

Revista Mundo Antigo



Editorial:

Prof. Dr. Julio Gralha
UFF – ESR.

Entrevista:

Prof. Dr. Mario Jorge (UFF).

Resenha:

Prof. Dr. Moacir Elias Santos
(PPGH/UEPG).

**Autores desta edição
(Ordem alfabética):**

Prof. Doutorando Belchior Monteiro Lima Neto
(PPGHis/UFES).

Prof^a. Mestranda Camilla Ferreira Paulino da Silva
(PPGHis/UFES).

Prof^a. Dr^a. Carolina Coelho Fortes (UFF-ESR).

Prof^a. Doutoranda Carolline da Silva Soares (PPGHis/UFES).

Prof^a. Dr^a. Claudia Mortari Malavota (UDESC).
Graduando Fábio Amorim Vieira (UDESC).

Prof^a. Doutoranda Gisela Chapot (PPGH/UFF).

Prof. Dr. Johnni Langer (UFPB/NEVE).

Prof^a. Mestranda Juliana B.Cavalcanti (PPGHC/UFRJ).

Prof. Dr. Victor Passuello (UEG).

Número 04







Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica

Publicação semestral

História Antiga, Medieval e Arqueologia

Ano II - Volume II – Número 4 - Dezembro – 2013

Electronic journal

Biannual publication

Ancient History, Medieval and Archaeology

Year II - Volume II – Number 4 – December –2013



EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF

Reitor: Prof. Dr. Roberto de Souza Salles

INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL – ESR

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

DEPARTAMENTO DE FUNDAMENTOS DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE – SFC

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

CURSO DE HISTÓRIA

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha

NEHMAAT - UFF - ESR

NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E ARQUEOLOGIA

TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha

EDITOR

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha (UFF – ESR)

EQUIPE EDITORIAL

Prof^ª. Dr^ª. Carolina Fortes (UFF-ESR)

Prof^ª. Dr^ª. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha (UFF – ESR)

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)



CONSELHO EDITORIAL

Profª. Drª. Adriana Zierer (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Profª. Drª. Adriene Baron Tacla (UFF).
Universidade Federal Fluminense.

Profª. Drª. Ana Livia Bonfim (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof. Dr. Celso Tompson (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Profª. Drª. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO).
Universidade do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Claudio Carlan (UFAL).
Universidade Federal de Alfenas.

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT).
Universidade Federal de Mato Grosso.

Profª. Drª. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Profª. Drª. Maria do Carmo (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Profª. Drª. Maria Regina Candido (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Renata Garraffoni (UFPR).
Universidade Federal do Paraná.



Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 2, v. 2, nº 4 (Dezembro, 2013) – Modo de acesso: <http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo>

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia

Transdisciplinar (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal

Fluminense – Pólo Universitário de Campos dos Goytacazes

ISSN 2238-8788

História antiga. 2. História medieval. 3. Arqueologia antiga.

CDD 930



SUMÁRIO

EDITORIAL

09 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)*

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

13 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).*

ENTREVISTA/INTERVIEW

19 *Idade Média em Foco*
Prof. Dr. Mario Jorge (UFF).

RESENHA/REVIEW

209 *A Mulher no Antigo Egito nas obras de Gay Robbins.*
Woman in Ancient Egypt in Gay Robbins works.
Prof. Dr. Moacir Elias Santos (PPGH/UEPG).

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

225 *Equipe Editorial.*



ARTIGOS/PAPERS

- 29 *O Conceito de Identidade: considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval.*
Prof^a. Dr^a. Carolina Coelho Fortes (UFF-ESR).
- 47 *A refutação de Orígenes e a diferenciação entre cristãos, judeus e pagãos na cidade de Alexandria (século III d. C.).*
Prof^a. Doutoranda Caroline da Silva Soares (PPGHis/UFES).
- 67 *Cometas, Eclipses e Ragnarök: uma interpretação astronômica da escatologia nórdica pré-cristã.*
Prof. Dr. Johnni Langer (UFPB/NEVE).
- 93 *A modificação da imagem de Otávio por meio das fontes numismáticas (44-27 a.C.).*
Prof^a. Mestranda Camilla Ferreira Paulino da Silva (PPGHis/UFES).
- 119 *O Grande Hino ao Aton e a Expressão da Teologia Amarniana.*
Prof^a. Doutoranda Gisela Chapot (PPGH/UFF).
- 139 *Racialização e vozes dissonantes Na historiografia sobre o Egito faraônico.*
Prof^a. Dr^a. Claudia Mortari Malavota (UDESC)
Graduando Fábio Amorim Vieira (UDESC)
- 167 *Alexandre Magno e os Judeus nas Antiguidades Judaicas de Flávio Josefo: Coexistência ou Resistência?*
Prof. Dr. Victor Passuello (UEG).
- 185 *Opinio no mundo antigo: o caso da difamação de Apuleio de madaura na civitas de oea.*
Prof. Doutorando Belchior Monteiro Lima Neto (PPGHis/UFES).
Prof^a. Doutoranda Caroline da Silva Soares (PPGHis/UFES).
- 197 *O Grupo de Eleitos: relações de honra e vergonha na comunidade paulina de Corinto.*
Prof^a. Mestranda Juliana B.Cavalcanti (PPGHC/UFRJ).



Revista Mundo Antigo

Editorial Editorial





Neste quarto número agradecendo os colegas que contribuíram para que esta edição fosse levada a efeito. Recebemos trabalhos de professores e pesquisadores da Universidade Federal Fluminense Campos (UFF-ESR) e Niterói (UFF), do PPGH da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG), do PPGHis da Universidade Federal do Espírito Santo, da Universidade Estadual de Santa Catarina (UDESC), da Universidade Estadual de Goiás e do PPG em História Comparada da UFRJ. Para a nossa entrevista convidamos o professor Dr. Mario Jorge da Universidade Federal Fluminense, especialista em Idade Média, que tratou da sua experiência com a Idade Média.

Neste sentido, esperamos que os leitores possam fazer uso deste material em suas pesquisas e suas aulas, o que de fato são objetivos centrais desta revista.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)

(Editor)





Revista Mundo Antigo

Apresentação

Presentation





PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS

A *Revista Mundo Antigo* é uma publicação científica semestral sem fins lucrativos de História Antiga, Medieval e Arqueologia do *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes.

A Revista Mundo Antigo tem por objetivo:

- Promover o intercâmbio entre pesquisadores, professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Disseminar pesquisas de professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Permitir acesso ágil e fácil à produção acadêmica de modo a ser usada em pesquisas futuras por discentes e docentes.
- Estimular a produção de conhecimento sobre a História Antiga, História Medieval e Arqueologia Antiga.
- Divulgar publicações, eventos, cursos e sites, quando possível, de modo a contribuir com a pesquisa docente e discente.
- Estabelecer uma relação entre mundo antigo e mundo contemporâneo, quando possível, para uma melhor compreensão dos processos históricos.

Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

ENGLISH – DESCRIPTION AND OBJECTIVES

The Mundo Antigo Journal is a biannual nonprofit scientific publication of Ancient History, Middle Ages and Archaeology from *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT - Center for Studies in Middle Ages, Ancient History and Interdisciplinary Archaeology) of undergraduate program in History, of University Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes city.



The Mundo Antigo Journal aims to:

- To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.
- Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.
- Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.
- Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.
- Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.
- Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

PORTUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA

Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

Visa analisar a utilização ou apropriação de elementos do mundo antigo e medieval como forma de legitimidade cultural, social e das relações de poder no mundo moderno e contemporâneo.

Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa no que se refere à Antiguidade e a Idade Medieval. Com relação à Antiguidade pretende-se privilegiar culturas tais como: Egito, Grécia, Roma, Mesopotâmia, Pérsia e Índia em princípio.



Religião, Mito e Magia na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa sobre práticas mágico-religiosas e relações sociais e de poder.

Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.

Visa analisar sociedades africanas complexas e a ocupação de certas regiões da África pelas civilizações do Mediterrâneo tomando por base as contribuições européias, norte-americanas e sul-americanas, bem como as contribuições de pesquisadores africanistas.

ENGLISH - LINE EDITORIAL AND RESEARCH

Uses of the Past in Modern and Contemporary World.

Aims to analyze the use and appropriation of elements of ancient and Middle Ages to promote cultural and social legitimacy in the modern and contemporary world.

Culture, Economy, Society and Power Relations in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to study with regard to the antiquity and Middle Ages. Regarding the antiquity intended to focus on cultures such as Egypt, Greece, Rome, Mesopotamia, Persia and India in principle.

Religion, Myth and Magic in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to research magic-religious practices and social relation of power.

Culture, Religion and Society in Ancient Africa and Middle Ages African.

Aims to analyze African societies and the occupation of Africa (certain areas by Mediterranean societies) based upon Europe, North America and South America contributions as well as the African researchers.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)

(Editor)





Revista Mundo Antigo

Entrevista Interview





Idade Média em foco



Entrevistado (interviewed):
Prof. Dr. Mario Jorge (UFF)¹

Entrevistadora:
Prof. Dr. Carolina Fortes (UFF/ESR)

1. Professor Mário Jorge, para darmos início a esta entrevista, você poderia nos contar sobre sua trajetória acadêmica?

Cursei a graduação em História na UFRJ, onde me formei no ano de 1988. Fui, em seguida, cursar o mestrado na UFF, que criara havia alguns anos o Setor de História Antiga e Medieval, iniciativa do saudoso Prof. Ciro Cardoso, com quem cursei várias disciplinas, e da Profa. Vânia Frões, que assumiu minha orientação. Antes mesmo de concluí-lo, no ano de 1995, com uma dissertação que só viria a ser publicada em 2009, pela Eduff, fui aprovado em concurso público, o primeiro da “era Collor”, de triste memória, e me tornei, ainda em 1992, professor daquela instituição, onde comecei a atuar como Professor Auxiliar. No ano de 1998, por fim, iniciei o meu doutorado na USP, sob orientação do Prof. Hilário Franco Júnior, concluindo-o no ano de 2002 com

¹ Professor Associado II do Curso de Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde atua também no Programa de Pós-Graduação, além de pesquisador do *Translatio Studii* – Núcleo Dimensões do Medieval, e do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx).



uma tese que viria a ser publicada, com algumas modificações, em 2013, pela Edusp. Desde então comecei a atuar também no Programa de Pós-Graduação em História da UFF.

2. O que o levou a estudar História Medieval?

Pertenço à geração que vivenciou, ainda na graduação, o *boom* da medievalística no Brasil, na década de 1980, graças ao acesso, com alguma defasagem temporal, à leitura dos principais expoentes da Nova História francesa – que eram (são) medievalistas – inicialmente traduzidos pelas editoras portuguesas. Costumo dizer que se Jacques Le Goff, Georges Duby e cia. fossem Assiriólogos, seria a Assiriologia, e não a História Medieval, a galgar os patamares em que nos encontramos hoje no Brasil. O vigor fundamental decorreu, portanto, naquela altura, da renovação historiográfica geralmente associada àquela “escola” e “fatia de duração”, e a minha relação original com a História Medieval é parte disso ainda que, a rigor, no meu próprio trabalho, eu tenha me afastado muito, para dizer o mínimo, tanto das temáticas quanto das perspectivas teóricas fundamentais àquela historiografia.

3. Ao longo de sua formação, quais foram os empecilhos mais significativos para o desenvolvimento de suas pesquisas?

Costumo dizer que, em fins da década de 1980, constituíamos, no Brasil, um “incrível exército de Brancaleones”, “meia-dúzia” de “aspirantes a medievalistas” que enfrentavam dificuldades enormes diversas, desde o acesso restrito à bibliografia e aos documentos até o questionamento, nos nossos próprios departamentos, do nosso “direito de cidadania” histórica. Aquela história, parecia óbvio a todos os demais, não nos dizia respeito: não era “nossa história”, não era “nosso passado”. Contudo, quanto a esse questionamento, a rigor, considero que ele foi importante e, se “nossa posição” já não é, atualmente, tão questionada, creio que devemos manter no nosso horizonte a reflexão cotidiana sobre as motivações do nosso ofício. Não acho, contudo, que essa perspectiva crítica deva ser apanágio exclusivo dos “medievalistas brasileiros”, mas dos



historiadores em geral. Portanto, a maior dificuldade foi, e ainda é – a despeito dos avanços decorrentes, em especial, da digitalização das principais bibliotecas e acervos europeus – o esforço por se manter atualizado na vastíssima bibliografia que se renova a cada dia num sem número de revistas especializadas e em livros. Creio, também, que as restrições que ainda limitam o nosso acesso aos documentos sejam responsáveis, em grau elevado, pela tendência, muito vigorosa entre nós, de estabelecer pesquisas a partir de um *corpus* documental restrito que constitui o próprio tema, quando não de uma única fonte que é, então, submetida a uma espécie de exegese. Não acho que seja esse o caminho mais profícuo!

4. Você é um dos fundadores do *Translatio Studii* da UFF. Como você vê a trajetória do Núcleo no âmbito dos estudos medievais brasileiros?

Acho muito interessante a proliferação dos núcleos de pesquisa pelo país, sintoma mais evidente do vertiginoso crescimento de nossa área de estudos e dos esforços gregários, de superação do isolamento e do individualismo que ainda caracterizam o campo da História muito mais do que o de outras disciplinas. Aproveitando para saudar aqui os diversos núcleos de pesquisa dedicados ao medievo, creio que uma das marcas do *Translatio Studii* seja a sua original vocação interdisciplinar agregando, na UFF, docentes e discentes de História, Letras e Filosofia. Penso que a transdisciplinariedade ainda seja muito mais celebrada do que de fato realizada na academia, e talvez a sua prática efetiva decorra da conjugação de esforços e, sobretudo, da promoção do diálogo entre os vários especialistas com suas formações específicas. Os núcleos devem ser centros de promoção destes contatos. Outro aspecto que me mobiliza no *Translatio* é a sua dinâmica aberta e democrática. O núcleo conta hoje com duas coordenadoras dedicadas, a Profa. Renata Vereza e a Profa. Carolina Fortes, mas as atividades do grupo são todas definidas em reuniões abertas com a participação efetiva dos estudantes.



5. Quais são os seus projetos para o futuro?

Sou, fundamentalmente, um professor, e essa foi a melhor desculpa que encontrei para continuar sendo estudante pelo resto da vida. Quero, portanto, seguir estudando e convivendo com os estudantes, o maior dos estímulos para reunir palavras e estabelecê-las em textos sobre a História. Além disso, o maior projeto que acalento consiste em relacionar-me, junto com os integrantes de outro grupo de pesquisa do qual participo (o Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo – Estudos do Pré-Capitalismo – NIEP-Marx-PréK), que reúne estudiosos da antiguidade e do medievo, dos movimentos camponeses articulados no Brasil e no exterior (como o MST e a Via Campesina), visando o dimensionamento histórico do protagonismo camponês nas sociedades que estudamos e sua articulação com o estudo e a militância do protagonismo camponês num contexto atual marcado pela expansão do capitalismo no campo (agronegócio, transgênicos...). Creio que esse contato seria altamente positivo para a academia e para os movimentos sociais...

6. Tendo já formado vários pesquisadores em história medieval, você percebe alguma marca característica na nova geração de medievalistas?

O meu escopo de orientação é muito amplo, porque são muito diversos os interesses e perspectivas dos estudantes que me procuram na graduação e na pós-graduação. Talvez pelo fato de que ainda sejamos relativamente poucos, os orientandos potenciais e efetivos parecem não tomar a minha prática historiográfica como parâmetro delimitador de minha atuação como orientador. Considero-me um historiador marxista e, no entanto, a grande maioria dos trabalhos – de graduação, de mestrado e do doutorado – de cuja elaboração participei, até aqui, como orientador, não foram elaborados a partir dos seus referenciais. Na verdade, esses constituem, até o momento, uma pequena minoria. Já orientei trabalhos de história política baseados em perspectiva institucionalista, trabalhos dedicados à temática da identidade, gênero, discurso etc. Lidando com essa diversidade, destacaria como uma possível principal característica da “nova geração” o fato de que, mesmo fazendo histórias diferentes e sob perspectivas



diversas, o ofício é exercido com mais autoconfiança, com o sentimento mais pleno do direito de cidadania histórica conquistado pela medievalística brasileira, aqui e no exterior, segurança que nos faltou e de que padeceu, na origem, como destaquei, a minha geração.

7. Qual você considera ser o papel do estudo acadêmico da História Medieval no contexto da educação brasileira?

Tenho dito a vários colegas, em eventos pelo país e, principalmente, nos encontros bienais promovidos pela Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM), que devíamos promover uma discussão nacional acerca do ensino de História Medieval em nossas universidades. Devíamos começar pela questão fundamental e complexa seguinte: que História Medieval devemos abordar em nossas estruturas curriculares? Por exemplo, tenho uma impressão, que nunca submeti a uma verificação efetiva, de que predominam em nossas abordagens uma Idade Média “francófona”. Em se confirmando a tendência, será adequada a perspectiva? Se, como creio, o “mundo pré-capitalista” é “descentrado”, por que decreto de Clio instituímos as regiões da Gália como centro da “civilização medieval”, tomando-a por referência essencial e região prioritária de estudos? Quem definiu que foi esse o “palco” principal? Mesmo sob uma perspectiva “conteudística”, quem estabeleceu que o Império Carolíngio consistiu em realidade histórica mais “importante” do que as experiências do Reino Cristão do norte ibérico, ou do que o Califado Omíada de Córdoba? Será que “nossa História Medieval” deveria, por exemplo, deslocar seu foco para a Península Ibérica? Ou ainda, talvez, devêssemos nos aproveitar do fato de que não nos pesa sobre os ombros as contemporaneidades nacionais européias que se apropriam, cada uma delas, dos seus passados medievais, para transpor fronteiras, superar barreiras e trabalhar com base na comparação? Tenho mais perguntas do que respostas, mas concluo com uma certeza: a História Medieval (assim como a Antiga, a Moderna etc.) é, para a academia, o único antídoto seguro contra os males do presentismo, de uma história restrita do tempo presente que perca em densidade. A meu juízo, o que se convencionou chamar de Idade Média consistiu em um rico e milenar laboratório de



experiências humanas no planeta, de luta cotidiana pela sobrevivência, de submissão à exploração e de resistência à mesma. Se a História é a disciplina do contexto (E. P. Thompson), e do contraste, o Medieval é uma fatia de duração indispensável, em última análise, a compreensão da constituição da nossa própria contemporaneidade.

Mário Jorge da Motta Bastos é Bacharel em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1989), Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (1995) e Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (2002). Atualmente, é Professor Associado II do Curso de Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde atua também no Programa de Pós-Graduação, além de pesquisador do *Translatio Studii* – Núcleo Dimensões do Medieval, e do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx) – Estudos do Pré-Capitalismo (NIEP-Marx-Prék), grupos de pesquisa registrados no CNPq. Principais linhas de pesquisa e de orientação: Economia, Religião e Sociedade na Idade Média Ocidental. Organizou vários livros dedicados à História Medieval, é autor de diversos artigos publicados em periódicos nacionais e estrangeiros e de dois livros: o primeiro, publicado em 2009, pela EDUFF, intitula-se *O Poder nos Tempos da Peste (Portugal - Séculos XIV-XVI)*; o segundo, publicado em 2013, pela EDUSP, intitula-se *Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)*. Foi agraciado, em 2009, com uma bolsa de pesquisa da Fundación Carolina, trabalhando nos meses de janeiro e fevereiro no Instituto de Historia do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC-Madri), e desenvolveu, no mesmo ano, um Estágio de Pós-Doutorado na Universidade de São Paulo, com pesquisa sobre o tema *Formas de Apropriação Material e Simbólica da Natureza na Alta Idade Média Ibérica*. Em 2012, foi novamente contemplado com uma bolsa de pesquisa da Fundación



Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers





O Conceito de Identidade:

considerações sobre sua definição e aplicação ao estudo da História Medieval

Carolina Coelho Fortes¹

Submetido em Setembro/2013

Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

Desde 2007 empreendemos uma pesquisa que teve como primeiro produto a tese de doutorado *Societas Studii: a construção da identidade e os estudos na Ordem dos Frades Pregadores do século XIII*, defendida em 2011 no Programa de Pós Graduação em História da UFF. Desde então, alargamos o escopo da pesquisa, buscando outros traços de identidade que não apenas a instituição do sistema de ensino da Ordem Dominicana. No entanto, o elemento constante dessa pesquisa é o conceito de identidade que a norteia. Neste artigo, pretendemos tecer um debate no sentido de estabelecer algumas possíveis definições para o conceito, bem como articulá-lo ao nosso objeto de estudo. Defendemos que sua adaptação ao contexto estudado pode trazer uma compreensão mais profunda dos fenômenos históricos.

Palavras-chave: Ordem dos Frades Pregadores; Identidade; Estudos Culturais

ABSTRACT:

Since 2007 we undertook a research which the first product was doctoral thesis *Societas Studii: the construction of identity and the studies in the Order of Friars Preachers of the thirteenth century*, defended in 2011 at the Post Graduate Program in History of UFF. Since then, we broaden the scope of research, aiming for other signs of identity other than the institution of the education system of the Dominican Order. However, the constant element of this research is the concept of identity that guides it. In this article, we intend to weave a debate to establish some possible definitions for the concept and articulate it to our object of study. We argue that their adaptation to the context studied can bring a deeper understanding of historical phenomena.

Keywords: Order of Friar Preachers; Identity; Cultural Studies

¹Doutora pelo PPGH da Universidade Federal Fluminense, Professora Adjunta de História Medieval da Universidade Federal Fluminense – Campos dos Goytacazes, pesquisadora do Translatio Studii – Núcleo Dimensões do Medievo – UFF, do Programa de Estudos Medievais – UFRJ e do NEHMAAT.



Atualmente a noção de identidade está disseminada no senso comum, e tem recebido atenção constante dos estudiosos nas áreas de humanidades. Mas como essa noção pode ser definida? É possível utilizá-la na pesquisa em História Medieval? São a essas questões que pretendemos responder neste artigo. Como todo conceito, também o de identidade só se sustenta se vinculado, pensado, em relação a um objeto específico. Assim, a reflexão a que nos propomos se constrói a partir da pesquisa que realizamos no doutorado, concernente à institucionalização da Ordem dos Frades Pregadores ao longo das décadas centrais do século XIII

É necessário que se ressalte que, se o conceito que ora tentamos definir se baseia na leitura de certos “teóricos”, muito do que discernimos dele é resultado do trato com as fontes, com a historiografia sobre nosso objeto, e com a nossa própria trajetória de pesquisa. Em outras palavras, embora tenhamos ido buscar a base para nossas reflexões sobre identidade em Hall, Woodward, Silva, Bauman, eles sozinhos não tinham como apresentar todas as facetas que o tema assume em nossa documentação, uma vez que se preocuparam em defini-lo para realidades distintas da nossa, tanto no tempo quanto nos objetivos que traçaram para suas respectivas pesquisas.

Como noção, a questão da identidade já foi bastante explorada pela psicologia, pela antropologia e pela filosofia, sendo estas as primeiras áreas do conhecimento a se debruçarem sobre ela. Atualmente, para os Estudos Culturais é central o conceito de identidade. Para esta área do saber, como para a História propriamente dita, os estudos sobre identidade têm se centrado largamente nas sociedades contemporâneas, sendo, inclusive, considerada como resultado da globalização e de outros fenômenos do mundo atual (BAUMAN, 2005, p.11).

Daí decorre a afirmação de estudiosos como Woodward e Mercer (MERCER, 1990, p. 43) de que os debates sobre identidade sugerem a emergência de novas posições e de novas identidades produzidas pela transformação histórica. Se entendermos desta forma – e não como quer Giddens (2002), e mesmo Bauman (2005, p. 24), que fazem distinção entre as identidades flexíveis, “líquidas” da contemporaneidade, e as fixas, “inegociáveis” do passado – qualquer mudança histórica pode gerar a sensação de deslocamento, de



estranhamento que dá margem ao florescer de indagações sobre quem somos. Poderíamos, então, 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.

Portanto, como nós, outros historiadores não se abstiveram de empregar o conceito de identidade no estudo de sociedades antigas, medievais e modernas. Alguns historiadores preocupados com a Ordem dos Frades Pregadores no século XIII, como Canetti (1996) e Jansen (2000) chegaram a trabalhar, de formas diferentes e sem a preocupação com definições mais gerais, a questão da identidade da Ordem dos Pregadores no século XIII.

Woodward afirma que

“Enquanto nas décadas de 1970 e 1980 o conflito era explicado e discutido em termos de ideologias conflitantes, esse terreno de contestação é atualmente mais caracterizado como identidades conflitantes ou concorrentes.” (WOODWARD, 1997, p. 18-19)

Assim, embora só recentemente a academia tenha se voltado para identidade e diferença como um princípio organizativo básico, “a identidade, por sua própria natureza, está sempre em questão” (MILES, 1999, p. 2). Não acreditamos que o conceito tenha uma “natureza”, ou mesmo nos arriscamos a crer que a questão da identidade tenha “sempre” existido. Mas nos perguntamos se não é plausível imaginar que, para a sociedade medieval, de alguma forma, as inquietações sobre “quem somos” não estaria já presente. Não que os medievais pensassem rigorosamente em termos de identidade, mas é certo que a dialética semelhança / diferença se colocava. Afinal, já não afirmava Gurevitch que a cultura medieval é “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, p.20), e, por que não, de semelhança e diferença?

Já partimos de uma constatação: a tal fusão de elementos opostos pode obnubilar a questão da identidade, mas não a oblitera. Em outras palavras, embora se perceba nas fontes um freqüente esforço em escamotear as diferenças dentro da própria Ordem e dessa em relação às instâncias que lhe são externas, o trabalho em estabelecer uma coesão interna específica sobressai. E é por essa razão que devemos considerar o conceito de identidade,



conforme construído pelos pensadores contemporâneos, com cuidado redobrado ao aplicá-lo ao nosso objeto.

De forma geral, a identidade pode ser entendida como uma resposta para algo exterior e diferente dela. Segundo Foucault (1978), a identidade é socialmente construída. Em outras palavras, ela não se dá *a priori*, formada por aspectos meramente biológicos ou geográficos, enfim, naturais. Por se pautar na dinâmica social, a identidade de um grupo dominante em dada sociedade depende da construção do seu outro (EDGAR, 2003). Mas não apenas de um grupo dominante, devemos lembrar, e sim de qualquer grupo com consciência de si.

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 (CASTELLS, 2008, p. 24).

No nosso entender, esses tipos de identidade não são estanques. Um grupo pode buscar uma identidade de resistência e acabar por tentar construir uma identidade legitimadora. Acreditamos, inclusive, que a identidade de projeto pode se dar paralelamente aos outros dois tipos. Consideremos o grupo dominicano no século XIII. Queremos crer que, inseridos no contexto de reforma religiosa, seu intento seja de transformar toda a comunidade de cristãos, independentemente do momento em que se encontra a Ordem. Podem apresentar uma identidade de resistência em momentos em que sua existência como grupo esteja ameaçada, como ocorre quando da emissão da bula papal *Etsi animarum* (DENIFLE & CHATELAIN, 1889, p. 267-270), que revoga todos os seus privilégios. E certamente conformam uma identidade legitimadora, não no sentido de impor dominação



stricto sensu, mas de se firmar como grupo em si, reconhecido pelo papado e necessário à Cristandade.

Enquanto Castells entende identidade especialmente em termos de diferença, o sociólogo da comunicação Dominique Wolton define identidade como o caráter do que permanece igual a si próprio, uma característica de identidade que o ser (*self*) mantém consigo mesmo. Assim, a identidade pessoal seria a característica de um indivíduo de se perceber como o mesmo ao longo do tempo. Ou seja, Wolton, de certa forma, concebe a definição da identidade a partir da semelhança de um grupo consigo mesmo (WOLTON, 2004, p. 135). Sua percepção de identidade individual transborda para a de identidade coletiva, que define como “aquela que reúne os indivíduos de uma comunidade, além de suas desigualdades sociais, cujo partilhar da língua, da história, dos símbolos, dos valores lhes conferem o sentimento e o esforço de defender essa comunidade” (WOLTON, 2000, p.22).

Sendo assim, podemos assumir que a identidade define-se não apenas em termos relacionais, o “eu” com ou contra o “outro”, mas igualmente toma forma inspirada pelo próprio grupo, que busca se identificar consigo mesmo. É por isso que parte relevante do nosso trabalho de pesquisa volta-se para a análise e compreensão de como os frades pregadores organizam seu sistema educacional.

Para Roberto Damatta, em sua obra *O que faz do Brasil Brasil*, a construção da identidade social é feita de afirmativas e negativas, a partir dos posicionamentos dos indivíduos diante das situações do cotidiano. Para o antropólogo, a identidade da pessoa é criada quando esta se posiciona diante das instituições sociais (DAMATTA, 1997, p. 17-19). Assim, os perfis de identidade se constroem com base nas fórmulas estabelecidas pela sociedade, e não somente pelas escolhas individuais. No entanto, como não estamos, ao contrário de Damatta, lidando com um grupo ao qual, geralmente, não temos a opção de pertencer, é necessário pensar em algum ajuste.

Não nascemos brasileiros por opção – afinal ai se coloca um impeditivo biológico –, mas nos tornamos brasileiros, individualmente, levados pela sociedade em que vivemos. Jordão da Saxônia, diferentemente de nós brasileiros que o somos porque assim nascemos, tornou-se frade pregador por opção. Haveria, então, diferença radical entre a identidade



nacional e uma identidade de grupo? Ora, sou brasileira porque falo português, gosto de carnaval, feijoada e cerveja gelada, e torço pela seleção brasileira nas Copas do mundo. Mas não gosto de praia nem de futebol. Mas sou brasileira também porque nasci no Rio de Janeiro, conforme atesta minha certidão de nascimento, meu passaporte tem uma capa verde oliva, e ainda possuo CPF, RG, título de eleitor e carteira de trabalho, todos emitidos pelo governo brasileiro. Em suma sou brasileira não só porque tenho hábitos e costumes característicos ao meu grupo (a minha **cultura** é brasileira), mas também porque, institucionalmente assim sou considerada e me considero.

E Jordão? Jordão era pregador porque tomou votos com Domingos de Gusmão, também pregador, porque estudou na Universidade de Paris, porque era clérigo. Depois de se unir à Ordem passou a pregar e a incentivar a adesão de estudantes a ela. O objeto de nosso exemplo, então, era pregador porque, institucionalmente assim era considerado e se considerava, mas igualmente porque já começava a adotar os hábitos e costumes que o seu grupo iniciava a delinear como específicos. Ou seja, apesar de haver uma diferença do que chamaremos de grau, entre a identidade nacional contemporânea e a identidade de grupo, podemos afirmar com segurança que, guardadas as devidas proporções, uma e outra identidades podem ser equivalentes. A identidade depende de um conjunto de atributos associados a um grupo que os compartilha, em maior ou menor grau, com cada um dos membros do grupo, e ainda com outros grupos, possuidores de outras identidades.

A socióloga Kathryn Woodward levanta um aspecto central para a definição da questão da identidade, como para tantos outros fenômenos sociais: a linguagem. As identidades são significadas pela linguagem e sistemas simbólicos que as representam. “A representação atua simbolicamente para classificar o mundo e nossas relações em seu interior.” (WOODWARD, 2004, p. 8) Portanto, sendo o nosso contato com o passado mediado pela linguagem, e sendo as representações também por ela constituída, é por meio do que os frades disseram de si, a forma como eles se representavam – e como eram também representados por outros – que dão a ver o processo de construção de sua identidade.

Usar a linguagem, ou mesmo símbolos, para conferir significado requer o estabelecimento de relações de poder, inclusive o poder de incluir e excluir



(WOODWARD, 2004, p. 18). A identidade se expressa, portanto, também por símbolos, como a adoção, pelos frades pregadores de um hábito branco coberto por uma manta negra, ou ainda a sua constante representação imagética segurando um livro, redundam em causas e conseqüências materiais. A questão da posse de livros pelos frades, por exemplo, gerou alguma controvérsia e bastante legislação a respeito.

Segundo Tomaz Tadeu da Silva, identidade e diferença são resultado de atos de criação lingüística, ou seja, não podemos tomá-las como essências, como conceitos naturalizados e sim como construções culturais. Identidade e diferença são criadas por meio de atos de linguagem. Segundo Ferdinand de Saussure, a própria linguagem é um sistema de diferenças, já que os signos não têm valor absoluto, mas só recebem significado se contrapostos ao que lhe é diferente (SILVA, 2004, p.76). Classificamos o mundo social dividindo-o entre “nós” e “eles”. Toda classificação é feita a partir do ponto de vista da identidade, o que faz com que as divisões sejam construídas estabelecendo uma hierarquia. Deter o poder de classificar significa deter o poder de atribuir valores aos diferentes grupos.

Silva define identidade, inicialmente, como aquilo que se é, como um fato autônomo e auto-suficiente. Nesse sentido ela só teria como referência a si própria. Segundo essa ótica, o diferente também é visto como uma entidade independente, podendo ser definida como aquilo que o outro é. No entanto, é claramente perceptível que identidade e diferença mantêm relação de dependência (SILVA, 2004, p.74).

O caráter relacional, portanto, é outro aspecto que se destaca em meio às várias definições de identidade. Já iniciamos nossas considerações afirmando que a identidade pode também ser construída em um processo interno. Mas não podemos, nem queremos, negar que a identidade distingue-se pelo que não é. Portanto, é marcada pela diferença. Esta se sustenta pela exclusão: se você é mulher, não pode ser homem, se é dominicano, não pode ser franciscano. Já a semelhança é o produto da experiência vivida e das coisas da vida cotidiana, que inclusive podem ser compartilhadas por identidades diferentes. Assim, os membros das duas ordens citadas acima compartilhavam vários aspectos semelhantes, entre eles a pregação. Na experiência cotidiana, podiam perceber-se semelhantes. E, para nós, é justamente essa semelhança que levava os frades pregadores a buscarem construir uma identidade também pautada pela diferença.



A ênfase na diferença deve levar em consideração que todo sujeito só fala posicionado, ou seja, a partir de uma posição histórica e cultural específica (WOODWARD, 2004, p. 25). Se colocássemos a questão nos termos concebidos por Bourdieu, afirmaríamos que os indivíduos pertencem à diversos “campos sociais” de formas diferentes, assim como cada um dos campos tem seu próprio contexto e recursos simbólicos (BOURDIEU, 1992). Nos posicionamos e somos posicionados de acordo com cada um dos campos aos quais pertencemos. O que nos levaria a afirmar que: ou temos múltiplas identidades de acordo com o campo; ou enfatizamos um ou outro traço de nossa identidade de acordo com o campo.

Segundo Woodward, “todo contexto ou campo cultural tem seus controles e suas expectativas” (WOODWARD, 2004, p. 33). Assim, as identidades não são “livres” e formadas pelos indivíduos, mas respondem e são moldadas por seus contextos, como já havia nos esclarecido Damatta. Mas, nossa interpretação da afirmação da socióloga inglesa nos leva a pensar que há maneiras de controlar a identidade – e percebemos, por exemplo, nas Constituições dos Frades Pregadores essa tentativa de controle –, bem como a expectativa de que uma certa identidade seja adotada pelos membros do grupo, o que os próprios instrumentos de controle tentam moldar. É oportuno ressaltarmos a relação que vimos em Wolton entre a identidade individual e de grupo, e a que também estabelece Bauman, quando afirma que “as identidades são as entidades que definem as comunidades” (BAUMAN, 2005, p.17).

A diferença, que também ajuda na construção da identidade é marcada, como vimos, por meio dos sistemas simbólicos de representação e das formas de exclusão social. Assim, a identidade não é exatamente oposta à diferença, mas dela depende. De acordo com as proposições de Silva, as diferenças só fazem sentido se comparadas à identidade de quem fala. Assim, identidade e diferença são interdependentes (SILVA, 2004, p. 75).

Os sistemas classificatórios aplicam o princípio da diferença a uma população dividindo-a em pelo menos dois grupos opostos (nós e eles, etc). É com os sistemas de classificação que se ordena a vida social, manifestando-se, por exemplo, no discurso e nos rituais. A constante necessidade que os frades pregadores sentiram em construir seu sistema educacional, entre sua fundação e a década de 1260, demonstram não apenas o desejo de



organização, mas também um meio de marcar sua diferença em relação aos outros grupos eclesiásticos.

Desta forma, devemos entender o conceito de representação como central para a compreensão da questão da identidade. Construimos representações daquilo que almejamos como identidade. Se, por exemplo, uma hagiografia de Domingos estabelece uma determinada representação do santo como homem piedoso, bom pregador e letrado, é isso que marca a identidade de toda a Ordem.

Esses sistemas de classificação, que se expressam em oposição binária, mantêm a ordem social. Ao serem classificados, os indivíduos podem ser controlados, estando a classificação simbólica, desta forma, diretamente relacionada com a ordem social. A diferença pode ser construída tanto negativamente, por meio de exclusão ou marginalização, ou pode ser celebrada como fonte de diversidade, vista positivamente como enriquecedora (WOODWARD, 2004, p. 50). Acreditamos perceber a diferença negativa na relação que os frades pregadores estabelecem com os hereges convertidos, que são impedidos de entrar na Ordem. Uma diferença positiva podemos ver na base das Constituições dos dominicanos, a regra dos premonstratenses. Ao mesmo tempo em que nela se fundamentam, atribuindo-lhe, portanto, significado positivo, dela se diferenciam ao estabelecer todo um conjunto de leis novas.

Essa diferenciação negativa pode indicar, mais do que a diferença, a própria semelhança da qual o novo grupo quer se afastar. É isso que percebemos ao longo desta pesquisa: os pregadores tentam se diferenciar, em especial, de grupos com os quais compartilham muitas semelhanças, como os menores, que se colocam também como ordem reformadora, e dos seculares, que como eles também vivem no mundo. É ainda conveniente lembrar que todos esses grupos pregavam.

Embora bastante óbvio, é necessário afirmar que a identidade é historicamente específica. Hall chega a divisar três tipos de identidade diferentes no tempo: a do sujeito do Iluminismo, que via a pessoa como alguém centrado, unificado, racional; a do sujeito sociológico, caracterizado pela interação entre o indivíduo e a sociedade, em que a identidade preencheria o “espaço entre o interior e o exterior”; e o sujeito pós-moderno, que não tem uma identidade permanente, e é fragmentado (HALL, 2006, p.10-13).



Hall vai um pouco além de seus colegas ao olhar para o passado porque se fundamenta em Giddens. Enquanto Woodward, Silva, Bauman, Wolton etc não divisam um tempo anterior à invenção da imprensa e muitas vezes fazem do passado um outro radical, ou um nada invisível, Giddens, e Hall com ele, se refere a identidade nas “culturas tradicionais”, opondo-as às modernas. Afirma Giddens que:

“Nas culturas tradicionais (...) a tradição não é inteiramente estática, porque ela tem que ser reinventada a cada nova geração conforme esta assume sua herança cultural dos precedentes. A tradição não só resiste à mudança, como pertence a um contexto no qual há, separados, poucos marcadores temporais e espaciais em cujos termos a mudança pode ter alguma forma significativa.” (GIDDENS, 1991, p. 44)

Em comparação a essas culturas, Hall acredita que as modernas se caracterizam pela mudança constante, rápida e permanente. Suas instituições ou são radicalmente novas, e aqui ele exemplifica com o estado-nação, ou têm “uma enganosa continuidade com as formas anteriores”, como a cidade (HALL, 2006, p. 14-15). Ora, sendo a cultura medieval o que Giddens provavelmente considera como tradicional, devemos reforçar a idéia de que a questão da identidade então não se colocava da mesma maneira, mas se colocava de alguma maneira. A identidade, portanto, construía-se com base em uma tradição, que, no entanto, se reinventava.

A afirmação de uma identidade geralmente se baseia em antecedentes históricos, que falam mais do presente daquele que se identifica do que do próprio passado que ele busca. Esta é o que Woodward chama de perspectiva essencialista da identidade. As definições essencialistas entendem que existe um conjunto cristalino, autêntico e perene de características comuns aos que partilham de determinada identidade (WOODWARD, 2004, p. 12). Enquanto que as definições não essencialistas focalizam as diferenças e semelhanças dentro e fora do grupo e sua transformação. Acreditamos que, para o nosso contexto de análise, as identidades são fundamentalmente essencialistas, enquanto que a perspectiva não-essencialista é própria do conhecimento científico atual. Podemos considerar, ainda, que as perspectivas essencialistas agem sobretudo na percepção dos grupos sobre as suas e as demais identidades, enquanto a não essencialista é produto de uma construção à nível teórico, como instrumento científico de análise do mundo social.



A celebração da singularidade do grupo pode se traduzir em afirmações essencialistas. Os frades pregadores justificam o empenho vertido no estudo com base nos Evangelhos. No entanto, as não-essencialistas, ou seja, o ponto de vista do intérprete, do analista, enfim, do cientista social, afirmam que as identidades são fluidas e não estão presas a diferenças permanentes.² Assim, as identidades podem ser vistas como possuindo um núcleo essencial que distingue um grupo do outro, ou como algo contingente, isto é, como “produto de uma interseção de diferentes componentes, de discursos políticos e culturais e de histórias particulares” (WOODWARD, 2004, p. 38).

Woodward lembra duas questões fundamentais que cercam a identidade, em especial para nossa pesquisa: ao mesmo tempo em que algumas diferenças são explicitadas, outras podem ser obscurecidas; as identidades não são unívocas, pode haver contradições em seu interior, discrepâncias entre o nível coletivo e o individual. Essas fissuras na identidade podem sugerir aquilo que percebemos como tensões e, que no caso dos pregadores, serviria para “reorganizar” sua identidade como estudantes. Explicitar a identidade dos pregadores como estudantes, escamoteava suas divergências em relação ao que estudar. Por outro lado, se a ordem impunha o estudo para todos os seus membros, vários deles tinham mais pendor para a atividade da pregação, por exemplo, e aí vemos algum descompasso entre a identidade do grupo e a pessoal.

Podemos antever que esse desencontro será solucionado por meio das relações de poder. Como já lembramos, identidade e diferença são relações sociais. Sua definição, seja lingüística ou discursiva, está sujeita, portanto, a relações de poder, o que significa dizer que elas são impostas e disputadas, e não simplesmente definidas ou hierarquizadas. Identidade e diferença são resultados do anseio dos diferentes grupos sociais, colocados em posições diferentes dentro da sociedade, de garantir o acesso aos bens sociais. É possível afirmar, então, que, onde quer que exista diferenciação, existe uma relação de poder (SILVA, 2004, p. 81). Assim, voltamos a questão da identidade coletiva, ao notar que os dominicanos, ao lutar por destacar-se investindo em sua identidade como estudantes, estavam se posicionando em meio a sua sociedade, especialmente em relação ao grupo que

²Além dos cientistas, existem grupos que defendem identidades não-essencialistas, como o movimento feminista, por exemplo.



poderia lhe conferir os “bens sociais” – o privilégio de exercer ofícios eclesiásticos – : a Sé Romana.

Nesse sentido, Bauman afirma que

“A identidade é um grito de guerra usado em uma luta defensiva: (...) um grupo menor (e por isso mais fraco) contra uma totalidade maior e dotada de mais recursos (e por isso ameaçadora). (...) A identidade é uma luta simultânea contra a dissolução e a fragmentação; uma intenção de devorar e ao mesmo tempo uma recusa resoluta a ser devorado.”(BAUMAN, 2005, p. 83-84).

Ou seja, um grupo que sente a necessidade de construir uma identidade, e agir de modo a que esta seja mantida, está, de fato, lutando não só por se diferenciar, mas por sua própria existência. Ou ao menos foi esse sentido que as palavras de Bauman ganharam em confronto com o que discutimos em nossa tese de doutorado, em especial a respeito da atuação dos frades na Universidade de Paris. Como ali precisavam gritar para não morrer, insistiram na diferença que o estudar contínuo trazia em relação a grupos maiores, como o dos clérigos seculares. Vimos também, por outro lado que, na Universidade de Bolonha, sua atuação – e aceitação – parece ser um tanto mais pacífica na medida em que não precisavam lutar para se diferenciar, uma vez que eram eles que levavam adiante ali a escola de teologia.

Mas ainda nos inquietam algumas questões concernentes à identidade. A primeira delas se relaciona à interação entre as concepções atuais de identidade que, ao nosso ver, se fundamentam exacerbadamente nas perspectivas psicanalíticas, extrapolando das conclusões tiradas ali para a questão da coletividade. Em outras palavras, há uma transição por demais abrupta – e que tentamos amenizar com a discussão acima – entre o que seria o *self*, a identidade individual (ou pessoal), e a identidade do grupo (ou social). Outro aspecto que acreditamos ser essencial discutir é a relação entre a identidade e a institucionalização do grupo. E, por fim, até agora permanece em aberto a questão sobre a identidade que diz respeito ao que podemos chamar de “início”, ou surgimento, da identidade.

Na literatura mais corrente em terras brasileiras sobre identidade, nada se referia a nenhuma dessas inquietações que surgiam ao longo da pesquisa. Durante muito tempo, o máximo com o que nos deparamos foi uma observação ligeira de Hall, ao afirmar que o conceito de identidade é “demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito



pouco compreendido na ciência social contemporânea” (HALL, 2006, p. 8). Isso daria brecha para nos aventurarmos em generalizações feitas com base nas nossas próprias percepções diante da interpretação das fontes. Recentemente, no entanto, encontramos na sociologia dos movimentos sociais uma saída teórica para nossas indagações. Vamos tentar delinear-la agora.

Snow e McAdam (2000, p. 41-67) acreditam que identidade é um conceito-chave na busca da compreensão da dinâmica de movimentos sociais. Embora não exista consenso na definição de identidade coletiva, a maior parte dos autores concorda em que sua essência esteja no sentimento de unicidade, de “nós”, entre os indivíduos que compõem uma coletividade. Se o sentimento do “nós” diante dos “outros” está no âmago da identidade coletiva, então algumas questões pedem esclarecimento: Como vários indivíduos chegam a adquirir os sentimentos e cognições compartilhados indicativos de uma identidade coletiva? Qual é a relação entre a identidade coletiva e a ação?

Gamson sugere que a resposta para essas questões estaria no alargamento das “identidades pessoais para incluir a identidade coletiva relevante como parte da definição do *self*” (GAMSON, 1992, p. 60). Mas como se opera esse alargamento, como se dá este processo? Essa questão alude ao que Snow e McAdam entendem como correspondência identitária, ou seja, a relação entre as identidades coletivas (e individuais) e a ação (2000, p. 42).

Assim como não há definição consensual para identidade coletiva, também não há para correspondência identitária. Para tentar solucionar esta questão, os autores apostam no que chamam de perspectiva construcionista. A partir dela, a questão da correspondência identitária é formulada com base na idéia de construção e manutenção por meio de ação conjunta, negociação e trabalho interpretativo. Eles se utilizam do conceito de “trabalho de identidade” para capturar os vários processos relevantes que alinham, colocam em sintonia, a identidade pessoal e a identidade coletiva (SNOW & MCADAM, 2000, p. 46).

O conceito de “trabalho de identidade” se refere a “gama de atividades as quais os indivíduos se lançam para criar, apresentar e sustentar identidades pessoais congruentes com seu auto-conceito” (SNOW & ANDERSON, 1987, p. 1348). Schwalbe e Mason-Schrock, no entanto, argumentam que o “trabalho de identidade” é uma conquista tanto



coletiva quanto individual, e por isso pode ser também percebido em grupos. Dado a essa ampla concepção, eles conceituam “trabalho de identidade” como qualquer atividade realizada pelas pessoas, individualmente ou em grupo, para dar significado a si mesmos ou a outros (SCHWALBE & MASON-SCHROCK, 1996, p. 115). Os autores prosseguem examinando o processo pelo qual os grupos criam recursos simbólicos dos quais depende a existência de identidades compartilhadas.

Já Snow e McAdama defendem a existência de dois tipos de trabalho de identidade que dizem respeito ao problema da correspondência: a convergência de identidade e a construção de identidade. A convergência de identidade ocorre quando há interação entre um movimento e um indivíduo que já se identifica com ele. Nesse caso o indivíduo pode estar em busca de identidade ou da rede social de solidariedade que o grupo provê. Já a construção de identidade é o processo pelo qual a identidade pessoal e coletiva se alinham, quando os indivíduos percebem o engajamento nas atividades de grupo como sendo consistentes com sua auto-percepção e interesses (SNOW & McADAM, 2000, p. 47-49). Temos que considerar, porém, que a convergência de identidade só é possível em um momento em que a identidade coletiva já esteja consolidada. Por outro lado, a construção de identidade pode ocorrer em associações ainda em formação, como é o caso da Ordem dos Pregadores nas primeiras décadas do século XIII.

Os sociólogos americanos acreditam que certas formas de identidade são mais importantes de acordo com o estágio no qual se encontra o movimento, alertando que os tipos de identidade variam de acordo com o tipo de movimento, se este é, por exemplo, clandestino ou público. Dividem a vida dos movimentos sociais em três estágios: o primeiro é seu surgimento, a institucionalização é a segunda fase dos movimentos sociais. A terceira é a difusão generalizada (SNOW & McADAM, 2000, p. 55). Evidentemente, é possível entender a Ordem dos Pregadores como movimento social, na medida em que esta possui um projeto, o que se poderia chamar de uma “ideologia” e uma organização. Nosso interesse maior na pesquisa é analisar de que forma os dois primeiros momentos da vida deste “movimento” – o surgimento e a institucionalização – se estabeleceram em termos de identidade.



Nisso também Snow e McAdam contribuem, pois afirmam que a pesquisa empírica sobre ações coletivas aponta para o fato de que os movimentos sociais emergem ou são iniciados em dependência de organizações já existentes, ou redes associativas. Os movimentos que assim se formam tendem a se desenvolver e disseminar rapidamente, além de conseguirem superar um primeiro momento em que ainda não estão bem definidos nem contam com muitos membros. E é justamente aliado a outros movimentos – ou grupos religiosos – que surge a ordem dos pregadores.

Para os autores, esses movimentos são bem sucedidos porque são hospedados pelos recursos organizacionais retirados pelos movimentos incipientes da organização “patrocinadora”. No entanto, de maior relevância para eles é explicar a rápida ascensão e difusão de tais movimentos na forma do trabalho de identidade que define sua mobilização emergente. Esses movimentos são capazes de decolar rapidamente porque se apropriam de identidades coletivas previamente estabelecidas e altamente salientes. E, de fato, os dominicanos se apropriam de vários elementos de identidade de outros grupos religiosos, ortodoxos ou não.³

Eventualmente muitos movimentos sociais bem sucedidos se desenvolvem além de suas origens “primárias”. O *locus* organizacional do movimento passa do grupo estabelecido ou da rede social para organizações de movimentos sociais formais. Podemos, então, distinguir um primeiro momento em que a Ordem passava pelo processo de formação, que localizaríamos no período entre a pregação de Domingos em Toulouse e algum momento entre 1216 e 1218.⁴ O momento da institucionalização situar-se-ia entre o generalato de Jordão da Saxônia e o de Humberto de Romans.

Embora essa transição pareça ser inevitável e muitas vezes benéfica para o movimento, coloca-se como um desafio para os insurgentes. Enraizar o movimento em organizações de movimentos sociais formais – a Cúria Romana, o pertencimento à Igreja – significa que os organizadores não podem mais negociar a identidade coletiva estabelecida e os incentivos solidários dos grupos “primários” e redes sociais em meio aos quais o movimento se desenvolveu inicialmente. No nosso caso, os primeiros companheiros de Domingos, homens sem educação formal, ficariam em segundo plano na Ordem.

³ Essa é uma das questões levantadas pela historiografia dominicana a respeito do surgimento da Ordem.

⁴ Com as repetidas chancelas papais e a instalação em Paris e Bolonha.



Isso significa que a apropriação identitária deixa de ser a mais típica ou efetiva forma de característica de trabalho de identidade do movimento amadurecido. Em vez disso, suspeitamos que as formas modais de trabalho identitário do segundo estágio de um movimento bem sucedido é a ampliação e extensão da identidade. Ou seja, é justamente durante o processo de institucionalização que a identidade se afirma mais fortemente. Não mais em uma posição de meramente se apropriar de identidades coletivas estabelecidas, movimentos institucionalizados, agindo por meio de suas organizações de movimentos sociais formais dominantes, devem agora se engajar em apelos direcionados de recrutamento concebidos para atrair novos adeptos. Para os Pregadores, os estudantes dos centros universitários. Para assim proceder, eles tipicamente buscam facilitar um dos tipos de construção de identidade.

Em síntese, tendo buscado responder como se define a noção de identidade em relação ao nosso principal objeto de estudo – o processo de institucionalização da Ordem dos Frades Pregadores ao longo do século XIII – acreditamos igualmente ter dado resposta afirmativa para a segunda questão: É possível utilizá-la na pesquisa em História Medieval? Não apenas possível, mas defendemos que profundamente enriquecedora é a aplicação do conceito de identidade como instrumento de conhecimento para o quinhão do passado ao que nos voltamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DOCUMENTAÇÃO

DENIFLE, H & CHATELAIN, E. (ed.) *Chartularium universitatis parisiensis*, vol, 1. Paris: Ex Typis Fratrum Delalain, 1889.

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

CANETTI, Luigi. *L'Invenzione della memória: il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi frati Predicatori*. Spoleto: Centro italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1996.

CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

EDGAR, Andrew. Identidade. In: EDGAR, A. & SEDGWICK, P. (org.) *Teoria Cultural de A a Z*. São Paulo: Contexto, 2003.

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.



GAMSON, William. The Social Psychology of Collective Action. In: MORRIS, A. & MUELLER, C. (eds.) *Frontiers of Social Movement Theory*. New haven: Yale University Press, 1992.

GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. São Paulo: UNESP, 1991.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GUREVITCH, Aron. *As categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1990.

HALL, Stuart. *A Identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JANSEN, Katherine Ludwig. *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Nova Jersey: Princeton University Press, 2000.

MERCER, K. Welcome to the jungle. In: RUTHEFORD, Jonathan. *Identity*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

MILES, Richard. Introduction In: _____ (ed.). *Constructing Identities in Late Antiquity*. London: Routledge, 1999.

SCHWALBE, Michael & MASON-SCHROCK, Douglas. Identity work as group process. *Advances in Group Process*, 13, 1996, p. 113-47.

SILVA, T. A Produção Social da Identidade e da Diferença In: *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

SNOW, David & ANDERSON, Leon. Identity Work among the homeless: the verbal construction and avowal of personal identities. *American Journal of Sociology*, 92, 1987, p. 1336-71.

SNOW, David & MCADAM, Doug. Identity Work Process in the context of social movements: clarifying the identity/movement nexus. In: STRYKER, S; OWENS, T & WHITE, R. *Self, Identity and Social Movements*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

WOLTON, Dominique. *Pensar a Comunicação*, Brasília: UnB, 2004.

WOLTON, Dominique. *Internet et après? Une théorie critique des nouveaux médias*, Paris: Flammarion, 2000.

WOODWARD, Katherine. Concepts of Identity and Difference. In: _____ (ed.) *Identity and Difference*. London: Routledge, 1997.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (org.) *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.





A refutação de Orígenes e a diferenciação entre cristãos, judeus e pagãos na cidade de Alexandria (século III d. C.)

Carolline da Silva Soares¹
Submetido em Setembro/2013
Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

O nosso objetivo neste artigo é dissertar brevemente acerca do conflito sócio-político e religioso existente entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no Império Romano, sobretudo em Alexandria, durante o século III d. C. Este conflito é tratado de forma singular na obra intitulada *Contra Celso*, do cristão Orígenes, elaborada em 248. Este trabalho de Orígenes configura-se como uma apologia e é uma refutação à composição do filósofo pagão Celso, intitulada *Palavra Verdadeira* (Αληθης Λογος). Além disso, afirmamos que a problemática existente entre o cristianismo, o judaísmo e o paganismo no *Contra Celso* contribuiu para a defesa e a fixação das identidades cristã e pagã na época do Principado romano.

Palavras-chave: Orígenes – *Contra Celso* – Cristãos – Pagãos – Alexandria.

RESUMEN:

La refutación de Origen y la diferenciación entre cristianos, judíos y paganos en la ciudad de Alejandría (siglo III d. C.)

Nuestro objetivo en este artículo es exponer brevemente sobre el conflicto socio-político y religioso entre el paganismo, el judaísmo y el cristianismo en el Imperio Romano, especialmente en Alejandría en el siglo III d.C. Este conflicto se maneja de una manera única en la obra titulada *Contra Celso*, del cristiano Orígenes, compilado en 248. Esta obra de Orígenes aparece como una apología y es una refutación a la composición de los filosofo pagano Celso, titulado *Palabra Verdadera* (Αληθης Λογος). Además, afirmamos que la cuestión entre el cristianismo, el judaísmo y el paganismo en el *Contra Celso* contribuyó a la defensa y establecer las identidades cristianas y paganas en el momento del Principado romano.

Palavras-clave: Origen – *Contra Celso* – Cristianos – Paganos – Alexandria.

¹ A autora é doutoranda do Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), sob a orientação do professor Gilvan Ventura da Silva, com apoio institucional da CAPES, e desenvolve pesquisas relacionadas ao estudo do paleocristianismo em autores como Atenágoras de Atenas, Orígenes de Alexandria e Cipriano de Cartago. Contato: carollines@gmail.com



A Alexandria cosmopolita

Desde sua fundação em 331 a. C., por Alexandre, o Grande, Alexandria é apresentada como o centro do Helenismo.² Esta cidade tornou-se, muito cedo, um gigantesco empório comercial e industrial. Possuía certo caráter dissoluto, próprio de uma cidade aberta e portuária, o que lhe conferia um ar de luxúria e exotismo que atraía, sobremaneira, visitantes, intelectuais e migrantes de toda espécie (SANTOS, 2006, p. 48). Em razão do seu aspecto cultural, cosmopolita e hospitaleiro, e por estar localizada numa zona de encruzilhada econômica e de cultura egípcia, grega, judaica e indiana, observamos em Alexandria um convívio intenso entre variados povos durante a época imperial romana. Alexandria era, também, o centro mais próspero da diáspora judaica. Ao abrigo do *politeuma*, a integração dos judeus na cidade soube conservar a especificidade desse povo, impetrada graças à articulação de dispositivos institucionais que permitiam uma proteção legal aos membros da comunidade.³

Nesse ambiente alexandrino, grandemente helenizado, o núcleo essencial do pensamento judeu não foi descaracterizado, pelo contrário, o helenismo contribuiu para que um florescente dinamismo intelectual se instalasse na comunidade judaica. Para os judeus alexandrinos, que neste ponto se distinguem dos judeus da Palestina, o helenismo assumia tonalidades tentadoras. A relação dos judeus com a cidade grega era aberta e as contribuições culturais do helenismo foram amplamente assimiladas (SOUSA, 2009, p. 43). A Septuaginta, a versão da Bíblia hebraica traduzida para o grego entre os séculos III e I a. C. pelos sábios judeus de Alexandria, por exemplo, se configurou como um modelo de como o helenismo influenciou grandemente a cultura judaica da diáspora. Esta abertura cultural estimulou, por outro lado, a difusão do monoteísmo entre os gregos, como testemunha a existência de uma literatura de gosto helenizante que difundia os preceitos do

²Seguindo as declarações de Soares (2011, p. 26), concordamos com o fato de que “a bacia do Mediterrâneo sempre foi um lugar de contato privilegiado entre as várias civilizações antigas. O movimento de interação cultural entre gregos e não gregos ficou conhecido como helenização e a época helenística (séculos IV a I a. C.) é apontada pela historiografia como um momento decisivo da história do Mundo Antigo.

³Segundo Sousa (2009, p. 41), “no funcionamento do *politeuma* judaico, a Sinagoga desempenhava um papel essencial para a coesão ideológica do grupo. Assegurando a originalidade fundamental do judaísmo, a Sinagoga respondia aos desafios colocados pela adaptação cultural. Desempenhava para os jovens judeus o mesmo papel que o Ginásio desempenhava para os gregos: era o local onde se assegurava a educação e se iniciava o jovem na comunidade”.



judaísmo entre os pagãos. Reflexo desta aproximação cultural foram os não judeus que aceitaram e/ou seguiram alguns – ou muitos – dos preceitos judaicos.

Uma significativa parcela da população alexandrina sentia-se atraída pelo convívio das sinagogas (ZETTERHOLM, 2003, p. 61), seguindo alguns preceitos judaicos, como a abstenção de carne de porco, a observação do sábado, o estudo da Torá e a circuncisão de seus filhos (WILKEN, 1967, p. 315). Houve dois tipos de prosélitos: os denominados *perfeitos*, os quais obtiveram um grau de igualdade com os demais judeus e foram considerados filhos de Abraão, pois praticaram a circuncisão e participavam do *mikve* (banhos rituais); e os chamados *tementes a Deus*, os quais aceitaram certas obrigações judaicas básicas, como os chamados preceitos de Noé, os quais proibiam a idolatria, o derramamento de sangue e os pecados sexuais, além disso, frequentavam a sinagoga, guardavam o Shabat e seguiam outras prescrições judaicas, de acordo com a preferência individual (FELDMAN, 2008, p.4).

O domínio romano em Alexandria

De acordo com Feldman (2008, p. 1), os judeus organizaram-se em comunidades, mas não viviam separadas do resto da população, possuíam certos direitos de autonomia, construíam suas próprias escolas, sinagogas e cemitérios e, por vezes, dispunham de tribunais próprios com plena autonomia jurídica. Com o advento da hegemonia romana em 30 a. C., o Egito foi transformado em uma província romana e não houve maiores mudanças de status para a comunidade judaica em Alexandria. Assim, os judeus mantiveram a sua vida próspera e seus direitos de culto separado (SELVATICI, 2008, p. 29-31), apesar da hostilidade advinda da população local em certos períodos.

Com o domínio romano iniciou-se, igualmente, a distinção entre os gregos, a quem todos os direitos eram garantidos, e os egípcios, sobre os quais eram impostas pesadas taxas. O equilíbrio entre gregos, egípcios e judeus deteriorou-se ao ponto de desencadear os primeiros movimentos contra os últimos.

A maioria dos judeus em Alexandria vivia como estrangeiros com o direito de residência. O separatismo judaico (o aspecto mais visível da realidade judaica para os não



judeus) alimentou o sentimento antijudaico em várias cidades da diáspora. Quando os romanos conquistaram territórios no Mediterrâneo oriental, eles acabaram por se envolver com a questão do particularismo judaico. Tal situação demandava uma política específica para os judeus dentro do território romano. Os judeus sofreram a reação hostil da população grega que não aceitava dividir os mesmos direitos civis com um grupo que mantinha hábitos particulares e que havia recebido isenções especiais. Diante disso, a cidade de Alexandria apresentou espaços nos quais os conflitos sociais entre judeus e não judeus foram freqüentes por volta do século I d. C.

Sob o governo do imperador Calígula, em 38, abriu-se um período de graves agitações na forma de resistências ao jugo romano por parte das comunidades judaicas. Saques, confiscos, maus tratos, flagelações e assassinatos estouraram em Alexandria com o apoio de Flaco, prefeito do Egito. Este proibiu os judeus de celebrarem o *Shabat* (dia sagrado do descanso) e exigiu que eles colocassem uma estátua do imperador romano nas sinagogas, o que desencadeou vários conflitos entre pagãos e judeus, levando à destituição de Flaco e ao acirramento das divergências entre os dois grupos (FELDMAN, 2008, p. 4). Depois deste período conturbado no governo de Calígula, assume o trono Cláudio, que restituiu os direitos dos judeus de viverem no império conforme suas próprias leis, intervindo, inclusive, na defesa dos judeus no conflito destes contra os gregos em Alexandria (BORGER, 1999, p. 236).

O cristianismo alexandrino

Neste terreno de múltiplas culturas vemos o cristianismo fundar as suas raízes e afirmar-se como uma crença com vocação verdadeiramente universal. Foi nas cidades helenísticas do Mediterrâneo oriental, sobretudo em Alexandria, que se forjou grande parte da matriz cultural do cristianismo oriental. O cristianismo emergente ou o judaísmo helenista faziam parte integrante do mosaico multicultural de Alexandria (SOUSA, 2000, p. 3).

A assimilação do cristianismo em Alexandria não foi um fenômeno do acaso. Desde a fundação da cidade, havia uma cultura multiétnica. Várias línguas eram faladas na cidade:



o grego, em seus vários dialetos, era o mais difundido; o egípcio era falado nas comunidades nativas, enquanto que entre os judeus predominava o hebraico “clássico” e o aramaico, além de outras línguas semíticas (FIGUEIREDO, 2010, p. 17).

Em meio a todo esse ecletismo e sincretismo religioso, Alexandria desempenhou no fim do século II d. C. e início do III d. C. um papel importante na história do cristianismo: o de ser o polo da cultura cristã. Segundo Daniélou e Marrou (1984), Alexandria era o polo da cultura cristã, pois foi lá que os costumes cristãos ordinários, herdados da igreja primitiva, se libertaram de sua expressão judaica e assumiram as peculiaridades do humanismo helenístico. E, também, foi a partir de Alexandria que o cristianismo assumiu as heranças da retórica e da filosofia antigas.

Um fato assaz importante sobre a difusão do cristianismo em Alexandria era a existência de duas realidades sociais: uma população camponesa que, apesar da helenização do Egito, falava o velho egípcio demótico e que só no século II d. C. criou o alfabeto copta; e um ambiente urbano, onde se encontrava uma elite mantenedora da cultura greco-romana, que nos deixou uma vasta documentação a respeito do encontro entre a fé cristã e o racionalismo grego. Em síntese, Alexandria era um “caldeirão” de seitas e correntes filosóficas. Nesse sentido, Spinelli (2000, p. 84-85) argumenta que:

Nos primórdios do cristianismo, Alexandria se tornou o maior centro cultural da época, chegando, inclusive, a sobrepujar Atenas em influência e prestígio. Fundada no século III a. C., ela passou a competir com Atenas enquanto centro proeminente do saber. Para lá afluíam os mais importantes intelectuais, em geral, estudiosos, eruditos e leitores. A par de sua famosa biblioteca, além de um observatório astronômico, vieram abrigar-se aí escolas de diferentes tendências. Uma delas foi a chamada Escola Didascálica (dos preceitos e instruções referentes à interpretação ou exegese do texto bíblico), fundada pelo judeu Filon (que ocorreu em 42 d. C.). Foi ali também, em Alexandria, que Amônio Sacas (180-242) fundou a Escola Neoplatônica, a qual foi frequentada por Orígenes e Plotino. Foi para junto da Escola Didascálica e da Escola Neoplatônica de Amônio Sacas que convergiram os primeiros helenistas convertidos ao cristianismo. Eles representam a primeira tentativa de harmonizar determinados princípios da Filosofia grega (particularmente do Epicurismo, do Estoicismo e do pensamento de Platão) com a doutrina cristã. Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes são esses primeiros helenistas convertidos a se empenhar nessa tarefa.

É deste e para este ambiente rico e erudito que Orígenes elaborou seus escritos e, entre eles, o *Contra Celso*, a obra analisada neste artigo.



Orígenes e o *Contra Celso*

Quando se trata de demonstrar o quanto o judaísmo e o cristianismo eram, na Alexandria romana, sistemas religiosos que estavam ao mesmo tempo em diálogo e em concorrência, a obra *Contra Celso* desempenha, sem dúvida, um papel da maior relevância, uma vez que a intenção de Orígenes ao redigi-la era não apenas refutar as acusações do filósofo pagão Celso contidas na sua *Αληθης Λογος* (Doutrina verdadeira) acerca da suposta falsidade do cristianismo e de sua matriz, o judaísmo, as duas crenças monoteístas do Império que estariam pondo em risco a *pax deorum* – a concórdia entre deuses e homens –, mas igualmente estabelecer a identidade dos próprios cristãos diante dos judeus.⁴ Por meio do *Contra Celso*, Orígenes não apenas afirma o caráter peculiar do cristianismo, como também, de certo ponto de vista, cunha a própria crença da qual é defensor em um confronto direto com o judaísmo e o paganismo greco-romano.

Acerca do filósofo pagão Celso não se sabe quase nada, sendo impossível definir com precisão a data e o local de seu nascimento, bem como a qual escola filosófica pertenceria. Ao que parece, sua terra natal teria sido o Egito, embora nem mesmo esta informação seja segura. A sua obra, *Doutrina Verdadeira*, teria sido redigida, provavelmente, entre os anos 170 e 180, já em finais do governo de Marco Aurélio, momento em que é constatado um acirramento do confronto entre cristãos e pagãos, tanto em termos físicos quanto em termos literários.⁵ Quanto ao nome “Celso” em si, era de origem latina e bastante comum na época imperial (BUENO, 1967). Concordamos com os apontamentos de Chadwick (1953) e Frede (1999), acerca do fato de que nada sabemos do adversário do presbítero cristão, exceto aquilo inferido a partir do texto do próprio Orígenes. Ademais, vale ressaltar que Celso não é refutado por Orígenes apenas em razão

⁴ Estamos em consonância com os interacionistas simbólicos que entendem que a identidade “é formada a partir de uma interação entre o ‘eu’ e a sociedade, o que a situa na confluência entre a esfera pessoal, interior e a esfera pública” (SILVA, 2004, p. 20). Para simplificar, entendemos a identidade como sendo: construção, efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo (dando ideia de movimento, transformação), instável, contraditória, fragmentada; ligada a sistemas de representação simbólica (uma forma de atribuição de sentido). Em contrapartida a identidade não é fixa, estável, coerente, unificada homogênea, definitiva, acabada (SILVA, 2000).

⁵ Para uma discussão mais detalhada acerca da tendência filosófica de Celso, ver Frede (1999).



de sua opção filosófica, mas por suas críticas e “injúrias” contra o cristianismo. O próprio Orígenes não se mostra filiado a nenhuma doutrina filosófica, entretanto, se vale de várias delas, como a pitagórica, a platônica, dos peripatéticos, epicuristas e estóicos (SPINELLI, 2002).

Em relação aos fatos e datas acerca da vida e da atuação de Orígenes possuímos mais informações. Sabemos que Orígenes nasceu em Alexandria, em 185 d. C., no seio de uma família cristã. Ainda jovem perdeu o pai, Leônidas, martirizado por ocasião da perseguição de Septímio Severo e viu todos os bens de sua família serem confiscados pelo Estado romano, como era de costume. Em virtude do extremo ascetismo que professava, optou pela castração em plena juventude. Viveu grande parte de sua vida vinculado à Escola de Alexandria, onde criou o *Didaskaleion*, um centro de ensino que oferecia aos alunos uma formação em filosofia e no conhecimento das Escrituras. Orígenes morreu em Tiro, por volta de 253 ou 254, devido aos maus tratos sofridos na prisão durante a perseguição de Décio. Ele produziu um número considerável de comentários bíblicos, homilias, cartas, apologias, compondo, assim, uma teologia abrangente. Seu principal método de leitura das Escrituras era feito alegoricamente. Filho de um mártir, Orígenes foi torturado em razão de sua fé e depois de morto foi declarado como herege pela Igreja (LYMAN, 2009). A *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, é nossa principal fonte para nos esclarecer acerca da história de Orígenes, como nos informa Eugène de Faye (1923).⁶

Segundo Eusébio, o pai de Orígenes, Leônidas, cedo reconheceu o seu intelecto e ensinou-lhe as Escrituras. A instrução de uma criança cristã era eminentemente religiosa, com a finalidade de inculcar-lhe os ensinamentos evangélicos e o conhecimento das Escrituras – *Christon paideia* –, sendo sempre dirigida pelos pais. Era, sobretudo, um dever

⁶ Eusébio, conhecido como Eusébio de Cesareia, ou Eusébio Pânfilo, nasceu em Alexandria e foi bispo de Cesareia, Palestina (313). Era um teólogo neoplatônico e exegeta, sendo considerado um dos fundadores da historiografia cristã. Estudou na escola de teologia de Cesareia, a qual fora criada por Pânfilo, em cuja homenagem adotou o nome. Embora não conjugasse das ideias de Ário, acolheu-o quando este foi expulso de Alexandria, sob a acusação de heresia. Defendia, no entanto, o *sabelianismo*, doutrina que negava a Trindade. No Sínodo de Antioquia, em 325, foi excomungado por *arianismo*, mas defendeu-se no Concílio de Niceia, convocado por Constantino, no fim do mesmo ano, e teve a punição suspensa por intervenção do imperador. Sua obra mais importante é *História Eclesiástica*, onde relata as perseguições romanas e a vida de Orígenes. Também é autor de uma biografia de Constantino e de textos doutrinários e comentários da Bíblia. Na obra *Preparação Evangélica*, comparou Platão com Moisés. Morreu no ano de 339.



do pai, que na posição de *paterfamilias*, isto é, de chefe de uma unidade doméstica, deveria responder pela educação dos filhos. Além do estudo das Escrituras supervisionado por seu pai, Orígenes, provavelmente, recebeu também uma educação típica para um estudante daquela época, qual seja, o conhecimento dos tradicionais textos gregos.⁷

O *Contra Celso*, a refutação de Orígenes à *Alethes Logos*, foi composta em meados do século III d. C., mais precisamente em 248, sob o governo de Filipe, o Árabe, um ano antes da perseguição aos cristãos decretada por Décio, em 249. Em termos literários, a obra exibe grande complexidade, pois nela o autor não se limita a refutar ponto por ponto as acusações formuladas pelo filósofo – o que nos permite reconstituir, ainda que de modo parcial, o texto hoje perdido da *Doutrina Verdadeira* –, mas também empreende um ataque ao judaísmo e ao próprio paganismo.

O século III d. C., período em que Orígenes viveu e escreveu, é denominado pejorativamente como “Anarquia Militar”, “Crise do terceiro século” ou “Período dos imperadores-soldados”. É considerado por Gonçalves (2006, p.189) como “uma época de inflexão, um período de mutação e de transição, que afetou com ritmo próprio todo o Império”. O momento é marcado por uma conjuntura desfavorável aos cristãos. Na época da “Anarquia Militar”, o império enfrentou alguns problemas de caráter político e econômico, além da pressão dos povos bárbaros que circundavam o *limes*, aproveitando-se da situação para adentrarem em territórios romanos. Vários imperadores sucederam-se no poder, aclamados pelas legiões, desejosos de bons generais para afastar as invasões bárbaras e proteger o império. Eles ficaram pouco tempo no governo e acabaram morrendo nas batalhas contra os invasores ou pelas mãos dos próprios legionários (GONÇALVES, 2006, p. 185-189). Sucedem-se mais de vinte imperadores num período de quase cinquenta anos, reinando muitas vezes simultaneamente (SILVA, 2006 p. 246).⁸

⁷ Na época imperial os meninos iniciavam sua formação aos sete anos de idade aprendendo as primeiras letras. Segundo Silva (2010), os mais abastados, filhos da aristocracia, ficavam sob o cuidado de um professor particular – tutor ou pedagogo –, enquanto os filhos do estrato médio da sociedade romana estavam sob o comando do *litterator*, nas escolas de primeiras letras. Por volta dos onze ou doze anos, eram enviados à escola do *grammaticus*. Nesta etapa, os alunos aprendiam os fundamentos da retórica, da eloquência e da literatura clássica, juntamente com lições de mitologia. Por volta dos quinze anos de idade, o rapaz cuja família tivesse condições de arcar com a continuação de seus estudos, “estaria apto a cursar os estudos superiores da escola de *rétor*, em que se aprofundaria em gramática, retórica, dialética, aritmética, geometria, música, astronomia e filosofia” (SILVA, 2010, p. 8).

⁸ Para uma melhor compreensão acerca do período relativo ao século III, ver Silva; Soares (2013).



Orígenes está localizado num período considerado transitório para a história do cristianismo primitivo, época na qual as igrejas menores e os mestres carismáticos cederam lugar a conjuntos maiores e a linhas mais claras acerca da autoridade clerical e da teologia. Como incansável comentador das Escrituras e professor devotado, Orígenes encarnou o cristianismo do III século, isto é, aquele cristianismo dos mártires, dos debates com os rabinos, com os cristãos “gnósticos”, com os filósofos, temperado por conflitos com os bispos e outros cristãos, desenvolvendo, dessa forma, sua própria cosmologia otimista de salvação por meio do Verbo encarnado (LYMAN, 2009).

A elaboração do *Contra Celso* é própria de um contexto em que a crença cristã ainda não contava com uma ortodoxia estabelecida, ou seja, ainda não apresentava uma maior coerência em termos doutrinários ou disciplinares. Orígenes escreve numa conjuntura turbulenta, já antevendo a adoção de medidas mais rígidas contra o cristianismo pelas autoridades imperiais e o aumento do sentimento anticristão por parte da população em geral, o que nos leva a conjecturar que o autor, quando compôs a obra, tinha como um dos seus principais propósitos resguardar a posição do cristianismo como um credo que não apresentava qualquer ameaça à ordem pública.

Para além desse propósito inicial, outro que ressalta claramente do texto do *Contra Celso* é o de estabelecer uma distância entre o cristão “genuíno” e seus contemporâneos pagãos, judeus, hereges e, sobretudo, os judaizantes. Por esse motivo, Orígenes não apenas refutou as acusações de Celso, mas procurou, igualmente, advertir os cristãos acerca do perigo das heresias e, sobretudo, acerca do “contágio” judaico dentro da Igreja, proporcionado pelos judaizantes.

Os argumentos de Orígenes e a diferenciação entre cristãos, judeus, pagãos, hereges e judaizantes.

Orígenes participou da chamada Escola de Alexandria, que desde o século II d.C. formava diversos indivíduos nas letras clássicas e nos ensinamentos das Escrituras, sendo avaliada pelos pesquisadores como um campo de saber de grande expressão cultural. Esse conjunto de fatores levou os estudiosos a concluir que o trabalho de Orígenes destaca-se



como o culminar de todo o movimento apologético dos séculos II e III. O que Orígenes nos oferece, no entanto, é muito mais que uma refutação ponto por ponto a um adversário muito bem informado, como foi Celso. Segundo declarou Chadwick (1953, p. ix), essa apologia também nos auxilia a observar os argumentos que Orígenes teria utilizado numa disputa com pagãos de Alexandria, e o modo como ele próprio, em sua mente, poderia ser convencido de que o cristianismo não era uma credulidade irracional, mas sim uma profunda filosofia.

Ao analisarmos a nossa fonte, o *Contra Celso*, podemos identificar, nas palavras de Celso, diversas preocupações em relação aos cristãos, quanto à origem, à formação, às filiações institucionais e à ausência de reconhecimento pelo poder público. Quando na passagem III, 50, Celso acusa os cristãos de ser gente estúpida e inculta, que ignora a cultura helenística, o presbítero responde:

Repara então como nos calunia comparando-nos aos que divulgam seus segredos e pedem esmolas nas praças públicas. Que segredos divulgamos nós? Que fazemos de semelhantes, nós que, lendo textos e explicando-os, exortamos à piedade para com o Deus do universo e as virtudes que reinam com ela, e fugimos do desprezo a Deus e a todos os atos contrários à reta razão? Os próprios filósofos desejariam círculos tão numerosos de ouvintes de suas exortações à virtude. Assim procederam, sobretudo, certos cínicos, que conversavam em público com todos que passavam. Acaso se dirá que estes filósofos se pareciam com aqueles que divulgam seus segredos e pedem esmolas nas praças públicas, porque, em vez de convidar as pessoas consideradas cultas, chamaram para a rua ouvintes que eles reuniam? Não, nem Celso nem qualquer sequazes há de repreender os que julgam ser dever de humanidade propor suas doutrinas mesmo às pessoas simples do povo (*Con. Cels.*, III, 50).

Celso, ademais, zombou dos líderes das comunidades cristãs, referindo-se a eles como gente sem cultura e ignorante (*Con. Cels.*, III, 55), no que Orígenes replicou com o seguinte argumento:

Repara também aqui um exemplo de seus sarcasmos contra nossos mestres de doutrina. Eles que procuram elevar a alma por todos os modos ao Criador do universo, provando que é preciso desprezar todas estas coisas sensíveis, passageiras e visíveis, e fazer tudo para obter a comunhão com Deus [...], Celso os compara aos cardadores que vemos nas casas particulares, aos sapateiros, aos pisoeiros, aos homens mais rudes que, para a desgraça dos filhos de tenra idade, solicitaram o serviço de mulheres incultas para que se afastem do pai e dos preceptores e os sigam. Que Celso esclareça bem isto! Mostre, por comparação, se as crianças e as mulheres incultas que abraçam nossa doutrina já tinham



ouvido doutrina melhor do que a nossa, e de que maneira afastamos as crianças e mulheres incultas de lições belas e veneráveis para as convidar para piores? Não conseguirá fornecer a prova: muito ao contrário, desviamos as mulheres incultas da impureza, da perversão causada pelas pessoas de suas relações, da loucura do teatro, da superstição (*Con. Cels.*, III, 56).

É clara a oposição que Orígenes fez acerca do “mundo” pagão e do cristão em seus escritos. A identidade cristã, de caráter monoteísta, pôde ser construída e desenvolvida no interior das estruturas políticas, sociais e culturais do Império Romano, em contraposição ao sistema de representação politeísta vigente. Enquanto Celso pensa que o cristianismo não trouxe nada de novo para o mundo (*Con. Cels.*, I, 4), Orígenes, como cristão, pensa que o cristianismo veio como forma de “salvar” o mundo da corrupção dos costumes, da perversão, da idolatria e da superstição. Em algumas passagens isso fica mais evidente, como no seguinte excerto:

Mas considerando que os discursos que Celso qualifica de vulgares estão cheios de poder à maneira dos encantamentos, vendo estes discursos converterem incontáveis multidões das desordens à vida mais regrada, injustiças em honestidade, timidez e covardia em firmeza levada até o desespero da morte pela religião que eles acreditavam verdadeira (*Con. Cels.*, III, 68).

Quando Celso afirma que “aquele que ensina nossa doutrina se conduz como homem ébrio no meio de ébrios, acusando as pessoas sóbrias de estado de embriaguez” (*Con. Cels.*, III, 76), Orígenes responde:

Nenhum homem moderado que ensina a doutrina cristã é ébrio, e é injúria de Celso indigna de filósofo. E Celso que nos diga que pessoas sóbrias acusamos nós, nós que somos os pregadores da doutrina cristã! Para nós, ébrios são todos os que se dirigem a coisas inanimadas como a Deus. [...] são loucos os que correm aos templos para adorar como deuses as estátuas e os animais (*Con. Cels.* III, 76).

Na tentativa de se defender e de se justificar perante seus algozes, os cristãos, em contraste com o politeísmo greco-romano e em meio a este conflito, deixam transparecer, em seus discursos, atributos que pretendem marcar a diferença no contexto das relações sociais vividas e nas práticas específicas assumidas. Aqui, fica bem evidente a ideia que o presbítero tem acerca do paganismo e daqueles que professam de tal crença. De acordo com as múltiplas declarações de Orígenes em seu *Contra Celso*, o cristianismo tinha como



missão o aperfeiçoamento do gênero humano. Percebemos que Orígenes esforça-se para traçar uma diferenciação entre o que é a cultura e a religião pagã greco-romana e o que é a verdade e a crença cristãs. Quando Celso introduziu um judeu para falar por ele e fazer acusações aos cristãos e ao cristianismo (*Con. Cels.*, I, 28), Orígenes se esforçou de maneira muito mais energética para refutar as denúncias de Celso, uma vez que o presbítero necessitou traçar tanto a diferenciação existente entre cristãos e pagãos, como mostrar a distinção entre os cristãos e os judeus.

Foi preciso evidenciar que o cristianismo, apesar de ter se originado dentro dos círculos judaicos, já havia se apartado do judaísmo e se concretizava como a verdadeira crença, eleita por Deus. O debate doutrinário produzido entre as comunidades cristãs e o papel desempenhado por Orígenes, como uma das lideranças cristãs, fomentaram o controle e a ordenação das doutrinas consideradas ortodoxas e excluíram outras formações que não atendiam a essas características. As representações que Orígenes criou para a identidade cristã se configuraram como respostas aos questionamentos de seus contemporâneos: quem são, a quem se adoram, como, e qual a sua utilidade.

O presbítero também traçou as linhas de diferenciação que os cristãos possuíam em relação àqueles considerados heréticos, entre eles os judaizantes, que configurou-se como o principal obstáculo à formação da identidade cristã no século III. Com relação a esse assunto, Orígenes se posiciona do seguinte modo:

Celso, porém, me parece ter tido conhecimento de certas seitas que não têm em comum conosco sequer o nome de Jesus. Talvez tenha ouvido falar dos “ofitas” e “caimitas” ou de qualquer outra seita semelhante que abandonou inteiramente Jesus (*Con. Cels.*, III, 13).

O cristianismo primitivo teve que se defrontar com seitas distintas, tais como: o docetismo, o montanismo e o gnosticismo. Em oposição e em resposta a tais “desvios”, as lideranças locais promoveram a autoridade da tradição apostólica. Orígenes, ao refutar as acusações de Celso, bem como as do seu judeu, buscou, com suas respostas, a diferenciação entre cristãos, pagãos, judeus e hereges. Ele postulou uma nova identidade: nem judeus, nem pagãos, mas cristãos (BEAUDE, 1993).



Nessa luta entre representações, traçada entre Orígenes – porta-voz dos cristãos – e Celso – ou qualquer outro opositor do cristianismo, como representante do paganismo – estão em jogo a fixação de uma identidade por meio da marcação da diferença. Para que Celso se visse enquanto um membro da elite pagã greco-romana era preciso que existisse aquilo que conceituamos como alteridade, e que, no caso de Celso, foram os cristãos. Do mesmo modo, Orígenes, ao estabelecer quem eram os cristãos, como viviam e no que acreditavam, recorreu ao paganismo enquanto aquilo que é diferente de “cristão”. Orígenes fez isso também em relação ao judaísmo.

Orígenes combateu a descrença dos judeus em várias passagens do *Contra Celso*, como em I, 13; II, 34, 39 e 78; III, 28; e, IV, 22 e 31. Ele complementa seus argumentos, dizendo:

Evidentemente, vendo Jesus não enxergaram quem era ele, ouvindo-o não compreenderam por suas palavras a divindade que nele estava e que ele haveria de transferir aos gentios que tinham fé nele a solicitude de Deus até então reservadas aos judeus. Por isso podemos ver, depois da vinda de Jesus, os judeus inteiramente abandonados, nada possuindo daquilo que outrora lhes parecia sagrado, sequer um sinal da presença da divindade entre eles. [...] mais do que os outros, os judeus, por sua falta de fé em Jesus e por muitos outros ultrajes que lhe fizeram, não só sofrerão o julgamento no qual acreditamos, mas também já o sofreram. Com razão, que povo foi banido de sua própria capital e do lugar reservado ao culto tradicional senão os judeus unicamente? Eis o que sofreram em sua profunda indignidade, não tanto por algum de seus outros pecados numerosos, mas por aquilo que eles ousaram contra nosso Jesus (*Con. Cels.*, II, 8).

Os grupos religiosos em interação no Império Romano, no entanto, nem sempre adotaram um comportamento francamente hostil uns pelos outros. Pelo contrário, crenças instituídas em oposição umas às outras, como o cristianismo frente ao paganismo ou ao judaísmo, jamais se mostraram imunes a influências recíprocas, sobretudo em Alexandria, ambiente amplamente cosmopolita. Acreditamos que o ambiente citadino é, sobretudo, forma de expressão de poder, que influencia a criação das identidades e, conseqüentemente, na mobilização dos indivíduos nela reunidos. Essas manifestações só podem ser percebidas porque o espaço urbano é o produto da realidade social, exprimindo conflitos, tensões, censuras e as estruturas de domínio (MENDES, 2007). Pensamos, assim, que a relação entre os sistemas religiosos na Alexandria romana configurou-se como altamente



complexo, uma vez que os adeptos dos diversos credos, mesmo quando assumissem uma posição agressiva frente os princípios que “julgavam em desacordo com a crença que professavam, não deixavam de reter, algumas vezes de modo involuntário, em outras nem tanto, atitudes e valores outrora passíveis de crítica” (SILVA; SOARES, 2010, p. 87).

Orígenes e a fixação de uma identidade cristã no século III d. C.

Diante do que já foi exposto, percebemos que os adeptos do cristianismo propuseram e comungaram de práticas estranhas à sociedade pagã. Diziam-se portadores da mensagem divina e da verdadeira crença, recriminando toda a sociedade greco-romana e sua tradição. Ao agirem de tal forma, os cristãos julgaram-se como um grupo superior, difamando e desprezando todo o modo de viver dos pagãos e dos judeus.

Orígenes se fez portador de uma “normalidade”, para quem pagãos e judeus foram vistos como anormais, exóticos e estranhos. Os membros dos outros grupos e seitas foram marcados com uma carga negativa, enquanto aos cristãos, Orígenes concedeu um peso positivo. É fato que tanto os pagãos quanto os judeus – como “alteridade” em relação aos cristãos – foram primordiais para a fixação de uma identidade cristã. No entanto, o maior obstáculo para a cunhagem dessa identidade, pelo menos para Orígenes, que escreve em meados do século III, foram aqueles indivíduos que se localizavam nas fronteiras entre essas crenças, sobretudo os judaizantes.

Para Lieu (2002), a metáfora de uma fronteira, separando “nós” dos “outros”, é central para a discussão moderna de identidades como construção; ainda que reconhecendo em cada fronteira a existência da articulação de poder e de uma possível permeabilidade, num marco de “formação das identidades”. Diante desses pressupostos, consideramos que mesmo as religiões mais zelosas de seu estatuto de pureza não se encontram, absolutamente, protegidas de hibridismos e sincretismos de todos os tipos. Seus adeptos, possivelmente, se moveram num meio marcado pelo pluralismo, assumindo, a todo o momento, papel de intermediários nas trocas culturais.

Diante de um contexto marcado pela existência de comunidades e indivíduos que transitam entre sistemas religiosos distintos, dando margem, assim, a todas as modalidades



possíveis de hibridismo religioso, Orígenes intervém no sentido de estabelecer uma linha divisória entre o “nós” – os cristãos que se consideravam os fieis depositários dos ensinamentos de Jesus – e os “outros”, os judeus, pagãos e hereges, convertidos em ameaças constantes à “pureza” da Igreja. Por meio de uma classificação binária responsável por fixar a fronteira entre o “nós” e os “outros”, fronteira esta sempre instável e nunca hermética o suficiente para impedir os deslocamentos de parte a parte, Orígenes ensaia distinguir os cristãos dos judeus nos seguintes termos:

Nosso Jesus, ao ver que a conduta dos judeus não era digna dos ensinamentos proféticos, ensinou, por meio de uma parábola, que o “Reino de Deus lhes será tirado e confiado” aos que viriam da gentilidade. É por isso, de fato, que podemos considerar todas as doutrinas atuais dos judeus como fábulas e futilidades – pois não possuem a luz da inteligência das Escrituras – e as doutrinas dos cristãos como a verdade, aptas como são a educar e a exaltar a alma e o espírito do homem e a convencer de que eles têm uma “cidade”, não neste mundo de certa forma como os judeus da terra, mas no céu (*Con. Cels.*, II, 5).

Orígenes estabeleceu, por um lado, uma suposta homogeneidade entre os cristãos e, por outro, sugeriu a existência de uma cisão absoluta entre estes e os judeus cujas raízes se conectam com o ministério de Jesus. Podemos afirmar que o autor se encontra imerso num movimento de fixação de fronteiras entre os dois sistemas religiosos, pois antes mesmo de tratar das características que definiriam os cristãos, se preocupa em afirmar a distância que os separa dos judeus.

Orígenes, ao contestar os argumentos de Celso, ameniza o conflito ideológico existente em sua época entre as diversas comunidades cristãs do Oriente e do Ocidente em prol do argumento de que o cristianismo já se encontrava consolidado em termos doutrinários e litúrgicos, o que de modo algum correspondia à realidade. Partindo-se da hipótese de que as fronteiras entre cristãos e judeus continuaram fugazes até pelo menos o final do século IV, é difícil avaliar a repercussão do esforço de Orígenes em separar o cristianismo do judaísmo ao demarcar as diferenças entre cristãos e judeus. Nesse sentido, o próprio autor admite ter conhecimento, em seu tempo, da existência de grupos que ocupavam uma posição intermediária entre o cristianismo e o judaísmo, como se segue:



Os que negam a providência não podem ser verdadeiramente filósofos, nem cristãos aqueles que introduzem ficções estranhas desacreditadas pelos discípulos de Jesus. Admitamos enfim que *alguns aceitam Jesus*, e é por isso que eles se gabam de serem cristãos, *mas querem ainda viver segundo a lei dos judeus como a grande massa dos judeus* (*Con. Cels.*, V, 61. Nesta passagem o grifo corresponde às proposições de Celso).

Os denominados judaizantes se encontravam na zona fronteira entre o judaísmo e o cristianismo, convertendo-se, como foi descrito por Orígenes, numa ameaça para a integridade da Igreja. Na medida em que o cristianismo resultou de uma cisão interna do judaísmo, o problema das relações entre judeus e cristãos remonta às primeiras comunidades formadas sob a inspiração dos seguidores imediatos de Jesus, tornando-se, com o tempo, um agudo problema para as autoridades eclesiásticas, ciosas de impedir o contato dos seus fiéis com os judeus, tidos como uma fonte permanente de “contágio” e de “poluição” em virtude da sua condição de “deicidas” e de povo abandonado por Iavé.

Não obstante esse esforço sistemático de separação executado por bispos, presbíteros e diáconos, mediante o exame das fontes disponíveis para o estudo das relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano, é possível constatar uma aproximação entre cristãos e judeus que se estabelece no cotidiano, sobretudo nas regiões externas à Palestina, no território da Diáspora, sobretudo em Alexandria, onde os contatos entre ambos os grupos foi contínuo. Tal constatação nos obriga a reavaliar a trajetória do próprio judaísmo ao longo do Império Romano à luz de uma conexão estreita com o cristianismo. Acreditamos, juntamente com Boyarin (2007), que a fronteira entre o cristianismo e o judaísmo era apenas uma separação imaginada. Esse ponto de contato entre as duas crenças foi, em realidade, um espaço para a passagem de pessoas e práticas religiosas. Inovações que permearam a passagem da fronteira em ambos os sentidos.

Diante desses pressupostos, acreditamos que Orígenes, por meio do *Contra Celso*, buscou estabelecer uma identidade distinta para os cristãos. Em meio a um contexto de existência de diversos grupos que mesclaram práticas cristãs e judaicas, Orígenes faz uma tentativa de demarcar o que, segundo ele, seria um autêntico cristão. Para tal finalidade, isto é, para estabelecer a identidade cristã, Orígenes se vale daquilo que ele considerava o paradigma, o oposto, o “outro” em relação ao cristianismo, ou seja, o paganismo e, sobretudo, o judaísmo. O judaísmo foi a principal alteridade utilizada por Orígenes para



cunhar a identidade cristã. Tudo aquilo situado entre o judaísmo e o cristianismo, quer dizer, todos aqueles grupos que conjugaram preceitos e práticas cristãs e judaicas ao mesmo tempo, tudo aquilo considerado híbrido, foi taxado como judaizante e desprezado por Orígenes. Assim, Orígenes, ao mesmo tempo em que constrói a identidade cristã, distinguindo os cristãos dos pagãos e dos judeus, empreende, igualmente, uma tentativa de estabelecer a ortodoxia e a religião cristã. A prática judaizante foi combatida por Orígenes na tentativa de elaborar a ortodoxia, livre do “contágio” judaico.

O que vai vigorar por muito tempo no Império, como esclarece Silva (2006, p. 250), “é uma situação sociologicamente multifacetada na qual alguns grupos cristãos sentem-se atraídos pelas tradições e ritos judaicos, não vislumbrando qualquer incompatibilidade entre o espaço da igreja e o da sinagoga, que frequentam indistintamente”. Provas disso foram, por exemplo, o uso da Septuaginta, manuseada tanto por judeus quanto por cristãos, e o uso pelos cristãos de símbolos de origem judaica, os quais foram associados ao cristianismo primitivo, como o peixe, o pão e a taça (SILVA, 2006).

Disso resulta que o judaísmo e o cristianismo ainda não são, no século III, religiões claramente definidas. Seria anacrônico, como evidencia Silva (2006), falar por essa época em “judaísmo” e “cristianismo” *stricto sensu*, pois estas categorias ainda se encontravam muito confundidas e mescladas, cabendo aos legisladores da fase final do Império traçar a linha de divisão entre as duas religiões e dizer o que seria ortodoxo e o que seria heterodoxo.

Considerações finais

A título de conclusão, apreendemos que mesmo no nosso mundo moderno, onde notamos que a preocupação com as linhas fixas são muito maiores, podemos perceber como isso ocorreu também na Antiguidade, com o exemplo de Orígenes. Antes de se delinear o contorno de uma dada identidade, há antes um processo de seleção. Seleção em relação àqueles definidos como “outros”, ou seja, a seleção de algumas divergências sobre semelhanças reais; e seleção em relação aos definidos como “nós”, que possuem



determinadas semelhanças, diferentes e superiores às dos “outros”. Assim, as afirmações de separatividade de Orígenes, em relação aos judeus e aos pagãos, são uma afirmação de identidade mascarada por uma deliberada seletividade.

São nas zonas de contato das fronteiras que encontramos essas “religiões” sendo produzidas. Orígenes, e outros heresiologistas, usaram de sua prática discursiva para traçar aquilo que eles entendiam como “cristão”, “judeu”, “pagão”, “herege”, “judaizante”, e isso porque os limites não estavam dados, estabelecidos, foi preciso criá-los, distinguir o que era o “eu” e o que era o “outro”.

Mesmo depois de Constantino, essa interação social e religiosa vai persistir entre cristãos, judeus e pagãos de diferentes tipos. Com Teodósio II a identidade cristã ortodoxa é habilitada e assistimos o aumento de escritos pertencentes à tradição *Contra Iudaeos*. Este tipo de literatura, juntamente com as leis preservadas no *Codex Theodosianus* e os cânones dos concílios oferece-nos alguns lampejos acerca da realidade social da época, ou seja, a condenação e a tentativa de regular algo que ainda era recorrente, isto é, a mistura entre judeus, cristãos e pagãos de diversos matizes.

Assim, por meio de seus textos e de sua retórica, Orígenes delineou, em meados do século III, na cidade de Alexandria, uma identidade própria para si e para os outros cristãos, ao mesmo tempo em que criou a alteridade em relação a esta identidade, ou seja, “judeus”, “pagãos”, “judaizantes”, “hereges”.

Referências:

Documentação primária impressa

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

ORIGEN. *Contra Celsum*. Tradução e notas de Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

ORÍGENES. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

Obras de apoio

BEAUDE, P. M. *Premiers chrétiens, premiers martyrs*. Paris: Gallimard, 1993.

BORGER, H. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sefer, 1999.

BORRET, M. Introdução. In: *Origène, Contre Celse*. Paris: Éditions Du Cerf, 1976.

BOYARIN, D. *Border lines: the partition of Judeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.



- CHADWICK, H. Introdução e notas. In: *Origen, Contra Celsum*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- DANIÉLOU, J.; MARROU, H. *Nova História da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- DE FAYE, E. *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée: sa biographie et ses écrits*. Paris: Ernest Leroux, 1923.
- FELDMAN, S. A. Entre o *imperium* e a *ecclesia*: os judeus no baixo império. XIX Encontro Regional da Associação Nacional de História/SP, *Anais*, São Paulo: USP, 2008, p. 1-12.
- FIGUEIREDO, A. C. S. de. O cristianismo copta: uma face particular do multiculturalismo cristão. *I Congresso Internacional de religião: mito e magia no Mundo Antigo & IX Fórum de debates em História Antiga*, UERJ, 2010, p. 15-25.
- FREDE, M. Origen's treatise against Celsus. In: EDWARDS, M.; GOODMAN, M.; PRICE, S. *Apologetics in the Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 131-55.
- GONÇALVES, A. T. M. Os severos e a anarquia militar. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 175-191.
- GUARINELLO, N. L. Identidades mediterrâneas. *I Encontro do Laboratório de Estudos do Império Romano: regional Espírito Santo*. Vitória: UFES, 2010.
- JOVCHELOVITCH, S. Re(des)cobrando o outro: para um entendimento da alteridade na Teoria das representações sociais. In: ARRUDA, A. (Org.). *Representando a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 69-82.
- LIEU, J. Impregnable ramparts and walls of iron: boundary and identity in early Judaism and Christianity. *New Testament Studies*, Cambridge, n. 48, p. 297-313, 2002.
- LYMAN, R. Origen of Alexandria. *The expository times*, Berkeley, v. 120, n. 9, p. 417-427. 2009.
- MENDES, N. M. Império e romanização: estratégias, dominação e colapso. *Brathair*, n. 7 (1), p. 25-48, 2007.
- NOGUEIRA, P. A. de S. O judaísmo antigo e o cristianismo primitivo em nova perspectiva. In: NOGUEIRA, P. A. de S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2010, p. 15- 27.
- SANDERS, E. P. *Judaism: practice and belief 63 BCE - 66 CE*. London/Philadelphia: Trinity Press, 1992.
- SANTOS, R. de C. C. dos. Προτρεπτικος προς ελληνας (Exortação aos gregos): a helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria. 2006. Tese de Doutorado em Literatura Comparada. Programas de Pós-Graduação da Faculdade de Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2006.
- SELVATICI, M. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no século I d. C. *Oracula*, São Paulo, ano 4, n. 8, p. 28-37, 2008.
- SILVA, G. V. da. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *christon paideia*. *Acta Scientiarum*, Maringá, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010.



- _____. A relação Estado-Igreja no império romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES/ Mauad, 2006, p. 241-266.
- _____. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.
- SILVA, G. V. da; SOARES, C. da S. O fim do Mundo Antigo em debate: da “crise” do século III à Antiguidade Tardia e além. *Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, v. 1, ano VI, n.1, p. 137-161, 2013.
- _____. Orígenes e a definição das fronteiras entre o cristianismo e o judaísmo no *Contra Celso*. *Caminhos da História*, Montes Claros, v. 15.2, n. 1, p. 85- 100, 2010.
- SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e diferença. In: _____ (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-102.
- SOARES, H. da P. *Os cultos de Ísis e Atárgatis no Alto Império romano: conflito religioso e formação das identidades nas ‘Metamorphoses’ e de ‘Dea Syria’*. 2011. Dissertação de Mestrado em História. Programa de pós-graduação em História Social das Relações Políticas. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória. 2011.
- SOUSA, R. *Alexandria: a encruzilhada do conhecimento*. Porto: Faculdade de Letras. Biblioteca Digital, 2009.
- SPINELLI, M. A polêmica de Orígenes com o epicurista Celso. In: _____. *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo – séculos II, III e IV*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 79-103.
- _____. Helenização e recriação dos sentidos. *Dissertatio*, Pelotas, n. 11, p. 83-104, 2000.
- WILKEN, R. L. Judaism in roman and Christian Society. *The journal of religion*, Chicago, v. 47, n. 4, p. 313-330, 1967.
- WHALE, J.S. Great attacks on Christianity: Celsus. *Expository Times*, Oxford, v. 42, p. 119-124, 1930.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T.T. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.
- ZETTERHOLM, M. *The formation of Christianity in Antioch: a social-scientific approach to the separation between Judaism and Christianity*. New York: Routledge, 2003.



Cometas, Eclipses e Ragnarök:

uma interpretação astronômica da escatologia nórdica pré-cristã.¹

Johnni Langer²

Submetido em Novembro/2013

Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

O presente trabalho tem como principal objetivo tentar explicar o surto escatológico que ocorreu durante o século X na Escandinávia e Europa Setentrional, com temas que deram origem à uma grande iconografia do Ragnarök, provindas essencialmente da mitologia nórdica pré-cristã. Nossa hipótese básica é que ocorreram diversos fenômenos astronômicos durante os séculos VIII e IX (eclipses totais do sol e passagens de cometas, ambos relacionados à constelação da *Boca do Lobo* – as Híades) que despertou no homem nórdico seus temores escatológicos, originando a grande quantidade de imagens próximas do ano 1000. Nossa principal metodologia é a Astronomia Cultural, conjugada com as perspectivas da história cultural dos mitos.

Palavras-chave: Mitologia nórdica; Era Viking; Escandinávia Medieval; Astronomia Cultural; Astromitologia.

ABSTRACT:

This work has as main goal to try to explain the eschatological outbreak that occurred during the tenth-century in Scandinavia and Northern Europe, with themes that gave rise to a great iconography of Ragnarök, stemmed primarily from the pre-Christian Norse mythology. Our basic hypothesis is that many astronomical phenomena occurred during the VIII and IX centuries (total eclipses of the sun and passages of comets, both related to the constellation of Wolf jaw - the Hyades) which aroused the Nordic man his eschatological fears, yielding the large amount images next year AD 1000. Our main methodology is the Cultural Astronomy, coupled with the prospects of the cultural history of myths.

Key-words: Norse mythology; Viking Age; Medieval Scandinavia; Cultural Astronomy; Astromythology.

¹ O presente artigo faz parte do projeto de pesquisa: “*A morada dos deuses: mitologias celestes e Etnoastronomia na Escandinávia Medieval*”, iniciado em 2012. Para maiores detalhes sobre o projeto consultar: <http://lattes.cnpq.br/3561550459580228> Acesso em 05 de janeiro de 2014

² Pós-Doutor em História Medieval pela USP, professor da UFPB. Coordenador do NEVE, Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (neve2012.blogspot.com.br). E-mail: johnnilanger@yahoo.com.br



“E tu, das nove Irmãs a mais interessante para mim, a mais querida, tu, que, desdenhando as moradas terrestres, elevas teu carro para os céus, e escondes tua fronte em meio aos astros, divina Urânia, propícia a meus votos, sustenta, e jamais abandones um Poeta dedicado a tí”. Roger Boscovich, *Les Eclipses*, 1779.

Astronomia cultural e Mitologia: alguns conceitos e problemáticas

A relação entre fenômenos astronômicos e mitologia não é algo novo na academia. Durante o início do século XIX, vários estudiosos tentavam estudar a origem de narrativas míticas a partir do vislumbrar da natureza, como Max Müller, A. Krappe e Paul Decharme. Mesmo entre os escandinavistas a teoria naturalista era muito comum, sendo frequentes as sistematizações dessa época - a exemplo de *Northern mythology* de Benjamin Thorpe – que consideravam os deuses como personificações de eventos meteorológicos, astronômicos ou atmosféricos. Essa visão simplista e determinista dos mitos foi sendo deixada de lado pouco a pouco. Durante o século XX, mas especialmente após os anos 1960, estudiosos começaram a descobrir que muitos monumentos de povos europeus antigos, como Stonehenge, Carnac e Avebury, continham orientações astronômicas, dando início à disciplina da Arqueoastronomia. Em seguida, os pesquisadores começaram a aplicar os referenciais antropológicos para o estudo do conhecimento astronômico entre povos ágrafos, como os indígenas americano, africanos e polinésios (mais tarde ampliando essa perspectiva para culturas com escritas), originando a Etnoastronomia.³

³ Alguns acadêmicos preferem utilizar o termo *Astronomia Cultural*, que englobaria a Arqueoastronomia e a Etnoastronomia e ainda segundo alguns a tradicional História da Astronomia (Polcaro & Polcaro, 2009, 223). Alguns também consideram que na realidade a Arqueoastronomia é uma divisão da História da Astronomia e com metodologia não muito definida, enquanto que para outros a Arqueoastronomia seria uma subdivisão da Arqueologia (Polcaro & Polcaro, 2009, 223). Para uma perspectiva histórica dos estudos de Arqueoastronomia e Etnoastronomia, consultar Iwaniszewski, 1994, 5-20. Segundo esse autor, os pesquisadores norte-americanos *tentam explicar as causas* das antigas atividades astronômicas, partindo de fontes literárias, artísticas e culturais, enquanto que os europeus se preocupam com *a precisão* das antigas atividades astronômicas (em uma metodologia quantitativa e estatística), Iwaniszewski, 1994, 11. Para o arqueólogo espanhol Juan Antonio Belmonte Avilés (2005-2006, 26) a Arqueoastronomia é qualquer investigação das práticas de observação do céu com finalidades culturais (religião, adivinhação, arquitetura, decoração, pintura, engenharia, calendário, navegação, etc) em qualquer região do planeta que não se considera uma contribuição direta ao estudo da História da Astronomia moderna. Neste caso, a divisão entre Arqueoastronomia norte-americana e europeia dentro do modelo de Iwaniszewski já não se sustenta mais. O folclorista estoniano Andres Kuperjanov (2006, 37-62) vem adotando o termo *Astronomia folclórica* para definir o estudo do conhecimento astronômico em povos medievais e modernos.



Atualmente podemos definir alguns paradigmas em torno destas duas disciplinas congêneres: a perspectiva arqueo/etnoastronômica pode auxiliar a resolver alguns problemas da pré-história ao medievo, sendo seu principal método a comparação (mas sem cair em esquemas generalizantes, universalistas ou psicológicos) e considerando o céu uma categoria abstrata e cultural. Também é necessário o auxílio da linguística, literatura e folclore: Baitty, 1973, 389-422. É conveniente uma abordagem interdisciplinar que possibilite compensar a ausência de teorias aceitas universalmente entre os acadêmicos das ciências humanas e exatas: Iwaniszewski, 1994, p. 12. A Arqueoastronomia deve manter uma linha de investigação muito além das ciências exatas, sendo demarcada dentro dos estudos de Arqueologia da paisagem, da história das religiões e da Arqueologia do poder: Avilés, 2005-2006, 25. O referencial arqueoastronômico pode conceder importantes elementos aditivos para o estudo da cultura material da religiosidade antiga: Polcaro & Polcaro, 2009, 242. A Arqueoastronomia não pode utilizar somente os referenciais modernos da Astronomia porque é produto da racionalidade ocidental e fragmenta os conceitos de natureza e cultura. Assim, é necessário aproximar os eventos celestes da visão social da época estudada, indo além das fontes puramente materiais: Serrano & Caderot, 2009, 11-21.

Quanto aos referenciais da Astronomia Cultural em relação aos mitos, eles geralmente partem de estudos de caso referendados pela Antropologia e História das Religiões – especialmente entre os arqueoastrônomos norte-americanos. Para o famoso pesquisador Anthony Aveni (1993, 96-148), o céu era um reflexo da sociedade, sendo as mitologias astronômicas algumas das unidades que regulavam o cotidiano individual e coletivo. Segundo Jean-Pierre Verdet (1987, 11-23) os mitos astronômicos são constituídos basicamente de imagens simbólicas que se modificam dinamicamente conforme o contexto histórico. Diretamente vinculado ao nosso objeto, alguns mitos podem ser reflexo diretos de fenômenos celestes anormais (eventos cataclísmicos segundo o referencial antigo, como o vislumbrar de cometas e eclipses, mas especialmente impactos físicos de meteoritos), cuja interpretação social foi definida por valores religiosos e simbólicos em uma dada época, resultando em uma mitologia preservada iconograficamente, arquitetonicamente ou literariamente (Bon *et al*, 2010, 221-222).



Promissores estudos sobre a área clássica efetuados por Amanda Laoupi demonstram o referencial da análise do mito como fonte para estudos de eventos astronômicos. Além de farta documentação sobre o uso das Plêiades (aglomerado da constelação de Touro) em orientação náutica, demarcador de sazonalidade e calendário, periodicidades de equinócios e solstícios, esse aglomerado estelar também foi relacionado com mitologias relacionadas a desastres. A arqueóloga Laoupi (2011, 1-32; 2010, 1-18; 2006a, 1-15; 2006b, 129-142; 2006c, 5-22) também vem realizando uma série de estudos sobre as periodicidades de eventos catastróficos no mundo clássico e sua presença em dados arqueológicos e mitológicos (cometas, supernovas, emissões solares, etc) e seus efeitos na dinâmica social dos povos antigos do Mediterrâneo, dentro do que ela denomina de Astromitologia e Arqueologia do desastre.

De nossa parte, consideramos mito um sistema de representações baseado no cotidiano e na religiosidade, estruturado de acordo com as práticas sociais e cujo sentido é organizado na adequação da experiência individual com os significados simbólicos definidos pela cultura de uma dada época (Langer, 1997, 116). Para o estudo dos mitos astronômicos, acreditamos que a abordagem comparatista seja a mais adequada, não somente para entendermos melhor o impacto dos fenômenos astronômicos nas sociedades antigas, mas também para percebermos as interações e redes que os mitos possuem em um dado campo cultural. O mitólogo Marcel Detienne (2004, 109-120) argumentou sobre o uso de uma abordagem experimental que demonstrasse a ligação entre a mitologia com os objetos e fenômenos da vida social e do mundo natural, demonstrando que os simbolismos inerentes aos mitos também possuem uma faceta objetiva relacionada diretamente aos aspectos materiais e concretos de uma cultura, não sendo apenas metáforas ou produtos teológicos abstratos.

Os estudos de mitologia astronômica da área escandinava medieval já produziram alguns resultados, mas ainda pouco significativos em comparação com outras áreas e épocas. O melhor estudo ainda é o de Otto Siegfried Reuter (1982, 47-50), originalmente publicado em 1934, relacionando mitos com fenômenos celestes, mas sem maiores aprofundamentos sobre a relação entre mitologia e sociedade. O único livro publicado sobre a temática, *Star myths of the vikings*, de autoria do médico islandês Bjór Jonsson (1994)



sofreu pesadas críticas de astrônomos e de escandinavistas, mas possui o mérito de ter despertado o interesse pela Astromitologia da Era Viking. Alguns estudos de caso foram publicados mais recentemente pelos astrônomos James Ogier (2002) e Timothy Stephany (2006), com resultados pouco satisfatórios, pelo desconhecimento mais profundo em mitologia escandinava, suas fontes e seus debates acadêmicos. Ao contrário do escandinavista Gísli Sigurðsson (2009, 851-861) com uma excelente crítica sobre os mitos nórdicos, mas carente de um enfoque da Astronomia Cultural (em termos de teorias, problemáticas e hipóteses) e mesmo de um conhecimento mais técnico em efemérides celestes. Outro escandinavista, Thomas Dubois, vem investigando de modo comparativo as tradições astronômicas da Escandinávia e as do báltico, por meio dos mitos e folclore, mas ainda sem publicações disponíveis.⁴

Nas próximas seções, demonstraremos nossas interpretações de como o aglomerado das Hiades em conjunção com eclipses totais do Sol e Lua e cometas durante o século VIII e IX contribuíram para a explosão de referências literárias e iconográficas sobre o Ragnarök nas ilhas britânicas e na Escandinávia próximas do ano mil.

O Ragnarök e a figura do lobo

O termo Ragnarök significa “consumação dos destinos dos poderes supremos” e se refere a uma série de acontecimentos que culminariam com a morte dos deuses nórdicos mais importantes e a destruição de parte do universo, após o qual algumas deidades e humanos sobreviveriam em uma nova e renovada ordem cósmica.⁵ O Ragnarök foi pouco representado imageticamente até a Era Viking, ao contrário de outras narrativas míticas, sendo mais conhecido em fontes literárias e iconográficas a partir do século X. Sendo

⁴ Dubois realizou a conferência *Underneath the self-name Sky: comparative perspective on Sámi, Finnish, Medieval Scandinavian Astral Lore* no evento *Nordic Mythologies* da Universidade da Califórnia em 2012. Para um enfoque bibliográfico mais detalhado sobre os estudos de Astromitologia, Etnoastronomia e História da Astronomia na Escandinávia Medieval, consultar: Langer, 2013a; 2013b, 97-112; 2013c, 1-32.

⁵ Para um vislumbre das principais fontes literárias e iconográficas, bem como das interpretações acadêmicas sobre o Ragnarök, consultar Langer, 2012, 1-30. Christopher Abram (2011, 157-168) considera que a principal fonte sobre o Ragnarök, o poema *Völuspá* é um produto cultural de uma época de instabilidade, da coexistência entre o paganismo e o cristianismo – que influenciaram simultaneamente o sincretismo cultural dos poetas e audiência da época. Para um debate recente sobre escatologia nórdica pré-cristã, especialmente em torno do poema éddico *Völuspá*, consultar Gunnell & Lassen, 2013.

originalmente parte da cosmovisão pagã, porque o Ragnarök foi pouco representado visualmente antes do século IX? Em nosso trabalho anterior (Langer, 2012, 1-30) sugerimos que o “despertar” das representações artísticas deste tema foram causadas pelo confronto dos dinamarqueses pagãos em um mundo cristão repleto de referências apocalípticas e milenaristas (a Inglaterra anglo-saxônica durante o século IX). Sem negarmos essa via interpretativa, incluindo o uso ideológico por parte da Igreja para com as narrativas da morte dos deuses nórdicos, acreditamos que houve motivações anteriores para essa eclosão imagética, todas relacionadas com a constelação da *Boca do Lobo*.



Figura 1: *Bracteado de Trollättan*, Suécia, séc. VI. **Figura 2:** *Bracteado de Skrydstrup*, Dinamarca, séc. VI. A primeira figura é interpretada como sendo o deus Tý atacado pelo lobo Fenrir, após o mesmo ter sido enganado pelos deuses. Imagens retiradas de: <http://commons.wikimedia.org> (Acesso em 05 de janeiro de 2014). A segunda imagem possivelmente trata-se do deus Odin (cercado por dois pássaros, um cavalo ou cervo e uma serpente na base, típica de outros conjuntos odínicos). O canídeo representado de seu lado esquerdo é ameaçador, com a boca aberta e repleta de dentes, atacando o mesmo pelas costas. Segundo Aleks Pluskowski (2001, 113-131), a figura 2 é uma representação do Ragnarök, evidenciando que o mesmo fazia parte do imaginário pré-cristão.

A figura do lobo é de extrema importância na história das religiosidades europeias pré-cristãs e assim como o cachorro, possui relação simbólica com a morte. Além disso, ambos os animais possuem ligação com a ideologia guerreira (como os ulfheðnar e os dois lobos de Odin, Freki e Geri) e com as batalhas, originando nomes de família relacionados a lobos em inscrições rúnicas e iniciações ritualísticas de jovens guerreiros, como atesta Anne-Sofie Gräslund (2004, 124-129). Outra associação muito importante e também conectada à morte e a guerra é o tema do lobo na caçada selvagem de Odin.

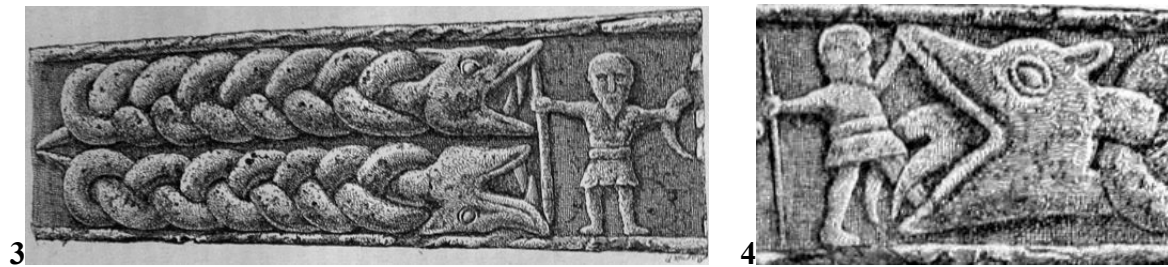


Figura 3: Cena da cruz de Gosforth, Inglaterra, século X, representando um lanceiro combatendo uma figura lupina. **Figura 4:** Cena da cruz de Gosforth, Inglaterra, século X, representando um guerreiro abrindo a mandíbula de uma figura lupina. Ambas as ilustrações foram realizadas por Finnur Jónsson em 1913 e retiradas de <http://commons.wikimedia.org> (Acesso em 05 de janeiro de 2014). O motivo dominante de Gosforth é a cabeça de um lobo, cujo corpo entrelaça-se, terminando em outra cabeça canídea, ou com estrutura corpórea transformando-se em pequenas asas. Uma das cabeças foi esculpida defrontando a boca aberta contra um cavaleiro armado de lança, possivelmente o deus Odin (Face norte); em outro lado da cruz, duas cabeças de monstros são seguras por uma lança de um guerreiro, que em outra mão porta um corno (Face Oeste, figura 1). Alguns pesquisadores acreditam que se trata do deus Heimdall, mas possivelmente deve ser outra representação de Odin e Fenrir. A face frontal mais famosa da cruz apresenta duas cenas separadas (Face Leste). A primeira, onde uma cabeça lupiniana é segura por um guerreiro portando lança, cuja mão abre a mandíbula superior e a perna adentra a língua bifurcada e estende a mandíbula inferior – uma alusão a Vithar matando Fenrir durante a batalha de Vígríd (figura 2). A cruz de Gosforth constitui uma maravilhosa obra artística que revela o enorme hibridismo cultural que vivia a sociedade neste momento, atestando a adaptação de valores pagãos ao cristianismo.

A principal figura lupina da mitologia escandinava é Fenrir,⁶ lobo inimigo dos deuses, filho de Loki e da gigante Angrboda. Originalmente, Fenrir significava habitante do Pântano, um termo apropriado para monstro. Fenrir também é chamado de *Fenrisúlfr* (o lobo de Fenrir), mas esse uso nunca foi devidamente explicado segundo John Lindow (2001, 111), que ainda atribui a essa entidade dois papéis na mitologia: como esfacelador de Týr e matador de Odin no Ragnarok. Já segundo Rudolf Simek (2007, 80), o mito de Fenrir teria sido dividido por Snorri Sturlusson em quatro narrativas independentes: a prisão do lobo; a batalha do Ragnarök e sua morte por Vidar; a fuga de Hel, na mesma via que Garm; o devorar do Sol e da Lua. Assim, Simek (2007, 81) acredita que Fenrir, Garm, Skoll e Hati são nomes diferentes para a mesma entidade.

A antiguidade do mito de Fenrir pode ser conferida em imagens do período de migração, em bracteados realizados entre os séculos V a VI d. C., como o de Trollättan, Suécia, que apresenta um homem sendo atacado na mão por um canídeo (figura 1). Em outro bracteado (Skrydstrup, Dinamarca), um homem encontra-se cercado por um cavalo e

⁶ Langer, 2014. Principais referências aos canídeos nas fontes mitológicas nórdicas: *Völuspá* 40, 44, 49, 51, 56, 58; *Grímnismál* 19, 39, 44; *Gylfaginning* 11, 33, 37, 49, 50; *Lokasenna* 38; *Fjölsvinnsmál* 14; *Hákornarmál* 20; *Eiríksmál* 7.



dois pássaros, enquanto um terceiro animal de formas canídeas o ataca pelas costas (talvez uma imagem precoce de Odin no Ragnarök) (figura 2). Para Aleks Pluskowski (2001, 113-131) essas imagens são evidências da origem da imagem do lobo como inimigo dos deuses e desmente a ultrapassada visão oitocentista de Sophus Bugge em considerar o Ragnarök como uma construção totalmente cristã. Também em inscrições rúnicas (como a de Ribe, século VIII), temos a associação entre lobo, Odin e Týr.

Dois poemas escáldicos do século X confirmam a presença do lobo Fenrir como um animal inimigo dos deuses e também respaldam a antiguidade do Ragnarök no imaginário pagão nórdico:⁷

Eiríksmál 7

“Hvi namt þu hann sigri þa
er þer þotti hann sniallr vera
þvi at ovist er at vita sagðe Óðenn
ser ulfr enn hausve
a siot goða.”

“Então, por que privas ele da vitória,
quando você mesmo pensou sê-lo bravo?
Não prevejo o que deveria para saber, diz Óðinn,
entretanto, o lobo cinza olha
sombriamente para a morada dos deuses.”

Hákonarmál 20

“Mun óbundinn
á ýta sjöt
Fenrisulfr of fara,
áðr jafngóðr
á auða tröð
konungmaðr komi.”

“Deve ir sem amarras
aos assentamentos dos homens
o lobo Fenrir,
tão bom como foi antes
do caminho desguarnecido
surge um homem da realeza.”

⁷ Tradução de Pablo Miranda com base na edição de Finnur Jónsson, 1908 e 1911.

O poema *Eiríksmál*¹ faz referência ao Ragnarök por meio da citação do lobo Fenrir, que observa os deuses esperando o momento de ser libertado. A sua coloração citada, cinza, também revela possíveis implicações com a noção de vulcanismo (típicos na Islândia)² ou de eclipses totais do sol. Uma das estrofes mais famosas do poema *Hákonarmál*³ (a vigésima) é uma referência ao lobo Fenrir, que se soltará brevemente – uma evidência de que o Ragnarök não foi uma invenção cristã tardia, mas sim baseado numa autêntica tradição nativa pré-cristã.⁴

A maior dificuldade dos pesquisadores é encontrar a origem da imagem do lobo como monstro apocalíptico, uma representação inexistente na cosmologia cristã e com várias referências tardias na tradição nórdica, cujo maior período de representações visuais e literárias foi a partir do século X. Desenvolvemos uma hipótese que pode elucidar alguns aspectos desse problema. Partindo da ideia criada por Otto Siegfried Reuter (1982) em 1934 (figuras 5 e 6) e seguida por Jonas Persson (2003), consideramos que o aglomerado das Híades⁵ (constelação do Touro, Tau) foi

¹ *Eiríksmál* (Os ditos de Eirik) é um poema escaldico fragmentado e anônimo, composto após 954 e narrando a morte do rei Eiríkr Bloodaxe. O poema utiliza intensamente narrativas da mitologia escandinava para descrever a chegada do rei no Valhalla (Langer, 2014).

² Em recente conferência, o arqueólogo Neil Price (2013) discorreu sobre a possibilidade do inverno que antecede o Ragnarök (*Fimbulwinter*) na mitologia escandinava, ter sido originado por uma erupção de um vulcão em 536 d. C., com impacto devastador no clima mundial, inclusive com um prolongado obscurecimento do disco solar.

³ *Hákonarmál* (Os ditos de Hakon) é um poema escaldico, de autoria de Eyvind Finnsson skáldaspillir. É uma fervorosa elegia em memória do rei Hakon Haraldsson (c. 920-960, irmão de Eirík Bloodaxe) - geralmente descrito como “o bom”. O poema é encontrado no manuscrito da *Heimskringla* de Snorri, citado parcialmente na *Edda Menor* e no manuscrito da *Fagrskinna*, datado do século X (Langer, 2014).

⁴ Outra evidência da origem pagã do Ragnarök é a inscrição rúnica de *Skarpåker* (Sö 154, Suécia, datada do início do século XI): “*kunar raisþi stain at lybbiurn sun sin iarþ sal rifna uk ubhimin*” (Gunnar ergueu essa pedra em Lydbjörn; a Terra deve abrir-se e o céu acima...) (Tradução de nossa autoria, com base na edição de Alain Marez, 2007). É praticamente impossível que uma narrativa – supostamente “inventada” pelos cristãos – pudesse ter tido uma divulgação tão ampla entre os anos 930 a 1020 e conter tantas referências literárias e iconográficas em contextos pagãos tão diferentes (na Inglaterra dinamarquesa, na Islândia e na Suécia). Como demonstramos em estudo anterior (Langer, 2012, 1-30) a escatologia nórdica pré-cristã talvez originalmente não tivesse a importância de outras narrativas míticas, mas o contato com a tradição cristã alterou esse quadro – somado aos motivos que apresentamos no presente estudo – e ela passou a ter uma importância muito maior. Também não negamos aqui o fato das narrativas terem sofrido acréscimos por parte dos escritores cristãos e de que alguns simbolismos terem sido utilizados como meio propagandístico e ideológico para a melhor conversão dos pagãos. Mas isso não permite considerar a escatologia nórdica pré-cristã como produto totalmente tardio da nova religião.

⁵ O aglomerado estelar aberto das Híades desenha a face do Touro e a estrela mais brilhante desta constelação, Aldebarã (na realidade não pertence ao aglomerado) era o olho deste animal para os povos da Mesopotâmia, Grécia, Egito e Roma, tendo continuidade deste simbolismo no mundo medieval e árabe. A 150 anos luz da Terra, as Híades são o aglomerado estelar mais próximo de nós. No braço das Híades, situa-se Theta Tauri, uma estrela dupla visual, mas a estrela mais brilhante do conjunto é Theta 1 (com magnitude 3.1). As Híades cobrem 5° do firmamento celeste. Na mitologia grega, as Híades foram as filhas de Atlas e Aethra e irmãs das Plêiades (Ridpath, 2011, 172-173). O aglomerado das Híades sempre foi muito importante para as sociedades asiáticas, do Oriente Médio, do Mediterrâneo e da América do Sul. Ela foi associada com marcações de calendário no templo de Mnajdra I na ilha de Malta; na Índia e no Egito antigo; no Peru pré-incaico (Keley & Milone, 2011, 202, 271, 294, 444). Num



interpretado pelos nórdicos pré-cristãos como sendo o asterismo da *Boca do Lobo*: trata-se de um conjunto de estrelas brilhantes que formam um V (com dez vezes a largura aparente da Lua) oblíquo em redor da brilhante estrela Aldebarã. Este aglomerado é bem perceptível durante quase todo o ano nas regiões escandinavas, especialmente entre outubro a março, sendo mais de uma dúzia de estrelas visíveis a olho nu em seu conjunto.

Não existe uma referência direta da associação nas fontes escandinavas entre as Híades e o lobo Fenrir, tendo Reuter baseado-se na descrição do *Gylfaginning* 51: “*Fenrisúlfr ferr með gapandi munn, ok er inn neðri kjöftr við jörðu, en in efri við himin. Gapa myndi hann meira, ef rúm væri til. Eldar brenna ór augum hans ok nösu*” (Fenrir o lobo corre com a boca aberta, sua mandíbula superior alcança o céu e a inferior a Terra; ele bocejaria ainda mais se houvesse espaço. Fogo sai de seus olhos e narinas⁶). Como veremos a seguir, existem evidências do envolvimento astronômico das Híades com cometas e eclipses, que somados à iconografia da mandíbula lupina na Europa Setentrional da Alta Idade Média, tornam essa hipótese altamente convincente.

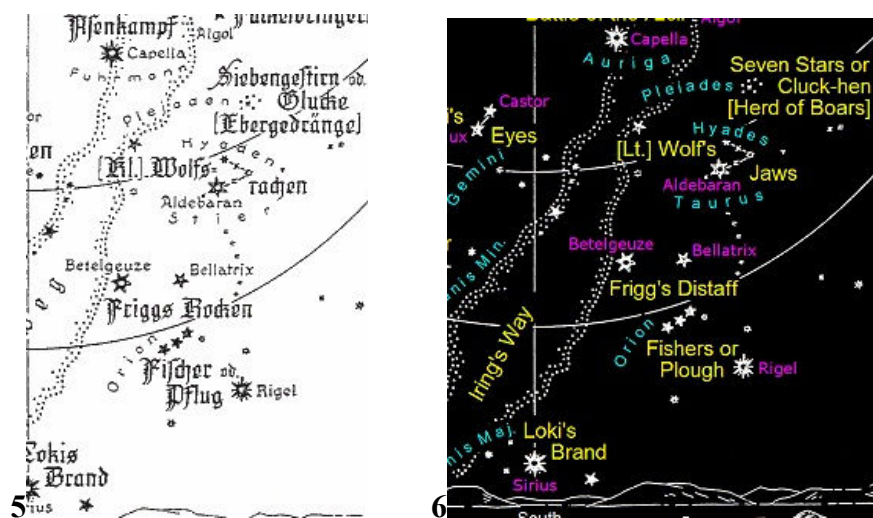


Figura 5: A constelação da *Boca do Lobo* (Wolfs radjen, Hyaden) segundo o pesquisador alemão Otto Reuter (ilustração original em alemão, 1934), situada entre as Plêiades (*Sete estrelas*) e Órion (*Roca de Frigg*). **Figura 6:** Ilustração colorida em inglês baseada no original de Otto Reuter de 1934 (Wolf's Jaws, Reuter, 1982). A interpretação da constelação de Órion como sendo a *Roca de Frigg* é baseada no folclore medieval nórdico e também consideramos como correta.

instigante estudo, os classicistas Boutsikas & Hannah (2011, 342-348) demonstraram que as Híades eram relacionadas com as narrativas do rei mítico de Atenas, Erechtheus, mas também conectadas a festivais religiosos durante a visibilidade deste aglomerado acima da Acrópolis, envolvendo jovens meninas de 7 a 11 anos.

⁶ Tradução de nossa autoria, com base na edição de Guðni Jónsson, 2013.



Os cometas e a Boca do Lobo na Alta Idade Média

Os cometas constituem alguns dos mais formidáveis espetáculos que o céu proporciona ao homem desde a aurora dos tempos. Não importando o período, grandes cometas sempre despertaram o interesse das culturas, criando as mais diversas interpretações sobre estes astros. Mais especificamente na Europa Setentrional durante a Era Viking (793-1066 d. C.), ocorreu a passagem de alguns cometas. Quais teriam sido as percepções dos escandinavos sobre estes astros? Nas fontes primárias, tanto as *Eddas* quanto as sagas islandesas e as crônicas históricas anteriores ao século XI, não encontramos diretamente nenhuma alusão a eles, mas podemos utilizar a metodologia comparada da Astronomia Cultural para aventar algumas hipóteses interpretativas.

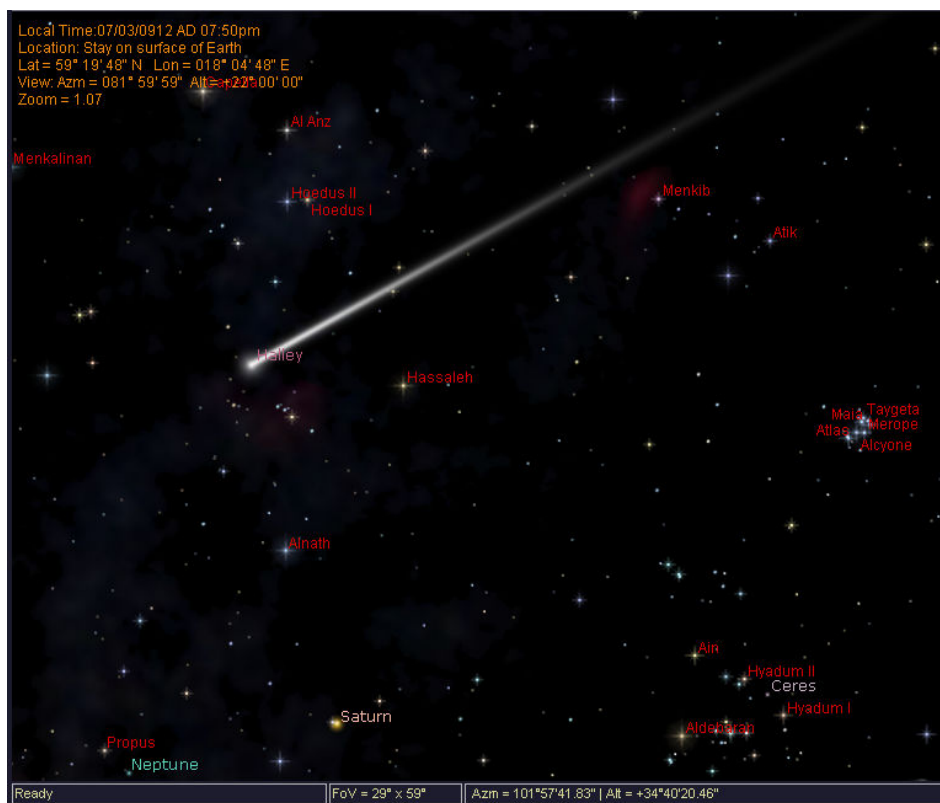


Figura 7: Simulação da passagem do cometa 1P/Halley, visto de Estocolmo em 03 de julho de 912. Ao lado direito, percebem-se os aglomerados das Plêiades e mais abaixo, as Hiades (constelação do Touro), que consideramos como sendo a *Boca do Lobo* para o mundo nórdico. Reconstituição segundo o programa *Redshift 7 Launcher*. Lembramos que ao contrário dos meteoros/meteoritos, os cometas não são fenômenos rápidos, sendo vislumbrados parados em relação aos astros em volta, modificando sua posição e tamanho/brilho com o passar dos dias. Por isso mesmo, possuem um grande impacto no imaginário dos povos antigos.

Os maiores cometas registrados na Era Viking foram as passagens do 1P/Halley em 837, 912 e 1066 e do grande cometa de 891 – observados na Inglaterra, França e



Alemanha – o que nos leva a acreditar que também foram acompanhados na Escandinávia (figura 7). A maior parte das fontes, de documentos francos a normandos (todos já cristianizados), associam estes astros com a morte de reis, seguindo uma tradição secular de serem considerados sinais de augúrios negativos ou trazendo calamidades e catástrofes para os homens (Gomes & Navarro, 1985, 158-165; Mourão, 1985, 375), ou a exemplo da *Crônica Anglo-Saxã*, os associando com surtos de fome.⁷ O famoso registro de 1P/Halley na tapeçaria de Bayeux em 1066 (ver figura 3) é um exemplo deste imaginário (figura 8).



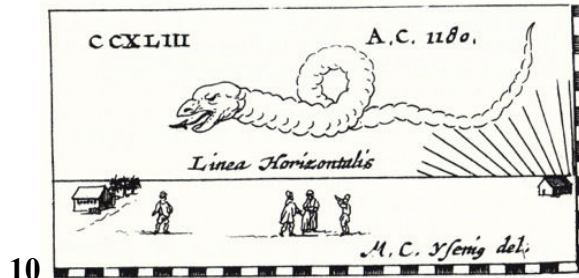
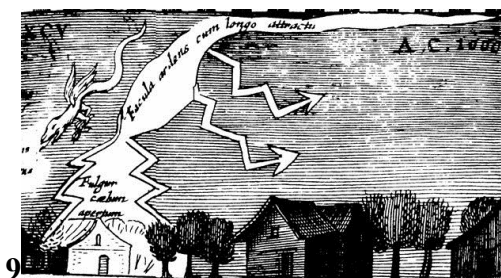
Figura 8: A passagem do cometa 1P/Halley entre abril e junho de 1066 (Fonte: <http://commons.wikimedia.org> Acesso em 05 de janeiro de 2014), registrada na tapeçaria de Bayeux (supostamente confeccionada pela rainha Matilda em 1070) – para o imaginário da época, o cometa foi associado com a queda de Haroldo II (que foi derrotado por Guilherme II da Normandia na batalha de Hastings, em outubro de 1066). Na imagem, o rei Haroldo consulta um astrólogo sobre o astro, que lhe explica que seria um mau presságio.

Se com relação à realeza não podemos realizar nenhuma evidência direta no mundo nórdico em se tratando de cometas, a ideia básica de *desordem cósmica* talvez possa ser remetida também na sociedade escandinava da Era Viking. Em grande parte das culturas do mundo, os cometas semeavam o terror, assim como os eclipses, seguindo uma tradição milenar de medo e angústia, que não desapareceu mesmo nos tempos modernos (Verdet, 1987, 77-91). A maior parte dos pesquisadores de Etnoastronomia escandinava não desenvolveu nenhum estudo sobre o tema dos

⁷ Para uma análise dos registros anglo saxônicos e irlandeses de cometas e meteoros durante a Alta Idade Média consultar: Brazell, 1984, 56-57; Mardon & Mardon, 1991, 385-393; McCarthy & Breen, 1997, 1-23.



cometas. Mas eles surgem esporadicamente em alguns trabalhos amadores, como o de Ignatius Donnelly, o famoso teórico da Atlântida. Em um estudo publicado no século XIX, ele defendeu a ideia de que um grande cometa havia se chocado com a Terra há cerca de 12.000 anos atrás, produzindo grande parte dos mitos conhecidos, e entre eles, a da serpente do mundo dos mitos nórdicos (Donnelly, 1885, 144-145). A teoria do impacto cósmico na história voltaria em voga com Immanuel Velikovsky em 1950 e mais recentemente, com grupos de geólogos e astrônomos também referendando o pressuposto de que o impacto de cometas ou meteoros teria originado grande parte das mitologias – incluindo a escandinava (Carlson, 1986, 71; Hense, 2012). De nossa parte, apesar de considerarmos o estudo da relação entre catástrofes celestes e história uma perspectiva extremamente promissora - acreditamos que ela vem sendo exagerada em alguns pontos.⁸ Nem sempre é possível explicar a origem dos mitos pelo simples contato dos fenômenos naturais, pois eles possuem outras motivações sociais, políticas e mesmo religiosas. Esta relação, muito mais que causal ou determinista, é *dinâmica*. Alguns mitos foram criados pela observação da natureza, mas também muitos mitos são projetados na natureza, e no caso, sobre o firmamento celeste.



Figuras 9 e 10: Os cometas do ano 1000 e de 1180 associados com dragões e serpentes voadoras no imaginário europeu. Ilustrações da obra *Theatrum Cometicum*, de Stanislas Lubienietz, publicado em Amsterdã em 1667. Fonte: <http://commons.wikimedia.org> Acesso em 05 de janeiro de 2014.

Assim, consideramos que apesar das ideias de Donnelly serem muito fantasiosas, sem maiores evidências físico-astronômicas e sem análises mais contextuais e acadêmicas das *Eddas* – a sua base essencial permanece correta, a de que os nórdicos da Era Viking interpretaram os cometas como sendo manifestações da serpente do mundo

⁸ O arqueoastrônomo Clive Ruggles (2005,72-74, 110-112) enunciou o debate atual sobre a questão de eventos astronômicos catastróficos na História humana, separando o avistar de cometas e meteoros e seu impacto na ordem social e política das sociedades como elemento de desordem cósmica, e de outro lado, o impacto físico de meteoritos no planeta (com devastadoras consequências geográficas, climatológicas e desastres físicos nas comunidades).



(*Jormungand*). Em diversas outras culturas próximas à Escandinávia, como as do Báltico medieval e moderno, ocorrem antigos folclores associando meteoros e cometas com serpentes voadoras (Avin, 2007, 113) (figuras 9 e 10). Na Idade Média, além destes dois fenômenos, também as auroras eram vistas como dragões voadores de fogo, geralmente portadoras de pestilências e da fome, como os registrados na *Crônica Anglo-Saxã*, nos *Anais Irlandeses* (McCarthy, 1997, 7; Brazell, 1984, 57) e em dezenas de outros manuscritos (Dall’Uomo, 1980, 13, 21). Alguns relatos medievais e renascentistas apresentam a caracterização medieval dos cometas como grandes serpentes cuspidando veneno ou fogo pelos céus (Delumeau, 2009, 111, ver figura 4).

No Ragnarök, a destruição do mundo e dos deuses está associada com a libertação de dois monstros, a serpente do mundo – que sai do oceano – e o lobo Fenrir – que foge de sua prisão no submundo e abre sua mandíbula abarcando a Terra e o céu. O sol e a lua são devorados pelos lobos filhos de Fenrir, as estrelas caem e logo depois surge de uma fenda no céu os filhos de Múspell e o gigante Surt cavalgando pelo céu envolto em fogo - sendo sua espada mais brilhante que o Sol⁹ (*Gylfaginning* 51). Ou seja, antes da batalha no campo de Vigrid, *a destruição provém essencialmente do firmamento celeste*. Se pensarmos que os escandinavos tinham um grande conhecimento de Astronomia, preservado essencialmente pela mitologia (Sigurðsson, 2009, 851-861), então a sazonalidade dos fenômenos celestes refletia uma organização divino-cósmica que era quebrada pelo aparecimento de cometas, eclipses, meteoros e auroras – o *caos revelado*, que era objeto de temor e que anunciava presságios maléficos. Tudo aponta para uma concepção negativa dos cometas pelos nórdicos, e se tratando especialmente do aparecimento de 1P/Halley em 837 (estimado com uma magnitude de -3, extremamente brilhante) ou do grande cometa de 891, ambos possivelmente atingiram um grande tamanho nas suas caudas e comas em certos momentos de suas visibilidades (ver tabela 1). Ou seja, provavelmente os escandinavos interpretaram esses astros como grandes serpentes/dragões celestes – e talvez, associando estes com Jormungand e o despontar do Ragnarök.

⁹ Possivelmente a descrição de Surt seja mais uma referência a antigos cometas vislumbrados na Escandinávia.

**Tabela 1: Fenômenos astronômicos da Alta Idade Média¹⁰**

<i>Data do fenômeno</i>	<i>Tipo de fenômeno (fonte primária manuscrita citada quando existir)</i>	<i>Descrição dos principais astros visíveis.</i>	<i>Área de visibilidade do fenômeno</i>
01/03/713	Eclipse total do Sol	Visibilidade (durante a totalidade do eclipse) das <i>Hiades</i> e das estrelas Castor e Pólux	Escandinávia
24/01/734	Eclipse total da Lua (<i>Crônica Anglo-Saxã</i>)	Visibilidade das <i>Hiades</i> , do planeta Júpiter e das estrelas Castor e Pólux – todos em alinhamento com a Lua.	Inglaterra e Escandinávia
23/11/755	Eclipse total da Lua/Ocultação do planeta Júpiter pela Lua (<i>Simeon de Durham</i>)	O eclipse e a ocultação ocorreram entre as <i>Hiades</i> e as estrelas Castor e Pólux	Escandinávia
12/04/758	Eclipse total do Sol	Visibilidade (durante a totalidade do eclipse) das <i>Hiades</i> , dos planetas Júpiter, Vênus e Mercúrio e das estrelas Castor e Pólux	Sul da Dinamarca e Alemanha
04/05/813	Eclipse total do Sol	Visibilidade (durante a totalidade do eclipse) das <i>Hiades</i> , do planeta Júpiter, Marte, Vênus e Mercúrio, e das estrelas Castor e Pólux.	Escandinávia e Europa Setentrional
25/12/828	Eclipse total da Lua	Visibilidade das <i>Hiades</i> , dos planetas Júpiter, Marte, Saturno e das estrelas Castor e Pólux.	Escandinávia
18/04/837	Cometa Halley (<i>registros alemães, belgas e asiáticos</i>) e cometa Machholz 1	Visibilidade das <i>Hiades</i> e dos planetas Mercúrio e Vênus	Europa Setentrional e Mediterrâneo
05/05/840	Eclipse total do Sol (<i>Andreas Bergomatis Chronicon</i>)	Visibilidade (durante a totalidade do eclipse) das <i>Hiades</i> , dos planetas Júpiter, Vênus, Marte e Mercúrio, das estrelas Castor e Pólux	Alemanha e centro da Europa
16/06/885	Eclipse total do Sol (<i>The Chronicon Scotorum</i> : as estrelas foram vistas no céu durante o eclipse)	Visibilidade (durante a totalidade do eclipse) das <i>Hiades</i> , dos planetas Júpiter, Vênus, Saturno, Mercúrio e das estrelas Castor e Pólux.	Ilhas britânicas e Escandinávia

¹⁰ Os dados para os eclipses totais do Sol (data e áreas de visibilidade da totalidade, incluindo detalhamento geográfico com mapas) foram obtidos no site da NASA (<http://eclipse.gsfc.nasa.gov/solar.html> Acesso em 05 de janeiro de 2014). Para reconstituição regional dos eclipses da Lua e passagens de cometas empregamos também os planetários de código aberto para computadores: *Redshift 7 Launcher* e *Stellarium 0.11.3*. As referências de fenômenos astronômicos constantes em fontes da época (datas e tipos de fenômenos) foram obtidas em: Brazeul (1984, 56-57); Mardon & Mardon (1991, 385-393); McCarthy (1997), 1-23. Para uma lista detalhada de fenômenos astronômicos, meteorológicos e climatológicos da Alta Idade Média, com referência bibliográfica secundária, consultar: Chatfield, 2013.



04/04/891	Grande cometa de 891 (<i>Crônica Anglo-Saxã</i>)	Visibilidade das <i>Hiades</i> e dos planetas Mercúrio, Vênus e Marte	Europa e Mediterrâneo
08/08/891	Eclipse parcial do Sol	Visibilidade do Sol e sombra da Lua	Inglaterra e Escandinávia
07/06/894	Eclipse total do Sol	Visibilidade (durante a totalidade do eclipse) das <i>Hiades</i> , dos planetas Vênus, Marte e Mercúrio, das estrelas Castor e Pólux.	Centro-norte da Escandinávia
03/07/912	Cometa Halley	Visibilidade das <i>Hiades</i> e do planeta Saturno	Europa Setentrional e Mediterrâneo

Eclipses totais e a Boca do Lobo na Alta Idade Média

Ao analisarmos a ocorrência de dez eclipses solares e lunares durante a Alta Idade Média (visíveis na Escandinávia), constatamos que nove destes fenômenos ocorridos entre 713 e 894 d. C. estiveram próximos do aglomerado das *Hiades* (interpretados por nós como sendo a constelação da *Boca do Lobo* para os nórdicos). No caso dos eclipses totais do Sol, que transcorreram de dia, durante quase dez minutos o aglomerado foi visível (no momento da totalidade, quando todo o céu fica escuro), e no caso de eclipses da lua, foi visível durante quase toda a noite. Além disso, também as passagens de grandes cometas (como Halley em 837 e 912) também estiveram próximas do asterismo da Boca do Lobo. Os eclipses totais do sol de 755, 840 e 885 e os eclipses totais da lua de 734 e 755 foram registrados em crônicas inglesas e alemãs. Em particular, o eclipse total da lua de 828 ocorreu durante o solstício de inverno (25 de dezembro).

Recentemente, o arqueólogo Mike Parker Pearson (2004, 86-91) comparou diversos sítios da Idade do Ferro em áreas pangermânicas que possuem alinhamentos voltados para eclipses totais da lua durante o solstício de inverno, demonstrando que além de observações, também ocorreram registros destes fenômenos celestes. Também o pesquisador Göran Henriksson (1996, 475-485) analisou várias pinturas rupestres da Suécia da Idade do Bronze, concluindo que algumas destas figurações podem ser registros da passagem do cometa Encke próximos do aglomerado das Plêiades (Constelação do Touro), durante um eclipse total do Sol ocorrido em 1595 a. C., o que



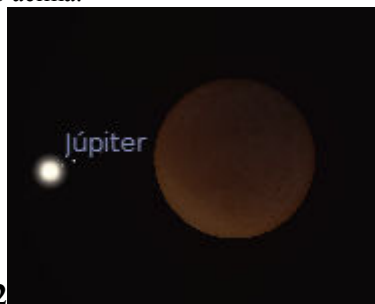
confirmaria o interesse e o registro por este tipo de fenômeno astronômico na Escandinávia, muito tempo antes da Era Viking.¹¹

O vislumbrar de eclipses e a passagem de cometas constituem os dois fenômenos astronômicos mais impressionantes do ponto de vista social e histórico, e certamente causaram grande impacto na sociedade nórdica. Não defendemos aqui que o vislumbrar da natureza originou os mitos, mas que esses foram reforçados, pois já existiam no imaginário. Transferidos para a abóbada celeste, os mitos ganham um novo significado e um novo dinamismo.



11

Figura 11: Simulação do eclipse total da Lua de 23 de novembro de 755, visto da cidade de Copenhague (Dinamarca), Programa *Redshift 7 Launcher*. Ao lado do disco do escurecido disco da Lua, o planeta Júpiter. O aglomerado das Híades (a *Boca do Lobo*) situa-se ao lado direito da Lua, enquanto as Plêiades são visíveis logo acima.



12



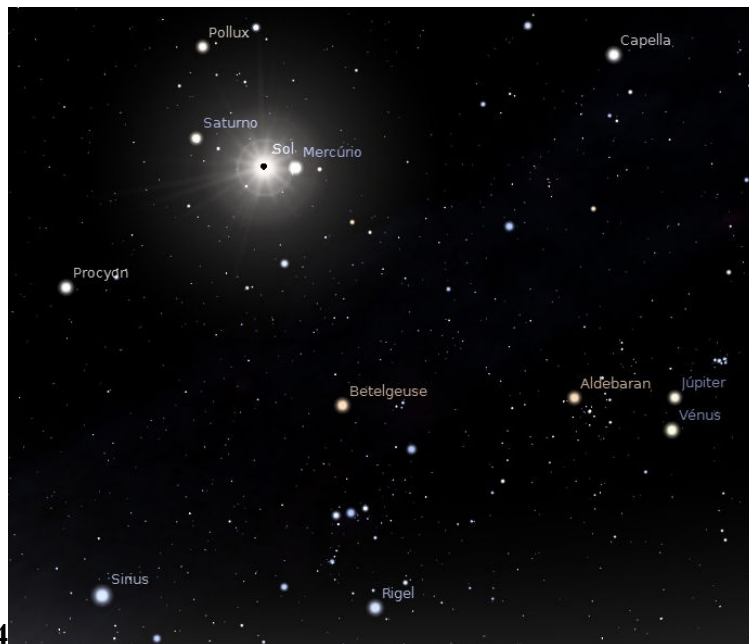
13

Figura 12 e 13: Simulações ampliadas do eclipse total da Lua de 23 de novembro de 755, visto da cidade de Copenhague (Dinamarca) (para visualização ampla do fenômeno, ver figura 11), Programa *Stellarium 0.11.3*. A figura 12 corresponde ao momento da totalidade do eclipse, que ocorreu as 17h. Logo depois, 17h:46m – já com o disco lunar com metade do obscurecimento, o planeta Júpiter começou a ser ocultado pela Lua (figura 13). O planeta foi considerado por observadores na Inglaterra como sendo uma estrela, ocultada após o eclipse, depois registrado documentalmente pelo cronista Simeon de Durham.

¹¹ O espetacular, porém raro fenômeno envolvendo a visibilidade de cometas durante eclipses foi também registrado em Paris em 5 de fevereiro de 817 (Chatfield, 2013).



Assim, a grande ocorrência de efemérides interpretadas tradicionalmente pelas culturas do mundo como causadores de caos e desordem, reforçaram os simbolismos apocalípticos no imaginário escandinavo durante os séculos VIII e IX, culminando com as explosões de referências literárias e visuais do século X. Isso explicaria as raras representações visuais do Ragnarok na Escandinávia pré-cristã e seu repentino surgimento a partir dos anos 9300 a 1000 d. C.



14

Figura 14: Simulação do eclipse total do Sol visto da cidade sueca de Sundsvall em 15 de junho de 885 d. C. (*Stellarium 0.11.3*). A constelação da *Boca do Lobo* (as *Hiades*) encontra-se ao lado dos planetas Júpiter e Vênus. Mais ao lado, observa-se a constelação de Órion (segundo vários etnoastrônomos, a *Roca de Frigg*) com suas brilhantes estrelas Betelgeuse e Rigel, além das famosas três Marias em seu cinturão. Na extrema esquerda, a mais brilhante estrela do firmamento, Sírius, da constelação do Cão Maior. Acima do disco eclipsado do Sol, localizam-se os planetas Saturno e Mercúrio. Mais acima, as estrelas de Castor e Pólux (Constelação de Gêmeos), identificadas por nós como a constelação nórdica dos *Olhos de Tiazi*.

No relato mítico, o primeiro acontecimento cósmico que precede a batalha no campo de Vigrid é o momento em que os lobos engolem o Sol e a Lua¹² (*Gylfaginning*

¹² A personificação da Lua (Máni) e do Sol (Sól) na mitologia escandinava: ao contrário da maioria das narrativas mundiais, a Lua é vista como um ser masculino no mundo nórdico pré-cristão, assim como na mitologia irlandesa (Ealhada), lituana (Meness) e eslava (Jarilo). E o Sol (Sól, Sunna) era visto como um ser feminino, como nos mitos eslavos (Solntse), lituanos (Saule), finlandeses (Beiwe) (Langer, 2014). No poema éddico *Vafthrúdinismál* 22-23, Odin questiona o gigante sábio Vafthrúdinir porque o Sol e a Lua percorrem o céu acima dos homens e a resposta é que ambos são filhos de Mundilfari (aquele que se move de acordo com o tempo), realizando este percurso pelo céu todo dia e medindo os anos. Em *Gylfaginning* 11, Snorri concede outra versão para estes astros: Mundilfari é o pai de dois filhos muito bonitos, chamados Máni e Sól. Os deuses enfurecem-se com o ato e colocam os dois na abóbada celeste – permanecendo assim guiando duas carruagens transportando os discos do Sol e Lua. Durante o Ragnarök,



51), uma clara referência a eclipses de ambos os astros. No momento da totalidade do eclipse do disco da lua, ela geralmente ganha tons rubros, criando no imaginário a ideia da “lua de sangue” (ideia contida em *Völuspá* 41 e *Gylfaginning* 12). Após Jörmungandr (também denominada de “lobo do mar” em alguns poemas) sair do mar e adentrar na terra, Fenrir corre com a boca aberta, e sua mandíbula projeta-se da terra ao céu. Esse é um detalhe fundamental no relato, pois logo depois de Odin ser morto pelo lobo, seu filho Vídar pisa com o pé em sua mandíbula e depois a parte com suas mãos, causando a morte da besta (*Gylfaginning* 51). Anteriormente, durante sua prisão, os deuses haviam inserido uma espada na boca de Fenrir (*Gylfaginning* 34). Todos esses detalhes convergem para o forte simbolismo da mandíbula lupina (visualmente presente nos bracteados do período de migração e esculpida na cruz de Gosforth na Inglaterra, figuras 1, 2, 3 e 4), mais uma evidência do asterismo da Boca do Lobo.

O apocalipse pagão, desta maneira, é centrado no surgimento de monstros, especialmente lupinos, conferindo o nome desse momento para *Vargöld* (Era do lobo, *Völuspá* 45), ou seja, o momento do caos cósmico. Com isso, a figura de Fenrir torna-se preponderante no imaginário escandinavo devido ao seu status como animal predador, cujo poder devorador é transferido para a constelação da Boca do Lobo. E por sua vez, o imaginário cristão adapta prontamente todo esse simbolismo a seus próprios referenciais apocalípticos, refletidos na monstrosidade animal como transgressora do domínio humano sobre a natureza, como atesta Aleks Pluskowski (2005, 141-160).

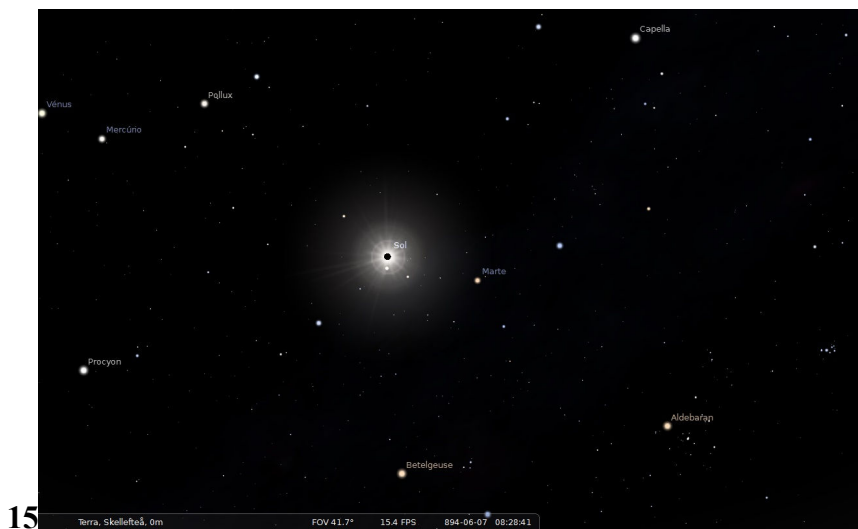
Algumas esculturas britânicas conservaram a imagem de lobos perseguindo um disco cósmico: no hogback de Ovingham 1C um canídeo ataca um disco; também no hogback de Tynninghame, dois canídeos permanecem ao lado de um círculo, tocando o mesmo com as patas.¹³ Esses dois monumentos foram realizados pelos dinamarqueses pagãos na Inglaterra durante os anos 900 a 950 d. C. e demonstram a ideia de que o caos

ambos serão devorados pelos lobos *Skoll* e *Hati*, mas é somente em Snorri que isso é explicitado, especialmente no caso da Lua – um lobo chamado *Managarm* (devorador de Máni) se alimentará com a vida de todos os humanos e manchará o céu com o sangue da Lua e fará o Sol perder o brilho (*Gylfaginning* 12). Com certeza, trata-se de uma alusão ao eclipse total da Lua, que é denominada em várias culturas europeias de *Lua de sangue* - fenômeno causado pela refração da luz solar pela atmosfera durante o encobrimento total do disco lunar. O poema éddico *Grimnismál* 37-38 reforça alguns elementos de Snorri, como a menção aos cavalos Árvak e Álsvid, que puxam as carroças dos irmãos, mas cita o detalhe do escudo Svalin, que protege as montanhas e mares do calor solar (Langer, 2014).

¹³ Para imagem destas fontes medievais, consultar Langer, 2012, 16 e 19.



cósmico era um tema presente no imaginário pré-cristão e que acabou sendo adaptado à escatologia do cristianismo. Assim, o lobo nórdico também é encontrado nas cruces de Andreas e Gosforth e na runestone de Lidberg, datadas do século X ao XI: em todas elas um canídeo ataca o deus Odin. Nestes casos, a morte do deus escandinavo também serve como instrumento ideológico para a conversão, sendo a figura lupina um instrumento de reconciliação entre a nova e velha religião, na visão de Aleksander Pluskowski (2003, 155-176; 2001, 113-131).



15 **Figura 15:** Simulação do eclipse total do Sol visto da cidade sueca de Skellefteå em 07 de junho de 894 d. C. (*Stellarium 0.11.3*). Abaixo do lado direito, os aglomerados das Hiades e Plêiades (constelação do Touro, nas Hiades destaca-se a estrela Aldebaran). O fenômeno ocorreu às 8h:28m da manhã e durante aproximadamente 6 minutos todo o firmamento celeste esteve visível (no momento de totalidade).

Conclusão: céu, mito e ciência

Os estudos do conhecimento astronômico e da recepção social dos fenômenos celestes no mundo antigo e medieval ainda é uma área repleta de problemáticas, dúvidas, mas também, de diversas possibilidades investigativas. Existem muitos relatos, crônicas, fontes iconográficas e testemunhos oculares de fenômenos considerados conhecidos (como cometas, eclipses e chuvas de meteoros) e desconhecidos (dragões de fogo no céu, espadas reluzentes, coroas de fogo – que podem ser auroras, parélios, halos no Sol e Lua e outros tipos de acontecimentos celestes, meteorológicos ou geoclimáticos). Personalidades conhecidas, como Carlos Magno e Harald Godwinson, além de cronistas anônimos, emitiram opiniões objetivas sobre alguns destes acontecimentos. Outros fatos podem ter sido interpretados dentro de simbolismos



específicos do imaginário, agregando-se à narrativas mitológicas ou religiosas, ou mesmo originando novos mitos.

Diversos fenômenos astronômicos e meteorológicos foram registrados na Irlanda, Inglaterra (especialmente na *Crônica Anglo-Saxã*) e Alemanha alto medieval, como auroras boreais (c. 765), halos no Sol e Lua (c. 773; c. 806), tornados (c. 793), erupções solares intensas (c. 807), chuvas de meteoros (c. 810; c. 823), invernos extremamente rigorosos na Europa (com formação de gelo até no Egito, c. 829), duplo disco do Sol (c. 909).¹⁴ Esses acontecimentos tiveram alguma relação com o surto escatológico da Europa Setentrional no século X? Como esses fenômenos foram interpretados no imaginário escandinavo pré-cristão? Essas e muitas outras questões são originadas pelo estudo da Astronomia Cultural aplicada à Antiguidade e Medievo. Mesmo os vikings podem ter sido interpretados por outros povos dentro do referencial astronômico (durante os primeiros ataques nórdicos na Inglaterra em 793, a *Crônica Anglo-Saxã* relacionou os mesmos com sinais de dragões de fogo nos céus e relâmpagos, possivelmente auroras boreais, também registradas na Irlanda nessa mesma data).¹⁵

Esperamos ter concedido algumas reflexões que possam auxiliar os futuros investigadores nesta temática. Existem muitas perguntas, mas também muitas fontes e documentos a serem desbravados pelos historiadores e acadêmicos que se interessam pelo estudo do mito, da religiosidade e do imaginário social. A trilha está aberta.

Agradecimentos: Alexandre Amorim (NEOA-JBS) pelo auxílio técnico; aos professores doutores Gísli Sigurðsson (Universidade da Islândia) e Aleksander Pluskowski (Universidade de Reading) pelo envio de material bibliográfico; Ms. Pablo Miranda (NEVE) pelo auxílio em traduções da poesia escáldica; Ms. Munir Lutfé Ayoub (NEVE) pela identificação de alguns bracteados; profa. Ms. Luciana de Campos (UFPB/NEVE) pela revisão do texto.

¹⁴ Conforme Brazeul (1984, 56-57); Mardon & Mardon (1991, 385-393); McCarthy (1997, 1-23), Chatfield (2013).

¹⁵ Sendo os anglo-saxões já cristianizados, mas ainda interpretando estes fenômenos dentro do referencial mitológico, como foi a reação dos vikings a esses mesmos acontecimentos? Eles devem ter sido também visíveis em toda a Escandinávia.



Referências bibliográficas:

Fontes primárias

ANÔNIMO. Eiríksmál. In: *Fagrskinna* – nóregs kononga tal. Edição em nórdico antigo de Finnur Jónsson. Copenhagen: S. L. Møllers Bogtrykkeri, 1908, pp. 27 – 30.

ANÔNIMO. *Gylfaginning*, edição em nórdico antigo de Guðni Jónsson, 2013, disponível em:

<http://www.heimskringla.no/wiki/Gylfaginning> Acesso em 05 de janeiro de 2014.

GUNNAR. Skarpäker (Sö 154). In: MAREZ, Alain. *Anthologie runique*. Paris: Belles Lettres, 2007, pp. 393-394.

SKÁLDASPILLIR, Eyvind Finnsson. Hákonarmál. In: STURLUSON, Snorri. *Heimskringla*. Edição em nórdico antigo de Finnur Jónsson. Copenhagen: G. E. C. Gads Forlag, 1911, pp. 88 – 92.

Referências secundárias:

ABRAM, Christopher. *Myths of the pagan North: the gods of the norsemen*. London: Continuum, 2011.

AVENI, Anthony. *Conversando com os planetas: como a ciência e o mito inventaram o cosmos*. São Paulo: Mercuryo, 1993.

AVILÉS, Juan Antonio Belmonte. De la Arqueoastronomía a la Astronomía Cultural. *Boletín de la SEA* 15, 2005-2006, pp. 23-40.

AVILIN, Tisimafei. Meteor beliefs project: east European meteor folk-beliefs. *WGN: Journal of International Meteor Organization*, vol. 35, n. 5, 2007, pp. 113-116.

BAITY, Elisabeth Chesley et al. Archaeoastronomy and Ethnoastronomy so far. *Current Antropology* 14(4), 1973, pp. 389-449.

BON, E. et al. Astronomy and catastrophes through myth and old texts. *Memorie della Societa Astronomica Italiana suppl.* 15(219), 2010, pp. 119-223.

BOUTSIKAS, Efrosny & HANNAH, Robert. Ritual and the cosmos: astronomy and myth in the Athenian Acropolis. *Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy. Proceedings IAU Symposium 278*, 2011, pp. 342-348.

BRAZELL, Owen. Astronomical observations in the Anglo-Saxon Chronicle. *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada Newsletter*, Vol. 78, 1984, pp. 56-57.

CARLSON, John. Review: The cosmic serpent, a catastrophic view of Earth History. *Archaeoastronomy* n. 10, 1986, pp. 70-72.

CHATFIELD, Christopher. The Dark Ages. *The gallery of natural phenomena: the earth, the sea, the sky - and beyond*, 2013.

<http://www.phenomena.org.uk/page29/page31/page31.html> Acesso em 05 de janeiro de 2014.

DALL'UOMO, Umberto. Latin terminology relating to aurorae, comets, meteors, and novae. *Journal for the History of Astronomy*, Vol. 11, 1980, pp. 10-27.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

DETIENNE, Marcel. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Idéias & Letras, 2004.

DONNELLY, Ignatius. *Ragnarok: the age of fire and gravel*. New York: D. Appleton, 1883.



- DY-LIACCO, Rafael. Comets, cults, and coins: a material-theoretic framework for the archaeoastronomical study of the Book of Revelation. *Hukay: Journal for archaeological research in Asia and Pacific*, vol. 17, 2012, pp. 1-22.
- GOMES, Lu & NAVARRO, Roberto. *Cometas: os vagabundos do espaço*. São Paulo: Editora Três, 1985.
- GRÄSLUND, Anne-Sophie. Wolves, serpents, and birds: their symbolism meaning in Old Norse beliefs. In: ANDRÉN, Anders et al (Orgs). *Old Norse religion in long-term perspectives*. Lund: Nordic Academic Press, 2004, pp. 124-129.
- GUNNEL, Terry & LASSEN, Annete (Orgs). *The nordic apocalypse: Approaches to Vøluspá and Nordic Days of Judgement*. London: Brepols, 2013.
- HENRIKSSON, Göran. Solar eclipses and Encke's comet on Swedish rock carvings. *Current studies in Archaeoastronomy: conversations across time and space*. Santa Fe, 1996, pp. 475-485.
- HENSE, James (dir.). *The Universe/When space changed History*. Documentário, 45 min., A&E/History Channel, 2012.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw. Por una Astronomía Cultural renovada. *Complutum* 20, 2009, pp. 23-37.
- IWANISZEWSKI, Stanislaw. De la Astroarqueología a la Astronomía Cultural. *Trabajos de Prehistoria* 51 (2), 1994, pp. 5-20.
- JONSSON, Bjór. *Star myths of the vikings*. Manitoba: Hignell Printing, 1994.
- KELLEY, David & MILONE, Eugene. *Exploring ancient skies: a survey of ancient and Cultural Astronomy*. London: Springer, 2011.
- KUPERJANOV, Andres. Stars myths of the Vikings: new conceptualisation of Nordic mythology. In: Pseudomythological constellation maps. *Folklore* 32, 2006, pp. 37-62.
- LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário da Mitologia Escandinava: símbolos, mitos e ritos* (no prelo), 2014.
- LANGER, Johnni. Eram os vikings astrônomos? Uma revisão crítica dos mapas celestes da Etnoastronomia Escandinava. *X Encontro Internacional de Estudos Medievais*, 2013a (no prelo).
- LANGER, Johnni. O céu dos vikings: uma interpretação etnoastronômica da pedra rúnica de Ockelbo (Gs 19). *Domínios da Imagem* 6(12), 2013b, pp. 97-112.
- LANGER, Johnni. O zodíaco viking: reflexões sobre Etnoastronomia e mitologia escandinava. *História, imagem e narrativas* 16, 2013c, pp. 1-32.
- LANGER, Johnni. A morte de Odin? As representações do Ragnarök na arte das ilhas britânicas. *Medievalista* 11, 2012, pp. 1-30.
- LANGER, Johnni. Mitos arqueológicos e poder. *Clio: série arqueológica* 1(12), 1997, 109-125.
- LAOUIPI, Amanda. Gods in heaven, havoc in earth: Ancient Greek and sanskrit parallels of comets/meteor gods. *Conference of Quantavolution*, Atenas, 2011, pp. 1-32.
- LAOUIPI, Amanda. Fires from Heaven: Comets and diseases in circum-Mediterranean Disaster Myths. *Conference of Quantavolution*, França, 2010, pp. 1-18.
- LAOUIPI, Amanda. The Divine Fires of Creation: Homeric Hephaistos as a Comet/Meteor God. *International Symposium on Science and technology in Homeric epics*, Grécia, 2006a, pp. 1-15.



- LAOUI, Amanda. The Sirius' Cult in Ancient Greece: Aristaos and the Formation of the Attico-cycladic Substratum. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 6(3), 2006b, pp. 129-142.
- LAOUI, Amanda. The greek myth of Pleiades in the Archaeology of natural disasters: decoding, dating and environmental interpretation. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 6(2), 2006c, pp. 5-22.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: a guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LOPES, Alejandro Martín. Ethnoastronomy as an academic field: a framework for a South America program. *Oxford IX International Symposium on Archaeoastronomy. Proceedings IAU Symposium 278*, 2011, pp. 38-49.
- MARDON, E. & MARDON, A. The eleven observations of comets between 687 AD and 1114 AD recorded in the Anglo Saxon Chronicle. *Asteroids, Comets, Meteors* 1991, pp. 385-393.
- McCARTHY, D. & BREEN, A. An evaluation of astronomical observations in the Irish Annals. *Vistas in Astronomy*, vol. 41, n. 1, 1997, pp. 1-23.
- MILLS, Robert (Eds.). *The Monstrous Middle Ages*. Cardiff: University of Wales Press, 2003, pp. 155-176.
- MOURÃO, Rogério de Freitas. *Introdução aos cometas*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1985.
- NAPIER, B. Review: The Celtic Gods, Comets in Irish Mythology. *The Observatory: A Review of Astronomy*, vol. 126, n. 1193, 2006, p. 302.
- OGIER, James. Eddic Constellations. *International Medieval Congress*, Western Michigan University, 2002.
- <http://www.roanoke.edu/forlang/ogier/EddicConstellations.htm> Acesso em 05 de janeiro de 2014.
- PEARSON, Mike Parker. The origins of Old Norse ritual and religion in European perspective. In: ANDRÉN, Anders et al (Orgs). *Old Norse religion in long-term perspectives*. Lund: Nordic Academic Press, 2004, pp. 86-91.
- PERSSON, Jonas. *Norse Constellations*, 2003.
- <http://www.digitaliseducation.com/resources-norse.html> Acesso em 05 de janeiro de 2014.
- PLUSKOWSKI, Aleksander G. *Wolves and the wilderness in the Middle Ages*. London: Boydell Press, 2006.
- PLUSKOWSKI, Aleksander G. The tyranny of the Gingerbread house: contextualizing the fear of wolves in medieval Northern Europe through material culture ecology and folklore. *Current Swedish Archaeology* 13, 2005, pp. 141-160.
- PLUSKOWSKI, Aleksander G. Apocalyptic monsters: animal inspirations for the iconography of medieval North European devourers. In: BILDHAUER, Bettina & MILLS, Robert (Eds.). *The Monstrous Middle Ages*. Cardiff: University of Wales Press, 2003, pp. 155-176.
- PLUSKOWSKI, Aleksander G. Lupine apocalypse: the wolf in pagan and Christian cosmology in medieval Britain and Scandinavia. *Cosmos* 17, 2001, pp. 113-131.
- POLCARO, Andrea & POLCARO, Vito Francesco. Man and Sky: problems and methods of Archaeoastronomy. *Archeologia e Calcolatori* 20, 2009, pp. 223-245.



- PRICE, Neil. Archaeologies of the Ragnarök: A Sixth-Century Climate Disaster and its Geomythological Legacy. *The Aarhus Old Norse Mythology Conference at Harvard: Old Norse Mythology in its Comparative Contexts*. Harvard, 2013.
- REUTER, Otto Siegfried. Skylore of the North (*original: Germanische Himmelskunde*, 1934). *Stonehenge Viewpoint* n. 47–50, 1982.
- RIDPATH, Ian. *Astronomia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- RUGGLES, Clive. *Ancient Astronomy: an encyclopedia of cosmologies and Myth*. Oxford: ABC Clio, 2005.
- SERRANO, Maria Luisa Cerdeño & CADEROT, Gracia Rodríguez. Arqueoastronomía: una perspectiva en la investigación arqueológica. *Complutum* 20, 2009, pp. 11-21.
- SIGURÐSSON, Gísli. Goðsögur Snorra Eddu: Lýsing á raunheimi með aðferðum sjónhverfingarinnar. In: JÓHANNESON, Gunnar & BJÖRNSDÓTTIR, Helga (Eds). *Rannsóknir í félagsvísindum X*. Reykjavík: Félagsvísindastofnun Háskóla Íslands, 2009, pp. 851-861.
- SIMEK, Rudolf. *Dictionary of Northern Mythology*. London: D.S. Brewer, 2007.
- VAIŠKŪNAS, Jonas (Ed.). *Archaeologia Baltica* 10: Astronomy and cosmology in folk traditions and cultural heritage, 2008, pp. 5-273.
- STEPHANY, Timothy J. *Ancient Skies of the Northern Europe: stars, constelattions, and the Moon in Nordic mythology*, 2006.
<http://timothystephany.com/papers/Article01-NightSky.pdf>
- VERDET, Jean-Pierre. *O céu: mistério, magia e mito*. São Paulo: Objetiva, 1987.





A modificação da imagem de Otávio por meio das fontes numismáticas (44-27 a.C.)

Camilla Ferreira Paulino da Silva¹

Submetido em Outubro/2013

Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

Nesse presente artigo, trataremos da construção da imagem de Otávio, utilizando para tal um conjunto de moedas que serão analisadas cronológica e simbolicamente, demonstrando como Otávio vai angariando com o passar dos anos epítetos e cargos que vão construindo sua imagem. Ao investigar a bibliografia referente ao período de formação do Principado, entendemos que é necessária uma investigação que mostre de que forma Otávio chegou ao poder e como o repertório simbólico que ele agregou durante os anos auxiliou nesse empreendimento. Observamos, em diversos manuais e artigos, que Otávio muitas vezes é confundido com Augusto, no sentido de que certos autores deixam-se levar pelo Otávio “consolidado”, não prestando a devida atenção aos processos de construção identitária, que não são simples e demandam um esforço representacional enorme.

Palavras chave:

Moedas – Representação – Poder Simbólico – Otávio

ABSTRACT:

In this article, we address the construction of the image of Octavian, using such a set of coins that will be analyzed chronologically and symbolically, demonstrating how Octavius will collecting over the years epithets and titles that will build your image. By investigating the literature on the early period of the Principate, we believe that is needed a survey which shows how Octavian came to power and how the symbolic repertoire that he added over the years helped him in this endeavor. We observed, in various manuals and articles, that Octavius is, sometimes, confused with Augustus, in the sense that certain authors are carried away by the Octavius "consolidated", not paying enough attention to identity construction processes, which are not simple and require representational huge effort.

Key- words:

Coins – Representation – Symbolic Power - Octavius

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, da Universidade Federal do Espírito Santo, membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – Seção ES e bolsista Capes.



A moeda romana e suas transformações

A moeda, tal como a conhecemos atualmente, na forma de um disco metálico redondo, surgiu na Lídia no século VII a.C., fabricada por meio de marteladas em um cunho, contendo efígies dos soberanos do reino lídio.² Essa foi uma das características da numismática antiga, pois os atributos ligados aos governantes e às pessoas de destaque, assim como à cultura e à história das cidades, sempre estiveram presentes nas moedas antigas, assim como ainda estão presentes na moedagem atual (CARLAN, 2007, p.107).

Florenzano (1989, p. 134) afirma que provavelmente as moedas foram uma invenção dos comerciantes, mas que com o passar do tempo o Estado assume para si a tarefa de fabricá-las, empregando-as como meio de afirmação política, através das imagens gravadas no anverso e no reverso. Portanto, as moedas não eram restritas à função econômica, servindo também a propósitos políticos (FACHIN, 1993, p. 6).³

A emissão de moedas no mundo antigo sempre esteve sempre ligada às campanhas militares de modo geral, incluindo o pagamento dos combatentes. Também eram emitidas moedas para financiar obras públicas. O aumento das emissões monetárias favoreceu a circulação de riqueza, já que antes os metais preciosos só eram encontrados em vasos, caldeirões, taças e afins, o que dificultava a troca comercial. Além disso, como no mundo antigo a terra sempre foi o bem precioso mais cotado, o surgimento das moedas facilitou a diversificação das formas de pagamentos e de compras de produtos (FLORENZANO, 1989, p. 135).

As moedas, em Roma, eram cunhadas em oficinas monetárias, que poderiam ser oficinas centrais ou ateliês locais. Os romanos tinham, a princípio, uma oficina de moeda que ficava no Capitólio, próximo ao templo de Juno Moneta, de onde se originou o nome moeda. A moeda romana era tida assim como um artefato sagrado, uma vez que

² A forma mais antiga de utilizar metal como instrumento de trocas comerciais vem da China, século IX a.C., que fabricavam uma esfera de ferro, maciça.

³ Para uma discussão mais econômica, c.f. SYDENHAM, E. A. *Roman Monetary System*. Los Angeles: University of California Library, 1919; CARSON, R. A.G. Roman Coin Acquisitions. *The British Museum Quarterly*, vol. 22, nº 1/2, 1960, p. 20-24; CECCO, Marcello de. Monetary Theory and Roman History. *The Journal of Economic History*, vol. 45, nº 4, 1985, p.809-822; REECE, Richard. Roman currency: New Thoughts and Problems. *World Archeology*, vol 6, nº 3, 1975, p.209-306.



era produzida sob a proteção divina (GRANT, 1958, p. 13). A oficina central do Capitólio não era, porém, a única que cunhava moedas em Roma; seu papel era muito mais o de coordenar as emissões dos ateliês provinciais, instalados nas imediações das minas (CARLAN; FUNARI, 2012, p. 44-45).

As primeiras cunhagens romanas datam do final do século IV e início do século III a.C., no momento em que Roma expandiu-se para o sul da Península Itálica controlado pelos gregos. O contato com os gregos e com suas moedas influenciou a cunhagem romana, cuja técnica e iconografia foram alteradas após a conquista das *poleis* (FLORENZANO, 1989, p. 136). Roma já possuía experiência na forja do bronze em barras, que, com o passar do tempo, tornaram-se menores e receberam símbolos exprimindo o valor das peças, como vemos no caso do *aes signatum* (RRC 000/05), moldado em forma de concha e produzido entre os séculos VI e IV a.C. com finalidade comercial.⁴

No decorrer da Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.), Roma começou a produzir o denário devido à conquista de territórios que continham minas de prata. Esse tipo de moeda foi a principal medida romana por pelo menos 450 anos. Durante a República, os tipos de moedas eram os seguintes: áureo, dupôndio, sestércio e asse. Um áureo equivalia a 25 denários, 1 dupôndio valia 10 asses e 1 sestércio, 4 asses. Estima-se que no último século da República um denário correspondia ao valor diário de um trabalhador braçal, e que, no século I d.C. com um asse podia-se comprar meio quilo de pão ou um litro de vinho. No decorrer do Principado os imperadores fizeram várias reformas no sistema monetário, introduzindo inclusive outros tipos de moedas (CARLAN, 2007, p. 112). Vale ressaltar que a moeda antiga valia pelo seu valor intrínseco, ou seja, valia quanto pesava, de acordo com a quantidade e a qualidade do metal empregado na cunhagem.

O padrão simbólico que se estabelece nas moedas romanas é de um deus aparecer no anverso e algum emblema referente a este deus no reverso. O nome *ROMA* também aparece em diversas moedas, para reforçar a autoridade da *Urbs* e conferir autenticidade às emissões. Também era comum nas cunhagens do século II a.C.

⁴Imagem disponível em: http://www.flickr.com/photos/ahala_rome/3351479652/in/set-72157615596256467



aparecer algum sinal marcando o valor da moeda, como um X no denário, expressando que ele valia 10 asses.

Em Roma, existiam magistrados especialmente designados para o controle da cunhagem romana, os *triumviri* (ou *tresviri*) *aere argento auro flando feriundo*, os triúnviros monetários encarregados de fundir e bater o bronze, a prata e o ouro. Essa era uma magistratura anual que integrava os ofícios menores de Roma, um dos primeiros postos que um romano podia ocupar para iniciar seu *cursus honorum*. O número tradicional de moedeiros era de três homens (CRAWFORD, 1974b, p. 598).

No século I a.C., porém, uma mudança fundamental ocorreu por determinação de César, que aumentou o número de moedeiros para 4. Em 44 a.C., o Senado autorizou que o *dictator* tivesse sua face representada nas moedas, algo até então inédito. Existe uma discussão sobre se César teria visto ou não sua face inserida nos anversos das moedas, uma vez que ele fora assassinado em março daquele mesmo ano (BIEBER, 1974, p. 881). A mudança pode ser identificada em um exemplar de 44 a.C., no qual César aparece no anverso, laureado; no reverso, temos o título do moedeiro responsável pela cunhagem. Mas, ao invés da imagem de algum deus referente à família do moedeiro, como era comum até então, é a deusa Vênus quem aparece, ou seja, a deusa protetora de César.⁵ Nota-se que a personalização da política romana, cada vez mais centrada nos comandos dos generais, se exprime também nas moedas, que se tornaram um suporte da autoridade política desses homens.

A partir de César, os líderes romanos passaram a representar não somente símbolos e inscrições, mas também suas faces no anverso ou reverso das moedas. Na época do Triunvirato, Antônio, Lépido e Otávio passaram a cunhar moedas de modo autônomo, sem o aval do Senado (MATINGLY, 1971, p. 17). Como afirma Prado (2011, p. 26), as moedas “[...] são um importante vetor imagético para a sustentação da *fides* política daqueles que almejaram, em qualquer tempo, a conquista do poder temporal [...]”.

Pautando-nos na ideia de Martins (2011, p. 39) de que as artes são miméticas e, que portanto, podem ser encontrados os mesmos *topói* em vários gêneros artísticos, a moeda também atuaria como um discurso epidítico ou demonstrativo. Assim, lemos as

⁵ RRC 480/5^a.



moedas para além de sua função original, a de artefato econômico, a fim de captar seu emprego como ferramenta discursiva que fornece apoio político aos representados.

Entendemos a moeda como um discurso, pois ela era controlada/fabricada para dar sentido a uma fala específica. Como o discurso é “direito do privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala”, a cunhagem deve ser concebida como algo que exprime poder, algo apropriado pelos antigos ao tentarem dar materialidade à sua fala (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Nas imagens que investigaremos a seguir, é possível perceber uma forma privilegiada de autoridade, uma vez que as moedas são *testemunha ocular* de seu tempo. Esse conceito, trabalhado por Peter Burke (2004, p. 234), é um excelente viés de compreensão das imagens por evitar a ideia de confiabilidade, de “documento verdade”, aproximando-se muito da visão de *monumento* que mencionaremos a seguir [e já mencionada antes], pois apenas entendendo a imagem como uma testemunha dos arranjos sociais do passado é que a decodificamos: as imagens não foram produzidas para nós, historiadores do presente, mas sim para um contexto específico, um contexto do passado. São testemunhas, portanto, de como os antigos pensavam e de como eles se utilizavam da percepção visual no passado.

Ignorar o valor das imagens dentro do jogo político pode ser o resultado da interferência do tempo presente na análise histórica, uma vez que vivemos num mundo saturado de imagens (BURKE, 2004, p. 22). Ao analisar uma imagem em uma moeda é importante ter em mente, como afirmamos, que a moeda era um objeto sagrado, cunhada a princípio no templo de Juno *Moneta* (aquela que lembra, adverte). Portanto, inserir títulos e símbolos nesse tipo de artefato era algo prestigioso. A aparição de deuses no anverso ou no reverso demonstra que eles eram protetores da cidade e do povo, mas também indica que a moeda fora cunhada sob a proteção dos deuses, o que lhe conferia veracidade e legitimidade (COIMBRA, 1957, p.15).

A utilização da moeda para difundir mensagens e reforçar imagens em momentos específicos foi visto pelos romanos como algo importante. Não temos como avaliar o impacto das mensagens contidas nas moedas sobre o público receptor, mas sabemos, porém, que muitas moedas foram cunhadas para serem distribuídas em festivais e para pagamento do soldo aos exércitos. Como aponta Grant (1958, p. 11),



muitas vezes era somente por meio das moedas que os indivíduos teriam contato com certos pronunciamentos oficiais. Diante da dificuldade de recuperar o grau de recepção da moeda e de seus símbolos e inscrições junto ao público, é mais produtivo investigarmos a intenção daqueles que produzem a cunhagem do que o efeito dela nos usuários.

Acreditamos que o fato de ser a moeda um veículo de intensa circulação auxiliou na divulgação das vitórias dos soberanos pois, como salienta Burke (2004, p. 74), tenham as imagens contribuído ou não para a conservação da autoridade dos representados, o que importa é o fato de que estes acreditavam nisso e por isso investiram tanto esforço.⁶ O símbolo da moeda anuncia o que os próprios personagens ali representam: é ele um ícone, expressão de uma parte de sua sociedade (BURKE, 2004, p. 85). A moeda exprime a intenção do representado, no caso, o imperador ou um general, como ele gostaria de ser visto, o que desejaria veicular, mas também o que a sociedade esperava de alguém com seu *status*, com sua preeminência. Para além da própria intenção do representado, entendemos também que as mensagens impressas nas moedas são comuns a um grupo que pretende dar sentido às disputas, atribuindo a um líder uma condição superior. A moeda buscava difundir as glórias obtidas pelo soberano. As mensagens eram breves e compreensíveis mesmo aos iletrados – mesmo os humildes reconheceriam, por exemplo, a deusa Vitória ao ver na moeda uma figura feminina alada (GRANT, 1958, p. 13; 25).

A construção de Otávio por meio da representação numismática

As duas primeiras moedas em que Otávio aparece datam do ano 43 a.C. Elas sugerem que ele não possuía ainda um repertório simbólico próprio, na medida em que recorre à herança de César para se representar, como vemos abaixo:

⁶ Como o próprio Burke (2004, p. 181) salienta, a escolha do que seria cunhado na moeda é testemunha de como o regime buscava parecer ao público.



Figura 1 – Áureo de 43 a.C. homenageando Otávio, cunhado na Gália. Anverso: cabeça de Otávio, com barba, rodeada pela inscrição *C. CAESAR COS. PONT. AVG.*, Caio César, cônsul, pontífice e áugure. Reverso: cabeça laureada de Júlio César, rodeada pela inscrição *C. CAESAR. DICT. PERP. PONT. MAX.*, Caio César, ditador perpétuo e pontífice máximo. *RRC 490/2*.

Essa é uma moeda de ouro cunhada em 43 a.C., na qual Otávio, com barba, aparece no anverso, rodeado pela inscrição “Caio César, cônsul, pontífice e áugure”, evidenciando os cargos religiosos que detinha naquele momento. No reverso vemos seu pai adotivo, Júlio César, com uma coroa de louros, e a inscrição “Caio César, ditador perpétuo e pontífice máximo”.

Um fato curioso é a aparição da barba nas moedas de Otávio. Até a vitória em Filipo, as moedas traziam seu rosto barbado, um símbolo de luto, de tristeza profunda para os romanos. Assim, aparecer barbado seria uma referência direta ao luto pelo pai assassinado. O título de pontífice remete também a César, que fora pontífice máximo e que, em 48 a.C., nomeou Otávio para ocupar esse sacerdócio (LIMOGES, 2010, p. 82).

O colégio dos pontífices era encarregado de conservar as tradições religiosas romanas, informando os magistrados e o povo sobre obrigações oriundas do culto aos deuses. O colégio era presidido pelo *pontifex maximus*. O pontificado máximo era um cargo vitalício, de alta distinção, que ditava como as estátuas públicas deveriam ser concebidas, regulava o calendário, deliberava sobre assuntos relativos ao casamento e adoções, inspecionava os demais colégios sacerdotais, além de presidir as grandes cerimônias públicas (MADDEN; SMITH, STEVENSON, 1989, p. 639). Os pontífices tinham por ofício conservar e elaborar o direito sagrado, e para realizar os rituais e cerimônias tinham à disposição os flâmines e as vestais. (DARENBERG; SAGLIO, s/d, p.567-568).

Outra função religiosa exercida por Otávio foi a de áugure. Os áugures eram sacerdotes incumbidos de interpretar os sinais divinos contidos no voo das aves, chamado de auspícios. O colégio dos áugures, diferente do colégio dos pontífices, não



tinha um líder (como o *pontifex maximus*) e nem comportava diferença hierárquica (DARENBERG; SAGLIO, s/d, p. 550-551). Esses dois colégios dos quais Otávio fazia parte à época da cunhagem acima eram os mais preeminentes de Roma.

A próxima moeda evoca a importância dada a Otávio aos equestres em Roma. Como discutido por Petit (1989, p. 240), a ordem equestre foi reorganizada por Augusto, que criou um *cursus honorum* específico para eles, assim como postos administrativos importantes.



Figura 2 – Denário de 43 a.C., homenageando Otávio, cunhado na Gália Cisalpina. Anverso: cabeça de Otávio, rodeada pela inscrição *C. CAESAR IMP.*, Caio César, imperador. Reverso: estátua equestre, com a mão direita saudando; no exergo, *S.C.*, *senatus consultum*, decreto do Senado. *RRC* 490/1.

Essa moeda de prata, datada também de 43 a.C., é a segunda na qual Otávio aparece barbado. Dessa vez, ele aparece rodeado pela inscrição “Caio César imperador”, o que nos sugere que essa moeda teria sido cunhada após a vitória em Módena, em abril daquele ano. Esse tipo de informação produzida pelas fontes escritas, porém é necessário ressaltar que muitas vezes só temos conhecimento de quantas vitórias ou de quantas vezes um general foi aclamado imperador por meio das cunhagens, como ocorre com Marco Antônio. No anverso da moeda acima aparece uma estátua equestre, com o cavaleiro em posição de comando, com o braço erguido; no exergo, “decreto do senado”.

Conforme alerta Wallace-Hadrill (1986, p. 75), como o final do século I a.C. era um período de extrema competitividade, era importante que se buscasse atrelar os valores familiares aos da *res publica* romana. Assim, utilizar o anverso e o reverso das moedas com esse propósito era eficaz, e essa moeda expressa isso muito bem, uma vez que é o primeiro exemplar no qual uma mesma pessoa aparece nos dois lados da moeda. A estátua equestre personifica Otávio. Wallace-Hadrill profere que isso é “um presságio do futuro imperial”, afirmação esta da qual discordamos, uma vez que reforçar o *status* equestre era uma das únicas ferramentas simbólicas com a qual Otávio contava no



momento dessa cunhagem. Pelo menos outras quatro moedas até o ano de 41 a.C., cunhadas por Otávio, contém estátuas equestres nos reversos, demonstrando uma enorme preocupação dele com esse estamento.⁷ Ademais, a afirmação de Wallace-Hadrill sugere que haveria um projeto imperial pensado por Otávio desde o início de sua carreira, fato do qual discordamos, porque pensar que Otávio com 18 anos pretendia/planejava ser o Augusto de 27 a.C. nos parece improvável. As moedas contribuem para vermos como Otávio angaria qualidades e títulos com o passar dos anos, e não que ele tinha um plano específico traçado desde sua chegada a Roma, em 44 a.C.

A inscrição *S.C.* no exergo da moeda pode demonstrar que ela foi cunhada por um *senatus consultum*, mas, além disso, como demonstra Wallace-Hadrill (1986, p. 81), sabemos que os moedeiros apenas empregavam essa marca em ocasiões excepcionais, como, por exemplo, no momento de uma reforma monetária ou de expedição de um novo tipo de moeda. A marca do Senado conferida pela inscrição dá credibilidade e valor à moeda, já que esta seria utilizada em várias transações comerciais ao longo do Império Romano. Assim, *S.C.* identifica o centro do poder e atribui veracidade ao valor da moeda, garantindo sua livre circulação e aquiescência pelo *populus* (WALLACE-HADRILL, 1986, p. 83).⁸

As duas moedas anteriores expressam a fala atribuída a Marco Antônio na *Filípica* 13 (11,24-25),⁹ sobre Otávio: “e tu, garoto [...] que tudo deve ao nome”, já que é justamente o apelo à memória de Júlio César a principal, e talvez a única forma de Otávio se justificar perante a sociedade romana naquele momento. Como demonstra McCarthy (1931, p.365), não agradava a Otávio comentários acerca de sua juventude e inexperiência no começo de sua trajetória política, pois seus adversários utilizavam esses argumentos para insultá-lo, como demonstra a citação acima. Utilizar, portanto, das mais variadas maneiras o nome de César ou fazer referências a ele foi a forma mais

⁷ Talbert (1996, p. 326) demonstra como Augusto valorizou a ordem equestre em seu governo, demonstrando que essa ordem era basilar para ele em seu governo. C.f. ROWE, Greg. *Princes and Political Cultures*. Michigan: University of Michigan Press: 2002.

⁸ Wallace-Hadrill nesse mesmo artigo atribui ao *S.C.* nas moedas do Principado de Augusto uma marca da complexidade do relacionamento entre o princeps e as convenções tradicionais. Para ele, a inscrição é central para comunicar a mensagem de que Augusto havia restituído a res publica, uma vez que a autoridade suprema dela era o Senado.

⁹ “*Et te, o puer [...] qui omnia nomini debes*”.



rápida de Otávio obter legitimidade às suas ações e angariar apoio dos veteranos de César, e, além disso, de o auxiliar na obtenção de cargos públicos para os quais ele demoraria, convencionalmente, um tempo maior para alcançar, como o consulado.



Figura 3 – Áureo de 43 a.C., cunhado sob autoridade de Otávio, em *Lugdunum*. Anverso: cabeça de Otávio, barbado, rodeado pela inscrição *C. CAESAR IMP. III VIR R.P.C. PONT. AVG.*, Caio César, imperador, triúmviro da constituição da República, pontífice e áugure. Reverso: Cabeça de Marco Antônio, barbado, rodeado pela inscrição *M. ANTONIVS IMP. III R.P.C. AVG.*, Marco Antônio, imperador, triúmviro da constituição da República e áugure. *RRC. 493/1b*.

A moeda acima, feita de ouro, faz parte da série de moedas cunhadas após o estabelecimento do Triunvirato, no final do ano de 43 a.C.¹⁰ Cabe salientar que todos os triúmviros cunharam moedas comemorativas contendo, no anverso ou no reverso, os companheiros de triunvirato. Porém, em 43 a.C., enquanto Otávio cunhou essa moeda, demonstrando um pacto e aliança com Marco Antônio, este não o fez – não pelo menos naquele ano –, tendo cunhado duas moedas diferentes com Lépido no reverso, e nenhuma com Otávio.¹¹

Os títulos que aparecem na **figura 3** acima são os de pontífice e de áugure para Otávio e o de áugure para Marco Antônio, o que colocaria o primeiro em vantagem. Cumpre notar que as moedas, como Wallace-Hadrill (1986, p. 69) salienta, devem ter seu anverso e seu reverso lidos em conjunto, pois a moeda contém uma mensagem completa, não se devendo isolar apenas uma das faces para análise. Nesse caso, a moeda comemora a formação do Triunvirato, e o fato de ser cunhada em ouro enfatiza a

¹⁰ Coimbra (1957, p. 207-208) nos informa que o ouro começou a circular em Roma a princípio em seu estado primitivo, sob a forma de barras. A emissão de moedas de ouro é reflexo da concentração de poderes nas mãos de *imperatores*, sendo que as primeiras cunhagens nesse material são de Silas (87 a.C.).

¹¹ C.f. Cr. 489/1 e 489/3, a primeira um denário e a segunda um quinário. A aliança de Lépido e Antônio era mais forte do que a deles com Otávio, e uma vez terminada a Batalha de Módena, os dois primeiros permaneceram unidos, só posteriormente buscado aliança com o último. Essas moedas, portanto, podem ser do período pós-Módena, e o fato de nelas aparecerem inscrições como “cônsul” para Lépido e Antônio reforçaria a imagem legalista de ambos, que diferentemente de Otávio, possuíam esse ofício público.



importância do cargo de triúmviro para a organização da República. Otávio, nesse momento, vincula-se a algo de grande relevância política, o que proporcionou uma elevação de sua imagem e posição frente ao povo romano e aos seus adversários.

Um fato considerável, ainda sobre essa moeda é que Otávio aparece como igual (ou superior) a Marco Antônio – nas moedas cunhadas sob autoridade desse último ou sob autoridade de Lépido, o mesmo não é verificado: Otávio aparece em tamanho menor e visivelmente com aparência mais jovem do que a de seus colegas.



Figura 4 – Denário de 42 a.C., cunhado sob autoridade de Otávio, na Península Itálica. Anverso: cabeça de Otávio, rodeado com a inscrição *CAESAR III VIR R. P. C.*, César triúmviro da constituição da República. Reverso: cadeira curul, com os pés decorados com águias, contendo a inscrição *CAESAR DIC. PER.*, César ditador perpétuo; sobre a cadeira, repousa uma coroa de louros. *RRC. 497/2.*

O denário acima é um dos vários no qual Otávio reforça sua aproximação com César. No anverso, Otávio, agora sem a barba, indica que a vingança pela morte de seu pai fora cumprida, o que nos permite datar essa moeda após a Batalha de Filipo. Vale ressaltar que Otávio não exhibe em suas moedas o título de *imperator*, após essa vitória, diferente de Marco Antônio: talvez porque ele ainda não fosse forte o suficiente para fazer frente a este último, e que nesse momento a vitória tivesse sido atribuída oficialmente a Marco Antônio (NEWMAN, 1990, p. 57).

A referência a César no reverso da moeda não ocorre mais por meio do busto da personagem e sim pela inserção da cadeira curul. Esta era o assento dos ditadores, cônsules, pretores e censores durante as sessões públicas, motivo pelo qual estes eram ditos *curules magistratus* (MADDEN; SMITH; STEVENSON, 1989, p. 728). César havia recebido do Senado o direito a uma cadeira curul de ouro na Cúria, ao lado da dos cônsules, recebendo em 44 a.C., autorização para carregá-la a todos os lugares, sendo este um dos motivos pelos quais ele foi acusado de pretender assumir o poder real (DARENBERG; SAGLIO, s/d, p. 1179-1180).



Existem indícios de que essa moeda tenha sido cunhada com o objetivo de provocar Marco Antônio, pois durante um evento, em 44 a.C., Otávio foi proibido por Antônio de colocar, junto aos adereços de outros deuses, a cadeira de César e sua coroa de louro. Como Newman (1990, p. 56) assevera, o reverso dessa moeda é uma provocação a Marco Antônio, que, no momento, dizia-se líder dos vingadores de César. No ano em que essa moeda foi cunhada, César foi deificado pelo Senado.



Figura 5 – Dupôndio de 39 a.C. cunhada sob a autoridade de Otávio, nas Gálias. Anverso: cabeça de Otávio, barbado, com a *Sidus Iulium*, estrela de Júlio, à frente dele; inscrição: *DIVI F.*, filho do divino. Reverso: Coroa de louros com a inscrição ao centro *DIVOS IVLIVS*, divino Júlio. *RRC 535/2*.

A moeda da **figura 5**, produzida em bronze, é testemunha da primeira vez que Otávio faz uso do epíteto *diui filius*, filho do divino, assim como é a primeira vez que é feita menção à divinização de César, que aparece aqui como *diuos*.¹² Crawford (1974a, p. 535) sugere que essa moeda tenha sido cunhada no ano de 38 a.C., nas Gálias, porém Newman (1990, p. 47) ressalta que a forma e o estilo do retrato são bastante semelhantes a outras moedas do ano 39 a.C. Ainda esse autor destaca que o fato de a cunhagem ter sido produzida nas Gálias tem um significado especial, afinal lá era a região onde César havia angariado muitos simpatizantes, além de ser o local para onde Otávio havia se dirigido em 39 a.C., numa expedição militar.

Uma das transformações notáveis da cunhagem romana é expressa por essa moeda: o reverso não possui a frente de algum deus ou algum símbolo específico no centro, o mais comum, e sim apenas a inscrição “divino Júlio”. Esse estilo de cunhagem, com o título não mais na borda, mas no centro, aparecerá a partir de então

¹² Agradeço à professora Leni Ribeiro Leite que atentou-nos sobre o porquê de aparecer *DIVOS* e não *DIVUS* na moeda: no latim republicano, a segunda declinação tinha como terminação do nominativo singular –os, e não –us, mudança que ocorrerá no latim clássico (quando a terminação –os indicará somente o acusativo plural). Na época trabalhada na nossa pesquisa a palavra já era utilizada sob a forma *diuus*, porém a escolha por manter o uso antigo seria uma forma de arcaizar a moeda, passando uma ideia de tradição.



com certa frequência, assim como também nota-se nas cunhagens uma supervalorização dos títulos dos triúmviros e gerais, que, por vezes, ultrapassam o anverso e continuam no reverso (WALLACE-HADRILL, 1986, p. 75).¹³

O fato de a coroa de louros ser representada sozinha é emblemático, pois ela costumava aparecer sempre na cabeça de César.¹⁴ Porém, a coroa possivelmente já era um símbolo identificado largamente com o *dictator*, uma vez que ela era o símbolo da glória, atributo de Apolo, exprimindo a imortalidade daqueles que conseguem vitórias, como os heróis, e também o presente que era dado aos sábios, na Grécia clássica (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1986, p. 610).

Outro símbolo identificado com César e que será bastante explorado por Otávio é o *sidus Iulium*, representando o cometa-emblema que teria brilhado no céu durante os *Ludi Victoriae Caesaris*. O *sidus* foi, juntamente com a cadeira curul e a coroa de louros, um dos símbolos mais importantes de Otávio no seu esforço em identificar-se com César. Segundo Zanker (2010, p. 35), Otávio, após a deificação de seu pai, fez questão de colocar a estrela em todas as estátuas deste, de modo a reforçar o simbolismo. A estrela também aparece na poesia: Horácio menciona que, entre todos, brilha a estrela de Júlio,¹⁵ e, de acordo com Williams (2003, p. 2), a estrela de Vênus (ancestral mítica da *gens Iuliae*) que aparece na *Eneida* de Virgílio relaciona-se com o *sidus Iulium*, que, aliás, era objeto de adoração em Roma, recebido pela população como sinal da chegada de César aos céus, de acordo Plínio (*HN* 2.93).¹⁶

Nota-se que o repertório de Otávio ganhou um reforço extraordinário com a divinização de César, demonstrado pela constante utilização do epíteto *diui filius* a partir de então. Mesmo nas cunhagens não produzidas por Otávio, mas que fazem

¹³ Exemplos desse novo padrão com alto uso de texto escrito são as moedas *RRC* 493/1, *RRC* 434/1 e *RRC* 537/1. Na época do Principado, as inscrições em moedas são ainda mais valorizadas, quando ocorre uma certa dispensa de haver a cabeça do imperador em toda moeda, como bem aponta Wallace-Hadrill (1986, p. 78).

¹⁴ Em todas as moedas de Júlio César após o ano de 44 a.C. ele aparece portando a coroa de louros honra esta que o Senado havia lhe conferido anteriormente.

¹⁵ *Ode* 1.12.v.46-47.

¹⁶ “[...] uma vez que a divindade dos romanos era excepcional durante a história da Roma republicana, referências à cometas, à pessoas sendo elevadas aos céus, se tornando deus, ou sendo favorecidas de forma a parecer um deus na *Eneida* são formas adotadas para representar a divindade de César e a futura divindade de Augusto” (WILLIAMS, 2003, p. 2).



referência a ele, o título é sempre mencionado, como podemos notar na moeda da **figura 9**.



Figura 6 – Denário de 38 a.C., cunhado sob autoridade de Agripa, na Gália. Anverso: Cabeça de Júlio César, laureado, em face à cabeça de Otávio, barbado, com a inscrição ao lado do primeiro *DIVVS IVLIVS*, divino Júlio e ao lado do segundo *DIVI F.*, filho do divino. Reverso: inscrição *M. AGRIPPA COS. DESIG.*, Marco Agripa, cônsul designado. *RRC 534/2*.

Neste denário a inscrição ocupa a face inteira da moeda, demonstrando que isso começava a se tornar tendência nas cunhagens romanas. O reverso, nesse exemplar, não contém mais uma cabeça, mas sim duas: Júlio César e Otávio aparecem de frente um para o outro e o título de ambos não remete aos cargos republicanos, mas sim à divinização inerente a essa família. Enquanto Agripa, responsável por essa cunhagem, coloca no anverso a magistratura que lhe cabia naquele momento, cônsul, Otávio aparece como se estivesse em outro plano, uma vez que a alcunha a ele reservada é a de filho do divino, não a de triúviro ou *imperator*, por exemplo. Essa moeda tem por finalidade estreitar e reforçar a conexão pai-filho, principalmente se levarmos em conta que o local de cunhagem e, portanto, de primeira distribuição desse tipo de exemplar foi, também como o exemplo anterior, as Gálias.

Sabemos que Otávio modificou o espaço da *Urbs* e que Agripa foi seu principal auxiliador nesse projeto. Suetônio (*Diu. Aug.* 28.3, 29, 30) narra como esses dois indivíduos reformaram Roma, dividindo-a em regiões que deveriam ser administrada por magistrados que seriam eleitos anualmente pelos habitantes de cada região. Além disso, Otávio adornou a cidade,¹⁷ reformando edifícios públicos, melhorando o abastecimento de água e as vias públicas, e também construindo novos monumentos, como o templo de Apolo no Palatino, o de Marte *Vltor* no fórum de Augusto (que, aliás, foi mandado construir devido ao aumento populacional na *Urbs*) e o templo de Júpiter

¹⁷ É bem conhecida a frase de Suetônio (*Diu. Aug.* 28.3), que diz que Augusto encontrou Roma construída por tijolos e a transformou em uma cidade de mármore.



Tonante no Capitólio, todos eles construídos na década de 20 a.C. Em geral, esses templos são frutos de promessas feitas por Otávio durante seu conflito com Sexto Pompeu e também com Marco Antônio e Cleópatra, momentos em que Otávio assegurou que construiria templos em homenagem aos deuses que o teriam auxiliado nas suas vitórias. Na **figura 7** aparece um dos templos que Otávio renunciou na época do conflito com Bruto e Cássio.



Figura 7 – Áureo de 37 ou 36 a.C., cunhado sob autoridade de Otávio em campanha, local não identificado. Anverso: Cabeça de Otávio, barbado, rodeada pela inscrição: *IMP. CAESAR DIVI F. III. VIR. ITER. R. P. C.*, Imperador novamente, César, filho do divino e triúmviro. Reverso: Templo do divino Júlio com sua estátua togada, velada e segurando um *lituus*. No *timpanum* do edifício, a *Iulium*. Ao lado, um altar. Na arquitrave do templo, a inscrição *DIVO IULI*, divino Júlio; circulando a moeda, a inscrição *COS. ITER. ET. TER. DESIG.*, cônsul designado novamente e pela terceira vez. *RRC 540/1*.

Esse exemplar suscita dúvida quanto a datação: Crawford (1974a, p. 102) atribui a moeda ao ano 36 a.C., afirmando que esta teria sido a última cunhada por Otávio antes das séries identificadas pelo uso dos títulos de *Imperator Caesar* ou *Caesar Divi filius*, recorrentes após a Batalha de Ácio. O problema é que, para Wallace-Hadrill (1990, p. 49), data-la como pertencente ao ano de 36 a.C. deixaria um vazio referente à produção de áureos no ano de 37 a.C., sendo assim possível que essa moeda tenha sido cunhada antes da data afirmada por Crawford.

Ainda sobre questão de datação, é válido observar que, no anverso da moeda, aparece representado o templo de Júlio César: na verdade, esse templo só foi inaugurado no ano 29 a.C., portanto, 6 ou 7 anos após a cunhagem (ZANKER, 2010, p. 35). A moeda demonstra que mesmo transcorridos alguns anos após a chegada de Otávio a Roma, tendo ele conseguido alcançar magistraturas importantes e ser aclamado *imperator*, ainda sim era importante a sua identificação com o pai adotivo, agora um convertido em uma divindade. Interessante notar que Otávio nunca elimina um símbolo antigo em favor de um mais novo. Antes, acumula alcunhas, títulos e emblemas durante toda sua vida, e os divulga de acordo com seus propósitos num dado momento



(MARTINS, 2011, p. 73). A referência constante a Júlio César adquire uma importância extraordinária por este ter sido deificado, o que sensibilizaria o público receptor. Como afirma Geertz (2008, p. 73):

O homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de serem eles decisivos para sua viabilidade como criatura e, em função disso, sua sensibilidade à indicação até mesmo mais remota de que eles são capazes de enfrentar um ou outro aspecto da experiência provoca nele a mais grave ansiedade.

Não podemos esquecer que os símbolos ajudam a consolidar visões de mundo, e por isso seu uso é tão intenso nos períodos de disputa por poder e *status*. Os símbolos traduzem os anseios de uma época, e as relações de fabricação, circulação e consumo de bens simbólicos auxiliam o reordenamento das relações sociais (GONÇALVES, 2002, p. 64).

As próximas moedas transmitem o clima dos momentos que cerceavam a Batalha de Ácio, trazendo aspectos ligados ao âmbito militar, mas também símbolos que remetem à vitória. Nessas moedas a imagem de Otávio já alcançou um repertório simbólico respeitável, fazendo com que a manipulação dos símbolos volte-se mais para o âmbito do sagrado.



Figura 8 – Denário de 32-29 a.C., cunhado sob autoridade de Otávio, na Península Itálica. Anverso: Cabeça de Otávio, sem inscrição. Reverso: Vênus, segurando um elmo com a mão direita e um cetro com a esquerda. Abaixo, um escudo com o *sidus Iulium*. Inscrição: *CAESAR DIVI F.*, César filho do divino. *RIC I*, 250b.

A moeda acima faz parte de uma série de três moedas nas quais Otávio sempre aparece no anverso, sem nenhuma inscrição/símbolo. O reverso contém a imagem das três deusas mais requisitadas à época (32-29 a.C.), no contexto da Batalha de Ácio. São elas as deusas Paz (*RIC I* 252), Vitória e Vênus. Essas são moedas programáticas, as quais transmitem o discurso que Otávio proferia antes da referida batalha. Essas



emissões aludem às realizações anteriores a 31 a.C., como, por exemplo, a moeda na qual Otávio aparece mimetizando Netuno, que comemora sua vitória sobre Sexto Pompeu (que dizia-se ser descendente de Netuno). Um das moedas desse período evocam a proteção divina; outras aludem à benção da paz conquistada após Ácio (ZANKER, 2010, p.53).

Vênus é a deusa mais próxima de Otávio, uma vez que César costumava declarar que dela descendia, como por ocasião do discurso fúnebre de sua tia, Júlia (67 a.C.), quando César enfatiza que os *Iulii* tinham filiação direta com Vênus (Suet., *Div.Iul.*, 6). César desde o início cunhou moedas com a efígie da deusa no anverso, associada à imagem do ditador.

Vênus, a deusa do amor, era esposa de Vulcano, mas mantinha relações com vários deuses. A deusa também teve um caso com o mortal Anquises, um príncipe troiano, e desta relação nasceu Eneias, fundador mítico de Alba Longa. Eneias, segundo Virgílio (*Eneida*), liderou a fuga de um grupo de sobreviventes do saque da cidade Troia, e uma das imagens mais frequentes nas moedas é a cena em que ele ajuda seu pai, Anquises, na fuga, carregando-o no colo.¹⁸ Vênus, portanto, além de ser a ancestral da *gens Iulia*, é também a deusa-mãe de Roma, uma vez que Eneias era seu filho.¹⁹ Ligando-se a esta deusa, Otávio reelabora mais uma vez sua imagem. Num momento de conflito direto com Marco Antonio, mostrar-se vinculado à fundação de Roma era de grande valor.²⁰ Aliás, a partir do mito de Eneias forjou-se a ideia difundida por poetas e escritores da década de 20 e 10 a.C., segundo a qual Otávio seria o refundador de Roma.

¹⁸ Júlio César cunhou uma moeda em 47-46 a.C. com Vênus no anverso e essa cena mítica no reverso (RRC 458/1). Otávio, em 42 a.C., foi homenageado pelo moedeiro Lucio Livineio Regulo com uma moeda na qual ele aparecia no anverso e a mesma cena no reverso (RRC 494/3b). Esse mesmo moedeiro cunhou outras moedas com este mesmo padrão, mas homenageando Marco Antônio (neste caso, com Hércules no reverso – 494/2a) e Lépido (com a Vestal Emília, no reverso – 494/1).

¹⁹ O mito conta que Iulo, filho de Eneias, funda Alba Longa, e é de sua descendência que nascem Rômulo e Remo.

²⁰ Zeus, na *Eneida* (I. 284-291) demonstra justamente essa ideia de que o destino traçado pelos deuses elevariam um dia alguém, no caso, Júlio César e Otávio, entre o povo romano, dando início a uma nova era de paz: “Um tempo chegará [...] em que o troiano César nascerá de sua alta estirpe, aquele que estenderá seu império até o Oceano e seu nome até os astros, Júlio, ele de mesmo nome recebido do grande Julo [filho de Eneias, também aparece com o nome de Ascânio]. É este a quem tu um dia, livre já de ansiedades, lhe dará acolhimento nos céus carregado de despojos do Oriente. A ele também invocarão com votos os humanos e afastadas as guerras se amansarão então as idades turbulentas.”.



De fato, as expressões de “nova era” ou “idade de ouro” serão bastante empregadas durante o Principado.²¹

Já o reverso dessa moeda, ao conter a estrela de César sobre o escudo de Marte, transmitia a mensagem de que este deus estava ao lado de Otávio nos preparativos e durante a guerra contra Antônio e Cleópatra.



Figura 9 – Denário de 31-30 a.C., cunhado sob autoridade de Otávio, em Brindes ou Roma. Anverso: Cabeça de Otávio, sem inscrições. Reverso: a deusa Vitória em pé sobre um globo, segurando uma coroa de louros e um ramo de palmeira. *RIC I*, 255.

Nota-se que após Ácio Otávio muda seu estilo de cunhagem: agora raramente os títulos republicanos aparecem, cedendo lugar quase que completamente aos epítetos de elevação pessoal, como na **figura 9** e na **figura 10**. O anverso sequer contém um título; no reverso, apresenta a deusa *Victoria*, personificação da conquista, do sucesso (DARENBERG; SAGLIO, s/d, 830). A mensagem dessa moeda parece-nos evidente: a deusa Vitória porta uma coroa de louros com a qual presenteia Otávio, que aparece no anverso, em homenagem à sua recente conquista do Egito e o sucesso de seus empreendimentos bélicos sobre Marco Antônio e Cleópatra. Essa deusa está presente nas moedas desde as primeiras cunhagens do denário em 211 a.C.,²² porém a primeira vez em que ela aparece associada ao globo é a partir das cunhagens de Otávio. A Vitória sobre o globo significa que a conquista de Otávio, a eliminação de seus últimos rivais e a tomada de Alexandria em 30 a.C., representaram a conquista do mundo, uma vez que os romanos já utilizavam o globo como representação do mundo conhecido à época, o *orbis terrarum* (MADDEN; SMITH; STEVENSON, 1989 p. 420). O pé em cima do

²¹ C.f. ZANKER, *op. cit.*, p. 167-238 e ALBERTO, Paulo F. O simbólico na construção da imagem e do programa ideológico de Augusto: os mitos da fundação da Cidade. *Ágora*, nº 6, 2004, p. 27-50.

²² O primeiro exemplar em que a deusa Vitória aparece é o *RRC* 41/1, datado de 211-208 a.C., cunhado em Roma, com Júpiter no anverso, laureado e ela no reverso, com a coroa de louros nas mãos (como no exemplar analisado acima).



globo demonstra que a Vitória tem o domínio do mundo. Em outra moeda (*RIC I.256*), emitida entre 30 e 27 a.C. é o próprio Otávio quem aparece pisando o globo.²³

As próximas moedas são bem mais enfáticas em relação à vitória sobre o Egito. Tratam-se de moedas comemorativas.



Figura 10 – Denário de 29-27 a.C., cunhado sob autoridade de Otávio, em Éfeso. Anverso: Cabeça de Otávio, com uma *lituus* atrás, inscrição *CAESAR COS. VI*, César, cônsul pela sexta vez. Reverso: Crocodilo avançando, inscrição *AEGYPTO CAPTA*, Egito capturado. *RIC I, 275b*.

Essa é uma das moedas na qual a mensagem de Otávio é mais explícita. Após a Batalha de Ácio, Otávio tornara-se o comandante absoluto do Império. O Egito, antes com o *status* de “amigo e aliado do povo romano”, finalmente foi anexado. O prestígio dessa conquista somou-se ao poder econômico que agora Otávio obteria graças ao controle sobre o Egito, convertido numa espécie de “propriedade particular” do *princeps*, sem qualquer interferência do Senado. As riquezas do Egito, sem dúvida, possibilitaram a Otávio aumentar sua *auctoritas* perante o povo romano.

No anverso dessa moeda, Otávio retoma a prática de se colocar um cargo republicano na inscrição. Talvez essa tenha sido uma visando a restaurar a legalidade da sua posição, pois o cargo de triúviro já havia expirado anos antes de Ácio e, após o sucesso no Egito, a *res publica* e a ordem estavam restabelecidas, ao menos em tese. Outro ponto de destaque nessa moeda é o uso do *lituus* no anverso. Este era um bastão utilizado pelos áugures nos ritos para definir o *templum*, ou seja, para demarcar o espaço

²³ Uma moeda bem interessante que demonstra essa visão sobre o globo para os romanos é a *RRC 403/1*, moeda de 70 a.C. na qual aparece no anverso a Itália e Roma personificadas apertando as mãos, rodeadas de símbolos que representam a paz, concórdia e pacto. O interessante é que enquanto a Itália segura uma cornucópia, símbolo da abundância, Roma segura uns *fascēs*, pacote de hastes utilizadas pelos *lictōres*, ao mesmo tempo em que pisa com o pé sob um globo. A moeda pode retratar o momento de paz instaurado após a Guerra Social (91-88 a.C.), porém também já carrega uma imagem de Roma soberana, aquela que tem os pés sobre o *orbis terrarum*.



celeste correspondente ao espaço terrestre durante as celebrações religiosas. O *lituus* teria dado origem, inclusive, ao cetro real (DARENBERG; SAGLIO, s/d, p. 1277).²⁴

Otávio só usa esse símbolo três vezes em suas cunhagens: em uma moeda de 42 a.C. (RRC 497/1); na moeda do templo de Júlio (**Figura 7**) e neste exemplar, sendo que no caso dessas duas últimas há um forte indício de que a inserção do *lituus* era uma forma de provocar Marco Antônio, que dele fazia uso simbólico. Como salienta Newman (1990, p. 57-58), a moeda que comemora o templo de Júlio, na qual este aparece vestido como um áugure e com um *lituus* na mão, seria uma resposta/provocação a uma moeda de Antônio do ano anterior, que porta os mesmos símbolos. Antônio podia ser áugure, mas Otávio era filho de César, que, além de ter sido áugure, também agora era cultuado como um deus.

Já o crocodilo, que aparece no reverso, é um símbolo habitual utilizado para representar o Egito e o Nilo, fazendo referência ao crocodilo que habita suas águas, animal adorado como um deus (Sobek) em muitas localidades (MADDEN; SMITH; STEVENSON, 1989, p. 296). O uso de um símbolo tradicionalmente empregado para representar o Egito auxilia no “processo de conservação/inação na qual se realizam [...] as múltiplas possibilidades de inserção do passado no presente.”,²⁵ já que agora o Egito não era mais um reino aliado e sim uma província romana. A mensagem é a de que a antiga forma de governo não retornaria: por isso o uso do ablativo absoluto *AEGYPTO CAPTA*, enfatizando que o Egito estava agora capturado.

Cumprido notar que Otávio se apropriou do modelo de cunhagem ptolomaica à época. A primeira moeda romana produzida no Egito é um dracma de 30 a.C., no qual Otávio aparece no anverso e uma águia com uma cornucópia no reverso.²⁶ Essa moeda é idêntica às moedas de Cleópatra, fabricadas entre 51 e 29 a.C. É possível que a rainha ainda estivesse viva no momento de cunhagem e distribuição dessa peça. Com essa moeda e com a próxima fica evidente o uso desses objetos com o intento de provocação

²⁴ Vale ressaltar que os áugures tinham um poder decisivo nos rituais sobre os usos dos auspícios pelos magistrados romanos, além de terem um papel extremamente importante nas cerimônias de investidura de poder desses magistrados, podendo interceder na validação ou não das eleições e mesmo na continuidade de alguém em algum cargo administrativo. Sua função, portanto, era extremamente importante. (STEWART, 1997, p. 174-175).

²⁵ PRANDI, 1997, p. 166.

²⁶ Esse exemplar aparece no catálogo do *Roman Provincial Coinage*, com o número 1 P/5001. Disponível em: http://www.flickr.com/photos/ahala_rome/3351415559/



e de autoafirmação de Otávio, mas também como modo de garantir aos receptores da moeda, a sociedade greco-egípcia, certa continuidade e estabilidade política.



Figura 11 – Dupôndio cunhado em 27 a.C., em *Nemausus*, Gália Narbonense. Anverso: cabeça de Agripa, laureado com uma combinação de coroa rostral (??) e coroa de louros e de Otávio Augusto. Inscrição: *IMP*, imperador (acima das cabeças) e *DIVI.F*, filho do divino. Reverso: Crocodilo acorrentado a um ramo de palmeira. Inscrição: *COL NEM*, colônia de *Nemausus*. *RIC I*, 154.

No anverso desse Dupôndio são retratados Agripa e Otávio, o primeiro laureado e o segundo não. E devemos mencionar que Agripa está coroado com duas coroas, não só com uma: a primeira é a coroa de louros, que transmite a mensagem de vitória e a segunda é uma coroa rostral. Esta última consiste em uma coroa com miniaturas da parte frontal das galés (navios) e era concedida aos que obtivessem uma grande vitória naval (MADDEN; STEVENSON; SMITH, 1989, p. 293). As duas coroas entrelaçadas, como é o caso dessa moeda, implicam uma dupla vitória, afinal, a primeira batalha contra Cleópatra e Antônio em Ácio (31 a.C.), mas houve uma segunda, em Alexandria, no ano seguinte.

Assim como a moeda anterior, essa também traz em seu reverso o crocodilo representando o Egito capturado. Após a vitória sobre Antônio e Cleópatra, muitas tropas foram dissolvidas e enviadas para diferentes províncias (MADDEN; STEVENSON; SMITH, 1889, p.568). Em 28 a.C., a colônia de *Nemausus* foi criada como um assentamento para aqueles que haviam lutado no Egito em 30 a.C., o que explica a presença do crocodilo nas moedas cunhadas nesse local, uma mensagem que seria facilmente compreendida pelos habitantes daquela colônia. A mensagem é enfática: o Egito fora acorrentado pelas duas personagens representadas na moeda, Agripa e Otávio. O fato de apenas Agripa portar as coroas é bem significativo: pode



indicar sua popularidade na colônia de *Nemausus*, na qual possivelmente diversos soldados que lutaram ao lado dele estavam assentados.²⁷



Figura 12 – Áureo cunhado após 16 de janeiro de 27 a.C., em Roma, sob autoridade de Otávio Augusto. Anverso: Cabeça de Otávio Augusto, rodeado pela inscrição: *CAESAR.COS.VII.CIVIBUS.SERVATEIS*, César, côsul pela sétima vez, tendo salvos os cidadãos. Reverso: Águia com asas abertas, de frente para uma coroa de carvalho, atrás ramo de louros. Acima, a inscrição *AVGVSTVS*, Augusto, e no exergo da moeda, *S.C.*, *senatus consultum*. *RIC I 277*.

Nesse áureo, de 27 a.C., a imagem de Otávio aparece consolidada, cunhada após a sessão do Senado que lhe concedeu o título de *Augustus*. Ainda que em 12 a.C. ele tenha recebido o cargo de *pontifex maximus* (após a morte de Lépido), e em 2 a.C. tenha sido aclamado *pater patriae*, podemos afirmar que a autoridade de Otávio já estava estabelecido desde 27 a.C., marco historiográfico do início do Principado.

No anverso, o ablativo absoluto *CIVIBUS SERVATEIS* é outra maneira de expressar *OB CIVES SERVATOS*, “por ter salvado os cidadãos”, que aparece mais frequentemente em outras moedas.²⁸ De fato, a ideia de que Otávio havia salvado o mundo romano era perpetuada nesse momento, remetendo-nos ao mito do salvador de Girardet (1987, p. 66): o herói, que reúne em torno de si a esperança coletiva, também organiza sua representação em três períodos: o apelo, o poder e a glória, o martírio. Augusto é o que Girardet chama de “homem providencial”, aquele que surge como um lutador, alguém que se recusa a deixar que o caos prevaleça, querendo sempre restaurar a ordem. Para o autor:

É na manifestação do presente imediato – presente de decadência, de confusão ou de trevas – que ele [*o herói*] se afirma e se define; com ele, graças a ele, o ‘depois’ não será como o ‘antes’. Associados à expressão de sua lenda, são sempre, aliás, as mesmas imagens, os mesmo símbolos que encontramos.” (GIRARDET, 1987, p. 80-81).

²⁷ Whitfield (2012, p. 14) demonstra por meio de inscrições nos monumentos públicos de *Nemausus* que Agripa tinha uma conexão forte com tal local.

²⁸ Exemplos: *RIC I 30a*, *RIC I 40a*, *RIC I 40b*, *RIC I 75a*, *RIC I 78*, *RIC I 79*, etc.



Otávio produziu um apelo ao povo romano para que retornasse os costumes antigos diante da ameaça orientalizante, buscando uma adesão emocional à sua causa. Já o poder e a glória conquistados após derrota de seus inimigos o colocaram num patamar acima de qualquer outro cidadão romano. O martírio seria a sua própria atuação em prol da restauração da *res publica*, uma vez que Otávio se coloca como alguém capaz de arriscar a vida em prol de uma causa maior.²⁹ Assim, associando-se a símbolos de vitória e a emblemas que remetem à ligação com o divino e à fundação Roma, Otávio consegue se afirmar como o herói salvador, o responsável por restituir a paz aos romanos.

O anverso traz ainda, pela primeira vez, o título de *Augustus*. Nota-se que não há mais referência ao título de filho do divino, tão utilizado por Otávio na década de 30 a.C. De acordo com o *Oxford Latin Dictionary* (1968, p. 214), o adjetivo *augustus* tem o sentido religioso de solene e venerável; a origem do termo provém do verbo *augere*: aumentar em quantidade ou tamanho, engrandecer, intensificar. De acordo com Suetônio (*Vit. Aug.* 7.2), o título que o Senado desejara atribuir inicialmente a Otávio fora o de Rômulo,³⁰ o que remeteria à noção de que Otávio estaria refundando Roma, mas Munácio Planco sugeriu o título de Augusto, por esse ser um título nobre, reservados aos locais consagrados pelos áugures em seus rituais.

No reverso da moeda, uma águia carrega uma coroa de carvalho, com folhas de louro no fundo. A águia é o pássaro de Júpiter e o dos estandartes das legiões. A coroa de carvalho, também chamada de *corona ciuica*, coroa cívica, era a maior recompensa militar dada àqueles que tivessem salvado a vida de um cidadão durante uma batalha (MADDEN; STEVENSON; SMITH, 1989, p. 290). Pela leitura da moeda, é evidente que a coroa representa a honra dada a Otávio por ter salvo não apenas *um* cidadão, mas *todos* os cidadãos romanos. Assim narrou Otávio (*R.G.* 34.1,2):

Em meu sexto e sétimo consulado, após ter extinguido as guerras civis, [...] eu transferi a República do meu poder para o domínio do povo e Senado de Roma. Por esse meu serviço, fui nomeado Augusto por decreto do Senado, e

²⁹ E esse tipo de apelo é captado nas *Phillippicae* de Cícero e também nas *Res Gestae* de Augusto.

³⁰ Alberto (2004, p. 37) argumenta que o título de Romulo seria inapropriado para aquela circunstância porque remeteria ao assassinato de Remo – o que reforçaria a imagem da morte de Marco Antônio e também da origem das guerras civis.



os umbrais de minha casa foram publicamente coroados com folhas de louro e uma coroa civil foi fixada sobre minha porta [...].³¹

A moeda guarda uma conexão evidente com os fatos narrados nesse trecho. Os louros, a coroa cívica e a mensagem de Otávio como salvador do *populus* contribuem para consolidar o que Augusto representará de agora em diante, o protetor de Roma. Também fica construída a ideia da necessidade de ter sempre alguém para manter a paz em Roma.

Considerações finais

Otávio levou 17 anos até ser aclamado Augusto, o que demonstra que a ideia de herói providencial, enviado dos deuses foi uma construção. Nada disso era imaginado no início de sua carreira, como é possível acompanhar por meio das moedas. Aos poucos é que aspectos dignificantes vão ser acrescentados à sua imagem, culminando com um título que traduzia a magnitude de sua posição em Roma: *Augustus*.

Também é conveniente salientar que representação de Otávio, após a batalha de Ácio, se afastou dos padrões republicanos e aproximou-se de um padrão grego, pois a partir daí ele passa a ser retratado de modo idealizado (MARTINS, 2011, p. 73). Basta observar que Otávio, após a Batalha, simplesmente não envelhece nas suas representações imagéticas. Como afirma Burke (2004, p. 74), “não foi apenas em nossa época que governantes sentiram a necessidade de uma ‘boa imagem’”.

A circulação dos discursos monetários têm um público, propósito, autoria e caráter diferentes dos textos literários, por exemplo, porém contribuem, à sua maneira, para a perpetuação de mensagens em forma de imagens codificadas e que serão apropriadas pelo público receptor. Há, ainda, uma diferença essencial entre o poder de alcançar e perpetuação dessa imagem:

[...] enquanto os textos literários buscam, ao representar, um percurso mais amplo do tempo, amplificando, assim, os atributos do figurado a um limite atemporal, pois é eterno no sentido etimológico do termo, a figuração numismática restringe-se ao momento do *hic et nunc*, limitando e facilitando

³¹ “*In consulatu sexto et septimo, postquam bella ciuilia exstinxeram, [...], rem publicam ex mea potestate in senatus populique Romani arbitrium transtuli. Quo pro merito meo senatus consulto Augustus appellatus sum et laureis postes aedium mearum uestiti publice coronaque ciuica super ianuam meam fixa est [...].*” Tradução nossa, conferida com a de Brunt e Moore (1983), da Oxford.



a recepção da mensagem, pois é pontual e o referencial é próximo e imediato. (MARTINS, 2011, p. 151).

A moeda, assim, auxilia de modo peculiar no que diz respeito às representações de Otávio e de que modo o futuro *princeps* procurou veicular sua imagem de acordo com o momento histórico. As moedas, podemos assim dizer, portam o discurso de Otávio inserido em seus aversos e reversos de prata, ouro e bronze, e por isso são uma fonte excepcional para estudar a ascensão do futuro Augusto e como ele gostaria de ser visto pela sociedade romana.

Referências bibliográficas

1- Documentação Primária Impressa:

- AUGUSTUS. *Res Gestae Diui Augusti*. Tradução de P.A. Brunt e J. M. Moore. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- CICERO. *Philippics 1-6*. Tradução de D.R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- PLINY THE ELDER. *Natural History*. 10 vols. London: Loeb Classical Library, 1938-1963.
- SUETONIUS. *The lives of the Caesars*. Tradução de J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Javier de Echave-Sustaeta. Madrid: Editorial Gredos, 1997.

2- Documentação numismática:

- CRAWFORD, Michael H.. *Roman Republican Coinage*. vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1974a.
- CRAWFORD, Michael H.. *Roman Republican Coinage*. vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1974b.
- SUTHERLAND, C. H. V. *Roman Imperial Coinage*. London: Spink and Son, 1984.

3- Dicionários:

- DAREMBERG, M. C.; SAGLIO, E.d (orgs.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tomo 2, vol. 2. s/d. Disponível em: < <http://dagr.univ-tlse2.fr/sdx/dagr/index.xsp>>.
- MADDEN, Frederic W.; SMITH, C. Roach; STEVENSON, Seth William. *A dictionary of roman Coins*. London: George Bell and Sons, 1989.
- OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford, Clarendon Press, 1968.



4- Obras de Apoio:

- ALBERTO, Paulo F. O simbólico na construção da imagem e do programa ideológico de Augusto: os mitos da fundação da Cidade. *Ágora*, n° 6, 2004, p. 27-50.
- BIEBER, M. The development of portraiture on Roman Republican Coins. *Aufstieg und Niedergang römischen Welt*, n° 1, 1974, p.871-898.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.
- CARLAN, Cláudio Umpierre. Moeda e poder em Roma: um mundo em transformação. 2007. Tese (Doutorado em História). Unicamp: Campinas.
- CARLAN, Cláudio Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo. *Moedas: a numismática e o estudo da História*. São Paulo: Annablume, 2012.
- COIMBRA, Alvaro Veiga. *Noções de Numismática*. São Paulo: Coleção da Revista de História, 1957.
- FACHIN, Maria Celeste. *Moeda e estabilidade política no final da República romana: emissões monetárias de Marco Antônio*. 1993 (Mestrado em História). Usp: São Paulo.
- FLOREZANO, Maria Beatriz. A origem grega das moedas romanas. In: FÉLIX, Loiva Otero; GOETTEMS, Míriam Barcello (Orgs.). *Cultura Grega Clássica*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989.
- FOUCAULT, Michel. A ordem do discurso. São Paulo: Editora Loyola, 1996.
- GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GIRARDET, R. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala. 2002. Tese (Doutorado em História). Usp: São Paulo.
- GRANT, Michael. Roman history from coins. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- LIMOGES, Sarah. Reconstructing religion: Augustus and the Fratres Arvales. 2010. Dissertação (Mestrado em Artes). McGill University: Montreal.
- MARTINS, Paulo. *Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp, 2011.
- MATTINGLY, Harold. *Various styles of Roman Republican coinage*. Aurora: Obol International, 1971.
- MCCARTHY, John H. *Octavianus puer*. *Classical Philology*, vol. 26, n° 4, p.362-373, 1931.
- NEWMAN, Robert. A dialogue of power in the coinage of Antony and Octavian (44-33 B.C.). *American Journal of Numismatic*, New York, v. 2, p. 37-63, 1990.
- PETIT, Paul. A paz romana. São Paulo: Edusp, 1989.
- TALBERT, Richard. The Senate and senatorial and equestrian posts. In: BOWMAN, Alan K.; CHAMPLIN, Edward; LINTOTT, Andrew. *The Cambridge Ancient History: The Augustan Empire*. vol 10. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. Image and Authority in the Coinage of Augustus. *The Journal of Roman Studies*, Cambridge, vol. 76, p. 66-87, 1986.
- WILLIAMS, Mary France. The Sidus Iulium, the divinity of men, and the Golden Age in Virgil's Aeneid. *Leeds of International Classical Studies*, vol. 2.1, p. 1-29, 2003.
- ZANKER, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: University of Michigan Press, 2010.



O Grande Hino ao Aton e a Expressão da Teologia Amarniana

Autora: Gisela Chapot¹

RESUMO:

Os hinos de louvor ao deus Aton, escritos pelo faraó Akhenaton durante a reforma de Amarna, costumam ser exaltados por sua notável beleza e pela eloquência ao abordar os preceitos atonistas. Tanto o Grande, quanto o Pequeno Hino, são absolutamente explícitos no que concerne à teologia amarniana e constituem-se como a expressão máxima de uma nova visão de mundo introduzida por Akhenaton em 1353 a.C. Pretendemos, neste artigo, a partir de uma análise do Grande Hino ao Aton, segundo seus conteúdos, apresentar os elementos mais emblemáticos de tal cosmovisão, baseada na existência de um cosmos estável, sem a presença do caos, totalmente desprovida de investimento mítico e que negava a existência do mundo inferior de Osíris.

Palavras-chave: Akhenaton- Reforma de Amarna- Grande Hino ao Aton

ABSTRACT:

The Great Hymn to the Aten and the Expression of the Amarnian Theology

The hymns of praise to the god Aten, written by the pharaoh Akhenaten during the Amarna age, usually are exalted for its remarkable beauty and eloquence concerning the Aten's precepts. Both compositions are absolutely explicit regarding the amarnian theology and represent the expression of the new worldview introduced by Akhenaten in 1353 B.C. Based on an analyze of the Great Hymn to the Aten, this paper aims to present the most emblematic elements of the this new worldview, in which the universe was naturally ordained, without the presence of the chaos, devoid of any mythical investment and denials the existence of a "netherworld" of Osiris.

Keywords: Akhenaten- Amarnian reform- Great Hymn to the Aten

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, orientanda da Professora Doutora Adriene Baron. E-mail para contato: gisachapot@gmail.com



INTRODUÇÃO

A reforma de Amarna (1353 – 1335 a.C.) consolidou-se, nas últimas décadas, como um dos assuntos prediletos entre os egiptólogos e, apesar da curta duração do episódio, pouco menos de vinte anos, seu impacto foi tamanho que se constitui como o evento mais importante da história cultural e religiosa do Egito faraônico (VAN DIJK, 2000, 287).

Durante o referido período, em meio a tantas reformulações ocorridas, sobretudo, nos âmbitos artístico e religioso, a língua egípcia antiga recebeu, igualmente, uma nova roupagem e apresentou características distintas em relação ao momento predecessor. Akhenaton introduziu um novo estilo de expressão textual, no qual era possível observarmos o emprego de elementos informais da linguagem oral, *sob uma gramática que misturava habilmente o vernáculo clássico e o do cotidiano* (ARAÚJO, 2000, 330).

Ao contrário do que se pensou, o faraó não tinha a intenção de popularizar a escrita: o exclusivismo latente em sua reforma tentava tornar a linguagem ainda menos acessível para grande parte da sociedade. Akhenaton encarou as mudanças linguísticas como algo complementar a sua nova visão de mundo, algo que pudesse enaltecer seu papel destacado dentro da religião amarniana, enfatizando a tentativa de divinização do monarca em vida (SILVERMAN, 2001, 153).

Pretendemos, neste artigo, realizar uma análise do Grande Hino ao Aton – uma das fontes que melhor que sistematizam a religião de Akhenaton- para que possamos extrair do mesmo o conteúdo teológico da reforma de Amarna.

Os hinos pertenciam a uma categoria literária onde freqüentemente os deuses eram bajulados, enaltecendo seus atributos mais característicos e seu prestígio dentro do panteão. Aton foi enquadrado nesta premissa, contudo, em tais composições amarnianas, as referências às batalhas ou conflitos foram sobrepujadas pelo excesso de expressões positivas, inclusivas e descrições naturalistas (SILVERMAN, 2002, 103).

O Grande Hino foi descoberto na tumba de Ay em Amarna, alto funcionário que se tornou faraó no fim da décima oitava dinastia, e só possui esta versão do texto. Acredita-se que o próprio Akhenaton seja o autor dos hinos dedicados ao seu pai divino



Aton, fato destacado no começo do Pequeno Hino. Os textos tinham uma função litúrgica e estavam destinados à recitação durante o culto divino.

O deus Aton é designado, em ambas as composições, como: *Ra-Harakhty, que se rejubila no horizonte em seu nome de Shu que está no Aton*, nomenclatura que acompanhou a divindade amarniana até o ano oito de reinado. Tal fato levou Pierre Grandet a sugerir que os hinos foram compostos entre a fundação da cidade de Akhetaten (“Horizonte do Disco Solar”), após o ano cinco e a introdução do segundo nome do Aton, quando da radicalização da reforma, após o ano nove.²

Ambos apresentam como temas predominantes o ciclo diário do Aton e a revelação do disco solar ao seu filho, Akhenaton (GRANDET, 1995, 74). As composições são singulares dentro da literatura egípcia, sobretudo pela linguagem requintada e contemplativa dos versos.

Todavia, é preciso ressaltar que, apesar da inegável beleza dos hinos, a fraseologia contida nos mesmos não era original, nem tampouco uma novidade. Os egiptólogos tendem a considerar, atualmente, o enraizamento da reforma amarniana em um fenômeno teológico do Reino Novo (1550 – 1060 a.C.) denominado Nova Religião Solar. Jan Assmann foi o precursor desta discussão, afirmando que muitos dos conteúdos presentes nos hinos tiveram como base hinos para Amon-Ra, compostos em um período anterior à Amarna, cujos melhores exemplares estão no reinado de Amenhotep III. Nas palavras do autor:

A nova religião solar surgiu como um iconoclasmo cognitivo que rejeitou todo mundo mítico e pictórico do pensamento politeísta. (...) Todos os seus princípios básicos podem ser entendidos como explicações teológicas do fenômeno cósmico, especificamente o sol, sua luz e seu movimento (ASSMANN, 2001, 201).

Os hinos da nova religião solar têm como principal característica não incluir qualquer outro deus no processo de criação do universo, na qual o demiurgo é geralmente uma divindade solar, responsável por toda criação (BAINES, 2000, 229).

² O segundo nome didático, *O Ra vivo, governante do horizonte que se rejubila em seu nome de Ra, o pai que retornou como Aton*, introduzido muito provavelmente no ano nove de reinado, retira da nomenclatura divina os deuses Shu e Harakhty, algo coerente com a proposta religiosa de Akhenaton naquele momento da reforma.



Convém ressaltar que esta inovação teológica deve ser entendida dentro de um contexto politeísta: embora as demais divindades não participem do processo cósmico, ainda faziam parte de um panteão diversificado. Inexistiu qualquer tipo de repressão ou perseguição aos deuses tradicionais, que continuaram, inclusive, a ser mencionados, como no estela de Hor e Suti, melhor exemplar da nova religião solar.

Durante a reforma de Amarna, tal solarização exacerbada da religião egípcia foi radicalizada por Akhenaton. O monarca reformulou o postulado da nova religião solar e a inseriu em um contexto esvaziado de significados mitológicos, promovendo o que Assmann denominou “desmitologização” completa do curso solar e um “heliomorfismo” do conceito divino. (ASSMANN, 2000, 208). Por isso mesmo, a linguagem mítica tradicional desapareceu dos hinos amarnianos e, no seu lugar surgiu uma *fenomenologia expressada em linguagem poética de fundo naturalista* (CARDOSO, 2001, 120).

Vejamos como os elementos supracitados, articulados com outros aspectos teológicos presentes no Grande Hino, formam o que concebemos como uma nova visão de mundo, distinta da cosmovisão tradicional, introduzida pelo faraó Akhenaton durante o período amarniano. Para tal, seccionamos o Grande Hino ao Aton em oito partes e o analisamos segundo um critério temático. A tradução dos hinos foi feita pelo professor Ciro Flamarion Cardoso.

PARTE 1: TÍTULO

Adoração de “Ele vive - Ra-Harakhty que se alegra no horizonte” “em seu nome de Shu que está no Aton” – que ele viva eternamente e para sempre!–, o grande Aton vivo que está em jubileu [festival sed], senhor de tudo o que abarca o disco solar, senhor do céu, senhor da terra, senhor do Domínio do Aton em Akhetaton, (pelo) Rei do Alto e Baixo Egito, que vive por meio de Maat, o Senhor das Duas Terras, Neferkheperura Uaenra, o filho de Ra que vive por meio de Maat, o Senhor das Coroas, Akhenaton, cujo tempo de vida é longo (lit. grande em seu tempo de vida), (e pela) Grande Esposa Real, amada por ele (lit. dele), a Senhora das Duas Terras, Neferneferuaton Nefertiti– que ela viva, tenha saúde e permaneça jovem eternamente e para sempre!

Logo no princípio do hino, em seu título ou proêmio, encontramos alguns elementos significativos a respeito da religião amarniana. O texto começa louvando uma divindade específica, cujo nome “Ra-Harakhty que se alegra no horizonte em seu nome



Posteriormente, a festividade repetia-se a cada três anos, em média. Embora esta celebração fosse realizada quase sempre a cada 30 anos, era preciso legitimar o novo deus já no começo do reinado de Akhenaton.

Ao que tudo indica esta cerimônia de renovação não pretendia revigorar apenas as forças de Amenhotep IV, mas, sobretudo, fortalecer a posição do Aton como nova divindade dinástica no Egito. Em suma: o festival *Sed* foi realizado para o rei e para sua divindade, simultaneamente (ALDRED, 1988, 266).

No que concerne à teologia dinástica, o período amarniano apresenta elementos que estão alinhados com tendências notáveis ao longo do Reino Novo. Ciro Cardoso observou que, além de superexaltar Amon-Ra como deus estatal e identificarem-se com ele, os monarcas da décima oitava dinastia tentaram promover sua divinização e culto em vida como um “grande deus”, status adquirido somente após a morte e superior ao de “deus perfeito”, o qual o faraó era tradicionalmente associado (CARDOSO, 2011, 12).

Ao instituir o Aton como deus dinástico, com atributos régios e de quem era filho e imagem terrena, Akhenaton encontrou uma forma de mesclar as tendências supracitadas a seu favor. Por conseguinte, a ênfase na figura real foi tanta, que ele próprio tornou-se um deus, ao menos a versão terrena da divindade, um corregente passível de receber veneração de seus súditos em uma nova religião repleta de lacunas e exageros, quando comparada com a tradicional.

No que diz respeito à titulação real, Akhenaton aparece como “que vive por meio de Maat”. No contexto amarnino, pode-se afirmar que este conceito sócio-religioso - que tradicionalmente abarcava noções de ordem, justiça, harmonia, equilíbrio, verdade - Maat, foi esvaziada de seus múltiplos significados e reduzida a este último aspecto (ASSMANN, 1989, 67). Tal verdade estava relacionada à lealdade dos súditos de Akhenaton, os quais deveriam seguir os ensinamentos do faraó e acatá-los, caso almejassem receber a benevolência divina em vida, bem como compartilhar da refeição de Aton após a morte.

Akhenaton é designado no hino por seu nome de trono, que o acompanhou durante toda a reforma, Neferkheperura, cujo significado – “Perfeitas são as transformações de Ra” – louva a divindade solar heliopolitana, Ra. Junto ao prenome,



dentro do mesmo *cartouche*, “Uaenra”, que significa “único de Ra”, enfatizando a procedência exclusivamente solar de Akhenaton, negando o lado ctônico que o legitimava como “Hórus Vivo”, filho do rei morto, Osíris, algo que nos parece estar em consonância com a exacerbação das ideias da nova religião solar por Akhenaton (CARDOSO, 2011, 6).

O nome pessoal do governante aparece devidamente reformulado no Grande Hino. Embora tenha subido ao trono como Amenhotep (Amon está contente ou satisfeito), denominação que foi mantida até a mudança para a cidade de Akhetaten (conhecida hoje por Tell El Amarna), o faraó perpetrou um gesto sem precedentes na história faraônica: alterou completamente seu nome de nascimento e tornou-se Akhenaton “Aquele que é útil ao Disco Solar”, escolha claramente fundamentada em seus novos preceitos religiosos.

Logo, a mudança do nome de nascimento assinala um ponto importante da reforma: a negação a Amon, cujo nome foi sistematicamente apagado dos monumentos e inscrições, tal qual sua consorte, Mut, perseguidos no âmbito estatal.

O rei é acompanhado no próêmio por sua rainha, Nefertíti, intitulada como “Grande Esposa Real, amada por ele, a Senhora das Duas Terras, Neferneferuaton Nefertíti” seguido pelo epíteto: “que ela viva, tenha saúde e permaneça jovem eternamente e para sempre!”.

Ao longo da décima oitava dinastia as mulheres da família real tiveram papel destacado, tanto no âmbito político, quanto ritual. Em Amarna esta tendência foi exacerbada na figura de Nefertíti, que possuía, inclusive, um templo próprio em Karnak, o Castelo do Benben, onde foi retratada oficiando diante do deus, sem a presença de Akhenaton.

Deste modo, o realce dado à rainha no próêmio do Grande Hino tem um forte apelo teológico. Nos primeiros anos de reinado, Akhenaton e Nefertíti associaram-se ao casal Shu e Tefnut, deuses nascidos do demiurgo solar, Atum-Ra, segundo a supracitada cosmogonia de Heliópolis e representavam dois aspectos da androginia de Atum-Ra, potencialmente masculino e feminino. Segundo a visão de mundo amarniana, o deus Aton, demiurgo criador, desprovido de consorte, também possuía elementos femininos e masculinos e, por isso mesmo, sua androginia refletia-se naqueles criados por ele,



Akhenaton e Nefertíti, consubstanciais com o criador, concebidos como hipóstases solares (CARDOSO, 2012, 68).

Em Amarna observamos a construção de uma nova tríade de deuses primevos, composta por Aton, Akhenaton e Nefertiti, análoga a tríade heliopolitana - Atum, Shu e Tefnut – e cuja mencionada androginia foi a marca registrada das representações do casal real nos anos iniciais da reforma (ARNOLD, 1996, 99).

PARTE 2: ATON EM SEU MOVIMENTO DIÁRIO

“(Quando) te levantas, belo, no horizonte do céu, ó Aton vivo, aquele que deu início à vida, (quando) brilhas no horizonte oriental, tu enches todas as terras com a tua perfeição. Tu és belo, grande, refulgente, elevado (lit. alto) acima de todas as terras. Teus raios cingem as terras até o limite de tudo o que tu criaste. Em tua qualidade de Sol, tu atinges (lit. trazes) os seus confins e os submetes ao filho amado por ti (lit. de ti). (Embora) estejas longe, teus raios chegam à (lit. estão sobre a) terra e acariciam (?) todas as faces (dos humanos).

Esta passagem é iniciada com a exaltação da beleza do Aton e de todos os seus atributos como demiurgo criador do universo - “aquele que deu início à vida”. Há uma ênfase na potência da energia solar e, mesmo distante da humanidade, o brilho do Aton está na terra em forma de raios “(embora) estejas longe, teus raios chegam à terra.”

A luz configurou-se como um elemento teologicamente imprescindível para religião de Akhenaton. Era através desta luminosidade que sua divindade se manifestava e não por meio de mitos ou genealogias. O conceito pictórico do deus de Amarna, uma esfera luminosa dotada de raios que terminam em mãos, deriva do hieróglifo que significa “luz” e não sol. Aton era concebido não apenas como o deus solar, mas como um deus de luz (ASSMANN, 2001, 210).

Na passagem seguinte, o disco solar é comparado com Ra no seu curso diário, legitimando o faraó Akhenaton como seu filho: “Em tua qualidade de Sol, tu atinges (lit. trazes) os seus confins e os submetes ao filho amado por ti (lit. de ti).”



PARTE 3: A NOITE DESORDENADA

Ninguém conhece o teu paradeiro (quando) descansas no horizonte ocidental. A terra está (então) nas trevas, à maneira da morte. Dorme-se no(s) quarto(s), as cabeças cobertas, um olho não pode ver o outro (lit. o seu igual), todos os bens das pessoas (lit. deles) podem ser roubados, (mesmo se) estiverem debaixo de suas cabeças, sem que elas percebam. Todas as feras (lit. todos os leões) saem de seus covis, todos os répteis picam (na) escuridão (desprovida de) luz! (?) A terra está em silêncio, (pois) aquele que criou os seres (lit. eles) repousa no seu horizonte.

Este trecho do hino explicita o quão desconhecido era o paradeiro do Aton quando este se punha no horizonte. A ausência do disco solar refulgente era algo semelhante a morte. A noite, então, aparece com algo caótico na teologia amarniana, elemento de perturbação e desorganização - “Dorme-se no(s) quarto(s), as cabeças cobertas, um olho não pode ver o outro (lit. o seu igual), todos os bens das pessoas (lit. deles) podem ser roubados...”

O dia positivo, benéfico, a noite, carente de luz solar, era negativa e temida. Animais perversos e bestas terríveis acoçam a humanidade causando pavor durante as doze horas de omissão do Aton “Todas as feras (lit. todos os leões) saem de seus covis, todos os répteis picam (na) escuridão (desprovida de) luz!” - “A terra está em silêncio, (pois) aquele que criou os seres (lit. eles) repousa no seu horizonte.”

Ao longo do Reino Novo, a ideia de que deus solar viajava por cada hora noturna com sua barca celestial, vencendo diariamente os inimigos do Sol, iluminando os mortos e os vivificando foi, definitivamente, consolidada. Na décima segunda hora da noite ocorria uma conjunção Ra-Osiris, cujo objetivo principal era revigorar o poder de ambas as divindades (CARDOSO, 2011, 6).

Em Amarna, tal conjunção passageira desaparece e não há associação entre as divindades, pois o mundo inferior de Osiris foi drasticamente reduzido e desmistificado. Como o destino do Aton durante a noite era incógnito, o morto era um mero adormecido que aguardava o retorno do disco solar a cada nova aurora para partilhar das refeições dispostas nas inúmeras mesas de oferendas no Grande Templo do Aton em Akhetaten. (HORNUNG, 1999, 102).



PARTE 4: O DIA BENFAZEJO

(Quando) vem a aurora e te levantas no horizonte, tu brilhas em tua qualidade de disco solar durante o dia, dispersas as trevas e ofereces os teus raios. As duas terras estão em festa, iluminadas (durante o) dia. (Nelas, os humanos) estão despertos, alçados sobre seus pés (lit. os dois pés), (pois) tu fizeste com que se levantassem. Tendo purificado os seus membros, eles tratam de vestir-se. Os seus braços (lit. os seus dois braços) (erguem-se) em saudação a teu nascimento (lit. elevação). (Na) terra inteira (lit. até o seu limite), as pessoas (lit. eles) se dedicam (lit. fazem) ao seu trabalho. Todo o gado está contente em suas pastagens. As árvores e ervas vicejam. As aves saem voando de seu ninho; movem suas asas em adoração a teu ka. Todos os animais de pequeno porte dançam sobre as patas e todos os animais voadores vivem (porque) brilhas para eles. Os barcos sobem e descem o rio igualmente. Todos os caminhos se abrem quando te levantas. Os peixes, acima do rio, saltam em direção à tua face.

Um novo amanhecer marca o regresso do disco solar reluzente. O vigor da sua luminosidade tem o poder de afastar os elementos caóticos noturnos escondidos na escuridão “dispersas as trevas e ofereces os teus raios.” O Aton ressurge para dar vida a humanidade, que o venera em gratidão por sua benevolência “Os seus braços (lit. os seus dois braços) (erguem-se) em saudação a teu nascimento (lit. elevação).” A ordem e a felicidade são restabelecidas em todo Egito. “As duas terras estão em festa, iluminadas (durante o) dia.”

O hino retorna, de forma cíclica, ao dia benfazejo. Notamos a idéia da criação como algo permanente, renovada todas as vezes que o sol raiava no horizonte oriental pela manhã, característica presente nos hinos da nova religião solar. Para James Allen, a criação do universo em si não é o foco da concepção amarniana de mundo, mas sua recriação diária. O imediatismo é um dos elementos notáveis desta cosmovisão (ALLEN, 1996, 4).

Tradicionalmente os egípcios concebiam uma divisão “oficial” do cosmos composto por deuses, por reis, pelos mortos bem aventurados e pela humanidade. Seres inanimados, animais, até povos estrangeiros não figuravam nesse esquema, cujos membros estavam unidos por suas obrigações morais: todos deveriam cumprir seu papel para repelir *isefet*, a tendência natural ao caos, e manter a ordem universal; tanto cósmica quanto social, constantemente salvaguardada (BAINES, 2002, 158).



Em Amarna, como observamos nesta passagem do Grande Hino, tal universo moral amplia-se a ponto de incluir animais, plantas e seres inanimados “Todo o gado está contente em suas pastagens. As árvores e ervas vicejam. As aves saem voando de seu *ninho...*” – “Todos os animais de pequeno porte dançam sobre as patas e todos os animais voadores vivem (porque) brilhas para eles.”

PARTE 5: ATON COMO MANTENEDOR DE HOMENS E ANIMAIS

Os teus raios penetram o interior do mar. Eles suscitam os embriões nas mulheres e o sêmen nos varões; fazem viver o filho no ventre de sua mãe, acalmado-o para que não chore –(como) uma ama de leite no útero que dá o sopro para fazer viver tudo o que ele quiser criar. Quando ele sai do ventre para respirar (?), no dia de seu nascimento, tu abres completamente a sua boca e lhe proporcionas o que é necessário. Quando o filhote de passarinho está (ainda) no ovo, piando (lit. falando) no interior da casca (lit. pedra), tu lhe dás o alento lá dentro para fazê-lo viver. Tu o criaste em sua completude, para quebrar (a casca enquanto está ainda) no ovo e (para que assim) saia do ovo, para piar, (lit. falar) ao estar completo; ele (então) caminha sobre suas patas (lit. suas duas pernas), (desde que) sai de lá (lit. dele i.e. do ovo).

Novamente os raios solares são enaltecidos por seus poderes revigorantes capazes de sustentar todo universo e diversificá-lo. Desde os embriões nas mulheres, passando pelo sêmen nos homens até um animalzinho que está dentro do ovo: todos são agraciados pelo deus solar. Cabia ao Aton e somente a ele prover todos aqueles que criou, através de seus raios vivificantes, indispensáveis para manter a vida de homens e animais, igualmente.

É interessante notar que o disco solar deu vida ao cosmos, mas não demonstra qualquer tipo de compaixão por sua criação e isto revela certo descomprometimento para com a humanidade (REDFORD, 1894, 178). Nesta passagem, há uma ideia de equiparação entre os seres abarcados pelo disco solar. A humanidade não parece ter regalias diante dos demais seres vivos.



PARTE 6: ATON COMO UM DEUS UNIVERSAL

Inumeráveis são as tuas obras (elas, aquilo que fizeste), (mas) ocultas à vista (lit. ao rosto), ó deus único sem igual (lit. inexistente outro teu igual)! Tu criaste a terra segundo tua resolução (quando) existias sozinho, (assim) como os humanos, todos os animais maiores e menores, todos os que vivem sobre a terra e caminham sobre patas, os que estão no alto e voam com suas asas, as terras estrangeiras da Síria e de Kush, e a terra do Egito. Tu colocas cada homem em seu lugar (apropriado) e crias o que lhe é necessário: cada um dispõe de seu alimento e o seu tempo de vida está exatamente calculado; as (suas) línguas são diferentes, (pois) distingues os povos estrangeiros. Tu crias a cheia do Nilo no mundo inferior: tu a trazes, segundo desejas, com a finalidade de fazer viver as pessoas comuns (do Egito) do modo que as criaste para ti, o seu Senhor absoluto, que te fatigas em seu benefício, ó senhor de todas as terras, que alvoreces em seu benefício, ó Aton do dia, grande em majestade! (Quanto a) todos os países estrangeiros distantes, tu fazes com que vivam, (pois) estabeleces uma inundação no céu (que) caía para eles, criando ondas sobre as colinas como (as do) mar para irrigar os seus campos em seu distrito. Quão eficazes são (lit. são eles) os teus desígnios, ó Senhor da eternidade! A inundação celeste existe para os habitantes e os animais de todos dos países estrangeiros, que caminham sobre as patas. A inundação do Nilo vem do mundo inferior para o Egito.

Glorificação dos feitos do Aton - “inumeráveis são tuas obras”- que confeccionou o universo sem o auxílio de qualquer outro ser e conforme sua vontade, pois era dotado de grande beneficência e universalidade. –“Tu criaste a terra segundo tua resolução (quando) existias sozinho”

Há uma ênfase, no Aton como demiurgo solitário, reinando absoluto em um cosmos *desmitologizado* “ó deus único sem igual (lit. inexistente outro teu igual)!” A inexistência de outras divindades obrigatoriamente tornava Aton positivo, pois sua unicidade excluía qualquer possibilidade de comparação com outro ser supremo.

O universalismo supracitado incluí, nesta passagem, os estrangeiros, tradicionalmente encarados como agentes caóticos. Em Amarna, notamos um conceito de cosmos ampliado que pudesse abarcar todas as terras as quais o disco solar circundava e isto compreendia regiões fora do Egito – “... as terras estrangeiras da Síria e de Kush, e a terra do Egito.” Neste caso específico, o universalismo do deus amarniano está relacionado com o sentimento cosmopolita que vivia o país em sua fase imperial e na franca expansão dos seus horizontes políticos (ASSMANN, 2001, 205).

O Aton vivo é encarado como um deus universal e imperial, que nutre e protege os povos estrangeiros expandindo, desta maneira, não apenas o universo moral de que



se falou, mas também a benevolência divina. Todos passam a ser criaturas de deus, egípcios ou não. “Tu crias a cheia do Nilo no mundo inferior: tu a trazes, segundo desejas, com a finalidade de fazer viver as pessoas comuns (do Egito) do modo que as criaste para ti...” Há, inclusive, uma ênfase na provisão dos povos estrangeiros: “(Quanto a) todos os países estrangeiros distantes, tu fazes com que vivam, (pois) estabeleces uma inundação no céu (que) caia para eles...”

O grande hino segue louvando a diversidade das criaturas, as muitas formas de vida, os vários povos e línguas da humanidade “... as (suas) línguas são diferentes, (pois) distingues os povos estrangeiros.”

Embora faça menção ao mundo inferior, a Duat, esta aparece na composição completamente *desmitologizada* e sem a presença de Osíris, seu regente habitual. Ainda na fase inicial do seu reinado em Tebas, já era possível perceber a ínfima atenção que Akhenaton dispensou para com as divindades ligadas ao âmbito funerário. A ênfase exacerbada nos aspectos solares praticamente empurrava os deuses ctônicos para fora do panteão.

A eliminação de Osíris acarretou outras implicações dentro da nova religião. A temporalidade *djet*, que dependia de Osíris para existir, perdeu a seu fundamento e determinou que a temporalidade amarniana fosse restrita a do mundo visível. O âmbito transcendente (que incluía os mundos divino e mortuário) do universo sucumbiu e deixou de fazer parte da nova visão de mundo amarniana (CARDOSO, 2011, 7).³

Por isso mesmo, a vida do morto era na terra, nesta dimensão. Não houve a produção das composições funerárias (Livro dos Mortos, Livros do Mundo Inferior), pois a versão *post mortem* oferecida por Akhenaton realizar-se-ia nos templos e palácios de Amarna. Para ter acesso a este “mundo” o fiel só precisava ser leal aos ensinamentos do faraó Akhenaton enquanto estivesse vivo. A proximidade do súdito junto ao seu governante por era o ideal a ser atingido, segundo a ótica amarniana.

³ As temporalidades *neheh* e *djet* abarcavam dois conceitos distintos de eternidades. A primeira ligava-se a Ra e estava voltada para aspectos cíclicos do mundo (dia e noite, estações do ano). A segunda expressava a ideia de uma duração contínua. Era atemporal, imutável e vinculava-se ao deus Osíris.



PARTE 7: ATON COMO DEMIURGO SOLITÁRIO E DISTANTE

Os teus raios alimentam todos os campos: (quando) tu brilhas, eles vivem e prosperam para ti. Tu produzes as estações do ano para fazer viver todas as criaturas que criaste (lit. cada [coisa] que fizeste): o inverno (peret) para que se refresquem, o verão (para que) te apreciem (lit. saboreiem). Fizeste o céu longínquo para brilhares nele, contemplando tudo o que criaste. Tu és único, resplandecente em tua forma de Aton vivo que te ergues e brilhas, (ao mesmo tempo) longínquo e próximo. Tu produzes milhões de formas que estão em ti, que és único: cidades, povoados, campos e a rota do rio. Todos os olhos te encontram quando contemplam diretamente, (pois) tu és o Aton do dia e estás acima da terra. Tu te puseste em movimento para que todos os olhos pudessem existir; tu conformas os seus rostos até impedires (?) que vejam a ti mesmo, (ó deus) único que criaste!

A luz do Aton tem o poder de criar e doar vida. As estações do ano surgem como criações do deus. O disco solar, mais uma vez, aparece como deus único, demiurgo solitário e reluzente – “(ó deus) único que criaste!” “Tu és único, resplandecente em tua forma de Aton vivo...”

Notemos que, quando o hino afirma que o Aton está “(ao mesmo tempo) longínquo e próximo”, isso significa que o disco solar, simultaneamente está no céu, onde desempenha seu curso sozinho, e está na terra, próximo a sua criação através de seus raios “Fizeste o céu longínquo para brilhares nele, contemplando tudo o que criaste.”

Como a temporalidade *djet* foi omitida em Amarna, quando o Aton brilha no céu, o faz na dimensão habitada por sua criação – “(pois) tu és o Aton do dia e estás acima da terra.”

A movimentação do Aton pelo céu é o trabalho que o deus cumpre para dar vida a todas as formas existentes – “Tu te puseste em movimento para que todos os olhos pudessem existir...”

A recorrência de expressões que enfatizam a unicidade do deus Aton, presentes no Grande Hino, associada à obliteração do plural deuses (em egípcio *ntrw*) de monumentos e inscrições, após o ano nove da reforma, configuraram-se como importantes elementos de sustentação da tese que defende a implantação de um monoteísmo por Akhenaton. Todavia, a tendência atual na Egiptologia aponta para uma



possibilidade monolátrica exacerbada, ou seja, dentro de um contexto politeísta não negado, houve a concentração religiosa no deus Aton.⁴

Sobre a mencionada obliteração do plural “deuses”, o material que restou é deveras escasso, o que nos impede de afirmar em definitivo quais eram de fato as intenções do monarca ao tomar uma atitude tão extremada durante a reforma. Ciro Cardoso coloca-se contra tal possibilidade monoteísta, pois para o autor, o fato do faraó ter exaltado ao extremo sua própria divindade constituiu um caso de dualidade divina, uma espécie de bilatria celeste e terrena, representada por Aton e Akhenaton, opinião que nos parece a mais adequada para explicar o caso amarniano.

PARTE 8: EXCLUSIVIDADE DO REI PARA COM O ATON

Tu estás em meu coração e não há um outro que te conheça, com exceção de teu filho Neferkheperura Uaenra: tu fizeste com que ele esteja instruído em teus desígnios e em teu poder. A terra vem à existência por agência tua, já que crias as pessoas (lit. elas). Quando te levantas elas vivem; quando repousas, elas morrem. Tu é que és o tempo de vida em ti mesmo: vive-se por meio de ti. Os olhos estão (fixados) em tua perfeição até que te deitas. Todos os trabalhos são interrompidos quando repousas no Oeste (lit. à mão direita). Ao te levatares, <tu> tornas firmes <os braços> (?) para o rei. Todos os que caminham de pé, desde que fundaste a terra, tu os entregas ao teu filho, saído de ti mesmo (lit. de teu corpo), o Rei do Alto e Baixo Egito, que vive por meio de Maat, o Senhor das Duas Terras Neferkheperura Uaenra, o Filho de Ra, que vive por meio de Maat, o Senhor das Coroas, Akhenaton, grande em seu tempo de vida, e a Grande Esposa Real, amada por ele (lit. dele), a Senhora das Duas Terras, Neferneferuaton Nefertiti, que ela viva e permaneça jovem eternamente e para sempre!”

A passagem acima é particularmente importante para teologia de Amarna. Embora esteja presente no coração de seus súditos, quem realmente conhece os ensinamentos do Aton é seu filho único, aquele que é útil ao Disco Solar, Akhenaton “e não há um outro que te conheça, com exceção de teu filho Neferkheperura Uaenra: tu fizeste com que ele esteja instruído em teus desígnios e em teu poder.”

Aton era um deus intangível, impessoal, longínquo, portanto, os indivíduos não tinham acesso ao mesmo. Apenas Akhenaton mantinha contato direto com o deus, seu pai celestial, fato que necessariamente levava à veneração do monarca para que este

⁴ O embate monoteísmo *versus* monolatria durante a reforma amarniana é um tema bastante controverso na Egíptologia. Procuramos apresentar algumas ideias gerais, sem, contudo, aprofundar a discussão.



pudesse interceder pela humanidade junto ao âmbito divino. O demiurgo criador solitário que era Aton enchia o mundo com toda a potência de sua luminosidade, mas o alento da vida só era concedido ao faraó.

A exclusividade excessiva fazia de Aton objeto de adoração unicamente da família real, que passou a ser retratada em cenas bastante informais as quais procuravam exaltar a relação afetiva entre Akhenaton, Nefertíti, e as seis filhas do casal. Nas representações da família real, as obrigações régias foram substituídas pela função paternal de Akhenaton, representado muito à vontade, beijando, brincando ou acariciando suas descendentes e até lamentando a perda de sua segunda filha, Mekataton. Este tipo de emoção não era típico nem tampouco perdurou na arte egípcia após a morte do faraó.

O objetivo dessas imagens era *antropomorfizar* o poder supremo, já que a divindade mesma era concebida como uma forma geométrica e abstrata, desprovida de qualquer identificação com o panteão tradicional (SILVERMAN, 2000, 105).

Os únicos vestígios antropomórficos do Aton eram as mãos que, além de apossarem vorazmente das oferendas, afagavam e abençoavam o casal real, Akhenaton e Nefertíti, tornando a relação entre estes mais próxima e familiar (REDFORD, 1976, 56).

Deste modo, a ausência de investimento mítico da nova religião foi preenchida como assuntos referentes à família real, suas histórias, seus dramas e alegrias, estampados nas paredes dos templos, tumbas de particulares, exterior de edifícios públicos e altares domésticos de Akhetaten.

Ao contrário da religião tradicional, na qual as estátuas dos deuses desempenhavam uma função crucial durante o culto divino - servindo de receptáculo para abrigar uma parcela da divindade - em Amarna as mesmas foram rejeitadas, não eram fabricadas. Aton só poderia ser representado em relevos bidimensionais, pois *nenhum artesão conhece suas formas* (MURNANE, 1995, 76).

De acordo com a nova concepção de mundo, era o casal real, Akhenaton e Nefertíti que exercia tal função e cuja existência *tornou-se prova tangível da existência divina* (VERGNIUEX e GONDRAN, 1997, 191).



Para Assmann, a piedade individual, fenômeno crescente ao longo do Reino Novo, sofreu um intenso baque durante a reforma, pois as pessoas foram impedidas de interagir com o deus Aton diretamente. Em Amarna, segundo o autor, a piedade foi deslocada para a relação entre o deus e o rei, pai e filho, por um lado e, por outro, a relação entre Akhenaton e seus súditos (ASSMANN, 2001, 216). Na prática, a cultura material vem demonstrando que as pessoas mantiveram seu canal direto com os deuses, incluindo o próprio Aton e o obliterado Amon.

Assmann, todavia, observou uma alteração importante no que concerne à relação deus-rei-humanidade: o deus surgia nos céus para dotar as criaturas com luz e vida, mas isto era feito para seu filho, único que conhecia plenamente seus desígnios “Ao te levatares, <tu> tornas firmes <os braços> (?) para o rei.”

A humanidade tornou-se totalmente dependente do Aton. Como fonte única da vida, sua luminosidade é indispensável para sobrevivência “Quando te levantas elas vivem; quando repousas, elas morrem”, “vive-se por meio de ti.”

Akhenaton, imagem terrena do Aton, é encarado como uma hipóstase do criador “tu os entregas ao teu filho, saído de ti mesmo (lit. de teu corpo), o Rei do Alto e Baixo Egito...” Este fato reforça o caráter teórico do monarca como único intermediário possível entre a humanidade e o Aton, acentuado ao extremo durante a reforma de Amarna.

CONCLUSÃO

A partir do que foi apresentado, concluímos que o período amarniano foi palco para atuação de uma concepção de mundo distinta da tradicional, baseada na existência de um cosmos instável, onde todos os seres envolvidos tinham como único objetivo vencer o caos diariamente e manter a ordenação universal intacta. Tal “drama cósmico” foi substituído por uma nova visão de mundo desprovida de elementos míticos e sem a presença das forças as antagônicas não criadas, que ameaçavam constantemente o Egito.

O Grande Hino não faz referência às crenças tradicionais e o deus criador, que se recria diariamente, aparece como um ser de imensa benevolência, dentro de uma ordem universal extremamente otimista e abrangente, ao contrário do habitual pessimismo que dominava as concepções religiosas do Egito. O disco solar, demiurgo criador do



universo, reinava solitário e distante no que antes havia sido um rico e povoado panteão politeísta.

Os fortes contrastes destacados na religião tradicional, bem e mal, vida e morte, positivo e negativo, simplesmente desapareceram na concepção de mundo amarniana. Akhenaton não oferecia quaisquer recursos religiosos para transpor os possíveis obstáculos intrínsecos à condição humana. As angústias, perdas e dificuldades eram ignoradas solenemente. A noite era o momento mais ameaçador que a humanidade poderia enfrentar, pois a luminosidade que dotava o mundo com vida, estava, passageiramente, ausente.

A omissão do universo funerário é um elemento que chama atenção no Grande Hino e isto talvez tenha sido determinante para o malogro da reforma amarniana. Considerando o peso que as crenças mortuárias tinham dentro do vasto universo religioso egípcio, ao menos em parte, esta afirmação procede. Com exceção do rei e da classe sacerdotal, a maioria esmagadora da população tinha acesso restrito ao culto oficial, mas, em contrapartida, estava muito mais próxima aos mortos e aos ritos funerários, necessários para desfrutar um almejado destino *post mortem*.

Deste modo, é difícil acreditar que, mesmo aqueles próximos ao poder central, tenham ficado satisfeitos com a nova versão da vida após a morte, desmistificada e drasticamente reduzida a *este mundo*.

Apesar de todo universalismo e benevolência divinos, estes tiveram um impacto bastante restrito em termos sociais. Ao que tudo indica, a religião amarniana, ao excluir a preocupação com o sofrimento humano, tornava-se bastante exclusiva e elitista. A aceitação dos preceitos atonistas parece ter sido muito pouco sólida, mesmo pelo grupo dominante leal ao faraó.

A morte de Akhenaton representou o fim do interlúdio amarniano e suas ideias não tiveram continuidade. A partir de então, todo o caos omitido pelo reformador, paradoxalmente, voltou-se contra ele: as dinastias seguintes descrevem o período como a instalação da desordem no Egito, o que provocou a destruição impiedosa da cidade de Akhetaten e a obliteração do nome real de todos os monumentos e inscrições pelos faraós que sucederam o episódio amarniano.



Parafraçando John Baines, *na maior parte das sociedades, a religião resiste a transformações tão rápidas e redutivas quanto as que ele tentou fazer, e o Egito não foi uma exceção a essa regra* (BAINES, 2002, 234).

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA

ALDRED, Cyril. *Akhenaten King of Egypt*. London: Thames & Hudson, 1988.

ALLEN, James P. “The Religion of Amarna”. In: *The Royal Woman of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1996.

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade: A literatura no Egito faraônico*. Brasília – São Paulo: Editora da Universidade de Brasília: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

ARNOLD, Dorothea. “Aspects of the Royal Female Image During the Amarna Period”. In: *The Royal Woman of Amarna. Images of Beauty from Ancient Egypt*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1996.

ASSMANN, Jan. “State and Religion”. In: SIMPSON, William Kelly (org). *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*. Yale University: Egyptological Studies 3, 1989.

_____. *The Search for God in Ancient Egypt*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

BAINES, Jonh. “Egyptian deities in context: multiplicity, unity, and the problem of change.” In: NEVLING Porter, Barbara (org.). *One god or many: Concepts of divinity in the ancient world*. New York: Transactrions on the Casco Bay Assyriological Institute, 2000.

_____. “Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas”. In: SHAFER, Byron E. (org.). *As Religiões no Egito Antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002, pp. 150-244.

CARDOSO, Ciro. “Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da reforma de Amarna, no antigo Egito.” *Plura-Revista de Estudos de Religião*, 2,1, 2011, p.3-24.

_____. “De Amarna aos Ramsés.” *Phoênix/UFRJ*. Ano VII, 2001.

_____. “Gênero e Androginia em Amarna (século XIV a.C.)” *Vida, Cotidiano e Morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média*. Organizadoras: Margaret Bakos; Eliana Ávila Silveira. Porto Alegre: Letra & Vida, 2012.



GOHARY, Jocelyn. *Akhenaten's Sed-Festival at Karnak*. London: Kegan Paul International, 1992.

GRANDET, Pierre. *Hymnes de la religion d'Aton*. Paris: Seuil, 1995.

HORNUNG, Erik. *Akhenaten and the Religion of Light*. New York: Cornell University Press, 1999.

KEMP, Barry J. *Ancient Egypt. Anatomy of a civilization*. London-New York: Routledge, 1989.

MURNANE, William J. *Texts from the Amarna Period*. Atlanta: Scholars Press, 1995.

REDFORD, Donald B. *Akhenaten the heretic king*. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

_____. "The Sun Disc in Akhenaten's Program: Its Worship and Antecedents I." *Journal of the American Research Center in Egypt*. 13, 1976.

SILVERMAN, David. "O divino e as divindades no antigo Egito." In: SHAFER, Byron E. (org.). Op. cit., pp.21-107.

_____. "The Spoken and Written Word." In: FREED, Rita E. *Pharaohs of the sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen*. Boston-New York: Museum of Fine Arts-Bulfinch Press-Little, Brown and Company, 2001. pp.151-155.

STEVENS, Anna. *Private Religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series 1587. Oxford: Archaeopress, 2006.

VERGNIEUX, Robert e GONDRAN, Michel. *Aménophis IV et les pierres du soleil: Akhénaton retrouvé*. Paris: Arthaud, 1997.



Racialização e vozes dissonantes na historiografia sobre o Egito faraônico¹

Claudia Mortari Malavota²

Fábio Amorim Vieira³

RESUMO:

Este artigo objetiva realizar uma análise historiográfica de obras referentes à escrita da história faraônica. Esta escrita da história foi primeiramente consolidada na Egiptologia literária e acadêmica europeia oitocentista, também fortalecida com o colonialismo racialista. Além disso, esse processo influenciou diversos postulados defendidos por intelectuais africanos e afrodescendentes que permearam este ambiente acadêmico europeu, mas apropriando e complementando estes conhecimentos sobre o passado egípcio, de forma a inverter a pirâmide racialista europeia em seus estudos. Nesse sentido, essas novas teorias colocavam o Egito sob o manto da raça negra, ao fragmentar as perspectivas acerca dos antigos. Ao analisar os processos de construção das interpretações, discursos e retratos historiográficos referentes ao Egito faraônico, procuramos compreender de que maneira ocorreram os processos de racialização na escrita da história egípcia e os usos deste passado.

Palavras-chave: Historiografia - História da África - História do Egito – Racialização

ABSTRACT:

Racialization and dissenting voices in pharaonic Egypt's historiography

This article aims to do a historiographic analysis of works related to the pharaonic history of Egypt. This writing of history was primarily consolidated in the literary and academic Egyptology from nineteenth century, and also strengthened by racist colonialism. Moreover, this process influenced several postulates that were defended by african and african descendent intellectuals that permeated this european academic environment, although appropriating and complementing the knowledge about Egyptian past, in order to reverse the European racist studyview. In this sense, these new theories put Egypt under the mantle of black race, thus fragmenting previous perspectives. By analysing the processes of construction of interpretations, discourse

¹ O presente artigo se constitui do primeiro capítulo do trabalho de conclusão de curso em História, defendido na Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC, em 2013, intitulado Olhares acerca do Egito faraônico: Escritos historiográficos e interações culturais no nordeste africano sob o Novo Império egípcio (1580-1080 a. C), do acadêmico Fábio Amorim Vieira, orientado pela professora Dra. Claudia Mortari Malavota. As primeiras discussões resultantes deste trabalho mencionado foram edificadas através da disciplina de História da África.

² Doutora pela PUC-RS, professora adjunta de História da África no departamento de História da Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC, vinculada ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – NEAB. E-mail: claudiammortari@gmail.com.

³ Graduado em História pela Universidade do Estado de Santa Catarina – UDESC, pesquisador associado do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros – NEAB. E-mail: fabioamorimvieira@gmail.com



and historiographical portraits relating to Pharaonic Egypt, we seek to understand the processes of racialization in the writing of Egyptian history and the uses of the past.

Keywords: Historiography - History of Africa - History of Egypt - Racialization

— Mas, dirás tu, como é que podes assim discernir a verdade daquele tempo, e exprimi-la depois de tantos anos?

Ah! indiscreta! ah! ignorantona! Mas é isso mesmo que nos faz senhores da Terra, é esse poder de restaurar o passado, para tocar a instabilidade das nossas impressões e a vaidade dos nossos afetos. Deixa lá dizer Pascal que o homem é um caniço pensante. Não; é uma errata pensante, isso sim. Cada estação da vida é uma edição, que corrige a anterior, e que será corrigida também, até a edição definitiva, que o editor dá de graça aos vermes. (ASSIS, 1978, 59)

Esta epígrafe do dramaturgo Machado de Assis nos conta que o poder de restauração do passado a fim de atingir as nossas instáveis impressões, vaidades e afetos é o que nos faz erratas pensantes, compositoras de estações superadoras do antes e sujeitas a serem superadas pelo depois. Muito além das produções humanas, o olhar apura-se ao mutável contexto de produção das mesmas. Seu momento e seu lugar. *De onde partem.*

Na operação de escrita da história, um dos pontos a se percorrer é o lugar social do historiador e da obra, pois o trabalho historiográfico está articulado a um contexto de produção histórica legitimador e influente (CERTEAU, 2008, 65-119). As páginas da história refletem, portanto, não somente o contexto narrado, mas também o narrador, sua condição temporal e espacial permeada por intenções, anseios, lacunas e críticas. À reflexão sobre uma obra, precisa-se considerar, também, o truísmo à época que resultou na elaboração da mesma. O produto historiográfico, assim, isenta-se de qualquer independência ou autonomia, pertencendo diretamente ao presente e à ideologia de sua elaboração (LOPES, 1995, 27). Em consonância, há um provérbio árabe que nos diz: “um homem é mais parecido com sua época do que com seu pai”.

Partindo, portanto, do princípio de que uma obra historiográfica está, antes de tudo, imersa no tempo e no espaço nos quais é elaborada, objetivamos, neste artigo, analisar e discutir algumas produções de escrita da história do Egito faraônico procurando apontar os usos de uma perspectiva racialista⁴ na construção dessa história.

⁴ Na definição de Kwame Appiah, a visão de que existem características hereditárias que permitam dividir a humanidade em conjuntos de raças é o que se chama Racialismo. Estas características, visíveis



Pensamos que tal análise se faz necessária para que seja possível compreender a construção de visões sobre as populações faraônicas carregadas de intencionalidade. Neste ponto, a observação da aplicação de conceitos raciais é percebida enquanto amarrada a elementos legitimadores de práticas do contexto de realização destes trabalhos de composição histórica. Se nos primeiros momentos de concepções raciais o discurso historiográfico tendeu a perspectivar o Egito a partir determinadas condições e traços, será no decurso das diversas práticas racialistas que outras possibilidades florescerão.

A RAÇA E A CIÊNCIA

Na efervescência das últimas décadas do século XVIII na Europa, lampejos revolucionários iluminavam uma nova consciência, emergente no período. Sob a luz de uma racionalidade apoiada em pilares do crescente cientificismo europeu, intelectuais ingleses, franceses e prussianos vestiam a si mesmos e seu meio sob o que chamavam esclarecimento, ou o despertar do indivíduo ante as sombras da imaturidade do saber espelhadas nos séculos anteriores sob o domínio clérigo e estatal. Fruto igualmente desse período de desfecho setecentista, a categorização racista ganha consistência com o selo prestigiado da ciência sobre os círculos eruditos e letrados europeus (M'BOKOLO, 2009, 385). Ainda que a inferiorização de tipos humanos pautada nas experiências contrastantes e na diferença⁵ fosse presente na Europa desde as navegações atlânticas e índicas no século XV, a legitimação europeia para ações como o domínio escravocrata e

fisicamente ou de ordem comportamental e moral, comporiam o que o pensamento racialista trata como a essência racial herdada em cada grupo. O Racismo, doutrina paralela à visão racialista, por sua vez, crê nestas características distintivas enquanto legitimadoras de tratamentos diferenciais às raças, uma vez que estas, para o Racismo, possuiriam diferentes status morais (APPIAH, 1997, 33-35).

⁵ Embora as definições raciais só fossem se efetivar posteriormente, a perspectiva contrastante de visão do *outro*, pautada na percepção de cultura e aspectos físicos divergentes, constituiu as experiências de encontros desde os primeiros contatos interoceânicos, prévios à invenção da raça como fator de diferenciação humana baseada na cor e ulterior legitimação científica (COQUERY-VIDROVITCH, 2004; SAID, 2007).



colonial sobre as populações intercontinentais alcançou o seu auge nos emergentes argumentos científicos desta nova consciência⁶.

Sob esse contexto racialista científico, funda-se a disciplina de História Natural, inicialmente com o intuito de estudos da flora e fauna, estendendo-se logo à análise das diferenças dos grupos humanos ao içar-se na hierarquização racial de características físicas, além da atribuição de naturezas comportamentais, morais e intelectuais a cada uma das variedades raciais (SAID, 2007, 173-174). Embora a produção letrada nesse sentido tenha tornado-se ampla e a diversidade de variações raciais se evidenciasse em cada uma das obras deste meio científico, algumas posições permaneciam inabaláveis sob as hierarquias. Perante exemplos como as obras setecentistas de Buffon e Lineu, os brancos preenchiam a cadeira mais alta na escala racial, com atributos de beleza e índole superiores e absolutos, enquanto as populações de origem africana, ante o signo da raça negra, eram frequentemente descritas da forma menos benéfica possível, de modo a constantemente ocuparem a última categoria nas classificações humanas (M'BOKOLO, 2009, 382-383).

Dessa maneira, a categoria de raças alcança as lentes de eruditos e letrados envoltos em ideologias legitimadoras do tráfico escravocrata negreiro e de práticas e princípios norteadores de ações de dominação europeias correntes ao período, de forma a enxergar todo o conhecimento acerca de grupos humanos e suas instigantes diferenças através de signos raciais. França e Inglaterra, principais potências de tráfico humano da época, mantinham a autoridade na postulação de obras de cunho racial hierarquizante (M'BOKOLO, 2009, 284). O mesmo ocorreu ao tempo com a observação e o estudo do passado histórico destes grupos humanos.

Em 1781, Constantin-François de Volney, homem das ciências e dos estudos clássicos de Paris, contemplava desejoso a imensidão do mar Mediterrâneo. Naquele ano, uma herança recebida, aliada aos anseios científicos do erudito, um homem do século das luzes, o leva a viajar. “A América nascente e os selvagens me tentavam, mas outras ideias me fizeram decidir pela Ásia; a Síria, sobretudo, e o Egito me pareceram

⁶ Esta nova consciência, abordada por Mary Louise Pratt, consiste na perspectiva setecentista de instrução, exploração e sistematização constituídas pelos olhos europeus em relação a outras partes do mundo com quem mantinham contato. Dessa maneira, ante a autoridade descritiva científica, emerge o aparato ideológico da superioridade europeia perante todo o resto, a eclodir deste eurocentrismo o que Pratt chama de consciência planetária (PRATT, 1999, 41-75).



um campo próprio às observações políticas e morais das quais queria me ocupar” (VOLNEY, 1787 apud VERCOUTTER, 2002, 38). Mas Volney não seria o primeiro viajante a percorrer terras egípcias, pois desde a antiguidade, forasteiros helênicos e romanos percorreram o Nilo a descrever os aspectos materiais e modos de viver das populações locais. No entanto, Volney, mais de quinze séculos depois, as descrevia sob a égide científica das luzes e, através do seu olhar científico setecentista, percebemos seu deslumbramento com os resquícios históricos encontrados por ele nas areias do deserto africano. “Se o Egito foi dominado por uma nação amiga das belas-artes, ali se deveriam encontrar, para o conhecimento da Antiguidade, recursos que geralmente não se veem no resto da Terra” (VOLNEY, 1787 apud VERCOUTTER, 2002, 37).

O olhar impressionado de Volney denotava seu contexto e os escritos do mesmo carregam-se das categorias de seu momento. Viajante das últimas décadas do século XVIII, buscava observar o que encontrava por meio da lente racialista de seu tempo. Como muitos antes e depois dele, Volney visitou as três pirâmides de Gizé, e a maior das três, edificada ao faraó Khufu, permanecia então como a mais alta construção humana do mundo (OLIVEIRA, 2010, 13). Sua guardiã, a esfinge do faraó Khafre, não passou despercebida ao olhar do francês.

Na busca de classificar a raça dos coptas, cristãos nativos do Egito que encontrava nas ruas do Cairo e os quais o sábio francês associava à antiga população faraônica por associações linguísticas, a esfinge deu a resposta à problemática racialista de Volney:

Todos têm um tom de pele amarelado e fumoso, que não é grego nem árabe; todos tem o rosto bochechudo, o olho inchado, o nariz achatado, o lábio grosso; numa palavra, um autêntico rosto de mulato. Estava tentando atribuí-lo ao clima, quando, tendo ido visitar a Esfinge, o seu aspecto me deu a chave do enigma. Vendo esta cabeça caracterizada de *negro* em todos os seus traços, lembrei-me da notável passagem de Heródoto, em que este diz: “Para mim, considero que os coptas são uma colônia de egípcios, porque como eles, têm a pele negra e os cabelos crespos”; quer dizer, que os antigos egípcios eram autênticos negros da espécie de todos os naturais da África; e a partir disso explica-se como o seu sangue, aliado há vários séculos ao dos romanos e dos gregos, deve ter perdido a intensidade da sua primeira cor, conservando contudo a marca do seu molde original (VOLNEY, 1787, 65-67 apud M’BOKOLO, 2009, 61).



Tal constatação pessoal sobre o povoamento faraônico, para Volney, se seguiria de uma profunda reflexão sobre seu próprio cenário social, permeado não somente acerca da raça *negra* vista por ele no colossal rosto de calcário da esfinge, mas também nas práticas de seu contexto sob os postulados racistas do naturalismo europeu:

O fato que ele (o Egito) oferece à história permite um grande número de reflexões à filosofia. Que tema de meditação, ver a barbárie e a ignorância atual dos coptas, resultantes da aliança do gênio profundo dos egípcios e do espírito brilhante dos gregos; pensar que esta raça de homens negros, hoje nossos escravos e objeto do nosso desprezo, é essa mesma à qual devemos as nossas artes, as nossas ciências e até o uso da palavra; imaginar enfim que foi no seio dos povos que se dizem os maiores amigos da liberdade e da humanidade, que foi sancionada a mais bárbara das escravaturas, e enunciando o problema de saber se os homens negros possuem uma inteligência da espécie dos brancos (VOLNEY, 1787, 68 apud M'BOKOLO, 2009, 62).

A obra de Volney levantou um debate antes profundamente silencioso e mantido sob as rodas intelectuais a uma discussão aberta ao público por meio da divulgação de seus escritos de viagem⁷ na França. Se a conceituação e hierarquização racial alçavam-se sobre a ciência setecentista europeia, seria por meio de eruditos cientistas que Volney sentiria crescer o rechaço a sua obra. A partir de seu trabalho, o autor viu florescer nos círculos científicos e acadêmicos uma forte barreira à aceitação de seu racionalismo negro sobre os egípcios antigos.

Os dois volumes de sua obra, contudo, permaneciam emblemáticos no conhecimento do Egito, a ponto de o próprio Napoleão Bonaparte recorrer a Volney antes de viajar para a terra do Nilo a fim de saber mais do que o esperava no outro lado do mar Mediterrâneo (BURLEIGHT, 2008, 32). Por conseguinte, sua obra foi o único livro pessoal que o general Bonaparte carregou consigo na sua expedição ao Egito em 1798 (VERCOUTTER, 2002, 39).

A partir das campanhas militar e científica de Napoleão, iniciadas em 1798 e encerradas em 1801, o academicismo europeu acerca da civilização faraônica alcança seu auge. Os cento e cinquenta e um artistas e cientistas franceses, chamados à época de

⁷ Sob os anseios de conhecimento e descrição acerca do resto do mundo, cidadãos europeus se relacionavam com as longínquas terras e povos que desejavam explorar e analisar através dos relatos de viajantes. Muito populares a partir da segunda metade do século XVIII, os testemunhos de viagens e explorações científicas aguçavam a idealização e a curiosidade europeias, constituindo-se no período como valiosas fontes de informação ao público e ao científico (PRATT, 1999, 52-53).



*savants*⁸, a acompanhar as forças militares do general Bonaparte, se desempenharam na descrição minuciosa e científica de tudo que pudessem observar naquele país: Arquitetura, História, Antropologia, Botânica, Geologia, Zoologia. Dentre relatos, desenhos e aquarelas pinceladas no meio do deserto, ao fim da expedição, em 1801, com a retirada francesa do Egito perante o cerco britânico, não somente as milhares de obras pictóricas e literárias francesas embarcaram para a Europa, como também dezenas de objetos e esculturas ou fragmentos de templos escavados e pilhados⁹. Destes objetos fundaram-se coleções e galerias para exposição e estudo de peças egípcias em cidades como Londres e Paris, visitadas por estudiosos e curiosos que portavam em mãos os relatos e desenhos dos franceses da expedição napoleônica, publicados em 23 enormes volumes entre os anos de 1809 e 1828 na Europa sob o título de *Description de l'Égypte* (BURLEIGH, 2008; SAID, 2007, 124-128).

O Egito que Napoleão herdara de Volney instigava a atenção de acadêmicos europeus: que esplendor perdido era aquele em meio às areias e representado pelos homens de Bonaparte? Quem foram estes homens e mulheres por trás das estátuas, pirâmides e templos descritos? O que diziam as fileiras de símbolos nas paredes de pedra? Como eram em vida os egípcios agora mumificados?

Sobre todos estes questionamentos, o Egito viu nas primeiras décadas do século XIX seus portos apinharem-se de viajantes em busca de todas as respostas. Curiosos, estudiosos, aventureiros, ladrões. Dezenas de pessoas a levarem para si e seu país de origem – França, Inglaterra, Alemanha, Suíça – informações, relatos de viagem, resquícios históricos comprados ou roubados, saciando e, conseqüentemente estimulando ainda mais a avidez de instrução e domínio sobre aquela história (VERCOUTTER, 2002, 54-60).

Na disputa pela maior autoridade sobre o controle do saber, traçou-se uma corrida às informações acerca da antiga civilização faraônica. Apesar das centenas de

⁸ Traduzindo do francês: *Cientistas*.

⁹ É pontual perceber que os processos de pilhagem, compra e extorsão de antiguidades egípcias por exploradores europeus teve participação direta de egípcios que, no início do século XIX, patrocinados pelo governo do vice-rei Mohamed Ali, usufruíram do câmbio de antiguidades como forma de estreitamento político com nações europeias. A partir da segunda metade deste século, no entanto, o estado egípcio passa a reivindicar a permanência de peças pilhadas por meio da regulamentação e restrição de escavações. Egípcios e europeus, contudo, permanecem a escavar e contrabandear artefatos antigos clandestinamente (VERCOUTTER, 2002).



peças egípcias presentes nos museus europeus, das coleções particulares, das constantes visitas aos templos, uma questão-chave faltava ser dominada para se chegar até os antigos: interpretar suas próprias palavras, decodificar os misteriosos símbolos que compunham as cenas de templos, esculturas e ruínas. Embora se tivesse acesso a relatos da antiguidade por meio de viajantes gregos e romanos cujas línguas se permitiram traduzir na posteridade, a grafia egípcia permaneceu silenciosa por mais de um milênio. Na querela europeia da busca por aquele saber tão presente em publicações de relatos e imagens, mas tão distante na compreensão filológica antiga, uma das peças apanhadas na expedição napoleônica forneceu a solução.

Sob a saída francesa do Egito no prelúdio oitocentista, os ingleses aproveitaram-se de seu cerco militar e não só forçaram as tropas napoleônicas a se retirarem como também exigiram algumas das peças escavadas pelos mesmos como a Pedra de Roseta, fragmento de uma prancha de pedra datado do reinado do faraó Ptolomeu V com um texto escrito em três idiomas, destes sendo dois egípcios antigos e um o grego clássico.

Embora a Pedra tenha sido confiscada pelos ingleses, muitas cópias de suas inscrições circularam nos meios acadêmicos europeus desde sua descoberta, e nela os eruditos perceberam a possibilidade de decifração da escrita egípcia por meio da comparação com a inscrição grega antiga. Hoje exposta no Museu Britânico, ter a Pedra original a disposição para o estudo parecia dar vantagem aos ingleses, enquanto que tradutores franceses trabalharam por anos em cima de cópias das três inscrições, além de outros textos egípcios paralelos. Duas décadas depois de achada, a escrita na Pedra de Roseta desvendada pelo tradutor francês Jean-François Champollion possibilitava a quebra do silêncio na leitura das paredes egípcias. Em 1824, o estudioso publica seu postulado de tradução do sistema hieroglífico e, quatro anos depois, viaja ao Egito em busca de maior aperfeiçoamento na leitura da antiga escrita egípcia (MELLA, 1981, 13-15; ROMMER, 1994, 108-112; VERCOUTTER, 2002, 88-94). Os estudos referentes a sociedade faraônica ascendem e a possibilidade de interpretação de fontes egípcias faz eclodir a emergente Egiptologia enquanto ciência acadêmica do Egito dos faraós.

Na ebulição científica da Egiptologia no século XIX, a ampliação de obras literárias sobre o Egito faraônico refletiu-se no academicismo europeu, bem como o racialismo científico atrelado a este. Em oposição ao racialismo negro de Volney em



fins do século XVIII, letrados e viajantes do século seguinte não tardaram em combater sua posição. É o caso de Jacques-Joseph Champollion¹⁰, que em 1839 publicou na França sua obra *L'Égypte Ancienne*, declaradamente contrária à posição de Volney em relação aos egípcios:

A ideia segundo a qual a antiga população do Egito pertencia à raça negra africana é um erro que foi há muito tempo adotado como uma verdade. (...) Os dois traços físicos apresentados – pele negra e cabelo crespo – não são suficientes para rotular uma raça como negra, e a conclusão de Volney quanto à origem negra da antiga população do Egito é nitidamente forçada e inadmissível. (...) É, com efeito, hoje reconhecido que os habitantes da África pertencem a três raças, em todos os tempos distintas umas das outras: 1° - os negros propriamente ditos, no centro e a oeste; 2° - os cafres na costa oriental, que possuem ângulo facial menos obtuso que o dos negros, o nariz elevado, mas os lábios grossos e o cabelo crespo; 3° - os mouros, parecidos pela estatura, a fisionomia e os cabelos às nações melhor constituídas da Europa e da Ásia ocidental, e dela diferindo apenas pela cor da pele que é tostada pelo clima. É esta última raça que pertence a antiga população do Egito, quer dizer a raça branca (CHAMPOLLION-FIGEAC, 1839, 26-27 apud DIOP, 2011, 21; M'BOKOLO, 2009, 62).

Esta corrente, de um Egito antigo racialmente branco, permaneceu largamente difundida nos círculos acadêmicos de Egiptologia, demonstrada principalmente contra qualquer associação dos faraós com o continente africano e a raça a este atribuída nas construções historiográficas deste período. Além das ordens acadêmicas europeias, no Novo Mundo também floresciam obras acerca da civilização egípcia nas décadas oitocentistas. Equitativamente a Europa, as classificações raciais pesavam nos estudos acadêmicos estadunidenses, e o interesse do Egito faraônico caminhava rente ao racismo científico.

Um dos campos de estudos raciais que se aliou à história do Egito de forma a investigar as características daquela civilização foi a Craniometria, ciência pautada na medição de crânios humanos de modo a perceber e classificar as diferenças notadas através da categorização das raças. Eruditos desta área, alicerçada às ciências naturais, analisavam crânios oriundos de diferentes proveniências espaciais e temporais de maneira a catalogá-los a partir das escalas raciais específicas da época. Nestas avaliações cranianas, cientistas não hesitaram em analisar também múmias egípcias que,

¹⁰ Irmão mais velho de Jean François Champollion, o tradutor dos hieróglifos, e editor de suas obras (M'BOKOLO, 2009, 62).



junto de pedras, papiros e estátuas, vinham do Egito rumo às coleções públicas de museus ou acervos particulares de abastados europeus e americanos. Em 1844, um destes estudiosos de crânios nos Estados Unidos, Samuel George Morton, publica seu postulado *Crania Aegyptiaca*, cuja análise craniana referente às múmias egípcias, anexada às observações de Morton sobre crânios de raças contemporâneas a ele, nos fornece nas páginas finais quinze objetivas conclusões acerca do que o erudito constata sobre a raça dos antigos egípcios. Das quinze, cinco destacam-se abaixo:

1. O vale do Nilo, tanto no Egito e na Núbia, foi originalmente povoado por um ramo da raça caucasiana.
3. Em seu caráter físico os egípcios foram intermediários entre as raças indo-europeias e semitas.
8. Os negros eram numerosos no Egito, mas sua posição social em tempos antigos era a mesma que agora é, a de servos e escravos.
13. Os dentes [dos egípcios antigos] diferem em nada dos de outras nações caucasianas.
14. O cabelo dos egípcios se assemelhava, na textura, dos mais belos cabelos de europeus da atualidade¹¹ (MORTON, 1844, 65-66).

A análise de Morton, pautada na medição racialista de crânios como defesa do embranquecimento do Egito, foi aclamada por muitos acadêmicos daquele momento e serviu de baluarte científico para a existência, e a certeza, de um Egito afastado da inferioridade africana. Nesta mesma perspectiva, o egiptólogo estadunidense George Gliddon, ao publicar em 1844 o livro *Ancient Egypt*, não hesitou em pautar-se nas análises craniométricas de Morton com o propósito de afirmar que “Os egípcios eram homens brancos, de nenhuma tonalidade mais escura do que um árabe puro, um judeu ou um fenício” (GLIDDON, 1844, 46).

Assegurado da raça dos egípcios, Gliddon prossegue em sua obra categorizando não somente a civilização egípcia, mas também a vizinha Meroé¹², cuja análise arqueológica acadêmica pulsava junto à Egiptologia na ocasião:

Agora é nada mais razoável afirmar que, se em artes, ciências, costumes, religião, cor e conformação fisiológica, essas pessoas de Meroé são as

¹¹ Tradução nossa do inglês para o português.

¹² Localidade antiga situada no nordeste africano ao leste do rio Nilo e ao sul do Egito, na Núbia. Suas populações na antiguidade legaram diversos materiais arqueológicos cuja riqueza em muito lembrava aos arqueólogos dos achados faraônicos no Egito. Para saber mais, ver BRISAUD, 1978, 205-259 e SILVA, 2011, 123-166.



mesmas pessoas que os egípcios, e provando que os egípcios foram asiáticos de origem - caucasianos de raça, e brancos de cor: o povo de Meroé deve ter sido asiático, caucasiano e branco também¹³ (GLIDDON, 1844, 59).

Na esteira deste panorama, o que permeia a construção destas perspectivas históricas é uma visão inferior em relação à raça negra. Portanto, o Egito e toda a sua resplandecência civilizatória reluziam a superior branquitude sobre a hegemonia nas páginas da história. Entretanto, no desdobrar do tempo, através do envolvimento de outros sujeitos e práticas, essas escritas em relação ao passado do Egito faraônico e à raça negra decorrerão em mudanças significativas. Como afirma Marc Ferro:

Não só este passado não é o mesmo para todos, como ainda a sua recordação se modifica para cada um de nós ao correr do tempo: tais imagens mudam à medida que se vão transformando os saberes, as ideologias, à medida que se altera, nas sociedades, a função da história (FERRO, 1994, 11).

UM NOVO DISCURSO *OU* O BALANÇAR DO PÊNDULO DA HISTÓRIA

A categorização racial humana, despontante nas décadas oitocentistas na Europa científica, produziu um poderoso discurso ideológico de classificação humana. A difusão dos padrões raciais elaborados por naturalistas franceses dos séculos XVIII e XIX alcançavam instituições na Europa e na América do Norte¹⁴, legitimando e potencializando práticas sociais racistas de exclusão e diferenciação aos africanos em África e aos seus descendentes na diáspora¹⁵. Mas é justamente nesta, especificamente no cenário diaspórico estadunidense, cujo cerne da separação social dava-se contextualmente através do racismo, que as populações afrodescendentes, classificadas

¹³ Tradução nossa do inglês para o português.

¹⁴ Embora aqui o olhar volte-se aos contextos europeu e estadunidense, estas ideologias raciais classificatórias alcançavam amplos contextos através da vastidão da consciência planetária classificatória. Em solo brasileiro, as práticas derivadas dos dispositivos racistas nos séculos XIX e XX forneceram experiências drásticas às populações sob a insígnia da raça negra perante o modelo de sucesso europeu. Nesse sentido, são válidas ao tema as obras de SCHWARCZ, 1993; e CHALHOUB, 1996.

¹⁵ Longe de pensar a diáspora somente como processo de dispersão a carregar consigo a promessa do retorno redentor, o fenômeno diaspórico aqui é percebido enquanto imerso em redefinições culturais e históricas de pertencimento. Paralelas ao deslocamento estão a mudança e a transformação, através de outras identificações criadas e coadunadas aos elos do sujeito diaspórico com sua terra de origem (HALL, 2003, 34 e 433 apud MALAVOTA, 2000, 23).



sob a raça negra numa perspectiva de inferioridade, assumirão esta identidade racial como fator de unidade positivada.

Na metade do século XIX, através da figura de Alexander Crummel, pastor afro-americano de formação acadêmica na Universidade de Cambridge, as manifestações de unidade emergem das populações afrodescendentes. Crummel, acadêmico oitocentista, tinha como âmago norteador em seu discurso a unidade racial negra, que para ele englobava tanto os povos africanos quanto os afrodescendentes, estes últimos cujo signo da raça expressava o pertencimento à África, vista por Crummel como a “pátria da raça negra por excelência”. Em Crummel, o nacionalismo africano e a raça negra como um único povo pautado na coesão política natural o tornaram um dos expoentes fundadores do discurso Pan-Africano, alicerçado na solidariedade racial negra (APPIAH, 1997, 19-22).

É emblemático perceber que o impulso à elaboração deste Pan-Africanismo não floresce entre as populações africanas em África, marcadas, no contexto, pelas ações colonialistas e racistas, mas sim das experiências raciais de africanos¹⁶ e afrodescendentes na diáspora. Na teoria de Kwame Appiah (1997, 24) a segregação racial e a discriminação sofrida pelos afro-americanos impulsionaram um significado diferente à categoria racial que lhes fora imposta, onde aceitá-la e positivá-la navegaria contra a inferioridade prevalecente no ambiente diaspórico.

Nesse sentido, a pena da escrita da história é na ocasião portada também por homens negros de identidade racial e intelectuais de formação. Ao balançar o pêndulo da história, nas palavras de Carlos Lopes (1995, 25), estes homens das letras e ciências negros positivaram a raça a eles atribuída de maneira a reescrever a história desta e do continente africano, uma vez que este era sua pátria e toda história concernente à África era a história da raça negra. Nesta inversão da pirâmide racialisista pela intelectualidade negra (LOPES, 1995, 25), a civilização egípcia, surgida no nordeste africano, passa a ser reivindicada de forma a positivar o continente, e a esfinge negra presente na obra de Volney é retomada (M'BOKOLO, 2009, 387).

¹⁶ É válido considerar um grupo de africanos que, através da cultura de matérias primas no contexto colonialista, dispunha de recursos para financiar o estudo de jovens africanos em universidades estrangeiras. Aliado a isto, também é pontual o registro do envio de jovens africanos a instituições de ensino inglesas e estadunidenses através de escolas missionárias em África (HERNANDEZ, 2005, 136).



Edward Blyden, afro-americano letrado do século XIX, também consciente da unidade da raça negra e da África como destino absoluto desta unidade racial (APPIAH, 1997, 44), em 1873 publica sua obra *From West Africa to Palestine*, na qual afirma:

Seus traços (da Esfinge de Gizé) são decididamente do tipo africano ou negro, com narinas expandidas. Se, então, a Esfinge foi colocada aqui - olhando no majestoso e misterioso silêncio sobre a planície vazia onde ficava a grande cidade de Mênfis em todo o seu orgulho e glória, como uma “representação emblemática do faraó” - não seria uma clara inferência quanto ao tipo peculiar ou raça a que pertencia o faraó?¹⁷ (BLYDEN, 1873, 114).

Na alvorada das primeiras décadas do século XX, o discurso Pan-Africanista na América adquiria bases intelectuais e práticas através dos postulados de Willian Edward Du Bois, estadunidense de ascendência africana. Para ele, a identificação racial humana pautava-se no compartilhamento não apenas de diferenças físicas ou biológicas, mas de histórias, tradições e impulsos comuns a garantir a continuidade e coesão entre os grupos raciais. Enxergando, também, na África o lar da raça negra, Du Bois prosseguia no nacionalismo africano de Crummel e Blyden e na positivação da África como fator antirracista (APPIAH, 1997, 53-76; HERNANDEZ, 2005, 143-144). Além disso, acreditava na diferença entre as raças, mas não na inferioridade negra e superioridade branca. Para o autor, as raças mantinham relações complementares e todas possuíam uma mensagem a dar à humanidade. Necessário seria, portanto, no contexto, que a raça negra descobrisse qual a sua mensagem (APPIAH, 1997, 53-55).

A racialização egípcia, embora retomada positivamente como negra pelos pensadores do Pan-Africanismo, ainda predominava nos círculos acadêmicos através do embranquecimento do Egito por meio de publicações de egiptólogos como James Breasted. Em seu livro *History of Egypt*, este assegura ao leitor de que “A conclusão, uma vez mantida por alguns historiadores, que os egípcios eram de origem negro-africana, agora é refutada” (BREASTED, 1909, 28). Du Bois, em 1915, lança seu livro *The Negro*, sustentando a discussão da raça egípcia:

¹⁷ Tradução nossa do inglês para o português.



De que raça, então, eram os egípcios? Eles certamente não eram brancos, em qualquer sentido do uso moderno da palavra - nem na medição de cor, nem o físico, nem o cabelo, nem o rosto, nem a língua, nem os costumes sociais. Eles mantinham relacionamento mais próximo da raça negra nos tempos mais antigos, e depois, gradualmente, através da infiltração de elementos mediterrâneos e semitas, tornaram-se o que poderia ser descrito nos Estados Unidos como um mulato claro (...).

Os monumentos egípcios mostram rostos distintamente negros e mulatos. Heródoto, numa passagem incontestável, faz alusão aos egípcios como “pretos e de cabelos crespos”.¹⁸ (DU BOIS, 1915, 17)

Como é possível perceber, o academicismo de Du Bois o faz recorrer às fontes gregas da antiguidade a fim de legitimar seu racionalismo negro à população egípcia antiga. O notório relato de Heródoto, previamente citado por Volney, é cercado dos estereótipos típicos de sua posição como viajante a delatar um povo estrangeiro.

Nos primeiros anos da década de 1920, a disputa racial pela história do Egito acirra-se, quando a descoberta da tumba quase intacta do faraó Tutankhamon ganha as manchetes de jornais em todo o mundo. A cada peça do cintilante enxoval funerário do faraó retirada pela equipe de escavação do arqueólogo inglês Howard Carter, o olhar do ocidente se deparava com a riqueza de um representante da monarquia faraônica egípcia. A categoria racial permanecia em uso à época e a intelectualidade europeia obstruía os povos do Egito às outras raças africanas *ahistóricas*, como fez o professor da Universidade de Genebra e diretor do Museu de Etnografia da mesma cidade, Eugène Pittard, em 1924:

As raças africanas propriamente ditas, postas de lado as do Egito e de uma parte da África menor, não participaram de maneira nenhuma na história tal como a compreendem os historiadores. É certo, como vimos, que as civilizações pré-históricas foram florescentes no solo da África. (...) Não me recuso a aceitar que tenhamos algumas gotas de sangue negro – de africano de pele verossimilmente amarela – mas devemos confessar que aquilo que de tal pode subsistir é muito difícil de encontrar. Por conseguinte só duas raças humanas habitando a África desempenharam um papel eficiente na história universal: em primeiro lugar e de maneira considerável, os egípcios, depois os povos do norte da África (PITTARD, 1953 [1924]: 505 apud M'BOKOLO, 2009, 50).

¹⁸ Tradução nossa do inglês para o português.



Em concordância a esta perspectiva, o egiptólogo James Breasted delimita as fronteiras de raça e da civilização no continente africano, a proteger o Egito de qualquer contato com o mundo negro da África nas páginas do seu controverso *The Conquest of Civilization*, de 1926:

Ao sul do Quadrante Noroeste está o apinhado mundo negro da África, separado da *Grande Raça Branca* por uma barreira desértica intransponível. Este deserto inequipado de vida tropical impede qualquer intrusão efetiva entre a Raça Branca e os povos negros e negróides, bloqueando qualquer influência destes sobre o desenvolvimento daquela precoce civilização [egípcia]. Podemos então excluir as raças externas de qualquer participação nas origens ou posterior desenvolvimento da Civilização¹⁹ (BREASTED, 1926, 113).

Sob o esteio da raça, mas dissonante do racismo acadêmico erudito, o discurso Pan-Africanista de Crummel, Blyden e Du Bois fez emergir no avançar das primeiras décadas novecentistas uma consciência negra a unir os povos tendo como base a insígnia racial, no sentido sócio-histórico, como colocado anteriormente. Africanos e seus descendentes, cujo pertencimento remetia à pátria negra África, clamavam uma “África para os africanos”, encadeando ações de independência no continente²⁰. Se os primeiros discursos desta unidade africana proferiam-se em inglês estadunidense, foi através da língua francesa²¹ que esta adquiriu expressivo anseio de emancipação política (HERNANDEZ, 2005, 147-148).

No romance francófono *Batouala*, notoriamente premiado em seu lançamento em 1921, o afro-guianês René Maran delatava nas indignadas páginas o estado dos territórios africanos ante a presença colonialista: “(...) civilização, orgulho dos europeus, tu constróis o teu reino sobre cadáveres (...) tu és a força que oprime o direito (...)” (MARAN apud HERNANDEZ, 2005, 148). Perante a ampla divulgação do romance de

¹⁹ Tradução nossa do inglês para o português.

²⁰ Sobre o processo de independência do continente africano, vale referendar a discussão realizada por M’Bokolo ao afirmar que, no próprio auge do colonialismo já se avistava o seu crepúsculo. Segundo o autor, é no contexto do estabelecimento das bases colonialistas europeias em África que os movimentos Pan-Africanista e da Negritude atingiam pleno processo de ampliação e ação sobre afrodescendentes e africanos em âmbito colonial (M’BOKOLO, 2007, 371-451).

²¹ Embora o foco de análise aqui seja dado à produção francófona da Negritude, o movimento Pan-Africanista adquiriu vertentes diversas entre africanos e afrodescendentes através de obras literárias e acadêmicas perante a emergência anticolonial no século XX (HERNANDEZ, 2005, 154). A Negritude cunhou-se a partir do termo francófono que dá título a mesma, de forma a englobar a totalidade e os valores do mundo negro a partir da ideia de solidariedade racial (HERNANDEZ, 2005, 151).



Maran, outras obras literárias francófonas despontaram denunciando o caráter exploratório e opressor da colonização, a erguer também o orgulho racial negro. Leitores das colônias africanas francesas, em conformidade, levantaram-se contra o regime europeu colonial (HERNANDEZ, 2005, 148-149).

À exposição do discurso da Negritude francófona, Lamine Senghor²², senegalês de nascimento e parisiense de erudição, apresenta a permanência da raça na qualidade de caráter agregador do movimento: “Nós somos todos irmãos unidos pela raça. Sofremos o mesmo destino” (SENGHOR, 1926 apud HERNANDEZ, 2005, 149). Para Senghor, o valor da África residia na combinação entre o mundo negro e as competências francesas da diáspora, a manter ligações de valor com a metrópole.

Esta literatura anticolonialista, afro-caribenha e africana, fez emergir a partir de fins da década de 1920 congressos e assembleias de lutas por independência ao sistema colonial no continente africano, a englobar as ações de solidariedade racial neste mundo negro composto por africanos e afrodescendentes em busca de autonomia (HERNANDEZ, 2005, 149-151).

Advindo desta Negritude de intelectualidade francófona, em 1923 nasce no seio de uma elitizada família senegalesa Cheikh Anta Diop, cuja trajetória letrada nos possibilita perceber, entre outras questões, eloquentes gritos de independência política e histórica africanas. De origens aristocráticas, Diop cedo se privilegia das formações islâmica e escolar francesa, restritamente oferecidas às crianças abastadas na Dakar das primeiras décadas do século XX. Com 23 anos, parte para a França a fim de realizar estudos acadêmicos em Física e Química, mas logo se prende por áreas como História, Antropologia e Ciências Humanas.²³

Mergulhado no universo acadêmico parisiense, Diop percebe neste academicismo a persistente visão europeia de negação a um passado africano através da persistência acadêmica francesa de um Egito branco em contraposição à inferioridade de uma África negra. Contrapondo-se a este prisma, em 1951 ele elabora sua tese de

²² Nascido no Senegal, Senghor participou da Primeira Guerra Mundial. Estudante da Sorbonne, em Paris, no início da década de 1920 adere ao Partido Comunista e, posteriormente, à Liga Universal pela Defesa da Raça Negra, lutando incessantemente contra o colonialismo e o imperialismo (HERNANDEZ, 2005, 149).

²³ <http://www.geledes.org.br/atlantico-negro/africanos/cheikh-anta-diop/2241-cheikh-anta-diop>, acessado a 13/10/13, às 03h00min.



doutorado, cujo cerne dá-se em torno da anterioridade histórica das civilizações racialmente negras, bem como da negritude dos egípcios antigos, debate ainda presente na literatura acerca desta antiga civilização. Sua oposição dá-se também à Negritude de seu conterrâneo Senghor, cuja ligação teórica de alianças negras com os valores da metrópole francesa, para Diop, malograria qualquer tentativa de independência efetiva do Senegal, sendo a busca pela anterioridade da história das civilizações negras o caminho proposto por Diop para a emancipação e a autoestima africana (HERNANDEZ, 2005, 151-152). Nas palavras do autor:

Os antigos egípcios eram negros. O fruto moral da sua civilização deve ser contado entre os bens do mundo negro. Em vez de apresentar-se para a história como um devedor insolvente, o mundo negro é o próprio iniciador da civilização "ocidental" exibida diante de nossos olhos hoje. (...) e a ciência moderna tem suas raízes na cosmogonia e ciência egípcias²⁴ (DIOP, 1974, xiv).

Considerando as ideias de Diop em seu contexto, a partir do que foi discutido até o momento, é possível dimensionar a importância de suas concepções para a perspectiva de constituição de uma história de África, escrita por africanos, no contexto dos movimentos pelas independências dos países deste continente. Mas as concepções de Diop ultrapassam sua época de produção. Ainda hoje, no levante das demandas por reconhecimento, visibilidade e inclusão da história e cultura da África e das populações de origem africana na diáspora, o Egito faraônico tem sido tomado como uma importante referência²⁵.

No que diz respeito às reflexões sobre a temática das vozes dissonantes acerca do Egito faraônico, as ideias de Diop nos remetem para algo mais específico: a ligação que este estabelece do Egito com a África, como pertencente ao continente africano. Diop se opõe não só à perspectiva de Senghor, mas a toda uma produção historiográfica a perceber o Egito faraônico como racialmente branco, separado geograficamente e socialmente da África por um bloqueio natural desértico e intransponível que impediria qualquer contato entre os egípcios e as outras populações africanas.

²⁴ Tradução nossa do inglês para o português.

²⁵ Em que pese algumas críticas a questão da implementação das leis, no que diz respeito a perspectiva do ensino da temática. Sobre esta questão ver: MALAVOTA, 2013c; SILVA, 2013; ABREU e MATTOS, 2008.



O antigo Egito foi uma civilização negra. A história da África Negra permanecerá suspensa no ar e não poderá ser escrita corretamente até que historiadores africanos se atrevam a conectá-la com a história do Egito. Em particular, o estudo de línguas, instituições, e assim por diante, não poderá ser tratado de forma adequada; em uma palavra, será impossível construir estudos africanos de humanidades, um corpo de ciências humanas africanas, enquanto essa relação não parecer legítima.²⁶ (DIOP, 1974, xiv)

Válida à questão, há também uma breve digressão: o que é esta África e o que são esses africanos? Sabe-se que tanto a concepção de *África* quanto a identificação *africana* são construções modernas europeias, inicialmente vinculadas àquela localidade entre o Atlântico, o Mediterrâneo e o Índico a se traficar cativos, sendo resignificadas posteriormente através de práticas diversas de sujeitos ativos sobre estas construções identitárias (HALL, 2013, 34), digam-se de passagem, bastante posteriores às experiências faraônicas na Terra.

A tese de Diop, entretanto, logo não é defendida por conta da inexistência de uma banca qualificada para o assunto. Diop, no entanto, a publica em 1954 sob o selo da editora Presence Africaine, órgão de difusão cultural africano e afrodescendente fundado em Paris e fortemente alicerçado aos ideais pan-africanistas da Negritude (BARBOSA, 2012, 10). Sob o título *Nations nègres et culture*, a obra adquire fortes ecos nos âmbitos das letras e da militância antirracista. Em 1960, Diop finalmente adquire o grau de doutor através da defesa de sua tese em Paris, e prossegue sua vida acadêmica à margem das universidades francesas e senegalesas, publicando pela afro-parisiense Presence Africaine obras de legitimação à sua defesa da anterioridade histórica negra por meio de civilizações africanas como o Egito faraônico (MACEDO, 2013, 16-17). Sua tese, assim como outro livro seu, *Anteriorité des civilisations nègres: Mythe ou vérité historique?*, é traduzida para o inglês em 1974, adquirindo significativa projeção.

No avançar da década de 1970, Diop presencia e integra um relevante passo em relação à escrita da história africana: o projeto para a realização de uma coleção acerca da História Geral da África, patrocinado pela Unesco²⁷ e com intenso investimento de

²⁶ Tradução nossa do inglês para o português.

²⁷ A coleção História Geral da África foi reeditada no Brasil pela UNESCO em parceria com o MEC e a UFSCAR no ano de 2010. No momento atual está sendo elaborado o 9º volume da coleção, a tratar



pesquisa e construção histórica a partir da “perspectiva africana”, nos dizeres de Joseph Ki-Zerbo, com um viés que aliasse as contribuições positivas que os valores africanos pudessem fornecer à humanidade, corrente no arcabouço de décadas de expressões pan-africanistas e antirracistas (BARBOSA, 2012, 8-15).

Através das décadas de 1950 e 1960, ante os ecoantes passos de emancipação africana diante das primeiras gerações de historiadores africanos, bem como de centros universitários de ensino em África cujo interesse pela história do continente perpassava seus currículos, esta perspectiva de visão da história da África adquiria vozes cada vez mais ruidosas. Em 1962, durante o 1º Congresso Internacional dos Africanistas, em Gana, ratificou-se o anseio de construir um projeto de cooperação científica de pesquisa acerca da história do continente africano, com o auxílio da UNESCO, entidade à época fortemente ligada a ações educacionais em África. Diante da ânsia de superar os conceitos colonialistas acerca da história do continente, bem como do desejo de se ter uma história sistemática perante os conteúdos dispersos já produzidos, além da avidez por pesquisar as fontes escritas e orais presentes à análise, em 1965 iniciou-se a organização do projeto, que resultou na publicação de oito extensos volumes, perdurando o empreendimento até o fim da década de 1990.

Neste contexto de execução do projeto foi realizado no Cairo, em 1974, um colóquio internacional cuja discussão nomeava o evento: *O povoamento do antigo Egito e a decifração da escrita meroítica*. A notoriedade de Cheikh Anta Diop o tornou um dos pouco mais de vinte intelectuais convidados do comitê científico do encontro, contando com letrados americanos, africanos e europeus. No colóquio, Diop pontuou sua ótica por meio de argumentos de ordens histórica, antropológica, genética, linguística e literária, e a partir de seu posicionamento, à ele foi dada a escrita do primeiro capítulo no segundo volume da coleção da História Geral africana, lançado em 1981.

Neste capítulo, Diop apresenta suas considerações acerca da origem dos antigos egípcios. Utilizando-se de autores como Volney e Heródoto, bem como de análises químicas em múmias e medidas ósseas que fundamentem sua visão, disserta acerca do

especificamente da diáspora africana, considerada pelos governos africanos e a intelectualidade desta temática como a 6ª região do continente.



envolvimento das populações egípcias desde antes dos períodos dinásticos faraônicos com o continente africano, provendo um passado histórico ao continente e associando este passado negro à civilização egípcia. Valendo-se também do estudo da escrita egípcia, Diop defende que a negritude do Egito não só se atesta pelo exame químico e a análise das representações imagéticas, mas também no próprio modo que os egípcios apresentavam a si mesmos nas fontes escritas. Nas palavras do autor:

Os egípcios tinham apenas um termo para designar a si mesmos: = kmt, = “os negros” (literalmente). (...) Essa palavra é a origem etimológica da conhecida raiz kamit, que proliferou na moderna literatura antropológica. Dela deriva, provavelmente, a raiz bíblica kam (DIOP, 2011, 21-22).

Importante considerar que suas investigações e fundamentações teóricas pautavam-se não somente em análises históricas, bem como em exames químicos e biológicos herdados da erudição francesa. Também presente está o racismo resignificado e afirmado pelos discursos pan-africanistas, de modo que suas avaliações de níveis de melanina em múmias egípcias o permitem “classificar os antigos egípcios inquestionavelmente entre as raças negras” (DIOP, 2011, 11). Para o autor,

O triunfo da tese monogenética da humanidade (Leakey), ainda sob o estágio de "Homo sapiens sapiens", obriga a admitir que todas as raças são descendentes da raça negra, de acordo com um processo de filiação que a ciência um dia vai explicar.²⁸ (DIOP, 1974, xv)

Em 1981, já com expressivo destaque internacional, Cheikh Anta Diop ingressa como professor de História na Universidade de Dakar. Nesta instituição, funda uma escola africana de estudos de Egiptologia com foco na africanidade e negritude do Egito dos faraós, funcionando durante aproximadamente cinco anos e encerrando-se com o falecimento de Diop, em 1986 (MACEDO, 2013, 17). Os trabalhos deste, contudo, permaneceram vivos nas posteriores letras científicas de críticos e enaltecidos de sua posição historiográfica²⁹.

²⁸ Tradução nossa do inglês para o português.

²⁹ A crítica historiográfica francesa, como coloca José Rivair Macedo (2013, 17), permanece contrária à perspectiva de Cheikh Anta Diop, classificando-a como não-científica e questionando a metodologia e a relação de Diop com sua ideologia racista. Em contraposição, a permanência de seu prisma de análise à negritude do Egito faraônico e à anterioridade do continente africano na história da humanidade sobrevive



Embora as produções referentes à negritude faraônica precedam em décadas o trabalho de Diop, foi através das obras do senegalês que esta projeção da história egípcia ganhou solidificação e notoriedade efetivas sob escalas intercontinentais acadêmicas e não-acadêmicas (M'BOKOLO, 2009, 63). Inerente e paralela aos processos de emancipação política africana, a construção desta perspectiva, cuja centralidade histórica se dá em torno da África, erigiu-se de forma a contrariar o sistema vigente de escrita da história eurocentrista e o colonialismo atrelado a esta construção teórica. Seu mérito, portanto, dá-se na fundação da legitimidade africana sobre a visibilidade e o direito de escrita de seu *próprio* passado, de maneira a quebrar o domínio ocidental e estender as possibilidades de grafia da história do continente africano.

PROPONDO OUTRA VOZ DISSONANTE

Se durante os discursos oitocentistas de Crummel ou nas páginas de Du Bois a raça negra forma o cerne da coesão africana e afrodescendente em combate à inferioridade e à discriminação racista eurocêntrica, será no crepúsculo do século XX que o conceito de raça exibirá seus limites identitários. Ante o processo de descolonizar-se, usualmente a emancipação dá-se através do emprego de instrumentos deixados pelo colonizador (FERRO, 1994, 12). Nas palavras de Franz Fanon: “O colono faz a história e sabe que a faz. E, porque se refere constantemente à história da sua metrópole, indica claramente que ele é, aqui, o prolongamento dessa metrópole” (2005, 68). Na apropriação da herança classificatória racista, a inversão da pirâmide da historiografia africana legou também as restrições metodológicas da categoria de raça.

Baseada em um pressuposto de aliança natural de identidade comum, na reflexão do anglo-ganês Kwame Appiah, a raça por si só não dá conta das diversas relações que indivíduos sob a insígnia da cor tecem entre si, invalidando-se perante conflitos e antagonismos intra-raciais, e exibindo sua fraqueza procedimental diante de contrastes e

através de obras como as de Molefi Asante e Elisa Larkin Nascimento. ASANTE, 2007; NASCIMENTO, 2008.



divergências culturais expressas entre as diversas populações que a categoria anseia unificar (1997, 245).

Sobre a dicotomia racial antagônica do passado egípcio, mesmo que as posições erguidas nas páginas de escrita da história pretendam-se rígidas, as últimas décadas novecentistas proporcionaram a permanência do uso da raça nas discussões – persistindo no embranquecimento *ou* negritude das origens faraônicas -, mas também fluíram na urgência de um novo olhar que se deslocasse desta perspectiva de raças e processos de mestiçagem, focando-se principalmente nas relações sociais e culturais de grupos humanos (M'BOKOLO, 2009, 63).

Se para um lado havia um Egito embranquecido e inclinado a desligar-se do continente africano, para outro a civilização faraônica não somente pertencia à África como também à raça que a homogeneizava junto às outras sociedades africanas. Nesse sentido, as interações e relações sociais dos egípcios antigos juntos a outros povos com quem dividiam o continente africano ora se invisibilizam³⁰, ora veem-se por meio da uniformidade racial, desconsiderando as experiências contrastantes vividas entre o Egito e seus vizinhos, também africanos.

São estas questões que nos motivam a propor a construção de outro olhar sobre a temática até aqui discutida. É possível outra lógica de análise historiográfica sobre o Egito faraônico? Pensamos que sim. Sob a emergência desta outra lógica de pensamento, elabora-se uma dupla crítica à dicotomia a partir de onde este outro olhar advém. Na análise e discussão crítica aos dois lados desta historiografia, propõem-se o olhar às subalternizações e limites destas perspectivas, paralelas a todo o conhecimento já edificado pelas mesmas. Da fronteira da análise destes dois pensamentos constrói-se o que Walter Mignolo chama de pensamento liminar, ou uma outra lógica que pretenda-se resultar de ambos os pensamentos, mas ao mesmo procedendo na liberação dos saberes refreados pelos dois lados da dicotomia (MIGNOLO, 2003, 102-127). Nesse sentido, este outro olhar não renuncia os pensamentos atingidos pela crítica. Ao contrário, ele parte da dicotomia para existir. Ele é, portanto, uma consciência liminar.

³⁰ Aqui tomamos o conceito de invisibilidade, empregado pela antropóloga Ilka Boaventura Leite às populações de origem africana na escrita da história, cujo cerne dá-se não pela invisível inexistência, mas pela intencionalidade de não revelar uma expressão, sob a afirmação de uma suposta ausência visível (LEITE, 1996, 38-41).



Embora amarrados aos limites da concepção racialista, é inegável reconhecer sob os dois lados em oposição dicotômica as contribuições na elaboração do conhecimento acerca do passado do Egito.

A crítica ao racismo etnocida na historiografia ocidental não rejeita a poderosa colaboração científica que europeus e estadunidenses exerceram em seus estudos acerca da história faraônica: elevando-os na ciência Egiptologia, estimulando-os nas publicações de livros, aperfeiçoando-os através da tradução da escrita hieroglífica e possibilitando o emprego de fontes diretamente egípcias, consolidando-os na persistente difusão destes saberes.

Em oposição, o antirracismo da historiografia da pirâmide invertida, sob as funções terapêutica e militante da história (FERRO, 1994, 12), tratou de positivar a África e, também, aqueles racialmente ligados ao continente. Sob esta positivação, a história do Egito tornou-se a história do continente africano através de um pertencimento racial. Uma história negra por excelência. Legítima pelos movimentos de emancipação política e intelectual, esta perspectiva, contudo, também possui a limitação da ótica racialista, prendendo o Egito em uma homogeneidade negra, pautada em um passado imaginado (APPIAH, 1997, 245) e seletivamente favorável aos egípcios sobre todas as outras sociedades africanas, secundarizadas ou invisibilizadas. Porém, o mérito de invocar um Egito conectado à África tem seu reconhecimento ante as tentativas racistas hegemônicas de perceber a sociedade faraônica como não-africana.

Percebendo na fronteira dicotômica os limites e as possibilidades de um *pensamento liminar* que emerge dessa dupla crítica - e também dupla tradução -, consideram-se para a elaboração de um novo olhar as contingências sob a cadeia dos ensejos, oportunos e esperanças do conhecimento; as amarras limitadoras percebidas, porém, querem-se esquivadas, afastadas, repelidas por esse novo olhar, que se evade delas como quem foge de um inimigo. Diante disto, cabem por fim as palavras do historiador Walter Benjamin, em uma de suas considerações sobre a história: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 1987, 204-205).



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante ao intrincado desafio de se trilhar as extensas areias da historiografia e usos do passado egípcio, tentou-se perceber os significados e aspectos de um passado longínquo e ao mesmo tempo tão presente a nós a partir do ofício da escrita da história. Percorrer este caminho nos propiciou perceber pegadas ainda aparentes nas areias saarianas, traçadas por escritos historiográficos carregados de intencionalidades, anseios, lacunas e críticas através de olhares absortos em teorias centristas, nos quais discursos e categorizações raciais impuseram força nestes rastros.

Através do discurso racista europeu em fins setecentistas, percebemos que, diante da manifestação de Volney à racialização dos egípcios antigos, outros intelectuais e eruditos do período não tardaram em contrariá-lo em posição, mas acompanhá-lo no ofício da atribuição racial aos povos do Nilo. Diante da negação da esfinge negra de Volney, europeus e estadunidenses no correr do século XIX e sob a emergente Egiptologia permaneceram posicionados em seus escritos a defender a ideia de um Egito faraônico afastado da barbárie negra africana, ocupante da última cadeira nas hierarquias raciais do momento.

Em contraposição a este discurso, num contexto de efervescência dos movimentos por libertação africana do jugo colonialista e contra a discriminação e preconceito na diáspora, grupos de intelectuais africanos e afrodescendentes tomaram para si a escrita da história da África e, conseqüentemente, do Egito faraônico. Nesta tomada da pena de escrita da história, estes intelectuais negros resignificaram também o racismo europeu, a inverterem a pirâmide da historiografia através de uma escrita histórica que perspectivasse positivamente as experiências históricas no continente. Através de movimentos como o Pan-Africanismo e a Negritude e paralelas às persistentes práticas racistas eurocêntricas, obras cuja perspectiva se dava em torno de um reconhecimento à história do continente africano despontavam no avançar das décadas novecentistas, correspondendo a movimentos de independência africana e afrodescendente por meio de uma consciência positivada.

Ambas as perspectivas de escrita da história pautam-se em categorias racialistas, a enxergarem as populações egípcias através do conceito homogeneizante e uniforme de



raça, sob a crença daquelas enquanto pertencentes a um grupo com características físicas e morais, hereditárias e inerentes.

Evidentemente, tais produções são resultado de anseios, intenções e lugares. Se num primeiro momento a hegemonia racista eurocêntrica permeou a visão acerca do passado egípcio, enxergando-o enquanto civilizadamente branco, por outra perspectiva de recordação deste passado pertencente à África, em um momento de lutas e movimentos contrários à vigência ocidental, agregar-se-iam os valores negados à história daquele continente e ao passado de seus filhos e filhas africanos e diaspóricos.

Sem sombra de dúvida, devemos ser tributários destas escritas acerca da história do Egito faraônico. Ante o reconhecimento aos saberes e possibilidades acerca destas escritas da história, como a leitura das fontes propiciada pelos intelectuais europeus ou a elocução de novas questões e prismas de análise gerados nos movimentos afrocentristas, percebem-se os valores reconhecidos destas obras à nossa perspectiva de análise. Na esteira destas novas questões, o notório trabalho de Diop configura-se como emblemático na construção desta perspectiva, a perceber a história egípcia enquanto africana em um contexto de lutas políticas por emancipação antirracista e possibilidades de escrita da história da África por africanos.

Aqui, entretanto, ansiamos ir além destas perspectivas e propor um novo olhar às populações do Egito. Pautado numa perspectiva de crítica à dicotomia presente na análise racialista, este novo olhar configura-se enquanto liminar, florescendo na possibilidade presente entre os dois lados limitantes das perspectivas raciais. Na elaboração de uma dupla crítica a esta dicotomia, propõe-se alcançar a libertação de concepções antes subordinadas pelas restrições destas perspectivas, paralelas aos saberes florescidos pelas mesmas. Esta crítica não anula completamente as construções passadas, pois este novo olhar liminar emerge justamente da fronteira dicotômica para existir. Mas isso é outra história.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Martha e MATTOS, Hebe. Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 41, janeiro-junho de 2008.



- APPIAH, Kwame. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ASANTE, Molefi. *The History of Africa: The Quest for Eternal Harmony*. Routledge, 2007.
- ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BARBOSA, Muryatan Santana. *A África por ela mesma: a perspectiva africana na História Geral da África (UNESCO)*. Tese de doutorado em História. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
- BARRY, Boubacar. Reflexões sobre os discursos históricos das tradições orais em Senegâmbia. In: _____. *Senegâmbia: o desafio de uma história regional*. Salvador, SEPHIS, s/d.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas*. Vol. 1 – Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BLYDEN, Edward. *From West Africa to Palestine*. Publisher: T.J. Sawyer, 1873.
- BREASTED, James H. *History of Egypt: from the Earliest Times to the Persian Conquest*. New York: Charles Scribner's Sons. 1909.
- _____. *The Conquest of Civilization*. New York; London: Harper and Brothers. 1926.
- BURLEIGH, Nina. *Miragem: Os cientistas de Napoleão e suas descobertas no Egito*. São Paulo: Editora Landscape, 2008.
- CARDOSO, Paulino. *A Lei 10.639/03: significados e desafios da luta anti-racista no Brasil*. 2007b. Disponível em:
<<http://multiculturalismoepopulacoesafricanas.blogspot.com.br/2007/11/desafios-da-implantacao-da-lei-10639-03.html>>
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2 Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHALHOUB, Sidney. *Cidade febril: Cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.
- CHEIKH Anta Diop. Disponível em:
<<http://www.geledes.org.br/atlantico-negro/africanos/cheikh-anta-diop/2241-cheikh-anta-diop>>
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine. O Postulado da Superioridade Branca e da Inferioridade Negra. In: FERRO, Marc (org.). *O livro negro do Colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- DIOP, Cheikh Anta. *The African origin of civilization: myth or reality*. USA: Lawrence Hill & CO Publishers, 1974.
- DIOP, Cheikh Anta. A origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, G. (Org). *História Geral da África: A África antiga*. São Paulo: Cortez/Brasília: UNESCO, 2011.
- DU BOIS, W. E. B.. *The Negro*. University of Pennsylvania Press, 1915.
- FAGE, J. D. A evolução da historiografia da África. In: KI-ZERBO (coord.). *História Geral da África I. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.



- FARIAS, Paulo F. de Moraes. Afrocentrismo: entre uma contranarrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 29/30, p. 317-343, 2003.
- FERRO, Marc. *Falsificações da História*. Portugal: Fórum da história, 1994.
- GLIDDON, George. *Ancient Egypt: Her monuments, hieroglyphics, history and archaeology*. 1844.
- GRALHA, Julio. *Deuses, faraós e o poder: Legitimidade e imagem do deus dinástico e do monarca no antigo Egito – 1550-1070 a. C.* Rio de Janeiro: Barroso Produções Editoriais. 2002.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula: visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- LEITE, Ilka Boaventura. Descendentes de Africano em Santa Catarina: Invisibilidade Histórica e Segregação. In: LEITE, Ilka Boaventura (org). *Negros No Sul Do Brasil*. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas, 1996.
- LOPES, Carlos. A pirâmide invertida: Historiografia africana feita por africanos. In: *Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África*. Lisboa: Linopazas, 1995.
- M'BOKOLO, Elikia. *África Negra – História e civilizações*. Tomo I (Até o século XVIII). Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.
- _____. *África Negra – História e civilizações*. Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). Lisboa: Edições Colibri, 2007.
- MACEDO, José Rivair. *A história da África vista pelos africanos: Gênese e desenvolvimento da “Escola de Dakar” (1960-1990)*. Texto integrante do projeto de pesquisa “Portugueses e africanos no contexto da abertura do Atlântico: séculos XV-XVI”, 2013.
- MALAVOTA, Claudia Mortari. *Ensino de História das Áfricas e a Historiografia*, 2013. Material didático para o curso de Formação Continuada para professores, intitulado *Introdução aos Estudos Africanos e da Diáspora* promovido pelo NEAB/UEDESC.
- MELLA, Federico A. A. *O Egito dos faraós: história, civilização, cultura*. São Paulo: Hemus, 1981.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/Projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MORTON, Samuel George. *Crania Aegyptiaca: Observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history, and the monuments*. Philadelphia: J. Pennington, 1844.
- NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *A matriz Africana no mundo*. Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira; 1. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- OLIVEIRA, Silvia Ribeiro. *O século XIX e as exposições universais*. V. 11, n. 5 (2010). Disponível em:
< <http://www.anpur.org.br/revista/rbeur/index.php/shcu/article/view/1409/1382>>
- PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.
- ROMER, John. *O vale dos reis: o mistério das tumbas reais do antigo Egito*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1994.
- SAID, Edward. *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



SILVA, Mariana Heck. *Identidades e Multiculturalismo: um estudo acerca do ensino de História das Áfricas nas Universidades Públicas de Santa Catarina (2011-2012)*. Florianópolis: Trabalho de Conclusão de Curso em História: UDESC, 2013.

VERCOUTTER, Jean. *Em busca do Egito esquecido*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.



Alexandre Magno e os Judeus nas Antiguidades Judaicas de Flávio Josefo: Coexistência ou Resistência?

Victor Passuello¹

Submetido em Dezembro/2013

Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

Na maioria dos relatos históricos a respeito das conquistas territoriais de Alexandre Magno, não existem dados que comprovem sua passagem por Jerusalém. Um relato, porém, de autoria do historiador judeu Flávio Josefo em sua obra *Antiguidades Judaicas*, coloca Alexandre exatamente nesta cidade, firmando laços de amizade e relações diplomáticas com o sumo sacerdote Jedua. Neste artigo avaliamos o episódio desta visita narrado por Josefo e qual o perfil traçado do grande rei macedônico, por este historiador. Em argumento anterior, o acadêmico Shaye Cohen afirma que, a partir da narrativa de Josefo, observa-se a incapacidade dos dois líderes em firmar diplomacia e resolver conflitos iniciais entre seus povos. Todavia, o objetivo deste artigo, em contraste à afirmação de Cohen, é demonstrar que Josefo, em sendo a única fonte de tal evento, se mantém em geral positivo sobre a figura de Alexandre Magno.

Palavras-chave: Josefo – Alexandre – Jedua – Diplomacia.

ABSTRACT:

The historical accounts of Alexander's territorial conquests, in their majority, do not bring information as to confirm whether or not this king has visited Jerusalem. One account however, authored by the Jewish historian Flavius Josephus in his work *Jewish Antiquities* places Alexander exactly in Jerusalem and, according to him, forging bonds of friendship and diplomacy with the high priest Jaddus and the Jews. In this article, we evaluate Josephus's narrative of these events and how he assessed the figure of the great king. The subject studied here has been a topic discussed by other historians such as Shaye Cohen, who has concluded that in Josephus' narrative both leaders were incapable of solving their conflicts and making diplomacy to the benefit of their own people. Nonetheless, the assessment made here intends to provide evidence that, Josephus, the sole historian to this narrative that we know of, made in general a positive evaluation of the figure of Alexander the Great.

Keywords: Josephus – Alexander – Jaddus – Diplomacy.

¹ Victor Passuello é doutor em Estudos Clássicos pela Universidade de Reading (UK) e atualmente desenvolve docência e pesquisa (NUPEC) na Universidade Estadual de Goiás (UEG), no campus de Luziânia, como também docência e coordenação nas Faculdades IESA – Instituto de Ensino Superior Samambaia (instituição particular). Email para contato: victor_passuello@hotmail.com.



1. Os Escritos de Flávio Josefo e sua Tripla Identidade: Uma Pequena Introdução.

Flávio Josefo, apesar do grande valor de suas obras, não tem o mesmo status na academia brasileira, que outros autores antigos, como Tácito ou Suetônio, por exemplo. Para que o leitor deste artigo venha a apreciar a relevância do tema aqui discutido – a visita de Alexandre Magno à Jerusalém, episódio este narrado somente nos textos Josefianos – uma introdução ao trabalho de Josefo e ao seu pensamento se faz necessária. Josefo, um historiador judeu helenizado que viveu no Século 1 da Era Comum (EC), escreveu obras de grande relevância para a historiografia antiga em geral e para o Judaísmo do Segundo Templo.² Os textos deste autor, que foram primariamente publicados em Roma e preservados até hoje, foram escritos em Grego antigo e inspirados no dialético ático.³ Quatro obras foram deixadas por Josefo: *Guerras dos Judeus*, *Contra Apião*, *Autobiografia* e sua maior obra as *Antiguidades Judaicas*, esta última largamente utilizada neste artigo.⁴

² Todas as datas discutidas neste artigo serão apresentadas através das classificações AEC (Antes da Era Comum) e EC (Era Comum). O Segundo Templo foi o período da História Judaica que se situa entre a reconstrução do templo de Jerusalém em 515 AEC e sua segunda destruição em 70 EC, pelo general romano Tito, filho do imperador Vespasiano. Uma importante obra, traduzida para a língua portuguesa e publicada no Brasil, sobre Flávio Josefo tem como autor Hadas-Lebel (1991). Apesar de escassa, a bibliografia Josefiana tem se expandido, mais recentemente. Para detalhes da resumida bibliografia nacional sobre Flávio Josefo e suas obras, consulte o sítio eletrônico <http://bdflaviojosefo.blogspot.com.br/2012/08/a-biblioteca-digital-flavio-josefo.html>. Acessado em 16 de Janeiro de 2013.

³ Durante o século 1EC existiu em Roma um movimento literário e retórico de inspiração helenística, conhecido como a Segunda Sofística. Esse movimento tentou recriar e copiar o dialeto ático comum entre os grandes autores gregos do Século 5AEC. A língua grega de inspiração ática era comum entre os autores romanos e gregos que viviam em Roma durante a época dos imperadores romanos da dinastia Flaviana. O principal representante desse movimento literário e cultural foi o autor grego Plutarco de Queroneia (c. 46 - 120 EC). Josefo, de certo modo, apresenta em seus textos algumas características literárias, temáticas e contextuais que são comuns a esse movimento. Para maiores detalhes sobre a relação entre Josefo e o movimento da Segunda Sofística veja Mason (2008, 93 – 100).

⁴ Estas obras foram, de acordo com relatos do próprio autor, também escritas em aramaico. Porém não existem textos preservados naquela língua. A partir de agora a obra *Antiguidades Judaicas* será descrita pela abreviação em Latim *AJ* (*Antiquitates Judaicae*). As outras obras de Josefo, *Guerra dos Judeus*, *Contra Apião* e *Autobiografia* serão também descritas respectivamente pelas suas iniciais ou nomenclaturas em Latim: *BJ* (*Bellum Judaicum*), *CA* (*Contra Apionem*) e *Vita*. Todas as traduções das obras de Josefo utilizadas nesse artigo foram extraídas das edições da Loeb Classical Library (1926 – 1998), como também os textos dos historiadores gregos e latinos. Os nomes, termos e passagens de textos judaicos foram extraídos da *Bíblia de Jerusalém* (2003).



A primeira dúvida que certamente surge sobre Flávio Josefo é quanto à sua cidadania. Um historiador judeu com nome romano certamente atrai grande curiosidade. Originalmente seu nome patronímico judaico *Yosef ben Matityahu*, Josefo Filho de Matias foi utilizado até receber a proteção do Imperador Vespasiano e seu filho, o general romano Tito Flávio. O nome latinizado Flávio, derivado da *gens* Flaviana, foi-lhe dado após sua rendição às tropas de Tito na batalha de Jotapata, cidade fortificada localizada na Galiléia, em 67 EC. Tornou-se assim amigo e colaborador dos romanos durante o cerco à Jerusalém, em 70 EC.⁵ Graças a esta aliança política firmada com os imperadores Vespasiano e Tito, a publicação de sua obras tornou-se uma realidade.

Apesar das muitas teorias formuladas sobre a rendição e lealdade de Josefo aos romanos e a casa flaviana, observar-se em suas obras que, este extraordinário historiador preservou intacta sua identidade judaica. Ao longo dos séculos a lealdade de Josefo às suas origens judaicas foi questionada inúmeras vezes, sendo considerado um traidor como dizem os judeus Sionistas da era contemporânea (Per Bilde, 1988, 160). Sua fidelidade às tradições judaicas demonstra que sua identidade judaica tem um peso maior nos seus escritos. Os temas centrais discutidos em suas obras originam-se na tradição judaica. Estes temas compreendem, por exemplo, a ação de Deus na história (i.e. história profética, divina providência), a defesa da antiguidade, independência e excelência da cultura judaica frente a outras tradições e culturas (i.e. história apologética) e por fim o tema da sobrevivência cultural do Judaísmo. Este último enfatiza a preocupação que os Judeus tinham com a preservação e manutenção de suas tradições e leis.⁶ Josefo obviamente estava atento às necessidades dos judeus da Diáspora, que viviam fora da Palestina.

⁵ Josefo nas *Guerras dos Judeus* relata em tom apologético como ele se tornou um membro da casa Flaviana (*BJ* 3, 396 – 408; 438; 4: 622 – 29). O texto detalha como sua linhagem sacerdotal e habilidades proféticas influenciaram decisivamente na sua rendição aos romanos. Hadas – Lebel atesta que a rendição de Josefo aos romanos, depois de ser descoberto em um poço, foi no mínimo oportunista (1992, 135). Atualmente a historiografia Josefiana vem contestando a idéia que a suposta traição de Josefo em Jotapata fora exclusivamente um ato oportunista de sobrevivência. Na sua descrição do episódio ocorrido em Jotapata e em defesa de sua atitude, Josefo usou uma série de argumentos retóricos e políticos familiares aos seus prováveis leitores, uma audiência composta por judeus, gregos e romanos. Para maiores detalhes veja Passuello (2011, 118 – 138) e os argumentos de Weitzman (2005, 144 – 155).

⁶ Enquanto os dois primeiros temas são bem conhecidos entre os historiadores contemporâneos, estudiosos de Josefo (história profética e apologética), este último conceito foi desenvolvido em detalhes em um livro recente escrito por Weitzman (2005, 6 – 12). Veja também Rajak (1984, 11).



Como judeu Flávio Josefo se identificava com a linhagem sacerdotal dos Asmoneus, heróis da revolta dos Macabeus (168 – 164 AEC), conforme ele mesmo relata em detalhes em *Vita (Vita, 1 – 12)*⁷. Sua ascendência judaica e conexão política romana ficam claras em sua autobiografia. Porém, devemos acrescentar aqui mais uma influência, a da cultura helenística. A cultura grega, durante o primeiro século EC, se encontrava bem difundida tanto em Roma como entre as elites nativas que habitavam as regiões Mediterrâneas e do Oriente, incluindo a Palestina. Durante séculos, a Palestina foi dominada por duas dinastias helenísticas – os Ptolomeus e os Selêucidas (334 – 63 AEC) – antes da chegada dos romanos. Uma das mais contundentes evidências da influência grega na obra de Josefo, em termos literários e contextuais, está em suas composições já que o mesmo escreveu em grego.⁸ Assim chegamos à tripla identidade cultural de Josefo.

A pluralidade cultural nos textos de Josefo, não deve ser isolada ou vista como exclusiva deste autor. Durante o século 1 EC, Josefo e a grande maioria dos judeus faziam parte de um mundo multicultural, dominado politicamente pelo Império Romano.

2. Alexandre Magno e Jedua nas *Antiguidades Judaicas*.

Várias questões certamente vêm se apresentar quando existe espaço para a discussão da narrativa de Josefo sobre Alexandre Magno. Claramente, a primeira a ser feita refere-se à veracidade da mesma. Sendo Josefo a única fonte que descreve a visita de Alexandre à Jerusalém, até que ponto sua narrativa se confirma? Que outras fontes foram usadas por Josefo, na narrativa deste episódio, já que o mesmo não foi contemporâneo de tais acontecimentos? Em sendo um objeto de ficção, qual o real propósito de Josefo em apresentar tal narrativa em seus escritos? Essas e muitas outras perguntas obviamente surgiram e surgem nas mentes aguçadas dos leitores de Josefo.

Porém, para que se compreendam estes pontos e para que respondamos tais questões necessitamos, a princípio, conhecer o texto que é nosso próximo passo. O texto aqui apresentado se encontra narrado, por Josefo em *AJ* 11: 316 – 338. Após a batalha

⁷ A Guerra dos Macabeus é relatada no livro de I Macabeus e relata a revolta dos Asmoneus e consequentemente os judeus, contra o império Selêucida do rei Antiocho IV. Para uma interpretação acadêmica sobre estes eventos veja Cohen (2006).

⁸ Rodgers (2012, 450 – 452); Rajak (1984, 11).



de Granicus (334 AEC) e da queda de Gaza (332 AEC), Alexandre domina a região da Coele-Síria expulsando as tropas de Dario III.⁹ Não existe referência no texto de Josefo sobre a localização das tropas de Alexandre, mas certo é que o texto narra as primeiras atitudes do novo overlord ao enviar uma carta para o então sumo sacerdote e por assim dizer, administrador de Jerusalém, Jedua, solicitando assistência para suas tropas e pagamento dos tributos que eram devidos anteriormente a Dario III. Jedua se refutou a cumprir tais ordens, pois, segundo os ritos de alianças da época, os judeus eram leais ao rei Dario III, por juramento. Tal aliança cessaria somente com a morte do rei.

Ao receber resposta negativa de Jedua, Alexandre decidiu então punir os judeus e invadir Jerusalém. Ao saber que o novo rei marchava para Jerusalem o sumo sacerdote e o povo temeram pela segurança de Jerusalém. Sem saber ao certo o que fazer Jedua e os judeus celebraram sacrifícios à Yaweh, clamando proteção contra o rei e suas tropas. Neste ponto da narrativa, nosso autor agrega um aspecto religioso muito comum usado por outros autores antigos. Josefo detalha um sonho oracular de Jedua, ocorrido após a oferta de sacrifício. Durante o sonho Yaweh aplaca os temores de Jedua, dizendo ao sumo sacerdote que nenhum mal aconteceria aos judeus. No sonho Yaweh dá instruções específicas a Jedua sobre como o mesmo deveria agir perante Alexandre.

Jedua seguiu todas as instruções dadas no sonho. Primeiramente, deixou os portões da cidade abertos para receber o rei e seu exército. Instruiu a todos os sacerdotes que estes deveriam vestir a indumentária sagrada prescrita pela lei judaica. Ele mesmo se vestiu com as roupas oficiais de sumo sacerdote e ainda instruiu ao povo para que se vestissem com roupas brancas.¹⁰ Além destas ordens, Jedua também foi ordenado por Yaweh a decorar a cidade apropriadamente para receber Alexandre. Ao tomar conhecimento de que o general e suas tropas se aproximavam de Jerusalem, Jedua e os sacerdotes prepararam uma recepção com rituais sagrados para recebê-lo, em um monte chamado Scopus.¹¹

⁹ *AJ* 11: 316 – 317.

¹⁰ A sua roupa, chamada de *éfode*, era feita de linho com ouro. Além do branco a *éfode* era composta pelas cores azul, púrpura e escarlata. O sumo sacerdote também usava uma mitra na sua cabeça e uma placa de ouro no peito onde estava inscrito o nome de Yaweh.

¹¹ O Monte Scopus, nomenclatura em latim, foi utilizado pelos romanos durante a Guerra dos Judeus em 70 EC, como ponto de vigília contra os judeus revoltosos. O monte proporciona uma visão panorâmica da cidade e é onde fica localizada atualmente a Universidade Hebraica. Para maiores detalhes sobre a guerra entre judeus e romanos, que culminou com a queda do Segundo Templo, leia Goodman (2007).



Ao chegar e Jerusalém, de maneira surpreendente Alexandre prostrou-se perante Jedua, em adoração ao nome de Yaweh que se encontrava inscrito na placa que o sumo sacerdote trazia no peito. Todos os judeus então se aproximaram e cumprimentaram ao novo monarca, com uma saudação feita a uma só voz. Muito embora Josefo não comente nenhuma surpresa por parte dos judeus quanto ao comportamento do rei macedônico, certo é que outros se surpreenderam. Os reis da Síria que acompanhavam Alexandre pensaram que ele estava fora de si e perguntaram qual a razão de tal comportamento submisso contrário à norma. Notórios inimigos dos judeus, Samaritanos e Fenícios, também estavam na comitiva de Alexandre e certamente esperavam por uma punição para os judeus. Pode-se deduzir que também ficaram surpresos.

Ao ser questionado pelos seus atos, o grande general explicou não ter se prostrado em reverência à Jedua, mas sim, perante Deus que estava ali representado pelo sumo sacerdote. Josefo então narra um episódio, de um sonho noturno que Alexandre teve, quando estava na cidade de Dium. No sonho, Alexandre via uma imagem divina semelhante a do sumo sacerdote Jedua. A imagem então disse a Alexandre para prosseguir em sua campanha contra os Persas, pois seguramente conquistaria aquele império. Ao seu companheiro macedônico Parmênio, Alexandre apontou que Jedua usava a mesma roupa da figura divina que apareceu no seu sonho em Dium. A semelhança entre as duas figuras o fez acreditar que a sua campanha contra os Persas recebera sanção divina.

Após proferir tais explicações, Alexandre deu a mão à Jedua, um gesto diplomático de amizade, e todos se dirigiram para o grande templo de Jerusalém. Seguindo instruções do sumo sacerdote, o grande general ofereceu sacrifícios à Yaweh, mostrando também grande consideração para com Jedua e os sacerdotes. Em retorno, Jedua e os sacerdotes judeus apresentaram a Alexandre passagens do livro sagrado de Daniel que, de acordo com Josefo, na visão do rei macedônico, vieram confirmar sua ascensão ao poder mundial e a destruição do Império Persa. Alexandre, em júbilo, acreditou na informação contida no livro de Daniel.

No dia seguinte, Alexandre convocou a todos os judeus para saber quais presentes e benesses os mesmos gostariam de receber. Jedua então pediu a Alexandre que concedesse aos judeus o direito de observar as tradições e leis judaicas. Dentre



essas leis, de acordo com o livro de Levítico do Antigo Testamento (Levítico, 25) os judeus não poderiam pagar tributos de qualquer natureza a cada sete anos (ano do Jubileu), e assim Jedua pediu isenção de pagamento de tributos a Alexandre, em acordo com esta cronologia. Outro pedido do sumo sacerdote fazia referência aos judeus babilônicos, os quais Jedua também pediu autorização para que vivessem de acordo com suas próprias leis e costumes. Todos estes pedidos foram concedidos por Alexandre aos judeus. Josefo relata que Alexandre convidou aos judeus para se juntarem ao seu exército. Muitos aceitaram esta oferta, diante das garantias dadas por Alexandre de que não sofreriam punições por observar seus costumes.¹² E assim Josefo conclui sua narrativa da visita de Alexandre à Jerusalem, nas *Antiguidades Judaicas*.

3. Autores Antigos e Modernos sobre a Narrativa de Josefo.

O tema sobre a ascensão de Alexandre Magno e a queda de Dario III já era conhecido por historiadores helenísticos e romanos. Escritores como Flávio Arriano e Quinto Cúrcio narraram, com detalhes, a vida de Alexandre. Da narrativa destes escritores, podemos extrair que, após o cerco à cidade de Tiro, na Fenícia, Alexandre foi até Gaza e posteriormente para o Egito.¹³ Em seguida, depois de uma temporada no Egito, Alexandre retornou pela mesma rota e adentrou o território persa no encalço de Dario III via Damasco (380 – 330 AEC). Porém estes autores não apontam em nenhum tópico de seus textos, para uma passagem de Alexandre pela Judéia ou Jerusalém, propriamente dita. O que nos leva a crer que tal narrativa em Josefo pertence ao gênero da ficção. Segundo Tcherikover e Gruen, se Alexandre tivesse visitado Jerusalém tais historiadores teriam mencionado a sua visita.¹⁴ Porque então Josefo adicionaria uma ficção à sua obra de cunho histórico? Para esta questão Gruen também responde que a visita de Alexandre Magno à Jerusalém, em Josefo, tem um caráter propagandístico, em uma tentativa, usada por alguns judeus, de estabelecer diálogo com os gregos e de criar certa integração entre as duas culturas.¹⁵ Em certos aspectos, tal argumento faz sentido.

¹² Aqui, Josefo provavelmente se refere ao cumprimento do *Sabbat* que determina aos judeus não exercer qualquer atividade laboral no sétimo dia da semana.

¹³ Arriano (*Anabasis Alexandri* 3, 2); Quinto Cúrcio Rufo (*Historiae Alexandri Magni* 4, 2 – 7).

¹⁴ Tcherikover (1999, 45), Gruen (1998, 195).

¹⁵ Gruen (1998, 189).



Observando-se a datação apontada por Josefo em sua narrativa, podemos concluir que a mesma não coincide com o período das campanhas de Alexandre na Pérsia. Outro ponto descrito por Gruen reporta a capacidade de apropriação de temas helenísticos (*i.e.* ascensão e queda de reis) por parte dos judeus do período do Segundo Templo, e de transformá-los em temas judaicos.¹⁶

Estrabão de Amasia, Diodoro da Sicília, Quinto Cúrcio, Justino e Plutarco narraram, por exemplo, o episódio da visita que Alexandre fez ao templo de Amón-Zeus (*i.e.* Oásis de Siwa), localizado no Egito, e sua consulta ao oráculo do templo. Ao visitar o templo, Alexandre fez duas perguntas ao oráculo sendo a primeira pergunta relacionada ao seu parentesco com os deuses. O oráculo de Siwa confirmou a Alexandre ser ele o filho de Zeus ou Amon. A revelação do oráculo sobre o parentesco divino entre Alexandre e Amon confirmava o que sacerdotes egípcios haviam dito ao general macedônico durante a sua cerimônia de coroação como faraó, fato provavelmente ocorrido em novembro de 332 AEC, em Memphis.¹⁷ O oráculo também respondeu favoravelmente à uma segunda pergunta que Alexandre fez sobre a continuação da sua campanha contra os Persas na Ásia Central. Encorajou Alexandre a continuar sua campanha contra os Persas e deu diretrizes sobre como este deveria organizar os sacrifícios aos deuses depois de confirmada a sua vitória final (*Siwa*: Cúrcio 4, 7 – 26; Plutarco, *Vitae Alexandri* 27, 4; Diodoro da Sicília 17, 51 – 2; Justino 11, 11 – 10).

Observando aqui parte da narrativa dos autores antigos e o ponto de vista do historiador contemporâneo Eric Gruen, surgem algumas conclusões preliminares. Para Gruen, por exemplo, o autor da história reproduzida por Josefo provavelmente conhecia algumas dessas histórias helenísticas sobre as campanhas de Alexandre. Gruen parece convicto de que o autor da fonte original da história do encontro entre Jedua e Alexandre provavelmente adaptou o tema helenístico relativo a visita de Alexandre Magno ao oásis de Siwa para um contexto judaico. É importante lembrar que Josefo era um autor criativo e capaz de incluir em suas obras, temas que lhes eram importantes. Curiosamente, o encontro entre Alexandre Magno e Jedua narrado por Josefo termina

¹⁶ Gruen (1998, 194-197). Não existe um consenso em relação à data do episódio da visita de Alexandre à Jerusalém narrada por Josefo. A única unanimidade que existe é que esse episódio narrado por Josefo foi composto posteriormente à campanha de Alexandre na Pérsia.

¹⁷ Para maiores detalhes veja Green (1991, 269).



com a leitura do livro de Daniel pelo grande general. Com o auxílio de Jedua, Alexandre lê o registro de uma profecia sobre a destruição dos persas e a sua ascensão como o novo governante mundial.¹⁸ O tema da profecia de Daniel provavelmente foi incluído por Josefo devido à importância historiográfica e religiosa que o livro de Daniel tinha para suas ideias. Assim pode-se dizer que a tradição judaica apropriou-se de um tema conhecido pelos historiadores helenísticos e a transformou em uma narrativa histórica, mesmo que fictícia. Esta iniciativa serviria aos propósitos de certos setores da sociedade judaica, em dar uma interpretação apologética à história dos judeus. De acordo com as explicações de Gruen, as conclusões aqui apresentadas levam o leitor de Josefo a entender que o principal personagem da visita de Alexandre à Jerusalém não é o sumo sacerdote Jedua, mas sim Alexandre. Isto porque o encontro entre os dois é narrado por Josefo de uma forma propagandística que serve principalmente para lapidar a figura do general macedônico e não a do sumo sacerdote.¹⁹

Para Gruen, a atuação de Jedua durante todo o episódio narrado por Josefo é dúbia e hesitante. O sumo sacerdote não demonstrou nenhum pudor em abandonar a sua aliança com os persas, quando lhe foi revelado em sonhos que Alexandre Magno não iria punir os judeus. Gruen completa o seu raciocínio dizendo que Jedua seguiu as instruções dadas no sonho mecanicamente e prontamente e, por esta razão, o sumo sacerdote mostrou-se um líder medroso e vacilante.²⁰

Outro ponto de vista apresentado a respeito da narrativa de Josefo sobre a visita de Alexandre a Jerusalém vem do autor Shaye Cohen, especialista em judaísmo helenístico. Cohen, em seu famoso artigo (1982), atesta que a história do encontro entre Alexandre e Jedua pode ser dividida em duas histórias independentes uma da outra: primeiro, a história da recepção feita pelos judeus a Alexandre que pode ser descrita como uma cerimonia de advento (*adventus*). Uma segunda história, que apresenta um sonho epifânico, e segundo a qual, os judeus são resgatados da ira de Alexandre por uma manifestação divina.²¹

¹⁸ AJ 11, 336 – 337; Daniel (8, 21).

¹⁹ Gruen (1998, 197).

²⁰ Gruen (1998, *ibid.*).

²¹ Cohen (1982, 45).



A cerimônia de advento na Antiguidade pode ser definida como uma cerimônia de recepção a um monarca quando esse se aproxima de uma cidade. Antes da chegada do visitante a cidade deveria ser decorada e os templos, abertos. Nesse encontro, os visitantes desfilavam em conjunto com os sacerdotes e líderes da cidade.

Nos sonhos epifânicos, descritos na Antiguidade, os heróis personificam as vítimas em potencial, enquanto os agressores personificam os reais inimigos. Os agressores sofrem punição divina. Os sonhos epifânicos dentro do Judaísmo Antigo têm uma função soteriológica que está relacionada com a salvação dos judeus frente a um inimigo ou uma catástrofe, em potencial.²² Considerando-se o ponto de vista de Cohen, observa-se um conflito na narrativa de Josefo. Uma tensão, como Cohen explica, entre as duas fontes que Josefo provavelmente usou para compor a história do encontro entre Jedua e Alexandre. Enquanto a cerimônia de advento tem caráter conciliatório e propagandístico, os sonhos de Jedua e Alexandre são críticos à pessoa de Alexandre. Segundo Cohen, esta tensão também afeta a caracterização de Jedua como líder dos judeus.

Cohen apresenta um primeiro problema, quando se refere ao sonho de Alexandre. Em sua opinião, a narrativa descreve um sonho epifânico duplo. Na primeira epifania, o líder da cidade recebe de Deus respostas positivas que o encorajam a seguir as ordens divinas. Na segunda epifania, o pretenso agressor não consegue realizar o seu intento em razão da intervenção divina. Porém Cohen ressalta que, o sonho de Alexandre, descrito por Josefo, no entanto, não se parece com um sonho epifânico, pois o general macedônico não sofreu nenhum tipo de punição ou advertência.²³

A consequência do uso de fontes tão díspares em uma mesma história, segundo Cohen, também afetou a estrutura da narrativa. De acordo com a cronologia apresentada por Josefo, por exemplo, o sonho de Alexandre em Dium, ocorreu três anos antes do seu suposto encontro com Jedua. Esse intervalo é demasiado grande para provocar qualquer efeito dramático na narrativa. Um indício da deficiência na organização estrutural da narrativa de Josefo, segundo Cohen, observa-se na recepção dessa história entre os autores medievais judeus. Nessas versões medievais, segundo Cohen, o sonho de

²² Cohen (1982, 54 – 55).

²³ Cohen (1982, 52 – 53).



Alexandre acontece uma noite antes do seu encontro com Jedua. Uma curiosidade a respeito desta reescrita do sonho de Alexandre, pelos autores medievais judeus, é que os mesmos incluíram também uma mensagem epifânica em que Deus ordena à Alexandre não infligir nenhuma punição aos Judeus. Alexandre reconhece explicitamente o poder de Yaweh, conforme Cohen relata a respeito das interpretações contidas nas versões medievais.²⁴ Tais mudanças, introduzidas pelos autores medievais judeus, segundo Cohen, sugerem graves problemas estruturais na narrativa de Josefo. Claramente as versões medievais do sonho de Alexandre citadas por Cohen são sonhos epifânicos. O descuido de Josefo em relação à organização da narrativa, de acordo com Cohen, pode ser visto também na resolução do conflito entre Alexandre e os judeus, pois ao que parece Alexandre e Jedua não resolveram suas diferenças de forma satisfatória. As demandas de amizade ritualizada (*philia*) e aliança militar (*symmachia*) feita por Alexandre para Jedua no começo da história são completamente esquecidas no final do encontro. A lealdade de Jedua para com Darius III, argumento usado por Josefo para justificar a recusa de sumo sacerdote em ajudar Alexandre não faz muito sentido, pois Jedua tinha todas as razões para oferecer sua lealdade ao novo rei. Josefo narra em trecho anterior que, na disputa pelo cargo de sumo sacerdote, em escolha anterior à de Jedua, os persas haviam declarado apoio à seu tio contra seu pai Joanã. Também na narrativa de Josefo, o templo fora poluído pelos persas, pois o pai de Jedua fora assassinado ali por Bagoas, general do rei Artaxerxes II.²⁵

4. Em Defesa de Josefo.

Em referência às prováveis fontes utilizadas por Josefo na narrativa do encontro entre Alexandre Magno e Jedua, Cohen e Gruen apresentam pontos e determinadas conclusões que em parte estão corretas. Pode-se de fato considerar esta narrativa de Josefo como um texto propagandista, como afirma Gruen, porém não prioritariamente para a pessoa de Alexandre Magno. Josefo promove aspectos que são pertencentes à cultura judaica e eleva o povo judeu e seus líderes à capacidade de aliados de grandes reis. Cohen também parece certo ao dizer que a recepção preparada pelos judeus para

²⁴ Cohen (1982, 53; 58 – 59).

²⁵ *AJ* 11, 297 – 301; 318, Cohen (1982, 53 – 54).



Alexandre tem as mesmas características da cerimonia de advento. Entretanto o autor Tae Hun Kim diverge desta interpretação de Cohen quanto à classificação dos sonhos narrados por Josefo. Hun Kim (2003) fez uma revisão persuasiva dos sonhos na narrativa de Josefo, sobre Alexandre e Jedua, contestando alguns argumentos apresentados por Cohen nos aspectos a seguir. Hun Kim conclui que os sonhos de Alexandre e Jedua não são sonhos epifânicos, mas sim, propagandísticos e assim sendo, não há uma tensão entre tais sonhos e a cerimonia do advento. Para Hun Kim, existe harmonia entre as duas histórias combinadas por Josefo. É a combinação dessas duas histórias, dentro do contexto da narrativa de Josefo, que fornece uma resposta satisfatória para a resolução do conflito entre Jedua e Alexandre, já que os sonhos de Alexandre e Jedua não podem ser separados do resto da narrativa.²⁶ Tanto Cohen como Kim apresentam argumentos sólidos para sustentarem as suas opiniões. Exemplos de sonhos epifânicos e progandísticos são abundantes nos textos gregos e romanos.²⁷

Ainda que reconhecido o valor dos argumentos de Cohen, não se pode refutar a plausibilidade do ponto de vista de Hun Kim. As inconsistências apresentadas por Cohen, em relação à narrativa de Josefo, podem ser respondidas satisfatoriamente se for dada a devida atenção aos significados simbólicos e sociais que estão implícitos na narrativa de Josefo. Tais detalhes não foram o objeto de estudo de Hun Kim, mas, o estudo tipológico feito por esse autor sobre os sonhos de Alexandre e Josefo reforçam os argumentos aqui desenvolvidos.

Primeiramente, pode-se afirmar que um pacto de amizade ritualizada foi de fato firmado entre Jedua e Alexandre Magno. Está claro na narrativa de Josefo que, após explicar o significado do seu sonho à Parmênio, durante a cerimônia de advento, Alexandre “*deu a sua mão para o Sumo Sacerdote e, com os Judeus andando ao seu lado, entrou na cidade. Assim ele dirigiu-se ao Templo e ofereceu um sacrificio a Deus com a supervisão do Sumo Sacerdote.*”²⁸ O gesto de Alexandre nessa passagem parece ter um grande significado simbólico para Josefo, uma vez que ao dar a sua mão para Jedua Alexandre parece ter aceitado a neutralidade de Jedua. No Mundo Antigo, o gesto

²⁶ Hun Kim (2003, 425 – 442).

²⁷ Os exemplos de sonhos epifânicos citados por Cohen (1982/1983, 50 – 51) são: Justino, *Historiae Phillipicae* 43, 5 – 7, Plutarco, *Lucullus* 10, 2 – 3. Os sonhos propagandísticos citados por Hun Kim estão em Herodoto, *Historiae* 7, 12, 14 e Suetônio, *Augustus* 2, 94, 8 (2003, 431 – 432).

²⁸ *AJ* 11: 335 – 336.



de Alexandre, conforme descrito por Josefo, pode ser considerado um gesto de amizade ritualizada.²⁹ Ao dar a sua mão a Jedua Alexandre parece estar cumprindo um gesto de etiqueta diplomática.³⁰ Entre os gregos e romanos esse gesto é conhecido como o ritual do aperto de mãos. Ao darmos a devida importância ao gesto simbólico do aperto de mão, a história da cerimônia do advento, combinada com os sonhos de Alexandre e Jedua responde satisfatoriamente ao problema da amizade não solucionada no começo da história. Este argumento também é plausível porque a cerimônia de advento tem uma mensagem soteriológica. Conforme disse MacCormack governantes e grandes generais nas cerimônias de advento “são em geral considerados como pessoas que têm qualidades divinas, e por isso são recebidos como salvadores e benfeitores.”³¹ Para Josefo, no entanto, Alexandre não pode ser considerado como um líder com qualidades divinas, pois esse tipo de classificação vai contra o princípio monoteísta da religião judaica. Ele então trata Alexandre como um benfeitor dos judeus, agindo em nome de Deus. Exatamente a partir daqui é possível observar nesta narrativa de Josefo, os traços de sua identidade judaica.

Alguém poderia perguntar quais aspectos desta representação de Alexandre em Josefo poderiam porventura colocar o rei macedônico no papel de um agente divino? E para respondermos a esta pergunta e partirmos para outros possíveis esclarecimentos, devemos analisar o comportamento de Jedua e entender seus atos de lealdade para com o rei persa Dario III. Como já relatado anteriormente, Josefo relata que a recusa de Jedua em atender as demandas de Alexandre, se justificavam pela aliança que o mesmo alegava ter com o rei persa. Obviamente, ao olharmos para as circunstâncias anteriores e o tratamento dado pelos persas à família de Jedua, este teria total legitimidade em se desvencilhar de qualquer aliança feita com o rei persa e atender ao pedido do novo rei. Ainda mais, considerando-se que ele e todo o povo judeu em Jerusalém sofreriam danos irreparáveis.

Porém Josefo ressalta que Jedua tinha feito um juramento sagrado de lealdade a Dario III, e de acordo com a interpretação de certos aspectos da tradição judaica, o sumo sacerdote agiu corretamente do ponto de vista moral e religioso. O juramento de

²⁹ Para maiores detalhes veja Herman (2002, 37 – 53).

³⁰ *Ibid.*, pg. 53.

³¹ MacCormack (1972, 721).



lealdade de Jedua para com Dario III tinha um caráter divino, que impedia a ele e aos judeus de quebrarem unilateralmente a aliança estabelecida com os persas. Este aspecto divino observado na aliança feita entre judeus e persas tem um precedente no Antigo Testamento, como descrito a seguir:

“Mesmo o estrangeiro, que não pertence a Israel, teu povo, se vier de uma terra longínqua por causa do teu Nome – porque ouvirão falar de teu grande Nome, de tua mão forte e de teu braço estendido-, se ele vier orar neste Templo, escuta no céu onde resides, atende todos os pedidos do estrangeiro, a fim de que todos da terra reconheçam teu Nome e o temam como o faz Israel, teu povo, e saibam eles que este Templo que edifiquei traz o teu Nome.” (1Reis 8, 41 – 43)

Outras referências a esse tipo de juramento sagrado de lealdade oferecida a um rei estrangeiro podem ser vistas em *BJ* 2, 417, *CA* 2, 5 e em *AJ* 8, 116 e *AJ* 13, 8. Em *BJ* 2, 408 – 418 Josefo identifica um dos primeiros atos de rebeldia para com os romanos praticados pelos judeus revoltosos. Segundo sua narrativa os rebeldes declararam não aceitar mais que os sacerdotes judeus oferecessem sacrifícios a Yaweh, feitos no templo de Jerusalém, para o bem estar dos imperadores romanos.

Mas Josefo não é o único autor judeu helenista do Segundo Templo a colocar ênfase na importância das alianças mantidas entre judeus e reis estrangeiros. O autor Filon de Alexandria, também ressaltou a relevância deste tema para muitos judeus ligados à aristocracia do templo.³² Na sua obra *Legatio ad Gaium*, Filon faz referência aos sacrifícios oferecidos a Yahweh em nome de César Augusto (*Leg. Gai.* 317). Estas fontes sugerem então que durante o período do Segundo Templo os judeus de Jerusalém tinham o hábito de celebrar sacrifícios a Yaweh em homenagem aos reis estrangeiros. E ainda pode-se observar que tais sacrifícios eram também interpretados pelos judeus como juramentos sagrados de lealdade que só podiam ser quebrados com a morte dos reis gentios.³³

Embora Cohen considere a justificativa de Jedua um ato confuso, por não haver justificativas plausíveis para a recusa do sumo sacerdote em atender as demandas de Alexandre, observa-se aqui que Jedua tinha fortes argumentos religiosos para agir de tal

³² Filon de Alexandria foi um filósofo judeu-helenístico (25 – 50 EC) que viveu durante o período romano.

³³ No seu recente comentário da *Guerra dos Judeus*, Steve Mason afirma que os sacrifícios celebrados no templo em homenagem aos romanos podem ser considerados como “uma importante expressão de lealdade ao Império, e ao mesmo tempo, uma reverência do império romano a Yaweh” (2008, 314).



forma. O juramento de lealdade só foi quebrado depois do sonho oracular, pelo qual Jedua recebeu instrução para recepcionar Alexandre. De acordo com Josefo, o sumo sacerdote salvou a cidade e o templo de Jerusalém, pelo seu comportamento piedoso em relação às leis e tradições judaicas. A existência de uma amizade ritualizada entre os líderes judeus e persas era celebrada por um juramento sagrado de lealdade que não podia ser quebrado unilateralmente. Esse tipo de reciprocidade ritualizada era comum não somente entre os judeus do Segundo Templo, mas também entre persas, gregos e romanos.³⁴

Finalmente, em contraste com as falhas apresentadas pelas análises anteriores feitas à narrativa de Josefo, sobre a ida de Alexandre à Jerusalém, pode-se ainda afirmar que o sonho de Alexandre provavelmente não representava criticismo ao rei macedônico. Para fundamentar esta afirmativa, o ponto de vista do autor grego Artemidoro de Daldis (século 2 AEC), em seu livro sobre os sonhos *Oneirokritiká* é empregado aqui. Segundo as interpretações de Artemidoro, o aparecimento em sonhos de uma imagem divina, um homem vestido em roupas sagradas da cor púrpura representava um bom augúrio para governantes e homens importantes (*Oneirokritiká* 3, 52). Se aplicarmos a interpretação de Artemidoro ao sonho de Alexandre em Josefo, é evidente o caráter propagandístico da narrativa, conforme aponta Hun Kim. Mesmo não sendo uma obra contemporânea às obras de Josefo, a interpretação tipológica dos sonhos em Artemidoro era recorrente durante o século 1 AEC.³⁵ Tanto Josefo, quanto Artemidoro compartilhavam opinião semelhantes sobre a relação intrínseca existente entre o conceito de amizade ritualizada e a ocorrência de sonhos entre reis e imperadores.

Ainda que discutamos, mesmo que por construções modernas, os métodos utilizados por Josefo para descrever a sucessão de eventos durante a visita de Alexandre Magno a Jerusalém, nos é importante também saber a legitimidade de tal fato. Como já relatado, autores antigos em seus relatos sobre Alexandre não fizeram menção de qualquer incursão do exército de Alexandre em Jerusalém. Eric Gruen afirma que não

³⁴ De acordo com esse princípio Dario III era um benfeitor para os Judeus e Jedua o seu leal súdito. Jedua mostrava essa lealdade através de uma ajuda prática (i.e. fornecimentos de homens e armas) e um juramento simbólico e religioso de lealdade que fora celebrado no Templo de Jerusalém.

³⁵ Lendon (1997, 33 – 34).



haveria razões para as fontes gregas que descreveram a ascensão de Alexandre suprimirem o relato de uma visita à cidade santa.³⁶ Narrativas fictícias foram constantemente utilizadas por historiadores antigos e provavelmente este recurso foi também utilizado por Josefo. Gruen afirma que ficção histórica, parece ter sido de grande apelo para os judeus do período helenístico-romano e que, mesmo narrativas verdadeiras poderiam ser interpoladas com episódios imaginários.³⁷

Ainda que a ida de Alexandre à Jerusalém tenha sido obra da criatividade de Josefo, certo é que o propósito da inserção de tal narrativa em seus textos enquadra-se em um contexto maior, customizado para demonstrar o valor das tradições judaicas, após a guerra de 70 EC. Como testemunha dos infortúnios que sobrevieram aos judeus durante e após a guerra, o principal propósito de Josefo em suas obras veio a ser o resgate da imagem de sua tradição, como uma tradição de boas raízes, e do seu povo como uma nação leal e nobre. É isto que atesta a historiadora Tessa Rajak quando diz: “... ele [Josefo] pensou valer a pena combater a ignorância generalizada sobre as origens judaicas... procurou oferecer provas do sucesso de seu povo e do respeito dos pagãos...”³⁸ O tratamento dado por Alexandre aos judeus, na narrativa de Josefo, procura trazer exatamente esta informação aos leitores deste grande historiador.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÍBLIA. Português. Trad. da École Biblique de Jerusalém. Bíblia de Jerusalém revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.
- FLAVIUS JOSEPHUS. The Complete Works of Flavius Josephus. H. ST. J. Thackeray, R Marcus, A. Wikgren, and L. Feldman. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1926-1998.
- MASON, Steve. *Life of Josephus: Translation and Commentary*. Boston, Leiden: Brill, 2003.
- MASON, Steve. *Flavius Josephus Judean War 2: Translation and Commentary*. Leiden/Boston: Brill, 2008.
- BILDE, P. *Flavius Josephus between Jerusalem and Rome*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- CHAPMAN, H. H. *Spectacle and Theater in Josephus's Bellum Judaicum*. (Ph.D Thesis): Stanford University, 1998.

³⁶ Gruen (1998, 195).

³⁷ Gruen (2002, 180).

³⁸ Rajak (1984, 228).



- CHAPMAN, H. H. “Spectacle in Josephus’ *Jewish War*”. In: EDMONDSON, Jonathan, MASON, Steve and RIVES, James (Editores). *Flavius Josephus & Flavian Rome*. Oxford/New York: University Press, 2005, pgs. 289-314.
- COHEN, S. J. D. “Alexander the Great and Judas the High Priest According to Josephus.” *Association for Jewish Studies*. New York, vol. 7, pgs. 41-68, 1982.
- COHEN, S. J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2006.
- GOODMAN, Martin. *Rome & Jerusalem*. London: Allen Lane. 2007.
- GREEN, P. *Alexander of Macedon, 356-323 B.C: A Historical Biography*. Rev. ed. Berkeley: University of California Press, 1991
- GRUEN, E. S. *Heritage and Hellenism: The Reinvention of Jewish Tradition*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
- GRUEN, E. S. *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*. Massachusetts: Harvard University Press, 2002.
- HADAS-LEBEL, Mireille. *Flávio Josefo: o judeu de Roma*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- HERMAN, G. *Ritualized Friendship & the Greek City*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- KIM, Tae. H. (2003). “The Dream of Alexander in Josephus ANT. 11.325-39.” *Journal for the Study of Judaism*. Leiden, v. 34, nº4, pp. 425-442, 2003.
- LONDON, J.E. *Empire of Honour*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- MACCORMARK, S. G. “Change and Continuity in Late Antiquity: the Ceremony of Adventus.” *Historia*. Erfurt (Germany), v. 21, nº 4, pgs. 721-752, 1972
- MASON, Steve. *Josephus and the New Testament*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson, 2nd Edition, 2005.
- PASSUELLO, Victor. *From Nebuchadnezzar to the Roman Emperors: Foreign Rulers and Powers in Josephus’ Writings*, (Ph.D): Reading University, 2010.
- RAJAK, Tessa. *Josephus: The Historian and His Society*. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- RODGERS, Zuleika. “Josephus’s Biblical Interpretation”. In: HENZE, Matthias (Editor). *A Companion to Biblical Interpretation in Early Judaism*. Grand Rapids: Eerdmans, 2012, pp. 436-464.
- TCHERIKOVER, V. *Hellenistic Civilization and the Jews*. Philadelphia/Jerusalem: Hendrickson, 2nd Edition, 1999.
- VANDERKAM, J.C. *From Joshua to Caiaphas: High priests after the Exile*. Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- WEITZMAN, S. *Surviving Sacrilege: Cultural Persistence in Jewish Antiquity*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005.





Opinio no mundo antigo:

o caso da difamação de Apuleio de madaura na *civitas* de oea¹

Belchior Monteiro Lima Neto
Carolline da Silva Soares²

Submetido em Novembro/2013
Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

Este artigo tem por intenção explorar as possibilidades históricas abertas pelo conceito de *opinio* no Mundo Antigo. Pretendemos observar a existência de uma arena pública nas *civitates* romanas a partir do processo de difamação de Apuleio de Madaura na cidade de Oea. Por intermédio de sua *Apologia*, acreditamos que Apuleio tentava reabilitar a sua *honor* e influenciar as *opiniones* da população local acerca de sua representação como filósofo e homem de cultura ilibada, além de se inocentar diante do tribunal do Proncônsul da África.

Palavras-chave: *opinio*, arena pública, Apuleio de Madaura, *honor*.

***Opinio* the ancient world: the case of the libel of apuleius of madaura in the *civitas* of oea**

ABSTRACT:

This article is intended to explore the possibilities offered by the historical concept of opinion in the Ancient World. We intend to observe the existence of a public arena in roman *civitates* through the libel process happen against Apuleius Madaura in the city of Oea. Through his *Apologia*, Apuleius want to rehabilitate his honor and influence the *opiniones* of the local people about their representation as a philosopher and a man of unblemished culture, in addition to acquit before the tribunal of Pronconsul of Africa.

Keywords: *opinio*, public arena, Apuleius of Madaura, *honor*.

Opinião na Antiguidade é um tema ainda bastante controverso. A concepção de opinião pública historicamente esteve relacionada à moderna pesquisa sociológica,

¹ Este artigo foi confeccionado como trabalho final para a obtenção de créditos na disciplina Tópicos Especiais V: história, cotidiano e poder, do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas, ministrada pelos Professores Doutores Adriana Pereira Campos e Geraldo Antonio Soares.

² Os autores são orientandos de doutorado do Professor Doutor Gilvan Ventura da Silva, no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, pertencem ao Laboratório de Estudos do Império Romano (LEIR-UFES), sendo que a doutoranda Carolline da Silva Soares é bolsista financiada pela CAPES. Contato eletrônico: belchior67@hotmail.com e carollines@gmail.com.



associada principalmente ao pensamento do filósofo e sociólogo alemão Jürgen Habermas, para quem a opinião pública se relaciona intimamente a um contexto moderno de criação da esfera pública burguesa crítica e politicamente atuante, na esteira da consolidação da imprensa, das liberdades individuais e do capitalismo industrial. Em suma, tal conceito está fortemente associado ao próprio nascimento da chamada sociedade burguesa em meados do século XVIII.

A esfera pública, como a conceituou Habermas no início dos anos 1960, constituiu-se a partir da reunião de pessoas privadas independentes em um espaço comum de crítica e de reivindicações políticas frente ao Estado. Um lugar de pressão, de discussão e de negociação entre a sociedade civil e o poder soberano. A opinião pública burguesa fora consequência da criação deste espaço de circulação de idéias e de informações veiculadas nos jornais, livros, cafés e clubes de discussão literário/político no início do século XVIII na Europa ocidental – principalmente em países como França, Alemanha e Inglaterra (HABERMAS, 1962).

Mediante tal associação com a sociedade burguesa contemporânea, como pensar o conceito de opinião pública para o Mundo Antigo? Como organizar um modelo alternativo que dê conta do fenômeno da opinião na Antiguidade clássica? Como utilizá-lo sem anacronismos e distorções numa realidade tão diversa daquela vivida pela Europa setecentista? Como relacioná-lo à sociedade romana imperial? Uma possível resposta a estas perguntas pode nos ser dada pelos próprios antigos. Em seu vocabulário, os romanos denominavam como *opinio* o juízo que dado público fazia de determinadas questões. Tal concepção pode nos ser bastante útil, pois ela se relaciona, a partir das peculiaridades do Mundo Antigo, à idéia de uma opinião comum compartilhada por ampla parcela da população.

Opinio, inicialmente, fora um termo latino utilizado para traduzir a palavra grega *doxa*, que denotava a idéia de impressão, verdadeira ou falsa, acerca de algo, por oposição à *episteme*, que literalmente significava conhecimento. Termos como *popularis opinio*, *communis opinio* eram largamente utilizados por autores latinos como Cícero e Suetônio.³ *Opinio* relacionava-se tanto à opinião individual quanto a certa

³ Cícero, em *Oratio pro Cluentio* (2.33.70) e Suetônio, em *Vida dos doze Césares* (Ner. 53; Just. 8.3.8).



impressão geral e pública sobre determinado assunto, como o termo *opinio omnium* (opinião de todos) deixa claro (FUNARI, 2003).

O Império romano à época do Principado era um mundo de cidades.⁴ Nas diversas *civitates*⁵ espalhadas pelo *orbis romanorum* a vida pública romana se desenrolava.⁶ Por meio das diferentes festividades e dos cultos cívicos, por intermédio da participação dos jogos nos anfiteatros, do gozo das benesses citadinas nas termas, banquetes e ginásios, no exercício do evergetismo e das diversas magistraturas locais, o espaço público tomava a sua forma.⁷ Podemos pensar a arena pública antiga como um espaço ampliado, onde o privado praticamente se limitava a relações domésticas diminutas e pontuais. Em resumo, a vida do homem romano era uma existência essencialmente pública (FUNARI, 1999).

Bom exemplo da importância do público no dia-a-dia dos cidadãos romanos constituía-se no grau de importância concedido ao conceito de *honor* (honra). *Honor* afigurava-se como um valor precioso aos indivíduos pertencentes às elites citadinas, e consistia num elemento imprescindível ao próprio reconhecimento dos membros mais abastados das cidades (PERREIRA, 1990). Nas palavras de Lendon (2005, p. 37), “a aristocracia romana era definida pela honra”.

Havia uma clara ligação da *honor* com a vida pública das *civitates*, visto que ela estava diretamente relacionada ao reconhecimento que a comunidade conferia ao mérito e ao carisma dos mais destacados membros de suas cidades. Muitas vezes, tal deferência se expressava pela eleição a alguma magistratura cidadina, pela construção de estátuas enaltecendo personagens ilustres locais e pela concessão de homenagens públicas

⁴ O Principado apresentou-se como um momento de reorganização política, espacial e temporal. Segundo Mendes (2006), foi um sistema político-ideológico baseado na centralização política em torno da figura do *princeps* e na instituição de um Império, legitimado, contudo, a partir de um discurso de manutenção da *Res publica* romana. Caracterizou-se, também, pela implantação de uma máquina político-administrativa para gerenciar o Império, pela consolidação das fronteiras imperiais e por um grande desenvolvimento econômico, beneficiando Roma e as províncias (PETIT, 1989).

⁵ O termo *civitas* (plural *civitates*), substantivo comumente traduzido por cidade, pode ser definido como o estatuto sociojurídico de uma comunidade assentada num espaço urbano (*urbs*) e alargada sobre uma área rural (*ager*), a qual é independente e cimentada nas leis locais (MENDES, 2001).

⁶ Utilizaremos o termo *orbis romanorum* como sinônimo de Império Romano, como um termo que exteriorizava a visão romana acerca de seu poder sobre as regiões por eles conquistadas.

⁷ O termo evergetismo refere-se às obrigações que os membros das ordens mais abastadas das cidades tinham em relação às suas *civitates*. Eram estes notáveis que organizavam os espetáculos e os banquetes coletivos, que construíam os prédios públicos, que contribuíam com recursos próprios para o abastecimento do erário citadino. Em troca, garantiam para si os benefícios e as honrarias de serem os patronos da cidade (VEYNE, 1994).



oficiais. O reconhecimento de uma distinção diante dos demais cidadãos, portanto, era fundamental para a delegação da *honor* (LENDON, 2005).

Neste espaço público ampliado e constituinte das relações mais fundamentais do cidadão romano, uma *communis opinio* pôde existir. No dia-a-dia das relações interpessoais dos indivíduos estabelecia-se uma arena pública de comunicação e de expressão, onde os diversos boatos e difamações, as inscrições epigráficas monumentais, parietais e funerárias, os cartazes anunciando as decisões dos magistrados locais e/ou enaltecendo os diferentes candidatos às magistraturas cidadinas ajudavam a construir ou a desconstruir as diferentes *opinionones* acerca das diversas questões relacionadas ao cotidiano⁸ das *civitates*.⁹ Partindo de tais constatações, podemos pensar em uma *opinio* compartilhada e difundida – quer dizer, pública – em um espaço coletivo que se formava como o centro nevrálgico da sociedade cidadina romana (FUNARI, 1999).

Em consonância com tais pressupostos, podemos tomar como exemplo da existência de uma *opinio* na Antiguidade romana o caso da difamação de Apuleio de Madaura na *civitas* de Oea.¹⁰ Apuleio fora um autor norte-africano que viveu entre os anos de 120 e 170, tendo conseguido grande notoriedade como filósofo, orador, poeta e romancista.¹¹ Entre os anos de 157 a 159, Apuleio viu-se envolvido num imbróglio na cidade de Oea, na região da Tripolitânia. Naquela cidade, sua *honor* de filósofo e de homem de ilibada cultura foi posta em dúvida, sendo difamado publicamente como mago, assassino e embusteiro por parte da elite cidadina local. Por tal motivo, escreveu a sua *Apologia* como obra de autodefesa diante do Tribunal, em decorrência das

⁸ Conceituamos cotidiano a partir das considerações teóricas do sociólogo canadense Irving Goffman (1989), como o espaço de interações humanas concretas, de estratégias individuais de adoção e de negociação de papéis sociais informados por uma instância estrutural que organiza a vida dos indivíduos em sociedade.

⁹ O termo epigrafia etimologicamente significa o estudo (*grafia*) sobre determinado suporte (*epi*). Geralmente inscritos em pedra, as inscrições epigráficas romanas podem ser divididas em monumentais, quando inscritas em algum monumento, parietais, quando inscritas nas paredes das casas e dos muros das cidades romanas, e funerárias, quando associadas às inscrições das lápides dos mortos (D'ENCARNAÇÃO, 2010).

¹⁰ Oea é hoje a atual cidade de Trípoli, capital da Líbia.

¹¹ Como ele mesmo nos indica, em *Florida* (20.5-6): “Ependócles, em efeito, compôs poemas; Platão, diálogos; Sócrates, hinos; Epicarmo, mimos; Xenofonte, histórias; Crates, sátiras. Eu, Apuleio, cultivo com igual arte todos os gêneros e as nove musas.”



acusações de magia que pesavam contra ele, e com o intuito de reaver a sua honra perante a população de Oea (VALLETTE, 2002).

Pode-se medir a gravidade das acusações imputadas contra Apuleio no fato de a prática de *goetia* – conhecimentos mágicos considerados maléficos – poder ser punida com a pena capital relacionada ao crime de *veneficium* (envenenamento). As leis que disciplinavam o crime de magia no Principado romano foram a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, promulgada por Sila em 81 a.C.; o *Edito de 11*, formulado por Augusto; e dois *Senatusconsulta* elaborados por Tibério (14-37). Tais leis determinavam como castigo comumente aplicado pelo assassinato por intermédio de *venenum* a morte (SILVA, 2003).

A estadia de Apuleio na Tripolitânia iniciou-se de maneira fortuita, posto que no caminho de uma de suas viagens a Alexandria, quando passou pela cidade de Oea, ele adoeceu e estabeleceu pouso na casa de amigos (APULEIO, *Apologia*, 72.1-4).¹² Apuleio, inicialmente, havia sido muito bem recepcionado na cidade, proferindo conferências e ganhando a estima dos habitantes locais: “a pedido de meus amigos, dou uma conferência pública a todos os presentes, que com grande concorrência lotavam a basílica onde tinha lugar as audiências, e entre [...] numerosas mostras de aplausos, gritavam com voz unânime [...] que eu me tornasse cidadão de Oea” (APULEIO, *Apologia*, 73.2).

Em Oea, Apuleio acabou se aproximando da rica viúva Emilia Pudentila, com quem se casa a pedido de seu antigo amigo de estudos, Ponciano, filho mais velho de Pudentila (APULEIO, *Apologia*, 73.2-4). Como consequência de seu casamento, Apuleio se viu acusado por parte da família da noiva de ser um oportunista interessado unicamente na herança da viúva, além de ser acusado de ter assassinado com *venenum* (veneno) seu enteado Ponciano e de ter utilizado magia amorosa para seduzir e se casar com Pudentila.¹³ Seus acusadores eram, principalmente, o irmão do primeiro marido de

¹² Essas datas foram deduzidas a partir dos próprios relatos que Apuleio empreende em sua *Apologia*. Nesta obra, ele nos diz que, após um ano vivendo na cidade de Oea, acaba se casando com Emilia Pudentila. Como seu processo foi dois anos após o casamento e o julgamento ocorreu diante do procônsul Cláudio Máximo, que conta o seu proconsulado entre os anos de 159/160, acreditamos que sua estadia em Oea ocorreu por volta dos anos de 157 a 159, quando Apuleio se muda, com sua esposa, para Cartago.

¹³ Segundo nos informa Apuleio (*Apologia*, 55), Pudentila possuía uma considerável fortuna, estimável em cerca de 4 milhões de sestércios, além de uma grande quantidade de escravos e propriedades fundiárias.



Pudentila – Emiliano Sicínio – e seu enteado mais novo – Pudente –, fato que nos indica que o matrimônio do autor contrariava as tradicionais relações de aliança entre duas das mais importantes famílias locais: os *Sicinii* e os *Aemilii*.

As detrações imputadas contra Apuleio teriam assumido, primeiramente, a forma de boatos disseminados pela *civitas* de Oea.¹⁴ Esse dado nos é apresentado pelo próprio Apuleio (APULEIO, *Apologia*, 1.6-7; 2.1), quando descreveu que Emiliano Sicínio, com o intuito de suscitar um escândalo com acusações caluniosas, o havia denunciado publicamente como praticante de malefícios mágicos e que teria, aos gritos, o acusado de ter assassinado Ponciano.

Estes fatos, relatados logo no primeiro capítulo de *Apologia*, demonstram a tentativa empreendida por Emiliano Sicínio de influenciar a *opinio* da população de Oea contra Apuleio. Os boatos provavelmente tiveram ampla repercussão, posto que a cidade à época não ultrapassava a casa dos 20 mil habitantes, sendo uma sociedade em que as interações entre os indivíduos se davam prioritariamente face a face (MATTINGLY, 1994). Se pensarmos que após um ano de estadia em Oea Apuleio se casou com Pudentila e que a morte de Ponciano ocorre um ano após o casamento, podemos imaginar que por um ou dois anos a *honor* de Apuleio foi, mediante os diversos boatos que se disseminavam pela cidade, amplamente difamada publicamente (APULEIO, *Apologia*, 94.5).

Podemos crer, dessa forma, que antes da ação jurídica propriamente dita, corria ‘à boca pequena’ “verdadeira campanha de calúnias [...] contra [Apuleio]” (APULEIO, *Apologia*, 28.5). A construção de sua imagem pública na cidade esteve, por meio das fofocas que se construía contra ele no cotidiano citadino, associada à magia negra, ao assassinio e ao fato de ele ser tido como um falso filósofo e charlatão. Esses boatos contribuiriam decisivamente para a construção da representação infame de Apuleio diante da *opinio omnium* e colocavam em dúvida a sua *honor* diante da população de Oea.¹⁵

¹⁴ Conceituamos boato como uma atividade de racionalização compartilhada dos indivíduos em sociedade, sendo um instrumento comumente utilizado com o intuito de dar sentido ao mundo cotidiano (DIFONZO, 2009).

¹⁵ Podemos pensar as representações a partir do modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e lida por meio de classificações e recortes que criam significados variados graças aos quais o mundo em que vivemos adquire sentido (CHARTIER, 1987).



Mediante tal situação, o próprio Apuleio teria incitado seus adversários a acusarem-no diante dos tribunais. Como ele mesmo escreveu: “ao dar-me conta de que as acusações que me faziam objeto [...] se proferiam difamações caluniosas para suscitar um escândalo, tomei a iniciativa e, com meus constantes requerimentos, os intimei a apresentar uma acusação” (APULEIO, *Apologia*, 1.6). Tal medida, acreditamos, criaria o pretexto para o autor poder se defender perante a população da cidade de Oea, sendo o Tribunal uma arena privilegiada para que Apuleio pudesse demonstrar a sua inocência, desconstruir a *opinio* citadina em relação à sua representação e restabelecer a sua *honor* diante de “toda uma multidão que, proveniente de todas as partes em grande número, presenciava o processo” (APULEIO, *Apologia*, 28.3).

O julgamento ocorreu por volta do ano de 159, na cidade vizinha de Sabrata, que na ocasião abrigava a corte do Procônsul da África à época, Claudio Máximo. Diante do Tribunal, Apuleio (*Apologia*, 25.7) julgava que se inocentaria das acusações que “começaram com uma série de invenções, progrediram à base de fofocas, mas, carente de provas, se desvanecerão, sem deixar rastro algum de tamanhas calúnias, tão logo seja pronunciada a sentença”.

Vemos, em *Apologia*, algumas estratégias empreendidas por Apuleio como forma de se inocentar e de restaurar a sua *honor*. Uma delas pode ser apontada pelo modo como o autor buscou se desvincular da fama de praticante de *goetia*. Apuleio tentou relacionar a sua imagem à de um filósofo platônico interessado unicamente no estudo das *artes magicae* ligadas aos cultos de mistérios. Ele dissocia *goetia* de teurgia, ou seja, a prática de magia maléfica daquela ligada aos estudos filosóficos e às especulações sobre a natureza dos *daimones* – seres celestes responsáveis pela ligação entre deuses e homens e pelos presságios.¹⁶

Sobre tal questão, Apuleio (*Apologia*, 26.6) afirmou: “meus adversários, de acordo com a opinião do vulgo, consideram, em sua ignorância, que é propriamente um mago aquela pessoa que, por estar em comunicação verbal com os deuses imortais, é capaz de realizar [...] certos encantamentos”. Mais à frente ele concluiu: “aos que

¹⁶ Observamos a mesma censura à *goetia* e a exaltação à teurgia em outra obra de Apuleio. Em suas *Metamorphoses*, obra que podemos datar como posterior em cerca de uma década a *Apologia*, o autor nos apresenta os danos causados pela prática da magia vulgar e maléfica, responsável pela transformação do protagonista da novela, Lúcio, em asno, e as benesses da teurgia ligada ao culto da deusa Ísis, que permitiu o seu retorno à forma humana.



estudam com o maior zelo a providência que rege o universo e que rendem culto aos deuses com a mais profunda devoção, os chamam magos no sentido vulgar da palavra” (APULEIO, *Apologia*, 27.2).

Apuleio, dessa forma, observou que somente as pessoas ignorantes, como é o caso de seus acusadores, poderiam associá-lo e confundi-lo, enquanto um filósofo teúrgico interessado nos segredos do universo, como praticante de *goetia*. O próprio Apuleio, em outra passagem de sua *Apologia* (47.2-3), também a condenaria como uma “classe de magia [...] penalizada pelas leis e [...] proibida há tempos mais antigos pelas XII Tábuas por causa das misteriosas e nefastas influências que podia exercer, [sendo], portanto, uma prática tão oculta como tenebrosa e horrível”.¹⁷

Outra tática utilizada por Apuleio como forma de reaver a sua *honor* foi a de opor a sua fama de filósofo e homem de cultura ilibada à rusticidade de seus acusadores, isto é, “de defender a pureza da filosofia frente aos ignorantes” (APULEIO, *Apologia*, 1.3). Com essa medida, o autor buscava se diferenciar de seus detratores, tidos por ele como incultos, e reforçar a sua dignidade como alguém possuidor da *paideia* greco-romana, que podemos conceber como o conjunto de aprendizados literários, retóricos, oratórios, políticos, filosóficos e mitológicos que instruía e identificavam os indivíduos pertencentes às elites romanas (CARVALHO, 2002).¹⁸

Podemos ver tal estratégia posta em prática no tocante à representação de Emiliano Sicínio e de Pudente, os dois acusadores de Apuleio diante do Tribunal. Acerca deste último, por exemplo, Apuleio (*Apologia*, 98.6-9) assim o descreve: “Quando nós regíamos seus passos, o menino freqüentava a escola; agora, ao contrário, foge sistematicamente dela e [...] nunca fala senão em língua cartaginesa, nem se quer pode falar em latim”. A Emiliano Sicínio, Apuleio o denomina como um indivíduo senil e ignorante: “Escuta, pois, estes versos que o filósofo Plantão dedicou ao jovem Áster,

¹⁷ A lei das XII Tábuas era uma codificação jurídica realizada, segundo a tradição, pelos *Decemviri legibus scribundis* entre os anos de 451 e 449 a.C (MUNGUÍA, 1980).

¹⁸ A *paideia* foi um elemento importantíssimo na própria concepção identitária das elites cidadinas imperiais. A prerrogativa de falar corretamente e com elegância, da utilização dos gestos apropriados, do conhecimento da mitologia e dos clássicos da literatura greco-romana e de um comportamento contido e sereno conferia-lhes traços identitários e de reconhecimento mútuo. Era por meio destes elementos distintivos que os membros das elites cidadinas poderiam se diferenciar do populacho e se apresentar como os melhores, aqueles que possuíam uma educação excelsa e ilibada. Não à toa, eles se autodenominavam como *pepaideumenos*, quer dizer, aqueles que possuíam a *paideia* (BROWN, 1992).



se, apesar de ser um velho, podes ainda aprender algo das letras” (APULEIO, *Apologia*, 10.8). Em outra passagem, Apuleio reforçou a ignorância de seus acusadores fazendo a seguinte pergunta a Emiliano: “É possível que seja tão profano em toda classe de literatura e que ignore inclusive todas as fábulas que andam na boca do vulgo, ao ponto de que nem se quer seja capaz de inventar umas acusações mais verossímeis?” (APULEIO, *Apologia*, 30.3).

Em contra partida, Apuleio se apresentava como um homem de grande erudição, cuja eloquência havia “tentado consegui-la desde os primeiros anos de minha vida, entregado com todas as minhas forças unicamente aos estudos literários, desdenhando-se todos os prazeres restantes, até a idade que agora tenho” (APULEIO, *Apologia*, 5.1). Colocando-se como superior aos seus acusadores, Apuleio se considerava um “homem honrado, íntegro, cujos ouvidos não estão acostumados a escutar insultos e que, por ser normalmente objeto de elogios, não está acostumado aos ultrajes [...] e reprovações que ele poderia, com pleno direito, dirigir aos demais” (APULEIO, *Apologia*, 3.11).

Apuleio, mediante tais estratégias utilizados no Tribunal, foi absolvido oficialmente das acusações de *veneficium* e provavelmente conseguiu reverter a *communis opinio* em relação a sua representação e reaver a sua *honor* perante a população da *civitas* de Oea. Mesmo que não tenhamos nenhuma referência acerca de sua absolvição em *Apologia*, podemos conjecturar que sua defesa foi bem sucedida pela observação de sua biografia posterior. Dois dados podem ser aqui evocados. O primeiro é a própria confecção da obra *Metamorphoses*, novela latina posterior à *Apologia*, na qual se mencionam, em diversas passagens, relatos de práticas mágicas maléficas e de cunho popular. Provavelmente, se Apuleio fosse condenado por crime de *veneficium*, ele não se arriscaria em escrever uma obra tão detalhada em questões ligadas às *artes magicae*. O segundo ponto a ser destacado é que, em *Florida*, uma coleção de 23 orações pronunciadas por Apuleio nos anos 160, o autor nos apresenta uma carreira bem sucedida de filósofo e orador na cidade de Cartago, projeção pública impensável se ele tivesse sido condenado no tribunal do procônsul Cláudio Máximo.

Neste último aspecto, *Florida* se torna um documento valioso para as nossas conjecturas acerca da reabilitação da *honor* de Apuleio. A obra, em grande medida, nos apresenta o autor madaurense, cerca de uma década após o incidente em Oea, cercado



de glórias e de honrarias na principal cidade do norte da África: Cartago. Em suas páginas, vemos o nosso autor recitando hinos laudatórios às autoridades romanas, ocupando o cargo de sacerdote provincial e recebendo estátuas em sua homenagem.¹⁹ Quer dizer, a sua *honor* como filósofo, orador e homem de cultura ilibada é restabelecida.²⁰

O imbróglgio relatado por Apuleio em *Apologia*, portanto, demonstra de forma clara a existência da arena pública na *civitas* de Oea. Por meio do processo de difamação que o autor se viu envolvido, a importância da *opinio* no cotidiano romano é evidenciada. Os boatos disseminados em Oea, a tentativa de absolvição e de recuperação da *honor* de Apuleio diante do Tribunal e da população de Oea nos dão uma prova incontestada da validade da utilização do conceito de *opinio* na Antiguidade romana.

A partir do exemplo de Apuleio em Oea, podemos também propor, mesmo que de modo ainda incipiente, um modelo alternativo àquele cunhado por Jürgen Habermas (1962) em relação à opinião pública. Na sociedade romana imperial, o espaço público em que a *opinio* era veiculada não se constituía como arena de crítica e de discussão frente ao Estado romano, não se caracterizava fundamentalmente como elemento politicamente atuante e decisivo, mas como esfera pública de construção de uma *opinio* informal, muitas vezes veiculada por meio de fofocas e boatos. Aversa aos assuntos de foro estatal, a *opinio omnium* presente na *Apologia* de Apuleio relaciona-se a questões cotidianas e banais, como disputas familiares, heranças, rixas entre oponentes e detrações públicas.

¹⁹ Em *Florida* (16.46), Apuleio nos informa acerca de uma estátua a ele erigida pelos cidadãos da cidade de Cartago. Podemos atribuir também a Apuleio um pedestal de estátua encontrada na cidade de Madaura com um fragmento de dedicatória dos cidadãos a um filósofo platônico que era motivo de orgulho à cidade: “os cidadãos de Madaura dedicaram a expensas públicas esta estátua ao filósofo platônico que constitui para eles honra” (INSCRIPTIONS LATINES DE L’ALGÉRIE, 2115). Mesmo que não se possa atribuir com certeza absoluta esta estátua a Apuleio, acreditamos que, ao fazer alusão a um filósofo da escola platônica e por não existir nenhuma informação acerca de outro filósofo desta região que tenha tido destaque, a estátua foi provavelmente erguida em sua homenagem, já que uma das designações pelas quais ele era conhecido na Antiguidade era a de *Apuleius philosophus platonicus Madaurensis* (GAISSER, 2008).

²⁰ “No nível provincial, todas as cidades enviavam representantes para um santuário comum onde eram feitos os rituais ao imperador e se escolhia o sacerdote dentre os provinciais, o qual naturalmente tinha uma posição de prestígio e era certamente um dos mais ilustres da região” (MENDES; OTERO, 2005, p. 206).



REFERÊNCIAS

Documentação primária impressa

- APULÉE. *Apologie*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *Florides*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- APULEIUS. *Metamorphoses*: books I-VI. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.
- _____. *Metamorphoses*: books VII-XI. Translated by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.
- CICERÓN. *Obras completas*. Traducion D. Marcelino Menendez Pelayo, Tomo XIV. Madrid: Librería de los sucesores de Hernando, 1924.
- GSELL, S. *Inscriptions latines de l'Algérie*: tome premier. Paris: Librairie ancienne honoré champion, 1922.
- SUETÔNIO. *Vida dos doze Césares*. São Paulo: Ediouro, 2003.

Obras de apoio

- BROWN, P. *Power and persuasion in late antiquity: towards a christian empire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- CARVALHO, M. M. de. *Paidéia e retórica no século IV d.C.: a construção da imagem do imperador Juliano segundo Gregório Nazianzeno*. Tese de Doutorado, São Paulo: USP, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, 2002.
- CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- D'ENCARNAÇÃO, J. *Epigrafia: as pedras que falam*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- DIFONZO, N. *O poder dos boatos*. Rio de Janeiro: Campus, 2009.
- FUNARI, P. P. A. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____. Propaganda, oralidade e escrita em Pompéia. *História*, São Paulo, n. 17/18, p. 115-126, 1999.



- GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the Golden ass*. New York: Pinceton University Press, 2008.
- GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HABERMAS, J. *A transformação estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LONDON, J. E. *Empire of honour*. New York: Oxford University Press, 2005.
- MATTINGLY, D. J. *Tripolitania*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.
- MENDES, N. M. O sistema político do principado. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória e Rio de Janeiro: Edufes e Mauad, 2006.
- _____. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.
- MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. *Phoênix*, Rio de Janeiro, n. 11, p. 196-220, 2005.
- MUNGUÍA, S. S. Introducció general. In: APULEYO. *Apología e Flórica*. Madrid: Gredos, 1980, p. 7-49.
- PEREIRA, M. H. da R. *Estudos de história da cultura clássica: II volume*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PETIT, P. *A paz romana*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- SILVA, G. V. da S. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.
- VALLETTE, P. Introduction. In: APULÉE. *Apologie et Florides*. Paris: Les belles lettres, 2002, p. v-xxxviii.
- VEYNE, P. O império romano. In: In: ARIÈS, P.; DUBY, G. *História da vida privada*:



O Grupo de Eleitos:

relações de honra e vergonha na comunidade paulina de Corinto

Juliana B.Cavalcanti¹

Submetido em Dezembro/2013

Aceito em Dezembro/2013

RESUMO:

O presente artigo visa à luz do sistema de honra e vergonha (Pitt-Rivers) refletir sobre a categoria ‘eleitos’ no contexto de estruturação do projeto paulino. A categoria ‘eleitos’ emerge como distinta da alegoria ‘mundo’ que neste sentido, representa o projeto que é oposto ao de Paulo: o projeto imperial. Todavia, veremos que a definição apresentada por Paulo a ‘mundo’, poderia incorporar também membros que apesar de estarem no interior da comunidade cristã coríntia, estariam na perspectiva de Paulo se distanciando de seu projeto marcadamente anti-imperialista.

Palavras-chaves: Coríntios - Honra e Vergonha - Império Romano - Paulo.

ABSTRACT:

This article aims the light of honor and shame system (Pitt-Rivers) reflect on the 'elected' category in the context of structuring the Pauline project. The 'elected' emerges as a distinct category of allegory 'world' in this sense, is the project that is opposed to Paul: the imperial project. However, we see that the definition presented by Paul 'world', could also incorporate members who despite being within the Corinthian Christian community would be the perspective of Paul shunning their markedly anti-imperialist project.

Keywords: Corinthians - Honor and Shame - Roman Empire - Paul.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ. Graduada em história pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6770181406770057>

¹ É válido chamar atenção para o fato de que as tensões apontadas por Paulo em meados do século I EC, período em que a carta foi produzida, não são resolvidos. Eles são também sinalizados por Clemente que por volta de finais do século I EC a início do século II EC escreve uma carta a esta mesma comunidade.



Introdução:

No século I EC a comunidade paulina de Corinto estava permeada em rivalidades.² Dado este comprovado mais explicitamente na abertura da primeira epístola aos coríntios. Em 1 Cor 1: 10-12 é expresso de forma mais explícita estas rivalidades onde o remetente, Paulo, questiona a existência de diferentes grupos existentes no interior dessa comunidade. Onde alguns apoiariam o próprio Paulo e outros a Apolo, a Cefas ou a Cristo.³

Ao refutar sobre estes partidos mais do que tentar buscar a unidade na comunidade o autor da carta levanta debates sobre sua proposta de Reino de Deus criando duas categorias os ‘eleitos’ e o ‘mundo’. Onde todo aquele que se enquadrasse a sua proposta seria um ‘eleito’ e aquele que estive fora, estaria automaticamente no grupo do ‘mundo’. ‘Mundo’ enquanto categoria, como veremos, deve ser compreendida como o Império Romano e todo o seu projeto de estruturação e organização político-social. Mas também todo o membro da comunidade coríntia que não seguisse a plataforma política paulina. O que significa dizer que estas categorias eram mais fluidas do que poderiam aparentar numa análise superficial e/ou fundamentalista.

Neste sentido, a partir da leitura da perícopes acima citada o que se perceberá é que este elemento é tão latente que ele acaba também por ser o grande fomentador para que Paulo redigisse a carta e explicitasse seu projeto de Reino de Deus. Para compreender melhor estas tensões e a estruturação em si das casas-igrejas de Corinto o conceito honra e vergonha apresentado por Pitt-Rivers (1988) nos será central.

Sendo a definição da mesma o primeiro ponto do presente artigo. Após a apresentação do conceito partiremos a aplicação deste e as implicações percebidas na comunidade coríntia. Conjuntamente com uma análise comparativa do trabalho de

² É válido chamar atenção para o fato de que as tensões apontadas por Paulo em meados do século I EC, período em que a carta foi produzida, não são resolvidos. Eles são também sinalizados por Clemente que por volta de finais do século I EC a início do século II EC escreve uma carta a esta mesma comunidade.

³ É como que se chame atenção ao fato de que este Cristo é um elemento de forte debate nos estudos sobre a primeira epístola aos coríntios. Estudiosos como Murphy-O’Connor (2007:79) optam por ler Cristo como uma referência aos Jesus ressuscitado outros como Fitzmyer (2008:101-103) admitem as duas possibilidades, muito embora tendam a acreditar mais na possibilidade de um indivíduo chamado Cristo. Neste artigo, adotaremos a ideia de Fitzmyer onde se acredita que havia uma liderança intitulada de Cristo. Dado que a ideia de um indivíduo intitulado desta forma contribui para a compreensão das disputas de poder instaurada nas casas-igrejas de Corinto.



Peristiany que aplica o conceito de honra e vergonha numa aldeia cipriota de montanha. Esta comparação é relevante para se perceber a persistência destes valores na mentalidade da sociedade mediterrânica. Bem como são elementos norteadores para a estruturação destas comunidades.

Honra e Vergonha, uma possível leitura:

Antes de adentrarmos ao tema proposto neste artigo, se faz necessário a definição do conceito norteador para a leitura comparativa entre o mundo romano e a comunidade paulina de Corinto. Fala-se na relação de honra e vergonha.

Pitt-Rivers (1988) afirma que o conceito de honra e vergonha é resultante de um processo de mão dupla, estabelecido entre o indivíduo e a sociedade a qual este pertence. Em outras palavras, estes valores são oriundos de avaliações sociais, reflexos da personalidade social no campo das ideias de uma determinada sociedade. O que implica dizer que tanto a honra quanto à vergonha atuam como forma de normalizar a conduta social de cada indivíduo na sociedade na qual ele está inserido.

A estruturação do processo de obtenção de honra se dá por intermédio da lógica: “honra que se sente é honra que se reivindica e honra reivindicada transforma-se em honra recebida” (PITT-RIVERS, 1996:14). A não realização de uma destas etapas significa que o indivíduo não detém honra e quem não detém honra automaticamente está na condição de desonra. A vergonha, por sua vez, provém das ações alheias com a recusa da honra, e é sentida pelo indivíduo. Desta forma, honra e vergonha são valores complementares, indicando a posição social de cada pessoa e grupo a qual esta mesma pessoa integra.

Além disso, a estruturação do processo se dá por intermédio do julgamento, em que aqueles que se conformam são premiados e a punição para aqueles que transgridem a regra. O que implica dizer que a honra não é necessariamente igual às titulações concedidas por uma autoridade política (rei/imperador). Ela está muito mais ligada ao prestígio social que é reconhecida no estabelecimento da precedência. Como ilustra Pitt-Rivers que o filho sempre deveria estar numa posição abaixo a do pai. E mesmo depois de casado, o filho acaba por ocupar um estamento abaixo a de seu pai. Sendo esta postura reconhecida como honrosa para ambos (PITT-RIVERS, 1996: 31).



Desta maneira, estes elementos são fruto das afinidades entre culturas, e são eles, ainda, que orientam os indivíduos destes mesmos grupos para os papéis a serem desempenhados por cada indivíduo a partir dos sexos. A comparação estabelecida é de homem-mulher, seguida de suas seguidas analogias explicativas e bem como às diferenças.

As justificativas destas regras também se demonstram bastante fluidas, à medida que, elas tendem a atender os interesses do grupo que interage para a manutenção e perpetuação destas avaliações sociais. Assim, estes valores também estavam ligados ao estamento que a pessoa pertencia. Uma mulher, por exemplo, poderia ter participação na vida pública desde que detivesse vias econômicas para isto. Esta sua postura ao contrário do que possa se pensar primariamente não era vergonhosa, mas honrosa para estas mulheres. Se não detivesse posses a lógica era aplicada de modo inverso. Acaba por ser desonrosa a mulher que atua e/ou se expõe no espaço público, seu lugar é o ambiente privado (o interior da casa).

Na cidade de Corinto, os elementos honra e vergonha também enquadravam as relações entre os indivíduos da mesma. De forma a implicar no reconhecimento ou não local dos indivíduos daquela mesma região. Engels (1990) nos relata que a elite coríntia costumava a patrocinar obras públicas, banquetes e jogos.⁴

Estes jogos, banquetes e obras tinham por finalidade não só promover o reconhecimento da elite frente à população coríntia, mas também possibilitava promover o reconhecimento do Império Romano deste estamento como elite local. Este reconhecimento por parte do Império proporcionava a elite o acesso às benesses, da mesma; entre elas a garantia de perpetuação no poder. Quanto ao reconhecimento por parte da população, isto possibilitava que as relações sociais estabelecidas fossem mantidas. A comunidade cristã de Corinto também estava imersa nestas relações como verificaremos nas cartas paulinas (como por exemplo: 1Cor 1:26-29).

⁴ Sobre as relações estabelecidas entre o Império e suas províncias ver Alcook, 1993: 45-70. E Crossan; Reed, 2007:100-105.



‘Nós’ e ‘eles’, um breve debate sobre os eleitos:

A passagem de 1Cor 1: 1Cor 22-25, nos apresenta de forma mais explícita um elemento que condicionava as relações das casas igrejas: honra e vergonha. Tal fato é verificável, à medida que afirma que havia pessoas de elevado estamento social e sábios. A perícopes 1Cor 3:1-4, ao tocar no tema sobre os tipos de sabedoria (da carne e do espírito), também possibilita perceber estes elementos que acabam por evocar duas categorias: o ‘nós’ e o ‘eles’.

Categorias estas, que vão aparecer no interior da comunidade de ‘eleitos’, mais explicitamente entre os grupos rivais. Mas também se faz presente quando se pensa as casas-igrejas em oposição ao ambiente externo apontado por Paulo como o ‘mundo’ (o Império Romano). Pretendemos, assim, evidenciar a atuação destes mesmos conceitos na comunidade paulina. Entendo que a mesma não estava isolada do mundo romano, mas inserida nele, bem como, dialogando.

Peristiany (1996) ao refletir sobre o conceito honra e vergonha na aldeia cipriota de montanha aborda sobre a fluidez da ideia de identidade. E, por conseguinte na parte administrativa e no poder e papel desempenhado pelas figuras do chefe da aldeia, o padre e o professor. Além disso, o autor afirma que há três categorias sociais com as quais o grego se identifica: a família, a comunidade de origem e a nação. Estes elementos se tornam importantes para nós ao passo que eles se apresentam de certa forma também na comunidade coríntia. Porém, o que é mais impactante é a fluidez da identidade. O simples fato de um indivíduo estar envolvido em relações comerciais com estrangeiros que não favorecesse a comunidade local ou de não seguir a religião ortodoxa, fazia com que o indivíduo se tornasse um estrangeiro.

Um segundo aspecto interessante e que nos aproxima da realidade coríntia é quanto à administração local. Onde o chefe da aldeia, nomeado pelo poder central, tem como principal obrigação servir de ligação entre a autoridade central e os aldeões, tendo como direito uma porcentagem em transações de animais. Os ajudantes do chefe na colaboração dessa ligação recebem honorários quando intervêm em questões extremas.

Para os cipriotas três imagens são de grande destaque: o chefe da aldeia, o padre e o professor. São aqueles que se supõe descenderem pelo lado paterno e materno de famílias conhecidas e respeitadas. Para, além disso, devem conter nobreza,



generosidade, comando e outros elementos ligados com a honra. Perceba que, os valores de honra e vergonha e o conceito de patronagem interagem simultaneamente. Pois, por um lado estes indivíduos estão na função de intermediadores do governo central, por outro são reconhecidos e honrados pelos cipriotas por provirem de famílias proeminentes e serem vistos pelos aldeões com aspectos positivos.

Neste sentido, o primeiro elemento que nos é interessante ao passo que ilustra que as interações entre diferentes grupos sociais no meio onde não há demarcações consistentes do que é o ‘nós’ e o ‘eles’ nos leva a uma categorização dúbia. Este impasse em categorizar os membros das casas-igrejas e, conseqüentemente, frear as rivalidades internas. Tal ideia fica evidente em 1Cor 22-25:

22. Os judeus pedem sinais, e os gregos andam em busca de sabedoria; 23. nós, porém, anunciamos Cristo crucificado, que para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura, 24. mas para aqueles que são chamados, tanto judeus como gregos, é Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus. 25. Pois o que é loucura de Deus é mais sábio do que os homens, e o que é fraqueza de Deus é mais forte do que os homens.

Ao compararmos a aldeia cipriota com a comunidade cristã coríntia, não só percebemos a proximidade entre as duas, bem como, a continuidade destas lógicas mediterrânicas em regiões periféricas. E a importância que se tem em reforçar o elemento tido como integrador destes grupos. Na aldeia cipriota a religião ortodoxa, responsável por guarnecer os valores e costumes do ‘ser grego’. No caso da comunidade cristã coríntia, Cristo e a cruz.

Quanto as figuras do padre, do chefe e do professor na aldeia estudada por Peristiany nos permitem importantes comparações, também para com nosso objeto. O primeiro deles é o choque estabelecido entre o poder provindo dos dons e poder provindo da condição social do indivíduo. O padre, o professor e o chefe da aldeia eram pessoas que contavam com dois elementos para legitimar sua autoridade. O primeiro deles que eram obrigatoriamente pessoas providas de famílias proeminentes e dotados de posturas honrosas. O segundo elemento é que representavam poderes centrais. O que fazia com que sua posição fosse reconhecida tanto pelo meio local como pelo poder central.



Na comunidade paulina estas relações também se fazem presentes. Pois, segundo Paulo, há pessoas dizendo, em 1Cor 1:12: “12. Explico-me: cada um de vós diz: "Eu sou de Paulo!", ou "Eu sou de Apolo!", ou "Eu sou de Cefas!" ou "Eu sou de Cristo!"”

Isto significa dizer que Paulo, Apolo, Cefas e Cristo eram nomes automaticamente reconhecidos e honrados no interior das casas-igrejas; bem como patronos. Inserindo-se nas relações de ligação, aqui no caso não ao imperador, mas a Jesus Cristo. No entanto, afirmamos que alguns destes poderiam ser intermediadores também do imperador. Por entendermos que haviam pessoas de elevados estamentos sociais no interior da comunidade que poderiam estar patrocinando algumas lideranças, detendo conseqüentemente influências (FITZMYER: 2008:138).

Paulo, porém, busca legitimar a sua autoridade não por ser patrocinado por algum indivíduo proeminente da Corinto Romana que agregue a comunidade. Mas, acaba tendo seu poder legitimado por ser apóstolo de Jesus Cristo, 1 Cor 15:8-9: “8. Em último lugar, apareceu também a mim como a um abortivo. 9. Pois sou o menor dos apóstolos, nem sou digno de ser chamado apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus.”

O choque entre estas lideranças que ancoravam o seu poder por serem oriundos de famílias proeminentes de Corinto e seu conseqüente reconhecimento local e as lideranças que se apoiavam num poder de provinha dos dons do Espírito e o seu reconhecimento local, estava justamente no patrono máximo (imperador) a qual estavam vinculados. Todavia, sofreram alguns rearranjos. Rearranjos estes que resultaram nas tensões no interior desta comunidade paulina.

No rearranjo proposto por Paulo, ele reconhece a autoridade de figuras como Apolo que era reconhecido localmente. Porém, adota uma postura análoga ao do Império Romano, ao tentar subordiná-lo a ele Paulo e ao seu senhor Jesus Cristo.⁵ A ideia fica expressa em 1 Cor 3:5-6: “5. Quem é, portanto, Apolo? Quem é Paulo? Servidores, pelos quais fostes levados à fé; cada um deles agiu segundo os dons que o Senhor lhe concedeu. Eu plantei; Apolo regou. Mas é Deus quem fazia crescer.”

⁵Para uma análise mais aprofundada sobre uma perspectiva comparada entre o projeto paulino de Reino de Deus e o projeto imperial, ver: Cavalcanti, J. “Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo”: uma breve análise sobre o programa paulino de Reino de Deus. In: Revista Jesus Histórico e sua Recepção. Rio de Janeiro, Ano VI, Volume 11. Aceito para publicação.



Hosley (2004:238-247), ao analisar a comunidade coríntia como uma possível sociedade alternativa. Fala-nos da importância que Paulo dava a resolução de divergências entre membros da comunidade entre eles mesmos. Evitando assim, que estas questões fossem levadas a tribunais da cidade. Para além de gerar uma comunidade amplamente autônoma do meio que se insere.

Hosley observa que o que Paulo pretendia é a composição de um microcosmo. Onde o patrono máximo seria Cristo, Paulo o seu servo e protetor desta comunidade cristã. Porém, como dissemos acima, o embate entre os patronos máximos (o imperador e Cristo) e os seus respectivos servos – atuando como protetores destas casas-igrejas – acabavam por gerar essas tensões.

No entanto, 1Cor 15:8-9 nos chama atenção para outro elemento. Elemento este que se refere à autoridade de Paulo quando levada em conta com os outros apóstolos. Pois lembramos aqui, que Paulo se considerava um apóstolo por ter tido uma experiência com Cristo.

Porém, diferente dos demais; ele não conviveu nem muito menos viu Jesus. Na verdade, ele iguala a sua experiência com o convívio que Cefas, Tiago e os doze tiveram. De tal modo que, apesar de ser o ‘abortivo’, sua autoridade e direito de fala em nome de seu patrono era preservada. Preservada, pois para além de Cefas, Tiago, os doze e Paulo compartilharem do mesmo patrono; a autoridade dada a todos estes segundo Paulo seria a mesma. Os colocando num mesmo patamar.⁶

Crossan e Reed (2007:20-30) nos falam um pouco sobre este debate entre Paulo, os doze e o chamado círculo paulino, onde haveria apóstolos, diáconos, mestres e outras funções. O próprio livro de Atos dos apóstolos deixa bem evidente quanto à questão da apostolicidade paulina. Atos reconhece que Paulo foi uma peça-chave no movimento de anúncio, mas não reconhece Paulo como um apóstolo, por justamente não ter estado com Jesus, durante sua vida terrena, nem por ter sido escolhido pelo sorteio na comunidade para tomar o lugar de Judas.

⁶ Isso nos leva a polêmica do apostolado feminino. Pois se Paulo legitimava ser tão apóstolo quanto os doze, Maria Madalena também detinha esta posição. Dado que em Jo 20:18 Maria de Madalena vê Jesus ressuscitado. Para um maior aprofundamento ver CHEVITARESE, 2012:4-5.



Por intermédio de sua experiência com Cristo e o grupo que auxiliava Paulo na propagação do evangelho⁷, ele legitimava que este anúncio não estava restrito ao grupo dos doze. A base de sua afirmação se encontrava justamente na ação do Espírito. Agente este que não só proporcionava uma variedade de dons, bem como, dava autoridade aos membros destas casas-igrejas a operarem e a tomarem posições de liderança. No entanto, não devemos nos iludir em pensar que Paulo entendia todos como iguais, apesar de ser um dos elementos constituintes do seu projeto de *sociedade alternativa*.⁸ Ao mesmo tempo em que ele estava constantemente preocupado em demonstrar outras vozes neste anúncio das ideias de Jesus ele também compreendia que havia uma hierarquia entre os diferentes dons provenientes do Espírito. Em 1 Cor 12: 28-30:

28. E aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar, doutores ... Vêm, a seguir, os dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e o de falar diversas línguas. 29. Porventura, são todos apóstolos? Todos profetas? Todos doutores? Todos realizam milagres? 30. Todos têm o dom de curas? Todos falam línguas? Todos as interpretam?

Assim, por intermédio do próprio discurso de Paulo para argumentar sua autoridade é possível perceber como é aplicável o conceito de honra e vergonha. Em que se observa que há a disputa entre dois patronos máximos: Cristo e o imperador romano. Fazendo com que houvesse disputas entre as lideranças que tinham como alicerce de seu poder a sua proeminência na cidade e aqueles que detinham dons provenientes do Espírito. E ainda, a existência de disputas entre as próprias lideranças, onde sua autoridade era justificada pelos dons do Espírito.

Desta forma, nas casas-igrejas de Corinto estes elementos também estavam presentes condicionando e expondo as condições sociais dos grupos que compunham esta comunidade em seu cotidiano. Ditando, ainda o comportamento e funções de cada indivíduo e respectivamente de cada nível social. Para que estes possam ser ou não reconhecidos em seus microcosmos.

⁷O termo evangelho aqui empregado não é não faz nenhuma referência aos livros canônicos de Marcos, Mateus, Lucas e João. Livros estes posteriores ao período estudado. Referimos-nos ao seu sentido *strito sensu* da palavra. Ou seja, uma palavra de origem grega que tem por significado ‘boa nova’.

⁸Aqui se faz uma menção direta ao conceito de sociedade alternativa lançado por Horsley. O termo apenas que exemplificar toda a política de oposição de Paulo ao império ao afirmar que todos eram iguais por conta de Cristo. Ver: HOSLEY, 2011:209.



Conclusão:

No presente artigo buscou-se apresentar de que maneira se dava a estruturação da comunidade paulina de Corinto. Para isto foi fundamental a explanação do conceito de honra e vergonha. Conceito este presente nas sociedades mediterrânicas de forma a ditar suas lógicas comportamentais e estruturais. Os valores de honra e vergonha, como se demonstrou são componentes que independem dos indivíduos. E a manutenção destes deve ser constantemente legitimada.

O que se percebeu no interior das casas-igrejas é que os valores eram perpetuados, mas as argumentações para a legitimação do poder eram muito distintas das apresentadas pelo Império Romano. A esta distinção configurou-se um choque entre os grupos formados: de um lado um grupo que se apoiava nos dons do Espírito e o outro que se apoiava na proeminência gozada na Corinto Romana. Mesmo que no interior da comunidade Paulo e o seu grupo tenham instaurado um novo rearranjo onde o Espírito e os dons provenientes dele seriam o regulamentador e organizador da comunidade, os valores não foram alterados. A necessidade de legitimação constante se fazia necessária.

Desta forma o grupo de eleitos operava uma distinção entre o ‘nós’ e o ‘eles’. Ainda que esta operação fosse fluida e propensa a um reconhecimento ou não por parte dos diferentes grupos no interior da comunidade. A fluidez também se fazia presente quando pensado o grupo de eleitos (os pertencentes às casas-igrejas) e o mundo (o Império Romano). Esta fluidez se fez presente quanto Paulo fala sobre a participação ou não de banquetes e festivais oferecidos na Corinto Romana.

Em outras palavras, as categorias ‘mundo’ e ‘eleitos’, compreendiam duas dimensões a partir do projeto paulino. Onde para pertencer ao grupo dos ‘eleitos’ não bastava apenas estar ou pertencer à comunidade coríntia. A ideia de pertencimento ao grupo dos ‘eleitos’ perpassava também pelo reconhecimento dos indivíduos ao grupo que se legitimava seguir o projeto proposto por Paulo. E este reconhecimento provinha da aceitação da apostolicidade paulina. Bem como, estar agindo segundo o Espírito.

Por fim e não menos importante, este artigo contribui para se refletir sobre o processo de institucionalização já presente nas epístolas autênticas paulinas escritas em meados do século I EC, mas que ganha força em finais do primeiro e início do segundo século até culminar em sua fase decisiva que é quando o cristianismo é elevado à



categoria de religião oficial do Império Romano no século IV. Momento este que em que as lógicas de estruturação já são muito diferentes das expressas aqui na comunidade paulina do século I; onde a preocupação não é mais se distanciar do Império, mas estar atrelado ou em pleno diálogo com o mesmo.

Bibliografia:

Fontes.

Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, In: *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Editora Paulus, 2010.

Trabalhos Teóricos.

PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: Valores das Sociedades Mediterrânicas*. 2ª edição. Tradução de José Cutileiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbékian, 1988.

SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

Textos Específicos.

ALCOCK, Susan E. *Graecia Capta: the landscapes of Roman Greece*. New York: Cambridge University Press, 1993.

BORING, M. Eugene. *The continuing voice of Jesus: Christian prophecy and the gospel tradition*. Louisville: John Knox Press, 1982.

CAVALCANTI, Juliana. “Há, portanto, muitos membros, mas um só corpo”: uma breve análise sobre o programa paulino de Reino de Deus. *Revista Jesus Histórico*, 2013. (No prelo).

CHEVITARESE, André Leonardo. Entre Cícero e Paulo. Um brevíssimo ensaio sobre a epístola a Filemon. In: CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo. Memória e história do relato da Ressurreição de Jesus em Paulo. In: CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo. Narrativas mediterrânicas. A busca por uma metodologia. In: CHEVITARESE, André Leonardo. *Cristianismos. Questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínē, 2011.



CHEVITARESE, André Leonardo. Maria Madalena no cinema mudo. In: *Revista Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Volume 8, Ano V, 2012.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo, helenismo. Ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. Itu: Ottoni Editora, 2003.

CROSSAN, John D; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

ELLIOTT, Neil. A mensagem antiimperialista da cruz. In: HORSLEY, Richard. Paulo e o império: *religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

ENGELS, Donald. *Roman Corinth: an alternative model for the classical city*. Chicago: University of the Chicago Press, 1990.

FITZMYER, Joseph A. *The Anchor Yale Bible: First Corinthians*. A New Translation with Introduction and Commentary. New Haven: Yale University Press, 2008.

HORSLEY, Richard. Paulo e o império: *religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

MITCHELL Margaret M. Gentile Christiany. In: MITCHELL Margaret M.; YOUNG, Frances M. *The Cambridge History of Christinity*. Volume 1: Origins to Constantine. New York: Cambridge University Press, 2008.

MURPHY-O'CONNOR, Jerome. *St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*. Good News Studies 6; Wilmington, DE: Glazier, 1983; 2nd revised and expanded edition, 1992; 3rd revised and expanded edition, 2002.

THEISSEN, Gerd. *The social setting of Pauline Christianity: essay on Corinth*. Oregon: Fortress Press, 1988.



Revista Mundo Antigo

Resenha
Review





A Mulher no Antigo Egito nas obras de Gay Robbins Woman in Ancient Egypt in Gay Robbins works

ROBBINS, Gay. *Women in Ancient Egypt*. Cambridge: Harvard University Press, 1993, 205 pp.

_____, *Reflections of Women in the New Kingdom: Ancient Egyptian Art from the British Museum*. San Antonio: Van Siclen Books, 1995, 142 pp.

Moacir Elias Santos¹

Para a presente resenha acreditamos que não deveríamos apresentar apenas uma obra, mas duas. Tal escolha refere-se ao fato destas terem sido produzidas pela mesma autora, a egiptóloga norte-americana Gay Robbins, e também pelo conjunto que ambas formam, sendo a segunda complementar à primeira, embora não pertençam a nenhuma série ou algo semelhante. Robbins é atualmente *Associate Professor* de História da Arte e Curadora de arte egípcia no Museu Michael C. Carlos, na Universidade Emory. O primeiro livro, *Women in Ancient Egypt*, foi concebido a partir de um projeto da autora, encorajado e auxiliado por inúmeros estudiosos do Antigo Egito, dentre os quais destacam-se Vivian Davies, John Baines, Richard Parkinson e Stephen Quirke. Já o segundo, *Reflections of Women in the New Kingdom: Ancient Egyptian Art from the British Museum*, originou-se de uma exposição organizada por diversos especialistas, americanos e ingleses, dentre os quais figura a Dra. Robbins. Realizada no período de 4 de fevereiro a 14 de maio de 1995, no Museu Michael C. Carlos, a mostra revelou inúmeros artefatos, que representavam mulheres ou estavam a elas relacionados. A temática explorou diversos aspectos significativos que, desde o planejamento da exposição seriam ampliados e reunidos em um catálogo especializado. Entretanto este não se frutificou, devido à falta de recursos, todavia, pouco antes do encerramento da mostra, Charles C. Van Siclen III ofereceu-se como patrocinador do catálogo. Embora

¹ Doutor em História Antiga pela UFF e Pós-Doutorando pelo PPGH da Universidade Estadual de Ponta Grossa.



seja “menos ambicioso que o catálogo original”, conforme as palavras de Gay Robbins, o presente conserva os mesmos textos didáticos.

Em *Women in Ancient Egypt*, Robbins questiona-se constantemente, e por vezes responde sobejamente. Já no início indaga-se sobre a importância de um livro sobre as mulheres. Ele tem suas justificativas... “basta afirmar-mos que metade da população egípcia era constituída por mulheres – portanto era necessário que voltássemos nossa atenção para elas”, conclui a autora. Mas há dificuldades presentes, pois o governo egípcio era majoritadamente constituído por homens, e a própria visão de mundo egípcia era masculina. Tal fato não difere das sociedades atuais, cuja mentalidade influenciou, e ainda influencia, os estudos do antigo Egito. Esta tendência é difícil de ser mudada, mas Robbins aponta mudanças significativas ocorridas ao longo do século XX: o movimento feminista e as disciplinas acadêmicas relacionadas ao estudo das mulheres. Ambas ganharam espaço e geraram uma revisão das regras tanto no passado quanto no presente, criando assim um novo entendimento das contribuições femininas para a história. O principal intento nesta obra de Robbins foi o de estender esta nova visão, e também interesse, para o real papel das mulheres egípcias, conferindo a elas seu merecido lugar de destaque.

Mas para que seja possível o estabelecimento de uma nova visão sobre as mulheres, diversos problemas devem ser apontados, parte dos quais são compartilhados pelos demais egiptólogos em qualquer tema relacionado ao Egito Antigo. A primeira dificuldade mencionada pela autora são as fontes, diferenciadas em arqueológicas, textuais e iconográficas. Cerca de dois mil e trinta anos separam a atualidade da conquista do Egito pelos romanos. Neste espaço temporal muitas fontes foram perdidas, o que deixou inúmeras lacunas para o conhecimento. As práticas científicas utilizadas no passado também dificultam os estudos, pois não havia um registro completo da origem das fontes. Muitos materiais considerados sem importância, na época de sua descoberta, atualmente podem proporcionar muitos dados para uma pesquisa. Outro problema diz respeito às peculiaridades geográficas. As áreas férteis do Vale, e inúmeras regiões do Delta não foram ainda pesquisadas, devido ao custo e à dificuldade de exploração. Cidades e vilas antigas atualmente estão sepultadas sob ocupações modernas, o que inviabiliza seu acesso. Até este ponto os problemas, como



mencionamos anteriormente, são comuns ao estudo do Egito. Mas para o aspecto da história feminina, a situação torna-se mais complicada na medida em que Robbins aponta as fontes textuais. Os propósitos para que serviam os textos (religiosos, estatais, legais, econômicos, dentre outros) e sua produção pelos escribas, os quais formavam a classe elitista masculina, nos fornecem dados sobre regras gerais, mas muito pouco sobre as mulheres. As representações iconográficas apresentam problemas semelhantes aos dos textos escritos, pois eram planejados e executados por homens.

Nas palavras de Robbins há uma tendência dos egiptólogos a olhar o passado com a “visão ocidental”. Escrever sobre as mulheres antes do movimento feminista conduzia a outros caminhos, os quais eram criados pela própria inserção social dos egiptólogos. Assim verifica-se que, nos trabalhos publicados, as mulheres são referidas como a “esposa perfeita”, ou a “mãe do lar”, passivas quanto à vida pública. Os assuntos eram direcionados para as vestimentas, a maquiagem ou a joalheria, temas que a sociedade moderna associa às mulheres. A autora altera esta visão mostrando uma posição mais ativa da mulher na sociedade egípcia.

Ao longo de dez capítulos Gay Robbins trata de diversos assuntos concernentes aos diversos papéis das mulheres e aos temas associados a elas, restritos, entretanto, à existência de fontes principalmente datadas do Reino Novo, mas também a outros períodos quando estas aparecem. Aqui, cabe-nos ressaltar ao leitor que a autora chama a atenção para a definição do termo “mulheres”. Estas não devem ser referidas como um grupo homogêneo, afirma Robbins. Tal como os homens, elas organizavam-se hierarquicamente com poucas características em comum. A posição social a que pertenciam ocasionava distintas experiências. Neste ponto sua segunda obra, *Reflections of Women in the New Kingdom*, complementa o que acabamos de nos referir: há um ponto específico onde a posição da mulher é discutida juntamente com a estrutura social egípcia.

Vejamos agora, brevemente, os principais conteúdos descritos nos capítulos que formam *Women in Ancient Egypt*, e eventuais complementações a estes que figuram em *Reflections of Women in the New Kingdom: Ancient Egyptian Art from the British Museum*. Robbins dedicou os dois primeiros capítulos para discutir a posição das mulheres ligadas diretamente à realeza. No primeiro, ela efetuou uma análise brilhante,



utilizando-se da iconografia: esclarece o caráter divino sobre o reinado da principal esposa real, conferindo a elas uma importância não percebida anteriormente. No que diz respeito a uma antiga hipótese, na qual acreditava-se que a legitimação ao trono era conferida através da linhagem feminina, Robbins argumenta, segundo suas próprias palavras, que “esta linhagem não existe”. Através de um estudo detalhado ela identificou rainhas de origem real e não-real, provando a existência de ambas no poder, fato que contradiz a antiga hipótese, na qual nós mesmos achávamos condizente. A refutação à hipótese da “herdeira” também está presente em *Reflections of Women in the New Kingdom*, no capítulo sobre as mulheres reais. Sobre a origem das esposas não-reais dos faraós, a autora, impossibilitada pela ausência de fontes, pouco consegue explicar. Uma exceção, neste caso, é a discussão sobre a rainha Tiy, a principal esposa de Amenhotep III: inúmeros documentos da época referem-se à sua ascensão e a de seus pais. Em *Reflections of Women in the New Kingdom*, Robbins dedica uma pequena parte à rainha e apresenta algumas fontes (escaravinhos comemorativos) onde ela aparece representada.

Novamente em *Women in Ancient Egypt*, no que se refere ao casamento entre pais e filhas, a egiptóloga combate a visão tradicional, a qual afirma que o título de esposa real, que determinadas princesas possuíam, lhes era dado para que pudessem substituir a rainha em alguns casos. Tal posição, na realidade reflete somente o pensamento moderno sobre o incesto: um tabu. Evita-se portanto, desta maneira, uma união consumada entre pai e filha. Mesmo sem estar explícito, fica claro para o leitor que este tema ainda não foi explicado satisfatoriamente. Sobre os casamentos dos faraós com princesas estrangeiras, a autora articula diversas fontes para apontar duas formas: a primeira relacionada a um acordo diplomático entre os reis, e a segunda trata-se de uma forma de tributo. Robbins desenvolve uma análise interessante, não apenas expõe as situações pelas quais realizavam-se os acordos diplomáticos, mas também como seria proveitoso para um rei estrangeiro ser “sogro” de um faraó. A autora, surpreendentemente, quase se coloca na posição das esposas estrangeiras, quando analisa o tratamento que estas recebiam no Egito, os problemas que certamente passavam, e o papel econômico que representavam. Devemos destacar aqui a existência de uma fonte completa, utilizada por Robbins, que está incluída em *Reflections of*



Women in the New Kingdom. Trata-se de um escaravelho comemorativo de Amenhotep III, que registra a chegada de uma princesa Mitanni, chamada Gilukhepa, ao Egito.

A sucessão real é abordada não apenas pelas representações convencionais, presente nos trabalhos de outros autores, mas também pela nova visão a que Robbins se dedica. Ela analisa a participação, mesmo que não oficialmente, das mulheres reais nas decisões para a sucessão do trono, apontando influências e conspirações. Ao dedicar uma parte à instituição do Harém, a principal contribuição da autora refere-se à independência deste na confecção de tecidos; uma forma de contribuição ou cobertura de custos para as mulheres que lá residiam. O último tema abordado no primeiro capítulo refere-se aos rituais da “mãe do rei” e da “principal esposa real”. Robbins explica os títulos destas mulheres e suas funções nas cerimônias. Também menciona a importância da mãe do rei na teogonia: quando esta recebia a visita do deus Amon, a fim de que um novo faraó pudesse ser gerado.

No segundo capítulo, a autora dedica-se ao estudo de algumas rainhas e suas manipulações no poder. Embora não exista um modelo sugerindo quanto poder era a elas destinado, Robbins mostra como Ahhotep, Ahmose Nefertari, Hatshepsut, Tiy e Nefertiti procederam. Dentre estas rainhas, Hatshepsut merece destaque, pois diferencia-se das demais pelo fato de ter se tornado uma faraó, utilizando todas as representações iconográficas reais masculinas. As principais contribuições de Robbins aos estudos desta rainha-faraó referem-se à refutação da hipótese que propunha a ascensão de Hatshepsut como “herdeira” da linhagem real, já que Tothmés II e III eram filhos de esposas não-reais; e também a de que Hatshepsut teria mantido Tothmés afastado do governo, o que na realidade pode ser descartado, já que ambos aparecem retratados lado a lado nos monumentos. A autora também discute como Hatshepsut conseguiu desafiar a tradição e como a burocracia masculina tolerou seus atos. O ponto máximo de sua crítica refere-se à destruição da memória de Hatshepsut por Tothmés III. A hipótese do “ódio” foi repetida por inúmeros autores, mas Robbins aponta dados que a descartam, como o fato desta destruição ter sido levada a cabo nos últimos anos do reinado de Tothmés III. Ela aponta a probabilidade de que o próprio Tothmés talvez tenha relutado à destruição da memória de Hatshepsut. Assim, esta teria sido levada a



cabo a partir de uma pressão política, já que a monarquia não estava destinada às mulheres.

Os capítulos seguintes de *Women in Ancient Egypt* tratam das mulheres não reais e de diversas atividades a elas relacionadas, tanto em casa quanto fora desta. O terceiro capítulo é dedicado ao casamento, ao divórcio e ao adultério. Como a organização social egípcia era baseada na família, o casamento era importante, porém, este é de difícil entendimento. Robbins aponta a ausência de fontes oficiais e religiosas para analisá-lo. As poucas fontes existentes, anteriores ao século VII a.C., mencionam o que provavelmente representaria a união de casais, mas possuem uma forte conotação econômica. O próprio entendimento das palavras para “casamento” e “divórcio” não são totalmente claras. Os primeiros “contratos de casamento” surgem no Período Tardio e prosseguem na Época Ptolomaica. Robbins conscientemente alerta sobre sua aplicação, seguida por alguns autores, para períodos históricos anteriores. O significado de algumas palavras apresentadas (*hemet*, *hebsut* e *senet*) traduzidas constantemente como “esposa”, são colocados em discussão pela autora, a qual verifica existir uma distinção entre elas. Tal como o casamento, o divórcio não é bem conhecido, mas Robbins apresenta suas prováveis causas, e defende a posição que este era majoritariamente iniciado pelas mulheres. Os casamentos múltiplos são, com frequência, debatidos nas obras sobre as mulheres. Casar várias vezes era comum para homens e mulheres, mas a autora é cautelosa na análise das fontes. Os textos na maioria são ambíguos pois ao se referirem à várias esposas de um homem, é difícil distinguir se ambas esposas conviveram, ou o marido casou-se novamente após a morte da primeira. Robbins finaliza este capítulo com um estudo detalhado do adultério, reunindo fontes que o mencionam e também o condenam.

O quarto capítulo refere-se à fertilidade, à gravidez e ao nascimento. Perpetuar a família para os egípcios era essencial, segundo sua visão de mundo, daí a importância da fertilidade. Já no início do capítulo, Robbins desenvolve uma crítica aos egiptólogos que denominavam determinadas estatuetas femininas de “concubinas do morto”, e as interpretavam como responsáveis pelo estímulo sexual destes. Acaba dismantelandas tais interpretações, apenas apontando a existência das referidas estatuetas nas tumbas femininas, nas casas e nos templos. Sua interpretação, mais coerente, refere-se à



esperança de renascimento, o que as liga à fertilidade. Outros temas discutidos neste ponto são os pedidos aos mortos para intercederem em favor da fertilidade dos vivos e a adoção. A menstruação e a gravidez são expostas segundo as poucas fontes existentes. Neste ponto Robbins destaca a importância da ginecologia, obstetrícia e os cuidados com as crianças na sociedade egípcia. Uma das discussões mais interessantes refere-se ao problema da análise das fontes escritas: a autora aponta que as falhas do conhecimento lexicográfico tornam difícil a descoberta dos ingredientes utilizados nas prescrições médicas, principalmente às relacionadas ao tema. Já os anticoncepcionais femininos são bem conhecidos, entretanto ela afirma a inexistência de métodos destinados aos homens. A autora também analisa as representações de gravidez em vasos esculpidos e relevos, bem como descreve seus usos. Neste capítulo encaixa-se perfeitamente uma parte especialmente destinada à gravidez e ao nascimento em *Reflections of Women in the New Kingdom*. Inúmeros exemplares de figuras da fertilidade a que nos referimos, bem como vasos com a forma de mulheres grávidas e mulheres amamentando, são descritas e analisadas por Robbins em detalhe.

No que se refere ao nascimento há, segundo a autora, poucos dados. Mas no decorrer deste tópico, aponta um amplo uso de fórmulas mágicas, expostas em pormenores, destinadas a assegurar bons partos, e descreve os locais onde estes ocorriam, juntamente com as cerimônias que o seguiam. Tal como no parto, a proteção mágica também estava presente durante a infância, assunto que Robbins dedica-se amplamente apresentando inúmeros encantamentos. O último tema do capítulo quatro é a amamentação; assunto para o qual a autora reuniu uma grande quantidade de imagens, com as quais explica como as mães procediam desde o indivíduo comum até os jovens filhos do rei.

O quinto capítulo destina-se à família e à casa. Já de início, Robbins apresenta a *nebet-per*, isto é a dona de casa, e prossegue indicando as localidades onde os sítios com vestígios de habitações foram encontrados, respectivamente: Kahun, Amarna e Deir el-Medina. As plantas das casas são descritas em detalhe, bem como as áreas destinadas à diversas atividades. As modificações de uma localidade para outra também são ressaltadas. Os problemas relacionados à ocupação de uma família em uma casa apontados por Robbins são, segundo ela, de difíceis respostas. Neste ponto ela analisa,



com prudência, documentos que apresentam inúmeros indivíduos da mesma família e conclui que tais representações por vezes, podem facilmente nos enganar. Em uma rica discussão ela aponta a ocupação de inúmeras pessoas em pequenos espaços e acaba questionando a própria noção de família no antigo Egito, posta em dúvida segundo as traduções de determinadas palavras como “irmão”, em egípcio *sen*, que podem também significar “primo”, “tio”, “sobrinho” e “cunhado”. Robbins finaliza a questão, apontando que as famílias não seriam tão grandes como aparecem nas fontes.

Em seguida, dentro do mesmo tema, a posição da dona de casa é colocada em discussão e correlacionada com a das outras mulheres. Robbins critica as fontes, que apontam a possibilidade das atividades administrativas domésticas estarem fora da esfera de responsabilidade da dona de casa. Tal crítica é óbvia, já que as fontes foram produzidas por homens, o que perfeitamente pode não condizer com a realidade. Enquanto na esfera popular as mulheres eram responsáveis por todos os afazeres domésticos, as mais abastadas aproveitaram sua situação privilegiada para aspirar cargos sacerdotais, fato que comprova estilos de vida completamente diferentes. As posições que a mulher ocupava na sociedade também estão presentes em *Reflections of Women in the New Kingdom* (capítulo V). Novamente em *Women in Ancient Egypt*, os dados econômicos sobre a casa são apontados durante a exposição das atividades de preparação do pão, cerveja, e tecidos. A passividade das mulheres, sugerida por outros autores, é totalmente excluída por Robbins no tema seguinte, relacionado à transação de negócios. Trocas comerciais são analisadas pela autora, que aponta o sistema como o principal responsável pela acumulação dos bens femininos os quais conferiam à mulher sua independência. A última parte deste capítulo foi destinada às classes menos favorecidas. Aqui, Robbins aponta falhas para o entendimento destas classes, primeiramente pelo fato da maioria da população ser iletrada, e segundo por seus enterros não serem suficientemente conhecidos. A solução apontada pela autora seria a pesquisa de fontes que a elite produziu a respeito das demais classes. Mas as cenas de diversas atividades levadas a cabo pelos comuns estão longe ser representativas, pois há a quase total ausência da mulher. Novamente ela remete-se a uma crítica já efetuada anteriormente, a qual diz respeito à produção destas cenas por homens. A autora finaliza apontando cautela para a análise das fontes, por mais claras que estas sejam.



No sexto capítulo Robbins dedica-se à exposição das atividades femininas fora de casa. De início, aponta a existência clara de uma distinção das ocupações entre os gêneros, fato que excluía a mulher de certas atividades. Através de algumas fontes ela discute a função de escriba que algumas mulheres parecem ter recebido, mas impossibilitada pela falta de dados, pouco consegue concluir a respeito. Robbins claramente posiciona uma dificuldade: escrever sobre as mulheres que fazem parte de uma sociedade quando esta não é totalmente entendida. A autora explica a estrutura por nós conhecida, mas afirma não ser capaz de escrever mais que uma simples imagem das mulheres em uma cultura bastante complexa. Uma das soluções para seu problema é exposta em seguida. Ela propõe um exame dos títulos que as mulheres recebiam, e chega a conclusões satisfatórias. Efetuadas em três grupos, de acordo com a posição social das mulheres, a análise demonstrou o seguinte: entre as mulheres mais privilegiadas, os títulos podem refletir tanto uma posição conquistada ou refletida a partir da do marido; no grupo seguinte, reunindo mulheres comuns, os títulos referem-se a uma posição verdadeira; e entre as mulheres mais humildes, tais títulos são menores e refletem atividades simples.

As mulheres estavam envolvidas em uma série de atividades fora de casa tais como música, dança, fiação, tecelagem, moagem, e também em trabalhos menos envolventes como a preparação de alimentos, produção artesanal e produção agrícola. Nestas atividades, Robbins examina as representações textuais e materiais para estabelecer qual eram os efeitos da divisão do trabalho entre os gêneros. Dentre as conclusões apontadas ela verificou a vinculação do trabalho ao *status* do marido e que tal distinção também ocorre nas classes mais baixas.

O sétimo capítulo apresenta aspectos jurídicos ligados às mulheres. Robbins verifica situações que não diferem muito das atuais: os indivíduos comuns nem sempre eram protegidos enquanto que os possuidores de altos cargos e títulos recebiam privilégios. O tratamento das mulheres egípcias da elite eram iguais aos dos homens, mas nas classes inferiores isto nem sempre ocorria. Aspectos jurídicos que envolviam as mulheres parecem, segundo a autora, exceções. Robbins apresenta uma discussão sobre a imparcialidade do sistema egípcio, apontando os problemas que este apresentava. Verifica-se, na maioria das vezes, que o sistema era quase totalmente contra a mulher,



como nos casos das viúvas. Estas não eram amparadas pelas leis, mas pelas boas ações dos oficiais. Robbins conclui o capítulo apontando que o direito concedido às mulheres da elite, não foi popularizado, restando às demais a proteção efetiva de suas famílias.

O oitavo capítulo trata da participação das mulheres nos rituais. Robbins analisa os títulos existentes nos Reinos Antigo e Médio, dentre os quais o de *hemet netjer e wabet*, mas aponta que alguns dados sobre suas funções ainda não podem ser esclarecidas em detalhe. A ausência das sacerdotisas em certas posições é vista pela autora como reflexo da supremacia masculina, fato que aparece na sua discussão sobre o Reino Novo. Nesta época as mulheres continuaram ligadas aos templos com outra ocupação: musicistas. Ao longo do capítulo, Robbins discute a origem destas mulheres, descreve os instrumentos por elas utilizados e analisa diversas cenas que mostram sua participação em rituais. A partir do Reino Novo surge um conjunto de mulheres, sempre presentes em rituais, denominadas nas fontes como “grupo de musicistas”. Neste ponto Robbins explica sua origem e aponta uma crítica sobre a tradução do termo que denomina o grupo: *khener*. Por muito tempo os egiptólogos empregaram esta palavra para indicar “harém”, fato que acaba contradizendo sua real função. Para ela a palavra deve ser analisada a partir de seu contexto, portanto pode ser melhor entendida como “grupo de musicistas”. Uma mulher liderava o “grupo de musicistas”, seu título define-a como “a maior no grupo de musicistas”. O real papel destas mulheres nos templos está, contudo, longe de ser compreendido. Tal afirmativa é um pouco comum na obra de Robbins, mas o leitor acaba se surpreendendo com tantos questionamentos apontados aqui, relacionados à distinção de pagamentos, trabalho voluntário, posição hierárquica, entre outros.

Outro título apresentado pela autora é o da “divina adoradora”, destinado às mulheres da realeza, mas também pouco conhecido. No Terceiro Período Intermediário o título “divina adoradora” foi associado a outro chamado “divina esposa de Amon”. Robbins questiona a função da esposa, e critica os egiptólogos que a interpretavam como a “herdeira” real, a qual o rei deveria unir-se para ascender ao trono. Tal suposição é desmentida, ao passo que a autora apresenta muitas rainhas que não se utilizaram deste título. Há muitas cenas onde a “divina esposa de Amon” são descritas, e junto surge uma questão em torno do papel desta mulher no ritual divino diário. Se elas



possuíam acesso ao “Santo dos Santos”, seria possível presidirem o ritual? Infelizmente Robbins nos deixa com esta dúvida. Dentre as fontes utilizadas neste capítulo merece destaque um *pyramidion* fragmentado, pertencente á princesa Aset. Tal peça é descrita em um capítulo destinado às mulheres reais, presente em *Reflections of Women in the New Kingdom*. A força política da “divina esposa de Amon” é também discutida, quando estas serviam de representantes em locais onde os faraós não estavam presentes. A avaliação de um texto feita por Robbins, sobre a estela de Nitiqret, é particularmente interessante, pois traz dados que explicam como era intitulada a “divina esposa de Amon”. Ao término do capítulo a autora faz uma análise da iconografia da divina esposa, apresentando suas modificações e semelhanças com a iconografia dos reis.

A religião pessoal e a morte são os temas do nono capítulo, sem dúvida um dos mais interessantes em minha opinião. Neste ponto a autora apresenta as funções das estelas e das estátuas votivas principalmente ligadas ao templos. Também distingue as diversas formas presentes na estatuária destinadas aos homens e mulheres. Tais diferenças na representação imagética também estão presentes em *Reflections of Women in the New Kingdom*, ao longo dos três primeiros capítulos. A dedicatória das esculturas era, geralmente, uma prerrogativa masculina, mas Robbins aponta que mesmo indiretamente, as mulheres se beneficiaram nas representações. Já com as estelas há uma mudança, tanto homens quanto as mulheres poderiam igualmente oferecê-las. No decorrer deste assunto as modificações que ocorreram na escrita e na iconografia, dentre as quais figuram as regras de decoro, são abordadas. Diversas razões econômicas sobre a elaboração destes monumentos pelas mulheres também são tratados em detalhe. Robbins surpreende-se pela preferência feminina na adoração das deusas, e descreve uma quase distinção de gênero nas cenas que as representam. Ela também aponta dificuldades para o estudo do tema, já que os inúmeros objetos votivos sem inscrições, tornam-se fontes difíceis para a investigação de gênero. Diversos objetos deste tipo, dedicados à deusa Hátor, entre estatuetas, tecidos e estelas, são analisados em detalhe no nono capítulo de *Reflections of Women in the New Kingdom*.

As visitas efetuadas aos templos e o culto doméstico realizados pelas mulheres são explicados a partir de fontes escritas e arqueológicas, mas com pouco conteúdo. Esta situação altera-se com a participação das mulheres no culto funerário, a qual é



apresentada em seguida. Robbins descreve os ritos funerários desde a época pré-dinástica, salientando uma aparente igualdade dos homens e mulheres em face à morte. A presença de sacerdotisas funerárias no Reino Antigo e seu posterior desaparecimento são tratados juntamente com os rituais por elas realizados. A análise efetuada por Robbins sobre o funeral das mulheres, semelhante ao dos homens, foi baseada principalmente em dados referentes à classe dos escribas, e apresenta informações de três grandes períodos: os reinos Antigo, Médio e Novo. O tratamento do corpo, a deposição de bens na tumba e as cerimônias em capelas são assuntos de uma grande discussão, na qual Robbins aponta sutis diferenças entre os gêneros. Dentre as diferenças está a ausência de capelas pessoais para as mulheres, o que segundo ela reflete um fator de desigualdade, já que o privilégio era somente conferido à burocracia masculina. Uma contribuição nova de Robbins ao tema refere-se à responsabilidade do homem em prover o funeral, e todas as suas parafernálias, para sua esposa. Tal questão é afirmada pela análise das estelas funerárias, encontradas em tumbas ou capelas, do *Livro dos Mortos*, e de demais artefatos funerários. Há diferenças consideráveis no equipamento funerário de um casal, o do homem, sem dúvida, é mais rico. Na penúltima parte ela remete-se às portas-falsas e estelas funerárias, onde apresenta seu significado e desenvolvimento através da história egípcia. Finalizando o capítulo, Robbins trata dos ritos funerários das mulheres, parte onde realiza uma brilhante exposição sobre as fórmulas funerárias, e conclui com as adaptações que a cultura material sofreu para se adequarem ao uso pelas mulheres. Em *Reflections of Women in the New Kingdom*, Robbins dedica o décimo primeiro capítulo a morte, onde faz uma análise de algumas cenas do *Livro dos Mortos* e estatuetas *shabtis* pertencentes ao Museu Britânico.

O décimo e último capítulo de *Women in Ancient Egypt*, é dedicado às imagens das mulheres na literatura e na arte. Aqui Robbins faz um pequeno retrospecto no estudo das mulheres na sociedade egípcia e aponta problemas que deixaram falhas, devido a falta de fontes, ou por estas serem escritas ou produzidas por homens. A autora aponta que através do estudo das fontes disponíveis é possível compreendermos os ideais masculinos a respeito das mulheres e de seu lugar na sociedade. Robbins elabora um estudo apontando o tratamento das mulheres através dos textos de sabedoria, como



os de Any e de Ptahotep. Estes ensinam o papel da mulher como donas de casa, como mães e também alertam para o perigo de se envolver com mulheres desconhecidas. Mostrando estas várias facetas, a autora explica como os homens percebiam a natureza dual das mulheres: boa, caso seguisse as normas sociais, e má ao contrário.

Em uma segunda parte Robbins trata das representações imagéticas masculinas e femininas. De início explica as características da arte egípcia e sua importância nos templos e tumbas. Ela indica suas idealização nos aspectos físicos de em ambos gêneros, incluindo aqui a aparência jovial, cor da pele e proporções corpóreas. As vestimentas são descritas à parte através da estatuária, dos relevos, das pinturas e também com as próprias roupas que foram encontradas nas tumbas. As formas das vestimentas são expostas como vetores de relações sociais. Robbins também apresenta o estilo dos cabelos e perucas de homens, mulheres e crianças, a partir de fontes do Reino Novo. Ela indica a necessidade de mais pesquisas sobre o tema, a fim de que seu significado social possa ser completamente compreendido. Um motivo apresentado pela autora, e que foge das representações convencionais, é o da adolescente nua – presente em colheres, recipientes para cosméticos, espelhos e objetos da vida cotidiana. Robbins analisa tais imagens e conclui que o tema possui conotação sexual, visto que seriam responsáveis pela fertilidade de seus proprietários. A última parte do capítulo refere-se ao sexo e à alusão sexual em imagens. A autora explica a ausência das cenas sexuais em templos e tumbas, e aponta que as mesmas estão presentes através de alusões simbólicas. Através de uma extensa análise iconográfica, ela verifica a existência de narrativas mitológicas representadas através de símbolos e palavras que aludem à fertilidade. Detalhes expostos neste último capítulo, referentes às imagens das mulheres na arte egípcia, fazem parte da linha temática central que está presente em *Reflections of Women in the New Kingdom*. Nesta obra, que privilegia o feminino, a maioria dos artefatos descritos traz aspectos importantes para a compreensão do papel da mulher na sociedade egípcia.

Infelizmente os dois livros aqui expostos só se encontram disponíveis em sua versão original na língua inglesa, o que certamente dificulta a circulação de idéias tão estimulantes sobre o papel das mulheres no Egito, como as que foram expostas por Robbins, em países como o Brasil.





Revista Mundo Antigo

Normas de Publicação

Guidelines for publication





Normas de Publicação / Guidelines for publication

REVISTA MUNDO ANTIGO

ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO

EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO

Título do Artigo

Subtítulo

Nome e Sobrenome do autor ou autores¹

RESUMO:

Em português ou idioma nativo do autor

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 12

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 12

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

¹ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.



O texto deve ser enviado no formato *.DOC e não *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;
- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página).
- Citações com mais de três linhas usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias a compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
 2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.
- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.



- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.
- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO²

EXEMPLO DE RESENHA

Título da resenha³

Título da resenha em outro idioma

(Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha⁴

Referência do texto para a resenha⁵

Palavra chave:

Até cinco palavras separadas por traço.

Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):

Até cinco palavras separadas por traço.

TEXTO⁶

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA⁷

² Conforme normas para artigo.

³ Conforme normas para artigo.

⁴ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

⁵ Referência bibliográfica conforme as normas para artigo.

⁶ Conforme normas para artigo.



MUNDO ANTIGO Journal (Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXEMPLE OF PAPER

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors⁸

ABSTRACT:

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

TEXT:

The text should be submitted in the format *. DOC, (do not use DOCX, please save in DOC format)

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

⁷ Conforme normas para artigo

⁸ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.



Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

- For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;
- To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;
- For captions, font Times New Roman 14;
- To Footnotes, Times New Roman 10;

NOTES:

- quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).
- Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.
- Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).
- At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

IMAGES:

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

REFERENCES:

1. The documentation used in the article should come first.
2. The bibliography should come next in alphabetical order.

- To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year
- To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.
- For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.



REVIEW - RULES OF PUBLICATION⁹

EXEMPLE OF REVIEW

Review title¹⁰

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors¹¹

Book bibliographic reference for review¹²

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (diferent from native language).

TEXT¹³

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE¹⁴

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha

julio.egito@gmail.com or nehmaat@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL

City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro

<http://www.proac.uff.br/campos/>

<http://www.pucg.uff.br/>

⁹ As rules for papers.

¹⁰ As rules for papers.

¹¹ **If you are teacher** indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. **If you are graduate student** indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..

¹² Bibliographic reference.

¹³ As rules for papers.

¹⁴ If necessary.