não escapou a essa situação, as mulheres que optavam por essa vertente eram consideradas pecadoras por natureza e suas carnes eram sexualizadas, pois fora essa carne que trouxe o pecado ao mundo. Nesse sentido, fora por esse vetor que foram associadas à fraqueza da carne, à contrariedade da razão, ao material, visto que esses argumentos foram e ainda estão sendo reforçados na história e no tempo desde os Padres da Igreja pelas Sagradas Escrituras, como em *Gênesis: 3-16*.

Em grande parte da literatura, quando se fala da proibição das mulheres tocarem em alguma coisa que pertença à esfera do homem – o seu equipamento de caça, por exemplo – isso é encarado como uma indicação da dominação masculina através da exclusão as mulheres de atividades de maior prestígio. Por outro lado, quando se proíbe que se os homens tenham contato com algum elemento da esfera feminina – como o sangue menstrual – esse fato recebe a interpretação oposta, passando a ser considerado um sinal da

inferioridade feminina. (BUCKLEY; GOTTLIEB, 1988: 14). (tradução nossa)³⁹

No que tange as Sagradas Escrituras, o *Corpus Paulinum* serviu de base para o reforço da imagem negativa da mulher e para a divisão de tarefas a partir de um denominador sexual, argumento utilizado pelos próprios clérigos nos primeiros séculos da era cristã. O *Corpus Paulinum* é a expressão máxima do Cristianismo. As cartas deuteropaulinas serviram como veículos de produção política e manutenção das comunidades cristãs (KOESTER, 2005: 37). Exemplo maior de orientação encontra-se em *I Timóteo 2, 8-15* ou em *I Timóteo 5, 9-13*, em que encontramos inúmeras considerações acerca do papel da mulher em sociedade, no casamento ou em família.

Paulo foi o “primeiro” no sentido de ser preeminente entre os teólogos cristãos. Ele pertenceu àquela geração que foi mais criativa e mais definitiva para a formação e a teologia do cristianismo do que qualquer outra desde então. E nessa geração ele mais do que qualquer outra pessoa contribuiu para que o novo movimento originário de Jesus se tornasse religião realmente internacional e intelectualmente coerente. Paulo foi efetivamente chamado o “segundo fundador do cristianismo”, que, “em comparação com o primeiro, exerceu, sem dúvida alguma, a influência... Mais forte.” (EHRMAN, 2008: 139)

Toda a documentação paulina, seja deuteropaulinas ou pós-paulina⁴⁰, funcionou como formulador da moral e da identidade cristã formal (SILVA, 2015: 316), reforçando o papel subalterno da mulher na sociedade. Como os escritos mais antigos do *Novo Testamento*, tais cartas, datadas dos anos 50 e 60 do primeiro século da era cristã, foram essenciais para a consolidação da identidade do Cristianismo. Paulo, de fato, foi o organizador da Igreja e de sua imagem institucional, sendo que essas cartas nos ajudam a entender o surgimento de um Cristianismo em meio aos circuitos culturais greco-romano e judaico, podendo-se considerar a utilização do termo Cristianismos. De fato, o *Corpus Paulinum* funcionou como base para a organização eclesiástica e social.

As estratégias de Paulo e de autores que se utilizaram o nome do Paulo, período posterior, nos primórdios do seu cristianismo particular, tiveram seus

³⁹ No original: “In much of the literature, when women have been described as being prohibited from contact with something in the male domain – a man's hunting gear, say – it has been interpreted as an indication of male dominance manifested by women's exclusion from prestigious activities. Conversely, however, when it is forbidden for men to have contact with something in the female domain – such as menstrual blood – it has been interpreted in an opposite manner, as a sign of female inferiority.”

⁴⁰ As cartas deuteropaulinas são as cartas atribuídas à Paulo, mas que não foram escritas por ele, como: a Segunda Carta aos Tessalonicenses, Colossenses, Efésios, Tito e Primeiro e Segundo Timóteo.

aspectos inseridos dentro de um contexto de valores sobre honra e vergonha. As estratégias de Paulo, nos primórdios do seu cristianismo particular, foram atitudes morais e distinção sexual por membros das comunidades cristãs. E que, muito embora não tenham sido a grande causa da submissão e da inferioridade da mulher cristã, implicaram em bases para isto; pois o cristianismo pós-paulino respaldou-se no poder da figura de Paulo para legitimar a divisão sexual dentro da Igreja; definindo, portanto, feminilidades e masculinidades dentro destas antigas comunidades cristãs. (SILVA, 2011: 11)

Do mesmo modo que o Cristianismo dos primeiros séculos não fora homogêneo, dado que o consideramos como um conjunto de comunidades multiformes que, ao largo do Mediterrâneo, foram envoltas por tensões entre suas lideranças, o *Corpus Paulinum* também pode ser interpretado por intermédio dessa fluidez, assim como o movimento judaico-helenizado promovido por Paulo de Tarso. Desse modo, os textos bíblicos ofereceram uma visão que contribuiu ao estigma negativo da mulher como fraca e necessitada da supervisão da figura masculina, posto que os escritos paulinos se tornaram expressões fundamentais do Cristianismo medieval.

Poucas são as figuras femininas que escapam à regra das imposições do *imaginário* e do *discurso* religioso medieval. Encontramos em Hildegarda von Bingen (1098-1179), e na poetisa Christine de Pisan (1363-1430), e em Teresa de Ávila (1515-582), valiosos escritos de autoria feminina, sendo que temos em Christine de Pisan os primeiros indícios de combate a essa aversão feminina.

Sendo beligerante na luta à visão masculina, a poetisa escreveu entre os anos de 1042-1205 obras como *O Tesouro da Cidade das Senhoras* e *O Livro da Cidade de Senhoras*, em que incentivou as mulheres a lutarem por autonomia e não se calarem perante os homens, combatendo o ideal feminino cristão que se esperava. Contudo, a figura feminina militante mostrou-se pequena em meio a uma Igreja predominantemente masculina, pois os *discursos* religiosos apoiavam-se em passagens bíblicas como *I Coríntios: 11-8,9*⁴¹, ou *I Timóteo: 2-11*⁴².

⁴¹ “Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem. Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem.” *I Coríntios: 8-9*.

⁴² “A mulher aprenda em silêncio, com toda sujeição.” *I Timóteo: 2-11*.

As *Cartas aos Coríntios*, principalmente o versículo 07, do capítulo 11⁴³, justificava essa inferioridade, assim como os demais versículos, sejam eles *I Coríntios: 2-16*⁴⁴ e *14-34*⁴⁵.

Construídos e moldados pela sociedade, gênero e sexualidade são conceitos que ganham sentidos apenas dentro de lutas de poder. Os ardis da fala da mulher, o seu sexo e a caracterização da mesma como imagem única, foram marcas do período que conhecemos como Idade Média. Diferentemente do exemplo de Christine de Pisan, raramente encontramos registros escritos por mulheres sobre os acontecimentos de suas vidas. A tradição erudita medieval, seja ela patrística ou escolástica, mostra-nos uma mulher frágil, pecadora e governada por seu desejo, quando não associada ao modelo de comportamento simbólico e santificado da Virgem Maria, mãe de Cristo e responsável pela redenção de todos os nossos pecados.

De um lado representa o mal e o pecado, através da ingestão do fruto proibido por Eva, que levou os medievos ao desprezo e à desconfiança com relação aos seres deste sexo. As mulheres eram usualmente vistas como mentirosas, tentadas ao adultério e inclinadas à luxúria e ao demônio. A salvadora dessas mulheres seria Maria, a virgem escolhida pelo Criador para gerar um homem perfeito, Jesus, o filho de Deus, que sacrificou-se para redimir os pecados da humanidade. (ZIERER, 2001: 117)

O século XII foi marcado por manifestações clericais em que as mulheres foram caracterizadas por seus instintos e não pelo advento da razão (ABRANTES, 2009: 146). A Baixa Idade Média (séc. XIV-XVI), trouxe uma visão de descontrole do sexo feminino, pautado na fraqueza e fragilidade, embora tenha sido o período de apogeu do culto mariano. Ademais, a imagem da figura feminina não passou por grandes modificações, visto que sempre esteve voltada para a simbologia de filha e herdeira direta de Eva ou de Maria.

Nota-se que as *representações* do feminino estiveram permeadas pelo caráter de inferioridade, encaixando-as primordialmente ao viés doméstico, em que a principal função feminina seria a utilização de seu órgão apenas para a reprodução, dado que “o corpo tem sua frente, lugar da diferença sexual, e suas costas, sexualmente indiferenciadas e potencialmente femininas, ou seja, é algo passivo, submisso.” (BOURDIEU, 1999: 26). Nesse sentido, a parte traseira do corpo remete a uma analogia à figura feminina, que por sua vez, representaria a

⁴³ “Digo, porém, aos solteiros e às viúvas, que lhes é bom se ficarem como eu.” *I Coríntios: 7-11*.

⁴⁴ “Ou não sabeis que o que se ajunta com a meretriz, faz-se um corpo com ela? Porque serão, disse, dois numa só carne.” *I Coríntios: 2-16*.

⁴⁵ “As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei.” *I Coríntios: 14-34*.

passividade e a justificativa das representações simbólicas da dominação masculina nas relações de poder.

Foi a mulher o personagem mais inferiorizado no Medievo, visto que “era filha e herdeira de Eva, fonte do Pecado Original e instrumento do Diabo” (RICHARDS, 1993: 36), sem direito sequer à própria voz. A figura feminina, seja como agente do Diabo ou herdeira direta de Eva, oscilou entre essas duas categorias criadas pelo poder religioso, pois quando não estava sob o controle do pai deveria estar sobre o controle do marido, chegando a representar um verdadeiro perigo quando viúva, uma vez que não estaria sob a tutela de nenhum homem para vigiá-la. (LARAIA, 1997: 157).



Figura 01: Lucas Cranach, o Velho, Adão e Eva (1531). Staatliche Museen, Berlim.

As primeiras imagens cristãs apareceram, aproximadamente, no ano de 200 d.C., e como mostrado acima, tais iluminuras funcionavam como a Palavra de Deus em forma pictórica, posto que procuramos compreender o pensamento medieval por meio das *representações*, uma vez que “as imagens comunicam aquilo que as palavras calam.” (SIQUEIRA, 2013: 72). É através da iconografia acima que, ao retratar a simbologia do Pecado de Adão e Eva, percebemos a assimilação de Eva à serpente e a harmonia que existia no paraíso anteriormente ao pecado, visto a presença do leão ao lado do que seria a sua futura caça após a desarmonização da natureza provocada pela Queda Original. Nota-se também que a mulher e a serpente possuem rostos similares, pois “a abominação do corpo e do sexo atinge o cúmulo no corpo feminino. De Eva à feiticeira no final da Idade Média, o corpo da mulher é o lugar de eleição do Diabo.” (LE GOFF, 1994: 146).

A tradição bíblica do Antigo Testamento esclarece a presença e o significado dos animais nas visões, profecias e sonhos atribuindo aos mesmos um papel que lhes é próprio dentro da mensagem divina. É importante esclarecer que o animal não tem papel figurativo. Ele é também, um dos atores, podendo ser inclusive o ator principal. Ao se estabelecer as fronteiras entre visões, profecias e sonhos, o animal emerge indicando a função que lhe cabe. (RIBEIRO, 2015: 51)

A iluminura do mesmo modo carrega a simbologia da inferioridade feminina, procurando representar por meio dos símbolos o lugar que ocupou a representação da mulher, como a responsável pela entrada do mal no mundo, assim como representa o lugar da figura do Diabo, que sempre esteve presente ao atormentar o homem, segundo o *imaginário* medieval.

Associadas à simbologia do Pecado Original, as mulheres medievais, como um todo, foram excluídas e marginalizadas pelo *interdiscurso* religioso, pois censurar a figura feminina é censurar a sua linguagem. As ligações do feminino com os ardis da fala e a sedução foram uma das características presentes no *imaginário* centro-medieval, fazendo com que a mulher seja impedida de galgar o seu próprio caminho, sempre associada com a enganação ou a trapaça, visto que “Eva é a responsável pela morte de todos os seus descendentes que poderiam ser imortais se continuassem a viver no Paraíso.” (LARAIA, 1997: 160)

No que tange o período, não pode haver uma distinção entre o teológico e o sexual, ou seja, a mulher, mais que o homem, permaneceu presa ao desejo e ao estigma da carne pecadora. Ela é a herdeira direta de Eva, agente do Diabo, idealizada em sua passividade, pertencente e vigiada sempre ao pai ou ao marido, com repercussões até para além do *ethos* cristão.

1.4 O DIABO: TENTADOR E PROVOCADOR DOS DESEJOS MAIS PROFUNDO DOS HOMENS

As pesquisas acerca da figura do Diabo eclodiram com a terceira geração dos *Annales*. No que diz respeito à era cristã, foram Jacques Le Goff, Jean Delumeau e Jeffrey Richards que deram destaque à figura do mal por meio dos estudos das *representações*. No Brasil contamos com as contribuições de Carlos Roberto Figueiredo Nogueira como o maior expoente acerca dos estudos sobre demonologia medieval.

No que diz respeito ao Medievo, toda a guerra entre a figura de Deus e do Diabo atravessou o campo do simbólico. A respeito do *imaginário* cristão, que se entrelaça com a história do Diabo, encontramos uma variedade e riqueza de elementos e possibilidades de investigação, devido a *circularidade das ideias* entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Em seu livro, que nos dará base para a escrita desse tópico, *O Diabo no imaginário cristão* (2000), Carlos Nogueira discorre que a crença na figura do mal fora uma marca do Cristianismo, um produto da história da época, pois o Medievo caracterizou-se pelo coletivo e fora entrecruzado por diversos conteúdos e símbolos, uma vez que a Igreja usou como artifícios ideológicos as imagens de cunho negativo acerca do Inferno em uma escala maior em relação aos benefícios do Paraíso.

Jacques Le Goff (2002) define ainda essa fase religiosa como um Cristianismo do Medo, pois a Igreja como representante de Deus na Terra apropriou-se de supostos relatos de acontecimentos no Inferno como meio de guiar os homens em direção a uma conduta moral de vida, conduzindo-os à salvação por meio de seus *discursos*.

Para o *interdiscurso* religioso alcançar a salvação é evitar os pecados, é escapar de um destino de tormentos eternos e infernais para a alma, nesse sentido, a salvação da alma dependia exclusivamente das atitudes comportamentais terrenas, pois de acordo com os pensadores da filosofia escolástica medieval existe uma mácula hereditária transmitida à Idade Média perante a questão da salvação.

O discurso dos vícios, ao mesmo tempo denúncia do mal e ocasião de inculcar as atitudes legítimas, é um instrumento excepcional, pelo qual a Igreja difundiu seus valores no seio da sociedade e aumentou seu controle sobre ela. Se consegue isso, com tanto sucesso, não é apenas porque ela empreende uma exploração exaustiva e minuciosa dos sentimentos e das paixões, que se inscrevem em uma arqueologia da psicologia ocidental; é também porque ela faz ver, ao mesmo tempo, o mal e o remédio que pode curá-lo. Melhor ainda, ela reivindica o monopólio dos meios que permitem apagar o pecado ou, ao menos, escapar de suas consequências funestas. (BASCHET, 2006: 380)

O poder discursivo que a Igreja detinha fora usado para nortear a vida homens medievais e ao mesmo tempo em que divulgadora dos males do Inferno, a Instituição religiosa se auto representou como a única que poderia livrar o indivíduo desses males. De fato, é apenas posteriormente à Reforma Protestante, principalmente com Lutero, que teremos a quebra dessa visão, posto que unicamente Deus é capaz de apagar e perdoar os pecados cometidos pelo homem.

No que tange à *Bíblia*, pouco temos referências acerca do mal no Antigo Testamento: ele existe, porém não é incorporado a nenhum ente específico. Realmente, o próprio Tomás de Aquino, no auge da filosofia escolástica, ainda considera o mal como a ausência do bem, uma vez que esse mal não é dotado de substância alguma, o mal reside no sujeito e não existe como sujeito (ST, q. 1, q. 1). Deparamo-nos no *Livro de Jó*⁴⁶, ao tratar o problema do mal e do sofrimento, com brechas quanto à existência de Satã, entretanto, todas as referências que encontramos sobre a figura do Diabo ou assimilações a ele, foram realizadas após a escrita dos livros sagrados.

A história do diabo, nas várias faces da religião do Antigo Testamento, é intrincada a está longe de ser clara. A Bíblia não fornece nenhum indício inequívoco quanto a identidade da serpente que introduziu aos nossos progenitores à desobediência e que foi responsável por todas as misérias subsequentes da humanidade; é simplesmente uma serpente, um animal mais esperto que os outros, e não há razões óbvias para identificá-la como um anjo caído ou com o Satanás do Livro de Jó. O termo “Satanás”, embora seja genérico (‘adversário’), aparece nesta esplêndida história como o nome correto de um espírito misterioso que trabalha por ordem de Deus e que aparece como ser inimigo do homem, mais do que de Deus. Nada sugere que é um criminoso impenitente, condenado para sempre pelos seus pecados (ENCICLOPÉDIA EINAUDI, 1984: 246)

No tocante ao Novo Testamento, agora sim, o símbolo de todo mal é representado pela figura do Diabo, trazendo abordagens no que concerne à questão da perdição ou salvação após a morte. Satã passa a ser reconhecido no *Apocalipse de São João: 12-3,9*, como o grande adversário neste momento, o inimigo da humanidade.⁴⁷

E viu-se outro sinal no céu; e eis que era um grande dragão vermelho, que tinha sete cabeças e dez chifres, e sobre as suas cabeças sete diademas. E a sua

⁴⁶ “Então o Senhor disse a Satanás: De onde vens? E Satanás respondeu ao senhor, e disse: De redeal a terra e passear por ela.” *Jó: 1-7*.

⁴⁷ No que diz respeito ao aparecimento do Diabo nas Sagradas Escrituras há de se ter certa precaução teológica. Os escritos atribuídas a São João na Ilha de Patmos são alegóricos, ainda tributários do tipo de alegorese advinda do “Midrash” e da tradução simbólica judaica. Apesar de apresentar a figura do Diabo, ainda o faz como prosopopeia do mal humano. É o século IV d.C. o grande responsável pela intensificação do Diabo.

cauda levou após si a terça parte das estrelas do céu, e lançou-as sobre a terra; e o dragão parou diante da mulher que havia de dar à luz, para que, dando ela à luz, lhe tragasse o filho. (APOCALIPSE, 12: 3-4)

Para entender o Diabo na Idade Média é necessária a compreensão de que até a falsidade é útil para a realização de uma crença e a sua dita sobrevivência. Uma vez que o Diabo é o mestre da falsidade e uma invenção do Cristianismo, existe a necessidade da crença no mesmo para que sua simbologia e seus poderes possam se tornar reais. Entretanto, ele é inferior a Deus, sendo a sua função a de fazer os pensamentos dos homens contrários à natureza divina.

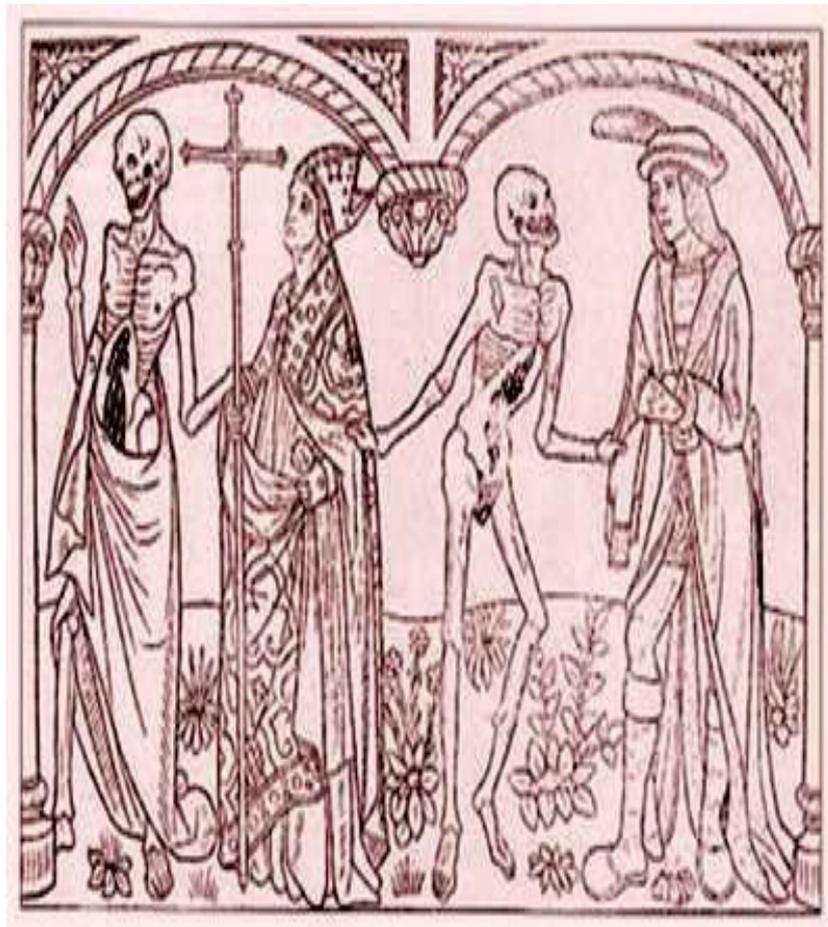


Figura 02: A dança macabra. Xilogravura italiana de 1486. Retirada do livro FRANCO JUNIOR, H. *A Idade Média, nascimento do Ocidente*. SP: Brasiliense, 2006, p. 30.

Na iluminura acima, percebemos a simbologia da morte, como uma figura impetuosa e que atinge a todos, independentemente do estrato social ao qual ocupem. Embora a morte não tenha sido estampada nas iluminuras até o ano de 1350, quando representada, tal se deu por

meio da mensagem divina, reforçando a simbologia da superioridade de Deus perante a figura da Morte. Na teologia medieval da Igreja Católica, o Diabo só existe por vontade do Divino. Foi o Cristianismo que metodizou o conceito e figura do Diabo, posto que na tradição hebraica Javeh é superior a todos os outros deuses e não há uma necessidade de corporificação do mal em nenhuma representação.

Apenas o Deus de Israel é legítimo para os primeiros hebreus, portador do bem e do mal. O Diabo enquanto agente constante do mal, o homem deve estar sempre atento, dado que o destino escatológico depende de sua conduta em vida e segundo a Sagrada Escritura “Quem comete o pecado é do diabo; porque o Diabo peca desde o princípio. Para isto o Filho de Deus se manifestou: para desfazer as obras do diabo.” (*I João: 3,8*), pois a prática do pecado desarranja toda a sociedade.

Sérgio Alberto Feldman, em seu artigo *A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: os ritos de passagem* (2007), considera que desde a Patrística grega e latina o Diabo foi onipresente, ganhando força no *imaginário* dos séculos III e IV, por meio de uma luta encabeçada pela Igreja Católica com o intuito de firmar-se socialmente. Com efeito, posteriormente à desestruturação⁴⁸ do Império Romano a Igreja fora a única Instituição sobrevivente e conseqüentemente, herdeira de todo o Império. Encarado como o mal, porém inferior a Deus, segundo o Credo cristão, o Diabo é ativo e possui inúmeros seguidores, entretanto, “mesmo o demônio é mau por vontade, mas não por natureza.” (FAITANIN, 2005: 16).

Contudo, o diabo e seus demônios ainda são inferiores a Deus, porém, tentadores dos desejos dos homens. Os demônios, no plural, têm como função atormentar os homens, sendo responsáveis pelas calamidades e doenças coletivas. De acordo com o *imaginário* dos primeiros cristãos⁴⁹, os males da natureza advinham do Diabo. Uma vez que eram fracos e inferiores aos homens, os poderes dos demônios eram dados por Deus, porquanto as coisas só existiam na medida em que Deus as mantém existindo.

Impossibilitado de anular todas as crenças da Antiguidade Clássica, o Cristianismo as incorporou e as ressignificou perante o seu Credo. Os deuses antes adorados para a manutenção da *pax deorum*, passaram a ser associados a uma legião de seguidores do demônio, nesse

⁴⁸ O mito historiográfico da “Queda de Roma” já foi uniformemente desconfirmado, visto que a partir de Constantino, há uma sobreposição de identidade entre Império Romano e Igreja Cristã.

⁴⁹ Atenta-se aqui ao fato de que os primeiros cristãos ainda não haviam personificado a ideia de Diabo, apenas atrelavam o mal à um ser diferente de Deus.

sentido, todos os deuses foram demonizados por completo. Adotando a ideia do Anjo Caído, os Padres da Igreja no século II realizaram a associação do mal ao Diabo, testador da humanidade, passando lentamente a fazer parte do dogma cristão, visto que no surgimento do Cristianismo as heresias se diversificaram e multiplicaram. Essa ideia se torna ainda mais aceita no século IV. No *imaginário* dos primeiros cristãos, os males da natureza advinham do Diabo, ele é o agente do caos na terra.

Entretanto, deve ainda prevalecer em nossas convicções que o diabo é um servo despeitado de Deus, vencido por Jesus Cristo – como disse São João: *o príncipe deste mundo será jogado fora, pois que já foi julgado* – e que tem a missão divina de colaborar para a santificação dos homens, pelas tentações, porém sempre dentro da medida permitida por Deus. (COSTA, 2006: 43)

Já no contexto centro-medieval, na *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino dá a figura do demônio uma importância maior dentro da doutrina da Igreja medieval, assim como comenta acerca do mal no homem. Para o *Doctor Angelicus* o mal está dividido em duas categorias, primeiramente como *males secundum quid*, quando causados acidentalmente e, em segundo lugar, o mal *simpliciter*, quando compreendido como um mal em si mesmo. Nessa lógica, o mal é a ausência do bem, uma vez que no momento da criação Deus viu que tudo era bom (*Gênesis: 1-31*). Esse mal é uma transgressão e desordem à moral e aos desígnios divinos, um afastamento do homem em relação a Deus. No Medieval, essa afirmação valerá como uma apropriação da Teologia de Agostinho de Hipona.

Entretanto, uma vez que somos bons e livres em substância ou essência, todas nossas ações direcionam-se a um fim benéfico, e é nesse percurso que podemos cometer algum mal, dado que devemos escolher os meios pelos quais pretendemos alcançar esse fim. “Serão salvos apenas os capazes de suportar as tentações do mundo.” (ELIADE, 1998: 62); pelo pecar o homem perde a vida eterna. Esse mal para o *Aquinense* não existe em Deus, pois o criador é o Sumo Bem, a perfeição.

A raiz de todo mal está em um defeito da vontade. Sabendo-se que somos livres, essa liberdade implica a possibilidade do pecado. Em virtude também da impossibilidade de uma vida livre do pecado, esse mal é posto como um desvio ao objetivo final de nossas ações, uma vez que todas elas tendem ao bem. Seria o pecado então uma ação desordenada, contrária à lei divina e sem o guiar da razão, uma falha ao bem moral, proporcionando a corrupção da natureza humana. É apenas após o Pecado Original de Adão e Eva que nos tornamos suscetíveis ao pecado, pois saímos do nosso estado original de Graça, posto que os piores males são

classificando justamente como pecados, pois tocam a natureza da alma. “A estes males a tradição cristã deu o nome de Pecado.” (FAITANIN, 2006: 113).

Os demônios também são responsáveis por alimentar o desejo mais profundo dos homens, visto que no século XIII, com o Cristianismo firmado e postulado como religião oficial, o demônio passou a ter mais poder, procurando fazer dos indivíduos vítimas das forças que não conseguem controlar. É nesse cenário dos séculos XIII e XIV que o medo do demônio aumenta, devido ao advento generalizado de pânico, promovido pelas crises, pestes e doenças do século XIV.

Esses demônios também são compreendidos como anjos decaídos que nada perderam de suas características essenciais. Sabendo-se que eram bons no início, decaíram por meio da soberba pelo poder, pela vontade e desejo de se igualarem a Deus, tendo como o mal a ausência do bem e a corrupção de sua natureza. Entretanto, a esfera de poder dos demônios e do Diabo é limitada, dado o caráter de inferioridade em reação à deus. Na “crença popular” da Idade Média, aqueles que nasceram coxos também estavam ligados aos agentes do mal, assim como os leprosos e as bruxas.

Não só o Diabo ganhou representações no *imaginário* medieval, como a imagem do inferno e sua caracterização em pinturas e nos *discursos* católicos também se propagou fortemente.

Compartimentado por elementos rochosos, o Inferno é objeto de uma estruturação interna que manifesta a constituição de um verdadeiro sistema penal do Além. Doravante existe uma lógica do castigo, pois cada um dos lugares assim isolados é destinado à punição de um vício em particular. (BASCHET, 2006: 397)

Presente e fortemente firmado no meio da sociedade medieval, embora seu apogeu se tenha dado de fato na Modernidade, o Diabo passou a ser caracterizado pelos teólogos da época e dotado de um perfil próprio. Além de assimilá-lo como provocador de um desejo sexual desenfreado, o Diabo fora associado a animais como o javali, o bode, o cavalo, o cão, e conhecia todas as línguas faladas.

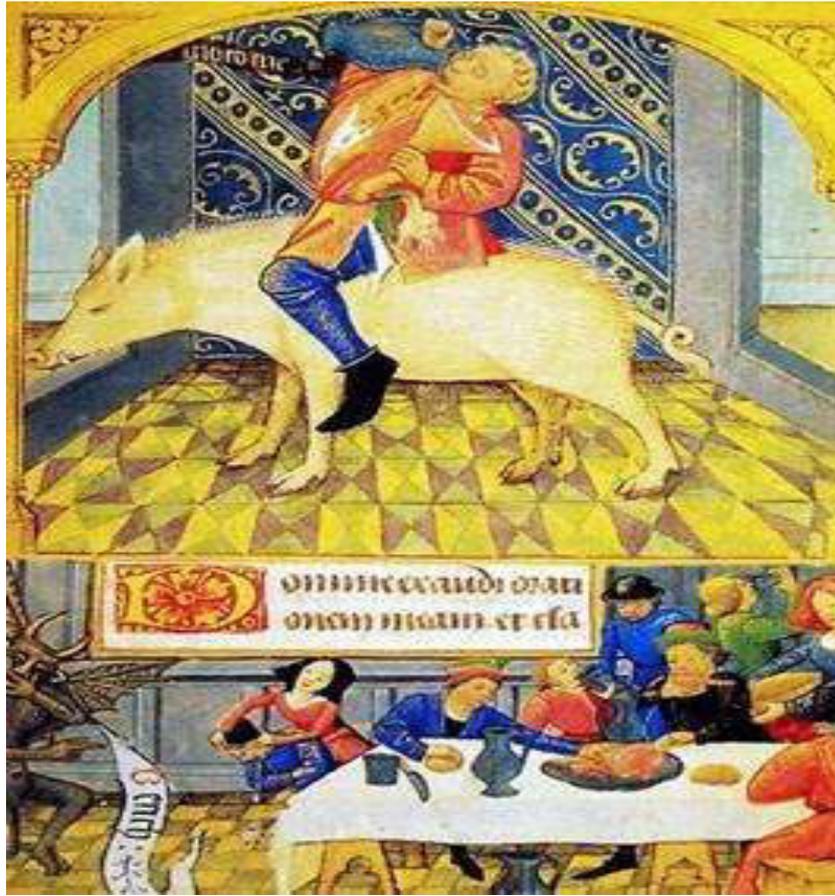


Figura 03: Livro de Horas (c. 1475) de Robinet Testard (França, 149 x 107 mm, M. 1001, fol. 84, detalhe). A gula (ou gluttonia) é voraz e nunca se sacia.

Na iluminura acima o Diabo é representado pelo Javali, símbolo fortemente propagado no *imaginário* medieval. Além da representação por intermédio da figura do javali, quando associado ao lobo o Diabo é atrelado à prática da bruxaria, pois a bruxas, como praticantes do mal, durante a noite se transformavam em lobos para enxergarem melhor os caminhos que conduziam aos locais de realização da prática do Sabá (GINZBURG, 2012: 194).

Outra forte associação foi a da figura do Diabo com o bode, representando os condenados ao inferno. Em contrapartida, as aves em sua legitimidade representavam simbolicamente o bem, como a pomba na história do dilúvio e em inúmeras iluminuras perpassou a imagem da alma. Em alguns casos, como nos sonhos de Helmbrecht, encontramos a representação das aves por uma simbologia macabra, visto que não fora um conteúdo cristão. Ademais, pela simbologia das aves a figura do Diabo geralmente é representada pelo corvo ou pela gralha.

É fugindo de todos os prazeres da vida terrena que a salvação e a verdade são alcançadas, assim como mediante também pela fé. Para a filosofia da escolástica e principalmente para Tomás de Aquino, a salvação se dá também pelas boas obras, em que o Paraíso aparece como

uma esperança compensadora de uma vida terrena e sofrida. É pela prática do pecado que o indivíduo se configura contrário ao seu Criador, afastando-se da perfeição, uma vez que essa perfeição é Deus. Esse mal para o *Aquinate* não existe em Deus, pois o Criado é o Sumo Bem, a perfeição.

2. CONTROLE E DISCURSO

2.1 OS DISCURSOS ACERCA DA MORAL SEXUAL

Jacques Le Goff considera que de todas as grandes revoluções culturais que ocorrem no Ocidente, promovidas pelo Cristianismo, a que está ligada ao corpo fora uma das principais (LE GOFF, 1994: 145), uma vez que no século V, a Igreja Cristã se destacava no antigo Mundo Romano como uma Instituição Central. O enfoque antes positivo dado à natureza humana, evidenciando à musculatura dos corpos dos soldados, com a presença do Cristianismo cede lugar às questões da vontade do ser e aos desejos corporais. A influência e preocupação provinda da doutrina pessimista de Agostinho de Hipona em relação ao corpo espelha e conduz nos discursos religiosos uma negação à concupiscência da carne, em que a vontade primeira do corpo como instrumento de pecado ascende ao primeiro plano.

Aos motivos que terão impelido os romanos pagãos para a castidade, para a limitação da vida sexual ao âmbito conjugal, para a condenação do aborto e para o descrédito da bissexualidade, juntaram os cristãos um motivo novo e premente: a proximidade do fim do mundo, que exigia pureza (LE GOFF, 1994: 158).

Nesse sentido, a carne do corpo humano, no início da Idade Média oscila entre o Pecado Original de Adão e Eva e a salvação do sujeito cristão (BROWN, 1990: 357). É uma história cristã de renúncia sexual. É o início do trato rigoroso do Cristianismo quanto ao corpo, que, pautado pela desobediência original, promoveu nas cidades e aldeias paulatinamente um imaginário de ressignificação quanto à sexualidade.

Embora no seio da Igreja dos primeiros séculos houvesse controvérsias perante os sentidos que carregavam a carne, diferentemente se comportava e concebia a questão do *imaginário* do homem da Roma antiga, para o qual única preocupação e negação institucional seria a passividade do cidadão aristocrata.

Por meio dessas palavras, estabelece aquilo que lhe parece como a “ordem natural”: a função sexual ativa do homem aristocrático e cidadão, compatível com o seu autodomínio, integridade física, controle e domínio sobre os demais membros da sociedade e povos: mulheres, libertos e escravos. A sua virilidade estaria representada em seu ativo papel sexual e social. (FEITOSA, 2008: 132)

Do mesmo modo, no Império do Oriente e anteriormente ao apogeu do Cristianismo, encontramos uma moral em que o dinheiro e o estrato social se sobressaem ao Evangelho no que concerne ao casamento e o divórcio. Entretanto, a lógica cristã gradualmente transforma o

corpo por meio da ideia de um templo sacrossanto (BROWN, 1990: 360), na união dos sexos pela oposição homem e mulher, em que ambos deveriam gerar filhos para a perpetuação da palavra de Deus. O pai de família, no século IV, perde o direito de negar o filho, assim como são proibidos os métodos anticonceptivos, uma vez que tais atitudes são atribuídas às esferas pagãs.

O papel de Deus aparece na constituição do casal e posteriormente na formação dos filhos, engendrando uma sociedade de lares devotos, de sujeitos cristãos, acompanhados de restrições às práticas sexuais, pois para que os homens assumissem a forma de Cristo ressuscitado, era necessária a renúncia do corpo. Se os Padres Latinos atrelavam o mal presente no mundo à vontade humana, os Padres do deserto defendiam o ideal da castidade como forma de abundância e de paz. É, então, no século VI que as noções cristãs se tornam hegemônicas no imaginário desses homens, visto que o “da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal, a uma moral como obediência a um sistema de regras.” (FOUCAULT, 2006: 289-290). No medievo a representação do ato sexual, quando praticado em dias proibidos pela Igreja, causava a geração de filhos leprosos e epiléticos. Nesse sentido, o “desbaratamento do corpo marcou o término do mundo clássico e o início da Idade Média.” (BROWN, 1990: 363), dando início a um período de uma moral em que há a valorização da renúncia de si.

Por sexualidade entendemos um dispositivo que engloba os interdiscursos, atitudes mentais, proposições filosófica, morais e elementos heterogêneos. Empregada como nomenclatura somente no século XIX, para descrever a historicidade dos corpos e das práticas sexuais, na Idade Média a sexualidade fora um *peccatum*, um desvio da justiça original, um peso carregado pela humanidade devido ao Pecado Original, pois “o cristianismo produziu uma nova orientação para a sexualidade, introduzindo a ideia que há uma relação entre carne e pecado.” (JARDIM, 2006: 125). Nota-se que a sexualidade é colocada como um valor singular constituído por cada grupo social no tempo e espaço, variando de acordo com cada sociedade analisada e seu imaginário, artifício construído socialmente e usado nos interdiscursos religiosos da Idade Média para o controle dos corpos.

Michel Foucault procurou realizar nos anos 1980, através de uma análise discursiva, a genealogia da sexualidade e a identificação da construção de um sujeito desejante, dado o apogeu dos estudos voltados à prática do poder nos anos 1970. Em sua obra, *Microfísica do poder* de 1979, Foucault acredita que o sistema de poder e as práticas corporais estão diretamente ligados. Nesse sentido, a prática do poder não impede o saber sobre determinado

assunto, na verdade, esse poder produz o saber, constituindo uma verdade acerca do corpo, em que por meio dos canais discursivos ocorre a produção de discursos com efeitos de verdade.

Em qualquer sociedade encontramos múltiplas relações de poder que atravessam o corpo social, todas ligadas à prática do discurso, posto que esse poder está interiorizado na consciência das pessoas e nas relações que submetem os homens a inquéritos de verdades, assim como foram submetidos os homens medievais às pastorais de confissão. Esse poder que permeia as regras e circula em cadeias funcionou como uma rede, atravessando e moldando o homem ao impor aparelhos de punição, ao sujeitar seus corpos, gestos, comportamentos e atitudes. Por isso, estudar as representações do homem medieval é compreender o social, a cultura, o espiritual e as influências que marcaram o *interdiscurso* do período.

A analogia de que Cristo era a cabeça da Igreja, (*Efésios: 5-23*), fezera do Alto Clero latino uma poderosa Instituição espiritual e dominante no período medieval. Nessa perspectiva, o Clero desenvolveu um sistema de *representações* ao qual o mesmo estaria ligado a alma enquanto a maior parte da população, a laicidade, estaria ligada ao corpo. Esse discurso clerical consequentemente versaria o ideal da superioridade e uma hierarquia dos membros do Clero perante o popular (RANHEL, 2018:16). Essa associação do Clero com a alma fezera com que a sociedade fosse guiada pelos mesmos em busca da salvação eterna, na ideia de que o corpo só seria salvo se seguisse as vontades da alma. Portanto, uma vez que submetidos ao poder das pastorais da confissão, mediante ao discurso religioso, o homem estaria no caminho correto da salvação, em que somente a Igreja, encarnada nos valores espirituais no mundo, poderia conduzir os homens na salvação das almas.

A desmistificação da liberdade sexual existente na Roma Antiga e a quebra do pensamento de que foi o Cristianismo o promotor de uma moral sexual reguladora foram ideias cunhadas pelo historiador francês Paul Veyne. Em sua obra *Sexo e poder em Roma*, publicada originalmente em 2005, o historiador elucida que temas como castidade, finalidade reprodutiva e contenção já se faziam presente cem anos antes do advento do Cristianismo, quando na Roma Antiga prevaleceu uma conduta sexual de ordem cívica, em que no corpo do homem refletia seus deveres como cidadão. Michel Foucault, em *O cuidado de si* de 1984, compartilha de uma visão similar à de Veyne, ao elaborar uma análise do corpo a partir da medicina grega, entre a necessidade de um domínio sobre os desejos e de uma luta contra o prazer, em que será encontrada mais tarde na moral discursiva cristã.

O sexo era visto pela igreja como um mal necessário, indispensável para que a humanidade pudesse cumprir a orientação bíblica que propõe aos homens e

mulheres serem fecundos, de modo a multiplicar e encher a terra de sua espécie, conforme se lê em Gênesis (Cap. 1, v. 28). Entretanto, isto desvirtuava o ser de sua verdadeira vocação que requer um total controle sobre os desejos da carne, sobretudo, a abstinência sexual. (JARDIM, 2006: 126)

Durante toda a história da era cristã não encontramos um modelo comportamental homogêneo no que tange à sexualidade. Na Roma Antiga a promiscuidade estava atrelada aos escravos, que computavam 25% da população; uma vez que não eram considerados cidadãos, não tinham deveres morais para com a *Civitas*. Nesta lógica, o casamento funcionava como um contrato de direito civil, em que não se fazia presente o sentimento a dois. Casar-se era um dever cívico, visto que o único objetivo era o de procriação, gerando homens livres para o Império. A instituição do casamento monogâmico já se fazia presente; nesse sentido, existiu uma conduta para a ordem cívica e de responsabilidade para com a sociedade. O sexo não era livre, era de caráter reprodutivo. No entanto, o cidadão aristocrata poderia procurar a satisfação dos prazeres com um escravo ou em lugares públicos para o flerte, uma vez que o mesmo jamais poderia ser submisso.

A virilidade, significando uma soberania sobre si, é uma virtude do cidadão. Esse homem viril era considerado um “soldado do dever cívico”, um ser moralmente responsável. Esse homem romano tinha uma série de tarefas a realizar: o ofício da guerra, escrever leis, a manutenção e preservação da *gens*. Ser, portanto, viril, era tido como útil para que o exercício dessas atividades, e por conta disso a carência de virilidade não era vista com bons olhos. Ser efeminado, não ser viril, era trair o *mos maiorum*. Este ideal romano expressava, além da questão do domínio de si, o domínio exercido na vida pública. Ser senhor de si e, mais ainda, ser viril era uma qualidade muito desejada. (MENNETTI, 2011: 45-46)

Lembrando que estamos falando de homens livres da aristocracia, ser penetrado ou submisso é malvisto, o cidadão romano deve sempre ser ativo, pois o seu papel sexual se reflete no corpo social. Em suma, em um primeiro momento da história romana, o corpo esteve atrelado a um dever cívico, em que a figura masculina deveria zelar pelo lar, proprietário de sua esposa, filhos e bens, compreendendo uma sociedade de valores “estéticos”⁵⁰.

No final da fase do Império, a filosofia estoica tardia abarca a vida privada desses sujeitos. Descolando-se de uma conduta vinculada à cidade para o equilíbrio pessoal, o homem passou a transitar entre a vigilância no que tange ao prazer e a real necessidade da matéria. O corpo passou a se enquadrar entre a dualidade da contenção e da educação, entretanto, jamais

⁵⁰ A palavra em questão se encontra entre aspas, pois o próprio campo da estética apenas se constituiu na Modernidade.

da satisfação dos desejos. Nesta ocasião, fundou-se uma luta no interior do homem da aristocracia romana frente aos excessos provocados pelo prazer. Mesmo com a virada estoica, o sexo entre homens e mulheres ainda continuou a ser visto para a procriação, visto que “quem quer ser um homem de bem só deve fazer amor para ter filhos. O estado de casamento não serve aos prazeres venéreos.” (VEYNE, 2009: 47).

O cidadão romano com o advento do estoicismo tardio orientou-se para os conflitos internos que necessitam ser resolvidos, mesmo que ainda responsável pelo lar, a mulher torna-se sua companheira e não propriedade, única em sua vida. Contudo, o sexo ainda está envolto por uma série de observâncias, dado que a necessidade de exame de si esteve voltada para o pessoal e não mais ao cívico, em que o ser ativo do mesmo modo poderá cair na tentação e nos excessos do prazer. Aqui a prática do ato sexual para realização do prazer é vista como igual ao praticado com uma amante ou com meretrizes. Formulou-se uma conduta voltada para a procriação e não para os afetos e carícias, em que concomitantemente o casamento passou a abranger uma visibilidade social, não mais realizado apenas no interior das elites, na medida em que agora qualquer desvio conjugal transparece na comunidade.

O estoicismo tardo-antigo, de fato, fora uma filosofia que estimulou a autonomia e o controle de si. Nessa perspectiva, o sexo é vigiado pelo homem no que tange a seu prazer, sempre observando a não exaltação da carne, pautada em um autocontrole. Temos então um mundo clássico dividido em dois momentos, em que questões voltadas ao tema da moral sexual já se faziam presentes. Encontramos um primeiro momento caracterizado pela conduta do dever cívico, posto que o casamento e o ato sexual refletem a estrutura da sociedade romana, em que o homem é obediente ao Império. Ademais, deparamo-nos, em um segundo momento, com a contenção do eu, em que pela filosofia estoica, o homem é praticante do autocontrole e vigilante do prazer interno.

O que estava em jogo era uma mudança sutil na percepção do próprio corpo. Os homens e mulheres dos séculos subsequentes não apenas foram cercados por um conjunto diferente e mais rigoroso de proibições. Passaram também a ver seus próprios corpos sob um prisma diferente. Vista através da lente do cristianismo plenamente elaborado do início da Idade Média, a imagem do corpo das pessoas do século II parecia estranhamente indistinta. Ela era turvada por uma sensualidade difusa. (BROWN, 1990: 35)

Embora a comunidade cristã, durante os primeiros séculos, tenha sido diversificada no que diz respeito à moral sexual, citamos alguns cristãos que em tratados retóricos acerca do assunto, preconizavam o uso do corpo como mecanismo demonstrativo da fé, seja pela

castidade, clausura ou renúncia de todos os bens materiais. Ao contrário do mundo clássico, em que a pregação de uma conduta sexual se restringia ao estrato social do indivíduo, no Cristianismo temos um código moral propagado a toda comunidade, independente da região, raça ou estamento.

Durante os primeiros séculos da era cristã, o Padre Grego, Clemente de Alexandria (150-215 d.C.), pregou um “ideal humano da continência, ou seja, o que é estabelecido pelos filósofos gregos, ensina-nos a resistir à paixão, para que não nos tornemos subservientes a ela, e a treinar os instintos para que busquem metas racionais.” (Clemente de Alexandria, apud BROWN, 1990: 36). Para Clemente de Alexandria o prazer sexual é errôneo, entretanto a relação sexual, desde que praticada para o fim reprodutivo, deveria promover a renovação da carne frágil, em que o homem é vigilante desse prazer e seu próprio juiz.

Diferentemente em Cartago, na província romana da África Proconsular, o apologista cristão Tertuliano (155-220 d.C.), defendeu uma moral sexual mais rigorosa. O autor cristão promoveu uma doutrina pautada na suspensão da atividade sexual; uma vez que o desejo sexual se faz presente na vida do homem e é incapaz de ser apagado seja pelo batismo ou pela renúncia, posto que a atividade sexual instiga o pecado. Tertuliano também pregava o exame dos desejos e a vigilância quase que contínua da carne, pois o desejo sexual representa a marca do pecado e rompendo-se com o desejo, rompe-se com o pecado. É levar uma vida sob o exame constante de si.

Especula-se que com o movimento filosófico do gnosticismo, no segundo século, com Valentim (160), ocorreu a promoção de um estigma negativo ao corpo (BROWN, 1990: 111). Para o gnóstico, o corpo fora um acidente e estranho ao verdadeiro eu. Nessa mesma perspectiva negativa, Cipriano de Cartago (f. 258 d.C.), no século III, que teve Ambrósio de Milão (340-397 d.C.), e Agostinho de Hipona (354-437 d.C.), como seus sucessores, considera a carne dos cristãos como um sinal constante da luta contra as maldades do mundo. Ambrósio, no século IV, também acolhe a visão da carne como um sinal iminente do perigo; é sexualizada. Segundo a filosofia do maniqueísmo, o ato sexual, mesmo que praticado para a reprodução, contribuía para o alargamento das forças do mal, assim como fora defendido por Gregório de Nissa (355-394 d.C.), e Jerônimo (347-420 d.C.), visto que a sexualidade fora a responsável pela Queda Original. Nesse sentido, os ideólogos da Igreja Latina repeliram o casamento para longe do sagrado, construindo um aparato discursivo de negação a qualquer ato sexual.

No final do século IV, como um dos principais representantes do Cristianismo dos primeiros séculos, Agostinho, irá se dedicar à escrita da doutrina cristã ao optar pela vida ascética no pequeno mosteiro de Hipona. O Padre da Igreja Latina, em suas obras, afirma que a sexualidade está presente nos homens, inclusive esteve presente em Adão e Eva de maneira consciente, dado que “as núpcias dignas da felicidade do Paraíso, se não tivesse havido o pecado, teriam gerado filhos dignos de amor e não teriam vergonha da volúpia (libido).” (CD, XIV, XXIII, tradução nossa)⁵¹. Vemos em Agostinho a aceitação do matrimônio desde que o intuito final seja a reprodução (CD, XIV, XXIV), entretanto, a castidade e a abstinência ainda são defendidas como os modos mais elevados de vida, pois “esta paixão libidinosa, de que agora estamos a tratar, excita a vergonha tanto mais quanto o espírito.” (CD, XIV, XXIII, tradução nossa)⁵².

Para Agostinho de Hipona a prática do ato sexual é entendida em função de um *debitum conjugale*, visto que a desobediência é compreendida como desejo sexual não controlado, e toda desobediência reflete a desobediência original perante o Criador. Temos um Agostinho preocupado com o desejo sexual, sendo esse desejo deveria ser disciplinado e observado constantemente.

Mas quando o comando da vontade retém os outros membros, sem os quais os excitados contra essa vontade pela paixão libidinosa não podem alcançar o que desejam, guarda-se a castidade e não desaparece, embora não permitido, o prazer do pecado. No Paraíso as núpcias não teriam esta oposição, esta repugnância, esta luta entre a vontade e a libido ou, pelo menos, esta deficiência da libido ao apelo da vontade, se a desobediência culpável não provocasse o castigo duma desobediência; esses membros obedeceriam, com o todos os outros, à vontade (CD, XIV, XXIII). (tradução nossa)⁵³.

A construção do *discurso* de Agostinho caracteriza-se pela contrariedade ao ato sexual praticado pelo prazer, pois o Pecado Original de Adão e Eva acarretou para os homens a mancha do pecado, transferindo uma negatividade para a prática da atividade sexual, dado que “agora na sua carne é movido pela paixão libidinosa.” (CD, XIV, XXIV, tradução nossa)⁵⁴.

⁵¹ Ver no original: “Et ideo illae nuptiae dignae felicitate paradisi, si peccatum non fuisset, et diligendam prolem gignerent et pudendam libidinem non haberent.” (CD, XIV, XXIII).

⁵² Ver no original: “Nunc vero pudet animum resisti sibi a corpore, quod ei natura inferiore subiectum est.” (CD, XIV, XXIII).

⁵³ Ver no Original: “Sed cum alia membra retinentur voluntatis imperio, sine quibus illa, quae contra voluntatem libidine concitantur id quod appetunt implere non possunt, pudicitia custoditur, non amissa, sed non permissa delectatione peccati. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam vel certe ad voluntatis sufficientiam libidinis indigentiam procul dubio, nisi culpabilis inoboedientia poenali inoboedientia plecteretur, in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra, ut cetera, ita cuncta servirent.” (CD, XIV, XXIII).

⁵⁴ Ver no original: “ut in eius carne etiam illud non nisi eius voluntate moveretur, quod nunc nisi libidine non movetur.” (CD, XIV, XXIV).

Desde o Pecado Original, parece estar sendo construída uma estratégia de controle das sexualidades masculina e feminina, tal como diz o texto bíblico: “o teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará” (Gênesis, Cap. 3, v.16). À desobediência dos homens à vontade de Deus, Ele nos puniu com a desobediência “daquela” parte do corpo dos homens à vontade desses. Doravante, homens e mulheres pagarão pelo pecado do orgulho, aquele que os impeliu à desobediência, com a incapacidade de governar os seus próprios corpos, a *luxúria* os levará a uma armadilha, da qual quase não há escapatória, o preço da salvação será a eterna vigilância e, não apenas sobre o corpo, mas, sobretudo, sobre o pensamento, pois é neste campo que o pecado se insinua e corrompe o corpo, fato que é recorrente no discurso eclesiástico. (JARDIM, 2006: 126)

Os *discursos* dos Apologistas cristãos e dos Padres da Igreja dos primeiros séculos reforçaram a mancha pecaminosa que estará presente no *imaginário e representações* dos homens medievais, posto que Agostinho de Hipona salientou através de seus *discursos* a concupiscência atrelada à carne. Em suma, primeiramente encontramos uma conduta de ordem cívica, em que na Roma Antiga os deveres da cidade refletem-se no comportamento e na prática sexual do cidadão livre. Com os estoicos, posteriormente, compreendemos a necessidade da prática do exame de si, em que o “eu” assume um lugar principal, não mais referido a uma ordem cívica. É apenas com a filosofia patrística que ocorre a elaboração dos impulsos sexuais como, quando fogem ao controle, resultado da consequência da desobediência original, surgindo uma luta constante entre os desejos e as verdadeiras necessidades da alma. Nesse sentido, os cristãos se submetem ao *discurso* religioso pautado no Pecado Original de Adão e Eva, cultivando a lógica da obediência.

Além desse caráter não binário do *interdiscurso*, as práticas discursivas não são contínuas, uma vez que temos por exemplo a intolerância em relação à *Homofilia*⁵⁵, na Roma Antiga, assim como na Grécia dos primeiros séculos o sexo servia como suporte para as iniciações ao conhecimento, estando vinculado com as formas de conhecimento à verdade. Passa-se ao caráter da descontinuidade quando na época imperial prevaleceu-se uma moral sexual que privilegiou o casamento apenas entre cônjuges de sexos opostos, valorizando ato sexual apenas no intuito da procriação⁵⁶. Ainda no Alto Império Romano, médicos e filósofos atuaram no sentido de promover uma moral sexual (BROWN, 1990: 79), que, abraçada pelo Cristianismo, inaugurou uma nova época na Europa. Esse novo imaginário constituiu-se por

⁵⁵ Ato sexual praticado entre dois homens na Grécia Antiga, quando não pertencentes ao mesmo estrato e o membro da camada mais alta como o ativo da relação.

⁵⁶ Mesmo no direito grego relativo ao *oikos*, o casamento já era um contrato para reprodução da *polis* e do *gens*, portanto, entre gêneros diversos.

meio de um sistema de *representações* de cunho moral entre o homem e o seu corpo, promovendo um receio ao ato sexual e ao amor entre rapazes, visto que a relação entre dois homens passou a ser proibida e taxada como sodomia⁵⁷ na Idade Média. Analisaremos na sociedade centro-medieval, assim como Foucault procurou ver em *As palavras e as coisas* (1966), as formações discursivas associadas às práticas sociais.

No imaginário medieval, esse corpo doente era, então, considerado o sinal externo de algum pecado cometido pelos pais (por exemplo, relação sexual em períodos proibidos), resultado do castigo divino. Daí o fato corriqueiro de atribuírem-se desregramentos sexuais aos leprosos. Em virtude disso, os leprosos foram excluídos do convívio social e confinados em "gafárias" (designação ibérica) e obrigados a usar uma marca da infâmia: um guizo, uma matraca ou um sino quando circulassem pedindo esmolas (na França ocorreram massacres de leprosos em 1321. Mais uma vez, estabelecia-se a ligação entre corpo (doente) e pecado. (SANTOS, 2001: 16)

A prática do ato sexual, portanto, não é má, mas necessária para a reprodução e para perpetuação da palavra de Deus, entretanto deve ser vigiada, pois a satisfação da concupiscência da carne passou a ser retratada como a não vontade de Deus, tendo origem na Queda, posto que Adão perdeu o controle sobre os desejos.

Para Foucault, os primeiros autores cristãos teriam tomado de empréstimo princípios de uma moral pagã já preconizada por alguns filósofos e médicos na Antiguidade. Outrossim, o autor afirma que a moral cristã não passa de um fragmento da ética pagã introduzido no cristianismo, mas que propôs um novo modelo de concepção de si.⁶ Seria esse o período no qual emergiria uma concepção de família monogâmica, de comportamentos sexuais aceitáveis e de estrita fidelidade entre as pessoas casadas. O cristianismo trouxe novas técnicas para impor seus princípios morais e um conjunto de imperativos e proibições que determinariam as relações entre homem e mulher e o exercício da sexualidade. (ALEXANDRINA DA SILVA, 2015: 42)

Nessa perspectiva, inscreve-se no Cristianismo, juntamente a temas já presentes anteriormente ao seu advento, uma moral pautada na desobediência de Adão e Eva e na vigilância constante de si, em que a carne se fez "verbo".

Uma dupla evolução tende a fazer da carne a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para a inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem sob as mais secretas formas. (FOUCAULT, 2014b: 22)

⁵⁷ Sodomia é a prática do coito anal seja entre dois homens ou entre um homem e uma mulher.

À vista disso, primeiramente revela-se na Antiguidade Tardia uma conduta exteriorizada, dado que todas as ações dos homens estavam voltadas para um dever cívico, já que essas ações deveriam estar de acordo com a posição social a qual ocupavam. Essa moral sexual de influência estoica emergirá uma conduta social interiorizada no imaginário medieval, em que surgirá uma vigilância interna e constante. Com o apogeu do Cristianismo e dos inúmeros discursos advindos de diversas comunidades cristãs, a carne adquire o tom da sexualidade, posto que “uma das primeiras novidades trazidas pelo Cristianismo foi o nexo entre a carne e o pecado.” (LE GOFF, 1994: 158). Essa carne passa a ser negativa no que tange à satisfação dos desejos e positiva no que concerne à reprodução dos homens para a perpetuação da palavra de Deus

Assim, percebe-se aqui como a carne cristã estará marcada pela noção de desejo interior, que o sujeito não pode controlar, ou obedecer, implicando uma desobediência constante, fonte de toda impossibilidade de controle por si mesmo. Nesse sentido, a vigilância será mais do que necessária, será fundamental. Esse texto, ainda remete para o fato de que antes da queda, corpo de Adão e cada parte de seu corpo obedecia perfeitamente a alma e a sua vontade. Ele desconhecia a excitação involuntária. (CALÇADO, 2015: 159)

O desejo presente nos homens, segundo Agostinho, após o pecado necessita ser controlado e jamais saciado para que o corpo pudesse refletir a obediência a Deus, pois “o homem já não vive como quer. Julgar-se-ia feliz se vivesse como quer. Mas nem isso seria, se vivesse vergonhosamente.” (CD, XIV, XXIV, tradução nossa)⁵⁸.

No século XII, com a instituição do sacramento do matrimônio (segundo o modelo do Evangelho, monogâmico e indissolúvel), instalou-se um discurso eclesialístico normativo de controle das pulsões do corpo na sociedade dos laicos. Nessa linha de pensamento, as relações sexuais só tinham alguma dignidade para a reprodução da espécie, o resto enquadrava-se no pecado carnal da luxúria. Assim, a Igreja imiscuía-se em questões da esfera do privado na Antiguidade e tornava-as da esfera pública, ou seja, da comunidade cristã por ela dirigida. (SANTOS, 2001: 15)

Toda a culpa primária de Adão e Eva é refletida nas ações dos homens. Esse desejo, segundo a doutrina do Cristianismo faz se presente inicialmente nos sujeitos por meio de um viés negativo, necessitando ser exteriorizado pela pastoral da confissão para que a busca pela verdade ocorra. É por intermédio do estímulo à confissão que a Igreja assegurou o controle sobre os sujeitos cristãos (MAGALHÃES, 2009: 188). É perante ao desejo sexual que se trava

⁵⁸ Ver no original: “Hinc evidentiior miseria, qua homo non vivit ut vult. Nam si ut vellet viveret, beatum se putaret; sed nec sic tamen esset, si turpiter viveret.” (CD, XIV, XXIV).

uma luta interna entre carne e espírito, apontando para um Cristianismo incumbido de reconhecer no indivíduo um sujeito portador de uma sexualidade perigosa e que possa o impedir de alcançar a salvação. Como se refere Adriana Zierer:

Vistos como os intérpretes da palavra sagrada e da verdade, os *oratores* consideravam que sua proximidade com o mundo divino os autorizava a controlar o resto da sociedade, procurando assim estabelecer normas que garantissem aos vivos a futura entrada no paraíso. (ZIERER, 2001: 117)

O *discurso*, assim entendemos, fornece controle e vigilância face a sociedade, na exclusão da permanência de um sujeito de conhecimento dado, nesse sentido, esse indivíduo somente toma conhecimento ao escutar o discurso religioso e na prática dos pecados. Travam-se então, estratégias, perguntas, respostas de dominações, esquivas e lutas, como podemos exemplificar durante a Idade Média nas confissões como formas gerais de pesquisas sobre a verdade. Essa confissão que foi realizada pela Igreja cristã passou a confiscar tudo que se encontrava relacionado ao âmbito interpessoal, agindo como as formas de saber, pois o homem é pecador desde o seu nascimento segundo Tomás de Aquino e essa é uma característica advinda do Pecado Original (ST, I-II, q. 82, a. 1), ou seja, tem muito o que dizer.

Pela pastoral da confissão o pecador confessa todas as suas faltas perante as leis de Deus, tendo o confessor como função principal a guia do pecador para o caminho correto. Na confissão os homens passam a ter noção de suas vidas, atos e de suas almas nas formulas da doutrina cristão. É uma forma de controle social e das subjetividades humanas. Nesse sentido, o Ocidente medieval elabora sobre a prática da sexualidade a verdade do saber por meio de uma moral exteriorizada, em que na pastoral da confissão o homem tem o dever de falar sobre si para outrem, configurando-se em sujeitos subordinados pelos discursos disciplinadores de efeito de verdade.

A Cristandade desde os seus primórdios fora negativa ao ato sexual. Foi a Igreja na Idade Média que, como força hegemônica na vida moral e espiritual dos homens, especificou o que seria permitido durante a prática do ato sexual (RICHARDS, 1993: 33). Essa relação da Igreja com a moral sexual seguiu uma linha homogênea durante todo o período, pois já de início o sexo era visto como um mal necessário, uma vez que a perfeição espiritual transcende a carne, por meio da virgindade e do celibato e a “diabolização da carne e do corpo – considerado como suporte da devassidão e centro de produção do pecado – negou ao corpo toda e qualquer dignidade.” (LE GOFF, 1994: 160). Nesse sentido, o casamento monogâmico e indissolúvel foi uma tentativa de regulamentação da atividade sexual, como vínculo de combate à fornicção,

aceito o sexo apenas quando realizado para a procriação. Nesse contexto, o papel da mulher continua subjugado, dentro e fora da instituição do casamento, pois o controle, antes do pai, passa para o marido. Essa mulher necessita ser disciplinada, visto que é considerada herdeira direta de Eva e que provoca no homem o despertar dos desejos mais profundos.

Sendo assim, por meio da centralidade cristã no período medieval, “a visão da Igreja sobre o casamento como a pedra fundamental de sociedade cristã estável era geralmente aceita.” (RICHARDS, 1993: 44), assim como a visão sobre a prática do ato e da moral sexual. Entretanto, houve no lastro da “reação folclórica”, da aristocracia laica e no *ethos* do amor cortês, uma contestação desta sacramentalização do casamento. Nesse sentido, a proibição ao ato quando praticado atingiu patamares cada vez maiores, chegando a ser proibido em dias de festas religiosas, domingos, durante os períodos de jejuns, na gravidez e o período menstrual da mulher.

Fora por meio das confissões e dos penitenciais que a Igreja pode deter algum conhecimento das práticas realizadas pelos leigos, sendo que as penas mais graves eram direcionadas aos mais velhos, casados e principalmente aos clérigos, por serem representantes da ordem moral, ocorrendo por intermédio da negação da carne “o deslizamento do sentido da palavra caro – a humanidade assumida pelo Cristo na Encarnação – para o de carne fraca, corruptível, e do de carnal para o de sexual.” (LE GOFF, 1994: 160). Consideramos, então, a Idade Média Central como um espaço preenchido por inúmeros valores culturais, mas, extremamente penetrado e regulado pelos valores religiosos e pela ideologia cristã.

2.2 A PASTORAL DA CONFISSÃO COMO REGULADORA DA VERDADE DISCURSIVA

Na doutrina de Tomás de Aquino pelo Pecado Original ocorreu a privação da justiça original, causadora da desordem das potências da alma, e o afastamento do indivíduo perante a ordem de Deus, uma vez que esse pecado tem como consequência a vontade carnal desenfreada presente nos descendentes de Adão (ST, I-II, q. 82, a. 3), dado que homem passa a estar sujeito aos ditames da carne pecadora, uma vez que a vontade carnal ultrapassa as faculdades da razão (ST, I-II, q. 73, a. 3).

Impulsionado pela apropriação retórica da filosofia estoica e nesse quadro de corrupção da natureza humana, o aparato moral do exame de si perante a carne pecadora fora a verdadeira

novidade promovida pelo Cristianismo na passagem das visões acerca do corpo. Promotor do exame de si, o Cristianismo impulsionou uma codificação moralizada do ato sexual, posto que na época clássica a verdade não se encontrava na prática do sexo. Nessa ótica, a carne pecadora necessitará se tornar verbo para externar a verdade, uma vez que, verbalizada e confessada através da prática da confissão, transparece o verdadeiro desejo da concupiscência no interior do homem.

O mundo feudal estava profundamente marcado pela hegemonia e pelo controle eclesiástico que influenciava as relações sociais, os valores culturais e as formas de exercício dos poderes políticos. (WOLKMER, 2001: 15)

O exercício de vigilância ou de validação de regras e condutas sociais limitou as circunstâncias, ações e direitos perante os locais de fala e pensamentos desses sujeitos cristãos medievais. Essas restrições sobre assuntos ou ações foram legitimadas através do exercício do poder que, transmitido pelo discurso normativo provindo da Instituição religiosa hegemônica, procurou garantir a consolidação do modelo do *ethos* cristão a ser seguido. Nesse sentido, o poder, a hierarquia e a Instituição reguladora que não estavam consolidados anteriormente ao Pecado Original ascenderam e foram postos em prática devido à Queda de Adão e Eva, visto que ambos foram os responsáveis pelo surgimento da necessidade de regulamentação dos atos e pensamentos impuros. Ademais, os *discursos* religiosos medievais propagaram a superioridade que dispunha Adão anteriormente ao Pecado Original, uma vez que perdera posteriormente ao ato, condenado agora, junto com seus descendentes, aos pesares do cotidiano (ST, I-II, q. 81, a. 3).

O *interdiscurso* religioso, além de ser uma prática social, é objeto interno de desejo e de luta, posto que dele eclodem sistemas de dominações. Esses sistemas estão presentes nas práticas discursivas e garantem a essas falas legitimadoras o poder da exclusão, sendo uma luta interna pautada entre a razão e a loucura, como, por exemplo, nos casos do louco ou o pecador na Idade Média. Exemplificação dessa exclusão ou repressão foi o moleiro da região de Friuli, Menocchio, ao difundir ideias contrárias às Sagradas Escrituras, tais como a forjada criação do mundo ou a falsa virgindade de Maria. Além dessas ideias defendidas pelo moleiro, o mesmo criticava os ricos que se escondiam atrás da língua latina e eram defendidos pela Igreja. Menocchio foi condenado à morte e queimado vivo no ano de 1599 (GINZBURG, 1988: 20). A própria função do discurso é a exclusão daquilo que o afronta.

Michel Foucault, em seu curso *Segurança, território e população*, ministrado no *Collège de France* entre os anos de 1977 e 1978, procurou ver no seio da vivência cristã e no modelo de governabilidade das almas medieval o que será chamado posteriormente de governo dos homens. Foucault argumenta que o conceito de poder pastoral tem seu surgimento no Egito antigo, em que o rei assume a função de pastor dos homens. Todavia, entre os hebreus o único pastor dos homens é o seu Deus; já para os gregos, o ato de governar estava direcionado à cidade e não voltado para os homens e suas almas.

Para Foucault o governo cristão é um governo que assume a característica de um governo das almas, com o fim último na salvação eterna. O Cristianismo definirá ainda na Roma Antiga um poder de autoridade, em que o pastor é o responsável por zelar pelos fiéis, ouvir e direcionar o seu rebanho, pois, assim como Cristo, os responsáveis pelos rebanhos deverão morrer por eles, desenvolvendo-se, assim, um mecanismo de poder para a história da sexualidade.

O pastorado cristão, ao contrário é uma forma de poder que, pegando o problema da salvação em sua temática geral, vai introduzir no interior dessa relação global toda uma economia, toda uma técnica de circulação, de transferência, de inversão dos méritos, e é isso que é seu ponto fundamental. (FOUCAULT, 2008: 241-242)

O que Foucault procurou mostrar é que no pastorado emerge uma submissão perante um cumprimento de uma lei ou a um mandamento, aflorando a necessidade da confissão e da verbalização das faltas cometidas pelo rebanho, visto que a “pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra” (FOUCAULT, 2014b: 23).

O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa nele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência, e essa confissão exaustiva vai produzir de algum modo uma verdade, que não era conhecida certamente pelo pastor, mas que tampouco era conhecida pelo próprio sujeito; é essa verdade obtida pelo exame de consciência, sua confissão, essa produção de verdade que se desenvolve durante a direção da consciência, a direção das almas que irá, de qualquer modo, constituir a ligação permanente do pastor com o seu rebanho e com cada um dos membros de seu rebanho. A verdade, a produção de verdade interior, a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor. (FOUCAULT, 2010: 56-57)⁵⁹

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. Conferência na Universidade de Tóquio, 1978. In: FOUCAULT, M. *Ditos e escritos*. Vol. V. Trad. Elisa Monteiro e Inês Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. p. 56-76.

É uma prática contínua da confissão e da explanação dos pecados realizados pelo pecador para o pastor, que na Idade Média será chamado de confessor, uma vez que só assim o mesmo poderá redirecioná-lo para o caminho certo, o caminho do fim último, da salvação, cabendo a decisão da salvação apenas ao Criador. O pastor tem por função certificar que todos cumpram os mecanismos da confissão e da direção das almas.

É aquele que é dirigido deve aceitar, deve obedecer, no interior do mesmo dessa relação individual, e por ser uma relação individual. O Cristão se põe nas mãos do seu pastor para as coisas espirituais, mas também para as coisas materiais e para a vida cotidiana. (FOUCAULT, 2008: 232)

Esse poder pastoral teve efeitos diretos na vida dos indivíduos, tendo sido uma intervenção no que tangeu aos bens, à moral e a às ações do rebanho. Com a ascensão dos bispos e de pastores juntamente ocorreu um processo de hierarquização que, por meio da divisão de gênero, eleva a masculinidade e inferiorizou a figura feminina.

O governo dos homens se iniciou com o advento do Cristianismo, dado que o modelo de governabilidade cristã insere maneiras de conduzir, governar e manipular, tendo na obediência ao pastor o princípio da renúncia de si, como uma submissão a outrem, favorecendo a instauração de práticas e *discursos* com efeitos de verdade em meio ao social e de *identidades* aos indivíduos ou grupos como *alteridades* contrárias, visto que não seguem o *discurso* propagado pelo poder religioso hegemônico.

Desde a Idade Média, o Cristianismo se empenhou em analisar os elementos do desejo porque via nele o prenúncio do pecado. Nesse sentido, liberar o desejo pode evocar o ato de decifrar o inconsciente, olhar para dentro de si e dizer, tal como a confissão fazia, quem era o sujeito desejante. (CALÇADO, 2015: 154)

Entre os anos de 1979 e 1980, Foucault, ministra o curso intitulado *Du Gouvernement des Vivants*, também no *Collège de France*, que tinha como objetivo analisar a evolução das práticas penitenciais propostas pelo Cristianismo e a história dos regimes de verdade. No que tange aos resultados da sua salvação, o objetivo final era compreender como o pecador passou a ser submisso a um poder discursivo emanado pela Instituição religiosa e a um exame de si autônomo.

No regime de verdade encontramos a “hermenêutica do eu”, visto que o método se expandiu de maneiras distintas. Até os primórdios do século V, na Grécia Antiga, contamos

com um exame de si provisório, pautado na ordem moral estoica, em que há um nivelamento do saber entre mestre e discípulo. Nesse modelo, uma vez aprendidos os códigos corretos de condutas de vida, o aprendiz encontra-se apto a se tornar mestre. No modelo de exame de si cristão, que é permanente e sem nivelamentos, pautado pela *discretio*⁶⁰, o monge ou o pecador podem cair em tentação a qualquer momento, fazendo-se necessária à vigilância por outrem no caminho de reinserção à comunidade cristã. Nesse sentido, com o advento do Cristianismo a verdade sobre si é transferida de forma progressiva para outro, responsável pela escuta das faltas cometidas e por mostrar os caminhos de volta à comunidade cristã.

Ainda no regime de verdade sobre si, o mesmo passou por três momentos distintos. Essas três etapas de evoluções que ocorrem no exame de si enquadram-se primeiramente na *expositio casus* (em que o pecador verbaliza a sua condição de errôneo), posteriormente na *confessio* (em que o mesmo reconhece as penas atribuídas ao seu ato), e por fim na *exomologese* (em que o pecador gesticula, sofre e demonstra o desejo de se reintegrar ao meio cristão). Para Foucault, é no final do século IV que a *expositio casus* substituirá todos os três momentos pelo ato de falar, englobando todas as outras práticas penitências apenas pela verbalização dos pecados.

Em 1981 ainda no *Collège de France*, Foucault ministrou o curso intitulado *Subjectivité et vérité*, procurando olhar como o sujeito, visto como ator de uma atividade sexual, é atravessado pelas práticas discursivas. Como já trabalhado no capítulo anterior, na Roma Antiga prevaleceu uma conduta sexual que se refletia no corpo social, sendo que para os estoicos essa conduta social está vinculada ao eu, ao controle do prazer e à real necessidade do homem. O ponto em questão é com o Cristianismo insere-se no homem a ideia de uma continuidade sexual, em que o desejo sexual está presente em cada uma de suas ações que, consequência do Pecado Original, necessita-se ser vigiado interiormente e constantemente, uma vez que nesse processo a verdade sobre si passará pelo olhar do próprio indivíduo e o excederá através da confissão à outrem.

Mas, e talvez esteja aí a diferença mais importante, aí onde sem dúvida a elaboração pelo pensamento cristão vai tomar seu papel principal – esta sexualidade é pensada num tipo de continuidade com a relação social, de sorte que relação social e relação sexual são realidade do mesmo tipo, da mesma categoria e revela uma ética absolutamente contínua. O social e o sexual não estão distintos. Ter uma boa sexualidade é ter uma sexualidade socialmente reconhecida. (FOUCAULT, 2014a: 71). (tradução nossa)⁶¹

⁶⁰ É o exame-reconhecimento realizado pelo homem caído em pecado no momento da confissão.

⁶¹ Ver no original: “Mais – et c’est peut-être là la différence la plus importante, là où sans doute l’élaboration par es pensée chrétienne va jouer le principal rôle – cette sexualité est pensée dans une sorte de continuité avec le rapport social, de sorte que rapport social et rapport sexuel sont réalités de même type, de même catégorie,

O Cristianismo insere a necessidade de obediência ao outro ao alegar que na prática de exame de si autônoma presente Grécia antiga o examinado não pode distinguir se está verbalizando as suas palavras ou as intenções insufladas pelo Diabo, uma vez que a presença do mal é constante na vida do indivíduo (ST, I, q. 48, a. 2).

O Cristianismo é o responsável por divulgar a necessidade no homem ocidental a vigilância constante perante o que ele pratica, emergindo o nexos entre morte-verdade-sexo, organizado sob a luz da religião cristã. Uma vez que o “cristianismo propôs um novo modelo de concepção de si como ser sexual” (FOUCAULT, 2008: 98), em que o homem, ao olhar para o seu interior, verifica tudo o que está escondido sob a forma de desejo por intermédio da confissão; é a partir dessa verificação que o indivíduo cristão realizará um exame de si, afastando-se dos ataques dos prazeres e da vontade pecaminosa contida na carne advinda do Pecado Original.

A confissão, o exame da consciência, foi o modo de colocar a sexualidade no centro da existência. O sexo, nas sociedades cristãs, tornou-se algo *que era preciso examinar, vigiar, confessar e transformar em discurso*. Podia-se falar de sexualidade, mas somente para proibi-la. O esclarecimento, a "iluminação" da sexualidade se deu nos discursos e na realidade das instituições e das práticas. As proibições faziam parte de uma economia complexa. (RIBEIRO, 1999: 359)

Visto que a sexualidade é interiorizada, o homem que se examina e se confessa realiza o exame da verdade sobre si. Foi de fato o Cristianismo o responsável por inserir no interior dos homens os códigos morais de conduta, pois é ao redor da confissão que o *discurso* sobre o verdadeiro se organiza, uma vez que o interior de si se torna o palco da sexualidade humana. Na prática da confissão, o corpo é objeto de exame.

O princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio da confissão exaustivo das faltas. Um triângulo: é ouvir o outro, é olhar para si mesmo e é falar para o outro sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2012: 284. (tradução nossa)⁶²

relèvent d'une étique absolument continue. Le social et sexual ne sont pas distingués. Avoir une bonne sexualité, c'est avoir une sexualité sociale reconnue.” FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*. Aula no Collège de France (1980-1981), 2014a, p.71

⁶² Ver no original: “*le principe de l'obéissance sans fin, le principe de l'examen incessant et le principe de l'aveu exhaustif. Un triangle: écouter l'autre, se regarder soi-même, parler à l'autre de soi-même.*” Foucault, Michel. *Du Gouvernement des Vivants*. Aula de 26 de março de 1980, p. 284.

Ademais, foi a prática do monaquismo⁶³, no Cristianismo, a responsável por esse exame de si direcionado a obediência a outrem. Proposto pela Instituição religiosa medieval, o exame de si é um mecanismo que induz o homem a se manifestar e a confessar. A verdade sobre si, presente nesse regime de verdade não fora imposta pelo Cristianismo aos indivíduos, mas construída periodicamente, uma vez que esse homem se examina e pratica o ato de se confessar a outrem. “Assim, uma vez que os homens são preocupados com a sua salvação em outro mundo e também nesse, são mais fáceis de governar quando colocados em disposição à procura de um conhecimento de si sujeito a essa condição.” (CALÇADO, 2015: 48).

Nesse sentido, a proposta foucaultiana ao trabalhar com as relações de poder foi ver na penitência cristã e no modo de governar cristão durante o Medievo o funcionamento, além do sentido de *actus contritionis*, em que o penitente se sente culpado e movido a confessar-se.

Nesse sentido, falar de regime de verdade no interior do cristianismo deve conduzir a uma reflexão que vá além de uma economia meramente dogmática da salvação. Não se trata apenas de verificar como um conjunto de pessoas aderiu ou não a um corpo dogmático, a um texto e a uma instituição. Trata-se também de verificar os atos de verdade em relação a uma fé, a uma profissão de fé a partir dos mecanismos de verificação produzidos pelo regime da penitência. (CALÇADO, 2015: 50)

Temos nas confissões o modelo de ritual mais importante de produção de verdade, embora não seja uma prática obrigatória até 1215, com o IV Concílio de Latrão. No cânon XXI do Concílio em questão fica explícito que o padre, assumindo a função de um médico, pode aplicar sobre o pecador o remédio, as chamadas penitências, que irá apagar o ato pecaminoso. Esse confessar é o reconhecimento por alguém dos atos e pensamentos pecaminosos, tendo sido o sexo uma das matérias mais privilegiadas das confissões, visto que “o homem do Ocidente é um animal confidente.” (FOUCAULT, 2014b: 66). Toda essa simbologia da confissão funcionou como reafirmação do Pecado Original de Adão e Eva, que inseriu no mundo o mal e as práticas pecaminosas (ST, I-II, q.81, a.1). Foi o *interdiscurso* religioso responsável por essa propagação.

No curso da reforma e da restauração da estrutura eclesiástica e monástica do século XI, Burchardo de Worms escreveu uma das mais célebres obras entre os manuais para o tratamento dos manuais da penitência. A obra em questão é o *Decretum* (1000-1025), ao gerar 20 livros,

⁶³ O termo refere-se, principalmente, à institucionalização das comunidades cenobíticas a partir da experiência dos Padres do Deserto no século IV e das prédicas do monge João Cassiano em “*De Coenobitus*” e “*Collationes*”. Prática que procura superar o pecado na forma de um asilo de vida penitencial. É um estado de vida pautado na prática da penitência, trilhando um percurso disciplinar.

comenta os mais diversos assuntos, iniciando com a organização do culto e da Igreja e findando em temáticas voltadas às questões do fim do mundo e do Juízo Final.

Visando “o trabalho disciplinar e institucional da Igreja” (BRAGANÇA JUNIOR; BIRRO, 216: 270), o bispo de Worms enumera uma sequência de penitências a serem cumpridas, todas aplicadas e estipuladas no momento da confissão individual e secreta, posto que funcionariam como uma forma de remissão de certos pecados cometidos. Burchardo compreende a penitência como meio de correção das faltas praticadas contra a palavra ou mandamento divino, mas também como um remédio para a alma. Essa penitência exerceria o papel da reconexão entre o cristão e Deus, inserindo novamente o culpado na comunidade religiosa.

O *Decretum*, obra entre os penitenciais de bastante difusão e aceitação, foi copiado e estudado durante os anos posteriores, sendo é um livro de correção, de instrumentalização do rito no momento da confissão, um verdadeiro compêndio acerca da cura e dos cuidados pastorais. Não podemos classificá-lo como uma obra original, pois nele contém inúmeras referências aos penitenciais passados, porém é uma obra exemplar no ensino de clérigos no auxílio a outrem.

O Livro XIX da obra, denominado de *Corrector sive Medicus*, é o mais cabível ao nosso estudo, dado que Burchardo enumera uma série de correções aos pecados corporais como remédio para a alma, o vício pecaminoso é considerado para o bispo de Worms como um hábito do gênero humano.

Este livro é chamado de o *Corretor e Doutor*, porque ele contém plenamente correções para o corpo e remédios para a alma, e ele ensina a cada clérigo, até mesmo os simples, como pode vir a ajudar outrem: ordenado ou sem ordens, pobre, rico, garoto, jovem, senil, decrépito, saudável ou doente, de qualquer idade e de ambos os sexos. (*DECRETUM, LIVRO XIX*)

Logo na *Questão 42, Livro XIX*, Burchardo compreende o adultério como um pecado e que para ser remediado o indivíduo necessitará realizar a penitência por 80 dias (do ano), alimentando-se apenas à base de pão e água pelos próximos 14 anos, uma vez que cometido quando casado, entretanto quando cometido em solteirice (ao apossar-se da esposa de outrem), acarreta-se para o homem uma pena de 40 dias (durante o ano), de pão e água durante 7 anos.

Quanto ao que chame de fornicação, Burchardo na *Questão 44*, prescreve que o sexo, quando praticado sem consentimento da mulher, gera ao homem uma pena de 10 dias de pão e

água, seja essa mulher livre ou escrava. Todavia, os pecados cometidos dentro da instituição indissolúvel e monogâmica do casamento, geram uma pena maior, que pode chegar até 7 anos de penitência.

45. Se tu abandonaste tua esposa, te casaste com outra e retornaste à primeira esposa, deves penitência de uma *carina* a pão e água pelos sete anos seguintes, pois está escrito: “Portanto, o que Deus uniu, o homem não deve separar”. Não é permitido devolver sua esposa, exceto em razão de fornicção, isto é, se ela perpetrou adultério com outro. (DECRETUM, LIVRO XIX, QUETÃO 45)

Nesse sentido, o abandono de uma esposa remete-se, em específico, a uma atitude contrária à Sagrada Escritura (*Mateus: 19-6*), posto que o divórcio apenas é concedido em caso de adultério, entretanto, ambos devem permanecer abastados da atividade sexual. Do mesmo modo, a *Questão 48*, trabalha com os pecados contra a virgindade. Quando o ato sexual é praticado com uma virgem, ao despossuí-la da virgindade, e mesmo assim casar-se com ela, a penitência é de 01 ano de pão e água, e para aquele que a abandona, 2 anos consumindo apenas os mesmos alimentos.

As questões que circundam os números 53 e 58 abordam a temática sexual contrária ao *discurso* católico, como por exemplo, a atividade sexual quando praticada como fazem os animais, o coito anal, gera uma punição de 10 dias de pão e água. Quando realizado durante a menstruação da mulher, 10 dias também. Os números das penitências aumentam quando o sexo for realizado em datas especiais para a tradição cristã, como na Quaresma e no Natal (40 dias de pão e água).

Por certo, o *Decretum* de Burchardo de Worms, mais do que auxiliar os clérigos na remissão dos pecados e na reinserção dos culpados à comunidade religiosa, completa os penitenciais existentes até o final do século XI, pois é considerado como um marco de interpretação das leis canônicas. Pautado na compreensão espiritual da Sagrada Escritura, não apenas na leitura literal, a obra em questão ainda foi usada como referência em sínodos, como um compêndio de fácil manuseio.

Os manuais de confissão ficaram mais famosos no século XII, porém foi no final da Baixa Idade Média seu apogeu. Esses manuais funcionavam como suporte para a correção do proceder dos padres no momento da confissão, seja na escuta ou na hora de aplicação das penitências aos pecadores. Tais manuais são importantes pois nos revelam quais pecados eram os mais praticados, dado que neles contém listas dos pecados confessados, nos dando maior

representação do *imaginário* do período. Assim como por esses manuais percebemos a necessidade do poder pastoral em conceber e aplicar as penitências e sua gradação punitiva.

É uma história pautada no poder-incitação, poder-saber, visto que corpo e verdade estão diretamente ligados pelos canais discursivos, visto que a sexualidade ocupou o lugar da verdade mais profunda com a ascensão do Cristianismo, passando a ser analisada sob a ótica da confissão e do exame de si. Através da questão sexual, a sociedade cristã passou a se examinar, confessar-se e suspeitar dos desejos da carne, da concupiscência, e submeter-se à vigilância e à prática da confissão.

Nessa perspectiva, o Cristianismo introduz a necessidade de submissão, uma vez que é preciso obedecer e confessar-se a outrem para que ocorra verificação do exame de si e a possível salvação da alma. É ver na penitência cristã, atributo de uma técnica de si religiosa, que comporta o reconhecimento da prática pecaminosa juntamente com a verbalização dessa falta cometida, a consolidação de um regime de verdade institucionalizado pela Igreja medieval. Percebe-se, então, que esses regimes de verdade fortificam a submissão dos indivíduos perante uma doutrina ou um poder discursivo com efeitos de verdade. A carne torna-se verbo para que o desejo interior possa ser exteriorizado em formato de confissão. O sexo é o instaurador da verdade última no indivíduo, uma vez que o indivíduo submete-se a uma prática do *interdiscurso* de efeito verdade. Para além da repulsa, a história da sexualidade está pautada em olhar como o desejo foi encaixado no centro da vida do homem, como foi eleito e objetivado como lugar de verdade sobre o indivíduo, tendo-se lhe imposto determinadas práticas normativas para ato sexual.

Minha análise permanecia ainda prisioneira da concepção jurídica do poder. Era preciso que eu operasse uma inversão; eu supus que a ideia do sexo era interior ao dispositivo da sexualidade e que por consequência aquilo que devemos encontrar na raiz, não é o sexo recusado, é uma economia positiva dos corpos e do prazer. (FOUCAULT, 1994: 234). (tradução nossa)⁶⁴

Contrariando o senso comum, o Cristianismo é responsável não por uma repressão sexual. Para Michel Foucault, em *História da sexualidade: a vontade de saber* (2014: 66), a sociedade Ocidental estava escorada em uma *scientia sexualis*, em que o desejo sobressai

⁶⁴ Ver no original: ““Mon analyse restait encore prisonnière de la conception juridique du pouvoir. Il a fallu que j’opère un renversement; j’ai supposé que l’idée de sexe était intérieure au dispositif de la sexualité et que par conséquent ce qu’on doit retrouver à sa racine, ce n’est pas le sexe refusé, c’est une économie positive des corps et du plaisir.” FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, v. II. Paris: Gallimard: 1994: 234

perante o prazer. Mais que fazer o sujeito desejante falar, o sexo fez toda a sociedade falar através do mecanismo da confissão. Embora não obrigatória, até o IV Concílio de Latrão, e praticada por uma minoria pertencente aos estamentos mais elevados. A prática da confissão estava associada à intenção de fé de cada indivíduo.

O aparato discursivo promovido pela religião cristã, principalmente no período do século XIII, realizou não apenas uma modificação quanto à prática do ato sexual em geral, porém a “todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual.” (FOUCAULT, 2014b: 21). A concupiscência proveniente da carne propiciou a criação de *discursos* com efeitos de verdade que atravessaram o corpo social. O que Foucault procurou fazer não foi um estudo do olhar repressivo diante ao sexo, mas sobre como emergiu uma verdade sobre o sexo através do Cristianismo, em que corpo e desejo estão interligados pela moral cristã.

Nessa breve explicação analisamos como os *discursos* religiosos enquadram-se no conceito de uma cultura estabelecida em contradição à cultura dos *Outsiders*. Foram *discursos* que, transmitidos e defendidos de tempos em tempos que, desde os Padres da Igreja até Tomás de Aquino, adquiriram uma hegemonia e legitimidade no Credo cristão durante toda a Idade Média. Envoltos por mecanismos de poder e aparatos simbólicos, tais *discursos* emanaram *representações* ideias referentes a distintos temas, tais como o corpo e as práticas permitidas quanto a ele.

2.3 O CORPO PERVERTIDO PELO PECADO ORIGINAL COMO CÁRCERE DA ALMA

Assim como o corpo fora pensado por diferentes vertentes, resultantes de pesquisas filosóficas, históricas ou médicas, os estudos relativos à alma repercutiram-se em inúmeros *discursos* no tempo e no espaço, refletidos de acordo com os aspectos sociais e culturais de cada *imaginário*. Nesse sentido, cada sociedade formulou distintamente seu pensamento sobre o corpo e alma, criando, construindo e determinado o seu próprio padrão, visto que no decorrer da história da humanidade tais indicadores reproduziram modelos corporais a serem seguidos.

A relação corpo e alma é fundamental ao pensamento medieval e entendida em nossas leituras pelo aspecto dual, assim como pelo historiador Jérôme Baschet (2006: 409), em

contrapartida ao sistema de dualismo, em que o corpo e alma estariam em planos opostos, como defendido pelos movimentos cátaro e no maniqueísmo. É uma relação dual da qual derivou-se inúmeras concepções religiosas, políticas, sociais e de modos de vida. Nessa concepção dual, corpo e alma são categorizados e hierarquizados, uma vez que se resulta uma forte concepção dialética. Já na Alta Idade Média ocorre esse esforço por parte do Clero para a hierarquização da alma e do corpo, tornando a primeira superior em relação ao segundo, no qual representado como prisão carnal e imperfeita. Com as hierarquias estabelecidas, mas sem uma separação clara, ambos dependem um do outro dentro do esquema da salvação cristã e essa concepção de dependência desencadeou algumas visões acerca do assunto.

As indagações que envolveram a temática da alma ultrapassaram as barreiras da reflexão filosófica, mesmo assim, fora o grego Tales de Mileto (624 – 546 a.C.), o primeiro filósofo a defender a ideia da alma como portadora de um sentido vital, responsável por dar a vida e gerar o movimento nos seres humanos. Do grego antigo, entendemos a alma pela palavra *Psykhê*, ou como a organização do corpo, o princípio animador de todos os indivíduos, encarregada de diferenciar os seres animados dos inanimados. É pelo pensamento grego que majoritariamente a filosofia medieval voltada para os assuntos pertinentes a alma irá se orientar, pautada ora pelas ideias neoplatônicas ou pela tendência neoaristotélica. Ademais, toda a ciência ou pensamento moderno ocidental encontra as suas raízes na civilização grega, como um marco na fundação da filosofia, visto que foi nessa sociedade que houveram os primeiros levantamentos de questões sobre o funcionamento do corpo, da mente e a ligação entre ambos.

Como um dos maiores movimentos da filosofia grega, a corrente platônica legitimou a maioria das observações filosóficas e médicas que se indagavam sobre a alma. As ideias de Platão foram as responsáveis por guiar boa parte dos posicionamentos gregos e até mesmo medievais nos quais se desdobram perante esse estudo, uma vez que para Platão a alma não é criada, mas preexiste por toda a eternidade e encontra no corpo uma habitação provisória. Foi por intermédio dessa visão que ocorrera uma forte desvalorização carnal e terrestre, relegando o corpo às categorias de margem (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 253). O homem, nesse sentido, deveria viver de acordo com os impulsos da alma, jamais do corpo. Em sua obra *Timeu*, escrita por volta do ano de 360 a.C., Platão trata a tripartição da alma, considerando-a como divina e imaterial, visto que residiria no cérebro para controle o resto do corpo. É por essa obra que as principais ideias pré-socráticas e hipocráticas chegaram à Idade Média, posto que o medievo recebe a “herança filosófica grega (platônica), a *negação do corpo* – o corpo como cárcere, prisão, tolhimento da alma.” (COSTA, 2012a: 162)

Anteriormente a Platão, os representantes da Escola Pitagórica já consideravam a alma como responsável pelos movimentos, assemelhando-a como poeiras no ar, sempre em ação. Do mesmo modo, Heráclito (535 – 475 a.C.), Anaxágoras (499 – 428 a.C.) e Demócrito (460 – 370 a.C.), defendiam o postulado da alma como a responsável pela movimentação do corpo, porém, diferentemente de Platão, acreditavam na ideia da não substancialidade da alma, pois as mesmas eram formadas por átomos de diferentes substâncias (PIRES, 2014: 26), não sendo preexistentes a natureza humana.

Embora houvessem variados comentários pertinentes a alma, o maior embate que se concretizou e alçou ao medievo fora entre os filósofos gregos Platão e Aristóteles, que terão respectivamente em Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino a defesa de seus pensamentos na Teologia medieval. Diferentemente de Platão, Aristóteles (384 – 322 a.C.), defendeu a unidade do corpo e da alma, ao formalizar a ideia de complementação de ambas ao trabalharem juntas para a construção da unidade do ser humano. A filosofia de Aristóteles, o aristotelismo, também confrontou a Escola Pitagórica e a defesa de que a alma move tudo, até si mesma, uma vez formulava o entendimento de que a alma seria um corpo habitando outro corpo. Nessa analogia, Aristóteles compreende que ambos não são a mesma coisa, mas sim duas dimensões, em que a alma é a forma do corpo.

É assim que Aristóteles relaciona tais noções em sua filosofia, e atribuindo-os à realidade corpo e alma, vem dar sua resposta para as questões encontradas frente às várias opiniões dos seus predecessores. De início ele afirma que sobretudo os corpos são substância, dentre os quais estão os corpos naturais, desses alguns portam vida e outros não; e assim, vem desfazer o conceito de que alma é corpo, quando relaciona corpo à matéria, que é *substrato*, e alma à *substância*, que é *forma* e *atualidade*. *Alma e corpo* são, tanto quanto *forma e matéria*, princípios distintos, porém correlatos; tal correlação forma uma unidade entres estes. Em outras palavras, corpo e alma não são a mesma coisa; nem corpo pode ser alma e ter seus mesmos atributos, nem alma pode ser corpo e ter seus mesmos atributos, mas são duas dimensões que se completam e que trabalham juntas. Corpo é matéria e alma é a forma do mesmo, corpo é potência e a alma a sua atualidade. Aristóteles vai superando tanto a tendência materialista de considerar a alma um dado corpóreo, como também a tendência contrária de a considerar incorpórea e até contraditória ao corpo, sendo este último um suposto dualismo. (ARAÚJO, 2010a: 96).

Em Aristóteles podemos observar, principalmente em sua obra *De anima* (412, 10-20), que “alma é necessariamente entidade, enquanto forma específica de um corpo natural que em potência tem vida.”. Contribuindo para uma defesa mais igualitária do corpo e da alma, na inseparabilidade de ambos, em sua obra *Política*, Aristóteles defende que a “assimetria social acompanha a assimetria entre corpo e alma e à que concerne às faculdades da alma: a alma

governa o corpo, a faculdade racional governa a faculdade apetitiva.” (LOPES, 2010: 94). O homem, segundo Aristóteles, é o único ser humano a possuir o intelecto e as três faculdades da alma: a vegetativa, a sensitiva e a intelectual.

Aristóteles novamente entra em divergência com Platão, no momento em que precisou ir em contrariedade com a Teoria das Ideias, uma vez que a mesma alude que a sede da alma estaria no coração e lá residiria todas as faculdades da alma, como as emoções e o intelecto. A questão do local ao qual residiria a alma no corpo do homem foi objeto de embates. Considerada como superior ao corpo pela filosofia Antiga, a alma na Idade Média fora entendida dentro dos sistemas de tensões presentes no período, tais como quente e frio, alto e baixo, dentro e fora, perto e longe. Dentro do pensamento dual religioso medieval, a alma é superior, portanto, situa-se na parte alta do homem, ou seja, na cabeça, enquanto o corpo é inferior, provindo das partes baixas, assim como os desejos da carne, como fontes de pecado. É apenas com Tomás de Aquino, no século XIII, que a visão da alma presente em todo o corpo do indivíduo passou a prevalecer na Teologia medieval.

Fora do embate entre Platão e Aristóteles também encontramos demais comentários acerca do assunto, mas ainda sim influenciados pelas ideias defendidas por ambos, como o caso do movimento gnóstico dos primeiros séculos, numa antítese das Sagradas Escrituras do médio platonismo que defendia a alma como um espírito transcendente ao corpo. Nesse segmento de influência, o médico grego Galeno (130 – 210 d.C.), defendera a tripartição da alma, assim como Platão. Para Clemente de Alexandria (150 – 215 d.C.), apologista cristão dos primeiros séculos, a melhor beleza é aquela proveniente da alma, enquanto Tertuliano (160 – 220 d.C.), foi o primeiro Pai da Igreja a utilizar o vocabulário latino para poder falar da fé cristã e em sua obra também denominada de *De Anima* (208-212), em que baseado na Sagrada Escritura postulou que é graças a alma que sonhamos, uma vez que sem a alma não existiriam os sonhos. Tertuliano também defendeu a ideia da imortalidade da alma, considerada uma afirmação pilar da doutrina cristã atualmente ao afirmar que a mesma está sempre em movimento, posto que apenas o corpo permanece em repouso (RIBEIRO, 2015: 43).

A dicotomia do corpo e da alma fora definitivamente introduzida no Cristianismo pelos escritores e Padres da Igreja, Gregório de Nissa (335 – 394 d.C.) e Agostinho de Hipona (345 – 430 d.C.), que por intermédio de seus escritos a temática da alma ascendeu ao apogeu da Patrística. Para o bispo de Hipona, que fora influenciado pelos ideais platônicos, a alma é uma substância racional criada por Deus para reger o corpo, visto que cada homem é portador das consequências do Pecado Original. Uma vez que o homem já nasce corrompido, a alma reside

no corpo para o seu bom funcionamento, pois o primeiro pecado fora visto anteriormente à Agostinho como um pecado da alma, em que o desejo culpável é uma expressão da alma pecadora (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 255). Com o bispo de Hipona tal visão cai por terra e o Pecado Original passa a ser visto como um pecado de desejo sexual, entendido por intermédio da expressão “*cuncupiscentia carnis*”, ou pela concupiscência da carne pecadora.

Contudo, deve-se temer e precaver que o corpo, sujeito à lascívia do inimigo, induza a alma a consentir no pecado devido à volúpia altamente sedutora. E assim, dizem, já não é por um pecado alheio, mas por um pecado próprio que surge a obrigação de antes se matar do que cometê-lo. Com certeza que uma alma submissa a Deus e à sua sabedoria e não ao corpo e à sua concupiscência, não consentirá na volúpia da carne despertada pela volúpia alheia. (CD, I, XXV).

Essa preocupação com o corpo e principalmente com a alma, primeiramente iniciada pela moral estoica, encontra no Cristianismo o impulso com a inquietação da vida após a morte. Na Grécia antiga o corpo era tido como expressão de beleza e com o advento da religião cristã o mesmo passa a ser entendido como símbolo de pecado, como fonte para o mesmo, sendo proibido e vetado em determinadas situações. Com a legitimidade do estigma negativo ao corpo no *imaginário* cristão a vida cotidiana desses homens rondeou a lógica do pecado, sendo o corpo uma abominável vestimenta para a alma. Nesse sentido, prevaleceu-se no medievo a ideia da alma como superior ao corpo e mesmo que unidos em um só, o corpo ainda seria inferior, pois o bem-estar da alma deveria prevalecer sobre os desejos da carne. Assim como o corpo permeia além do caráter biológico e também o caráter simbólico, essa alegação faz com que o mesmo seja considerado pela maioria dos filósofos antigos uma prisão da alma, afirmação que mudará apenas com Tomás de Aquino.

O estigma negativo ao corpo se fez presente tanto em Agostinho de Hipona como em Platão, posto que ambos elevaram a alma a um patamar superior ao corpo, pois ao submeter a alma as paixões do corpo o homem se distancia do bem, do sumo bem que conseqüentemente é Deus. Esse mesmo corpo é o resultado negativo do Pecado Original de Adão e Eva, ao qual induz na alma a vontade de praticar certos atos contrários à vontade divina, como a concupiscência da carne. O corpo é entendido como um instrumento para as virtudes da alma e pela submissão do mesmo a alma, o homem deve buscar incessantemente a sua condição anterior ao Pecado de Adão. Esse dualismo agostiniano é tangível ao corpo e a alma, pois:

O dualismo maniqueísta aplicava-se singularmente à dualidade agostiniana. Agostinho sentia em si, como uma prova quotidiana, a luta entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. Verificava em si a presença de duas almas, uma das quais procurava levá-lo para a sabedoria e para Deus, ao passo que a outra o impelia para as ambições e fazia-o rebolcar-se na luxúria. (PAPINI, 1960: 44).

O aspecto dual Agostinho corrobora ainda com Platão em outros assuntos, tais como a imortalidade da alma e a sua racionalidade, assim como a governabilidade do corpo pela alma, pois será a supremacia da alma perante ao corpo que garantirá a salvação do indivíduo.

Deve-se ainda mostrar como o poder dos que eles chamam deuses de nada lhes serviu — e, pelo contrário, quanto os prejudicaram com os seus enganos e mentiras. Por fim, responder-se-á aos que, já refutados e convencidos com evidentíssimas provas, procuram sustentar que convém venerar os deuses, não por causa dos interesses da vida presente, mas por causa dos da vida que há-de vir depois da morte. Se não me engano, é um assunto muito mais trabalhoso, muito mais subtil e digno da mais elevada discussão. Trata-se de discutir com filósofos — não com quaisquer filósofos, mas com os mais ilustres, com os que gozam entre eles dá mais elevada fama e que conosco estão de acordo em muitos pontos tais como: imortalidade da alma, criação do mundo pelo verdadeiro Deus, Providência com que rege todo o universo que criou. Mas como também devem ser refutados aqueles pontos em que de nós discordam, não devemos faltar a este dever: resolveremos com as forças que Deus nos conceder, as objecções contra a religião e, em seguida, estabeleceremos firmemente a Cidade de Deus, a verdadeira religiosidade (*pietas*) e o culto de Deus unicamente no qual se encontra a verdadeira promessa da felicidade eterna. Seja, pois, este o fim deste livro e encetemos novo caminho conforme o planeado. (CD, I, XXXVI).

No capítulo XXXVI, do Livro I, a imortalidade da alma é defendida por Agostinho e podemos perceber o distanciamento da corrente platônica na defesa da criação do mundo pelo verdadeiro Deus, o Deus cristão, visto que na Grécia antiga persistia um sistema religioso de cunho politeísta, baseado na adoração de vários deuses. O Padre da Igreja também sai em defesa de uma alma racional que faz habitação em um corpo terrestre, posto que a morte física separaria a alma do corpo e apenas a morte moral separaria a alma de Deus, contrariando a defesa platônica de preexistência da alma.

Nesse contexto de diferenciação da corrente neoplatônica defendida por Agostinho, o frade italiano da ordem dos dominicanos Tomás de Aquino (1225 – 1274), é a principal fonte para a elaboração do conceito de alma no pensamento cristão. Para o *Aquinate* o homem é formado por um corpo e por uma alma, como substância unitária, indo em contrapartida a dualidade agostiniana.

Na *Summa Theologiae* (1274), principal obra de Aquino, reserva-se na primeira parte do livro uma sessão apenas para o tratamento da alma, das questões 75-81, em que o frade dominicano disserta a sua visão e elabora um entendimento sobre o assunto, trabalhando perante todas as particularidades da alma.

Para discutir a natureza da alma, é necessário pressupô-la como o primeiro princípio da vida dos seres vivos; assim, dizemos que os seres animados são vivos e as coisas inanimadas carecem de vida. Ora, esta se manifesta maximamente pela dupla operação do conhecimento e do movimento, cujo princípio os antigos filósofos, não podendo transcender a imaginação, consideravam como corpo; pois, diziam, só os corpos são coisas e o que não é corpo nada é. E então, consideravam a alma como um certo corpo. Ora, embora se possa mostrar, de múltiplos modos, a falsidade dessa opinião, empreguemos só um argumento com o qual mais comum e certamente se patenteará que a alma não é corpo. Assim, é manifesto, a alma não é um princípio qualquer da operação vital; pois, se o fosse, então os olhos, princípio da visão, seriam a alma; o mesmo devendo dizer-se dos outros instrumentos desta. Mas, chamamos alma ao princípio primeiro da vida. Pois, embora algum corpo possa ser um certo princípio da vida, como o coração o é, no animal; contudo não pode ser o princípio primeiro da vida de qualquer corpo. Ora, é manifesto, ser princípio da vida ou vivente não cabe ao corpo como tal; do contrário todo corpo seria vivo ou princípio da vida. Logo, só cabe a um certo corpo como tal ser vivo, ou ainda, princípio da vida. Ora, o que torna esse corpo atualmente tal é algum princípio, chamado o seu ato. Por onde, a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele, assim como o calor, princípio da calefação, não é corpo, mas um ato do corpo. (ST, I, q. 75, a. 1)

Aquino considera a alma superior ao corpo, estando em todas as partes do corpo humano, afirmação que diverge da corrente platônica. A alma para o *Aquinate* é o princípio da vida, princípio primordial, que dá forma do corpo vivente, responsável por cumprir as funções sensitivas e vitais do homem. Tomás defende a ideia de que a alma necessita do corpo do homem para constituir o ser humano, com isso distancia-se do ideal platônico e ascende ao apogeu da Escolástica no século XIII, visto que o dominicano sai em defesa da elevação do corpo e a sua união substancialmente com a alma, quebrando a visão anteriormente defendida do corpo como a prisão da alma. Mesmo assim, Agostinho e Aquino defendem visões similares tais como “o homem não é só alma, nem só corpo, mas simultaneamente, alma e corpo.” (ST, I, q. 75, a. 4).

Embora Agostinho tenha formulado uma visão negativa perante ao corpo e em contrapartida Aquino tenha qualificado o corpo pelo viés positivo, também existem pontos de convergência ambos, posto que Aquino cita Agostinho de Hipona inúmeras vezes na *Summa Theologiae* ao defender algumas ideias.

O escrito e teólogo cristão Hugo de Saint-Victor (1096 – 1141), compreende que a salvação da alma do homem deriva da disciplinarização do corpo e dos gestos perante as virtudes exigidas pela Sagrada Escritura. Bernardo de Claraval (1090 – 1153), principal responsável pela reforma da Ordem de Cister, quebra essa visão agostiniana do corpo como prisão da alma, pois para o abade francês o corpo é a casa sublime da alma. (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 262).

A questão corporal esteve tão imbricada com a salvação da alma que os debates teológicos impulsionaram ainda mais essa seara. A monga beneditina Hildegarda von Bingen (1098 – 1179), associou estreitamente a salvação da alma com as práticas corporais em vida. Em sua primeira obra, do século XIII, *Liber Scivias*, dividida em três partes (criação, redenção e salvação), a teóloga alude que o Pecado Original fora o responsável por corromper nossos corpos e como consequência desse ato pecaminoso o homem está à espera do Julgamento Final.

Na quarta visão do primeiro livro do Scivias (à qual dedicamos este artigo), em que Hildegarda pretende abordar a questão “Corpo e Alma” (assim a religiosa denomina essa visão), ela narra a caminhada de uma alma em um lugar do além. A caminhada dessa alma sintetiza, nos obstáculos que enfrenta, as etapas da história da salvação, quais sejam, criação, queda, redenção e salvação. Trata-se de uma narrativa interessante justamente por representar, de maneira resumida, a ideia que Hildegarda fazia da vida humana, desde a queda engendrada pelo pecado original de Adão e Eva até a longa espera pelo Julgamento final. E, para Hildegarda, o caminho para a salvação, embora infestado de tentações, não era tão complicado. Bastava ao ser humano afastar-se dos vícios, seguir as virtudes, praticá-las, e a Jerusalém celeste estaria ali, bem ao seu alcance. (OLIVEIRA, 2013: 213)

Pelas narrações de Hildegarda percebemos que o primeiro pecado, por intermédio e consequência de Adão e Eva, acarretou na carne dos homens a marca do Pecado Original e com isso ocasionou-se o advento da morte terrestre e a separação da alma ao corpo, uma vez que “a carne recebe um papel ético na história da salvação, ela é o ator principal.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 256). As narrativas da monga beneditina em seu primeiro livro constam por vinte e seis visões, nas quais fizeram de Hildegarda reconhecida como uma autoridade religiosa e em assuntos mais variados, como os da natureza humana, sendo consultada por representantes dos mais altos escalões, como bispos, reis e até papas. Tais visões funcionavam como antecipações do que estaria por vir após a morte, sejam os castigos dados as almas pelas suas más condutas em vida ou o prenúncio das moradas celestes aos quais repousariam.

Em seus relatos, Bingen conta que fora capaz de ouvir os gritos provindos dos castigos dados a aqueles que tiveram uma péssima conduta em vida, ou seja, daqueles que não

prossegiram de acordo com os mandamentos divinos. Além da narração da caminhada do homem no plano terrestre pela salvação da alma, o *Liber Scivias* de Hildegarda traz em suas iluminuras dois momentos simbólicos referentes à alma, respectivamente, a união ou a separação da mesma com o corpo humano, conseqüentemente como fora retratado por toda arte e literatura da Idade Média, visto que “a arte medieval tenha multiplicado à saciedade as figuras do homem como ser animado, corpo e alma reunidos, certas imagens, que figuram o momento em que a alma se une ao corpo ou, ao contrário, o momento em que se separa dela.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 261).

Assim como o corpo foi adestrado pelo *discurso* religioso na arte medieval o mesmo também esteve imbricado por uma hierarquia de valores estéticos, demonstrado fielmente como expressão da alma. Diferentemente da sua valorização nos corpos dos soldados da Antiguidade greco-romana e anteriormente ao apogeu da moral estoica, o corpo no medievo esteve permeado pela mácula do Pecado Original, cabendo ao *imaginário* dos homens medievais e aos *discursos* religiosos a rejeição do prazer carnal e a contemplação das práticas que elevassem a alma.

Por esse sistema de pensamento e de simbologia, a principal tensão ao qual o homem medieval esteve imerso fora voltada para o corpo e para a alma, entre o bem-estar da mesma e a negação de práticas contrárias aos discursos provindos da Instituição religiosa, posto que “no entanto, a salvação do cristão passa pela salvação do corpo e da alma, ao mesmo tempo” (LE GOFF, 1994: 146).

Essas descrições de passagens da alma para o Além ou a briga entre o bem e o mal podem ser muito bem encontradas nas iluminuras medievais, pois preenchem exatamente essa função de descrição (figura 04), como também aludem à passagem da alma após a morte, diretamente levada pela figura do demônio ou não (figura 05). Muitas das vezes as almas são representadas nas iluminuras medievais pela simbologia de uma criança, pois são puras, podendo “tomar formas materiais ainda mais desconcertantes. No *Dialogus miraculorum* de Cesário de Heisterbach, que data de princípios do século XIII, vemos os demônios a brincar com uma alma como se fosse um balão.” (LE GOFF, 1994: 147).



Figura 04: Miniatura de uma batalha por uma alma, com Deus no céu acima. *Livro de Horas*, 1500. Biblioteca Britânica.

Na imagem acima, retirada do *Livro de Horas*, livro de devoção criado nos finais da Idade Média em que podem ser encontrados os calendários de festas, salmos penitenciais e ricamente ilustrado por iluminuras, vemos a retratação de uma batalha, em que duas forças duelam pela alma do defunto, em que no meio da imagem eclode uma incessante luta pela alma do homem entre as forças provindas do Sumo Bem contra as forças do mal, orquestradas pelo Diabo. Nesse sentido, o “sistema de valores hierárquico cristão que se utilizava da oposição esquerdo-direita para marcar os maus e bons enquanto também privilegiada a contradição alto/baixo e interior/exterior.” (SOUZA, 2018: 84), assim como vemos a retratação imagética do bom no alto da imagem, por possuíram valor positivo e se encontrarem mais próximos de Deus. Nota-se que a alma do morto está sendo representada por uma criança, na qual carrega

em si uma certeza pureza, embora todos nós já nascemos em pecado (*Romanos: 5-9,12*). Ademais, a primeira imagem mostre uma batalha entre o bem e o mal, visto que o período medieval não representa um dualismo entre ambas as forças. Deus, como o Sumo Bem, é superior ao Diabo e pode derrotá-lo a qualquer instante, ademais, as forças malignas só se fizeram presentes no cotidiano dos homens medievais por aprovação divina. É interessante notar que as figuras positivas sempre se colocam na parte superior da imagem enquanto os exemplos que retratam o negativo ou o mal, estão representados visualmente na parte inferior das iluminuras, como podemos perceber na iluminura encontrada no manual de preparação para a hora da morte *Arte de Bien Morir*, de 1480.



Figura 05: A tentação pela vanglória. f. 13r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Real Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

Na iluminura acima podemos perceber a concretização do que se propagou nos discursos religiosos, mediante à prática do adultério. O demônio ou os seres invisíveis, que fazem parte do cotidiano do homem medieval e se opõem a característica do sensível e apenas

aparecem para o enfermo em seu leito de morte, na função de seduzi-lo e instiga-lo no distanciamento do caminho traçado pela Igreja, uma vez que só o homem é responsável por suas escolhas. Os discursos, como já mencionado, buscavam a homogeneização de uma conduta moral nas práticas pessoais dos sujeitos cristãos, posto que qualquer ato contrário levaria às consequências no momento da passagem da alma para o além, seja em direção a paz juntamente ao Sumo Bem ou em direção aos castigos eternos no inferno, visto que as chamas do Inferno “apresentam a particularidade de queimar sem iluminar, não tem como objetivo consumir os corpos dos suplicados, mas, ao contrário, como o sal, elas têm a função de conservá-los para que sofram as penas eternas. (PASTOUREAU, 2011: 48). Nota-se também a representação da alma do indivíduo por meio de uma criança, símbolo de pureza.

A ideia de uma peregrinação necessária tanto para o corpo quanto da alma está muito presente na vivência do cristianismo: em vida, os leigos eram estimulados pelos clérigos a visitarem os lugares sagrados, como Roma, Jerusalém e Compostela, e após a morte, as almas seguiam viagem em busca de sua morada definitiva. Uma característica comum nos dois casos é que o objetivo da viagem, seja ela física ou espiritual, é realizar a expiação dos pecados e diminuir o tempo de espera da alma que almeja a morada paradisíaca. (SOUZA, 2018: 88).

No século XII a iconografia referente à alma passa a estar ligada com o advento do Juízo Final, como retratado na figura 04, em que anjos e demônios lutam pelo corpo e pela alma do defunto. Ademais, no século XIV a iconografia do Juízo Final se modifica, visto que um século antes se acrescenta a imagem do Purgatório, dando origem ao tema do julgamento das almas, em que “esta última pagará pelas faltas leves ou graves do corpo pecador e corruptível em lugares específicos do Além-cristão, que desde o século XII, passou por uma ordenação e por uma melhor sistematização com o nascimento do Purgatório.” (SOUZA, 2018: 83)

A construção da imagem do Purgatório no *imaginário* e no cotidiano dos indivíduos cristãos fora modelada na longa duração, embora constituía-se como parte do imaginário dos homens tardo-antigo do século terceiro, contudo, o nascimento e definição ocorrera apenas entre os anos de 1170 e 1220, no seio da cristandade e em meio a uma profunda mudança intelectual e mental (LE GOFF, 1994: 113). Inicialmente no plano teológico o Purgatório servira para a remissão dos pecados depois da morte, como um local intermediário do Além, assim como defendeu Tertuliano, porém não tivera muita importância no segmento teológico de Clemente de Alexandria e Orígenes, pois “os cristãos dos séculos da Antiguidade Tardia e dos primeiros séculos da Idade Média manifestaram muito pouco interesse pelo tempo intermediário entre a morte e a ressurreição, entre o julgamento individual e o geral Juízo Final”

(LE GOFF, 1994: 110). Ademais, fora Agostinho de Hipona e Gregório Magno os fundadores da concepção de Purgatório, primeiramente formulando uma visão geográfica sobre o futuro local do Além e em seguida conceituando o local pelo ponto de vista teológico, no que tange o tempo de purgação e as penas. É na longa duração e numa rápida aceleração que no século XII o tempo de purgação e o local do Purgatório serão definidos, dado que no II Concílio de Lyon, no século XIII, o Purgatório se concretiza definitivamente no dogma cristão.

Quando, entre o segundo e o quarto séculos, o cristianismo, menos fascinado pelos horizontes escatológicos, se pôs a reflectir na situação das almas entre a morte individual e o Julgamento Final e quando os cristãos pensaram - é, com os cambiantes que se verão, a opinião dos grandes Padres da Igreja do século IV, Ambrósio, Jerónimo e Agostinho - que as almas de certos pecadores poderiam talvez ser salvas durante esse período, sofrendo provavelmente uma provação, a crença que assim surgia e fazia aparecer o Purgatório no século XII não conseguiu localizar com precisão essa situação e essa provação. (LE GOFF, 1995: 17)

O tempo do Purgatório é o tempo que perdura durante a primeira morte, entre a morte corporal e individual e entre a volta de Cristo, juntamente como o advento do Juízo Final, até o chamado pelas almas ao descanso eterno. Nesse tempo a alma sofreria as penas dos pecados veniais cometidos, afim de que sejam atormentadas fisicamente e sofram do mesmo modo que os castigos corporais, relativizando o papel do corpo no esquema da danação ou salvação eterna, posto que a ressurreição seria o corpo glorioso não mais sujeito aos pecados. A visão do corpo obediente e da alma superior ao mesmo resultaria na perfeição corporal, posto que o homem abandonaria as práticas mundanas, assim como o desejo sexual da carne e a concupiscência consequência do Pecado Original.

Graças a essa nova representação do pecado original, a Idade Média passou por um momento de desvalorização do corpo perante a alma, pois no corpo se encontrariam as fontes do pecado. Porém, isso não significa que havia uma desconsideração pelo corpo, pois ele era fundamental dentro da lógica da salvação. No nascimento havia a união do corpo com a alma e na morte se observaria a separação desses dois, deixando o corpo à decomposição natural e por isso prezava-se pela salvação da alma. Entretanto, a salvação das almas se realizaria plenamente no dia da ressurreição dos corpos, onde haveria uma nova união entre o corpo e a alma, com o corpo agora purificado. (RANHEL, 2018: 14)

Visto por esse ponto, a imagem mais recorrente na literatura e iconografia medieval é a da alma em chamas, pois no Purgatório o fogo surge por todos os esboços, desde muralhas até em rios e vales em chamas escaldantes. O tempo do Purgatório como uma penitência individual e continuada se modifica no século XIII com Tomás de Aquino. O dominicano exprime a ideia

de que não pode haver penitências após a morte para se purgar os pecados, apenas poderia haver penas de acordo com os pecados cometidos. Com isso, o tempo do Purgatório deixa de ser um tempo penitencial e se torna um tempo penal. Mesmo com a ideia do Purgatório efetivada no *imaginário* dos homens medievais, ainda assim o medo da morte fora tão grande que nos fins da Idade Média ocorrera a proliferação de testamentos em prol da salvação das almas. Os indivíduos de posse orquestravam seus obituários a fim de almejar o gozo após a morte, muitos desses homens colocavam suas fortunas em favor da salvação de suas almas e de suas famílias. Os testadores deixavam enormes quantias para a construção de capelas, onde fossem enterrados e ordenavam a realizações de missas em seus leitos de morte para que ocorresse a harmonia da alma. No início do século XIV, nota-se nos testamentos grandes doações em dinheiro para a Instituição religiosa, afim de intercederem pela alma do morto (CARVALHO, 2002: 22).

Outras práticas comuns foram os ordenamentos de trinitários pela alma do morto, contando com realizações de missas por 30 dias ininterruptos e a prática da esmola ao pobre. Devido ao *imaginário* que se perpetuou na sociedade medieval e pelos acontecimentos do final do período, como a peste negra, o homem de posse ao qual doasse uma esmola ao necessitado estaria contribuindo de alguma forma para a salvação de sua alma, pois o medo do fim do mundo e a certeza da morte eminente se fez presente na vida dos indivíduos nos finais da Idade Média e início da Modernidade. Logo, a esmola era vista como instrumento de redenção e como meio de afogar os pecados cometidos.

A escolha pela vida ascética dos monges também funcionou como forma de salvação das almas, uma vez que deixavam de ter contato com todos os meios que propiciassem uma vida pecaminosa, visto que na “dinâmica da salvação o corpo não poderia ser excluído, o ideal ascético da Idade Média, ou seja, a recusa pelo que é corporal e mundano, era considerado apenas um meio para a salvação, já que o corpo possuía extrema importância” (RANHEL, 2018: 14-15). Muitos desses adeptos à vida ascética enfrentavam uma árdua batalha pela salvação de suas almas contra os desejos e prazeres, afim de evitarem o terror do abismo final. As peregrinações para atingir a Terra Santa (Jerusalém), praticada por esses homens, também tinham o intuito de garantir a salvação das almas, passando e sofrendo no corpo o que Jesus Cristo e os mártires teriam sofrido.

Embora a preocupação com a salvação das almas tenha ultrapassado as barreiras do Atlântico, restringimo-nos nesse tópico aos finais da Idade Média. Com a fortificação do Cristianismo no Império Romano, a religião cristã condenou qualquer prática ligada à adivinhação, astrologia ou magia, condenando mais tarde a bruxaria por sua associação à essas

práticas. Instituída no poder, a Igreja passou a modificar essa visão, perseguindo ainda mais aqueles indivíduos contrários ao dogma.

Os padres chegaram a ser considerados como os médicos das almas, dado que os contágios ou as doenças versaram o caráter moral. Consideradas como castigos espirituais e vinculadas a algum pecado cometido, temos como exemplo “a doença simbólica e ideológica por excelência da Idade Média, a lepra (que desempenhou as mesmas funções que na nossa sociedade o cancro), é, antes de tudo, a lepra da alma.” (LE GOFF, 1994: 146). As doenças estariam então relacionadas a uma transgressão espiritual, posto que são sinônimos de penitência e também vistas como bênçãos para a preservação no caminho da salvação. Não houve doença que não fosse simbólica, eram símbolos de pecado, castigos e da virtude em amor a Deus, ao qual colocava o cristão a prova ao sofrer por seus pecados assim como Cristo sofreu ao carregar os pecados do mundo, além de favorecer obras de caridades, dado que a caridade é uma via de salvação.

Assim o imaginário cristão também fizera com que os médicos estivessem influenciados pelos *discursos* religiosos e seus remédios fossem curas que funcionassem tanto para o corpo como para a alma, pois as doenças estavam subordinadas às explicações religiosas, “ligada a um poder sobrenatural, seja Deus, diabo ou santos, ou a um poder humano, como feiticeiros e feiticeiras.” (RANHEL, 2018: 21). Nesse sentido, a Inquisição, realizada por grupos da Instituição religiosa da Igreja Católica Romana, juntamente com o Tribunal do Santo Ofício, tinha como maior preocupação a salvação das almas dos hereges, daqueles contrários aos dogmas e aos *discursos* cristãos. Somente o seguimento dos Sacramentos poderia levar a salvação da alma e pela concepção cristã de que a alma é imortal, para que possa residir juntamente com Cristo, deveria ser salva por esses bispos e padres do Santo Ofício. (PORTELA, 2017: 198)

Além dos hereges, as mulheres, segundo os *discursos* religiosos por terem uma ligação com o Diabo, também foram associadas à bruxaria, sendo essa prática classificada como uma atitude demonolátrica, pois vendiam suas almas ao demônio, em que “a abominação do corpo e do sexo atinge o cúmulo no corpo feminino. De Eva à feiticeira no final da Idade Média, o corpo da mulher é o lugar de eleição do Diabo”. (LE GOFF; 1994: 146). Mediante ao sistema religioso de representação, ao imaginário da sociedade medieval e como forma de controle e repulsa à atividade mágica do *Sabá* realizada pelas bruxas, fora criado em cumprimento da bula papal o *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kraemer e James Sprenger, no ano de 1487. A obra em questão fomentou um repúdio a bruxaria, encabeçada pelos *discursos* de superioridade da

fé cristã frente aos demais, pois fora pensada para funcionar como suporte ao combate as heresias, principalmente a bruxaria, pois foi traduzido com o título de “*O Martelo das Bruxas*” ou “*O Martelo as Feiticeiras*”.

Nota-se que por meio desta breve explanação percebemos que as sociedades mais antigas já se preocupavam em responder questões voltadas para a natureza humana. Foi pela essa associação do corpo e da alma que o Ocidente medieval formulou a concepção do que seria o ser humano, pois ambos os temas aludem também ao debate teológico que terá seu apogeu no medievo. Ademais, o Cristianismo insere nesse pensamento humano a noção de criação da alma, das almas para cada ser humano, uma vez que nas Sagrada Escritura trabalha a unidade do homem diferentemente do ideal platônico. Na doutrina cristã a imagem e semelhança do homem com Deus encontra-se na parte superior de sua alma, ou seja, na razão. Nesse sentido, o Pecado Original de Adão e Eva versou um pecado da alma, em que o desejo culpável é então uma expressão da alma pecadora, dado que o desejo pela salvação no medievo deve-se mais pela forte pregação negativa do Além do que pelo deleite do paraíso. Cabe à modernidade uma análise médico-filosófica sobre tais temas que antigamente versavam o caráter mito-religioso, pois foram essas primeiras indagações acerca das faculdades do homem que permitiram a filosofia moderna aprofundar-se no assunto.

3. O DESEJO DESENFREADO

3.1 CONHECENDO A DOCTRINA TOMISTA PARA ENTENDER O PECADO ORIGINAL: UMA ABORDAGEM NO QUE TANGE O COMPROMISSO COM A FAMÍLIA E AS ESCOLHAS DE TOMÁS DE AQUINO

As fontes a respeito da vida e obras de Tomás de Aquino encontram-se reunidas na coletânea *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis* (1912), organizada pelos dominicanos Dominique Prümmer e Marie-Hyacinthe Laurent. É uma história de vida marcada por lacunas, viagens, contradições e que se pretendeu ser unicamente voltada para Deus.

O Papa Pio X, em forma de uma espécie normativa, denominada *motu proprio*, concedeu a Tomás de Aquino o título de *Doctor Angelicus*, por suas virtudes e pureza em vida. Canonizado em 8 de Julho de 1323, o frade italiano dedicou boa parte de sua vida para os ensinamentos de Cristo, como relata seu aluno e principal biógrafo, Guilherme Tocco, na *Ystoria sancti Thome de Aquino* (1250).⁶⁵ É através dessa obra, composta por entrevistas e relatos coletados em viagens realizadas por toda a Europa por Tocco (1317-1323), e que contém valiosas informações de amigos, familiares e alunos do frade que, além de descrições dos milagres realizados pelo Angélico, que podemos saber mais sobre sua vida. Considerado ainda hoje o maior expoente da Ordem dos Dominicanos e do pensamento escolástico, é primordialmente para Deus que o seu discurso se dirige, sendo o foco e tema central de toda sua teologia.

Nascido no castelo familiar de Roccasecca, Itália meridional, condado de Aquino, Tomás é o filho mais novo de Teodora e do conde Landolfo de Acerra. Ambos almejavam para o ultimogênito uma carreira direcionada ao caminho espiritual, assim como fora a de seu tio Sinibaldo, irmão de seu pai e abade do mosteiro beneditino no Monte Cassino. Nessa lógica, como de costume da época, no ano de 1231, entre os 05 e 06 anos de idade, Tomás de Aquino fora encaminhado à Igreja para dar início a sua vida monástica.

Devido aos conflitos existentes entre o imperador Frederico II e o Papa Gregório IX, o mosteiro ao qual habitava Tomás, posteriormente a um certo período de paz (1231-1236), fora novamente alvo de perturbações, vendo-se ele, assim, obrigado a se mudar para Nápoles. No outono de 1239 o *Aquinate* inscreve-se no *studium generale* (designação atribuída aos locais de maior prestígio no referente ao ensino no Medievo), da Universidade de Nápoles, onde se

⁶⁵ Tal obra está disponível para análise e crítica desde 1996 e traduzida para o francês em 2005 pela professora da Concordia University in Montreal, Claire le Brun-Gouanvic.

dedicou aos estudos das artes e a filosofia, como também é o período que marca o início dos contatos com os escritos de Aristóteles (TORREL, 1999: 7). É nessa mudança e por meio de seu primeiro mestre, Pedro da Irlanda, que, de acordo com a biografia de Tocco, Tomás adquire gosto por Aristóteles, como também toma conhecimento da Ordem dos Dominicanos.

Os séculos XI e XII foram marcados por contestações aos princípios da vida religiosa. Diante desse quadro, a criação da Ordem dos Dominicanos foi uma resposta a essas inquietações, visto que podemos “entender os homens do século XIII como produtos de um mundo em transformação, em especial no que diz respeito ao cenário eclesiástico-religioso, que passa por ‘deslocamentos’ a partir especialmente do século XII.” (FORTES, 2013: 31). Foi uma forma de resposta assim como foram as criações da outra ordem Mendicante e dos Franciscanos.

O século XIII foi rico de fermentos. Entre 1250 e 1275, Paris alcançou uma glória sem par. Este quarto de século viu atuar um grupo ilustre de autores renomados. Tem-se a impressão de que a vida intelectual de repente encontrou, naqueles anos, uma nova maturidade. É a época de Santo Tomás e de São Boaventura. Ambos trabalharam ao mesmo tempo em Paris, contudo com orientações divergentes. O primeiro aceitou Aristóteles quase completamente, o outro dele desconfiou na mesma medida. A relação entre os dois santos é emblemática da diversidade das investigações mediante as quais a teologia proclamava sua identidade. (GILBERT, 1999: 111)

Nesse sentido, uma nova espiritualidade e um novo modo de pensar surgem no século XIII através dessas novas ordens religiosas, reunindo também uma sistematização geral dos conhecimentos humanos. Nesse contexto de reestruturação encontramos uma renovação também no cenário da sociedade medieval, como evidenciado no crescimento das cidades, a renovação comercial e o estabelecimento das Universidades.

A Ordem dos Dominicanos, fundada sobre os pilares da erudição, pauta-se na constante oração e na abdicação da riqueza, em que se prevalece o ideal de obediência ao mestre. As principais características da Ordem são a produção de conhecimento através da escrita e a exegese dos textos bíblicos, visto que seus membros são mestres do conhecimento e da transmissão da fé cristã, preocupados com a conservação ao Cristianismo, dado que o caráter de pregação em prol das virtudes, da humildade e da pobreza legitimou a discurso da ordem. É levar uma vida assim como Cristo levou.

Na construção da identidade doutrinal dos Dominicanos encontramos um hiato no que tange os anos de 1220 a 1234 (FORTES, 2009: 116). É apenas a partir de 1234, com a canonização do criador da ordem, Domingos de Gusmão, que temos o início da escrita da

História dos Dominicanos, servindo como meio principal de formalizar a identidade, ou seja, caracterizar a Ordem. Exponente de maior destaque da Ordem dos Dominicanos, Tomás de Aquino formulou o seu pensamento através de uma lógica racionalizada, consagrando o conhecimento crítico da Escolástica, visto que o mestre dominicano “pertence a uma ordem originalmente construída para pregar a ortodoxia [...] é, portanto, escolástico por vocação e seu estatuto de escolástico não modifica o seu ‘estado’ (*habitus*) de regular.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 374, grifo do autor).

Não obstante, ocupando-se em tratar a Escritura como uma metáfora, a *Summa* parece reduzi-la a essa condição material. Ele (Tomás), quer explicar os princípios que fazem da teologia uma ciência, vale dizer, que identificam sua dinâmica com a de qualquer outra ciência da época. A teologia parte, portanto, dos fatos e deles produz formas inteligíveis. (GILBERT, 1999: 128)

Com o método de pensamento proveniente da Escolástica, encontramos uma promoção de um reconhecimento das doutrinas e dos saberes pagãos ainda existentes na ortodoxia da doutrina cristã, pois no imaginário erudito da época ainda se perpetuava a visão de que os escritos de Aristóteles remetiam a uma doutrina de cunho pagão. Esse modelo de pensamento seria responsável por promover um início de processo de desencantamento do mundo, um processo racionalizador, visto que para falarmos de uma Escolástica no singular, no sentido de unidade, temos que compreender a estrutura universitária. A unidade Escolástica é dada por uma cultura fechada e especializada em si, confundindo-se com a própria estrutura da universidade, que no século XIII era composta por quatro faculdades (artes ou filosofia, teologia, medicina e direito). Nesse sentido, é impossível a existência da Escolástica sem o advento da universidade, pois os mestres escolásticos deveriam ser formados pela faculdade de artes, constituindo a base unitária comum de todas as faculdades.

A teologia de Santo Tomás está eminentemente a serviço da unidade, e isso explica sua coerência interna. Colher um dos seus elementos formais supõe, ao mesmo tempo, todos os outros. Seu conteúdo é também explicitamente unificado. Seu século fora sacudido por uma rivalidade entre Aristóteles, o pagão de vistas tão fecundas e tão precisas, tão vizinhas à experiência, e Agostinho, aquele que acredita nas ideias inatas, para quem o espírito do homem é à imagem e semelhança de Deus. Essa rivalidade termina por ser, ao mesmo tempo, uma posição entre a filosofia e a teologia. Em consequência da distinção entre as Faculdade de Artes, nas quais, se ensinava Aristóteles, e a de Teologia, na qual Agostinho ainda tinha a primazia, difundia-se a ideia de que a verdade era dupla. Santo Tomás empenhou-se vivamente em lutar contra essa divisão. (GILBERT, 1999: 129).

Os embates entre a filosofia e a teologia perpetuaram-se durante toda a Idade Média. De início eram consideradas unidas, findando em uma brusca ruptura em prol da ciência moderna

e da reivindicação do caráter científico e filosófico, sendo que para Aquino a teologia é um *discurso* baseado em uma forma científica, como o aristotelismo. O *Aquinate* buscou adaptar a filosofia aristotélica da maneira mais favorável aos ensinamentos da fé, distanciando-se em certa medida do pensamento agostiniano em que a teologia não pode prescindir da razão humana. Tomás defende a racionalidade do homem, pois o mesmo é responsável pelos seus atos em pensamento, dado que o homem conhece a verdade assim como Deus também conhece (ST, I, q. 93, a. 6). Entretanto, a fé prevalece, apesar de o *Doctor Angelicus* defender uma unidade entre ambas, já que “a fé não começa ali onde a razão falha. Convém, presumivelmente, sustentar o contrário: ela começa ali onde a razão consegue ter êxito.” (GILBERT, 1999: 132)

Existe, portanto, um racionalismo tomista. Mas não devemos nos enganar, o intelecto não é o padrão da verdade. Mesmo quando prova que Deus existe, ainda é necessário que acreditemos. Sem a fé, o trabalho intelectual não é capaz de honrar a Deus de maneira conveniente; o que terá demonstrado não terá sido colhido segundo própria força. Não é suficiente ao teólogo provar filosoficamente que Deus existe ou outros pontos do dogma. Mesmo o que tiver sido demonstrado deverá ser, além disso, crido. (GILBERT, 1999: 131)

O ingresso na Ordem dos Dominicanos marca o início de uma série de conflitos entre Tomás de Aquino e sua família, pois contraria o desejo de seus pais em relação ao seu futuro. Sua mãe, Teodora, ao tomar conhecimento do ingresso à Ordem, encaminha-se à Nápoles para fazê-lo mudar de ideia, porém chega tarde demais, uma vez que o *Aquinate* já teria dirigindo-se a Roma. Sendo assim, Teodora envia aos irmãos de Tomás uma carta para que o trouxessem de volta e acompanhados por uma pequena escolta, não tiveram dificuldades em capturá-lo e levá-lo a Roccasecca para o encontro com sua família. Em caráter de residência forçada toda a família de Tomás o pressiona para que mudasse de ideia, e posteriormente a quase um ano convivendo em meio aos seus os mesmos perceberam que não o fariam mudar de ideia. Logo, o *Doctor Angelicus* foi reconduzido a um convento dominicano em Nápoles. Apesar dos acontecimentos, a relação entre Tomás e a sua família continuou a ser amistosa, e ele, complacente, visitava-os constantemente, principalmente suas irmãs e sobrinhas.

James A. Weisheipl, escritor e estudioso sobre o *Aquinate*, considera que em Nápoles o dominicano tenha ensinado sobre os livros bíblicos de *Jeremias* e *Isaías*. De Nápoles Tomás dirigiu-se a Paris (1245-1248) e logo em seguida a Colônia (1248-1252), porém é na Universidade de Paris que Tomás de Aquino conclui os seus estudos em artes e ingressa na faculdade de teologia.

De volta a Paris em setembro de 1252, o Angélico como, *Baccalaureus Sententiarum*, ensina as *Sentenças* (1150), de Pedro Lombardo. Fora com a ajuda de seu novo mestre, Alberto Magno (1200-1280), e do papa Inocêncio IV (1195-1254), através de cartas de recomendações (TORREL, 1999: 44), que Tomás assumiu o cargo de bacharel bíblico, sendo que é apenas em 1256 que o *Aquinate* recebe a *licentia docendi*. É por meio desse título, ordem estabelecida pelo papa Alexandre III (1100-1180), que os bacharéis se tornam mestres e estão aptos a lecionarem, dotados do saber universal. Nessa lógica, é entre 3 de Março e 17 de Julho de 1256 que o *Doctor Angelicus* profere sua aula inaugural na Universidade de Paris.

Os anos seguintes de Tomás de Aquino em Paris foram marcados por constantes embates entre os mestres seculares e os mestres provindos de ordens mendicantes. Antes mesmo de Tomás se tornar mestre, Guilherme de Santo-Amor (CALVÁRIO, 2011: 99), encabeçava um desses conflitos devidas às perdas de cátedras por parte dos mestres seculares. Ao publicar o texto *Tractatus brevis de periculis novissimorum temporum ex scripturis sumptus* (1256), Guilherme criticava o estilo de vida mendicante, reduzindo o estilo das Ordens a seitas que penetram na alma das pessoas, como uma ordem inferior. Como forma de resposta a Guilherme, Tomás publicou o *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256). Tal embate findou-se por meio de um ordenamento papal realizado por Alexandre IV (1199-1261), em que Guilherme de Santo-Amor fora condenado e exilado.

Em 1259, Tomás deixa Paris ao completar o *studium generale* e encaminha-se a Valenciennes para promover uma comissão, por meio da ordem dos dominicanos, encarregado de promover um novo centro para os estudos intelectuais dominicanos, indo de encontro ao seu mestre Alberto Magno e de seu futuro sucessor, Florent de Hesdin. Seguindo os anos, retornando à Itália, o *Aquinate* finaliza a *Summa contra gentiles* (1265), em Orvieto (1261-1265). A estada na comuna italiana fora marcada pelos proveitosos contatos com a corte papal, além de ser um rico e proveitoso período de estudo em que compôs, além da *Summa contra gentiles*, escritos como *O comentário ao livro de Jó* e boa parte da *Catena aurea*.

Já reconhecido por seus estudos no ano de 1265, Tomás de Aquino se estabelece em Roma e funda, visando à formação futura de frades dominicanos, um *studium personale*⁶⁶, em que dispunha de total autoridade. Nota-se que a trajetória do Angélico, posteriormente ao ano de 1265, é marcada por uma certa autonomia, uma vez que encontrava formado e apto a ensinar

⁶⁶ Fundação a título de experiência para que Tomás de Aquino pudesse livremente aplicar um programa de estudos. Ver em: TORREL, 1999: 169.

desde que fora nomeado pregador geral em 1260. “Com isso, Tomás visava a contribuir para a já longa e notável tradução dos manualistas de sua ordem, mas desejava também preencher uma lacuna mais visível, fornecendo à teologia moral a base dogmática que carecia.” (TORREL, 1999: 170).

Em Roma o *Aquinate* deu prosseguimento ao comentar das obras de Aristóteles e teria finalizado rapidamente o comentário ao *De Anima* (322 a.C), pois já no ano seguinte, em Paris, teria finalizado o comentário ao *De sensu et sensato* (322 a.C). Conhecido como o comentador de Aristóteles, é ao longo da sua segunda estadia em Paris que Tomás termina a *Secunda Pars* (1271), da *Summa Theologiae*, e que se multiplicam os comentários acerca das obras aristotélicas, marcando o período por uma extensa produção intelectual, sendo certo que “o pensamento do Aquinatense constituiu uma fase essencial na tomada de consciência que a teologia teve de si mesma.” (GILBERT, 1999: 122)

As mudanças foram constantes na vida do Angélico. Não podemos dizer que o frade dominicano tenha levado uma vida erradicada em apenas um lugar, em uma única cultura ou em um único meio social. De fato, as constantes viagens e as trocas culturais, por exemplo, resultaram na influência de Aristóteles em suas obras, são características da vida que Aquino levou. Seu retorno a Nápoles (1272), com intento de finalização da *Summa Theologiae* (1273), revela um Tomás de Aquino mais maduro, de poucos amigos, mas amigável e compreensivo. Ademais, esses últimos anos de vida mostraram o *Aquinate* mudado, um pouco mais frágil e debilitado e foi no início de 1274, partindo em direção a Lião, com destino ao II Concílio de Lyon, a pedido do Papa Gregório X, é que o frade adoece no caminho.

O número de cardeais, arcebispos, bispos e padres mitrados que morreram durante o concílio teria sido de cento e sessenta e três. Sabe-se que o mais ilustre destes defuntos foi S. Boaventura e que Tomás de Aquino morreu no caminho para o concílio. (LE GOFF, 1994: 106)

Aquino era tido como alguém de grande importância nos assuntos da Cristandade, posto que o século XIII fora um período de preciosos debates para os assuntos relacionados ao Credo Cristão. Nesse sentido, o concílio, reunido sob a organização da Cúria Romana, desejava a promoção da religião cristã, uma vez que objetivavam a reconquista da terra santa, a união das Igrejas latina, grega e a reforma das mesmas. Provavelmente e de acordo com seu biógrafo Tocco, seria nesse concílio que o *Aquinate* iria receber o título de cardeal, entretanto durante o percurso padece por inúmeros acidentes e se detém na abadia de Fossanova, falecendo em 7 de março de 1274.

3.1.1 A INFLUÊNCIA ARISTOTÉLICA NA DOUTRINA FILOSÓFICA E NA PRODUÇÃO DA *SUMMA THEOLOGIAE* (1273), DE TOMÁS DE AQUINO

É por meio da filosofia cristã do *Doctor Angelicus* que encontramos no mundo ocidental os maiores traços do pensamento aristotélico. A influência que Aristóteles exerceu sobre o Ocidente foi enorme, principalmente quando nos referimos ao século XIII, período de produção das obras tomistas, repletas de referências ao filósofo grego. Averígua-se que *Aquinate* teria realizado mais de duas mil citações de Aristóteles (TORREL, 1999: 49), sendo que Agostinho de Hipona recebeu sequer mil.

O século XIII foi caracterizado pela abundância das traduções. Entre os tradutores mais célebres, citamos Guilherme de Moerbeke (1215-1286, aproximadamente) o que, para responder uma pergunta de Santo Tomás, traduziu a *Metafísica* e outros textos, revisando o que anteriormente já fora vertido para o latim. Não é possível ignorar as limitações que pensavam sobre as suas traduções. Os textos em árabe eram primeiramente traduzidos na língua local por um judeu ou por um muçulmano e só depois o tradutor cristão escrevia o seu texto em latim. (GILBERT, 1999: 105)

Pelas traduções de Guilherme de Moerbeke (1215-1286), tradutor de obras filosóficas, médicas e científicas do grego para o latim é que o Tomás adquire maior contato com os escritos aristotélicos, como por exemplo a série de tratados de Aristóteles que compõem a *Metafísica* do século IV, com a qual Aquino teve contato.

Seu comentário “dá mostras de bom conhecimento da exegese que os mestres de artes de Paris haviam feito dessas traduções” antigas de Aristóteles. Tomás está tão “profundamente impregnado” delas, que continua a reproduzir suas errôneas interpretações mesmo depois de Alberto lhe ter fornecido boas explicações. (TORREL, 1999: 25)

Nota-se nessa passagem que Alberto Magno, como mestre de Tomás, o teria conduzido pelos caminhos que findariam nos estudos da doutrina aristotélica. Nesse sentido, Tomás adquire maior contato com a filosofia de Aristóteles por meio das traduções feitas por Alberto Magno e pela leitura das mesmas. Uma dessas cópias realizadas pelo frade fora a da *Ética a Nicômaco* (349 a.C), de Aristóteles, que proporcionou à Tomás de Aquino maior contato com a filosofia aristotélica.

Embora a maioria das obras de Aristóteles tenha sido traduzida pelos filósofos Averróistas, movimento filosófico combatido duramente durante todo o século XIII pelos expoentes da Escolástica, Tomás de Aquino empenha-se na luta para a aceitação de tais textos, embora tinha-se a ideia de que “os comentários de Averróis alteram a doutrina autêntica de

Aristóteles, que concorda espontaneamente com o Credo dos cristãos e que fornece os meios filosóficos para redemonstrar inteiramente as antigas verdades da fé.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 37).

O método de estudo de Tomás de Aquino precede da compreensão dos casos mais simples e concretos aos mais complexos e abstratos (FAITANIN, 2007: 123), pautado na utilização da metafísica como auxílio à autoridade da verdadeira fé.

Quase toda investigação do Aquinate é segundo este procedimento. De fato, este *modus operandi se* faz onipresente à suas exposições. Não obstante, apesar de tudo isso, para o Aquinate, o método não passa de um instrumento que serve à filosofia, que por sua vez, serve a teologia. Por isso, para o Aquinate, o método é, por excelência, instrumento da razão humana para melhor conhecer a verdade das coisas e, por analogia, aceder às de Deus, posto que as que Deus nos revela, são por infusão. (FAITANIN, 2007: 123-124).

É por meio da razão lógica usada na metodologia tomista que compreendemos a filosofia do *Doctor Angelicus*, sendo que sua grande contribuição para a pesquisa filosófica ao estudo metafísico. É um método, por excelência, de compreensão dos princípios, das leis, das ações de Deus no mundo e principalmente em direção ao ente, em que “visa descobrir nos princípios específicos as razões específicas da realidade.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006: 374).

Interessada por assuntos que constituem o homem enquanto essência, a filosofia de Tomás de Aquino é ao mesmo tempo indutiva e dedutiva. Partindo do particular em direção ao universal, por meio do intelecto como guia dedutivo, Tomás de Aquino “constrói sua metafísica do ser, cujo cume efetua uma resolução global de tudo o que existe por participação naquilo que existe por essência e tudo o que é devir no ser.” (FAITANIN, 2007: 128).

O método filosófico pode indicar certa conveniência dos fatos da fé, tentar dar uma explicação limita pelo intelecto e demonstrar a conexão entre os artigos de fé. Por via *negationis* o método de demonstração filosófico pode estabelecer como os argumentos contrários aos artigos da fé são falsos e inconclusivos. Em qualquer caso, o método filosófico é fundamental para a demonstração teológica. (FAITANIN, 2007: 128)

Sendo assim, conclui-se que a filosofia de Tomás perpassa os princípios da metafísica aristotélica, ainda que até o ano de 1250 o ensino sobre a filosofia de Aristóteles estivesse proibido em Paris.

Não obstante essas dificuldades, o ingresso de Aristóteles na cultura universitária era irreversível. Em 1210, o Concílio de Sens proibia a Universidade de Paris de ler *publice vel secreto* a filosofia pagã, o que foi confirmado pelas *Ordinationes* dos estudos, promulgadas na mesma

Universidade pelo legado pontifício Robert de Courçon em 1215. (GILBERT, 1999: 106)

Um dos principais motivos dessa proibição originou-se do fato de que a maioria das obras aristotélicas tere sido traduzidas pelos Averróistas, que iam de desencontro com a doutrina cristã, pois assimilavam os princípios aristotélicos com a fé islâmica e negavam os dogmas cristãos. Junto à faculdade de artes, o *Aquinate*, entre os anos de 1252 e 1255 teria conseguido a permissão para o ensino público de todos os livros do filósofo grego, nesse sentido, é partir desse momento que a influência e os estudos a respeito de Aristóteles se diversificam, multiplicam-se e que uma nova concepção de ciência foi trazida à Europa ocidental do século XIII.

Após estudar com seu mestre Alberto Magno e tornar-se professor de teologia em Paris, Santo Tomás procurou realizar a grande síntese entre a cultura pagã antiga (a "razão" aristotélica) e os ensinamentos e os dogmas da Igreja Católica (a teologia cristã da "revelação" e da "fé"). Assim, diante das ideias pré-cristãs de Aristóteles sobre Deus, o universo e o homem, Tomás de Aquino insistia que um bom pagão poderia mostrar que as opiniões do filósofo não conflitavam com as da Escritura. Achava também que ele e sua geração tinham muito o que aprender com Aristóteles. (WOLKMER, 2001: 22)

Entre os anos de 1271-1272 Tomás de Aquino termina de redigir os comentários sobre a *Ética a Nicômaco* (349 a.C), e é por meio dos estudos e comentários sobre tal obra de Aristóteles que o frade dominicano escreve a *Tabula libri Ethicorum* (1270), e redige a *Pars Secunda Secundae* (1271). A segunda estadia de Tomás em Paris também é marcada pelo uso constantes das traduções da *Retórica* e da *De anima* (322 a.C.), na produção da *Pars Secunda Secundae*.

A influência de Aristóteles nos escritos tomistas redundam na escrita de comentários doutrinários, são rápidos esclarecimentos, *sententiae* acerca do pensamento aristotélico. Tomás Aquino foi o mais fiel e interessado filósofo ao comentar as obras do pensador grego, mesmo que as diferenças entre ambos sejam claras. A filosofia de Tomás refere-se ao pensamento cristão enquanto Aristóteles dispõe de uma ética pagã; nessa acepção, ocorre uma transformação na lógica aristotélica, uma vez que a filosofia de Aristóteles diz respeito ao homem e a de Aquino à essência divina, em que “seu esforço foi o de lhe restituir certa pureza a fim de utilizá-la como novo instrumento de sua reflexão teológica.” (TORRELL, 1999: 277).

Ao se deparar com a filosofia aristotélica, Tomás coloca-se no lugar de Aristóteles e o interpreta, muitas vezes dizendo coisas que seu antecessor nem poderia ter pensado. Tomás não reconstituiu o momento histórico de Aristóteles, o que interessa a ele é o que o autor disse e, se não disse, porque

carecia de revelação cristã e por isso Tomás tem a tarefa de clarificar o que Aristóteles na verdade tentou dizer. Não podemos esperar de Tomás interpretação ou método que os comentadores e historiadores modernos têm, até porque seus comentários têm uma perspectiva apostólica de um teólogo que pretendia manifestar aquilo que acreditava ser a verdade. (EZÍDIO, 2015: 3)

O intuito de Tomás de Aquino foi o de esclarecer a filosofia pagã de Aristóteles sob a lógica da exegese cristã, sintetizando “as grandes contribuições do pensamento filosófico (de Aristóteles aos árabes), harmonizando-as, numa síntese original e profunda, com a revelação cristã.” (LAUAND, 2002: 2), ainda que a filosofia não abarque todos os componentes da natureza humana. Nesse sentido, o uso coreto da razão aristotélica conduziria as verdades que lhe são acessíveis.

A razão nos abre, portanto ao domínio da graça. É ela, com efeito, que compreende que Deus a supera, conhece suas hesitações, suas fraquezas e suas tribulações que a fazem cair em erro, que reconhece que Deus se revela para assisti-la em sua tarefa, que confessa suas obscuridades e adere ao socorro divino ou o consente. Santo Tomás determina, assim, múltiplos usos da razão para o teólogo. Um uso aristotélico é capaz de ir positivamente do criado ao Criador segundo formas naturalmente acessíveis, talvez muito pobre no tocante à verdadeira essência de Deus, mas apesar de tudo, igualmente eficazes. A razão teológica acolhe as similitudes que fazem refletir sobre o que, em si, é inacessível, mas que ela conhece racionalmente para além de seus limites. Há, por último, entre esses dois primeiros usos da razão, um uso mediador: a razão sabe que naturalmente deve abrir-se à teologia e que a conveniência teológica, mais do que a prova natural, satisfaz seu desejo de conhecer a Deus. (GILBERT, 1999: 137)

Ao tratar sobre o *bonum commune* o *Doctor Angelicus* faz uma referência à *auctoritas* de Agostinho de Hipona, como também às *Escrituras* – Epístolas de Paulo –, Isidoro de Sevilha e principalmente de Aristóteles. Consta um conjunto de 106 questões na *Summa Theologiae* nas quais se faz referência ao filósofo grego, sendo que 62 questões desse conjunto fazem referência direta aos escritos aristotélicos sobre o bem comum. A *Ética a Nicômaco* (349 a.C), é a obra de maior predominância entras as referenciadas por Aquino, totalizando 30 referências diretas, ao passo que também encontramos na *Summa Theologiae* referências à *Política*, à *Física* e à *Metafísica* de Aristóteles, somando um número inferior às citações da *Ética*.

Essas referências atribuídas à Aristóteles causaram enormes problemas para Tomás de Aquino. O franciscano Boaventura de Bagnoregio afirma que ao realizar tais citações e interpretações das *Escrituras* por meio da influência aristotélica, o Angélico estaria contribuindo para a contaminação do Cristianismo, por meio da mistura entre o vinho do Cristianismo e as águas contaminadas e impuras do paganismo (NASCIMENTO, 1992: 60).

3.1.2 O COMPÊNDIO DOUTRINAL TOMISTA: A DIVISÃO DA OBRA E O PECADO ORIGINAL NO TRATADO DOS VÍCIOS E PECADO

Os estudos acerca da *Summa Theologiae* são recentes, pois iniciaram-se após o ano de 1950, com a publicação da *Introduction à l'étude de S. Thomas d'Aquin* por Marie-Dominique Chenu, uma vez que a própria obra do dominicano não fora muito bem recebida posteriormente a sua produção, prevalecendo o estudo das *Sentenças* (1150), de Pedro Lombardo.

Santo Tomás nem sempre recebeu o consenso unânime dos teólogos e dos filósofos. É o que testemunha a condenação de 1277, com a qual Et. Tempplier, então chanceler da Universidade de Paris, vetou 219 proposições suspeitas ensinadas na Faculdade de Artes e que, derivadas de Averróis, eram, segundo alguns, sustentadas pelo mestre dominicano. (GILBERT, 1999: 21)

Já João de Friburgo, com sua obra *Summa confessorum* (1298), conseguira maior difusão e aceitação em relação à *Summa Theologiae* (1273), assim como a obra *Pisanella* (1338), de Bartolomeu de Pisa. Todas essas obras, de inspiração na *Summa*, são manuais do gênero que obtiveram maior êxito no que tange à divulgação e aceitação.

Falar de Tomás de Aquino é falar de sua vida e obras como teólogo e filósofo. O compêndio doutrinal teológico do *Doctor Angelicus* está condensado em sua obra mais famosa, *Summa Theologiae* (1273), que fora publicada originalmente em 1485. Tal obra é basicamente um sumário de teologia, um conjunto de *sententiae*⁶⁷, em que o frade dominicano tece comentários teológicos baseados nos princípios da doutrina cristã, juntamente com a filosofia de Aristóteles, entrelaçando a fé com a razão, sendo que no “século XIII, as *Summae* são numerosas e de gêneros diversos.” (GILBERT, 1999: 122).

Embora a ética de Aristóteles contenha uma moral pagã, visto que se dirige somente ao homem, o intento de interpretação dos textos aristotélicos por Aquino é de uso pessoal e para ser ministrado em suas aulas, como uma preparação para a escrita da *Summa Theologiae* (1273), em que Deus encontra-se como o foco e tema principal.

Em seu “Prólogo”, ela (*Summa*) apresenta, de maneira concisa mais articulada, a totalidade do saber teológico a fim de ajudar quem inicia seu estudo. O caráter sucinto da exposição resulta da consagrada técnica da “questão disputada” (citações em contraste como hipóteses, decisão do mestre, soluções das hipóteses). O que dissemos até aqui acerca dessa “questão” é suficiente para perceber seu alcance. Já o caráter pedagógico da obra causa alguma perplexidade. Os estudantes do século XIII deveriam ser mais que medianamente inteligentes! Tomás quis, por outra parte, completar

⁶⁷ São comentários sumários e de caráter doutrinal, é o contrário de uma *expositio* ou de comentários aprofundados.

a sua obra com um *Compendium*, uma espécie de “Livro do professor”. Mas morreu antes de termina-lo. O que é mais pedagógico, e mais belo, nesse texto é a sua coerência extremamente sóbria e a sua ausência de ornamentos retóricos. (GILBERT, 1999: 123)

As datas que se referem à redação da *Summa Theologiae* (1273), são debatidas ainda hoje, pois existe uma lacuna quanto ao início da redação da *Pars Prima Secundae*. Para Gauthier⁶⁸ (TORREL, 1999: 171), não fora iniciada antes do retorno de Tomás à Paris. Em Roma, no ano de 1265, Tomás de Aquino inicia a elaboração da *Prima Pars*, primeira parte do compêndio da *Summa Theologiae*, finalizando-a em setembro de 1269 em Paris. Posteriormente ao mês de setembro do mesmo ano até o ano de 1270, Tomás de Aquino pode ter dado continuação à escrita da obra, porém nesse meio tempo as ocupações do frade giravam em torno da produção de outros acervos, como a *Tabula Libri Ethicorum*, escrita em 1270. A *Tábua* (tradução nossa para o português), são matérias ou índices realizados por Tomás sobre a *Ética* (349 a.C), de Aristóteles, que contribuíram para o contexto moral de produção da *Secunda Pars* da *Summa Theologiae* (1273), pois de fato, “*Summa Theologiae* convida a aprofundar o vínculo da filosofia com a teologia, sem mais opô-las uma à outra, mas interiorizando-as reciprocamente.” (GILBERT, 1999: 138)

Gauthier (TORREL, 1999: 266), menciona que esse hiato foi necessário para a preparação da *Pars Prima Secundae*, tendo sua data de início debatida até hoje. A mesma está dividida em duas partes; a *Secunda Pars* tem na *Pars Secunda Secundae* sua finalização, em 1271. Por fim, a terminação da *Tertia Pars* situa-se em dois momentos distintos; em um primeiro momento, Tomás de Aquino escreveu as 25 primeiras questões em Paris no ano de 1272 e as outras 65 questões restantes foram finalizadas em Nápoles no ano seguinte.

O restante da obra, conhecemos pela denominação de *Suplemento*, uma vez que fora terminada por seus discípulos. Consta de comentários sobre as *Sentenças* de Pedro Lombardo.

Poder-se-ia pensar que a *Summa*, que tinha um horizonte tão simplesmente teológico e contemplativo como as *Sentenças*, seguisse o plano de Lombardo. Mas ela é, de fato, gerida por uma normatividade própria. Desse modo, sua originalidade torna-se evidente. Observa-se nela uma alteração da posição da encarnação que, no comentário de Lombardo, estava no centro da estrutura e

⁶⁸ René Antoine Gauthier, frade da ordem dos Dominicanos, historiador e filósofo francês, ingressou na ordem no ano de 1933, por interesse no estudo da doutrina tomista. Gauthier, ao juntar-se à *Commission Léonine* (1952)⁶⁸, é considerado o responsável pelas edições dos comentários de Tomás de Aquino acerca das obras de Aristóteles, como as *Questiones de potentia Dei* e *Tabula libri Ethicorum*, como também fora o encarregado pela tradução da obra de Aristóteles, *Ética a Nicômaco* (349 a.C).

que aqui se encontra, ao invés, em sua conclusão. Para Lombardo, a exposição teológica seguia a ordem da salvação, que era também, *grosso modo*, a do credo. Com a *Summa*, tudo se torna mais especulativo. Em suas duas primeiras partes a reflexão baseia-se primeiramente nas estruturas essenciais de Deus e das criaturas. (GILBERT, 1999: 125)

Rica e diversificada, a fonte primária aborda inicialmente assuntos acerca da essência divina e finda-se com comentários a respeito da Encarnação, da Redenção e dos sacramentos. A *Summa Theologiae*, contendo 512 questões agrupadas em três divisões. Primeiramente encontramos na *Prima Pars* comentários acerca da essência divina e sobre as criaturas, em que constam de 119 questões. A *Secunda Pars* da obra é dividida em duas subdivisões, *Pars Prima Secundae* e *Pars Secunda Secundae*, que respectivamente tratam a imagem dos homens perante Deus, em que Tomás de Aquino utiliza-se da *Retórica* de Aristóteles e restringe-se a 114 questões, e sobre as virtudes, contendo um total de 189 questões. Por fim, a *Tertia Pars*, que começou a ser escrita em Paris e pretendia ser finalizada em Nápoles, não fora terminada devido a sua morte, contendo um montante de 90 questões e abrangendo temas como os sacramentos.

Como o propósito principal dessa *sacra doctrina* é transmitir o conhecimento de Deus (isso acaba de ser explicado na q.1, espécie de discurso do método), tratamento primeiramente de Deus (*Prima Pars*), em seguida do movimento da criatura racional em direção a Deus (*Secunda Pars*), e enfim de Cristo que, segundo sua humanidade, é para nós a via que conduz a Deus (*Tertia Pars*). (ST, I, q.2, a.1)⁶⁹

A teologia de Tomás de Aquino e conseqüentemente a da *Summa*, são pautadas sobre a fé, visto que é impossível fazer teologia sem fé, “só a fé permite acolher Deus que se dá e se revela; é, pois, a única que pode fornecer um objeto real a esse saber.” (TORREL, 1999: 185).

É o retorno do homem a Deus e ao seu fim último, e os meios pelos quais o homem se afasta de Deus ou o alcança é que compreendemos na *Secunda Pars*. As 303 questões que contemplam essa divisão estão compreendidas em duas subdivisões. A *Pars Prima Secundae* contém 114 questões e aborda os atos humanos, voluntários ou não, (q.6-21) e as paixões da alma (q.22-48). As questões de número 71 a 89 giram em torno dos vícios e pecados, é a base para o nosso estudo, uma vez que é aqui que Tomás de Aquino comenta sobre o que venha a ser uma prática pecaminosa, assim como o Pecado Original de Adão e Eva. Por fim, o frade

⁶⁹ Original: “Quis igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae... ad huius doctrinae expositionem intendentes, primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.” Também ver em TORREL, 1999, p. 174.

dominicano trabalhou as influências no agir humano (q.90-108) e a graça (q.109-114). Ainda na *Secunda Pars*, o *Aquinate* expõe sobre a fé, esperança e caridade (q.1-46), sobre a justiça, força e temperança (q.47-170), e termina com um estudo sobre os carismas (q.171-189). Todos esses temas compreendem a *Pars Secunda Secundae*.

O fechamento da obra é inacabado, sendo que apenas 90 questões compõem a *Tertia Pars*. De início, Tomás de Aquino comenta sobre Jesus Cristo, a encarnação e sobre a carne sofredora (q.1-59). Os sacramentos e os meios pelos quais atingimos a salvação consagram também a terceira parte, indo das questões (q.60-65), e finda nos comentários acerca do bastimos, eucaristia e penitência (q.60-90).

Tal estrutura própria da *Summa* é acentuada ainda mais pelo *Compendium*. Esse texto é dividido em duas partes. A primeira, que fala de Deus, integra todos os efeitos da criação, compreendidas as diversas formas da graça. A segunda parte dedica-se à humanidade de Cristo. Nesse caso, a terceira parte da *Summa* constituirá um discurso sobre Cristo, ao qual teria se entregue a liberdade humana. As primeiras duas partes explicariam, pois, uma teologia por uma liberdade que não teria ainda cumprido o que A. Hayen, e depois M. Blondel, denominaria de uma opção fundamental. (GILBERT, 1999: 125-126)

É reunindo os mais diversos temas e realizando comentários baseados e também na contramão de inúmeros filósofos, que Tomás de Aquino veio a redigir tão prestigiada obra. Contendo mais de 500 questões, nos próximos capítulos nos restringiremos à *Pars Prima Secundae*, mais precisamente às questões que abarcam o *Tratado dos Vícios e Pecados*, em que o *Doctor Angelicus* trata o tema do Pecado Original. Analisaremos segundo o *Aquinate* a concepção de pecado para podermos partir para a compressão das particularidades do ato pecaminoso de Adão e Eva, assim como suas consequências para o gênero humano.

3.2 O ATO DE PECAR COMO CONTRÁRIO A LEI DIVINA: AS PARTICULARIDADES DO PECADO NO TRATADO DOS VÍCIOS E PECADOS DA *SUMMA THEOLOGIAE* (1273), DE TOMÁS DE AQUINO

Tomás de Aquino reserva na *Summa Theologiae* (1273) um espaço somente para o estudo dos pecados e suas particularidades. Denominado de *Tratado dos Vícios e Pecados*, provavelmente escrito no ano de 1271 em Paris. A datação nos é significativa pois fora o momento em que o *Aquinate* adquiriu maior contato com as obras aristotélicas, posto que observamos inúmeras citações ao filósofo grego na *Pars Secunda Secundae*. O *Aquinate* compreende o ato pecaminoso como toda e qualquer ação contrário aos mandamentos divinos, como “um dito, feito ou desejado contra a lei de Deus.” (ST, I-II, q. 72, a. 1), em que se distinguem especificamente por seus objetos diversos. Na obra em questão, o *Doctor Angelicus* elabora o Tratado dos Vícios e Pecados (ST, I-II, q. 71-89), para melhor compreensão do ato pecaminoso, porém a temática se encontra espalhada por toda a obra, como podemos perceber na *Tertia Pars*, em que Aquino defende a ideia de que “quanto mais é grave um pecado, tanto mais se opõe à salvação humana, para a qual Deus se encarnou.” (ST, III, q. 1, a. 4), ou na *Prima Pars* ao relatar que “os maus anjos atacam os homens de dois modos. — Instigando-os ao pecado; e então não são mandados por Deus, para atacar, mas tal lhes permitem às vezes os justos juízos de Deus.” (ST, I, q. 74, a. 1).

Esse pecado, como um ato desordenado, implica diretamente a oposição à virtude humana, pois a mesma remete-se a “uma qualidade que torna bom quem a tem” (ST, I-II, q. 71, a. 1), sendo oposta também ao vício e a malícia. Por sua vez, o pecado está em oposição à virtude pois “supõe o dissídio entre as partes do corpo” (ST, I-II, q. 71, a. 1), visto que esse pecado implica uma certa desorganização e a virtude, uma certa bondade. Logo, em conformidade com Agostinho de Hipona, todo vício é contrário à natureza humana, havendo-o toda vez que o homem estiver em disposição ao que lhe é contrário por natureza, posto que “o vício vai contra ela.” (ST, I-II, q. 71, a. 2).

A ideia do pecado como contrário à natureza humana foi um dos principais argumentos defendidos pelos *discursos* eclesiásticos, dado que cada religião “cria e insere símbolos para dar significado à sua própria constituição e legitimação do seu repertório sagrado.” (SIQUEIRA, 2013: 73). Nesse sentido, o material simbólico é um privilégio do campo religioso, em que a Instituição religiosa é “enunciadora de identidades globais, de sentidos globalizantes para as relações sociais, a Igreja nunca conseguiu, por exemplo, controlar ou

mesmo plasmar-se à totalidade das comunidades que com as quais se relacionava.” (RUST; CASTANHO, 2017: 18). Nesse sentido, as heresias aparecem como indicação dos limites de interação social por parte da própria Instituição religiosa, sendo essenciais para a construção de identidades, pois a *identidade* é justamente a diferença, o contrário o que é esperado ou proposto pela norma discursiva, o limiar das relações sociais. A Igreja, que foi uma instituição global, mas não total⁷⁰, fora a responsável por propagar, por meio de seus *discursos* de cunho moral, normas e condutas que os fiéis deveriam seguir, realizando assim, a manutenção corporal e social.

Essa mesma Igreja em seu caráter hegemônico buscou em seus discursos a consolidação do *ethos* cristão, em que na utilização do simbolismo do Pecado Original de Adão e Eva renegou o corpo às categorias de margem. O corpo como instrumento para realização do pecado, uma vez que contrário ao mandamento divino, estaria no caminho oposto do projeto da Igreja de ordenamento da sociedade.

Ora, jamais uma civilização tinha atribuído tanto peso - e preço - à culpabilidade e à vergonha como fez o Ocidente nos séculos XIII e XVIII. Estamos aqui diante de um fato da maior importância que não se pode esclarecer completamente. Tentar fazer a história do pecado, portanto da desfavorável imagem de si, dentro de um espaço e um recorte cronológico determinados, é colocar-se no centro de universo humano. É destacar ao mesmo tempo um conjunto de relações e de atitudes constitutivas de uma mentalidade coletiva. É encontrar a mediação de uma sociedade sobre a liberdade humana, a vida e a morte, o fracasso e o mal. É descobrir sua concepção das relações do homem com Deus e a representação que ele fazia deste último. É, portanto, dentro de certos limites, empreender conjuntamente uma história de Deus e uma história do homem. (DELUMEAU, 2003: 14)

Essas clivagens entre as *práticas* e o *discurso* fizeram das *representações* do corpo na Idade Média o símbolo mais prejudicado no que concerne às relações sociais do *imaginário* do período. Esses corpos foram relegados à margem da sociedade quando utilizados como instrumentos contrários aos mandamentos divinos, pois escapavam aos limites dos *discursos* religiosos. Ao mesmo tempo, serviram de objetos para a manutenção social, pois eram regulados para que seguissem as normas discursivas. Foi a partir do corpo que se delimitaram as identidades impostas no *imaginário* dos grupos sociais presentes no Medievo, por meio de

⁷⁰ Compreendemos a Igreja na Idade Média como uma Instituição hegemônica, que abrangue todos os âmbitos da sociedade, desde o particular ao social. Em seu caráter global, A Igreja estipulou normas para serem seguidas em busca da consolidação do *ethos* cristão, porém não fora total devido a existência das práticas heréticas, contrárias e contrastantes aos discursos religiosos.

uma divisão entre aqueles que seguiam o discurso e os costumes religiosos e morais, os chamados de *Estabelecidos* e os contrários aos mesmos princípios, os *Outsiders*.

Sendo o homem constituído, em sua espécie, por uma alma racional, quando suas ações se dissociam desse princípio constitutivo, inclinando-se à uma natureza sensitiva, é que se manifestam os vícios e os pecados, posto que “a lei eterna está para a ordem da razão humana.” (ST, I-II, q. 71, a. 2), ou seja, quando as ações dos indivíduos se encontram distantes da razão e da lei eterna, elas se tornam contrárias às virtudes humanas. Ademais, o ato pecaminoso, mesmo que em dissidência com a virtude, pode com a mesma coexistir em um único sujeito, pois “o pecado está para a virtude como o ato mau para o hábito bom.” (ST, I-II, q. 71, a. 4). As virtudes infusas não são excluídas por um ato de pecado, exceto quando esse pecado for mortal, contrário à caridade, raiz de todas as virtudes infusas. Nesse sentido, em um único sujeito apenas, podem coexistir as virtudes adquiridas juntamente com o pecado mortal, o que não se dá com as virtudes infusas. As virtudes infusas são explicadas como efeitos da lei divina e da graça, enquanto as virtudes adquiridas estão ligadas ao homem, consequentemente, aos atos humanos e são elas: caridade, fé e esperança, em que Deus é a causa remota das duas virtudes e ambas são colunas do mesmo edifício. Quanto o pecado for venial, “pode coexistir tanto com estas como com aquelas” (ST, I-II, q. 71, a. 4), virtudes no mesmo sujeito.

Os pecados, sendo uma ação, dita, feita ou pensada contra a lei divina, podem existir sem nenhum ato, sendo chamados pecados de omissão e que “não implicam nenhum ato interior ou exterior, como quando, na hora em que devemos ir à igreja, de nenhum modo pensamos em a ela ir ou não.” (ST, I-II, q. 71, a. 5); portanto, os pecados correspondem ao que não devemos fazer ou a quando deixamos de fazer algo que devemos, sendo que a causa primeira do pecado está na vontade. Mesmo que não feito ou não dito, mas sim permanecido no âmbito da vontade, o ato desejado torna-se um pecado ao ir em contrariedade à lei eterna e divina, posto que desviam o homem do ordenamento do fim último. Visto que a causa primeira do pecado está na vontade, “todo pecado é mal, por ser proibido. Pois, por isso mesmo que é desordenado, repugna ao direito natural.” (ST, I-II, q. 71, a. 6).

Dois elementos decorrem da essência do pecado, são eles a sua desordem e o ato voluntário. Em ambas as situações, quanto maior o distanciamento da lei divina, maior é a intenção do pecador. A distinção dos pecados e atos voluntários provém de seus objetos e do mesmo modo se diferenciam pelos seus fins, pois fogem do fim último que é o bem comum. Essa ação pecaminosa é um ato privado de uma ordem devida, contrário à lei divina e à razão humana, à medida que “todo pecado consiste no desejo de algum bem variável, desejado

desordenadamente; e por consequência, quando já o possuímos, nos deleitamos desordenadamente.” (ST, I-II, q. 72, a. 2).

Na classificação dos pecados, “dos sete vícios capitais, cinco são espirituais e dois, carnis.” (ST, I-II, q. 72, a. 2). Como dito anteriormente, o corpo fora o principal perdedor com o Pecado Original, visto como “matéria sobre a qual vários discursos, de diferentes esferas sociais e institucionais, imprimem suas expressões.” (MAZIOLI, 2018: 22).

Como qualquer outra realidade do mundo, o corpo humano é socialmente concebido, e a análise da representação social do corpo oferece uma das numerosas vias de acesso à estrutura de uma sociedade particular [...] sabe-se que cada sociedade elege certo número de atributos que configuram o que o homem deve ser, tanto do ponto de vista intelectual ou moral, quanto do ponto de vista físico. (RODRIGUES, 2008: 44).

Esse corpo, na classificação dos pecados, pode gerar um pecado denominado de carnal, resultante do deleite do contanto entre os corpos. São pecados carnis a gula e a luxúria, verdadeiras obras da carne, sendo que “toda deficiência da razão humana tem o seu início, de certo modo, no sentido carnal” (ST, I-II, q. 72, a. 2), afirmação que se remete ao Pecado Original de Adão e Eva. Ademais, nos pecados carnis há uma instância ligada ao espírito, ou seja, a razão humana, entretanto o apetite é puramente carnal, visto que a alma, no pecado de fornicção, sujeita-se aos desejos do corpo. Quando o pecado é consumido pelo deleite da alma, chamamo-lo espiritual, como é o pecado de avareza. Nessa ordenação “os pecados espirituais implicam maior culpa que os carnis.” (ST, I-II, q. 73, a. 5), posto que os pecados espirituais são entendidos como pecados de aversão, fundamentados em culpa, em que seus reatos recaem sobre Deus e o nosso amor por ele, em divergência às penas dos pecados carnis, que recaem sobre o nosso próprio corpo.

Sabendo que os atos humanos se especificam por seus fins, os pecados também se definem por essa afirmação, uma vez que não se distinguem por suas causas e “se assim fosse, todos os pecados seriam da mesma espécie, como procedentes da mesma causa.” (ST, I-II, q. 72, a. 3). Ademais, conforme a Sagrada Escritura (*Eclesiástico: 10-15 e 1 Timóteo: 6-10*), o princípio de todo pecado é a soberba e a raiz de todos os males é a avareza, um ato desordenado compreendido por três ordens. Nessa disposição, em um primeiro momento todo pecado é dependente da regra da razão, na qual todas as nossas ações devem ser pautadas; quando nossos atos fogem desse ordenamento, nos tornamos pecadores. Em seguida, dependem da lei divina: quando contrários à mesma, nossos atos atingem diretamente Deus e também se tornam atos de

pecado, conseqüentemente nos tornamos pecadores. Por fim e de acordo com Aristóteles em sua obra *Política 1252a*, o homem, por não ser um animal solitário, está submetido a uma terceira ordem, que podemos chamar de social e política, vertentes englobadas na chamada ordem dos homens, dado que vivem em meio aos seus. Nessa perspectiva, uma tríplice ordem se projeta sobre as ações dos homens, assim como sobre as distinções dos pecados, quais sejam elas: à ordem da razão; da lei divina; e dos homens, em que o pecado contra Deus excede as outras duas ordens, pois é um gênero em especial de pecado.

As diferenciações entre pecados resultam da diversidade da desordem causada e de seus danos, em que a desordem é a essência do ato pecaminoso. Diferenciamos os pecados em mortais e veniais quando, respectivamente, há uma desordem da alma em aversão ao fim último, que é Deus, e quando essa aversão não atinge diretamente o fim proposto, pois quem peca venialmente não vai contra à lei, mas age irracionalmente fora da lei por não observar os atos de modo racional e o intencionado pela lei. Os pecados mortais e veniais podem ser associados do mesmo modo: “a desordem da morte corpórea, que exclui o princípio da vida, é naturalmente irreparável, ao passo que é reparável a desordem da doença, que não destrói o princípio vital.” (ST, I-II, a. 72, a. 5). O pecado venial é digno de vênia, de perdão, enquanto o pecado mortal, por sua vez, não é digno de perdão. Ambos os pecados se opõem um ao outro, pois “coisas entre si infinitamente diferentes não se transformam umas nas outras. Ora, o pecado mortal difere infinitamente do venial, como do sobredito resulta. Logo, o venial não pode vir a ser mortal.” (ST, I-II, q. 88, a. 4). O pecado venial é um ato transitivo, impossível de ser repetido, sendo que o pecado “mortal se opõe o venial como o reparável ao irreparável.” (ST, I-II, q. 88, a. 1).

PECADOS VENIAIS	PECADOS MORTAIS
Adultério	Blasfêmia
Avareza	Perjúrio
Hipocrisia	Homicídio
Jactância	Suicídio

Tabela 01: Pecados Venais e Pecados Mortais (elaborada pelo autor).

Diferente é a visão adotada por Martin Pérez, considerado um homem da Igreja e aos assuntos clericais, ao acrescentar a essa divisão de pecados o caráter criminal, formando-se assim, uma tríplice repartição dos pecados. O autor do *Livro das Confissões* de 1316, adiciona os pecados de cunho criminal à tipologia de pecado mortal e venial de Tomás de Aquino, visando a abranger o que chamamos hoje em dia de direito penal.

Fica de saber de quais pecados se há de fazer a confissão e convém saber que há três maneiras de pecados. Há pecados veniais e pecados criminais e pecados mortais. Pecados veniais são aqueles que não retiram a alma da graça de Deus, nem a tiram da caridade. Pecados criminais (são mortais) são aqueles em que o pecador pode ser acusado em juízo e sobre que o direito põe penas corporais e espirituais [...]. Sobre os pecados criminais pode-se saber por meio do direito, pois são escritos. E convém saber que todos os pecados criminais são mortais e graves. Mas nem todos os mortais são criminais, já que nem sempre são assim tão graves. (MARTIN PÉREZ, *Livro das Confissões*, 3.43).

Os pecados criminais, no entendimento de Pérez, são os pecados escritos, provenientes do ordenamento jurídico, possuindo “uma missão civilizadora, pois passa do campo religioso para o âmbito social e jurídico. Não obstante, as funções religiosas e civis se confundiam no Medievo.” (MAZIOLI, 2018: 61), também citando a ordem do direito civil e suas penas.

Ainda assim, a preocupação com os pecados na Idade Média fora constante, tendo em vista a enorme quantidade de manuscritos produzidos para o auxílio de padres na aplicação das penas, em que podemos citar o *Decretum* (1000-1025), de Burchardo de Worms e o próprio *Livro das Confissões* (1316), de Martin Pérez, posto que “tais documentos, de naturezas variadas, referem comumente o tema do pecado e as conseqüências de não resistir a este mal.” (FERREIRA, 2012: 115).

Essas obras, as quais podemos chamar de manuais de confissão, foram produzidas no intuito de salvação das almas, um verdadeiro “exercício conduzido pelo pároco confessor, na tentativa de que o fiel consiga com a sua ajuda examinar cada desvio de conduta no passado e possa, paralelamente, memorizar as formas virtuosas de vida para se comportar dignamente nos tempos vindouros.” (TEODORO, 2012: 207). Embora a confissão oficialmente tenha sido regularizada apenas no IV Concílio de Latrão em 1215 e praticada por uma pequena parcela da sociedade, a mesma visava à purgação dos pecados e ao livramento das doenças.

As modificações na estrutura social e cultural que permitiram a gradual substituição da confissão pública para a confissão privada podem ser percebidas a partir de uma série de discussões e disputas espelhadas nos diversos Concílios conclamados a partir do século XII, como o Concílio de Paris (1198), o Concílio de Londres (1200) e, por fim, o IV Concílio de Latrão

(1215) que obriga a confissão individual. A exigência da confissão individual pelo cânone XXI de Latrão IV, que recomendava o ato de se confessar ao menos uma vez por ano para todos aqueles que já possuíssem condições de discernimento significou, sem dúvida, uma maior carga de atividade para os clérigos, aos quais se aconselhava paciência com os fiéis, dado que estes muitas vezes não sabiam descrever seus erros (FERREIRA, 2012: 117)

As questões dos pecados como causadores das doenças se remetem aos antigos hebreus. A Sagrada Escritura, do mesmo modo se referência, ao enfermo como um pecador, a partir do momento em que Jesus Cristo se dirige a um adoentado e diz: “Filho, tem bom ânimo, perdoados te são os teus pecados.” (*Mateus: 9-2*). Nos discursos religiosos e no imaginário social da Idade Média Central ainda se perpetuou tal ideia, uma vez que os leprosos foram considerados feitos em pecados, concebidos diante a mácula do pecado carnal.

Assim, a concepção mágico-religiosa partia, e parte, do princípio de que a doença resulta da ação de forças alheias ao organismo que neste se introduzem por causa do pecado ou de maldição. Para os antigos hebreus, a doença não era necessariamente devida à ação de demônios, ou de maus espíritos, mas representava, de qualquer modo, um sinal da cólera divina, diante dos pecados humanos. Deus é também o Grande Médico: “Eu sou o Senhor, e é saúde que te trago” (*Êxodo 15, 26*); “De Deus vem toda a cura” (*Eclesiastes, 38, 1-9*). (SCLIAR, 2007: 30).

O desconhecimento para com a natureza humana e a imersão em um sistema hegemônico político-religioso fizeram dos homens medievais crentes na possibilidade de seus atos serem os causadores de doenças, assim como na hipótese da cura por meio de um médico ou de um padre, uma vez que esse representante religioso “agindo *in persona Christi*, ao perdoar os pecados, retira a origem do mal, e sua pena, podendo promover a cura do corpo.” (SANTOS; SILVA, 2016: 144).

A figura assumida pelos reis enquanto atores taumaturgos, relatado por Marc Bloch em *Os reis taumaturgos* (1924) pelo milagre de cura das escrófulas dos corpos dos enfermos mediante o toque das mãos régias, também fizera parte desse *imaginário*. A prática também comum hoje em dia de dissecação de cadáveres só foi assumida e permitida no século XVI, visto que anteriormente o aparato religioso não permitia tal procedimento, tudo porque esse corpo, na escolástica médica do século XIII, ainda era visto sob a ótica de um projeto divino de criação do mundo.

Os cuidados e a cura dos corpos enfermos não eram procedimentos exclusivos da Física escolástica medieval. Pelo contrário, mesmo com todo o estatuto intelectual da medicina e com seu acento no entendimento da Natureza e das

relações entre esta e o homem, entre o micro e o macro cosmo, a religião cristã teve papel fundamental no surgimento e desenvolvimento de um aparelho que é, digamos, uma invenção do Império romano do Oriente e da Idade Média: o hospital. Mas, antes de se tornar o local para a cura das doenças do modo como entendemos atualmente, o hospital foi o lugar do exercício de alguns valores da sociedade medieval a se destacar: a assistência, a caridade e a misericórdia. (SANTOS; SILVA, 2016: 139)

Os pecados veniais seriam os responsáveis pelo aparecimento das dificuldades na vida dos homens, pois seus reatos são pagos durante a vida terrena, por isso a necessidade da confissão secreta e particular para o reconhecimento dos pecados cometidos. Mediante essa confissão, o padre reconheceria os atos contrários aos mandamentos divinos, concedendo posteriormente à escuta uma possível penitência para que o pecador pudesse promover a cura do corpo corrompido pela mácula do pecado no intuito final de que ocorresse a cura da alma. Por outro lado, os pecados mortais têm seus reatos após a morte por meio da pena e danação eterna, assim como foi narrado pelo do poeta italiano Dante Alighieri na *Divina Comédia* em c. 1320, ao adentrar os nove círculos do Inferno e descrever cada um deles em sua narrativa de cunho teológico.

Para Dante, quanto mais profundo o círculo infernal, maior é o pecado cometido e mais brandas são as penas recebidas pelo pecador. No sonho do poeta, os nove círculos representariam em primeiro lugar o Limbo, aonde iriam os não batizados; o Vale dos Ventos como o local em que aconteceriam os julgamentos; o Lago da Lama, reservado aos que sucumbiam ao pecado da gula; a Colina da Rocha, em que os avarentos se encontravam; o Rio Estige, localidade dos que tivessem cometido o pecado da ira; o Cemitério de Fogo, destinado aos hereges; o Vale do Flegelante, designado aos violentos; o Malleboge, aos quais iriam os simoníacos, ladrões e hipócritas; e por fim o Lago do Cócite, ao qual é o abismo gelado de Lúcifer, presentes ali os pecados de traição, contra a família ou a pátria, local de imenso ódio.

Para melhor elucidação dos círculos infernais ao leitor, trazemos a representação desses mesmos ambientes de sofrimento e de cumprimento das penas pecaminais, aos quais foram representados pelo italiano Sandro Botticelli, em sua pintura do século XV, denominada *Mapa do Inferno de Dante*, em que o artista pintou minuciosamente cada um dos nove círculos infernais.



Figura 06 - Sandro Botticelli – Século XV. Mapa do Inferno de Dante. Disponível em: <<http://www.stelle.com.br/pt/inferno/botticelli1.html>>. Acesso em: 02 de maio de 2019.

A compreensão do espaço e tempo foi o tema principal abordado pela obra, influenciada pela filosofia escolástica de Tomás de Aquino e inspirada na obra *Eneida* (c. 31 a.C.), de Virgílio. O enredo é baseado em um sonho de Dante em que ele adentra um espaço transcendente, onde se situam os mortos, sendo esse local dividido em três partes, que são o Inferno, o Purgatório e o Paraíso, visando-se acima de tudo a compreensão do lugar que ocupa o homem no tempo, pois os discursos religiosos medievais propagaram veemente os perigos de levar uma vida pecaminosa, em que tais atos refletiriam na vida pós-morte.

Os homens e mulheres da Idade Média aparecem dominados pelo pecado. [...] O tempo individual situa-se no interior desse tempo histórico e começa no erro, quando com o nascimento, o homem contrai o Pecado Original; continua após o batismo, quando o homem, liberto da mancha original, adquire capacidade de lutar contra os numerosos pecados que o cercam; e termina com a morte física, quando, dependendo dos pecados cometidos, ele será salvo ou condenado para a eternidade, Um tempo pontuado pelo pecado, que se desenrola, por sua vez, em espaços definidos e organizados pelo pecado (CASAGRANDE; VECCHIO, 2006: 337).

Ao chegar ao Inferno, Dante e Virgílio são recebidos por Hades que, deus da mitologia grega, distribui as penas aos pecadores e é nesse momento que tomam conhecimento do círculo ao qual permanecerão pelo resto da eternidade. As penas variam de pecado para pecado e quanto mais grave o pecado, maior será a penitência recebida e a profundidade à qual estariam destinados; caracterizado por “nove círculos, o Inferno dantesco é cheio de abismos tenebrosos, pântanos, lagos e rios que exalam vapores fétidos; tempestades de chuva, de neve, de granizo e de tições acesos; ventos uivantes e frio petrificador; corpos torturados, rostos contorcendo-se em gritos e gemidos.” (LOUREIRO; SCARAMUSSA. 2002: 217).

No final de sua trajetória, Dante, aqui a *persona* retórico-poética criada por Alighieri, consegue se libertar de todos os nove círculos, indo ao encontro de Lúcifer e o descreve como um ser de três cabeças. A narrativa de Dante contradiz alguns princípios da doutrina católica, uma vez que não há a possibilidade da purgação dos pecados no próprio Inferno, nem a passagem do mesmo para o Purgatório ou ao Paraíso. Uma vez encaminhada ao Inferno, ali a alma estará para sempre, pois “seguindo as instruções eclesiásticas, cabia aos leigos a tarefa de se confessarem, fazerem doações, receberem sacramentos e outros sufrágios cristãos para obterem uma passagem tranquila para a vida eterna, caso contrário, as almas estariam sujeitas às várias tribulações e sofrimentos no além-túmulo.” (OLIVEIRA, 2015: 171).

A epopeia em versos corrobora a definição da imagem do Inferno para o mundo ocidental, visto que o Cristianismo é herdeiro do Helenismo no que tange a uma ideia de Além, de uma vida após a morte, caracterizando um modelo dualista por meio do Paraíso e do Inferno. As representações visuais e imagéticas de um local de danação eterna surgem no século X, juntamente com o advento do Juízo Final, sendo que no século XIV desenvolveu-se, alcançando maior destaque.

A obra de Dante é essencial para essa representação, visto que o poeta italiano representou os nove círculos do Inferno como uma imensa cratera escavada nas profundezas da terra. Uma das maneiras usuais de se representar a entrada do Inferno fora através da simbologia de uma boca, alusão à porta do Inferno, em que os pecadores adentravam e eram destinados às penas eternas, como na imagem abaixo, em que a iconografia demonstra como os orgulhosos eram punidos, sendo engolidos pelo monstro marinho, o Leviatã.

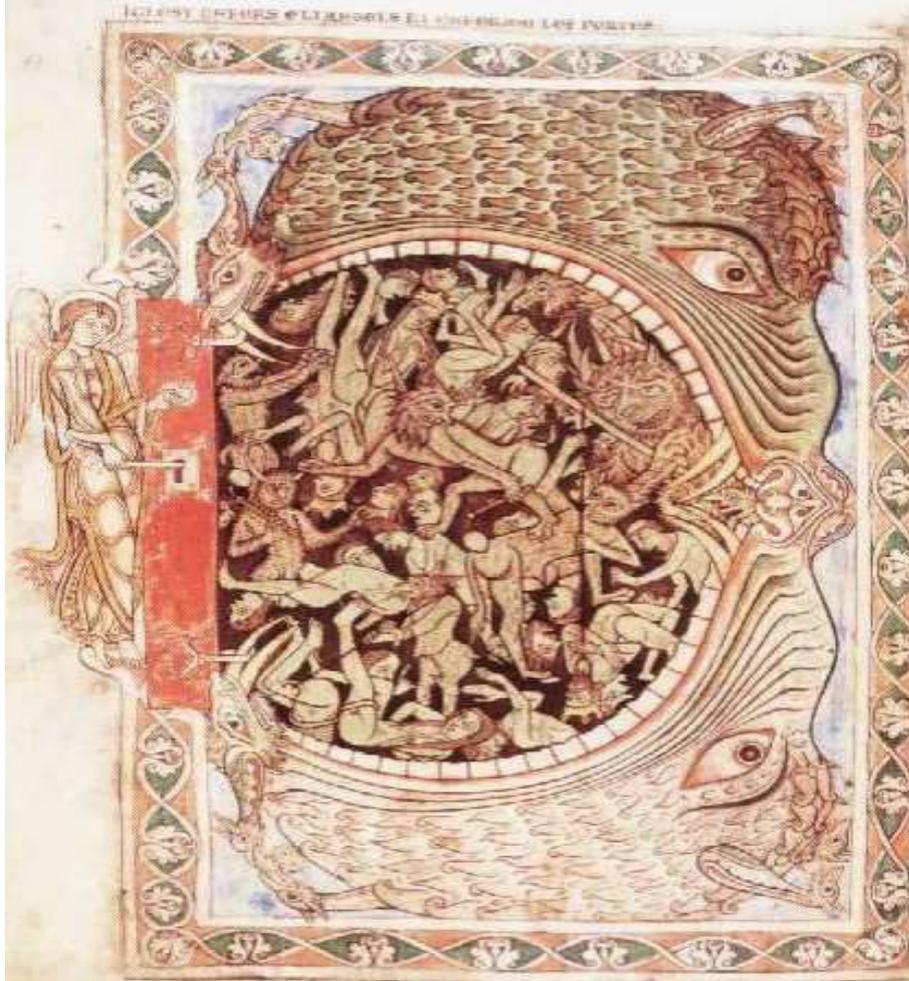


Figura 07 - Um anjo fecha a porta do Inferno, no saltério de Winchester, 1150. British Library (Cotton Nero, ms. IV, fol. 39). In: *Die Kunst der Romanik. Architektur. Skulptur. Malerei. Köln - Könemann, 1996, p. 11.*

A boca do Leviatã foi entendida como porta do Inferno no século XII, como a entrada para o reino das tormentas. Na iluminura, (*Cotton Nero, ms. IV, fol. 39*), a representação do Diabo como receptor dos pecadores ocupa um lugar central, pois o mesmo está em evidência no meio da boca, recebendo todos os pecadores. Sua representação, associada com a imagem de um animal, também foi bastante frequente, como podemos perceber na imagem. Na iluminura também temos a presença de um anjo fechando a porta do Inferno, na qualidade de ente superior ao demônio, como representante da força do bem. Estão presentes na imagem reis, prostitutas e adúlteros, transmitindo-se a ideia de que cada um desses pecados tem um local reservado no Inferno, e para que isso não acontecesse, “cada cristão deveria se portar como um peregrino neste mundo. Por isso, o percurso terreno era entendido como uma passagem para a verdadeira vida, a que viria após o passamento da alma.” (SOUZA, 2018: 80). A forma de representação da entrada do Inferno pela boca do Leviatã foi inspirada na passagem bíblica do livro de *Jó: 3-8*, em que é mencionado um monstro marinho.

Outras obras também fazem referências ao Inferno, como a do catalão Ramon Llull em sua obra *Doutrina para as crianças* (1274-1276). O teólogo se destinou aos escritos éticos e obras de cunho moralizante e na *Doutrina para as crianças*, Llull se dedicou à evangelização dos pagãos, como uma pequena enciclopédia pedagógica, ao qual narra a descida de Jesus ao Inferno entre sua morte e ressurreição nos capítulos IX e XCIX da obra. “Segundo este relato, Cristo, quando de Sua descida aos infernos, tirou de lá parte daqueles que se encontravam enclausurados, isto é, os justos não batizados por serem anteriores à Sua vinda a terra” (LOUREIRO; SCARAMUSSA. 2002: 217).

Amável filho, saibas e creias que quando a alma de Nosso Senhor Deus Jesus Cristo deixou o corpo morto na cruz, incontinenti desceu aos infernos, e vendo Adão, Abraão e os outros profetas e santos, arrancou-os à força dos demônios e de sua prisão e os colocou na glória celestial, que não terá fim. (DOUTRINA PARA AS CRIANÇAS, IX, II.)

Na doutrina católica, o personagem máximo do Inferno é o Diabo e embora o pecado proceda da nossa própria vontade, remetendo-se ao Pecado Original, Tomás de Aquino defende a ideia de que “o diabo é causa de todos os nossos pecados, pois, induziu o primeiro homem a pecar.” (ST, I-II, q. 80, a. 4). Nesse sentido, “o princípio próprio do ato pecaminoso é à vontade, pois todo pecado é voluntário.” (ST, I-II, q. 80, a. 1). A representação do inimigo de Deus é bastante discutida na Idade Média, visto como ser inferior e que “por virtude própria e se não for refreado por Deus, pode nos induzir necessariamente a praticar atos genericamente pecaminosos; mas não pode nos impor a necessidade de pecar.” (ST, I-II, q. 80, a. 3). Ademais, o homem medieval esteve imerso e dividido entre a possibilidade de uma vida eterna no paraíso ou a danação permanente no Inferno, posto que “o cristianismo ensina que a morte é o começo da vida eterna, e não o fim definitivo, e chegado o momento, as pessoas procuravam se preparar.” (FRANCO JÚNIOR, 2001: 137).

O conceito de salvação na Idade Média era vinculado à ideia de viagem. Imprensado entre dois mundos, o da carne pecadora e o da alma, entre o mundo terrestre efêmero e a eternidade do mundo celeste, o homem medieval se via como um viajante (*homo viator*), um caminhante entre dois mundos (ZIERER, 2002: 138).

Na *Summa Theologiae* (1273), Tomás de Aquino comenta que o Diabo não pode ser a causa de nossos pecados, mas pode nos instigar a pecar e que somente “pode ser causa direta do pecado o que pode levar à vontade a agir.” (ST, I-II, q. 80, a. 1), vontade essa motivada pelo objeto desejado e pela vontade interna de querer. A atuação do Diabo é dirigida ao movimento,

à fantasia local para que o apetite sensitivo possa ser induzido ao pecado, tornando-o predisposto à paixão, mas jamais pode ser a causa direta em nós do desejo e, “portanto, por este lado, só a vontade do homem é a causa direta do seu pecado.” (ST, I-II, q. 80, a. 1). Seu poder, na doutrina católica, é estabelecido e controlado pela vontade de Deus, dado que no *imaginário* do período medieval a *representação* do Diabo é mediada pelo caráter da tentação, da provocação e do teste, uma vez que “enquanto a imagem de Deus é fixa (o bom e sábio Ancião), o Capeta não teve limites na sua imaginação diabólica, quando resolvia aparecer e tentar os filhos de Eva”. (MOTT, 1985: 71).

Semelhantemente, o apetite sensitivo fica predisposto a certas paixões por um determinado movimento do coração e dos espíritos; e para isso também o diabo pode cooperar. E sendo provocadas certas paixões do apetite sensitivo, percebemos mais acentuadamente o movimento ou intenção sensível, reduzido, do modo sobredito, ao princípio apreensivo. Pois, como o Filósofo diz no mesmo livro, os amantes são levados, por qualquer fraca imagem, à apreensão da coisa amada. E também sucede que, provocada a paixão, julgemos dever buscar o objeto proposto à imaginação. Porque a quem é presa da paixão parece-lhe bem aquilo a que ela o inclina. E deste modo o diabo induz interiormente ao pecado. (ST, I-II, q. 80, a. 2)

A provocação do apetite sensitivo faz parte do poder do Diabo, assim como fizera na simbologia do Pecado Original de Adão e Eva, visto que “a concupiscência da carne, contrária ao espírito, não é pecado, quando a razão lhe atualmente resiste; mas ao contrário, é ocasião de exercitarmos a virtude. Ora, não está no poder do diabo privar a razão do seu poder de resistir. Logo, não pode impor a necessidade do pecado.” (ST, I-II, q. 80, a. 3). Ele é responsável no que tange à incitação do ato pecaminoso e não ao ato de criar a necessidade e impor nós a vontade de pecar, emergindo assim a ideia de provocador da humanidade, o qual esteve ao lado de Adão e Eva no momento do Pecado Original.

3.3 A CONSTRUÇÃO DO DESEJO SEXUAL NO PECADO ORIGINAL DE ADÃO E EVA NA *SUMMA THEOLOGIAE* (1273), DE TOMÁS DE AQUINO

Na doutrina da Igreja Católica, os homens são “afetados desde antes de seu nascimento por um pecado original que limita severamente toda aspiração humana.” (TODOROV, 2012: 19). Esse pecado, que causou consequências gravíssimas à natureza do homem é o pecado de Adão e Eva, símbolo de concupiscência utilizado como artifício para o controle dos corpos e da atividade sexual pelos discursos religiosos promovidos pelo Alto Clero Latino da Idade Média Central. Presente no cotidiano e imaginário dos homens do período, o conceito de Pecado Original, quando utilizada pela Instituição Religiosa, funcionou no intuito de limitar o comportamento individual a uma conduta pautada no *ethos* cristão, sendo a responsável pelo desejo desenfreado na carne, agora vista como pecadora e que provoca no sujeito cristão o desequilíbrio entre os princípios da razão pura e da vontade. Nesse sentido, o pecado de Adão e Eva fomenta na história da humanidade modificações no compreender a essência do sujeito humano, assim como será explicitado brevemente.

Interpretado por diferentes visões no tempo e no espaço, o Pecado Original tem “en el griego clasico el termino ἀμαρτία asociado con algun fallo negativo (errar un objetivo o el camino), en el Nuevo Testamento define el “estado de pecado”, del cual se derivan todas las acciones pecaminosas.” (MIRANDA, 2009: 69). Nas inúmeras interpretações sobre o Pecado Original e anteriormente à exposição do Pecado de Adão e Eva por Tomás de Aquino na *Summa Theologiae* (1273), temos nos comentários de Fílon de Alexandria, em sua obra *Alegorias de las leyes I (Legum Allegoriae I)*, escrita entre a terceira ou quarta década do primeiro século da era cristã, a afirmação de que o homem está inclinado às causas más, sendo essa inclinação uma consequência do Pecado de Adão e Eva. Do mesmo modo, Ambrósio de Milão, dois séculos depois, em *De Paradiso 10, 47 (375)*, classifica o homem como um ser imperfeito e em relação ao Pecado Original compreende que a figura feminina de Eva fora a culpada, diminuindo-se sua culpa ao assimilá-la à imagem de Maria ao dar à luz ao Salvador de forma virginal, como a co-responsável pela salvação humana, ao qual ficou decidido no Concílio de Éfeso de 431.

As exegeses dos textos bíblicos foram inúmeras durante a história do Ocidente cristão. Desde a tradução da Bíblia (*Septuaginta*) do hebraico para o grego, durante os séculos III A.C., ao findar no século I d.C., e pela tradução do grego para o latim (*Vulgata*), no final do século IV d.C., observamos modificações na escrita bíblica, seja por interesse político ou religioso. Não nos interessa aqui fazer uma linha do tempo acerca das modificações sofridas pelas

traduções, mas sim analisar o Pecado Original de Adão e Eva e compreender a transgressão que ambos realizaram contra o mandamento divino, assim como as consequências do ato original.

De acordo com a *Bíblia de Jerusalém* (fonte utilizada nessa pesquisa) e pela *Vulgata*, a nomenclatura que se refere à companheira de Adão aparece apenas no livro *Liber Genesis* (*Gênesis: 3-20*), descrita respectivamente por Eva ou Hava “*et vocavit Adam nomen uxoris suae Hava eo quod mater esset cunctorum viventium.*” Eva, por sua vez, segundo Agostinho de Hipona no *De civitate Dei* (426), Livro 14, capítulos 12-15, é a responsável pelo Pecado Original, em que Adão é incitado por ela a mando do Diabo, na figura da serpente, evento que marca também o surgimento da morte e do mal no mundo.

As questões em torno das consequências do Pecado Original de Adão e Eva ainda são discutidas no seio da Instituição religiosa, uma vez que a Igreja Católica realiza debates sobre o tema e acolhe uma posição sobre os inúmeros efeitos do ato primário, como foi realizado pelo Papa João Paulo II no *Catecismo da Igreja Católica* de 1999. Somos tão herdeiros do Pecado Original de Adão e Eva quanto os homens medievais, nossos desejos ainda fogem ao controle da razão ou estamos no caminho contrário ao da realização da Parusia?

A harmonia na qual estavam estabelecidas graças à justiça original, está destruída; o domínio das faculdades espirituais da alma sobre o corpo é rompido; a união entre o homem e a mulher é submetida a tensões; suas relações serão marcadas pela cupidez e pela dominação. A harmonia com a criação está rompida: a criação visível tornou-se para o homem estranha e hostil. Por causa do homem, a criação está submetida "à servidão da corrupção". Finalmente, vai realizar-se a consequência explicitamente anunciada para o caso de desobediência: o homem "voltará ao pó do qual é formado". A morte entra na história da humanidade (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 1999, p. 113. N°399-400).

Tomás de Aquino, na *Summa Theologiae* (1273), reserva três questões (ST, I-II, q. 81;82;83), para o estudo do Pecado Original de Adão e Eva, em que elabora uma compreensão acerca da origem desse pecado, sobre a essência do mesmo e acerca do sujeito do ato pecaminoso. Embora seja no *Tratado dos Vícios e Pecados* que o Aquinate se debruce mais atentamente sobre o ato original, encontramos durante toda a leitura da obra passagens que se referem ao Pecado Original, como na *Pars Prima*, em que ao trabalhar com a imagem e função do Diabo, Tomás de Aquino alude que “os homens são atualmente enganados pelas mesmas blandícias com que o foram os nossos primeiros pais.” (ST, I, q. 114, a. 3), mencionando, assim, o momento em que Adão e Eva foram enganados pelo Diabo.

A ideia de que o Diabo esteve presente no advento do Pecado Original é recorrente para a historiografia, mas agora nos restringiremos a uma pesquisa para além da visão da desobediência de Adão e Eva, visando à construção da ideia de um pecado sexual, para entendermos a concupiscência da carne e os efeitos causados por esse princípio sexual, uma vez que foram propagados pelo *interdiscurso* religioso, não só medieval.

Outros são os tantos males que a natureza humana adquire pela primeira desobediência ao preceito de Deus. O homem, tentado pelo Diabo, deixou morrer em seu coração a confiança em seu Criador, quando desobedeceu ao seu mandamento. Foi nisto que constituiu o primeiro pecado do homem, como já bem enunciado, na desobediência, exclusivamente. Todo pecado, daí em diante, será uma desobediência a Deus, um afastamento de Deus, por não se deixar orientar por Ele, e uma falta de confiança em sua bondade (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 1999, nº 397).

Ao apurar as causas do Pecado Original quanto aos seus efeitos e consequências, Tomás de Aquino afirma que “pela geração do primeiro homem o pecado entrou no mundo.” (ST, I-II, q. 81, a. 1), e recorre às *Sagradas Escrituras (Romanos: 5-12)*, ao apoiar-se na afirmação de que “por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim a morte passou a todo o gênero humano, porque todos pecaram.”. Nesse sentido, o *Doctor Angelicus* corrobora essa ideia ao afirmar que o batismo é necessário para as crianças, na medida em que elas precisam ser lavadas da mácula do Pecado Original, pois desde “Adão até Moisés reinou a morte, mesmo sobre aqueles que não pecaram à imitação da transgressão de Adão.” (*Romanos: 5-14*).

Somente a graça de Cristo no batismo pode tirar a culpa e levar para a vida eterna. A concupiscência permanece na natureza depois do batismo, mas com a renovação da pessoa na vida da graça, pouco a pouco será transformada até a regeneração final da ressurreição (HILL, 2014: 29).

A prática do batismo torna-se precisa por “ser o sujeito do pecado a alma racional, concluíram que, transmitindo-se ela pelo sêmen, de uma alma maculada há de derivar outra maculada.” (ST, I-II, q. 81, a. 1), uma vez que por meio da atividade sexual concebe-se uma criança nascida em pecado, igualmente portadora dos defeitos corpóreos paternos. Assim, “os homens nascidos de Adão podem considerar-se como um só homem, por terem a mesma natureza herdada do primeiro pai.” (ST, I-II, q. 81, a. 1). Esse pecado é visto como um pecado de natureza e não como um pecado de pessoa, posto que herdamos a natureza corrompida de Adão, assim como exposto na *Sagrada Escritura (Efésios: 2-1,5)*.

Por nascerem com uma natureza humana decaída e manchada pelo pecado original, as crianças também têm necessidade do novo nascimento no Batismo para serem libertas do poder das trevas e transferidas para o domínio da liberdade dos filhos de Deus, a que todos os homens são chamados. A pura gratuidade da graça da salvação é particularmente manifesta no Batismo das crianças. Por isso, a Igreja e os pais privariam a criança da graça inestimável de se tornar filho de Deus, se não lhe conferissem o Batismo pouco depois do seu nascimento (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 1999, p. 348. Nº 1250).

Quanto à origem do Pecado Original, Tomás de Aquino trabalhou na Questão 81 (ST, I-II, q. 81, a. 1-5), em que considera que embora os homens tenham herdado o pecado de Adão e Eva, os pecados cometidos pelas gerações futuras não são transmitidos aos descendentes, são atos que prejudicam o próprio sujeito pecador. Assim, o Pecado Original é comum a toda natureza humana, uma vez que é transmitido de geração a geração, dado que “os méritos dos progenitores próximos não se transmite aos descendentes. Logo, nem os pecados, com maior razão.” (ST, I-II, q. 81, a. 2). Esse pecado, para Tomás de Aquino, é a perda da Justiça Original, razão pela qual os homens se tornam propensos a pecar, na prática de faltas contrárias aos mandamentos divinos, pois “a justiça original era um determinado dom da graça conferido por Deus a toda a natureza humana, na pessoa do primeiro pai; e este, pelo pecado original, a perdeu.” (ST, I-II, q. 81, a. 2). É pelo movimento da geração que, através da atividade sexual, a mácula original se transfere a todos descendentes de Adão (ST, I-II, q. 81, a. 3). Vale ressaltar que os *discursos* contrários à atividade sexual surgiram anteriormente ao início do Cristianismo, sendo que a religião cristã é responsável por criar mecanismos para que esses discursos penetrassem ao *imaginário* do período, resultante de *representações* negativas do corpo e de *identidades* subalternas atribuídas aos praticantes de atividades contrárias ao *discurso* religioso.

Ora, os trabalhos de Paul Veyne mostram que esses três grandes princípios de moral sexual existiam no mundo romano antes do surgimento do cristianismo, e que toda uma moral – em geral de origem estoica, baseada em estruturas sociais, ideológicas do Império Romano – havia começado, bem antes do cristianismo, a inculcar esses princípios nos habitantes do mundo romano, ou seja, nos habitantes do mundo 74 existente do ponto de vista dos europeus: nessa época, casar-se e respeitar sua mulher, fazer amor com ela para ter filhos, libertar-se o mais possível das tiranias do desejo sexual já era uma coisa aceita pelos cidadãos, pelos habitantes do Império Romano antes do surgimento do cristianismo. O cristianismo não é, portanto, responsável por toda essa série de proibições, de desqualificações, de limitações da sexualidade frequentemente atribuídas a ele (FOUCAULT, 2006: 64).

No que concerne à essência desse pecado, Tomás de Aquino irá expor o tema na questão oitenta e dois (ST, I-II, q. 82, a. 1-4), ocupando-se do Pecado Original como um hábito,

procurando aferir se esse pecado é igual nos descendentes de Adão e ao estudar se em um mesmo homem, há vários pecados originais, praticados por meio da concupiscência ou não.

Tomás de Aquino, por sua vez, considera o Pecado Original como um hábito nos filhos de Adão, assim como nas crianças, embora elas não o exerçam e “deste modo o pecado original é um hábito. Pois é uma disposição desordenada proveniente da desapareição daquela harmonia em que consistia a essência da justiça original.” (ST, I-II, q. 82, a. 1). A falta da justiça original, que resulta na não harmonia das partes do corpo, é compreendida por Tomás de Aquino como a causadora das doenças nos homens, dado que o ato de adoecer é uma das consequências do pecado de Adão e Eva.

O que é o pecado original? O que é a morte? Há um nexa causal entre o pecado e a morte? No âmbito bíblico, a morte tem uma gama de significados. No entanto, o significado que se impôs, historicamente, a partir da leitura de Rm 5,12, foi da morte física como fruto do pecado original. A morte teria entrado no mundo em relação direta com a culpa. Esta leitura foi absorvida pela teologia clássica e pelo magistério da Igreja Católica. Trata-se de uma visão fisicista que perpassa as noções do pecado original, da morte, da imortalidade paradisíaca e da vida. O pecado original, que consiste no pecado cometido por Adão, seria visto como uma autoafirmação e um ato de rebeldia da liberdade humana que teria agido prescindindo da vontade de Deus. Esse pecado, que teria ocasionado a entrada da morte física no mundo, seria transmitido dos pais para os filhos. Neste caso, se Adão, hipoteticamente, não tivesse pecado estaria isento da morte física. Assim, o pecado de Adão teria mudado à constituição da vida física que passou de imortal à mortal. (OLIVEIRA, 2019: 123)

As consequências do Pecado Original são múltiplas, sendo que entre elas está o surgimento da morte no mundo, pois “a perda da justiça original, como a da graça, constitui uma pena. Por onde, também a morte, e todas as misérias corpóreas consequentes, são penas do pecado original.” (ST, I-II, q. 85, a. 5). Ademais, embora essas intenções não estivessem na vontade do pecador, as mesmas se constituem como justiça punitiva de Deus. Tomás de Aquino ainda completa essa afirmação ao esclarecer que as demais misérias do corpo não são naturais no homem, visto que “conforme à natureza não pode ser considerada pena nem mal, a todo ser é conveniente o que lhe é natural. Ora, a morte e as demais misérias do corpo são a pena do pecado original, como já se disse. Logo, não são naturais ao homem.” (ST, I-II, q. 85, a. 6).

O Pecado Original, portanto, é único na natureza humana. Expressam as *Sagradas Escrituras* (Jo: 1-29), que “o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo”; uma vez que “pecado no mundo” está escrito no singular, é representação de uma única mácula original, de um único reato original na natureza humana, “porque o pecado do mundo, que é o

original, é um só, como expõe a Glosa a esse lugar.” (ST, I-II, q. 82, a. 2). Nesse sentido, em cada homem há apenas um Pecado Original, na medida em que em todos os homens o Pecado Original se manifesta de uma única maneira, pois “a causa da disposição corrupta chamada pecado original é só uma, a saber, a privação da justiça original, pela qual deixou a alma de estar sujeita a Deus. E, portanto, pecado original é especificamente um só, e num mesmo homem não há de existir, mais de um em número.” (ST, I-II, q. 82, a. 2).

Assim como existe um só lastro de pecado em todos os homens, essa transgressão se manifesta em igual na natureza humana, em que “o pecado original é o pecado da natureza, como já se disse. Ora, a natureza de todos é igual. Logo, também o pecado original.” (ST, I-II, q. 82, a. 4). Esse pecado transmitido a nós como falta da justiça original revela uma origem viciosa, que torna a natureza humana propícia à prática do ato pecaminoso, pela desordem da alma, que se separa da separação da regra da razão pura.

Foi instituído de modo que se sua razão se submetesse a Deus, nem seu corpo podia furtar-se ao império da alma, nem as virtudes sensíveis à retidão da alma: daí que sua vida fosse de certo modo imortal e impassível, porque, com efeito, não podia morrer nem padecer, se não pecasse. Mas podia pecar por sua vontade, ainda não confirmada pela aquisição do fim último, e sob este evento podia morrer e padecer... Este tão ordenado estado do homem se chama justiça original, pela qual ele estava submetido a seu superior, e a ele mesmo se sujeitavam todas as coisas inferiores, segundo o que dele se disse [*Gn, 1,16*]: "e presida aos peixes do mar, e às aves do céu": e, entre suas partes, também a inferior se submetia à superior sem repugnância. Em verdade, este estado foi concedido ao primeiro homem não como a determinada pessoa singular, mas como ao primeiro princípio da natureza humana, de modo que por ele fosse transmitido junto com a natureza humana aos pósteros. (COMPÊNDIO DE TEOLOGIA, 186)

No pensamento de Tomás de Aquino, vemos Adão como um gerador universal. Nesse sentido, como a natureza humana fora corrompida pelo pecado de Adão, sendo única em todos os homens e “sendo o pecado contrário à virtude, o próprio pecar do homem diminui-lhe o bem da natureza, que é a inclinação para a virtude.” (ST, I-II, q. 85, a. 1). Se não houvesse pecado, o homem gozaria de todos os bens que foram concedidos primeiramente a Adão e a sua natureza não estaria corrompida pela mácula do Pecado Original, ainda seria dotado da imortalidade, da impassibilidade e ainda seria portador da Justiça Original, em que não haveria a desordem das potências da alma para com o corpo. Nas palavras do próprio *Doctor Angelicus*:

Cada ser se especifica pela sua forma. Ora, como já se disse, o pecado original se especifica pela sua causa. Logo e necessariamente, a causa do pecado original é a que lhe dá a formalidade. E como coisas opostas têm causas opostas, deve-se fundamentar a causa do pecado original pela da justiça

original, que se lhe opõe. Ora, toda a ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava, primária e principalmente, pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim, como já dissemos. Por onde, o afastamento da vontade, de Deus, causou a desordem em todas as outras potências da alma. Portanto, a privação da justiça original, pela qual a vontade estava sujeita a Deus, é o que há de formal no pecado original; enquanto todas as outras desordens das potências da alma constituem como o elemento material desse pecado. Ora, a desordem dessas outras potências consiste, principalmente, em buscarem desordenadamente os bens mutáveis; e essa desordem pode receber a denominação comum de concupiscência. E portanto, o pecado original é, materialmente, concupiscência; formalmente, porém, consiste na falta da justiça original. (ST, I-II, q. 82, a. 3)

Quanto ao sujeito do Pecado Original, Tomás de Aquino reserva a questão oitenta e três (ST, I-II, q. 83 a. 1-4), na qual faz apontamentos sobre a alma e o corpo na simbologia do pecado de Adão e Eva. Esse pecado, que nasce da liberdade finita, “de nenhum modo pode ter a carne como sujeito, mas só a alma” (ST, I-II, q. 83, a. 1). Por ser um pecado de cunho natural, em que a alma é o sujeito e a causa motora, a mesma é por essência a forma e natureza do corpo, “ela é principalmente e por essência o sujeito do pecado original” (ST, I-II, q. 83, a. 2), e por isso a necessidade do batismo.

As preocupações sobre a natureza, o ser humano e a verdade são temas recorrentes no pensamento de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, embora ambos se inspirem em doutrinas diferentes, uma vez que o bispo de Hipona preconiza um mundo das ideias pautado no neoplatonismo, enquanto o *Aquinate* embasa suas afirmações na defesa e ideia de um mundo material. Superadas as divergências, posto que Tomás de Aquino recorre à doutrina do naturalismo aristotélico para a escrita de sua obra *Summa Theologiae* (1273), o mesmo se sente confortável para citar Agostinho de Hipona para fundamentar suas afirmações. Embora existam divergências teológicas em ambos, no que tange à questão do batismo, os dois adotam uma visão similar quanto à sua necessidade para a purgação do Pecado Original presente na natureza humana, assim como pudemos ver no tópico acima e agora na afirmação do bispo de Hipona:

É necessário que seja batizada a criança estando com vida, para que não prejudique sua alma à companhia da carne de pecado, a qual, tendo dela participado, faz com que a alma da criança não possa ter gosto por coisa alguma segundo o espírito. Esta mancha pesa também sobre a alma desprovida de corpo, a não ser que, estando no corpo, seja purificada pelo único sacrifício do verdadeiro sacerdote Mediador. (COMENTÁRIO AOS GÊNESIS, LIVRO X, CAP XIV, XXV).

É nítido que não vemos só em Tomás de Aquino uma preocupação com a prática do batismo no intuito de que ocorra a limpeza espiritual da criança. A citação acima remete ao bispo de Hipona na afirmação de necessidade do batismo para a limpeza da alma, mas de uma maneira diferente daquela de Aquino, Agostinho acredita que o Pecado Original de Adão e Eva fora um pecado tanto de corpo como de alma.

A carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito, contrárias à carne. Penso que toda pessoa douta ou indouta não duvida que a carne a nada pode aspirar sem a alma. E por isso, a causa da concupiscência carnal não reside apenas na alma, e muito menos apenas na carne. Tem origem nas duas; ou seja, na alma, porque sem ela não se sente prazer algum, e na carne, porque sem ela não se sente o prazer carnal. Visto que o Apóstolo fala da carne que deseja contra o espírito, sem dúvida se trata do prazer carnal que o espírito recebe da carne e com a carne contra o deleite que só ele sente. (COMENTÁRIO AO GÊNESIS, LIVRO X, CAP XII, XX)

Essa associação do Pecado Original com o corpo contribuiu para que o discurso religioso o detraça em todas as instâncias, visto que o *Aquinate* trabalha com o pecado de Adão e Eva sob a lógica da concupiscência carnal, em que “o contágio do pecado original atingiu sobretudo estas três potências: a geratriz, a concupiscível e o sentido do tacto. (ST, I-II, q. 83, a. 4). Nesse sentido, o Cristianismo introduz uma grande novidade ao Ocidente, que é a transformação do Pecado Original em pecado sexual (LE GOFF; TRUONG, 2014: 49), posto que para Tomás de Aquino, e em concordância com Agostinho de Hipona, “a concupiscência é o reato do pecado original.” (ST, I-II, q. 82, a. 3).

A compreensão das relações sociais e culturais, que constituem uma realidade próxima das práticas de poder e de dominação da época, nos permitem compreender o mundo por meio das *representações* da cultura e do social (CHARTIER, 1991: 23). Ademais, em relação ao coletivo, essas *representações* procuram entender a produção do sentido das palavras, dos símbolos e das imagens, assim como buscam também a reconstrução das práticas culturais em termos de recepção, de invenção e disputa de representações. No *imaginário* da sociedade centro-medieval e de acordo com os *discursos* do Alto Clero Latino, permanecera essa associação dos prazeres do corpo a uma fonte de maldição, visto que o pecado entrou no mundo por meio da sexualidade de Eva no advento do Pecado Original, em que desde os “Padres da Igreja, até a filosofia escolástica, entre os séculos XI-XIII, iniciou-se uma luta contínua por parte da Igreja para implantar a vitória da alma/espírito sobre o corpo/carne.” (PISSINATI, 2017: 644).

Assim, só há poder quando dispomos de objetos de disputa, como fora o caso da Instituição religiosa medieval, que em seus discursos com efeitos de verdade, objetivou frear qualquer prática sexual voltada para a satisfação pessoal, influenciada pelo Pecado Original, contrária aos mandamentos divinos. Entendemos o poder como um campo de multiplicidades das relações de forças e é nessa relação de poder, não fixa, que devemos analisar a trajetória do pecado, uma vez que não encontramos discursos dominantes ou excluídos, mas sim uma série de segmentos descontínuos que formam a prática discursiva. É por intermédio do discurso que o poder é produzido e segundo Foucault (2014: 110), esse poder pode ser reforçado ou minado através do mesmo. Sendo assim, estamos diante de relações de forças e não de discursos inconciliáveis, em que encontramos nas práticas heréticas ou nos atos sexuais praticados livremente uma reposta contrária à norma esperada, ou seja, ao *ethos* cristão que é contrário ao Pecado Original.

A junção da sexualidade à figura de Eva fizera da mulher, no período medieval juntamente à detração do corpo foram os principais prejudicados no que tange à manutenção social, uma vez que o corpo passou a ser objeto de disputa do *discurso* clerical. É por essas *representações* que são construídas as *identidades* impostas aos grupos presentes no Medievo, ressaltando-se a imagem do corpo, da mulher e da sexualidade. As *representações* sociais propiciam “subsídios para a construção de identidades e se dão por intermédio de relações de força que se tornam representações através de estratégias de classificação, nomeação e definição, as quais é possível aceitar ou resistir, mas elas norteiam os parâmetros que uma comunidade ordena sobre si mesma.” (SILVA; MEDEIROS, 2013: 2).

Essa identidade é construída mediante aos aspectos sociais e pelas experiências com os contextos e intercâmbios regidos pelos costumes, normas vigentes e relações sociais, resultando em diferentes maneiras de tratar o corpo, uma vez que o enquadram em normas próprias de cada período histórico. Assim, temos nos dias de hoje a possibilidade da diversidade quanto à opção sexual, identidade de gênero e orientação sexual; no entanto, todos os meios citados acima englobavam-se em uma única via de sexualidade normativa no período medieval. Determinada pelo discurso religioso e moral, a sexualidade no período em questão denotava a inferioridade do corpo feminino e a superioridade masculina, pois o homem era o responsável pela administração e sustento da família, remetendo-se à ideia de *dominus* como aquele que concede o pão, dado que o sujeito cristão foi moldado por tais relações religiosas, excluindo a ideia de diversidade e colocando em prática a universalidade dos modos de agir e pensar.

Esse corpo, herdeiro direto do Pecado Original, é composto por forças em combate constante, configurado pelas relações de poder e dominação, seja no plano social como no campo do discurso religioso ou das representações. Ademais, o corpo, ao não seguir o padrão vigente, é interditado, impedido de frequentar os espaços sociais, prática atual resultante de uma atitude preconceituosa e sexista, que na Idade Média adotou o caráter de estigmatização, quanto ao pecador, se fosse ele adepto da sodomia, ou à própria imagem da mulher, herdeira direta de Eva.

Na iconografia, o corpo também foi representado como subjugado. A palavra *imago*, do latim medieval, é encontrada frequentemente nos escritos da Idade Média e possui várias funcionalidades, sendo que no contexto que estamos pesquisando, a imagem está intrinsecamente ligada ao seu ambiente de produção, em que a ideia de presentificação é bastante discutida.

A complexa definição da imagem medieval a torna parte integrante na construção da cultura do medievo. Essa sociedade se viu como o próprio exemplo de uma imagem: sua base desenvolveu-se sob a lógica cristã, a qual apresentava o homem como imagem e semelhança de Deus (Gênesis: 1-26). O texto do Gênesis, muito usado durante as discussões acerca da imagem, esteve presente no limite das relações entre homens e imagens. A partir desse limite, a sociedade medieval percebia, em suas relações não verbais, nas imagens, mais do que simples práticas estéticas, de arte, pintura, de beleza; elas eram práticas culturais, que definiam os ambientes e o mundo em que os medievais viveram. (GODOI, 2013: 3)

O estudo das imagens ganhou destaque apenas com o apogeu da Terceira Geração da *Escola dos Annales*, a partir dos anos sessenta, com a possibilidade de utilização de variados documentos na atividade de estudo e prática da historiografia medieval, em que “pinturas, estátuas, publicações e assim por diante permitem a nós, posteridade, compartilhar as experiências não-verbais ou o conhecimento de culturas passadas.” (BURKE, 2004: 16-17). Assim, a construção das imagens em torno da simbologia do Pecado Original, além de funcionar como extensão da palavra de Deus, compreendia uma reflexão do entorno e do meio no qual foram construídas, como configuração de suporte e defesa do poder simbólico e religioso da Igreja perante o social. Essas imagens aludem à ideia de presentificação, posto que para Tomás de Aquino existe uma ligação entre o que está sendo pictografado nas iluminuras e algo que se manifesta no cerne do *imaginário* social, pois o que está desenhado é sentido e vivido no mundo dos homens.

No teto da Capela Sistina estão presentes maravilhosas pinturas que se reportam aos eventos bíblicos, como o advento do Juízo Final, a criação de Adão, como também a de Eva e a representação do Pecado Original, qual ambos são retratados no momento exato da entrega do fruto proibido por parte do Diabo, momento em que se concretiza o pecado, como também a simbologia de expulsão de ambos do Paraíso.



Figura 08- Teto da Capela Sistina – Representação do Pecado Original por Michelangelo em 1512.

A iluminura acima, embora tenha sido produzida posteriormente ao período em questão, na chamada Alta Renascença, versa sobre a objetificação dos corpos e a presença do Diabo no simbolismo do Pecado Original. Em um primeiro momento, podemos perceber a entrega do fruto proibido da serpente a Eva, sendo que ambas assumem a mesma personalidade e similitude. Por essa associação do Diabo com a figura feminina, a mulher no período medieval fora considerada herdeira direta de Eva, encontrando-se em seu corpo os indícios de toda a sensualidade e dos ardis da carne, pois a “mulher entende-se a razão inferior” (ST, I-II, q. 74, a. 6). Pela figura do Diabo, por sua vez, “como diz Agostinho, não devemos pensar que o diabo preferiu a serpente, como o meio de tentar. Mas, nutrindo o desejo de enganar, só por meio desse animal pôde realizar o que lhe foi permitido.” (ST, II-II, q. 165, a. 2).

A simbologia do Pecado Original no Medieval esteve penetrada na consciência desses indivíduos, o que os escritos do período corroboram. Na *Summa Theologiae*, o *Doctor*

Angelicus compreende que “toda a corrupção do primeiro pecado atingiu a alma” (ST, I-II, q. 83, a. 1), ato considerado como a raiz de todos os pecados e dos males existentes no mundo (ST, I-II, q. 82, a. 1), que arrastou toda humanidade a uma condição pecaminosa da qual não pôde se livrar (ST, I-II, q. 82, a. 2).

Esse caráter do maravilhoso, presente no imaginário do Cristianismo medieval, no que tange à imagem do Diabo ou a passagem de uma vida para a outra após a morte, pode ser compreendido “pelo uso de símbolos e pelas percepções espaço-temporais que servem, muitas vezes, para definir e diferenciar uma civilização. Este não deve ser definido em oposição “ao real”, mas entendido como parte integrante da sua dimensão.” (SOUZA, 2018: 81). Ademais, o maravilhoso se manifesta no cotidiano do homem medieval, assim como a figura do Diabo e a simbologia do Pecado Original, que implicavam a necessidade de seguimento do *ethos* cristãos para que a passagem para a vida eterna fosse tranquila. São esses *discursos* que comprovam que os *mirabilia* não causavam estranheza na vida dos sujeitos cristãos, mas eram constantes.

3.3.1 OS CONCÍLIOS E SUAS DEFINIÇÕES PERANTE AO PECADO ORIGINAL E O PROBLEMA DAS TRADUÇÕES DAS FONTES HISTORIOGRÁFICA

A ideia negativa da transmissão do Pecado Original para a humanidade destacou-se apenas com o movimento da Patrística a partir do século IV, em que nomes como Agostinho de Hipona e Ambrósio de Milão foram beligerantes no combate ao primeiro pecado. Anteriormente a esse ápice, o pecado de Adão também esteve atrelado às explicações sobre o surgimento do mal no mundo; com Agostinho de Hipona no *Ad Simplicianum* (396), como vimos, inaugurou-se a nomenclatura de Pecado Original. Inúmeros foram os comentários que se dedicaram à desobediência original anteriormente ao movimento da Patrística que, atravessando mais de dez séculos até os escritos de Anselmo da Cantuária, resumem-se em maioria aos teores negativos provindos do ato primário. A visão cunhada pelo bispo de Hipona fora aceita por todos os concílios ecumênicos e sínodos, culminando em doutrina oficial da Igreja Católica na quinta sessão do Concílio de Trento, em 1545. Contudo, há uma pequena discordância com os apontamentos de Agostinho perante ao ato primeiro; abordaremos os concílios que trataram acerca da simbologia do pecado de Adão, assim como o que fora definido.

Antes das definições estipuladas por concílios e sínodos, temos, por intermédio dos pensadores da Patrística Grega e Latina, que reforçaram os escritos paulinos, o Pecado Original como o responsável por trazer o mal ao mundo, uma vez que esse ato retira a realidade vivida no Paraíso e instaura a corrupção no homem e à sua volta. É uma história negativa que se entrelaça com a história da humanidade, dado que o mal sempre esteve ao nosso redor, desde o Pecado Original.

Essa concepção de pecado fora recorrente no discurso dos Padres da Igreja, sendo que o filósofo Orígenes (185-254 d.C.), a reforça, asseverando, em torno do ano de 248, que “a maldição de Adão é comum a todos.” (ORÍGENES, 2004: 184). Ainda no segundo século da Era Cristã, o bispo Irineu de Lyon defenderá a ideia de que Cristo assumiu a luta contra os pecados, posto que “como pela desobediência de um só homem o pecado entrou no mundo e pelo pecado a morte, assim pela obediência de um só homem foi introduzida a justiça que traz como fruto a vida ao homem morto.” (IRINEU DE LYON, 2010: 198). Para Irineu, Cristo é o responsável por libertar todos os homens do cativeiro do pecado, por liberta-nos da morte imposta pelo pecado de Adão, uma vez que o mesmo causou a desordem do mundo. Do mesmo modo, tais consequências negativas serão apontadas por João Crisóstomo na décima homília; “pela queda e por causa dele, apesar de não terem comido do fruto da árvore, seus descendentes todos se tornaram mortais.” (CRISÓSTOMO, 2010: 101).

Este, evidentemente, o afeta em primeiro lugar pessoalmente, todavia, sendo cabeça da humanidade e dado que dele deveríamos todos nascer, este pecado é de todos. Todos pecamos quando ele pecou. Isso significa, concretamente, que nós recebemos a natureza tal como ele a teve depois do pecado, isto é, com a privação da justiça original devida. (LADARIA, 2004: 93). (tradução nossa)⁷¹

O Pecado Original ofendeu diretamente a Deus, razão pela qual estamos designados a receber a natureza corrupta que Adão adquiriu após o ato primeiro, tema que também fora debatido no Concílio de Cartago, que teve início em maio do ano 418 e que reuniu 200 bispos para deliberarem contra a heresia do pelagianismo. Tal Concílio ocorreu onze anos após o Sínodo de Cartago de 411, em que já se condenava o pelagianismo como heresia. Na reunião do ano de 418 ficou decidido pelo segundo cânon que o batismo é necessário a qualquer criança,

⁷¹ No original: “Esto, como es evidente, le afecta en primer lugar a él personalmente, pero además, en cuanto es cabeza de la humanidad y dado que de él tenemos que nacer todos, este pecado es de todos. Todos pecamos cuando pecó él. Esto significa en concreto que nosotros recibimos la naturaleza tal como él la ha tenido después del pecado, es decir, con la privación de la justicia original debida.” Ver em: LADARIA, Luis, F. Teología del pecado e da la gracia. Madrid: BAC, 2004: 93.

dado que as mesmas herdam o Pecado Original de Adão e Eva; o terceiro cânon que reforça essa ideia ao relatar que não existe um lugar feliz para as crianças que morrem sem terem realizado ato do batismo. Embora tenha sido um concílio regional (SILVA, 2015: 118), todas as formulações foram aceitas pelo papa Inocêncio II.

O Concílio de Éfeso, realizado no ano de 430, fora o primeiro concílio ecumênico a condenar o pelagianismo como heresia e a adota a visão de Agostinho acerca do Pecado Original. Também no ano de 529, o Segundo Sínodo de Orange age contra os resquícios do pelagianismo, vindo em combate ao semipelagianismo, uma vez que tal heresia tinha se espalhado pelo Império Romano (SILVA, 2015: 119). Neste sínodo 14 bispos se reuniram, tendo Cesário de Arles como presidente, e estipularam por meio do primeiro cânon que o Pecado Original afetou tanto alma como corpo, é um pecado hereditário e tem no advento da morte a consequência do ato original, argumentos defendidos no segundo cânon. Todos esses concílios agiram no intuito de reforçar o ideal agostiniano de Pecado Original. Posteriormente a essas definições, o pensamento de Agostinho passa a ser o pensamento da Igreja Latina e aceito universalmente.

Os cinco cânones estabelecidos pelo Concílio de Trento em 1545, definem o Pecado de Adão enquanto dogma oficial da Igreja Católica, sendo o primeiro concílio ecumênico a tratar detalhadamente as particularidades do ato primeiro. O primeiro cânon trata as consequências do ato primeiro e como elas atingiram Adão e posteriormente toda a humanidade. Em segunda, o segundo cânon discute o advento da morte para Adão e também para os seus descendentes, devendo o batismo funcionar como um remédio para esse pecado, como estipulam no terceiro e quarto cânon. Ainda no último cânon, os bispos irão debater acerca do pessimismo presente em Lutero e definem que o batismo cura todos os males do Pecado Original (SILVA, 2015: 140-141).

Funcionando como uma revisão do tema, após o Concílio de Trento, a doutrina do Pecado Original não poderá ser mudada, uma vez que a visão de Agostinho e as contribuições de Tomás de Aquino foram adotadas enquanto magistério da Igreja. Fica formalizado que o Pecado Original está na natureza humana e atinge todos os homens, sendo possível o livramento unicamente pelo batismo, mérito que nos fora dado na morte de Jesus Cristo na cruz, ao redimir todos os pecados existentes no mundo. Embora no Concílio de Trento fora acordado que novos concílios não poderão mudar o dogma do Pecado Original, os debates acerca do tema continuarão acontecendo, até mesmo alegações do não aprofundamento do Concílio de 1545.

Oficialmente, apenas recentemente no Concílio de Vaticano II, realizado entre 1962-1965, a temática do Pecado Original voltou aos círculos do debate do alto escalão da Igreja Católica.

Se é verdade que a Igreja Católica ainda discute sobre o Pecado Original de Adão e Eva, os debates promovidos no período medieval foram constantes e se intensificaram na medida em que os próprios medievais acreditavam estar mais próximos da Parusia, pois apenas por meio da manutenção da sociedade de *ordines*, em prol de uma normativa voltada à consolidação do *ethos* cristão, poderia contribuir para a segunda vinda de Jesus.

Todas as formulações em torno do ato originário e que foram discutidas pelos concílios e sínodos, realizados posteriormente ao período medieval, corroboram a ideia de que o desejo sexual esteve presente na simbologia do Pecado Original de Adão e Eva e que as consequências desse ato corromperam toda natureza humana após a Queda Original. Ambos são os responsáveis pelo estigma atribuído ao corpo no Medievo, assim como pela não submissão dos desejos da carne ao fim último da razão. O Pecado Original de Adão e Eva fomentou, na história da salvação, mudanças significativas e permanentes na natureza humana, visto que os concílios e sínodos realizados até o século passado confirmam essa ideia.

CONCLUSÃO

Como forma de dissertar sobre a antropologia filosófica medieval e para além dos conceitos de que o homem era visto como um *homo viator*, assim como um sujeito cristão, nossa pesquisa analisou como os *discursos* religiosos acerca do corpo, influenciados pela simbologia do Pecado Original de Adão e Eva, fizeram desse indivíduo adepto de uma disciplina corporal. Já na antiguidade greco-romana, assim como no Medievo posteriormente, esses discursos buscaram a promoção de uma identidade cristã como forma de combate às condutas contrárias ao próprio discurso religioso, os chamados atos ou práticas de pecado. Ademais, peregrino entre dois mundos, segundo a doutrina cristã, esse homem era um viajante, uma vez que o plano terreno era tido como um mundo passageiro, em que suas ações deveriam ser pautadas para a salvação da alma.

Procedendo do conceito de *circularidade das ideias e do interdiscurso*, nossa pesquisa investigou as *práticas* e as *representações* em torno da sexualidade, sendo que as mesmas se manifestam de forma diversa em cada *imaginário* social. A construção da simbologia do Pecado Original, sob a perspectiva do desejo sexual desordenado, serviu de artifício para o discurso de disciplinarização corporal, visto que auxiliou os *discursos* propagados pelo Alto Clero Latino da Igreja Católica dos séculos XI-XIII, como também os *discursos* religiosos anteriores, na estigmatização dos corpos. É por essa problemática em torno do corpo que comprovamos nossa primeira hipótese, durante o nosso terceiro capítulo. De acordo com o *Tratado dos Vícios e Pecados* presente na *Summa Theologiae*, de Tomás de Aquino, essa desordem humana recebe a denominação comum de concupiscência, apetite sexual existente na carne do sujeito cristão que, consequência do Pecado Original de Adão e Eva, foi o responsável pelo estigma corporal propagado no *interdiscurso* religioso da época (ST, I-II, q. 82, a. 3).

Ainda nesse *imaginário*, a representação do corpo, principalmente o corpo da figura feminina, fora trespassada pela simbologia do Pecado Original, sendo que a mulher considerada herdeira direta de Eva, portadora dos ardis da fala e de uma sexualidade perigosa. Ademais, a figura de Maria foi usada como contraponto a toda representação negativa atrelada ao feminina no Medievo, pois dera à luz de forma virginal ao Redentor, vindo ser considerada salvadora da humanidade, sendo, por meio da mesma, a virgindade vista como uma forma elevada de vida. Essa negação da atividade sexual, uma vez que ligada ao Pecado Original, apresenta-se em nosso estudo como nossa segunda hipótese, comprovada também por meio do *Tratado dos Vícios e Pecados* presente na *Summa Theologiae*, pois ocorre uma valorização da identidade cristã como forma de diferenciação quanto os demais, ao relegar à margem qualquer atividade

contrária ao desejado pelo discurso religioso e que fosse desvinculada do comportamento baseado no *ethos* cristão normativo, de contenção dos prazeres sexuais. Mas, como a Igreja conseguiu, não de maneira total, regular a atividade corporal, visto que as práticas heréticas circundavam todo o período medieval? Essa foi uma pergunta que apareceu ao longo do nosso texto sob a forma de objetivo geral e foi solucionada a cada tópico trabalhado durante nossa pesquisa por meio dos objetivos específicos.

Em nossa investigação, destacou-se a tríade *corpo-sexualidade-pecado*, um conjunto de preceitos que ordenou a vida do homem medieval e eixo que evidenciamos na condição de objetivos específicos, analisados no decurso de escrita do primeiro e segundo capítulo. Assim, por essa ordenação compreendemos nossos objetivos específicos, pois a Igreja, por intermédio dos discursos com efeito de verdade, nosso objeto de estudo, transportou para a vida desse sujeito cristão o desejo de salvação da alma, na pregação de uma vida eterna e tranquila após a morte, tendo sido essa a novidade trazida pelo Cristianismo na Antiguidade ao diferenciar-se das demais religiões do período. Ademais, a tríade *corpo-sexualidade-pecado* foi essencial para o desdobramento do nosso trabalho, uma vez que o evento do Pecado Original acabou englobando cada ponto específico trabalhado ao longo da nossa pesquisa.

Por essa tríade e por intermédio dos objetivos específicos pensamos ter alcançado o nosso objetivo geral, que era compreender como a Igreja conseguiu regulamentar as atividades corporais. Investigamos em nosso primeiro capítulo os discursos religiosos anteriores aos propagados pela Igreja na Idade Média, os quais já defendiam uma visão negativa em relação ao ato sexual, como também discutimos que as representações cunhadas sobre o corpo, principalmente o corpo feminino, serviram para a degradação da imagem da mulher, pois o corpo passou a ser visto como instrumento de pecado, um objeto sexualizado. Examinamos do mesmo modo a figura e o papel do Diabo na sociedade medieval, dado que ele é o responsável por tentar os homens às práticas de pecado, mas incapaz de impor ao sujeito cristão o desejo de pecado. Em seguida, em nosso segundo capítulo, refletimos acerca da prática da confissão para a salvação da alma, pois ao confessar os pecados, o confidente recebe uma pena para a purgação dos pecados do corpo, no intuito de realizarem uma passagem tranquila para a vida eterna, e analisamos a dualidade que abarcou a alma, posto que juntamente à representação do corpo, a mesma era vista como superior e aprisionada, liberta apenas com a morte da matéria corporal. Ademais, durante a escrita pudemos compreender a cultura medieval como “uma mistura paradoxal de noções opostas – de sublime e de vil, de espiritual e de ordinariamente corporal, de sinistro e de cômico, de vida e de morte” (GUREVITCH, 1990: 20).

Durante nossa pesquisa evidenciamos que tanto o corpo como o discurso estão em constante construção, visto que o discurso pode assumir ou não o caráter da descontinuidade, uma vez que ele não é neutro e reveste da forma de objeto de poder, alvo incessante de disputas por grupos sociais, pois “deter o poder de classificar significa deter o poder de atribuir valores aos diferentes grupos.” (FORTES, 2013: 35). Nesse sentido, esse discurso, como uma rede de signos, transmite ideias já defendidas anteriormente e que, por sua vez, se conectam com discursos posteriores, assim como fora propagada a mácula da concupiscência do Pecado Original de Adão e Eva por Agostinho de Hipona e quase dez séculos depois por Tomás de Aquino. Ademais, o discurso, ao assumir a forma da própria palavra ou enunciações atua como um jogo de relações de poder, que visa, nas representações dos receptores, à consolidação de ideias, normas, condutas e valores (FOUCAULT, 2014: 109). Essa conceitualização do discurso é necessária para podemos afirmar que, por meio do *interdiscurso*, a Igreja Católica no Medievo fora a responsável por propagar valores contrários à prática da atividade sexual, quando realizada de modo livre, dado que fora influenciada pelos discursos de assujeitamento dos corpos defendidos no início da era cristã pelos Padres da Igreja, tais como encontramos na afirmação do Apóstolo Paulo em *1 Coríntios: 7-8,9*, “aos solteiros e às viúvas, que lhes é bom se ficarem como eu. Mas, se não podem conter-se, casem-se. Porque é melhor casar do que abraçar-se.”. Vale ressaltar que o Apóstolo não foi o responsável pela criação desse estigma ao corpo e ao ato sexual, uma vez que o movimento estoico já defendia em seus discursos tais aversões, entretanto, não podemos negar a grande influência de Paulo de Tarso para a concretização do dogma cristão.

O corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas, entretanto, são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo (FOUCAULT, 1987: 126).

Depois da grande influência e construção da negatividade corporal pelo pensamento estoico, o Cristianismo apropriou-se desses discursos e os fez propagar em maior escala, sendo que nos “pensamentos ascéticos anteriores, a corrente filosófica que mais influenciou o nascimento da ascese cristã posterior foi o estoicismo, movimento filosófico grego que adotou uma visão severa e restritiva do prazer sexual, taxando-o de insignificante.” (MAZIOLI, 201:

73). Esse corpo no *imaginário* da sociedade centro-medieval, quando atrelado ao caráter sexual do Pecado Original de Adão e Eva, seria relegado à margem e marcado simbolicamente pela condição de identificação, pois a *identidade* pode ser expressa por meio dos símbolos. Citamos os leprosos, concebidos em pecado sexual, ao usarem em suas vestimentas símbolos como forma de reconhecimento, representantes de um grupo, os *Outsiders*, do mesmo modo que os judeus que eram obrigados a usarem o “sambenito”, traje confeccionado com dizeres infames. Essas identidades não são naturais, são construídas pela linguagem discursiva e moldadas pelas relações de poder, pois são fabricadas como forma de resposta para algo que é exterior e diferente. Nesse sentido, o conceito de *representação*, em nosso caso a do pecador, do leproso, do judeu e etc..., é essencial para a noção de identidade, visto que foi construído porque se almeja identificar algo e remeter a um sistema de classificação que mantém a ordem social; ao serem marcados, esses sujeitos podem ser controlados. A classificação simbólica legitima a ordem social.

Nesse sentido, Castells empreende uma classificação de três tipos de identidade: a legitimadora, a de resistência e a de projeto. A identidade legitimadora seria aquela introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais. A identidade de resistência é a criada por atores que se encontram em posições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições dominantes da sociedade. Já a identidade de projeto é aquela relativa aos atores sociais que, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade para, assim procedendo, buscar a transformação de toda a estrutura social. (FORTES, 2013: 32)

Mediante as relações de poder essas identidades são construídas por meio da linguagem e pelos sistemas simbólicos em que são representados, pois constatamos que o discurso religioso medieval buscou uma disciplinarização dos corpos e das condutas sociais. Ademais, essa formalização identitária foi recorrente no *imaginário* da sociedade medieval, posto que a *identidade* do sujeito cristão, no caráter de *Estabelecido*, deveria pautar-se pela diferenciação quanto aos grupos de *Outsiders*, uma vez que essa “identidade é uma construção que se elabora em uma relação que opõe um grupo a outros grupos com os quais está em contato.” (CUCHE, 2002: 182). A partir dessas premissas, conseguimos constatar nossa segunda hipótese através dos conceitos de *circularidade das ideias* e de *interdiscurso*, ao analisarmos a *Summa Theologiae*, em que percebemos o Pecado Original como artifício utilizado pela Igreja Católica para a manutenção das *identidades* cristãs e das práticas de controle corporal no mundo

Ocidental do século XIII. Pela conotação negativa atribuída à desobediência original, percebemos o desejo de afastamento para com algo, pois é na afirmação de uma práxis social em *alteridade* ao Pecado de Adão e Eva, responsável por toda tormenta na vida do homem, que ocorre a valorização cada vez mais da abstinência sexual e da continência como as virtudes mais fortes, visto que a malícia ficou “privada de ordenar-se para o bem.” (ST, I-II, q. 85, a. 3). É necessária agora a vigilância constante do corpo e dos desejos da carne, pois no advento do Pecado Original “por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram.” (*Romanos: 5-12*). Essa *identidade* pautada na contenção do corpo foi construída com base na tradição cristã, como citamos, nos escritos de Paulo, podendo ser reinventada com o passar dos tempos, em que temos em um primeiro momento a conceitualização do Pecado Original pela desobediência a Deus e com Tomás de Aquino, por meio do desejo sexual.

Nessa associação do corpo com algo negativo, a figura feminina foi a mais prejudicada, associada em escala muito maior à Eva pecadora do que à simbologia de Maria, co-redentora da humanidade. O feminino, portador dos ardis da fala, além de todas as mazelas referentes ao Pecado de Adão, também fora empregado como agente do Diabo, posto que o papel do Diabo nesse imaginário foi decisivo, pois esteve presente no advento do Pecado Original, instigando o homem a cair em pecado, uma vez que “no ato da tentação, o diabo foi como o agente principal; mas, a mulher foi empregada como instrumento da tentação, para fazer cair o homem.” (ST, II-II, q. 165, a. 2). Tanto o feminino como o Diabo formaram verdadeiros instrumentos de negação e foram usados pelos discursos do Alto Clero Latino. Ambos foram manuseados negativamente com o intuito de serem opostos ao *ethos* cristão, antípoda do corpo, estabelecido e necessário para que a Parusia pudesse acontecer, pois Jesus só regressaria assim que todos adotassem um único modelo comportamental e por isso a necessidade de se confessar para a purgação dos pecados e a aceitação de um único modelo proposto pelo discurso religioso, na medida que “o sexo, na verdade, é o foco predominante e uma crescente preocupação da literatura confessional do século XIII, pelo menos em muitos dos manuais. (PAYER, 2009: 5). Ademais, o discurso cristão esteve repleto de rituais que estabeleceram normas e condutas, sendo que “a Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso extremante unitário.” (FOUCAULT, 2014b: 37), assim como o poder foi uma prática social, um campo do saber, uma rede construída historicamente que funcionou como instrumento de explicação e produção dos saberes sociais.

Nestes termos, a relevância da nossa pesquisa situa-se no âmbito dessa dualidade que ainda persiste em nossos dias, uma vez que discursos em prol de uma figura feminina presa ao lar se fazem ecoar slogans como “bela, recatada e do lar”, que são propagados por aqueles que se encontram no poder e desejam calar qualquer voz que destoe de seu coro. O rótulo é tido como a regra e a diferença não os agrada. Assim, amarra-se à imagem da mulher uma ideia de que o comportamento deve ser homogêneo, como também a idealização da retirada de sua voz, em continuidade ao Medievo em que a mulher é persuasiva, enganadora e por vezes sexualizada.

A mácula do Pecado Original também parece perpetuar-se sobre nossa sociedade, visto o tabu que se estende sobre o corpo humano, pois a diferença é malvista e não desejada. Esse corpo, quando oposto às normas sociais, também é relegado à margem social, impedido de frequentar determinados lugares, possuir alguns bens ou até mesmo ser o que é. As mazelas sociais ainda não cessaram, posto que discursos de ódio e de conservadorismo implicam a afirmação e imposição de uma religião hegemônica. Como dito na introdução deste trabalho, as diferentes religiões presentes em nossa sociedade ainda sofrem com ataques conservadores e são turbadas em suas práticas, dado que seus adeptos são alvos constantes desse discurso de ódio, sem mencionar que nos dias atuais as instâncias jurídicas e administrativas que tratam assuntos ligados à mulher, família e direitos humanos foram fundidas e transformadas em uma só, sob a direção, atualmente, da ministra Damares Alves, pastora e também política. Essa fusão de pastas completamente opostas em uma mesma repartição gera na própria articulação e nos possíveis resultados finais uma regressão e um desserviço social, pois além de assimilarem a mulher a uma imagem única, responsável somente pela família, percebemos nos discursos da ministra afirmações de que a mesma deve se submeter ao homem, e não emancipar-se de sua voz, pois é inferior e o fez pecar no advento do Pecado Original.

É preciso discutir essa influência da política na religião, na medida em que discursos espirituais almejam maior abrangência e são esses discursos que nos fazem pensar a função e simbologia do Pecado de Adão e Eva sob um viés sexual, de concupiscência da carne, pois ainda se perpetuam e influenciam os comportamentos sociais, ao excluirmos indivíduos que contrariam as regras às margens sociais. É por essas diferenciações, pela pluralidade e multiformidade das coisas que se concretizam a identidade e a alteridade, pois coisas opostas são necessárias umas às outras para que possam existir, sendo que a identidade não existe sem a diferença, assim como a diferença não existe sem identidade. É um processo em constante construção de significações em conjunto com atributos culturais e baseado na inter-relação.

A pergunta que fica é se estamos regressando a uma *Idade Média* do senso comum, estagnada, sombria e singular no que tange o esperado pelo discurso religioso? Seremos mais uma vez calados, enquadrados e rotulados como seres únicos e adeptos de uma única prática comportamental? A simbologia do Pecado Original ainda influencia nossas ações? Essas perguntas são necessárias justamente, no fundo, por nos organizarmos religiosamente e politicamente do mesmo modo que há dois mil anos, como na Antiguidade e na Idade Média, contando com representantes, em sua grande maioria, homens brancos, idosos e ricos, que negam toda a diferença, em defesa de um ideal tradicional, modelo ao qual se está fadado no convívio com os demais, a despeito das diferenças.

Todo o debate é necessário porque em nossas afirmações não pretendemos colaborar para a degradação e inferiorização do Medieval, como um período em que não houvesse liberdade e apenas repressões. Entendemos a Idade Média como uma época em que o homem esteve atravessado pelo Cristianismo, afirmação compreensiva pois já no século V, toda História do Ocidente está permeada pela História da Igreja, dado que o limite entre as experiências de fé e de cidadania se torna complicado de encontrar. Procuramos compreender que essas relações sociais formam um quadro mental no qual o homem medieval não consegue pensar fora dos ditames religiosos, pois a Instituição religiosa resultou, justamente, da ressignificação do Império Romano, fazendo com que a mesma se torne globalizante no Medieval. Por sua vez, esse homem, dentro desse quadro religioso que abarca o social, o político e o cultura, é um sujeito completamente cristão, diferentemente do homem atual o qual está imerso em possibilidades de posicionamentos, escolhas e de formas religiosas, culturais e políticas diversas. Assim, o sujeito cristão da Idade Média esteve influenciado pelo discurso religioso pautado no Pecado Original, visto que a carne fora reduzida à sexualidade e taxada como negativa, assim como suas condutas deveriam seguir o *ethos* cristão e estar de acordo com uma identidade já pressuposta.

Essas narrativas do passado que atuam no presente, abarcadas por discursos com efeito de verdade, agem em função de atribuições de sentidos por meios das representações e são construídas em função do real e do coletivo. Nesse sentido, essa realidade pode ser compreendida a partir do século V, em que a Igreja pode ser enquadrada como elemento homogeneizador e uniformizador, dado que é o século que marca o início do crescimento da experiência cristã no Ocidente. Essa mesma Igreja, por sua vez, no período medieval torna-se a única Instituição total, detentora de um *discurso* e poder capaz de interferir de modo profundo na ordenação social. Permanecemos em uma longa duração?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

TEOLOGIA MORAL

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

FONTES PRIMARIAS IMPRESSAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

AGOSTINHO DE HIPONA: *Los libros sobre diversas cuestiones a Simpliciano*. Traductor: P. Victorino. Madrid: BAC, 1952.

AGUSTINI SANCTI AURELLLI. *De civitate dei*. Vol. II, Lib. XIV-XXII. Liepzig: Lipsiae, 1987.

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

AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A graça de Cristo e o Pecado Original*. Parte I, vol. 12, 5. Ed. São Paulo: Paulus, 2017.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os sacramentos*. Tradução Célia Mariana Franchi Fernandes. São Paulo: Paulus, 1996.

AMBRÓSIO DE MILÃO. *Sobre os mistérios*. Tradução Célia Mariana Franchi Fernandes. São Paulo: Paulus, 1996.

AMBROSIO DE MILÁN. *De Paradiso*. Introducción, traducción y notas de Augustín López Kindler. Madrid: Ciudad Nueva, 2013.

BURCHARD DE WORMS. *Decretum*. In: *Patrologiae Cursus Completus: series latinae*. Ed. J.P. Migne, Paris: Granier, 1890, tomo 140.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Texto típico latino, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997. São Paulo: Loyola, 1999.

FILÓN DE ALEJANDRÍA. “Alegorías de las leyes I”. In: *Obras completas*. Edición dirigida por José Pablo Martín. Vol. I. Ed. Trotta, Madrid, 2009.

IRINEU DE LYON. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

JOÃO CRISÓSTOMO. *Comentário sobre as Cartas de Paulo*: São Paulo: Paulus, 2010.

MARTIN PÉREZ. *Libro de las Confesiones: Una radiografía de la sociedad medieval española*. Edición crítica, introducción y notas por Antonio García y García, Bernardo Alonso Rodríguez, Francisco Cantelar Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

ORÍGENES. *Contra Celso*. São Paulo: Paulus, 2004.

ORÍGENES. *Homilias sobre o Evangelho de Lucas*. São Paulo: Paulus, 2016.

RAMON LLULL. *Doutrina para Crianças* (c. 1274-1276) (trad.: Ricardo da Costa e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III). Alicante, Espanha: série e-Editorial IVITRA Poliglota, 2010.

TERTULIANO. *The Soul's Testimony*. Vol. 03. Translated by S. Thelwall. NY: Christian Literature Publishing, 1885.

TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. Tradução de Carlos Nougé. Porto Alegre: Concreta, 2015.

DISSERTAÇÕES E TESES

CALÇADO, Thiago. *A carne se fez verbo: confissão cristã e sexualidade em Michel Foucault*. 2015, 183f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia. Pontífca Universidade Católica, São Paulo.

FERREIRA, Letícia Schneider. *Entre Eva e Maria: a construção do feminino e as representações do pecado da luxúria no Livro das Confissões de Martin Pérez*. 2012. 333 f. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

HILL, Joseph Murray. *A DOCTRINA DO PECADO ORIGINAL À LUZ DA TEORIA DA EVOLUÇÃO EM PIERRE TEILHARD DE CHARDIN E KARL RAHNER*. 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia) - FAJE: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2014.

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

MAZIOLI, Anny Barcelos. *O Livro das confissões de Martin Pérez e a disciplina corporal na Península Ibérica do século XIV*. 2018, 158f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória.

SILVA, Dayvid da. *Pecado Original: uma herança agostiniana? O tema da “falta das origens” e suas consequências*. 2015, 175f. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdade de Filosofia. Pontífca Universidade Católica, São Paulo.

REVISTAS ELETRÔNICAS

ARAÚJO, Cristiano Santos. Religião, sagrado e poder: considerações conceituais em Geertz, Terrin e Deluze. *Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura*, São Paulo, Ano XI, n. 51, p. 99-111, 2015.

ARAÚJO, Hugo Filgueiras. Relação corpo e alma, no De anima, de Aristóteles. *Cajazeiras*, v. 1, n. 1, ano 1, jan-dez, p. 91-98, 2010a.

ASAD, Talal. Medieval heresy: Na anthropological view. *Social History*. v. 11, n. 36, p. 345-362, 2008.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Caderno de Campo*, São Paulo, n. 10, p. 63-284, 2010.

BRAGANÇA JUNIOR, Álvaro Alfredo; BIRRO, Renan Marques. O corrector Sive Medicus (ou Corrector Burchardi, ou ainda De Poenientia, c. 1000-1025) De Burcardo de Worms (c. 995-1025): Apresentação e tradução dos capítulos 1-4, além das "instruções" de petição 001 a 095. *Revista Signum*, vol. 17, n.1, p. 266-309, 2017.

CALVÁRIO, Patrícia. O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio. *Mediaevalia - Textos e Estudos*. Porto, 30, p.89-126, 2011.

CARVALHO, Elisa Maria Domingues da Costa. A fortuna ao serviço da salvação da alma, da família e da memória, através dos testamentos dos arcebispos e dignitários de Braga na Idade Média (Séculos XII-XV). *Lusitana Sacra*, v. 2, p. 15-40, 2002.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, vol. 5, n. 11, 1991.

COCCIA, Emanuele. “Inobedientia” O pecado de Adão e a antropologia judaico-cristã. *Revista Signum*, Londrina, vol. 16, n.2, p. 310-331, 2015.

COSTA, Elcias Ferreira. Tratado dos demônios em Santo Tomás de Aquino. *Ágora Filosófica*, Pernambuco, Ano 6, n.1, Jan/Jun, p. 23-48, 2006.

COSTA, Ricardo Luiz Silveira da. A estética do corpo na filosofia e na arte da Idade Média. *Trans/Form/Ação, Marília*, v, 35. p. 161-178, 2012a.

FAITANIN, Paulo. O Mal como Privação do Bem em Santo Tomás de Aquino. *Aquinate*, nº. 2, p. 106-134, 2006.

FAITANIN, Paulo. A metodologia de São Tomás de Aquino. *Aquinate*, nº4, p. 122-135, 2007.

FEITOSA, Lourdes. Gênero e sexualidade no mundo romano: a antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*. Curitiba, n. 48/49, p. 119-135, 2008.

FELDMAN, Sérgio Alberto. A presença do Diabo no cotidiano medieval judaico: Os ritos de passagem. *Fênix – Revista de História e Estudos Culturais*. Belo Horizonte, v.4, n. 2, p.1-14, Abril/Maio/Junho, 2007.

FORTES, Carolina Coelho. O conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval. *Revista Mundo Antigo*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 04, 2013, p. 29-46.

JARDIM, Rejane Barreto. A luxúria como herança de Adão. *Revista do NIESC*, Rio de Janeiro, Vol. 6, p. 120-128, 2006.

LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. *Revista de Antropologia*, v. 40, n. 1, p.149-164, 1997.

LOUREIRO, Klítia; SCARAMUSSA, Ziza. O diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV). *Revista Mirabilia*, n. 2, p. 202-223, 2002.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. A heresia como forma de resistência à exclusão social: o caso dos Beguinos (sul da França e norte da Itália – 1307-1323). *Revista Dimensões*, Vitória, vol. 23, p. 182-198, 2009.

MENNITTI, Danieli. A (des) construção do ideal de virilidade e o homoerotismo: compreendendo a(s) masculinidade(s) no principado romano. *Em Tempo de Histórias*, v. 1, p. 1-197, 2014.

MIRANDA, Lidia Raquel. ¿Cuál fue el pecado original? Traducciones e interpretaciones de Gn 3, 1-24. *Cibce*, nº 13, 2009, p. 157-171.

MOTT, Luiz. “Etnodemonologia: Aspectos da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (séculos XVI ao XVIII)”. *Religião e Sociedade*, n. 12, v. 2. Rio de Janeiro: Campus, 1985.

OLIVEIRA, Maria Carmem Gomes Martiniano de. A peregrinação da alma no Scivias de Hildegard de Bingen: criação, queda redenção e salvação. *História (São Paulo)*, v. 32, n. 2, 2013, p. 209-240.

OLIVEIRA, Solange Pereira. Valores e crenças no mundo pós-morte nos relatos de viagens imaginárias medievais. *Brathair*, n. 15, v. 1, p. 169-185, 2015.

OLIVEIRA, Renato Alves. Para uma interpretação da morte como consequência do pecado original. *ATEo*, v. 23, n. 61, p. 122-148, 2019.

PIRES, Maria Laura Bettencourt. Editorial. *Gaudium Sciendi*, n. 6, junho, p. 21-41, 2014

PORTELA, Ludmila Noeme Santos. Os pilares da fogueira”: a construção do discurso cristão contra a bruxaria na Idade Média (séc. XIV). *Dimensões*, v. 39, jul.-dez, p. 197-219, 2017.

RANHEL, André Silva. História do corpo na Idade Média: representações, símbolos e cultura popular. *Veredas da História*, v. 11, n.1 p. 10-31, 2018.

RIBEIRO, Moneda Oliveira. A sexualidade segundo Michel Foucault: uma contribuição para a enfermagem. *Revista Esc. Enfermagem da USP*, v. 33, n. 4, p. 358-63, dez. 1999.

RUST, Leandro; CASTANHO, Gabriel. A Igreja como passado: um prologo historiográfico. *Veredas da História*. Rio de Janeiro: v. 10, n. 2, p. 9-21, 2017.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante. O corpo dos pecados: As representações femininas nos reinos ibéricos (1250-1350). *Textos de História*, vol. 9, nº 1/2, 13-30, 2001.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante; SILVA, André Costa. Corpos saudáveis e enfermos: medicina, assistência e hospital em Portugal (sécs. XV-XVI). *Brathair*, v. 16, n. 2, p. 135-149, 2016.

SCLIAR, Moacyr. História do conceito da saúde. *Physis: Rev. Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, n. 17, p. 29-41, 2007.

SILVA, Roberta Alexandrina da. Sexualidades cristãs antigas: Masculinidade e sexualidades nas comunidades cristãs nos dois primeiros séculos. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. III, n. 9, p. 1-12, jan/2011.

SILVA, André Candido; MEDEIROS, Márcia Maria de. Sexualidade e a história da mulher na Idade Média: a apresentação do corpo feminino no período medieval nos séculos X a XII. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, vol. 7, n. 14, jul/dez, p. 1-16, 2013.

SILVA, Roberta Alexandrina da. Das comunidades a Roma: O feminino nas comunidades gnósticas e o processo de segregação sexual entre os porto-ortodoxos (séculos I-IV). *Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos*, Vitória, n. 6, p. 39-57, 2015.

SILVA, Luiz; SANTOS, Maria; Medeiros, Marcia. O corpo na Idade Média: alguns apontamentos. *Revista Nupem*, Paraná, vol. 09, n. 16, p. 105-115, 2017.

SIQUEIRA, Silvia, M.A. Representações figurativas e suas possibilidades para compreender os limites entre o judaísmo e o cristianismo na Antiguidade Tardia. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 1, p. 71-89, 2013.

TEODORO, Leandro Alves. A função moral da memória na prática da confissão. *Dimensões*, vol. 28, p. 205-218, 2012.

WOLKMER, Antonio Carlos. O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. *Revista Crítica Jurídica*, n. 19, Jul/Dez, p. 15-31, 2001.

YARROW, Simon. Religião, crença e sociedade: perspectivas antropológicas. *Alceu*, vol. 16, n. 31 p. 5-26, jul/dez. 2015.

ZIERER, Adriana. Significados medievais da maçã: fruto proibido, fonte do conhecimento, ilha paradisíaca. *Revista Mirabilia*, n. 01, p. 104-119, 2001.

ZIERER, Adriana. Paraíso versus Inferno: a Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (séc. XII). *Mirabilia*, vol. 02, p. 150-184, 2002.

ANAIS DE EVENTOS

EZÍDIO, Camila de Souza. Tomás comentar de Aristóteles: o comentário à Física. In: XIV Jornada de Estudos Antigos e Medievais (2015, Maringá). *Anais da Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Maringá, 18 a 20 de novembro de 2015, p. 1-10.

GODOI, Pamela Wanessa. As imagens medievais e a historiografia atual. In: XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais (2013, Maringá). *Anais da XII Jornada de Estudos Antigos e Medievais*, Maringá, 28 a 30 de agosto de 2013. Maringá, 2013, p. 1-13.

PISSINATI, Laila Lua. O corpo feminino no pensamento cristão medieval. In: VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est (2017, Vitória). *Anais do VI Congresso Internacional UFES/Paris-Est*, Vitória, ES, 11 a 14 de setembro de 2017. Vitória: LHPL, 2017, p. 644-653.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS IMPRESSAS

ABRANTES, Elizabeth Sousa. “O legado de Heloísa: religião e educação feminina na Baixa Idade Média”. In: VIEIRA, Ana Livia B; Zierer, Adriana: *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário*. São Luis: UEMA, 2009.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.

BACCEGA, Marcus. *O sacramento do Santo Graal: Decifrando o imaginário medieval*. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Lisboa: Edições 70, 1939.

BLOCH, R. Howard. *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*. Rio de Janeiro: Ed, 1991.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOYARIN, Daniel. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

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

BRUNDAGE, A. James. *Law, sex, and Christian society in medieval Europe*. Chicago: The University of Chicago, 1987.

BUCKLEY, Thomas; GOTTLIEB, Alma. *Blood Magic: The anthropology of menstruation*. Los Angeles: The Regents of the University of California, 1988.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2006.

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

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 1988.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1994.

CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. São Paulo: EDUSC, 2002.

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios: A ideia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. Oxford: University Press, 1997.

CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguirem à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13-18)*. Bauru: EDUSC, 2003.

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. São Paulo: Atlas, 1995.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese em Ciências Humanas*. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

ELIAS, Norbert. *Estabelecidos e Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. São Paulo: Zahar, 1965.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

EHRMAN, B. D. *Pedro, Paulo e Maria Madalena*. Tradução de Celina Falck-Cook. Rio de Janeiro: Record, 2008.

FAITANIN, Paulo. "O Mal, perda do bem". In: *TOMÁS DE AQUINO, Santo: sobre o mal*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005. p. 1-35.

FEITOSA, Lourdes; RAGO, Margareth. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na modernidade. IN: FUNARI, Pedro Paulo. *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume Editora, 2008.

FELDMAN, Sérgio Alberto. *Amantes e bastardos*. Vitória: EDUFES, 2015.

FORTES, Carolina Coelho. "Gênero e Identidade". In: VIEIRA, Ana Livia B; Zierer, Adriana: *História Antiga e Medieval: rupturas, transformações e permanências: sociedade e imaginário*. São Luis: UEMA, 2009.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Edições Loyola, 1966.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1969.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1970.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed, 1974.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petropolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. “Des caresses d’hommes considérées comme un art”. *Dits et Écrits*. IV, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade e política*. Organização e seleção de textos: Manuel Barros da Motta. Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Coleção Ditos e Escritos. v. V. 2 Ed. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e política*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Du Gouvernement des Vivants*. Paris: Hautes Études: Ehess Gallimard Seuil, 2012.

FOUCAULT, Michel. *Subjectivité et vérité*. Curso dado no Collège de France (1980-1981). Paris: Hautes Études: Ehess Gallimard Seuil, 2014a.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade: a vontade do saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2014b.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

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

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os três dedos de Adão*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

GALÁN, J. E. *La vida amorosa em Roma*. Madrid: Temas de Hoy, 1996.

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

GHERPELLI, M. H. B. V. *Diferente, mas não desigual: a sexualidade no deficiente mental*. São Paulo: Gente, 1995.

GILBERT, Paul. *Introdução à teologia medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1976.

GINZBURG, Carlo. *I Benandanti. Stregoneria e a culti agrari tra Cinquecento e Siecento*. Turim: Giulio Einaudi Editore, 1966. (Trad. português: Os andarilhos do bem: Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.)

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GUREVITCH, Aron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

HEGEL, G. W. F. *A razão na História: Uma introdução geral à Filosofia da História*. Tradução: Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990.

KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento: História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. Volume II. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

LADARIA, Luis, F. *Teología del pecado e da la gracia*. Madrid: BAC, 2004.

LAUAND, Luiz Jean. “Tomás de Aquino: vida e pensamento – estudo introdutório geral (e à questão “Sobre o verbo”).” In: *TOMÁS DE AQUINO, santo: Verdade e conhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 1-80.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Éditions Gallimard, 1977.

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

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

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário temático do Ocidente medieval*. Bauru: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEME, José Luís Câmara. “A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu.” In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de. *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2012.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosaf Naify, 2003.

MENDES, Simone Rezende. O cristianismo para além das fronteiras da Palestina: a atuação de Paulo como ‘Apóstolo dos gentios’, em Corinto. In: Silva, Gilvan Ventura; Neto, Belchior Monteiro Lima. *Identidades e fronteiras religiosas no Alto Império Romano*, Vitória, NIPH Publicações, p. 9-20, 2011.

MUCHEMBLED, Robert. *O orgasmo e o ocidente: uma história do prazer do século XVI a nossos dias*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

NASCIMENTO, Carlos. *O que é Filosofia Medieval*. Brasiliense: São Paulo: 1992.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O diabo no imaginário Cristão*. São Paulo: EDUSC, 2000.

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

PAPINI, Giovanni. A vida de Santo Agostinho. 4. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

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

PASTOUREAU, Michel. *Preto. A História de uma cor*. São Paulo: Editora SENAC, 2011.

PATLAGEAN, Evelyne. “A história do imaginário”. In: Jacques Le Goff: *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

PAYER, Pierre J. *Sex and the New Medieval Literature of Confession, 1150-1300*. Toronto: Brepols, 2009.

PERNOUD, Régine. *Luz sobre a Idade Média*. Lisboa: Europa-América, 1997.

RIBEIRO, Maria Eurydice de Barros. “Voos da alma. Sonhos, visões ou profecias?”. In: ABARANTES, Elizabeth Sousa; VIEIRA, Ana Lúcia B; ZIERER, Adriana: *História Antiga e Medieval: sonhos, mitos e heróis: memória e identidade*. São Luis: UEMA, 2015.

RICHARDS, Jeffrey. *Sexo, desvio e danação: As minorias na Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. Rio de Janeiro: Achiame, 2008.

SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação: sintoma da cultura*. São Paulo: Paulus, 2004.

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

SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

SILVA, Roberta Alexandrina da. "Afaste-se Maria, de nós, pois as mulheres não merecem a vida!": Heterodoxia e ortodoxia nos inícios do Cristianismo. IN: FUNARI, Pedro Paulo. *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume Editora, 2008.

SILVA, Roberta Alexandrina da. "Teologia Paulina na construção de uma identidade cristã nos primeiros séculos e o problema contido no apócrifo dos Atos de Paula e Tecla." In: In: ABARANTES, Elizabeth Sousa; VIEIRA, Ana Lúvia B; ZIERER, Adriana: *História Antiga e Medieval: sonhos, mitos e heróis: memória e identidade*. São Luis: UEMA, 2015.

SILVA, Gilvan Ventura da. "Por uma história do corpo na cidade". In: FUNARI, Pedro; CARVALHO, Margarida; José, Natália: *Diversidades epistemológicas: a teoria aplicada à pesquisa histórica*. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

SILVA, Roberta Alexandrina da. "O Locus da Carta aos Gálatas 3,28 e o debate sobre a sexualização dos espaços no Mediterrâneo Antigo." In: VIEIRA, Ana Lúvia B; ZIERER, Adriana: *História Antiga e Medieval: conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência*. São Luis: UEMA, 2017.

SOUZA, Patrícia Marques de. Os descaminhos do pecado: uma análise iconográfica da boca do Leviatã (século XV). In: FRÓES, Vânia; FREITAS, Edmar; GONÇALVES, Síval; COSER, Mirian; PEREIRA, Raquel; CASTRO, Anna. *Viagens e espaços: imaginários na Idade Média*. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio, 2018.

TODOROV, Tzvetan. *Os inimigos íntimos da democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

TORREL, Jean-Pierre. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e obra*. São Paulo: Loyola, 1999.

VEYNE, Paul. "O Império Romano". In: ARIÈS, P. e DUBY, G. (org.) *História da vida privada*. V. I. Do Império romano ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VEYNE, Paul. *Sexo e poder em Roma*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.