

# Revista Mundo Antigo



Ano V – Volume V – Junho – 2016  
ISSN: 2238-8788  
Número 10



**NEHMAAT**  
Antiga, Medieval e Arqueologia



# Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica

Publicação semestral

História Antiga, Medieval e Arqueologia

Ano V - Volume V – Número 10 – Junho – 2016

Electronic journal

Biannual publication

Ancient History, Medieval and Archaeology

Year V - Volume V – Number 10 – June – 2016

**EXPEDIENTE**

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF**

Reitor: Prof. Dr. Sidney Luiz de Matos Mello

**INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL – ESR**

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT**

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

**CURSO DE HISTÓRIA - CGH**

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

**NEHMAAT - UFF - ESR**

**NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E ARQUEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)**

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

**EDITOR**

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

**EQUIPE EDITORIAL**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Carolina Fortes (UFF-ESR)

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

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

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)

### **CONSELHO EDITORIAL**

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriana Zierer (UEMA).  
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Adriene Baron Tacla (UFF).  
Universidade Federal Fluminense.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Livia Bonfim (UEMA).  
Universidade Estadual do Maranhão.

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

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. 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.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).  
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria do Carmo (UERJ).  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Regina Candido (UERJ).  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Renata Garrafoli (UFPR).  
Universidade Federal do Paraná.

**Todos os direitos reservados aos autores.  
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.  
Está publicação é de acesso aberto e livre de taxas.**

**All rights reserved to the authors.  
The articles/papers are the responsibility of their authors.  
This publication is an open journal and free of charge.**

**FICHA CATALOGRÁFICA:**

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 5, v. 5, n° 10 (Junho, 2016) –  
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**

11/13	<b>EDITORIAL</b>
15/19	<b>APRESENTAÇÃO PRESENTATION</b>
279/286	<b>NORMAS DE PUBLICAÇÃO GUIDELINE FOR PUBLICATION</b>





ARTIGOS/PAPERS

- 23/41 Considerações acerca do conceito de “Religiosidade Popular” na Alta Idade Média. Juliana Bardella Fiorot (PPGH-UNESP ASSIS).
- 43/70 A fragilidade dos negócios humanos: a experiência filosófica e institucional Greco – Romana no pensamento político de Hannah Arendt. Diego Avelino de Moraes Carvalho (PPGH-UFG)
- 71/90 O *Sefer Hassidim* e a tradição judaica: diálogos, apropriações e conflitos Cristiano Ferreira de Barros (UFF)
- 91/106 As descobertas arqueológicas de Delos e a circulação dos “javismos” no Mediterrâneo antigo. Vítor Luiz Silva de Almeida (PPGHC-UFRJ)
- 107/129 Representações de Genserico, rei dos vândalos, nos Panegíricos do aristocrata galo-romano Sidônio Apolinário (século V d. C.) Semíramis Corsi Silva (UNESP-FRANCA) e Gabriel Freitas Reis (UFSM)
- 131/153 Era a comunidade joanina um grupo sectário? Os cristãos joaninos: um enigma a ser desvendado. Daniel Soares Veiga (PPGH-UERJ)
- 155 /180 Capa, Espada e Sandálias: o Mundo Antigo por meio das telas Victor Henrique da Silva Menezes (PPGH-UNICAMP)
- 181 /200 O prazer das imagens e o entrecruzamento entre as artes na *Odisséia* de Homero. Celina F. Lage (PPGA-UFMG)
- 201/213 O uso mágico das gemas na arte e na literatura medieval Azzurra Rinaldi (Universidade de Coimbra)
- 215/229 IbnRushd (Averroes) , o homem histórico Andréa Hammini Pires da Silva Avila Franquetto (PPGH-UFF) Carla Barcelos Nogueira Soares (FAFIC)
- 231-251 Tempo de Guerra e Tempo de Paz na Antiguidade - Breves Considerações Historiográficas Dominique Santos (FURB)
- 253-278 Um Censura e recriação de imagens: Marco Antônio e a manutenção de sua representação como inimigo da *Res Publica* Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG) e Rodrigo Santos Monteiro Oliveira (UFG)



# Revista Mundo Antigo

## Editorial Editorial



Nesta edição recebemos as contribuições de professores, pesquisadores e pós-graduandos de diversos programas. Gostaria de citar a Universidade de Santamaria (UFM), a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), a Universidade Federal de Goiás (UFG), a Faculdade de Filosofia de Campos (FAFIC/UNIFLU), a Univerisdade de Buenos Aires, a Universidade de Coimbra, a UNESP Assis e Franca, FURB e a Universidade de Campinas (UNICAMP).

Nesta oportunidade gostaria de agradecer aos pesquisadores que contribuíram para esta edição favorecendo, deste modo, a circulação de pesquisa docente e discente.

Um grande abraço!

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (HISTÓRIA UFF - ESR)  
(Editor)  
Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil



# 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 an open access journal (free of charge) 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 (Rio de Janeiro – Brazil).

*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 - EDITORIAL LINE 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 African Middle Ages.**

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

Artigos  
Papers



## Considerações acerca do conceito de “Religiosidade Popular” na Alta Idade Média

Juliana Bardella Fiorot<sup>1</sup>

Submetido em 09/2015

Aceito em 01/2016

### RESUMO:

O presente artigo tem como objetivo propor uma reflexão sobre os problemas relativos ao conceito de “religiosidade popular” no que concerne a sua própria definição, entendida de variadas formas pelos medievalistas, bem como as questões suscitadas em torno desta expressão acerca da contraposição entre Igreja e paganismo durante a Alta Idade Média. Em um período de organização e fortalecimento da Igreja Católica a “religiosidade popular” permanecia viva no cotidiano de seus praticantes, fornecendo auxílio nas questões espirituais e socioeconômicas. Neste sentido, procuraremos apresentar uma discussão historiográfica acerca deste conceito e a caracterizar a funcionalidade destas crenças para o homem da Alta Idade Média. Nossa análise se voltará ainda para algumas ações desenvolvidas pela Igreja neste período que visaram denegrir a “religiosidade popular”.

**Palavras-chave:** Religiosidade popular – paganismo - Igreja.

### ABSTRACT:

**Considerations on the concept of “Popular Religiosity” in the Early Middle Ages.**

This article aims to propose a reflection on the problems related to the concept of “popular religiosity” concerned on its own definition, understood of various forms by the medievalists, as well as the questions excite around this expression about the contraposition between Church and paganism during the Early Middle Ages. In a period of organization and strengthening of the Catholic Church the “popular religiosity” remained alive in the daily lives of its practitioners by providing aid in spiritual and socioeconomic issues. In this sense, we will seek to present a historiographical discussion of this concept and to characterize the functionality of these beliefs to the man of the Early Middle Ages. Our analysis will still turn to some actions developed by the Church in this period that aimed to denigrate the “popular religiosity.”

**Keywords:** Popular religiosity – paganism - Church.

---

<sup>1</sup> Aluna do Programa de Pós-Graduação em História (mestrado) pela Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista. Orientação: Ruy de Oliveira Andrade Filho. E-mail: [julianabfiorot@gmail.com](mailto:julianabfiorot@gmail.com).

## **Introdução**

A história religiosa do Ocidente Medieval pode ser definida como um conflito permanente entre o cristianismo oficial e a religiosidade que continuava a persistir. Prova disso são as inúmeras fontes eclesiásticas produzidas ao longo da Idade Média que abordam esta temática sob um viés condenatório e pejorativo, associando tais práticas com forças ocultas e malignas. Assim sendo, consideramos o estudo da “religiosidade popular”<sup>2</sup> de uma determinada sociedade como uma tarefa complexa, já que tal conceito, impregnado de subjetividade e arraigado no íntimo humano, manifesta-se de forma pluralizada nos mais diferentes povos através de crenças e práticas ligadas, por exemplo, às relações sociais destas populações com o meio em que habitam. A dificuldade de seu estudo advem da antiga concepção de que a “religiosidade popular” nada mais era do que uma forma de resistência dos antigos povos frente a novas formas de cultura. Michel Vovelle destaca que esta concepção entre os folcloristas, na perspectiva tradicional, reduz a religião popular a um corpo de sobrevivências pagãs, de superstições e de gestos mágicos, apenas penetrada por traços de sincretismo pagão-cristão (VOVELLE, 1987, p.158-159).

Tendo essas considerações em vista, nossa proposta, neste artigo, é caracterizar algumas das problemáticas que envolvem o conceito de “religiosidade popular”. Procuraremos ir além da discussão historiográfica em torno deste conceito para apresentarmos também a forma como estas crenças religiosas foram tratadas pela Igreja Católica durante a Alta Idade Média, bem como a importância da “religiosidade popular” para seus praticantes.

## **A caracterização da “religiosidade popular” pela Igreja Católica**

Para a Igreja era essencial o combate à religiosidade, no entanto, tais crenças manteriam-se vivas ao longo de todo o medievo, sendo necessário o desenvolvimento de algumas ações visando o enfraquecimento das práticas em questão. A fim de abarcar em seu seio aqueles que continuavam a caminhar em sentido contrário a fé, a Igreja, na

---

<sup>2</sup> A respeito da expressão “religiosidade popular” deixamos claro que neste trabalho ela recebe o uso das aspas por considerarmos que esta seria a maneira mais apropriada para nos referirmos ao conjunto de crenças e práticas do período, afinal não existe um conceito específico para denominá-las.



Alta Idade Média, vai iniciar um confronto opondo cristianismo e paganismo, vinculando ambos a tipos de forças com poderes diferenciados. A fé cristã estaria atrelada ao bem, garantindo a seus seguidores a salvação eterna; em contraposição, as crenças populares seriam representadas por forças malignas. Todos os elementos que pertencessem à esfera da “religiosidade popular” teriam vínculo com Satã, portanto a Igreja procurou demonizar não somente os cultos e ritos populares, mas também os praticantes dessa religiosidade, acabando por excluí-los do restante da comunidade.

A Igreja Católica esforçou-se em denegrir as crenças populares apresentando-as como uma “[...] simples coleção de ‘tradições fragmentárias’, de ‘hábitos sacrilégios’, ‘costumes inertes’, ‘imundices dos gentios’ inadvertidamente trazida para a igreja nos pés de muitos crentes” (BROWN, 1999, p.117). No entanto, verificamos que as práticas religiosas cultivadas no período eram de suma importância, afinal constituíam-se como um sistema que regulava a manutenção da ordem cotidiana.

Ao verificarmos os discursos eclesiásticos, notamos que a postura citada acima torna-se uma constante. O historiador que dedica-se ao estudo desta temática torna-se

[...] dependente de fontes que excluem o testemunho direto dos interessados, e forçado a se colocar na perspectiva externa, e frequentemente hostil dos que tiveram a função de controlar e punir... Primazia das fontes de repressão, com todo peso das deformações que esta leitura implica (VOVELLE, 1987, p.167).

Georges Duby destaca que “os documentos só esclarecem diretamente as ideologias que respondem aos interesses e às esperanças das classes dirigentes” (DUBY, 1976, p.136), portanto o historiador deve utilizar métodos que permitam-lhe observar o objeto de pesquisa de uma maneira diferenciada. Para Jean-Claude Schmitt é necessário que o pesquisador leve em consideração o estudo das “margens”, pois a partir delas ocorre a exteriorização dos elementos que acabaram sendo ocultados pelos envolvidos no processo (SCHMITT, 2005, p.261). São as margens que irão revelar ao historiador a verdadeira essência da sociedade. Estudar a “religiosidade popular” é, portanto, desafiador: o pesquisador dispõe de feixes de informações fabricados segundo a necessidade daqueles que não tiveram outra finalidade senão o de deturpar o real sentido destas crenças para o homem medieval.

Outro problema relativo aos escritos eclesiásticos são que estes costumeiramente vinculam as crenças populares aos grupos sociais mais desfavorecidos. Estas obras adjetivam de forma pejorativa os praticantes dessas crenças, denominando-os, por

exemplo, de *rustici* ou *idiotae*. Isso nos demonstra uma posição da Igreja referente aos praticantes da religiosidade: para os membros do *ordo clericorum* tais crenças eram exclusivamente desenvolvidas por pessoas ignorantes e que viviam em um ambiente rural. Como atesta Rita de Cássia Mendes Pereira:

Magos, feiticeiras e bruxas emergem indistintamente dos textos eclesiásticos como autores de uma farsa continuamente renovada sob os auspícios de Satã. Subordinados ao julgamento da teologia e da justiça eclesiástica, eles aparecem como elementos representativos de um meio rural ignorante dos mistérios cristãos e, talvez por isso mesmo, refratário à doutrina e à exemplaridade dos comportamentos exigidos pelas camadas dirigentes. Verifica-se, aí, como nas expressões utilizadas para caracterizar as crenças e atos que eles veiculam, um claro julgamento quanto às suas vinculações sociais e culturais (PEREIRA, 2001, p.73).

Rosa Sanz Serrano afirma que o próprio termo pagão (habitante do *pagus*, ou seja, campo) possui uma forte carga retórica. Segundo a autora, este termo foi escolhido para designar aqueles que não eram cristãos, além de contrapor o refinamento das cidades *versus* a barbárie dos campos:

[...] esta contraposição é intencionada se considerarmos a importância que tiveram as cidades na criação e desenvolvimento do Império Romano. Também na reafirmação do poder colonial frente ao autóctone (de vida basicamente rural) na imposição de uma ideologia cristã de base finalista, própria do cidadão organizado em torno do bispo, em contraposição ao habitante do campo incapaz de evoluir fora das crenças e costumes próprios (SERRANO, 2000, p.18).

A própria terminologia nos sugere ainda que o pagão seria aquele apegado a uma tradição, sendo que tal definição nos remete a ideia de que essas práticas, em um contexto socioeconômico e espacial, foram consideradas pela Igreja como meros resíduos (SERRANO, 2000, p.26). A volta aos hábitos pagãos era também entendida pelos eclesiásticos como uma falta de educação, sendo este comportamento característico dos *rustici*. Segundo o clero, estes não possuíam entendimento algum e eram incapazes de aceitar a cultura cristã, preferindo persistir em seus velhos hábitos que os levavam a erros mundanos (SERRANO, 2000, p. 26).

O que não podemos deixar de salientar, no entanto, é o caráter coletivo da “religiosidade popular”. Estas crenças estavam presentes em todos os segmentos sociais e em diversas localidades. Na região de Torino (norte da Itália), por exemplo, o bispo

Máximo<sup>3</sup> escreve um sermão posterior a 405 alertando os proprietários de terra da sua diocese da responsabilidade destes em livrar seus camponeses (“rústicos”) da perdição. Neste escrito, verificamos a caracterização de algumas práticas pagãs realizadas pelos habitantes daquela localidade além da clara indignação do religioso com a continuidade destes rituais e crenças:

Ao entrar em um santuário rústico, você encontrará gramados esbranquiçados [os restos de um altar de turfa] e carvões usados – um sacrifício digno do diabo, quando um deus morto é adorado com coisas mortas. E, ao ir aos campos, você encontrará altares de madeira e imagens de pedras, adequados para um ritual no qual deuses insensíveis são servidos em altares apodrecidos. Se despertar mais cedo [do que normalmente acorda] você veria um rústico cambaleando devido ao vinho. Você deveria saber que ele é o que se chama um devoto de Diana [ou seja, um epilético ou alguém que esteja “enlouquecido pela lua”] ou um adivinho (MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*, p.70).

Um século e meio depois nos deparamos com outro sermão contendo características semelhantes à obra de Máximo de Torino. O *De Correctione Rusticorum* (*Da Correção dos Rústicos*) (1981), foi escrito pelo bispo Martinho de Braga<sup>4</sup> em meados do século VI. Nesta obra o bispo de Braga direcionou seus ensinamentos ao clero secular da Galiza, também praticante da religiosidade, a fim de que as instruções contidas no sermão fossem repassadas ao restante da população. Martinho estava empenhado na evangelização dos galegos, no entanto, para que obtivesse algum sucesso nesta empreitada era necessário homogeneizar e organizar o clero na região. À exemplo de Máximo de Torino, Martinho também fornece inúmeros exemplos de crenças que eram praticadas por toda a população galega:

Os demônios tomaram seus nomes para que [os rústicos] pudessem adorá-los como deuses e oferecer-lhes sacrifícios e para que imitassem os feitos daqueles que os invocavam. Os demônios também persuadiram os homens a construir-lhes templos e colocar neles imagens ou estátuas de homens vis e erguer altares aos mesmos, onde poderiam derramar o sangue não apenas de animais, mas até de

---

<sup>3</sup> Poucas são as informações a respeito da vida de Máximo de Torino. As referências biográficas a seu respeito apontam o ano de 380 como a data provável de seu nascimento na região de Retia. Já seu falecimento teria ocorrido no ano de 451 na sua diocese em Torino.

<sup>4</sup> Martinho de Braga teria nascido na Panônia entre os anos de 518 e 525. Acredita-se que tenha chegado a Galiza em meados do século VI tendo participado ativamente da organização e fortalecimento da Igreja Católica na região. Podemos citar como suas principais frentes de ação a fundação de mosteiros, organização do clero e evangelização da população galega. Participou do I e II Concílios de Braga (ocorridos respectivamente nos anos de 561 e 572) e escreveu diversas obras, dentre as quais podemos destacar: *Formula vitae honestae*, *De superbia*, *De ira* e os *Capitula Martini*.

humanos. Além disso, muitos demônios, expulsos do Paraíso, também residem nos mares, nos rios, nas nascentes ou nas florestas; homens ignorantes de Deus também os adoravam como deuses e faziam sacrifícios em seus nomes. Eles chamam por Netuno no mar, por Lâmia nos rios, por ninfas nas nascentes, por Diana nas matas, mas são todos demônios malignos e espíritos vis que enganam homens descrentes, ignorantes do Sinal da Cruz, e os atormenta. (MARTINHO DE BRAGA, *De Correctione Rusticorum*, 8 ).

Analisando as passagens acima verificamos que ambos os bispos inserem estas crenças no âmbito da demonização. Todos os aspectos constitutivos da religiosidade estariam vinculados às forças malignas, e os homens, descrentes, eram vistos como participantes ativos deste processo. Mesmo que os habitantes de Torino ou da Galiza fossem enganados por essas forças malignas eles estavam sendo coniventes com tais “demônios”; fato provocado por continuarem cultuando suas crenças. Tal postura, adotada largamente pela Igreja, já foi apontada por nós neste trabalho quando nos referimos ao fato desta instituição ter oposto duas forças (bem e mal) atribuindo as mesmas conotações diferenciadas.

Verificamos ainda que os bispos em questão detalham as crenças populares em seus sermões. Tais pormenores apresentam-se em outras passagens destas obras. Martinho, por exemplo, irá relatar ainda a serventia destas práticas e até mesmo o período do ano em que eram realizadas. Isto nos leva a pensar que o conhecimento do bispo e de tantos outros sobre o assunto não deve ter partido simplesmente da mera observação dos hábitos destas populações, até mesmo pelo fato de que os bispos, como Martinho, não ficavam em contato direto com o povo todo o tempo. Os detalhes relatados nestas obras devem ser fruto, provavelmente, da observação dos hábitos religiosos dos próprios eclesiásticos praticantes destas crenças. Vejamos outra passagem do *De Correctione Rusticorum* que elucida esta ideia:

E acender velas nas pedras, e árvores, e fontes, onde as estradas se cruzam, o que é isso se não adoração ao Diabo? Honrar adivinhações, augúrios e os dias dos ídolos, o que é isso se não adoração ao Diabo? Observar os “dias” de Vulcano [23 de agosto] e o primeiro dia de cada mês, adornar mesas e pendurar grinaldas, olhar os pés e derramar frutas e vinhos em uma lenha no forno e colocar pão na nascente, o que é isso se não adoração ao Diabo? (MARTINHO DE BRAGA, *De Correctione Rusticorum*, 16).

Deixamos claro que neste trabalho utilizamos apenas dois documentos que retratam a postura da Igreja Católica mediante a religiosidade. No entanto, a

documentação sobre este assunto é bem diversa atestando a presença destas práticas em várias regiões do Ocidente Medieval. Podemos citar também as inúmeras monarquias que foram convertidas ao catolicismo durante a Alta Idade Média<sup>5</sup> o que assevera a presença destas práticas nas mais diversas camadas sociais.

Não consideramos exagero afirmar, portanto, que a “religiosidade popular” estava presente em praticamente todos os segmentos sociais. As pessoas procuravam essas crenças com objetivos diferentes: seja como praticantes ou clientes. Magos, bruxos, feiticeiros, etc possuíam papéis diversos na sociedade (SERRANO, 2000, p.76-77). O que a Igreja procurou fazer, no entanto, foi ocultar a presença da religiosidade nas demais camadas sociais, para que esta deixasse de ser vista como algo comum, praticado por qualquer pessoa independentemente da sua posição ou função social. Isso justifica o grande esforço da Igreja nos primeiros séculos medievais em reorganizar o clero e uniformizar o comportamento dos eclesiásticos. A “religiosidade popular” passa então a ser vista e associada exclusivamente com os “rústicos”.

## **A “religiosidade popular” na historiografia medievalística**

O conceito de “religiosidade popular” é visto de diferentes perspectivas na historiografia medievalística. Portanto, acreditamos ser interessante apresentar um breve debate destacando autores que entendem esta expressão de maneiras divergentes. Antes, porém, ressaltamos a importância de nos desvencilhar de definições restritivas acerca deste assunto, onde os historiadores acabam limitando a religiosidade a manifestações de práticas, crenças e ritos e vinculam a religião a um corpo de doutrina. Toda religião envolve crenças, práticas e fé. Ela se constitui ainda como um sistema onde as pessoas atuam sobre a religião a partir de suas concepções de mundo. Portanto, tentaremos abordar este conceito de forma mais abrangente.

Oronzo Giordano afirma que esta expressão carece de um significado preciso, sendo complexa por conter ritos externos e crenças íntimas: “A fisiologia da religiosidade popular apresenta uma estrutura complexa e variada, com formas expressivas algumas vezes de uma simplicidade lineal, e de outras, com inesperadas contradições” (GIORDANO, 1983, p.09). Tal expressão, segundo o autor, está

---

<sup>5</sup> Reportando-nos novamente a Galiza podemos citar como exemplo as conversões dos monarcas suevos Réquiário e Teodomiro, ocorridas respectivamente nos séculos V e VI, além da conversão de Recaredo na Hispânia Visigoda no ano de 589.

relacionada ainda com a condição existencial do homem. Viver no mundo é um eterno desafio. A sociedade acaba projetando nas religiões uma realidade que ela mesma produz para entender e explicar o mundo no qual vive. Esta questão também é trabalhada por Peter Berger que afirma que viver em sociedade é estar constantemente ameaçado pelo caos onde haveria um esforço contínuo para que o homem se integrasse à ordem. O papel das religiões seria, portanto, o de proporcionar ao homem o conhecimento sobre o mundo e a capacidade de se situar nele (BERGER, 1985, p.07).

Giordano procura entender a “religiosidade popular” associando-a com um paganismo de massa, onde as manifestações religiosas do povo.

[...] estão estreitamente vinculadas ao seu inato desejo de libertação e promoção social. Por isso nos aspectos exteriores da *pietas* popular é possível encontrar as convergências de tradições e experiências diversas, as aspirações interiores e o reflexo de condições existenciais contingentes, os fundamentos psicológicos mais remotos e as ocasiões mais imediatas e frequentemente fortuitas para compreender a solução religiosa que o homem tem tratado de dar sempre aos problemas do mundo profano (GIORDANO, 1983, p.08).

O autor destaca ainda em suas reflexões outra característica da “religiosidade popular” no medievo: a renovação. Mesmo com o desenrolar do tempo e o contato com religiões diversas tal fenômeno assume conotações novas, porém sem negar sua essência. Para ele, junto à religião oficial (organizada e com uma teologia) existia

[...] toda uma multidão de divindades inferiores e de ritos particulares, que o homem, como indivíduo e como grupo étnico ou parental, venera e pratica porque se sente mais favorecido em suas próprias aspirações, mais harmônico e próximo de si mesmo desde tempos imemoriais e porque a sua proteção está confiada a sua própria prosperidade e sobrevivência (GIORDANO, 1983, p.12).

Como pudemos perceber, esta “religiosidade popular”, definida por Oronzo Giordano, possuía formas mais livres e espontâneas, com seus cultos, ritos e simbolismos de caráter bem pessoal e que atendiam as necessidades diárias de seus praticantes.

Assim como Oronzo Giordano, o historiador Hilário Franco Júnior também ressalta o problema da conceituação desta temática. Para ele, a historiografia encontrou no estudo da cultura popular<sup>6</sup> uma saída para o entendimento da “religiosidade

---

<sup>6</sup> Para Hilário Franco Júnior o conceito de cultura popular também é problemático e gera discussão. Segundo suas reflexões a cultura popular seria praticada por todos os membros da sociedade, sem

popular”. Franco concebe esta última como parte integrante da cultura, onde os sentimentos religiosos, extremamente enraizados, só poderiam ser entendidos através de expressões culturais (FRANCO JR, 1996, p.33). O autor percebe a necessidade de analisar não somente a cultura produzida pela elite, mas também aquela presente nos lugares mais comuns que compõem o cotidiano, sendo esta a verdadeira cultura popular. Desta forma, Hilário Franco Júnior interpreta a “religiosidade popular” como um fenômeno coletivo que abarca em sua essência a manifestação de elementos de diversas procedências, não sendo originada, portanto, de um grupo social apenas.

Oronzo Giordano e Hilário Franco Junior divergem acerca das concepções sobre a “religiosidade popular”. Ambos veem este fenômeno como uma manifestação que abarca toda a sociedade, porém utilizam expressões diferentes para sustentarem esta concepção. Para Giordano esta religiosidade seria praticada pelas massas, em contrapartida, Hilário utiliza o termo coletivo para referir-se a este assunto. Os pontos de divergência na visão dos dois autores se concentraram, sobretudo, na própria definição de “religiosidade popular”. Para Giordano esta seria um sistema religioso com seus signos, ritos e crenças próprios, cuja origem é anterior ao cristianismo e a tentativa deste de suprimir a religiosidade ao seu sistema dominante. Ele não exclui de sua análise o fato no qual o cristianismo adaptou e absorveu elementos pagãos para ser melhor aceito no seio dos povos praticantes destas crenças, porém diferentemente de Hilário Franco Junior, Giordano associa a religiosidade a um momento anterior a essa hibridização das duas religiões:

Nas conversões individuais ou de massa, a nova profissão de fé não vinha geralmente a substituir, mas a se sobrepor a um *back-ground* de religiosidade: havia atitudes espirituais enraizadas, sedimentos profundos de uma interioridade indeterminada, sobrevivências indestrutíveis de práticas e de crenças que continuavam informando e condicionando, inclusive sem que o indivíduo soubesse, sua nova profissão religiosa (GIORDANO, 1983, p.16-17).

Para Giordano, o fato do cristianismo ter incorporado elementos da religiosidade em sua doutrina, configura-se como algo posterior e novo, não tendo vinculação direta com a definição por ele proposta para o conceito em questão.

---

exceção. Ela é vista, portanto, como um conjunto de crenças, ritos, instituições, normas, etc aceito pela maioria dos membros de uma dada sociedade. Para além do conceito de cultura popular, Junior entende o denominador cultural comum produzido por todos esses segmentos sociais como intermediário.

Já nas considerações feitas por Hilário Franco Junior, percebemos que ele associa a “religiosidade popular” a um fenômeno que tem como essência crenças vindas do povo comum, das elites e do próprio cristianismo. Vejamos uma passagem na qual ele expõe este pensamento:

Na verdade, havia uma única religiosidade que se exprimia de formas diferentes, e com relações dialéticas, de influências recíprocas, entre elas. Daí religiosidade ‘popular’ não se referir a uma certa camada social, encontrando-se presente mesmo no seio do *ordo* eclesiástico, que aliás era local importante das influências recíprocas entre os dois níveis religiosos, na medida em que o popular se difundia e se transmitia por via oral: *fides ex auditu*. Portanto, ‘popular’ significando ao mesmo tempo criado e praticado pelo povo, mas também recebido e incorporado e/ou adaptado por ele. Por isso, a religiosidade popular não pode ser dissociada da cultura folclórica, mas tampouco pode ser vista como mero prolongamento dela: a teoria das sobrevivências pagãs no Cristianismo é falsa, pois toda crença ou rito, mais do que uma combinação de tradições e inovações, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão presente. Portanto, religiosidade popular não é aquela que se identifica com um grupo social, ou teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências (FRANCO JR, 1990, p.40-41).

Segundo Junior, houve pontos de convergência entre a religiosidade e o cristianismo que acabaram resultando na incorporação de elementos da primeira na segunda:

Se o clero acolheu dados culturais pré-cristãos, difundidos no seio daquela categoria social, não foi apenas como estratégia de conversão, mas porque estes dados estavam presentes também no próprio ambiente cultural eclesiástico (FRANCO JR, 1990, p.37).

Para Hilário Franco Júnior era impossível que dentro do *ordo* eclesiástico não houvesse indivíduos de origem leiga, afinal, o clero não poderia se auto reproduzir. Sendo assim, os indivíduos que entravam para a vida religiosa haviam crescido impregnados da cultura vulgar. Da mesma forma, segundo o autor, é inegável que os próprios leigos nunca tenham convivido com a cultura clerical. Esta estava presente nos sermões, liturgias e no comportamento pregado pela Igreja (FRANCO JR, 2006, p.103). Desta forma, Franco Junior destaca a intensa troca entre esses grupos sociais que alimentava a chamada cultura intermediária, praticada por todos os membros da sociedade onde o cristianismo e a “religiosidade popular” se inseriam.



Nessa mesma vertente de pensamento, Karen Louise Jolly situa a “religiosidade popular” em um campo de interação mediano entre os níveis sociais; desta forma, ela entende este conceito como um conjunto de crenças e práticas partilhadas pela maioria dos crentes. Para Jolly o cristianismo seria uma subcategoria da “religiosidade popular”, responsável por abarcar os preceitos cristãos e as crenças cotidianas (JOLLY, 1996, p.16).

Em sua obra dedicada ao estudo dos santos, Peter Brown (1981) analisa as problemáticas que envolvem o conceito da “religiosidade popular”. Para Brown, devemos rejeitar as teorias que colocam este tema no âmbito da passividade (BASTOS, 2013, p.149), pois costumam abordar a religiosidade como inerte e alheia a qualquer tipo de mudança, reduzindo este conceito a resquícios de crenças que acabaram resistindo ao tempo. Mário Jorge da Motta Bastos explica que para Brown o contexto no qual a religiosidade está inserida foi marcado por mudanças irreversíveis que iriam alterar as relações dos homens com o seu cotidiano. Embora tais mudanças tenham ocorrido lentamente e em ritmos diferentes nas diversas regiões que compunham o Ocidente Medieval, o conceito em questão deve ser analisado no quadro dessas transformações que afetariam o panorama da Alta Idade Média (BASTOS, 2013, p.150). No entanto, Bastos salienta que o pensamento de Peter Brown acerca da religiosidade é marcado por contradições:

Contudo, o próprio Peter Brown, em obra dedicada à ascensão do cristianismo na mesma civilização, afirma, após considerar os ataques da prédica de Cesário de Arles à perseverança dos camponeses da Gália nas ‘imundices de pagãos’, que ‘passaria ainda muito tempo (talvez até a morte da Europa camponesa no século XIX) antes que as mentalidades denunciadas por Cesário viessem a alterar-se significativamente (BASTOS, 2013, p.150).

Perspectiva semelhante a de Brown também é partilhada por Jean-Claude Schmitt, quando este afirma que seria necessário que a Revolução Industrial deixasse os campos vazios para assim as crenças pagãs perderem sua força (SCHMITT, 1992, p.27). Para Schmitt o conceito moderno de religião utilizado por nós não deve ser aplicado com o mesmo sentido ao nos reportarmos a Idade Média. Para o autor

A religião se constituía, naquela altura, como um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas por meio das quais os homens do período encontraram um sentido e uma ordem para o mundo, aqui entendido como composto, simultaneamente pela natureza, pela sociedade e pela pessoa humana (SCHMITT, 1990, p.77).

Percebemos que ambos os autores trabalham com o conceito de “religiosidade popular” vinculando-o à permanência desta na sociedade. Embora a perspectiva de Brown seja contraditória, como já apontamos, a ideia de permanências das práticas pagãs é um consenso para a maioria dos autores aqui trabalhados.

Mircea Eliade, por exemplo, afirma que o cristianismo tropeçará diante da vivacidade latente das crenças e práticas do período superando os inumeráveis ataques da esfera eclesiástica que visava destruí-la (ELIADE, 1963, p.194). Assim, neste momento do nosso trabalho, cabe aqui fazermos algumas considerações acerca da importância da religiosidade para o homem no medievo. Nosso objetivo agora é tentar compreender as causas que sustentaram a permanência desta religiosidade durante toda a Alta Idade Média e o confronto estabelecido entre esta e a Igreja Católica.

### **Religião *versus* “Religiosidade popular”**

Ao longo deste artigo discutimos a visão da Igreja Católica a respeito da “religiosidade popular” no que tange as fontes e a pesquisa e apresentamos a visão de alguns autores a respeito deste conceito. No entanto, é de suma importância analisarmos a influência exercida pela religiosidade na Alta Idade Média. Entendemos que este conjunto de crenças, ritos e simbolismos ao qual denominamos neste trabalho de “religiosidade popular” regulava o mundo físico e o universo, constituindo-se, portanto, em um elemento de extremo destaque no cotidiano do homem medieval. Mesmo com o processo de evangelização encabeçado pela Igreja e a destruição de muitos templos e até mesmo a adaptação de muitas crenças pagãs ao contexto cristão, a influência da religiosidade não foi extinta por completo.

O primeiro fato a considerarmos aqui acerca da permanência dessas práticas é que atendiam perfeitamente as necessidades diárias de seus adeptos em oposição à doutrina cristã que fundou sua história a partir dos grandes atos de Deus. O homem praticante da religiosidade precisa estar em contato frequente com a natureza e sentir-se atuante na manutenção do mundo que o rodeia. Hilário Franco Júnior afirma que a insegurança alimentava a relação dos homens com a natureza (FRANCO JR, 2006, p.139). Diante de forças de magnitude desconhecidas e incontroláveis o homem medieval tornava-se temeroso em vários aspectos (colheitas, epidemias, etc), portanto os rituais eram

necessários porque acreditava-se que estes proporcionariam o mínimo de controle sobre as forças naturais.

A doutrina cristã, ao contrário, privará o homem dessa participação ativa no mundo, até porque este elemento foi posto de lado para que a humanidade fosse o foco principal de Deus (BROWN, 1999, p.118). A ideia difundida pelo cristianismo é que a preocupação humana deveria voltar-se para a salvação e não para os problemas que afetavam o cotidiano das populações. Os crentes também viam Deus como uma força onipresente e que possuía função de juiz, pronto para julgar qualquer deslize humano. Por ter uma grande importância, a figura de Deus não era vista como acessível aos fiéis e estes acabavam sentindo-se desamparados, o que nos ajuda a entender o fato do homem medieval, mesmo evangelizado recorrer constantemente a seus antigos rituais e deuses. Somado a este fato podemos ainda verificar que o cristianismo mesmo prometendo uma vida melhor e garantia de salvação eterna aos fiéis, não mostrava-se suficientemente interessante para as pessoas em geral. Os praticantes da religiosidade confiavam seu cotidiano a uma infinidade de deuses e, mesmo com os atrativos demonstrados pela nova religião, o fato de Deus ser o único capaz de garantir o funcionamento de todas as atividades diárias talvez gerasse desconfiança, afinal seriam muitas tarefas sob responsabilidade de uma única divindade.

As sociedades agrícolas viam na natureza os fundamentos próprios de uma teologia baseada em um tempo cíclico: as festas significavam um resgate simbólico do tempo cotidiano que se renovava com a alternância das estações. O mesmo gestual e os mesmos ritos marcavam o tempo litúrgico desses momentos. A monotonia diária era rompida com a temporada das festas que se repetiam continuamente todos os anos (GIORDANO, 1983, p.93). O tempo da religiosidade é o tempo do presente. Ela garante a continuidade da existência humana. O próprio homem medieval via a natureza como um prolongamento de si, já que dependia diretamente dela para garantir a perfeita harmonia em seu cotidiano, tanto nas práticas sociais quanto nas econômicas. Como expõe Oronzo Giordano:

A renovação anual do ciclo produtivo da natureza estava ligada a ritos antiquíssimos, comuns as diversas áreas religiosas: as festas e as cerimônias que acompanhavam os vários trabalhos agrícolas, o arar, a semeadura, a roçada e a colheita; os ciclos da vegetação natural e a reprodução dos animais tinham como ministros e protagonistas os mesmos interessados; por isso havia práticas individuais e coletivas, ritos domésticos e cerimônias públicas que se transmitiam de geração em geração (GIORDANO, 1983, p.92).

O espaço na Idade Média não era, portanto, um elemento homogêneo. Este era entendido como uma base para a realização de rituais antigos que garantiam a comunicação dos deuses e da natureza com o homem, portanto impregnado de religiosidade. Por não separar as áreas do sagrado e do profano, e sujeito as forças intempestivas da natureza, o homem medieval via qualquer manifestação no ambiente como um elemento do mundo extra humano (LE GOFF, 1981, p.14).

A “religiosidade popular” está inserida nestas reflexões na medida em que ela é provocada e praticada continuamente pelo homem. Mircea Eliade explica que a partir da necessidade de se orientar no cosmos, o homem pratica suas crenças com o claro objetivo de se situar no espaço que o rodeia. Sendo assim, qualquer elemento pode ser visto como uma hierofania<sup>7</sup>:

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa* e, contudo, continua a ser *ele mesmo*, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano), nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos numa pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuta-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 2010, p.14).

Analisando este trecho verificamos que qualquer elemento teria a capacidade de manifestar-se como uma hierofania revelando seu caráter sobrenatural. O universo era visto como um imenso conjunto de símbolos que englobava seres e fatos extraordinários, desse modo, pedras, árvores, fontes, e mais uma infinidade de elementos eram entendidos como símbolos capazes de manifestar sua sacralidade a qualquer momento. Em algumas de suas obras, Hilário Franco Júnior aborda a temática do símbolo. O simbolismo

[...] era a forma de expressão do homem medieval padrão, o caminho para a exteriorização de seus sentimentos mais profundos. A concretude do seu estilo de vida dificultava a teorização, limitava a possibilidade de filtrar a realidade sensível, extraindo princípios gerais. Assim, ele buscava na própria materialidade da natureza elementos para compreender o lado transcendente dela (FRANCO JR, 2006, p.146).

---

<sup>7</sup> Para Mircea Eliade o termo hierofania pode ser entendido como a revelação de algo sagrado.

Para este autor o símbolo nada mais é do que um produto psíquico que tem como função interligar o microcosmos (homem) ao macrocosmos (universo) (FRANCO JR, 2006, p.143). O próprio homem é um animal simbolizante na medida em que nasce com o cérebro incompleto e necessita de um conjunto simbólico que integrará seu aparelho mental, permitindo, assim, o conhecimento do mundo e dos fenômenos que ocorriam a sua volta (FRANCO JR, 1990, p.44). Outra característica dos símbolos é seu caráter misterioso. Um símbolo não existe necessariamente para ser compreendido. Sua função é a de estabelecer uma relação secreta com a realidade transcendente que liga o homem a outro mundo (FRANCO JR, 2006, p.143).

Este mundo natural repleto de simbolismos permaneceu ativo durante toda a Idade Média. É certo que as ações da Igreja Católica visando a destruição e a difamação da religiosidade contribuíram enormemente para que este fenômeno religioso se enfraquecesse, porém ao declararem de forma tão repentina a vitória sobre o paganismo, o clero acabou permitindo que o passado pré cristão continuasse impregnado na sociedade sem grandes problemas (BROWN, 1999, p.116).

Uma das ações da Igreja neste contexto de luta contra o paganismo foi recorrer aos santos, pois estes teriam a capacidade de desenvolver uma relação de maior proximidade com os homens devido a sua origem humana. Atuando como intermediários entre os homens e Deus, os santos desempenhavam a tarefa de auxiliares na luta do bem *versus* mal, além disso, ofereciam proteção aos homens e intercessão diante das adversidades. Todavia, é válido ressaltar que tal intercessão não se limitava a ajudar somente pessoas de determinadas classes sociais. A mediação realizada pelo santo espalhou-se por todas as camadas que compunham a sociedade, daí sua popularização. Destacamos ainda a conduta moral exemplar destes como mais um elemento que compõe a santidade. O caso dos homens santos é emblemático neste sentido: comumente estes renunciaram ao conforto de suas vidas abastadas<sup>8</sup> para dedicarem-se a pregação e peregrinação em lugares ermos.

O milagre, inclusive, é visto como elemento legitimador da santidade. É através dele que o homem santo comprova sua ligação com Deus e é reconhecido como um mediador que possui claro poder sobrenatural. O milagre garantia a Igreja, representada na pessoa do santo, a prova de autoridade que necessitava diante da população. A partir

---

<sup>8</sup> Geralmente a legião de santos que compõe o medievo os apresenta como descendentes de famílias abastadas e educadas. Sendo assim, a questão da santidade na Idade Média mostra estas personagens ligadas sempre a uma condição social favorecida, mas que renunciaram a suas posses em favor de uma vida regida exclusivamente pela fé.

dos milagres as pessoas poderiam se fidelizar ao catolicismo mais facilmente (MARQUES, 2009, p.112).

Para Peter Brown (1999, p.119) o culto aos santos cristãos foi mais eficaz na tarefa de evangelização do que qualquer outra ação empreendida pela Igreja. Nos parece que a figura do santo, seu modelo de comportamento e suas virtudes foram bem mais compreendidas e absorvidas do que as palavras proferidas por um padre durante uma missa, por exemplo. As pessoas sabiam que a devoção em torno de um santo e, conseqüentemente, sua intercessão tinham o poder de mudar o mundo junto a Deus. Poderíamos supor que talvez o sucesso em torno deste culto possa ser justificado pela devoção anterior dos pagãos em adorar diferentes tipos de deuses. Neste processo observamos dois pontos significativos: apesar do nome dos deuses pagãos ser designado de outra forma pela religião católica, a simbologia em torno destes e dos santos permaneceu a mesma. Ambos atuavam como protetores e intercessores nas adversidades cotidianas. Neste contexto, Oronzo Giordano explica que o homem medieval “aceita” e vive o catolicismo, mas “considera válida e busca a proteção dos santos e dos anjos com a mesma confiança com aquela que crê nas antigas divindades familiares, que no pensamento dos demais, somente mudaram de nome” (GIORDANO, 1983, p.97). Apesar disto é inegável que o culto aos santos popularizou-se com o tempo entre as populações tendo sido reforçado através da figura dos homens santos.

Como já salientamos, o espaço na Idade Média não era homogêneo. A edificação de inúmeras igrejas e mosteiros não conseguiu extinguir o sagrado presente na paisagem. Peter Brown afirma que os antigos e desgastados templos pagãos ainda eram visitados constantemente, recebendo oferendas que mais tarde eram transferidas as igrejas locais (BROWN, 1999, p.114). O processo de aceitação do catolicismo por parte dos praticantes da “religiosidade popular” será lento. Haverá um esforço contínuo para que estas populações aceitem os simbolismos cristãos, além da pregação reforçada através da tarefa evangelizadora empreendida com empenho pela Igreja. O que observamos, afinal, é que o homem medieval nunca renunciará completamente as suas antigas crenças. Mesmo aceitando o catolicismo estas populações ainda recorrem a seus antigos rituais em busca de respostas e orientação no universo.

## Considerações finais

Neste trabalho procuramos analisar algumas características concernentes ao conceito de “religiosidade popular” durante o período da Alta Idade Média. Inicialmente, verificamos a forma como a Igreja se comportou diante destas crenças populares que freavam o avanço do processo organizacional de uma instituição que erguia-se novamente após a queda do Império Romano do Ocidente. Os escritos eclesiásticos refletiram a postura da Igreja nesta empreitada apresentando uma visão deturpada da religiosidade, porém estas fontes transformaram-se em um rico material para o estudo desta temática.

As pesquisas em torno deste conceito não só alimentam o debate historiográfico a respeito da “religiosidade popular”, demonstrando a complexidade no entendimento desta, mas contribuem ainda no estudo da relação antagônica estabelecida entre Igreja Católica e estas formas de religiosidade. Através de um aprofundamento deste objeto de pesquisa, podemos verificar as particularidades de crenças e ritos que sustentavam o cotidiano de seus adeptos e as ações da Igreja neste processo. A destruição de inúmeros templos pagãos, a adaptação de várias crenças e a criação de novos simbolismos demonstra a permanência da religiosidade em um contexto de fortalecimento desta instituição eclesiástica. O mundo medieval estava se cristianizando lentamente, porém os adeptos da “religiosidade popular” ainda vivenciariam suas práticas por muito tempo.

## Referências

### Fontes:

MARTIN DE BRAGA. *De Correctione Rusticorum*. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de R. Jove Cloz. Barcelona: Ediciones El Abir, 1981.

MÁXIMO DE TORINO, *Sermo CVII*. apud HILLGARTH, J.N. *Cristianismo e Paganismo 350-750*. A Conversão da Europa Ocidental. São Paulo: Editora Madras, 2004.

### Bibliografia:

BASTOS, Mário Jorge da Motta. *Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

BROWN, Peter. *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

BROWN, Peter. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Tradução de Eduardo Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

DUBY, Georges. História Social e ideologia das sociedades. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, p.130-145.

ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Paris, 1963.

\_\_\_\_\_. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins fontes, 2010.

FRANCO JR, Hilário. *Peregrinos, monges e guerreiros: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo: Editora Hucitec, 1990.

\_\_\_\_\_. *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

JOLLY, Karen L. *Popular Religion in Late Saxon England. El Charms in Context*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1996.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Paris: Gallimard, 1981.

MARQUES, Luis Henrique. *As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica*. 2009, 207p. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Ciência e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009.

PEREIRA, Rita de Cássia Mendes. Práticas de Magia e personagens mágicas nas fontes eclesiásticas do Ocidente Medieval. *Politeia, Vitória da Conquista*, vol.1, n. 1, p.69-87, 2001.

SCHMITT, Jean-Claude. Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?. *Préfaces*, 19, 1990.

\_\_\_\_\_. *Historia de la Superstición*. Barcelona: Crítica, 1992.



\_\_\_\_\_. A história dos marginais. In: LE GOFF (org). *A História Nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.261-290.

SERRANO, Rosa Sanz. *Paganos, adivinos y magos*. Madrid: Lerko Print, 2000.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. Tradução de Maria Julia Goldwasser. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.



## **A fragilidade dos negócios humanos: a experiência filosófica e institucional Greco – Romana no pensamento político de Hannah Arendt**

Diego Avelino de Moraes Carvalho<sup>1</sup>

Submetido em 09/2015

Aceito em 01/2016

**RESUMO:** A proposta deste artigo é de discutir algumas categorias conceituais básicas no pensamento filosófico-político de Hannah Arendt e expor a forma como a pensadora articula tais numa análise acerca das instituições políticas greco-romanas, sobretudo na experiência democrática ateniense e na república romana. O objetivo é demonstrar aquilo que a Hannah Arendt entende como “fragilidade dos negócios humanos” na tentativa destas duas culturas em articular as ideias de ação, política, liberdade, etc.

**Palavras-chave:** Ação, Liberdade, Pluraridade, Polis, Autoridade.

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to discuss some basic conceptual categories in philosophical and political thought of Hannah Arendt and expose how the thinker articulated such an analysis about the Greco-Roman political institutions, especially in the Athenian democratic experience and the Roman Republic . The proposal is to demonstrate what Hannah Arendt meant as " fragility of human affairs " in trying these two cultures to articulate the action of ideas, politics, freedom , etc.

**Keywords:** Action, Liberty, Plurality, Polis, Authority

---

<sup>1</sup>Mestre em Ética e Filosofia Política/PPGF-UFG. Doutorando em História do PPGH/UFG., orientador: Prof. Dr. Noé Sandes Freire. Professor do IFG – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás/ Campus Anápolis. Bolsista do programa PIQS (Programa institucional de qualificação do servidor/IFG) e membro/pesquisador do NECULT/IFG (Núcleo de estudos de cultura, linguagens e suas tecnologias)

Hannah Arendt em sua célebre obra “A Condição Humana” assevera que uma das grandes falácias que domina nossa história política sempre se fundamentou na noção de que um indivíduo, mesmo destituído do contato ou relação com os outros, seja capaz de fazer e operar leis e instituições. Arendt afirma que a história, em muitos momentos, é um cabedal de fracassos políticos advindos da impotência de um homem só, que se julga superior e forte, de angariar a cooperação de seus semelhantes, salvo em caso de suborno ou constrangimento. Em todo o caso, não há uma adesão convicta, ou uma consciência construída que impele os homens a cooperarem com o seu ‘senhor’ livremente, e, conseqüentemente, qualquer possibilidade de ação política se aniquila. De acordo com Hannah Arendt, o fracasso advindo deste tipo de conceituação do homem, ou de suposta legitimação política, encontra-se germinada numa questão que transcende o mero ressentimento do subjugado. Antes, perpassa a própria compreensão dos termos que designam o verbo agir, e como essas designações, ao sofrerem mutações, impeliram os homens a conceberem poder como mera força, representada como coação ou violência.

Para Arendt, embora o Latim e o Grego fosse línguas inteiramente distintas, ambas possuíam palavras correlatas, para designar o verbo agir: *archein* e *prattein* (Grego) e *agere* e *gerere* (Latim). Com efeito, com o termo *archein* os gregos denominavam o ato de governar, de começar, de ser o primeiro, de iniciar algo novo. Chamavam de *prattein* o ato de atravessar, realizar e acabar, isto é, levar a cabo o que é iniciado por alguém. Já no Latim, o termo *agere* tem o significado de ‘guiar’, ‘pôr em movimento’, ao passo que *gerere* possui o significado de conduzir. Nos dizeres de Arendt “é como se toda ação estivesse dividida em duas partes: o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, a qual muitos aderem para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento”(ARENDR, 2005, p.202). No entanto, embora haja esta divisão no interior dos dois termos, o que vemos no curso da história é que estas partes vieram a se confundir, dando um significa unívoco ao conceito de ação, seja na terminologia grega, seja na latina. Assim sendo, como ressalta Arendt, o termo *archein*, ao menos na conceituação política, “passou a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar ‘liderar’, ao invés de ‘pôr em movimento’”(ARENDR, 2005, p.202).

Nessa ‘nova’ conceituação, o agir não se divide mais em dois momentos, sendo que o iniciar, o “começar” se confunde com o “executar”, o conduzir. Elimina-se portanto, a duplicidade conceitual do agir, confundindo-a em um só significado, e em termos práticos coloca o iniciador como o governante, operando uma nova separação, agora meramente sistemática. Isto é, agir passa a significar governar, e se governa dando ordens enquanto outros a executam. (ARENDRT, 2005). O governante se polariza, portanto, na extremidade do ordenar, salvaguardado por sua força, ao passo que no outro polo se encontram-se seus súditos na mera tarefa do executar, alienados de seus direitos em prol do bem estar social. Se o governante é mal sucedido, cabe a culpa primeira a seus súditos por talvez não terem empreendido os esforços necessários para a execução da tarefa. Comprova-se a instabilidade do projeto liderado, o governante se revela acima dos súditos, não podendo ser facilmente deposto, uma vez que está a salvo, seja pela autoridade religiosa que constituiu o seu mando, ou pela confiança que seus súditos possam creditá-lo, ou ainda, nos dizeres weberianos, se salvaguarda pelo artifício do ‘monopólio legítimo da força’. Caso seja bem sucedido, dirá Arendt, ele pode reivindicar para si a glória que é de todos, e é justamente através dessa reivindicação que, nos dizeres de Arendt, o governante monopoliza a força daqueles que o ajudaram a realizar o empreendimento. Assim é que surge o mito da força de um homem só, que isolado em seu polo de mandatário, leva todos a acreditarem e a creditarem a ele um poder absoluto.

Segundo Arendt, a ação política não opera em estado de isolamento. Há, portanto, a necessidade de outros agentes para a sua efetivação. Doravante, os dois significados primitivos da palavra ação (*agere* e *gerere* ou *archein* e *prattein*) indicam que o caráter político da ação não se efetiva sem a mediação da interação do espaço público – o espaço de interação política entre os agentes, o espaço inter-relacional dos homens na vida pública. Hannah Arendt estrutura o seu pensamento político-filosófico em torno das categorias de público e privado. O âmbito do “privado” significa, em Arendt, estar *privado* de ser ouvido e visto, portanto revelado, a todos e por todos numa comunidade política em que os indivíduos objetivam uma ação política num espaço comum, como no caso da experiência helênica da *pólis*. A esfera privada limitava-se a um interesse pessoal circunscrito aos condicionamentos da sobrevivência biológica na família e na casa. Por sua vez, o termo “público” remete a dois fenômenos distintos, conquanto relacionados. Primeiro, o “público” centra-se na ideia de *publicidade* dos

atos; isto é, tudo que vem a público está acessível e visível a todos. A garantia deste fenômeno reside numa condição essencial: o compartilhamento das vivências, dos interesses, de uma expressa percepção de mundo e de nós mesmos. Em segundo lugar, o termo "público" refere-se à ideia de comum. A realidade do mundo tem um bem comum ou interesse comum, na medida em que é partilhado por indivíduos que se relacionam entre si.

O espaço público é para Arendt o lugar por excelência da palavra e da ação. Repousa-se, essencialmente, sobre dois fundamentos: a igualdade pública e a pluralidade dos indivíduos. O espaço público é o espaço da aparência, donde os homens podem se distinguir, ao invés de permanecerem apenas diferentes. É o espaço consagrado ao *estar-com-outros*, à diversidade de opiniões, ao *agir-em-comum*. É, enfim, o lugar por excelência da política, cujo sentido último é a própria liberdade, entendida como a capacidade do homem relacionada à espontaneidade de fazer um novo começo. É importante dizer que o espaço público não diz respeito a uma localização física, cuja forma poderia favorecer práticas políticas particulares, mas à necessidade de limites; idealmente, de um quadro constitucional para organizar as relações entre os atores, desenhando um espaço político que torna possível as relações. O campo político é assim delimitado interiormente pela ação política, que atualiza um espaço de relações à medida de seu próprio desenvolvimento, esse espaço de dilui quando a própria ação política também se esvai. O espaço público confere, também, à ação política a sua expressão ilimitada. Isto porque, a ação política instaura um mecanismo de reações imprevisíveis, onde nenhum dispositivo jurídico é capaz de cercear absolutamente. A ação sempre estabelece reações variadas provindas até mesmo de simples atos. “O menor dos atos nas circunstâncias mais limitadas, traz em si a semente da mesma ilimitação, pois basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto.” (ARENDDT, 2005, p.203). Mesmo as leis e instituições criadas e promovidas para conter certos impulsos e paixões humanas e não são capazes de inibir de todo as ações dos indivíduos, pois estes, como visto, portam em si o caráter da imprevisibilidade. As leis devem existir, portanto, não para sufocar as ações dos homens, mas para assegurá-los, mesmo que fragilmente, das arbitrariedades advindas de variadas aspirações, sejam elas individuais ou coletivas.

De acordo com Arendt, o paradigma de ação política no mundo grego antigo se aproxima muito do poderíamos classificar como individualismo, não fosse a característica da ação política, através do discurso, de revelar o indivíduo na presença de outros; não fosse também o fato de que individualismo em nossa modernidade ter mais um caráter de alienação, ou antes, afastamento do convívio com os demais. A ação por seu turno, depende do intercurso entre os agentes, sem os quais não passa de um impulso do ego, ou uma atividade sem valor algum. O ‘individualismo’ expresso por Arendt para qualificar a ação se aproxima mais de uma noção de individualidade do que propriamente individualismo, enquanto sugestão de isolamento. O que Arendt pretende salientar com este conceito comparativo está expresso em nota explicativa de “A Condição Humana”. Nesta, Arendt afirma que o termo equivalente em grego para individualismo era *hekastos*, que significava ‘cada um’, derivada de outro termo grego (*hekas*), que significava ‘distante’ (ARENDR, 2005, p.203). A ação, portanto, tem o caráter de revelação dos agentes e esta só é possível no concurso entre os mesmos. Por mais que o revelar aponte para um único agente, é no convívio com os outros que essa individualização faz sentido. Este sentido orienta-se tanto para demonstrar *quem* o homem é (ou aquele homem específico é), quanto para salientar que ele *é* alguém, também, que pode agir e transformar o mundo, bem como influenciar os *outros-de-si* a sua volta. Segundo Arendt:

“Este conceito de ação é, sem dúvida, altamente individualista, como diríamos hoje. Destaca o anseio da auto-revelação à custa de todos os outros fatores (...). Como tal, passou a ser o protótipo da ação na Grécia Antiga e influenciou, na forma do chamado espírito agonístico, o veemente desejo de auto-exibição na competição entre os homens que esta na base do conceito de política predominante nas cidades-estados.”(ARENDR, 2005, p.203)

Em geral, quando nos reportamos ao conceito de política, o que vem a mente nos remete a uma concepção de eleições representativas, poderes tripartidos, burocracia, etc. Em todo caso, o artifício da Lei é presente em cada uma dessas representações. É a lei que qualifica e normatiza um Estado gestor de forças, ou mesmo, travestida em normas e condutas, regula as relações humanas mais gerais. Em última instância a política foi (é) notadamente marcada por leis e instituições, onde a capacidade de legislar torna-se a característica especial da atividade política. No entanto, esta concepção de política legalista não ecoou no mundo grego antigo; não ao menos no sentido de se configurar como a condição ou finalidade por excelência da política, ou propriamente da ação humana. A função de um legislador não ultrapassava em importância as funções de um

mero escultor ou arquiteto, sendo que este, como menciona Arendt, poderia muito bem ser “trazido de fora e contratado sem que precisasse ser cidadão (...). As leis, como os muros em redor da cidade, não eram produtos da ação, mas sim da fabricação.”(ARENDR, 2005, p.203). Não havia uma diluição, entretanto, da importância das leis e mesmo das instituições para gerir uma cidade, a ponto de julgá-las desnecessárias (embora fossem postas em segundo plano). O que era colocado em questão era a supremacia da ação (e do indivíduo que age) em relação ao então mero ato de *construir* leis. Não havia, portanto, um mérito superlativo em criá-las ou executá-las tanto quanto em agir, o que não significa dizer que elas são dispensáveis, ao contrário. Tanto é que embora as leis não fossem a finalidade da política, elas serviam para garantir a existência de um espaço onde a ação podia se manifestar: a esfera pública da *pólis*:

“Antes que os homens começassem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro do qual se pudessem exercer todas as ações subsequentes; o espaço era a esfera pública da *pólis* e a estrutura era a sua lei; o legislador e o arquiteto pertenciam à mesma categoria. Mas essas entidades tangíveis não eram, em si, o conteúdo da política (a *pólis* não era Atenas, e sim os atenienses) (...).”(ARENDR, 2005, p.203).

A criação da *pólis* representava, sobretudo, o espaço para manifestação da ação, para o desvelamento das individualidades através dos feitos e palavras. A ação era, portanto, a característica inaugural da *pólis* grega. A constituição da *pólis* configurava-se como a própria solução grega para a fragilidade dos negócios humanos. Ancorada nas leis, a *pólis* salvaguardava os homens de suas ações indesejáveis, fruto tanto da imprevisibilidade quanto de paixões e personalismos, da qual ação manifesta está sujeita dado à singularidade do agente que a engendra. Ao mesmo tempo, a *pólis* salvaguardava, também, os próprios feitos e palavras da vala do esquecimento.

“Em outras palavras, a convivência dos homens sob a forma de *pólis* parecia garantir a imperecibilidade das mais fúteis atividades humanas – a ação e o discurso – e dos menos atos tangíveis e mais efêmeros ‘produtos’ do homem – os feitos e as histórias que deles resultam. A organização da *pólis*, fisicamente assegurada pelos muros que rodeavam a cidade, e fisionomicamente garantida por suas leis – para que as gerações futuras não viessem a desfigurá-las inteiramente – é uma espécie de memória organizada.”(ARENDR, 2005, p.210).

A *pólis*, portanto, era o concreto dos cidadãos, no seu conjunto. A sua essência eram os seus cidadãos e não o seu aglomerado urbanístico. Como nos dizeres de Tucídides, a *pólis* são os cidadãos e não as muralhas nem os barcos viúvos de homens. O



aglomerado urbano e o território apareciam apenas como o local em que os homens construíram uma comunidade de hábitos, normas e crenças. Daí admitir-se que assim como o legislador pode ser ‘trazido de fora’, a própria *pólis* poderia ser transferida para outro sítio. A *pólis* grega não era um lugar determinado ou mesmo de um Estado na concepção moderna do termo, e sim o espaço interpessoal resultante da ação coletiva de cidadãos reunidos para tratar de interesses comuns.

Para Arendt, estar no mundo é estar entre os homens, o que coincide com o conceito grego *pólis* e fora da qual não se pode conceber uma vida verdadeiramente humana. Isto é, uma vida qualificada [*Bios politikos*], em detrimento de uma vida comum a todos os seres vivos [*Dzoé*]. A *pólis*, enquanto “organização da comunidade que resulta do agir e falar em conjunto” faz com que os homens assumam a sua “aparência explícita, ao invés de se contentarem em existir meramente como coisas vivas ou inanimadas” (ARENDDT, 2005, p.211). Não se trata, portanto, de afirmar que a *pólis* seja uma expressão da natureza humana, pelo simples fato de garantir aos homens a sua aparição e a sua expressão de singularidade, através do discurso e dos atos. Não há no homem nada que possa se atribuir, como visto alhures, uma natureza humana, muito menos política. Toda e qualquer condição para a política advém da criação de um espaço que permite aos homens se expressar e agirem, sobrevivendo, com isto, a própria razão de ser da política. Este espaço é, decisivamente, político, e é o lugar onde é tecida a trama dos assuntos humanos. Está, portanto, para fora do homem e não há nada neste que possa atestar uma pré-condição para a política, a não ser a capacidade de agirem e se comunicarem.

Hannah Arendt nomina a *pólis* - enquanto forma de representação do espaço público - de espaço da aparência [*Erscheinungsraum*]; “o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim”. (ARENDDT, 2005, p.211). Neste, os homens se reuniam e através das modalidades da ação e do discurso desvelavam a sua existência. A existência deste espaço público garantia a própria efetivação da liberdade, igualmente da política, visto que ambos possuem correspondência de significados em Arendt. Na mesma medida, a ação, por seu turno, também representa um sinônimo de liberdade (não um meio para ela), sua efetivação. Sem as garantidas de condição de existência da ação, a liberdade genuína não existiria. No caso da experiência helênica, era a *Pólis* a representação máxima destas “condições de existência”:

“A *pólis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde

pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer. (...) Quanto à relação entre liberdade e política, existe a razão adicional que somente as comunidades antigas foram fundadas com o propósito de servir aos livres. (...) Se entendermos então o político no sentido da *pólis*, sua finalidade *raison d'être* seria estabelecer um espaço em que a liberdade, enquanto virtuosismo pudesse aparecer. “ (ARENDDT, 2005, p.211).

Neste espaço público, os homens - distantes das preocupações domésticas, das relações de trabalho e, principalmente, das relações de dominação [óikos] - encontram-se livres para agir. Somente neste espaço – onde os homens não estão condicionados por relações hierárquicas - que a ação pode se dar, devido ao fato dos homens poderem se reconhecer como iguais, pois apenas assim podem discutir e decidir *em comum*, sem se sentirem coagidos ou sob o julgo da violência. Apenas entre iguais os homens podem, seguramente, atuar, narrar, discursar e deixar impressa a sua imagem e personalidade na memória pública, enfim, entre iguais o homem pode *aparecer*. Esta era, portanto, a efetivação de uma vida qualificada [*Bios politikos*], garantida pela condição de existência de um espaço público que possibilitava os homens agirem e falarem, podendo contemplar a condição humana da pluralidade. Esta pluralidade era afirmada no reconhecimento e no respeito à singularidade dos indivíduos inserido na esfera da pólis.

“ A pluralidade (...) tem o duplo caráter de igualdade e distinção. Se os homens não fossem iguais eles não poderiam entender uns aos outros e aqueles que os antecedem, nem planejar o futuro e prever as necessidades dos que virão após eles. Se os homens não fossem distintos, se cada ser humano não fosse diferente dos que existem, do que existiram ou dos que existirão, eles não precisariam da ação ou do discurso para se fazerem entender. Sinais e sons bastariam para comunicar imediatas e idênticas necessidades e desejos.” (ARENDDT, 2005, p. 198)

Não se pode conceber a ação no espaço público desconsiderando a presença de indivíduos que de suas diferentes perspectivas tem a condição de julgar a qualidade do que está sendo dito e atuado. Sem a existência, presença e o reconhecimento dos outros-de-si (pluralidade), a ação deixa de ser uma atividade significativa, não transcendendo a sua futilidade. Ela requer aparição em público, fazendo com que o agente se faça (re)conhecido através de seus feitos e palavras – eis o que a *Pólis* têm por potência expressar. Hannah Arendt situa a *pólis* num plano não concreto; antes, como uma representação coletiva da identidade grega. Para Arendt, a *pólis* é também identificada com o espaço público, e este, por sua vez, recebe, em Arendt, a nomeação de espaço da aparência. Neste espaço, a política se afirma, dado à condição que ele oferece aos homens de se expressarem e se revelarem a partir de seus feitos e suas palavras. Na

expressão de suas individualidades, os homens, livres, portanto, são obrigados a reconhecerem a pluralidade inerente ao processo. Se este espaço reconhece, portanto, a pluralidade e efetiva a liberdade, e se a razão de ser da política, em Arendt, perpassa estas condições, então podemos afirmar que o espaço da aparência (e na experiência grega, a *pólis*) é o espaço de efetivação da política. No entanto, é preciso salientar que este espaço – aonde quer que exista - se esvai a medida que os homens também se dispersam, desabitando-o. Não se constitui, portanto num espaço institucionalizado; antes, constitui-se num espaço frágil e efêmero, existindo sempre enquanto potencialidade. O espaço da aparência surge quando os homens se reúnem na ação e no discurso, mas desaparece no mesmo instante que a atividade do discurso e da ação cessão. É um espaço potencial que não tem garantias. “Onde quer que os homens se reúnam, esse espaço existe potencialmente; mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre.” (ARENDDT, 2005, p.212). Contudo, em se tratando das degenerescências, das ascensões ou quedas das comunidades políticas, Arendt aponta que em última instância pode-se atribuir à efemeridade – à não mais que potencialidade - do espaço de aparência. Doravante, Arendt afirmará que o que “primeiro solapa e depois destrói as comunidades políticas é a perda do poder e sua impotência final” (ARENDDT, 2005, p.212). Não é, portanto, e unicamente, a efemeridade do espaço de aparência que leva ao declínio as grandes culturas e impérios; antes, é a ausência de poder, ou este entendido e efetivado enquanto força. Para Arendt é o poder que sustenta e preserva a esfera pública e, conseqüentemente, o espaço de aparição dos homens. A aniquilação do poder anula a possibilidade do agir e falar dos homens. Como consequência, quando há uma comunidade em que os homens são impedidos de se manifestarem e agirem num espaço público, ou exatamente por não haverem esses espaços públicos, é que sobrevêm as várias formas de organização estatal repressoras: absolutismos, ditaduras, totalitarismos, etc. De forma sintética, Arendt que o poder:

“Corresponde à capacidade humana não somente de agir, mas de agir em comum acordo. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e existe somente enquanto o grupo se conserva unido. Quando dizemos que alguém está ‘no poder’, queremos dizer que está autorizado por um certo número de pessoas a atuar no nome delas. No momento em que o grupo do qual se originou a princípio o poder (*potestas in populo*, sem um povo ou um grupo não há poder), desaparecer, ‘seu poder’ some também.” (ARENDDT, 2006, p.123)

O termo *poder* em Arendt não deve ser confundido, portanto, com força, violência ou domínio de um sobre outro. Do ponto de vista lingüístico, é preciso situar esse conceito na acepção grega de *dynamis*, germânica de *möglich*, e latina de *potentia*. Poder, em Arendt, deve ser entendido como ‘poder potencial’, e não como uma dimensão ou entidade estática, que se mantém pelo acúmulo de mais força (*strenght*), ou com desenvolvimento de estratégias de dominação pela ideologia ou pela violência – como se viu nos regimes totalitários. Para Arendt, o indivíduo que, por algum motivo, se isola e não participa da convivência humana, “renuncia ao poder e se torna impotente, por maior que seja sua força e, por mais válidas que sejam suas razões (ARENDR, 2005, p.213). Isto, pois o poder é fruto do convívio dos homens, passando a existir quando os mesmo agem em conjunto. Este poder, que é gerado em conjunto, é tão efêmero como a própria ação, isto porque ele é a própria expressão da ação no espaço público, ou antes, é este que sustenta a ação neste mesmo espaço. Há um íntimo grau de interdependência entre o poder e o espaço público. Assim como a ação, o poder se esvai na medida em que os homens se dispersam da ‘arena das aparências’, da arena política. O poder, todavia, é uma consequência da ação conjunta dos homens, a qual propicia pelo discurso, a revelação de cada indivíduo em sua específica singularidade. Assim sendo, o discurso e ação devem ser conjugados, intimamente compromissados, na realização e manifestação do ser e agir político. Doravante, a coerência entre a palavra e os atos revela o sujeito em todos os seus espaços de realizações políticas. Não há limitações para o poder, a não ser que se aniquilem as suas condições de efetivação, isto é, o espaço público. O poder, em si, não pode sofrer nenhuma espécie de coação ou restrição material. Se for possível pensar em alguma espécie de limitação, esta se deve à sua própria condição de existência: os homens.

Novamente, retoma-se o fato da pluralidade, porque ao se conceber em alguma forma de barreira para o poder, em si mesmo, esta só pode ser levantada pelo intercurso dos homens. O fato da pluralidade se insere na própria dinâmica do poder. Não há poder sem o concurso de dois ou mais homens. Estes, por sua vez, são seres singulares, diferentes, portanto, entre si. Toda e qualquer limitação que o poder pode sofrer só pode advir da existência dos homens, “limitação essa que não é acidental, pois o poder humano corresponde, antes de mais nada, à condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2005, p.213). Se os homens organizam-se entre si e se opõe a quem os domina, não há força suficiente para conter este impulso coletivo. Em todo o caso, esse

esforço coletivo só é possível desde que os homens se unam para 'agir em concerto'. Este, trata-se de uma das características da ação política, isto é, capacitar os homens a “reunir-se a seus pares, agir em concerto e almejar objetivos e empreendimentos que jamais passariam por sua mente, deixando de lado os desejos de seu coração, se a ele não tivesse sido concedido este dom - o de aventurar-se em algo novo” (ARENDR, 1994, p. 59). Não há, portanto, uma necessidade de consenso; antes, de acordos mútuos engendrados por perspectivas díspares mas que visam um objetivo que possa ser partilhado positivamente a todos. Como afirma Arendt, a “realidade da esfera pública conta com a presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nas quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado” (ARENDR, 2005, p.67). Segundo Odílio Aguiar:

“A pluralidade se apresenta, assim, como a exata contraposição ao consensualismo. Ao contrário, a razão de ser da política, segundo Arendt (...) jaz na possibilidade de divergir. (...) Ao colocar a pluralidade no centro da sua concepção de político, Arendt dá espaço para compreendermos, contra toda a tradição, que a base da política reside no dissenso. É a razão das diferenças que surgem as relações política, as promessas e os pactos originadores da esfera pública. Quando não existe diferença o espaço público torna-se supérfluo.” (AGUIAR, 1998, p.56-7)

O dissenso é a base em que a política reside. Dissenso não implica em eliminação ou desconsideração da alteridade. De acordo com Jacques Ranciere (1996), a política é um mundo comum instituído que leva em consideração a própria diferença dos agentes envolvidos. A política, diz Rancière, não é “a maneira com indivíduos e grupos em geral combinam seus interesses e seus sentimentos. É antes um modo de ser da comunidade que se opõe a outro modo de ser, um recorte do mundo sensível que se opõe a outro recorte do mundo sensível” (DUARTE, 2000, p.212). Se, portanto, o dissenso é um dos aspectos consequências da pluralidade; no entanto, o que garante a manifestação desta é a *isonomia* promovida no espaço público. Esta *isonomia*, longe de significar uma igualdade absoluta entre os homens, trata de um dos aspectos da *pólis*.

“Segundo a interpretação proposta por Arendt, a noção de *isonomia* não trazia consigo a ideia de uma igualdade universal perante as leis [como atualmente a compreendemos], mas implicava que todos os cidadãos tinham o mesmo direito à atividade política, podendo exercer livremente a atividade de conversar uns com os outros, sem que o discurso fosse modulado na forma do comando e o ouvir se reduzisse à forma de obediência.” (DUARTE, 2000, p.212)

Este conceito de *isonomia*, mencionada por Arendt, em relação à experiência grega reporta à diferenciação universal dos seres naturais. Na perspectiva grega, a *isonomia* tratava-se da concepção política que concebe os homens, de seres naturalmente desiguais, em seres iguais por conta do artifício de que ação humana – na medida em que esta se faz necessária *in concert* - é capaz. A igualdade não se tratava de uma qualidade natural dos seres humanas; antes, tratava-se de uma das características da *pólis*: uma característica patente da esfera pública no qual o ordenamento circunscrevia um espaço em que tanto a ação quanto a palavra eram concebidas enquanto um modo de se estabelecer relações. A *isonomia* advinda da *pólis* possuía, por princípio inaugural, a própria relação entre iguais, que quando não estavam sobre o julgo de guerras ou necessidade, regulavam todos os assuntos humanos por meio do diálogo e da persuasão – direito de expressão e convencimento garantido a todos. (ARENDR, , p.48). De acordo com Celso Lafer:

“O princípio de igualdade não é da ordem do dado, pois as pessoas não nascem iguais e não são iguais nas suas vidas. A igualdade resulta da organização humana. Ela é um meio de se igualizar as diferenças através das instituições. É o caso da *pólis*, que torna os homens iguais por meio da lei – *nomos*. Por isso, perder o acesso à esfera do público significa perder o acesso à igualdade” (LAFER, 2001, p.152)

E aqui se retoma a própria razão de ser, em Arendt, da política: a liberdade. Isto posto, porque a política, “centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o *não-ser-dominado* e o não dominar, e positivamente como um espaço público produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais” (ARENDR, 2002, p. 49), tem uma relação estrutural com a *isonomia* na medida em que esta circunscreve a esfera pública em que a liberdade se desvela. Assim sendo, ser livre e coabitar a *pólis* com outros agentes plurais - mas iguais perante a lei - são, portanto, a mesma coisa. A liberdade em Arendt é um meio para tornar a ação política efetiva. Tal concepção difere radicalmente de qualquer concepção de relação pautada no binômio *mando-obediência*, principalmente da potencial violência daí auferida. Destarte, para se conservar a possibilidade da prática da liberdade, os seres humanos devem preservar o espaço público. Esta possibilidade de preservação do espaço público é a matriz criadora que torna possível a liberdade. A *pólis* é, portanto, originária - assim como origem, também - da própria liberdade.

O que preserva – *inter homines* - o domínio público e o espaço da aparência é poder. Estes só retêm, por assim dizer, o poder quando permanecem e agem juntos.

Toda fragilidade, inerente à coexistência dos homens e à falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, não decorre de qualquer suposta ‘fraqueza humana’, mas das próprias condições da natalidade e da pluralidade. Para Arendt:

“O fato de que o homem não pode contar consigo mesmo nem ter fé absoluta em si próprio (e as duas coisas são uma só) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de conviverem com os outros num mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos.” (ARENDDT, VE, p. 256)

Para que o agir em comum seja estável, é necessário, portanto, a *legitimidade*. Isto posto, pois se coabitamos um mundo, estamos sujeitos tanto às benesses da vida coletiva quanto às arbitrariedades decorrentes das paixões humanas. Se cada ser é uma individualidade, é concebível que este faça para si o que acha conveniente ou que lhe apraz. Dada a sua capacidade de iniciar coisas novas, nem sempre o que pensa ou faz estará de acordo com aquilo que a coletividade almeja como um bem para todos, ou que é consentido pelo grupo que ele se insere. Daí se faz a necessidade um conjunto de leis que normatizem o ordenamento coletivo, senão, do contrário, os homens podem se tornarem vítimas de sua própria capacidade de engendrar coisas novas no mundo. Da ausência desta legitimidade, decorrem as relações de violência, arbitrariedades e mando-obediência, completamente contrária à noção de poder em Arendt.

Hannah Arendt se interessa pelas condições que asseguram a legitimação das instituições políticas. Estas condições estão gestadas na esfera intersubjetiva do discurso e da ação, sendo que são estas atividades que garantem o consentimento às instituições políticas. Tal consentimento oriundo destas atividades estabelecidas na esfera pública é resultado, como afirma Arendt, da “escolha deliberada e opinião considerada” (ARENDDT, 2006, p. 76). É na esfera pública onde o consentimento é gestado que radica a institucionalização do poder. A ausência deste consentimento ou o monopólio do governo pela força, reduz as interações e aniquilam o poder, ilegitimando as ações políticas. De acordo com Arendt, “todas as instituições políticas são manifestações e materializações de poder; petrificam e decaem quando o poder vivo do povo cessa de lhes sustentar.” (ARENDDT, 2006, p. 120). Ainda, de acordo com a autora, qualquer instituição política “depende, para a sua permanente existência, de homens em ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência. (...) a total dependência de atos posteriores para mantê-lo em existência caracteriza o Estado como

um produto da ação” (ARENDDT, 1982, p.200). Qualquer instituição política, caso se assente sobre uma relação de dominação ou ancore suas leis na mera conveniência de manutenção da soberania está fadada ao fracasso enquanto artifício político, e dela podem se esperar o temor, jamais o consentimento, configurando assim o declínio da ação e a diluição da liberdade.

Ao pensar a legitimidade do poder, Hannah Arendt remonta a perspectiva de poder e direito entre os gregos, cuja essência não repousava nas relações de dominação, e nem estavam baseadas em fundamentações metafísicas. As leis não se tratam de propriedades transcendentais e inexoráveis, tais quais os dogmas da cultura judaico-cristã. Arendt lembra que os gregos não careciam buscar uma fonte metafísica e absoluta, seja para o poder ou para as leis de suas comunidades políticas. A *nomos* grega não derivava sua autoridade de um poder divino, mas era concebida como expressão da artificialidade convencional das instituições políticas criadas pelos homens. A *nomos* grega é contemporânea da própria fundação da *pólis*, para a qual ela estabelece tanto as fronteiras quanto os limites que demarcam os espaços público e privado (DUARTE, 2001, p.248).

A própria composição das cidades-estado apontava para a importância das leis, salvaguardando os homens de serem dominados por seus iguais. As cidades-estado, composta por seus cidadãos livres, gozavam de autonomia administrativa, política e econômica, estabelecendo legislação própria, regulamentando seus interesses de natureza interna e externa, exercendo poderes autônomos. Os princípios que regiam as cidades-estado eram: a igualdade de direitos perante a lei, *isonomia*, e liberdade de conduta, *eleutéria*. Sendo que esta última não significava arbitrariedades e sim ações dentro do âmbito legal. A estes dois direitos, acrescenta-se aquele pelo qual tem o cidadão a prerrogativa de expressar livremente o seu pensamento, expor sua queixa em público, no mesmo grau de igualdade dos quais seus pares também dispunham: é a *isegoria* - o direito de todos os cidadãos se manifestarem publicamente na *Ágora* - continuamente afirmada na composição dos conselhos e tribunais colegiados. Assim sendo, desde que o homem fosse um cidadão livre, estava salvaguardado pela lei, expressa na garantia concedida em igual medida para que os homens se manifestem e atuem no espaço público.

Quando Arendt volta-se para a compreensão do poder, esta não o localiza somente na sua constituição efêmera e potencial. Da mesma forma, não busca situar a



lei como o único artifício capaz de fundar, tão somente, o poder. Se as leis são as fronteiras que circunscrevem e protegem uma comunidade política, para Arendt, não são elas engendram movimento ao corpo político. “A legalidade impõe limites aos atos, mas não os inspira; a grandeza, mas também a perplexidade, das leis nas sociedades livres está em que apenas dizem o que não se deve fazer, mas nunca o que se deve fazer.” (ARENDR, 1989, P. 519). De acordo com André Duarte, com este conceito de poder Arendt “está em busca de uma manifestação mais originária do fenômeno político”, do “*locus* primordial do qual emana todo o poder” (DUARTE, 2001, p. 87). Paralelo a este entendimento, temos ainda em Perissinotto que:

“(…) Para Hannah Arendt o poder é uma “ação em concerto”. Mas o caráter coletivo dessa ação não esgota a sua importância; é preciso ter presente que o poder é uma ação em concerto que funda uma dada comunidade (um grupo, uma cidade, uma nação). (...). A conjugação dessas duas características – *ação coletiva* que *funda* o grupo – sugere que este momento original constitui-se no início de uma “esfera pública”, pois a “ação em concerto” que “funda o grupo” só pode ocorrer por meio de um “encontro” público em que o acordo e o consentimento surjam. Daí tratar o poder (e a esfera pública), ao mesmo tempo, como o espaço das ‘aparências’ e o lugar da ‘isonomia’, isto é, um espaço em que a interação entre indivíduos iguais se dá por meio da livre troca de opiniões plurais e da ação” (PERISSINOTTO, 2004, P. 120)

A partir deste *ato fundacional* - do qual participam todos em condição de igualdade – é que reside a primeira instância de legitimidade do poder. Como afirma Hannah Arendt, “o poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que então possa seguir-se.” (ARENDR, 2001, p.47). Destarte, todo poder se encerra em si mesmo, visto que é fruto da ação coletiva do grupo que o sustenta. Toda ação política futura deverá, portanto, para ser legítima fazer referência à esse instante primal. A estabilidade da estrutura de poder pressupõe a experiência da fundação: medida de estabilidade ou ato inaugural que institui a permanência dos *inter-esses* humanos a que os gregos denominaram política. A política para os gregos antigos era uma espécie de limite estabilizador, ou institucionalização, sem a qual o espaço público não poderia se sustentar. De acordo com Arendt, “é como se os muros da pólis e os limites da lei fossem erguidos em torno de um espaço público preexistente, mas que, sem essa proteção estabilizadora, não duraria, não sobreviveria ao próprio instante da ação e do discurso”. Destarte, uma vez que a estabilidade da esfera pública depende da permanência da estrutura de poder que a constitui, a fundação de uma comunidade

política é efetivada sempre que ação, conjugada em um grupo de indivíduos, permaneça intacta sob efeito de ‘forças estabilizadoras’ – da qual a tarefa é edificar uma estrutura estável e segura para a mesma ação conjugada. Intrinsecamente articulada ao poder e à fundação (ao passo que se constitui no único meio de o poder se manter vivo) está a faculdade dos homens de prometer, visto que ela é expressa nos pactos, associações, contratos e acordos mútuos com que os homens se salvaguardam da instabilidade e das incertezas do futuro. Mais uma vez, retoma-se a necessidade de um ordenamento legal, visto que para Arendt, o ordenamento legal de uma comunidade política é uma medida de estabilidade contra a fragilidade das promessas, dos acordos e da imprevisibilidade que caracteriza a política constituída por uma pluralidade de agentes. De acordo com André Duarte, “As leis e o direito circunscrevem cada novo começo trazido ao mundo por meio da ação, devendo assegurar um espaço de liberdade e movimento ao mesmo tempo em que impõem limites à criatividade humana” (DUARTE, 2000, p. 247). A capacidade humana de prometer (e por decorrência cumprir promessas) sustenta a ação e o poder, combinados no ato de fundação:

“(…) Comprometer e prometer, coligar e pactuar, são os meios através dos quais o poder se mantém vivo; onde e quando os homens conseguem manter intacto o poder que entre eles surgiu durante o curso de qualquer ato ou ação particulares, eles estão já dentro do processo de fundação, de constituir uma estável estrutura-do-mundo para abrigar, por assim dizer seu poder conjugado de ação” (ARENDDT, 1994, p.175)

Hannah Arendt atribuiu uma importância impar à capacidade humana de prometer e fazer cumprir as promessas. A promessa, ou os contratos mútuos, estabelecem limites estabilizadores necessários à imprevisibilidade e à criatividade da ação, ao mesmo tempo em que mantém os homens unidos. Isto posto, como já mencionado, o poder só se mantém vivo enquanto as pessoas permanecem unidas, ao passo que ao se dispersarem o poder também se esvai. É, portanto, a capacidade de prometer que retém os homens, não no sentido de constrangê-los ou obrigá-los a agirem de determinada maneira. Este “reter” significa garantir a permanência do espaço público, que aliadas à lei, institucionalizam o *ato fundacional* permitindo o desenrolar das contingências humanas. A faculdade humana de prometer, nos dizeres de Arendt, configura-se ainda como a “única alternativa a uma supremacia baseada no domínio de si mesmo e no governo de outros; corresponde exatamente à existência de uma liberdade que é dada sob a condição de não-soberania” (ARENDDT, 2005, p.206)

Hannah Arendt, não desqualifica a soberania com um todo, como aparenta sugerir. Apenas procura estabelecer, também, limites para sua atuação, visto que se a soberania tornar-se absoluta, mais do que pretensamente eliminar a contingência, ela só assim o faz solapando a liberdade. Para Arendt, “se a soberania e a liberdade fossem a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre; pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição humana da pluralidade” (ARENDR, 2005, p.246). A ênfase de Arendt, portanto, reside na importância de se fixar os limites à soberania. Os perigos advindos da violência e das situações de crises agigantam-se quando não se reconhece os seus limites. Ou quando, de alguma forma, procura-se legitimar qualquer tipo de violência, solapando o poder, e erigindo a força como atributo de manutenção de uma estrutura administrativa e reguladora das ações humanas. Com efeito, Arendt direciona sua crítica à uma concepção de soberania ilimitada, por isso, devemos entender a soberania nas relações de poder como limitada, restrita, para permitir a existência de um corpo político, tão somente. Com efeito, se Arendt afirma que a soberania “é espúria [*spurious*] quando reivindicada por uma entidade única e isolada (...)”, entretanto, “*passa a ter certa realidade limitada* quando muitos homens se obrigam mutuamente através de promessas” (ARENDR, 2005, p.246). A faculdade de prometer aparece, portanto, como uma segurança parcial contra o acaso, visto que para a contingência não há garantias absolutas. Tal tentativa só tem sentido numa comunidade política, visto que esta é o cenário de manifestação da pluralidade; embora, como observa Arendt, tal solução é deficiente, pois nunca poderá abarcar plenamente o inesperado, o contingente. A força da promessa ou do contrato mútuo aparece na forma das leis a serem seguidas, desde que elas tenham sido construídas não para proteger um indivíduo ou o Estado (soberania absoluta), e sim, para - após serem consentidas pelos homens - salvaguardar os mesmos da imprevisibilidade resultante da intangibilidade das identidades reveladas e da ilimitada capacidade da ação de estabelecer relações (soberania relativa, ou restrita).

Em todo o caso, quando pensamos em soberania temos a ideia de domínio da vontade, seja de um indivíduo ou mesmo de uma coletividade, interditando os diversos processos deliberativos que estabelecem, conservam e permitem que os organismos políticos possam se associar. (AGAMBEN, 2002, p.134). Assim sendo, pensar num conceito de soberania, mesmo relativa, não se aplica bem ao que Arendt entende por legitimidade ou fundação de um corpo político calcado na manifestação coletiva, nas

promessas e contratos mútuos. O que é central é que Arendt recusa a soberania como forma de instituir o poder, visto que esta, por se calcar em estruturas de dominação promove antes a força ou a coação e nunca, portanto, o poder. Nesse sentido, retomamos ao tema da *fundação* e de como esta aparece na manutenção do poder.

Decorrente das incertezas produzidas pela instabilidade e imprevisibilidade das ações humanas, a solução que os gregos engendraram foi a própria fundação da *polis*. Segundo Hannah Arendt, a instituição da *pólis* entre os gregos, no período pré-filosófico e democrático, visava assegurar um espaço durável para as contingentes potencialidades da ação e do discurso (TAMINIAUX, 2004). No entanto, embora Arendt observasse que a instituição da *pólis* cumpria originalmente esta tarefa, a atividade que edificava o corpo político entre os gregos não era engendrada como uma experiência genuinamente política, tornando-se obra um Legislador que *fabricava* os contornos da Cidade, como referido anteriormente. Isto é, embora a *pólis* garantisse a possibilidade de imortalidade aos homens advindas dos seus feitos e palavras, a mesma, em sua organização, não comportavam a atividade da política – a ação e o discurso – visto que era organizada por um legislador que se comparava a um feitor qualquer. Mesmo a *pólis* existindo para além dos muros da cidade, é preciso salientar que a mesma também se inseria no âmbito da cidade, compondo os interesses mútuos e dispares, sendo o espaço de manifestação das vontades e individualidades. A fundação da *polis* não se configurava, portanto, num ato político, visto que tal tarefa poderia ser realizada por um Legislador que não era, necessariamente, qualificado politicamente (podendo inclusive ser um estrangeiro), sendo apreendido como um *fabricador* do espaço político. As leis promulgadas por este Legislador eram compreendidas como fronteiras que definiam um corpo político, circunscrevendo um espaço político limitado onde a ação política se realizava no seu interior. De acordo com Arendt, fora destas fronteiras as relações eram presididas pelo princípio da coação e pelo direito do mais forte, totalmente avesso à noção de poder autêntico, resvalando-se para o terreno da força e da instrumentabilidade da violência (ARENDR, 1989, p.104). As leis, criadas para organizar e reger a vida dos cidadãos, não eram atribuídas por uma vontade geral e sim, como já dito, pelo arbítrio de um legislador que podia por bem ser um estrangeiro, sem ao menos conhecer ou ter vivido nas cidades compreendendo as suas necessidades, fraquezas e forças. A manutenção da comunidade política estaria fragilizada sob a regência de um legislador que desconhecesse as necessidades prementes daquela

comunidade. Como mencionado, se as leis não garantem movimento ao corpo político, elas, contudo, garantem a manutenção deste mesmo corpo. Assim sendo, não é concebível que uma atividade de tamanha importância (a legislatura) seja relegada a uma categoria secundária, ou disposta a um artífice estrangeiro, como era o caso na Grécia antiga.

Embora Arendt preste um demasiado tributo à civilização grega, não é na experiência helênica que, segundo ela, o espaço público encontrou suas bases genuínas de sustentação, preservação e continuidade. Foi com os romanos, de acordo com Arendt, que se operou uma espécie de politização da experiência que fundava o corpo político, de forma que a conservação e o estabelecimento da fundação da cidade se constituíam na forma central de ação política a qual as posteriores formas de ação deveriam permanecer ligadas para adquirirem tanto a validade jurídica quanto política.

“Ainda que seja verdade que Platão e Aristóteles elevaram o processo deliberativo (lawmaking) e a construção da cidade ao nível mais elevado possível na vida política, isso não significa que eles foram capazes de alargar a experiência grega da ação e da política para que essa passasse a abranger o que mais tarde ficou conhecido como a genialidade política de Roma: legislação e fundação.” (ARENDR, 2005, p.195)

O que levou Arendt a se deslocar para a cultura romana deveu-se à incapacidade grega de institucionalizar a ação e dar cabo ao problema da fragilidade dos negócios humanos, advindos da imprevisibilidade das ações humanas. Esta incapacidade, oriunda em primeira instância da diminuta relevância atribuída pelos gregos às leis, conduziu Arendt à Roma; isto porque, para os romanos, a atividade legislativa e legal tinha um peso maior na vida política expressa pela ideia da inviolabilidade dos contratos (*pacta sunt servanda*) (TAMMINIAUX, 2004, p.171). Numa segunda instância, a própria noção de imortalidade para gregos (que possuíam como única solução para a finitude da existência o fato de se perpetuarem na memória através dos feitos e das palavras) correspondia a uma noção de vida e morte marcada pela necessidade existencial de um sempre presente. Isto é, com a crença frágil um post-mortem que assegure a existência do ser após a morte os gregos não tinham outra preocupação senão o presente, de modo que o transcurso de suas vidas deveria ser representado por seus feitos e palavras grandiosos, dignos de serem então imortalizados. A compreensão de finitude para os gregos apontavam para um problema que Arendt soube bem identificar e que justificava a instabilidade do espaço público gregário: a carência de uma institucionalização da ação, em detrimento da mera existência de um espaço público existente tão somente para garantir a revelação dos indivíduos, a aparição dos atores no cenário da vida pública. Se não há um futuro projetado para garantir o conforto ou mesmo a existência da posteridade, não há porque pensar numa institucionalização capaz de

equacionar o problema da imprevisibilidade dos atos humanos. Se a vida consiste em uma busca de glórias tão somente para manter o seu nome vivo na memória de sua próxima geração, não há razões para se pensar em um declínio, desestruturas internas ou invasões futuras. Em suma, é o problema do ‘futuro’ que pesa na consideração arendtiana da experiência grega. Se por um lado, é caro para Arendt a forma como os gregos se relacionavam na esfera pública (pautados pela pluralidade, isonomia e isegoria), é problemática a forma como os mesmos institucionalizavam a ação no transcurso da pólis. Isto é, como institucionalizar na política esse tipo de ação (visto que a mesma não se projeta para o futuro), compreendendo institucionalização como um resultado capaz de sobreviver aos seus atores e ser renovado por outras gerações? A solução, certamente, não se encontra nos gregos, dado primeiramente pela forma como concebiam as leis, e em segundo momento dado à forma como concebiam o desenrolar de suas ações, carentes de uma perspectiva de futuro. É nesse sentido que Arendt se desloca para a civilização romana para tentar compreender essa institucionalização, e novamente retomamos ao tema da promessa, uma vez que esta, aliada às leis, configura-se como sendo a atividade que dá movimento e permanência ao corpo político.

A faculdade de fazer e manter promessas, como uma das soluções inerentes à ação, de fato, era desconhecida entre os gregos. Se a *pólis* era um artifício que assegurava a superficialidade das ações humanas e a pluralidade, ela não garantia, porém, a sua própria sustentação, dado aos problemas aludidos. A solução, portanto, para a fragilidade dos negócios humanos não residiu na criação da *pólis*, tornando esta solução debilitada. Doravante, antes de Arendt seguir o seu itinerário rumo ao pensamento romano e à sua forma de institucionalizar a ação, se reporta à tradição bíblica judaica, expressa no Velho Testamento, para fundamentar o problema da continuidade da ação. É sob a personalidade de Abraão que podemos figurar, de acordo com Arendt, como o descobridor do poder do pacto mútuo ou promessa; personagem este que, de acordo com versão bíblica, atesta um sujeito de grande “inclinação para fazer pactos que é como se houvesse deixado sua terra exclusivamente para pôr à prova na vastidão do mundo o poder da promessa recíproca, até que o próprio Deus finalmente consentiu em firmar com ele uma Aliança” (ARENDDT, 2005, p.225). De acordo com Arendt, a estabilização inerente à ideia de fazer promessas pode ser traçada tanto ao pensamento romano quanto na versão bíblica da história de Abraão; o que é central, em todo caso, é que de qualquer forma, seja no pensamento bíblico ou na compreensão romana, “a grande variedade de teorias do contrato confirma (...) que o poder de prometer ocupou, ao longo dos séculos, lugar central no pensamento político” (ARENDDT, 2005, p.225).

Esta condição de continuidade garantida pelos pactos e promessas, alia-se a outro ponto necessário a ser ‘resgatado’ da cultura romana, a qual Arendt se localiza agora para compreender as bases de institucionalização da ação: a *fundação*. O conceito de fundação, na sua origem – fundação da cidade, da “*civitas*”, da comunidade – significa o início da institucionalização da ação, e a conseqüente legitimidade do poder; constitui um ato de identidade e de grandeza a ser preservado indefinidamente através de sucessivas tentativas de renovação (MATTHES, 2000, p.40). O conceito de fundação - base para a formação de comunidades políticas - pauta-se pela instituição de organismos políticos estabelecidos através de pactos e alianças sem perderem sua identidade política. Isto posto, pois o conceito de fundação, e base destes contratos, repousa na ideia da pluralidade, manifestas nas deliberações advindas da ação e do discurso. Estes organismos políticos, socialmente constituídos, são circunscritos por leis fundamentais, possibilitando o estabelecimento de pactos e associações mútuas. Em Roma a expressão da ação enquanto fundação se deu com o advento da própria cidade de Roma, pensada enquanto “cidade eterna”, construída na base de acordos e promessas mútuas. Segundo Arendt, para os romanos, a fundação do seu organismo político representava o princípio central de sua história: o momento de estabelecimento da “cidade eterna”.

Eis que reside duas das diferenças cruciais entre Roma e Atenas. Primeiramente, para os gregos a *pólis* significava tão somente o espaço de desvelamento dos seres, não se circunscrevendo a um espaço delimitado, sendo que a edificação dos muros da cidade não representava um ideal propriamente político. Já para os romanos, a própria fundação da cidade se mostrava como o evento central da vida política, uma vez que a sua fundação traz consigo uma série de elementos decisivos para a constituição da cidade, entre eles o artifício das leis pensadas e promulgadas no âmbito da *civitas*, bem como a noção de autoridade subjacente ao conceito de fundação. A segunda diferença, vinculada à problemática do ‘pensar o futuro’, para os gregos, se relaciona à própria condição de sustentação da cidade. Isto é, Atenas não era o espaço circunscrito da *pólis*, e nem mesmo uma cidade fundada tendo como vista a posteridade. Embora tenha sido uma das cidades que mais floresceu na Grécia Antiga, sendo bem sucedida culturalmente e comercialmente, tornando-se uma localidade cobiçada por outras cidades gregas, não se tratava, entretanto, de uma cidade constituída a partir de um ideal político, ou mesmo para ser uma representação positiva das leis, garantindo não

somente o espaço de manifestação política (*pólis*), como também o espaço para abrigar as gerações vindouras, bem como vinculá-las à sua manutenção. Roma, ao contrário de Atenas, foi uma cidade já fundada tendo em vista as gerações sucessivas. Para os romanos, a fundação repousava no fato de que, ao ser criada uma cidade, esta se tornava vinculada e obrigatória para todas as gerações sucessivas. Para os romanos, participar da vida política da cidade significava o mesmo que preservar sua fundação política, garantindo a existência do corpo político e a manutenção da cidade.

“No âmago da política romana (...) encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação, no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras. Participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma. Eis a razão por que os romanos foram incapazes de repetir a fundação de sua primeira polis na instalação de colônias, mas conseguiram ampliar a fundação original até que toda a Itália, e por fim, todo o mundo ocidental estivesse unido e administrado por Roma, como se o mundo inteiro não passasse de um quintal romano. Do início ao fim, os romanos destinavam-se à localidade específica dessa única cidade, e, ao contrário dos gregos, não podiam dizer em época de emergência ou de superpopulação: ‘Ide e fundai uma nova cidade, pois onde quer que estejais sereis sempre uma polis’. (ARENDDT, 1982, p. 162)

Outro ponto relevante da cultura romana e que, certamente, não ecoou no mundo grego<sup>2</sup> diz respeito ao conceito de “autoridade”, intimamente ligado ao conceito de fundação e ação, inclusive linguisticamente. Como visto anteriormente, em Latim, o verbo *agere* possui o significado de ‘por alguma coisa em movimento’, ao passo que *gerere* remonta a ideia de continuação, ou de acordo com Arendt, de uma “continuação duradoura e sustentadora dos atos passados, cujos resultados são as *res gestae*, as ações e eventos que nós chamamos de históricos” (ARENDDT, 1982, p. 164). Inserindo a partícula *au* ao verbo *gerere*, temos a palavra *augere*, que se traduz por “aumentar”. O sentido do termo fundação encontrava-se, de acordo com Arendt, associado à palavra *auctoritas* (autoridade), derivada do verbo “aumentar” (*augere*). Segundo Arendt:

“Em Latim, ser livre e começar estão interconectados, embora de um modo diferente. A liberdade romana era um legado transmitido pelos fundadores de Roma ao povo romano; sua liberdade estava ligada ao início, que seus antepassados haviam estabelecido ao fundar a cidade, cujos negócios aos descendentes tinham de administrar, cujas consequências eles deviam arcar e cujo os fundamentos tinham de ‘aumentar’. Tudo isso eram as *res gestae* da República Romana” (ARENDDT, 1982, p. 166)

<sup>2</sup> Ver: VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p.159.



A autoridade se preservava enquanto fundamento de um mundo político em Roma, na medida em que se sustentava na tradição e na religião. O termo religião, conforme atesta Arendt, em Roma, “significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário esforço de lançar as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade” (ARENDDT, 1982, p. 162). Se a fundação representava a experiência política central em Roma, a religião possuía como instância religar o momento presente aos antepassados sagrados da cidade, era a tradição que, por seu turno, transmitia para o presente toda a autoridade advinda de seus fundadores. Segundo Hannah Arendt, era a tradição que mantinha a memória viva e o testemunho de seus “pais fundadores”. De acordo com E. S. Wagner:

“Para que a autoridade pudesse preservar o fundamento do mundo político romano, atualizando o passado, necessitava da tradição que transmitia para o presente, de geração a geração, a autoridade conquistada pelos pais fundadores. Os anciãos – o Senado ou patres – detinham a autoridade que, uma vez transmitida pelos antepassados, por meio da tradição, recebia da religião sua força coercitiva. A autoridade que a fundação emanava era, portanto, de origem sagrada: a atividade religiosa e a atividade política estavam estreitamente associadas, eram quase coincidentes. Diferentemente dos deuses gregos que protegiam a pólis, mas habitavam o Olimpo, Arendt observa que os deuses romanos habitavam a cidade. (...) Desse modo, autoridade, tradição e religião outorgavam ‘eternidade’ à fundação de Roma. Ao participar politicamente o cidadão contribuía para preservar a fundação da cidade de Roma” (WAGNER, 2006, p. 41)

Na esteira da compreensão do conceito de autoridade, é preciso salientar ainda que este conceito não pode ser confundido com o uso genérico que se faz deste, identificando-o, pejorativamente, como *autoritarismo*. Tomando a experiência romana como base, mesmo a constituição dos senados, tendo como prerrogativa a obediência a estes pelo povo, sua autoridade não guiava diretamente as ações dos cidadãos, pois tinham a natureza de um conselho e não de uma ordem. Não se deve confundir, portanto, autoridade com a forma como a compreendemos na atualidade. A autoridade não se trata de imposição, arbitrariedade ou violência. De acordo com André Enegrén, a autoridade em Arendt “vincula sem violência e convence sem persuadir” (ENEGRÉN, 1984, p.126). É através da autoridade que temos, no interior dos organismos políticos, a configuração de suas estruturas bem como a estabilidade de seus espaços validados e reconhecidos. A este respeito, Arendt afirma que “a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e

legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado” (ARENDDT, 1982, p. 129) Se por um lado a autoridade não comporta a violência ou a imposição, ela requer para si a hierarquia e o consentimento. Esta noção de autoridade, tipicamente romana e estranha aos gregos, se sustenta em Arendt por um declarado rompimento com a visão de política dos principais pensadores do mundo helênico, em particular Aristóteles e Platão. A este respeito, esclarece Celso Lafer:

“(...) De fato, os gregos procuraram estabelecer um fundamento para a vida pública que não fosse apenas a argumentação ou a força, mas tanto Platão quanto Aristóteles se utilizaram de conceitos pré-políticos para a análise do problema ao transferirem, por analogia, para o campo da Política as relações pais-filhos, senhor-escravo, pastor-rebanho, etc., que não eram relações entre iguais como as que devem nortear a vida política. A busca deste fundamento é, sem dúvida, complicada porque autoridade envolve obediência, e, no entanto, exclui coerção, pois quando ocorre o emprego da força, da violência, não existe autoridade. Por outro lado, por envolver obediência, autoridade se situa no campo da hierarquia e, conseqüentemente, exclui a persuasão igualitária que anima o diálogo político. Apesar desta dificuldade, este fundamento é indispensável porque, num determinado momento, o processo político exige uma escolha entre diversos argumentos. Este momento, que é o momento do poder, resulta o agir em conjunto que, no entanto, requer, para ser estável, legitimidade. Esta legitimidade deriva do início da ação conjunta, cujo desdobramento assinala a existência de uma comunidade política. No contexto do conceito romano, cujo grande achado foi o de ter ancorado o conceito de autoridade no fato político do início da ação conjunta, o que a ação política faz é acrescentar, através dos feitos e acontecimentos, importância à fundação da comunidade política e vida às suas instituições” (LAFER, 2003, p.64-5)

Há, portanto, alguns elementos de tensão nessa fundamentação da autoridade. O primeiro, se refere a esta volta ao passado por Arendt na tentativa de compreender os fundamentos da autoridade. Se é caro para Arendt o ideal de isonomia, extraído do mundo grego, porque se deslocar para um conceito de autoridade que elimina essa igualdade, intrínseca ao processo político, como foi o caso em Roma? Formulando em outros termos, o que Arendt interpreta por autoridade, que por um lado exclui violência, (por outro lado) se assenta sob a noção de hierarquias estabelecidas. Ora, como pensar a isonomia (conceito muito caro à Arendt) na esfera de uma hierarquização? Se por um lado faltou aos gregos essa preocupação com a institucionalização da ação, essa só se faria – dentro de uma perspectiva arendtiana - sacrificando então a igualdade, o que redundaria na perda de um dos fundamentos da política grega: o ideal de isonomia.

“Visto que a autoridade sempre exige obediência, ela é comumente confundida como alguma forma de poder ou violência. Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesmo fracassou. A autoridade, por

outro lado, é incompatível com a persuasão, a qual pressupõe igualdade e opera mediante um processo de argumentação. Onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso. Contra a ordem igualitária da persuasão ergue-se a ordem autoritária, que é sempre hierárquica. Se a autoridade deve ser definida de alguma forma, deve sê-lo, então, tanto em contraposição à coerção pela força como à persuasão através de argumentos” (ARENDDT, 1982, P.129)

Nesse sentido, quando Arendt aponta as dificuldades enfrentadas pelos gregos na institucionalização da ação, se deslocando para Roma na tentativa de localizar esta institucionalização, representadas nos princípios da fundação e da autoridade, o que a filósofa faz é romper, aparentemente, com o que para ela era essencial no mundo helênico: o ideal de ação. Isto posto, pois se a ação é institucionalizada, recorrendo à legitimidade e a autoridade para ser mantida, ela perde em si mesmo o caráter de espontaneidade, ou torna-se circunscrita a um espaço ditado por leis e hierarquizações. Como visto alhures, as leis nunca são artifícios completamente seguros para conter a ação, assim sendo, ou se a aniquila completamente, ou se cria limitações que possam ao menos permitir certa estabilidade a uma comunidade.

Entretanto, na tentativa de responder a estes questionamentos, suscitados a partir de uma leitura superficial do conceito de autoridade, é que este conceito não se vincula diretamente com a noção já exposta de soberania, nem se reduz ao ponto de meras promessas que encaram a “inconfiabilidade dos homens”, como uma espécie “de oceano no qual se podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade”. (ARENDDT, 2005, p.256). Ao tratar da autoridade, Arendt não pretende fazer desta uma “ilha de certeza num oceano de incertezas”, na tentativa de “abarcando todo o futuro e traçar caminhos seguros em todas as direções”. Mesmo aventando a autoridade como condição de instituição de um corpo político, pautado no consentimento nos contratos mútuos, aponta para os riscos e virtudes deste tipo de associação.

“O perigo (e a vantagem) inerente a todos os corpos políticos assentados sobre contratos e pactos é que, ao contrário daqueles que não se baseiam no governo e na soberania, não interferem com a imprevisibilidade dos negócios humanos nem com a inconfiabilidade dos homens, mas encaram-nas como se fossem uma espécie de oceano no qual podem instalar certas ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos de confiabilidade. (ARENDDT, 2005, p. 256)

Se Arendt aponta para os riscos inerentes aos pactos e contratos, ela não poderia fazer uma defesa da soberania enquanto condição de salvaguarda das comunidades

políticas, sob a pena de ser conivente com os processos advindos da soberania, como ela bem articulou e criticou. Soma-se a isto o fato da soberania negar a pluralidade: condição essencial, tanto para a política/liberdade, quanto para a constituição da autoridade. A autoridade, mesmo resvalando na problemática da hierarquização, depende da pluralidade para se efetivar. Como mencionado, o sentido da fundação se associa ao termo autoridade (*auctoritas*), sendo que era a fundação que era “aumentada” pela autoridade, tornando-a durável e permanente. De acordo com Arendt, toda fundação política é resultante da pluralidade de vários poderes constituídos pelo discurso e pela ação. O objetivo da fundação é *distribuir* e *estabelecer* poderes, com vistas a assegurar as fontes que o originaram. Para Arendt, a garantia de permanência desta fundação, no desenrolar da história, dependia da conservação do corpo político e da sua capacidade de repor a validade e a legitimidade política advindas de sua constituição inicial. Nas palavras de Arendt, o que permitirá a continuidade da fundação política reside na capacidade de “assegurar a sobrevivência do espírito que brota o ato da fundação, realizando o princípio que o inspirou.” (ARENDR, 2002, p.124). De acordo com R. G. Pinheiro:

“Esta última tarefa da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala que, na medida em que são orientadas por princípios, atualizam as virtudes que se manifestaram na constituição inicial do corpo político, assegurando continuidade ao apoio inicial do qual advieram as comunidades políticas. Se na República Romana a continuidade entre o espírito fundador e seus posteriores desdobramentos na história estava assegurada pela tradição e pela religião, em condições políticas seculares, com a perda das fundamentações transcendentais e o colapso das tradições, as fundações políticas somente têm sua permanência assegurada pela ação, permanecendo publicamente vinculativas somente enquanto dispõem do assentimento dos homens” (PINHEIRO, 2007 p.114)

Embora o conceito de fundação e autoridade sejam distintos, ambos se relacionam, de modo que pensar em fundação no âmbito romano nos leva diretamente à sua manutenção através da autoridade. Para Enegrén “se a fundação liga a política ao espaço, a autoridade liga-a no tempo, conferindo-lhe um lastro no passado, uma dimensão não de altura, mas de profundidade. Pode-se dizer que a palavra dada pela constituição da liberdade primitiva responde a palavra oriunda da autoridade” (ENEGRÉN, 1984 p.127). Se a tarefa “última da fundação é realizada pelas liberdades públicas da ação e da fala”, não se pode desconsiderar o papel da pluralidade e da liberdade no âmbito da autoridade. Não se trata, porém, de afirmar que o princípio da

autoridade é a igualdade expressa na possibilidade do discurso e da ação, mas que sem ela, a autoridade caminha para os prumos da soberania, da tirania ou do totalitarismo. Há uma cadeia de conexões que parte da ação política em sua dinâmica primal (a fala e o agir entre os homens), expressas num espaço público constituído para esse fim. Deste espaço público emerge o poder, que como visto, é uma consequência da ação conjunta dos homens. Este poder, gestado em coletividade, trata-se, nos dizeres de Arendt, numa ação *in concert*, fundando uma comunidade política, existindo tão somente enquanto os homens permanecem unidos. Para que esta comunidade política se sustente é necessária a legitimação do poder, que se faz a partir do ato fundacional. Legitimar o poder significa ancorar a pluralidade deliberativa do espaço político na instituição da fundação do corpo político. Esta, a fundação, para que se dê continuidade, seguimento ao poder, depende da autoridade, como já demonstrado. Assim sendo, embora sejam conceitos distintos, todos eles se anelam numa cadeia própria que sustenta o ideal de política para Arendt. A hierarquização promovida pela autoridade tem como meta não uma alienação do poder, ou uma cessão da vontade geral nos moldes rousseauistas, nem se trata de uma soberania estabelecida com o fim de dominar e cingir limites intransponíveis à imprevisibilidade da ação. A hierarquização, vista na experiência romana trata-se de uma gestão da *civitas*, consentidas pelo povo. Embora a autoridade pertença ao senado (*auctoritas in senatus it*) o poder permanecia com o povo (*Cum potestas in populo*), de modo que se essa hierarquia fosse diluída, não haveria meios da cidade se manter viva.

De fato, a hierarquização dilui a isonomia - pelo menos como esta era vista pelos gregos - esta foi a solução romana para o problema da institucionalização da ação, negligenciada pelos gregos. Ou seja, a hierarquização se mostra como resultado da tentativa de se institucionalizar a ação a partir do momento em que se utiliza do artifício da autoridade para conferir continuidade ao ato fundacional. Nesse sentido, a institucionalização – expressas nas hierarquizações administrativas da *res pública* apareceu como uma solução para o problema da ausência de institucionalização da ação por parte dos gregos, no entanto, o seu caro preço foi a substituição da igualdade pela hierarquia. Eis o drama político romano.

## **BIBLIOGRAFIA**

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt*. Tese de

Doutorado. São Paulo: USP, 1998.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Vida do Espírito*. Tradução de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

\_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. M.W.B. de Almeida. 3ªed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992.

\_\_\_\_\_. *O que é política*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. *Poder e violência*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2001.

\_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra de ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

ENEGRÉN, André. *La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, poder e persuasão*. 2ª ed., rev. e ampl. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso. In: *Crises da Razão*. São Paulo: Funarte\Companhia das letras, 1996.

MATTHES, Melissa. 2000. *The rape of Lucrecia and the founding of the Roman Republic*. Philadelphia: Pemsylvania State University Press, 2000.

PERISSINOTTO, Renato. *Hannah Arendt, poder e crítica da tradição*. Lua Nova Revista de Cultura e Política: São Paulo: 2004. n°.61. Doi: 10.1590/S0102-64452004000100007

PINHEIRO, Romildo Gomes. *Hannah Arendt: Legitimidade e Política*. Dissertação de Mestrado. Salvador: UFBA, 2007.

TAMINIAUX, J. Athens and Rome. In: (Org.) VILLA, D. *The Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University, 2004.. p. 165 e 169.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger*. Princeton: Princeton University Press, 1996. p.159.

WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt: Ética & Política*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

## O *Sefer Hassidim* e a tradição judaica: diálogos, apropriações e conflitos<sup>1</sup>

Cristiano Ferreira de Barros<sup>2</sup>

Submetido em 10/2015

Aceito em 03/2016

### RESUMO:

O presente artigo visa mostrar como a representação do Pietismo judaico presente no *Sefer Hassidim* dialoga com diversos textos da tradição judaica em sua defesa de uma nova fonte de autoridade - a vontade do Criador - e o conjunto de procedimentos necessários para alcançá-la. A visão pietista funda sua interpretação religiosa em leituras diversas dos textos rabínicos e místicos, contudo, traça sua concepção em apropriações que apontam para a dinâmica da vivência social daquele grupo no âmbito do Judaísmo medieval.

**Palavras-chave:** Pietismo judaico - *Sefer Hassidim* - Judaísmo Ashkenazi - *Hassidei Ashkenaz*

### ABSTRACT:

This article aims to show how the representation of Jewish Pietism in *Sefer Hasidim* refers to a variety of texts of Jewish tradition in its defense of a new source of authority – the will of the Creator - and the necessary procedures to achieve it. The pietist vision founds its religious interpretation in various readings of the rabbinic and mystical texts but it traces its thoughts in appropriations that lead to the dynamics of the social life of that group within the medieval Judaism.

**Keywords:** Jewish Pietism – *Sefer Hasidim* – Ashkenazi Judaism – *Hasidei Ashkenaz*

---

<sup>1</sup> Versão revista e ampliada do primeiro capítulo da dissertação de mestrado defendida em 2014 no Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ.

<sup>2</sup> Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Técnico em Assuntos Educacionais na Universidade Federal Fluminense.

O Judaísmo na Idade Média apresentou múltiplas faces. Um papel importante dos estudos sobre a Idade Média judaica tem sido o esforço constante dos estudiosos em pensar as peculiaridades das concepções judaicas especialmente no que concerne às variadas leituras dos textos da tradição e o seu papel na configuração das interpretações características que essas vertentes do pensamento judaico medieval trazem sobre as mais diversas esferas da vida em sociedade. É nesse esforço que nos empreenderemos com as reflexões acerca do Pietismo que floresceu nas comunidades judaicas situadas no Reno a partir do século XII. Ele traz uma proposta religiosa ascética rigorosa, formulada em torno de um conjunto de valores espirituais que tinham por referência a necessidade de descobrir a verdadeira “vontade do Criador” - *rezon ha-bore* - (SOLOVEITCHIK, 1976, 313), ao mesmo tempo revelada e oculta nas Escrituras sagradas (SCHOLEM, 1972, 88-89). Essa noção é produzida com base em referências à tradição judaica, através de desvios discursivos que materializam especificidades dessa concepção religiosa pietista.<sup>3</sup> Quanto às novas diretrizes apresentadas, em meio à intertextualidade e inventividade, desenha-se uma estratégia de legitimação por meio da resignificação do papel da Lei Oral e de sua função no saber hassídico.

O *Sefer Hassidim*<sup>4</sup> afirma que sua escrita teria sido feita por um *hassid* “cujo coração deseja por amor a seu Criador *fazer sua vontade completamente*” (SHB 1, 1971, 3).<sup>5</sup> Por outro lado, não são por ele conhecidas as exigências que ele deve seguir, o que deve evitar, e aquilo que precisa cumprir para que essa vontade faça-se efetiva em suas atitudes. Seguem palavras do próprio texto:

[...] há um *hassid* cujo coração se direciona à vontade de seu Criador, mas ele não desempenha muitas boas ações [...] – tais demandas – [...] não foram passadas a ele por seu professor e ele não foi sábio o suficiente para inferir-los por si mesmo, mas se conhecesse ele as teria aceito e cumprido [...] (SHB 1, 1971, 3).

<sup>3</sup> A palavra *hassid* aparece de formas diversas na tradição judaica. Designa o piedoso ou pietista, dependendo do recorte no qual é usado. No contexto de nossa abordagem, ele faz referência ao judeu que adere e pratica os preceitos descritos no *Sefer Hassidim* – Livro dos Piedosos. Para a diferença entre os conceitos de Piedade, Pietismo e a especificidade do Pietismo que aqui estudamos, conferir Soloveitchik (2002).

<sup>4</sup> O *Sefer Hassidim* é creditado pela maioria dos estudiosos a Judá, o *Hassid*, filho de Samuel, o *Hassid*. Eles, juntamente com o Eleazar de Worms, são os três principais líderes pietistas, conhecidos como *Hassidei Ashkenaz* – Pietistas da Ashkenaz, ou da “Alemanha”. São duas as principais versões do *Sefer Hassidim*: a de Bolonha e a de Parma. A partir daqui, a primeira aparecerá como SHB e a segunda como SHP. Ambas virão acompanhadas do parágrafo correspondente. Para a edição de Bolonha, usaremos a tradução parcial para o inglês feita por Singer (1971). Utilizaremos também a tradução inglesa de alguns parágrafos, baseados no manuscrito de Parma, citados por alguns autores que estudaram determinados aspectos do texto. Todas as traduções do inglês são nossas.

<sup>5</sup> Grifo nosso.



Esse não entendimento do caminho correto a ser trilhado estaria fincado na falta de destreza em inferir aquilo que é dele exigido para que cumpra com tais obrigações. Se por um lado seria a falta de astúcia necessária que impede o *hassid* alcançar a prática dos desígnios a ele impostos pela vontade do Criador, por outro, precisamos nos atentar para como a explicação para o fundamento dessa não realização se encontra nas referências feitas à *Halachá*.<sup>6</sup>

A vontade do Criador não foi revelada em sua completude no Sinai. Parte dela teria sido entregue por Deus ao povo de Israel. Essa revelação conteria um conteúdo explícito e outro implícito. A revelação explícita deu origem a Torá ou Pentateuco, base para as interpretações do Judaísmo rabínico. Encoberta na lei escrita revelada no Sinai estaria outra parte da vontade do Criador, implícita a ela sem, contudo, detalhar informações precisas.

Com relação à interpretação de R. Judá, o *Hassid*, acerca da revelação da vontade do Criador no Sinai, o seguinte trecho é instrutivo:

Está escrito, "estas são as palavras que Moisés falou a todo Israel", e está escrito: "Moisés falou aos filhos de Israel", onde ele não diz "todo o Israel"; e depois está escrito: "Moisés comprometeu-se a expor este ensinamento", e lá não diz a quem. Em primeiro lugar, falou a todos eles, incluindo crianças e mulheres, pois diz a "todo o Israel" (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 66).

Continua afirmando que Moisés relatou a esse grupo coisas que qualquer um pode entender, como lendas e interpretações legais, mas que não exigem nenhum entendimento mais profundo. Esse ficaria a cargo de um segundo grupo, pois quando Moisés falou “para os ‘Israelitas’, referia-se a questões que são difíceis de entender. Ele disse apenas para os intelectualmente astutos” (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 66). A esses foram comunicados os princípios da exegese, com base na qual a tradição rabínica interpreta as Escrituras.<sup>7</sup> Para R. Judá, a revelação feita por Deus a Moisés não

---

<sup>6</sup> A *Halachá* é o termo que designa a Lei Judaica. Contém, além da Torá, a produção rabínica da *Mishná* – redação escrita da tradição oral judaica, a *Tosefta* – segunda redação escrita da Lei judaica, e dois textos conhecidos como *Talmud* – o de Jerusalém, chamado de *Yerushalmi* e o da Babilônia, o *Bavli* (NEUSNER, 2001, xxxi). Segundo Levinas, o termo designa a coleção da tradição legal judaica, mas também pode ser empregado designando uma decisão legal específica (LEVINAS, 2001, 199).

<sup>7</sup> As Escrituras são consideradas pela tradição judaica em sua unidade interna, mas seu texto aponta contextos e diferenças internas. Tais diferenças são a base, por exemplo, de uma heterogeneidade interpretativa que encontramos na hermenêutica rabínica da produção dos textos talmúdicos e do *Midrash* (BRUNS, 1990, 194-195).

se limitava a essas duas situações; ela incluía uma terceira, mais profunda. Esta exposição se dedica ao significado esotérico da Torá,

[...]razão pelas quais certas seções (das Escrituras) são justapostas, os lugares onde tradição esotérica [*sodot*] é codificada, os locais onde os nomes divinos podem ser derivados de um verso, [...] o significado do trono divino [Ma'asé Merkabá]. Moisés transmitiu todas estas tradições esotericamente a dois ou três iniciados [*zenu'in*]. É por isso que os textos dizem, "ele comprometeu-se a expor esta doutrina", mas não diz explicitamente a quem ele expôs isso (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 67).

A revelação do Sinai, como trazida pelo *Sefer Hassidim*, significou a estruturação do conhecimento passado oralmente de forma múltipla. Grupos diferentes teriam a recebido no monte junto com o conteúdo escrito. Com base na Lei Oral, segundo Levinas (2003, 10-20), a interpretação rabínica seria uma segunda camada de significados em relação ao texto bíblico, retomado numa perspectiva espiritual racional, não meramente “realizando” a bíblica, como no caso do Novo Testamento, mas interpretando os símbolos fornecidos pela Bíblia e os expondo por meio de uma linguagem dialética que aprofunda o mito bíblico. Paralelo ao significado da superfície e dos cânones da interpretação legal rabínica, haveria um terceiro nível, esotérico, no qual operariam os sábios *hassidim* ao interpretar as verdades embutidas nas Escrituras (MARCUS, 1981, 68).

A vontade divina impressa na Lei judaica só poderia ser revelada e cumprida com uma completa disposição voluntária para o esforço de descobrir a substância, o substrato desse intenso compromisso guiado por um autêntico temor a Deus. Tal “desenvoltura” em temer a Deus já está presente nos textos judaicos anteriores, nos quais Samuel, o *Hassid*, encontra evidências, agora ligadas estritamente ao entendimento daquilo que não está diretamente explícito e precisa ser compreendido. Para R. Samuel, o temor a Deus ensinado na Torá é a condição humana correlata à vontade do Criador. Mesmo que um homem tenha sido instruído por um professor, se sua disposição e habilidade em temer a Deus não for constante, seu entendimento do que é apropriado – a vontade do Criador – não será pleno. É isso que aqui chamamos de “desenvoltura”, uma constante cautela e intencionalidade de guiar sua vida segundo esse temor que possibilita desvendar as intenções do Criador para os homens:

Há um indivíduo cujo coração piedoso ansiosamente perseguiu a vontade de seu Criador. Ele não amplia suas boas ações como faz o

sábio homem piedoso que é instruído por seu professor e, portanto, sábio. [...] No entanto, se ele conhecesse (recebesse instrução), ele cumpriria, porque eles disseram, "um homem deve ser deliberado no temor ao Senhor" (SHB 153, 1971, 84).

Além da referência à literatura rabínica aparentes nesses parágrafos,<sup>8</sup> percebemos em R. Samuel, o *Hassid* a tentativa de apontar para além dos ensinamentos revelados nas Escrituras no que concerne às práticas religiosas, fator que será ampliado na proposta socioreligiosa característica de R. Judá, o *Hassid*, produzida nos parágrafos posteriores do *Sefer Hassidim*. Seguem palavras de R. Samuel incluídas no texto hassídico:

Eis um que não tenha aprendido, e mesmo se ele tivesse um professor, eis que o seu coração está fechado e no momento em desalinho, ele é incapaz de entender (o que é apropriado fazer).[...] e nós encontramos na Torá que quem é capaz de entender (o que é próprio de fazer), embora ele não tenha sido ordenado, é punido se não levar o assunto a sério (SHB 153, 1971, 84).<sup>9</sup>

O caso citado para ilustrar tal admoestação é aquele em que Moisés se enraivece com os comandantes, capitães de centenas e milhares que vinham de uma campanha militar, pois tinham poupado as mulheres. Samuel atesta que, apesar de Moisés não ter deixado claro que a ordem era não poupar as mulheres, ele ficou irritado, pois imaginou que fossem intelectualmente capazes de descobrir isso por eles mesmos (SHB 153, 1971, 84).<sup>10</sup> Do mesmo modo, a vontade do Criador não se desvia das formulações contidas nos textos sagrados judaicos, mas precisa ser percebida, pois não está necessariamente revelada. Como salientou Marcus, essa capacidade é um processo intelectual de compreender de forma voluntária novas proibições naquelas já explícitas nos textos sagrados do Judaísmo (1981, 27), a tentativa de “despejar vinho novo em garrafas velhas” (1981, 37).

Cabe aqui ressaltar a intertextualidade que tal concepção descrita no *Sefer Hassidim* possui em relação à outra vertente do Judaísmo, o misticismo característico da literatura *Heichalot* (literatura mística dos palácios).<sup>11</sup> Apesar da peculiaridade da interpretação de R. Judá, o *Hassid* acerca da revelação que Deus teria feito a Moisés no

---

<sup>8</sup> Berakoth 17a.

<sup>9</sup> Kiddushin 31b.

<sup>10</sup> (Números 31:14).

<sup>11</sup> Esse tipo de escritos referia-se a tradições datadas do período rabínico e tomaram corpo ao longo do século IX e X; estiveram ao alcance dos *Hassidei Ashkenaz*, sobretudo o *Heichalot Rabbati*, o qual partes foram transmitidas e até reescritas por eles (SCHÄFER, 1990, 45).

Sinai, importante para compreendermos como é tecida sua concepção da revelação da vontade do Criador, aqui é detectável a existência de paralelos entre os *Hassidei Ashkenaz* e os *Yorede Merkabá*, descendentes da *Merkabá* (a carruagem divina).<sup>12</sup>

Segundo Schäfer, a terminologia típica da literatura místico-esotérica dos *Yorede Merkabá* aparece no *Sefer Hassidim* para descrever o comportamento dos pietistas. Ainda de acordo com o mesmo autor, pode ser coincidência que o verbo *lehikkanes* seja usado por ambos os textos, *Merkabá* e pietista, para descrever as profundezas do *Hassidut* (Hassidismo ou Pietismo), mas certamente não é coincidência que ambas as tradições em contextos paralelos citem a famosa passagem *Mishná Hagigá*:

“Os graus proibidos não podem ser expostos perante três pessoas, a História da Criação perante duas, e a *Ma'aseh Merkaba* perante apenas uma, a menos que ele seja sábio e o entenda através de seu próprio conhecimento nativo [*ela'im ken haya hakham u-mevin mi-da'ato*]”. No *Sefer Hassidim* lê-se: “Quem quer entrar nas profundezas do *Hassidut*, do *halakhot* do criador e a sua glória, não pode fazer isso [*en ze yakhol lihyot*] a menos que ele seja sábio e compreenda [*ela'im ken u-hu hakham mevin*]”. Está é uma citação direta e o autor do *Sefer Hassidim* evidentemente está referindo-se às tradições místico-esotéricas que se originam na *Mishná Hagigá* e por extensão aos *Yorede Merkaba* da Literatura *Heichalot* (SCHÄFER, 1990, 17).

Ambas as tradições concordam que seus adeptos têm uma capacidade de conhecimento e sabedoria exclusivos, de alcançar uma visão mais profunda acerca do Criador, não apenas as regras que ele emitiu explicitamente (SCHÄFER, 1990, 17). A leitura dos textos místico-esotéricos a que Schäfer se refere parece ter sido cabal para R. Judá, o *Hassid* desenvolvesse sua representação sobre a vontade do Criador e sua visão da necessidade de uma habilidade especial para que esta possa ser descoberta.

Como admoesta o *Sefer Hassidim*, o impulso do mal é continuamente ligado ao homem, por isso o piedoso precisa ser submetido a tentações e julgamentos perpétuos e ainda assim superar sua influência (MARCUS, 1981, 32). A recompensa por compreender a vontade divina e constantemente aprender a lidar com o impulso maligno a que estão submetidos, guia o piedoso a um dramático controle não somente do corpo, mas também da completude de seu coração (MARCUS, 1981, 33). Tais possibilidades de recompensa em um mundo vindouro guiam a busca do *hassid* em

---

<sup>12</sup> O termo *Merkaba* é derivado do texto de crônicas (28:18) e é encontrado pela primeira vez com seu significado místico no fim do livro de Ben Sira 49:8; Seu caráter místico tem por base uma interpretação do primeiro capítulo do livro de Ezequiel e “designa o complexo de especulações, homilias e visões conectadas com a carruagem e o trono divino” (SCHOLEM, 2007, 66).

compreender as profundezas da vontade do Criador (SHP 1514 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 314), enraizada em seu temor a Deus.

O impulso destrutivo que acompanha o *hassid* aparece em textos anteriores com finalidade positiva em alguns deles, pois impulsionam as pessoas a coisas prescritas na Lei e na tradição, como por exemplo, terem uma esposa e construir uma casa (MARCUS, 1981, 32). No *Sefer Hassidim*, ele designa uma tendência intrínseca que não deveria ser evitada, mas ininterruptamente testada pelo pietista ao vivenciar suas provações. Sem esses impulsos o *hassid* não conseguiria conquistar uma condição de fervor e amor a Deus que o permitem resistir e conquistar a recompensa da salvação em um mundo vindouro. Marcus aponta que a escatologia dos *Hassidei Ashkenaz* se utiliza da máxima rabínica para qual a “recompensa é proporcional a dor” (1981, 30). Suportar as dificuldades do dia-a-dia que possam tirá-lo de seu caminho significaria resistir ao impulso maligno que seria inerente a todo homem. Esse impulso subjaz justamente para que ele possa ser continuamente testado em vistas a debruçar-se sobre as obrigações que o Criador impõe. Contudo, Marcus não se atentou às interações que a busca desses desígnios tem com a produção mística anterior, referidas acima. Os impulsos malignos que o *hassid* deveria evitar e alguns comportamentos contra os quais deveria lutar também aparecem no código ético dos *Yorede Merkaba*. O místico *Merkaba* que se prepara para uma revelação deve praticar jejum por quarenta dias, banhar-se vinte e quatro vezes diariamente, não provar nenhum tipo de prática impura e não direcionar seu olhar para uma mulher (SCHÄFER, 1990, 18). Schäfer cita um fragmento que estende as proibições que preparam para revelação a qualquer contato humano:

“Ele deve sentar-se sozinho em sua casa, jejuar o dia inteiro, não comer o pão de uma mulher, e nem olhar para um homem ou para uma mulher; e se ele anda ao ar livre, os seus olhos devem evitar todas as criaturas. Ele não deve olhar nem mesmo uma criança de um dia de idade.” (SCHÄFER, 1990, 18).

A intertextualidade interna ao Judaísmo aponta para a apreensão de discursos difusores de valores que visam ordenar as vivências sociais. Apesar da importância desse intenso diálogo com a tradição rabínica e mística judaica para explicação do desenvolvimento da visão hassídica, precisamos entendê-los como práticas de apropriação,<sup>13</sup> ajustes combinatórios que produzem outras representações não redutíveis àquelas que constam nos textos de referência do *Sefer Hassidim*. Continuemos com o tema do impulso maligno.

---

<sup>13</sup> O conceito de apropriação que nos embasamos é apresentado por Roger Chartier (1991; 1992).

A responsabilidade do *hassid* em ter que vivenciar constantemente as provações impostas por Deus tem por finalidade superar o domínio dos impulsos que o distanciam da condição necessária para perceber as atribuições implícitas na lei judaica. A elaboração das ideias acerca dos impulsos e provações que ele precisa vivenciar está imersa em uma lógica escatológica, ao passo que fazem da recompensa em um mundo vindouro como sua consequência, mas coloca em primeiro plano o fator experiencial que propicia sua realização. O *Sefer Hassidim* traz à tona uma nova miríade de obrigações que perpassam a reflexão hassídica acerca da vontade do Criador e que precisam ser vivenciadas pelo *hassid* cotidianamente. Essas proibições que os levam a praticar a vontade do Criador precisam ser rigorosamente seguidas. Eis a causa que levaria ao desastre comunitário: A insolência daqueles que violam as proibições, o não cumprimento da vontade do Criador que os submeteria a diversos castigos (SHB 155, 1971, 87). Isso levaria à formação da orientação sectária contra os judeus não piedosos, e a condenação presente no *Sefer Hassidim* às desorientações dos ditos “maus judeus” e suas práticas de exploração econômica dos menos favorecidos, o desvio sexual e a não execução das leis (MARCUS, 1981, 64).

A partir da noção de falha por parte do judeu piedoso em sua busca por perfeição, o *Sefer Hassidim* sistematiza ideias e comportamentos que visam guiar os *hassidim* quando suas ações os afastarem do caminho correto que leva ao cumprimento das obrigações impostas pela vontade do Criador.

Todos os judeus estariam submetidos a situações de desvio e pecado até que tomassem para si o conhecimento e as práticas do *hassid* que possibilitariam a completude dos desígnios do Criador. Ele deve ter habilidade para perceber novas proibições que o possibilitem evitar transgressões. É necessário observar a Torá e a *Halachá* e atos não expressos nesse conjunto que permitam a conduta correta (MARCUS, 1981, 13). A descoberta de tais adições demandaria uma abstenção voluntária em torno das proibições já explicitadas na Lei, o temor a Deus praticado de maneira correta e o controle dos impulsos que aflorariam o lado errôneo do homem. O insucesso de tais tentativas levaria inevitavelmente ao pecado, ao afastamento das leis explícitas nos textos sagrados e da possibilidade de alcançar suas disposições implícitas. Em resposta à situação de afastamento, o *hassid* entra em uma busca intensa e rigorosa por reparação que será materializada em uma proposta penitencial específica para a referida situação.

As normas penitenciais aparecem no *Sefer Hassidim* como continuidade da concepção religiosa pietista, logo em sequência nos documentos.<sup>14</sup> Os parágrafos que introduzem a visão pietista no *Sefer Hassidim*, o *Sefer ha-Yir'ah*,<sup>15</sup> dão o tom para a proposição penitencial de Judá que os desenvolverá nos parágrafos referentes à penitência.

Encontramos no *Sefer ha-Yir'ah* menção ao pensamento rabínico acerca do pecado e à sua reparação. Ele discute um trecho do *Midrash*<sup>16</sup> sobre o deuterônimo, ao questionar se atitudes virtuosas podem cancelar os efeitos do pecado, se elas têm correspondência direta uma à outra. R. Samuel verifica que se alguns sábios respondem que não há uma correspondência direta e igualitária entre elas, outros afirmam haver uma equivalência entre ambas<sup>17</sup> (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 44). Para R. Samuel, não são contraditórias as duas formas acima citadas acerca da maneira de perceber atos de virtude como fator de reparação frente a uma situação que antes gerou pecado. Ele avança mostrando que cada pecado consiste por um lado em um prazer ilícito em consequência da falha de resistir a um impulso maligno, e por outro lado em um ato de desobediência às regras aludidas nas Escrituras. Em algumas situações, “acontece que os atos de pecado são grandes, mas o impulso não é forte” (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 45). Aqui ele diferencia o desvio da Lei - um ato tido como pecaminoso - do impulso que motiva o ato. Em outras situações, “o impulso é grande, mas o próprio pecado é menor” (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 45).

O mesmo é aplicado aos atos virtuosos, pois R. Samuel afirma que alguns “atos virtuosos são menores, mas fáceis de cometer”, enquanto em outros momentos, “atos virtuosos são grandes mais não são difíceis de ser cometidos.”. Não pode assim haver um cancelamento automático do pecado por um ato de virtude em relação à mesma situação, pois cada ato de virtude e de pecado não se resume ao não cumprimento do aspecto legal frente à correta postura diante de Deus, mas carrega em si também um

---

<sup>14</sup> No manuscrito de Parma, consta logo após as seções iniciais que expõem as características que já traçamos até aqui, ou seja, a partir do parágrafo 18, perdurando até o parágrafo 265. Esses mesmos conteúdos são encontrados na edição de Bolonha do *Sefer Hassidim*, mas como este texto está estruturado e organizado de maneira diferente do primeiro, o ideal pietista nele aparece entre os parágrafos 153 a 166 e a proposta penitencial consta entre o 167 e 230 (MARCUS, 1978, 147).

<sup>15</sup> Texto atribuído a Samuel, o *Hassid*. Corresponde aos parágrafos iniciais do *Sefer Hassidim*.

<sup>16</sup> Textos de análise bíblica, exegese religiosa das Escrituras reunidas em livro compilado pelos mesmos sábios que organizaram o Talmud. Também pode ter o sentido de uma determinada interpretação (LEVINAS, 2001, p. 199). Soloveitchik (2005) nota que o *Sefer Hassidim* contém diversas referências ao *Midrash*, algumas partes sendo inclusive citadas por completo. Segundo ele, contudo, as principais temáticas presentes no *Midrash* não constam no *Sefer Hassidim*.

<sup>17</sup> B. Sanhedrin 101b.

fator subjetivo, de motivação frente aos impulsos humanos, difíceis de mensurar. Sendo assim, a punição de um pecado não pode ser cancelada pelo seu não cometimento numa segunda vez:

A penalidade adquirida pela relação sexual com uma mulher casada é maior que o mérito de não ter relação sexual com uma mulher uma segunda vez. Mesmo se a mulher aproximou-se dele para pecar com ela, e ele teve um lugar e momento, e seu impulso maligno dominou-o ao mesmo nível como quando ele pecou com ela antes, se ele é bem sucedido e não comete o mesmo pecado, o mérito assim adquirido não equilibra a penalidade. Você deve ainda medir o sofrimento e dor em proporção à penalidade que a Torá requer para alguém que teve relações sexuais com uma mulher casada (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 46).

Inevitavelmente, deverá haver uma segunda situação que possibilite o mesmo pecado como forma de penitência. Ainda que não cometa novamente o mesmo desvio, o penitente deverá medir a dor e o sofrimento proporcional às penalidades impostas pela Torá. Contudo, não são mais necessários o remorso e sofrimento impostos pelo prazer experimentado quando cometeu o ato considerado ilícito, “isto porque quando teve a oportunidade de ter relações sexuais com ela como antes [...] e o lugar, momento e impulso maligno eram os mesmos, ele não cometeu o mesmo erro novamente” (SHP 15 apud MARCUS, 1981, 46). Nesse caso, a resistência gera o cancelamento parcial da punição divina. Essa concessão significa que o não cometimento do mesmo pecado quando teve oportunidade de fazê-lo gera o perdão pelo prazer experimentado no primeiro ato pecaminoso, contudo a punição pelo não cumprimento das posturas corretas ordenadas na Torá não é cessada.

R. Judá, o *Hassid*, em sua formulação, capta a proposta penitencial de seu antecessor. O processo de expiação quanto aos pecados cometidos tem no arrependimento seu ponto de partida em R. Judá. Além da pré-disposição a não ceder aos impulsos malignos quando confrontado com a segunda oportunidade de cometer os mesmos pecados, e das penitências impostas pela Torá para o cancelamento das punições, ele adverte sobre uma forma específica de arrependimento no qual a contrição do pecador possa ser materializada, onde ele consiga estabelecer restrições e ressalvas sobre todas as “ações que podem levar a uma repetição do pecado já cometido.” (MARCUS, 1981, 49). Essa disposição deliberada para a penitência propicia o retorno à vontade do Criador e é a condição necessária para que o penitente esteja pronto para as diferentes penitências expiatórias que objetivam remover as penalidades consequentes



do desvio. Caso o penitente se demonstre certo de sua contrição, no caso do ato considerado ilícito cometido com uma mulher, e puder provar isso ficando sem “olhar para ela ou falar com ela por um ano” ele estará pronto para a prescrição de “penitências apropriadas para eliminar a conseqüência do pecado” (SHP 43 apud MARCUS 1981, 49).

Ao indicar o comportamento apropriado para “aqueles que se arrependeram sinceramente”, alguém que tenha tido relações sexuais com uma mulher casada e arrependeu-se deve demonstrar isso “evitando todos prazeres relacionados a mulheres, exceto com sua própria esposa [...] não deve nem mesmo olhar no rosto de uma mulher ou ter qualquer contato cortês com mulheres” (SHP 38 apud MARCUS, 1981, 49). Depois de feitos esses resguardos e “purificado seu coração”, ele deve aceitar as penitências equivalentes ao prazer que sentiu quando cedeu ao seu impulso quando do ato do pecado, assim como um tipo adicional de penitências para o descumprimento da Lei (SHP 38 apud MARCUS, 1981, 49).

Os casos abordados até aqui exemplificam um caminho intelectual que resignifica a vivência do Judaísmo daquele grupo por meio de desvios nas concepções da memória judaica, forjando novos sentidos. Esse conjunto multifacetado de referências e interlocuções permite demonstrar o caráter inventivo da produção pietista à medida que as intensas interações textuais entre o *Sefer Hassidim* e outras tradições literárias, como os livros que correspondem a Lei judaica, o Judaísmo rabínico e o pensamento místico-esotérico da *Heichalot* e *Merkaba*, ocorrem por intermédio de apreensões que resultam em uma leitura criativa da religiosidade judaica. O *Sefer Hassidim* apresenta essa representação típica do Pietismo de R. Samuel e, sobretudo de seu filho, R. Judá, uma produção textual revestida de fatores que revelam práticas de leitura que ganham forma a partir de complexas relações entre a representação pietista da sociedade e a “realidade” social vivida por esses judeus<sup>18</sup>. Por isso é necessário considerar a intencionalidade desse texto, a historicidade das práticas vivenciadas para sua produção e a maneira que ele se constitui socialmente. O modo pietista de conceber a existência religiosa e social é permeada de estratégias que buscam permitir aos judeus se fazerem presentes naquele determinado contexto de vivência. Podemos verificar esse processo ao nos atentarmos à resignificação do uso da Torá Oral no *Sefer Hassidim*.

---

<sup>18</sup> Chartier (1991, 16) postula essa relevância da relação entre as representações e o mundo social dos grupos que as veiculam.

Nas versões Talmúdicas de Jerusalém e da Babilônia, assim como no *Mishné Torá* escrito por Maimônides no século XII, há várias prescrições de rituais necessários ao manejo do rolo da Torá, onde é discutido o tratamento correto dos textos usados no âmbito social da Sinagoga, na sala de estudos e na casa (FISHMAN, 2006, 10). Segundo Fishman,

a coreografia de comportamentos relacionados a esses objetos ajuda a tornar a zona do sagrado visível dentro da arena social. O uso dos termos *kevod Sefer Torá* ("reverência ao rolo da Torá") e *kevod ha-sefer* ("reverência ao livro") – e o seu oposto, *bizayyon ha-sefer* – sugere que os rabinos ligaram estes regulamentos de santidade a um princípio legal (FISHMAN, 2006, 10).

Poucas regulamentações referem-se a outros textos escritos que não a Torá. Textos escritos da *Halachá* e da *Agadá*,<sup>19</sup> assim como a versão escrita da Torá Oral (*Mishná*) não eram percebidos como lócus de santidade, não possuíam autoridade intrínseca. Eles eram considerados efêmeros, anotações privadas para uso pessoal de valor mnemônico (FISHMAN, 2006, 11). Seguindo esse raciocínio, a inscrição da Lei Oral do judaísmo funcionava como um catalisador vivo da herança judaica, mas não era o texto escrito em si dotado de sacralidade, sim o conteúdo que aquele repositório preserva. As suas respectivas zonas de sacralidade ficavam assim resguardadas pelos Rabis do período clássico: Assuntos escritos não podem ser ditos a partir da memória, e assuntos orais não podem ser ditos por escrito<sup>20</sup> (FISHMAN, 2006, 11).

Com a produção do *Sefer Hassidim*, no que diz respeito à utilização dos textos considerados sagrados, entra em cena um processo de reavaliação do significado dos livros dotados de sacralidade. Proibições diversas são prescritas ao *hassid* com relação aos gestos e usos próprios que devem ser respeitados. O *Sefer Hassidim* admoesta, por exemplo, contra o uso de um *Sefer* para se esconder de alguém, ou para proteger o rosto do sol ou da fumaça. Algumas proibições advertem o *hassid* com relação ao seu próprio corpo: não se pode tocar um *Sefer* após limpar o nariz, nem depois de ter beijado seus filhos se estiverem sujos (FISHMAN, 2006, 11).

Há ainda a intensificação das regulamentações anteriores em relação aos acessórios do *Sefer*. O horizonte de regulamentações no texto hassídico se apropria de enunciados rabínicos no que concerne aos livros sagrados e amplia a noção de *Seforin*,

<sup>19</sup> No contexto talmúdico, *Halachá* é a parte destinada às leis e ordenações; a *Agadá* é a parte de natureza exegetica, ética ou histórica, não necessariamente tendo conteúdo legal.

<sup>20</sup> bGit 60b; bTem 14b.

plural de *Sefer*, ou seja, livros cuja sacralidade demandava regulamentações para seu uso. Assim, antes da compilação do *Sefer Hassidim*

os regulamentos rabínicos referentes ao tratamento dos *sefarim* parecem ter sido aplicados apenas aos escritos bíblicos - se estes eram códices do Tanach<sup>21</sup> ou de suas partes constituintes. Perante este cenário, a antologia formidável dos regulamentos relativos aos *sefarim* do *Sefer Hassidim* destaca-se de diversas maneiras: seus padrões comportamentais são mais rigorosos e a variedade de situações da vida que regula é mais amplo (FISHMAN, 2006, 11).

Dentre várias proibições citadas pela autora, ela percebe a interação entre duas passagens: “enquanto *14a bShab* proíbe alguém aparecer nu em um quarto com um rolo da Torá, o *Sefer Hassidim* proíbe colocar *sefarim* em travesseiros e colchas, já que a pessoa se senta sobre eles nua (SHP 648)” (FISHMAN, 2006, 12).

Mais impressionante, segundo Fishman, é o fato do *Sefer Hassidim* aplicar o termo *sefarim* para textos não escritos e, especificamente, aos textos da *Mishná* e do *Talmud*. O *Sefer Hassidim* estende o domínio de escritos sagrados, de modo a abranger os textos escritos da Torá Oral o colocando numa escala de importância dentro do âmbito sagrado. A Torá Escrita deve ser salva antes que o texto escrito da Torá Oral em caso de um incêndio e o texto escrito da Tora Oral deve ser vendido antes da Torá Escrita em caso de necessidade financeira. O pietista que mantém estantes separadas para os textos da Torá Escrita e Oral é valorizado pelo *Sefer Hassidim*, já que a Torá Oral tem um menor grau de santidade (FISHMAN, 2006, 12).

As ideias traçadas por Fishman são interessantes porque trazem um caminho diferente daquele percorrido pelos autores que nos auxiliaram a pensar a representação religiosa impressa no *Sefer Hassidim*. Deslocando-se da análise do texto apenas, das possibilidades interpretativas e dos conflitos que surgem como consequência dessa visão pietista, ela avança ao pensar os fatores conflituosos que estão na base da produção do processo que ela chama de “textualização”,<sup>22</sup> uma mudança de mentalidade

---

<sup>21</sup> Próximo ao que seria o antigo Testamento da Bíblia Cristã, compreende 24 livros, divididos em três partes: Os cinco livros conhecidos como Pentateuco (Torá), os oito livros conhecidos como Profetas (*Neviim*) e os 11 livros conhecidos como Escritos (*Ketuvim*).

<sup>22</sup> Fishman em *Becoming the People of the Talmud*, procura identificar quando e como o Talmud Babilônico como um livro físico virou a própria essência do aprendizado judaico. Fishman afirma que mesmo quando existiam cópias escritas do Talmud na Mesopotâmia, Norte da África e nas comunidades da Península Ibérica do início da Idade Média, esse conhecimento ainda era transmitido sobretudo oralmente, e que os pronunciamentos de autoridade sobre a lei judaica por vezes divergiram do Talmud. Foi somente a partir dos séculos XI e XII na França e Alemanha que os judeus começaram a vivenciar o

que durante os séculos XI e XII, em diferentes locais da Europa Ocidental, atribuirá maior autoridade aos documentos escritos do que aos testemunhos orais. Tal processo, como verificado nas comunidades judaicas do norte da Europa,<sup>23</sup> possibilitou a autoridade do texto suplantar a relação mestre discípulo (FISHMAN, 2006, 13-14).

O contexto de transformações culturais supracitado é que explicaria a especificidade da mudança percebida no *Sefer Hassidim*, em sua forma de conceber a noção de *Sefer*. Nele é “afirmada a plenitude do currículo da Torá Oral” e “numa época em que outros judeus reconheciam a lei talmúdica como o melhor guia para a vida, os pietistas tornaram-se responsáveis perante uma autoridade superior (e não escrita): a vontade do Criador (*retson ha-Bore*’)” (FISHMAN, 2006, 15). Essa postura frente à nova fonte de autoridade poderia diminuir a supremacia legal da Torá Oral e por isso os “pietistas fizeram um ajuste ‘sistêmico’ fundamental”. Trabalhando com um padrão cultural existente, eles reconfiguraram a lógica textual da Torá Oral, “como se fossem textos da Torá Escrita e aplicaram à Torá Oral o princípio da *kevod ha-sefer*” (FISHMAN, 2006, 15), “uma estratégia de ‘re-encantamento’, uma afirmação do poder do sagrado em um momento em que parecia estar perdendo terreno” (FISHMAN, 2006, 16).

É importante também considerar o estudo da Torá do seu ponto de vista místico. Como salienta Wolfson, adentrar nas profundezas do Pietismo, nas profundezas das “Leis do Criador”, demanda exigências místicas específicas (WOLFSON, 1993, 45). Além das disposições individuais e penitenciais necessárias para imergir na visão não revelada do Criador, o ritual do estudo da Torá Oral é central. Como podemos verificar em um trecho do *Sefer Hassidim*, para descobrir as profundezas da glória do Criador é

---

Talmud em sua forma escrita, que o livro passou a ser visto como o guia fundamental. Essa tese não é o que nos interessa em nossa abordagem, mas sim a maneira que ela enxerga o processo de crescimento da importância do texto escrito em suas variadas formas ao longo do século XII e XIII e a apropriação dessa mudança pelo *Sefer Hassidim* (2011). Essa obra de Fishman foi duramente criticada por Soloveitchik (2012). Para os comentários acerca do caráter passional e possivelmente conservador no tom desta crítica e como essa discussão repercutiu no encontro anual da *Association of Jewish Studies conference* ver <http://jewishphilosophyplace.wordpress.com/2012/12/20/authority-of-authority-talya-fishman-hayim-soloveitchik-the-jewish-review-of-books-the-tivkah-fund-and-conservative-jewish-thought/>. Há ainda a réplica da professora Fishman às críticas de Soloveitchik em <http://becomingpeopleatmud.wordpress.com/reviews/>.

<sup>23</sup> Malachi Bet Arié, Alexander samely e Philip Alexander observaram o aumento acentuado no número de textos hebraicos no norte da Europa medieval. Estudiosos do pensamento rabínico têm atraído atenção para o lugar diferente que o *Talmud* passou a ocupar na sociedade e cultura *Ashekazi* medieval. Dimitrovsky observou que “a característica definidora ‘da Idade Média judaica’ foi o surgimento do estudo do *Talmud* como um ideal cultural”. Para Haym Soloveitchik, o empreendimento tosafista reescreveu todo o Talmud e Israel Ta-Shma observou que o Talmud na Europa Ocidental do século XI tornou-se a fonte para julgamento, um guia para a vida (FISHMAN, 2006, 14).

necessário estar atento às “condições mencionadas na *Mishná* em relação a quem deseja estudar questões relativas à *chariot* (SHP 984 apud WOLFSON, 1993, 45).

Observamos no *Sefer Hassidim* a tendência de comentar numericamente os textos da religião judaica. Tal interpretação numerológica (*Gematriyah*) revela uma experiência mística (DAN, 1995, 25) e pode ser verificada na tentativa de correlacionar os 613 mandamentos e o nome divino:

Por que havia dois querubins e a palavra [de Deus] entre os dois querubins? Para ensinar que os dois devem ocupar-se juntos com [o estudo da] Torá, como está dito, "Nesse sentido tem aqueles que reverenciam ao Senhor falado um com o outro e um rolo de recordação foi escrito sob seu comando relativo aos que reverenciam o Senhor e estimam seu nome". As expressões "aqueles que veneram" e "aqueles que estimam" são numericamente equivalentes aos 613 mandamentos (SHP 780 apud WOLFSON, 1993, 56).

A ênfase colocada no nome divino como concentração de poder e o estudo da *chariot* são característicos de obras místicas anteriores, como a exemplo do *Ma'aseh Merkabá*,<sup>24</sup> e estão na raiz da concepção ritualística de estudo da Torá proposto pelo *Sefer Hassidim*.

Na proposta interpretativa feita por R. Judá, o *Hassid* o ritual do estudo da Torá fornece a ocasião para a manifestação visível da glória ou da presença divina e não significa apenas a reformulação retórica da ideia rabínica para a qual aqueles ocupados pelo estudo estão diante da glória divina, encarando-a mais como uma aparição “técnica” que pode ser induzida através da prática do estudo (WOLFSON, 1993, 61).

Esses desvios discursivos acerca dos diferentes gestos e sentidos em relação ao livro, sobretudo à Torá Oral, quando comparado aos bens culturais que o *Sefer Hassidim* se apropria, permite-nos vislumbrar a maneira que R. Judá, o *Hassid*, dispõe de uma ampla gama de leituras no processo de estruturação de sua concepção da religião judaica. O discurso pietista produz um complexo de práticas que visam impor uma autoridade, do mesmo modo que buscam justificar à comunidade ao seu redor suas escolhas e atitudes, como nos ensina Chartier acerca das contribuições da História Cultural, com a qual aqui operamos por analogia (CHARTIER, 1991, 17).

De acordo com tal forma de conceber a produção intelectual, cremos que Fishman avançou ao verificar a reformulação da noção de texto sagrado no *Sefer Hassidim* e ao expor a conexão disso com o advento da nova fonte de autoridade que ele

---

<sup>24</sup> Sobre o nome de Deus na literatura *Heichalot* ver Grozinger (1987).

advoga. As ideias pietistas do *Sefer Hassidim* foram produzidas em seu intenso diálogo com outros fatores e produções de sua época. Um contexto de crescimento das cidades, economias locais e burocracias, de aumento do contato entre pessoas de diferentes regiões, de uma crescente consciência da variedade de normas legais, da reforma gregoriana, da criação de escolas das catedrais e da querela das Investiduras é o pano de fundo que possibilita a crescente autoridade do texto escrito dentro do Judaísmo (FISHMAN, 2006, 13).

Bonfil parece corroborar a tese que afirma a transformação no contexto do texto a partir do século XII. Diante da urbanização crescente, ocorre também a alteração do perfil sociocultural da comunidade judaica a partir do ano mil (BONFIL, 1988, 188). A sociedade judaica, cada vez mais urbana, teve um acentuado percentual de “cultura letrada”. Para os séculos XII e XIII, é factível acreditarmos que “a figura do judeu (de sexo masculino, é claro) totalmente analfabeto, incapaz de ler um livro de oração, tornou-se cada vez mais rara” (BONFIL, 1988, 189).

Esse é o perfil das comunidades ashkenazitas. Uma das fontes utilizadas para Bonfil foi o *Sefer Hassidim* em trecho que fica subentendida a incredulidade acerca de um judeu não alfabetizado. O progresso da alfabetização e da circulação de livros demandava, para Bonfil, o constante desafio de “manter firme o controle sobre a sociedade através da vigilância das leituras, fonte potencial de desequilíbrio” (BONFIL, 1988, 189).

Tendo o contexto de transformação em relação ao texto e à leitura em mente, não acreditamos que o que explica o ajuste efetuado no *Sefer Hassidim* seja apenas a busca de que a sua fonte de autoridade, *rezon ha-Bore*, não diminuísse a importância legal da Torá Oral, como pensa Fishman. Esse processo na discursividade do texto pietista funcionou mais como uma estratégia para respaldar socialmente a produção de sentido interno ao *Sefer Hassidim*, pois a sacralização da forma de transmissão da nova fonte de autoridade – a oralidade - corroboraria na legitimação do conteúdo dessa fonte, ou seja, o conjunto de práticas defendidas para a entrada e permanência no caminho adequado da vontade do Criador e suas implicações sociorreligiosas.<sup>25</sup>

Apesar da possibilidade de vislumbrar uma visão mais profunda do Criador aparecer em textos místicos precedentes, a forma que toma na visão de R. Judá, o *Hassid*, é inovadora à medida que a funda a partir da interpretação que tem sobre a

---

<sup>25</sup> Para a investigação de tais implicações sociorreligiosas, conferir nossas reflexões em Barros (2014).

revelação de Deus no Sinai e cria um conjunto de exigências penitenciais que são, nas palavras de Rubin, uma espécie de guia para prescrição de penitências em geral (1965, 164-165). O conhecimento dessa vontade perpassa a Torá Escrita e suas noções e admoestações implícitas, pois ela não teria expressado a completude da vontade do Criador (SHP 1514 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 314), já que cada passagem bíblica esconderia uma nova norma religiosa (SHP 1076 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 313). Além da parte escrita revelada a Moisés, juntamente com um conteúdo oral que serve de base para a interpretação rabínica da Lei codificada nas Escrituras, Moisés transmitiu “tradições esotericamente a dois ou três iniciados. É por isso que os textos dizem, "ele comprometeu-se a expor esta doutrina", mas não diz explicitamente a quem ele expôs isso” (SHP 79 apud MARCUS, 1981, 67). Herdeiros desses iniciados, os *hassidim*, com seu novo conjunto de proibições, por meio de um caminho árduo e contínuo adentrariam nas profundezas do Criador (SHP 1514 apud SOLOVEITCHIK, 1976, 314).

Tendo em mente a importância da tradição oral enquanto transmissora dos conhecimentos relativos à vontade do Criador no *Sefer Hassidim*, podemos vislumbrar um fundamento possível para a sacralização do texto escrito da Torá Oral. Era preciso, em um momento de crescente importância textual, legitimar essa fonte, já que é num mesmo nível esotérico da oralidade que ocorre a interpretação pietista. Dotando-a de sacralidade no seu plano escrito, da mesma forma que a Torá Escrita e o *Talmud*, configura uma estratégia que visa legitimar sua proposta, criar um algo próprio para ser a base de onde se podem gerir as relações com essa exterioridade (CERTEAU, 1990, 32-33). Essa transformação reforça a demanda trazida pelo Pietismo e os contornos que definem ou ao menos buscam definir posições que deveriam ser ocupadas por esse grupo.

Para tornar isso mais claro basta nos atentarmos, como já fizemos em outro momento (BARROS, 2014), que o *Sefer Hassidim* posicionou-se de forma crítica frente a autoridades rabínicas que não aderiam ao Pietismo e depositou nisso a falta de habilidade que tinham em julgar adequadamente determinadas questões decisórias da vida cotidiana judaica. Diante disso, podemos verificar passagens falando sobre uma forma alternativa de liderança comunitária, o sábio pietista, defendendo que este deveria estar no centro das questões em torno das quais girava a comunidade e em algumas situações propondo a separação completa entre judeus pietistas e não pietistas. Diferente

do sábio versado no saber rabínico, o sábio pietista além da destreza nesses mesmos preceitos, seria o único versado naqueles necessários para alcançar os desígnios implícitos da vontade do Criador, conhecimento esse herdado por intermédio da tradição oral. Portanto, a sacralização do texto escrito da Torá Oral convergia com as implicações sociais propostas pelo texto relativas à adesão ou não dessa revelação trazida pelo Pietismo. Para que as posições delineadas no *Sefer Hassidim* pudessem encontrar algum respaldo na comunidade, era necessário antes que elas funcionassem num domínio orientado por significados socialmente compartilhados pela audiência que o consumia.

Esse exemplo é apenas um dentre muitos que possivelmente corroboraram para acirrar discordâncias entre os adeptos das ideias pietistas de Judá, o *Hassid* e os demais judeus. Contudo, Judá, o *Hassid* era ele mesmo uma autoridade dentro da coletividade judaica de Regensburg, inserido num universo compartilhado de leituras e práticas comuns ao Judaísmo rabínico. Portanto, apesar de não resultar necessariamente numa ruptura brusca em relação aos demais da comunidade, como alguns trechos nos levariam a pensar (BARROS, 2014), o Pietismo enquanto conjunto de diretrizes práticas ascéticas, místicas e até certo ponto sectárias, inserido num processo de produção textual e vivências sociais complexas e dinâmicas, pode ser entendido como um procedimento multifacetado de diálogos, conflitos e resistências que geram diferenciações, à maneira das distinções teorizadas por Pierre Bourdieu (apud CHARTIER, 1992, 236-237), como podemos inferir a partir das variações e instabilidades na hierarquia comunitária judaica apresentadas ao localizarmos a produção discursiva hassídica no ambiente de textualização que atingiu a sociedade judaica ashkenazita, por um lado, e do pertencimento e afastamento ao mesmo tempo mantido pelo líder pietista quanto à tradição e às esferas de poder rabínico.

Há que considerar ainda a inserção do bairro judeu no universo social cristão na região do Reno nos séculos XII e XIII<sup>26</sup>. Entre aproximações e afastamentos, foi desenhando-se a posição hierárquica ocupada pelos judeus naquele campo de relações de força, um lugar relativo ao “outro” reservado ao Judaísmo. É diante de tais dinâmicas sociais multifacetadas que a estratégia de sacralização da Torá Oral funciona como fundamento para determinar posições e pertencimentos não redutíveis àqueles que tanto

---

<sup>26</sup> Esse tema foi tratado em comunicação intitulada “O Império Germânico e a condição Judaica entre os séculos XI e XIII”, apresentada no III Encontro Internacional e V Nacional de Estudos Medievais do *Translatio Studii*.



a sociedade judaica não pietista quanto o universo cristão davam como possíveis naquele momento.

## Referências Bibliográficas

BARROS, Cristiano. *As concepções de Autoridade e Sociedade presentes no Pietismo Judaico proposto pelo Sefer Hassidim*. Rio de Janeiro, Medievalis, v. 3, n. 2, 1-17, 2014.

BONFIL, Roberto. *A Leitura nas Comunidades Judaicas da Europa Ocidental na Idade Média*. In: CAVALLO, Guglielmo.; CHARTIER, Roger. (Orgs.) *História da Leitura no Mundo Ocidental*. São Paulo: Ática, 1998. p. 185-215.

BRUNS, Lanier. *The Hermeneutics of Midrash*. In: SCHWARTZ, Regina. *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer*. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre Práticas e Representações*. Lisboa/Rio: Difel/Bertrand Brasil, 1991.

\_\_\_\_\_. *Textos, Impressão, Leituras*. In: HUNT, Lynn. *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 211-238.

DAN, Joseph. *The Language of Mystics in Medieval Germany*. In: DAN, Joseph; GROZINGER, Karl. (Eds.) *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism: International Symposium held in Frankfurt a. M. 1991*. Berlin, New York: de Gruyter (Studia Judaica), 1995.

FISHMAN, Talya. *The Rhineland Pietists' Sacralization of Oral Torah*. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 96, n. 9-16, 2006.

\_\_\_\_\_. *Becoming the People of the Talmud: Oral Torah as Written Tradition in Medieval Jewish Cultures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011.

GROZINGER, Karl. *The Names of God in Celestial Powers: Their Function and Meaning in the Hekhalot Literature*. *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. Jerusalém, v.6, p. 53-69, 1987.

LEVINAS, Emmanuel. *Do Sagrado ao Santo: Cinco Novas Interpretações Talmúdicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

\_\_\_\_\_. *Quatro Leituras Talmúdicas*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MARCUS, Ivan. *The Recensions and Structure of Sefer Hasidim*. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. v. 45, p. 131-153, 1978.

MARCUS, Ivan. *Piety and Society: the Jewish Pietists of Medieval Germany*. Leiden: E.J. Brill, 1981.

*Medieval Jewish Mysticism: Book of the Pious*. Tradução e introdução de Sholom Singer. Illinois: Whitehall, 1971.

NEUSNER, Jacob. *The Theology of the Halakhah*. Leiden, Boston, Köln: Brill, 2001.

RUBIN, Asher. *The Concept of Repentance among the Hasidey Ashkenaz*. *Journal of Jewish Studies*, v. XVI, p. 161-176, 1965.

SCHÄFER. Peter. *The Ideal of Piety of the Ashkenazi Hasidism and its Roots in Jewish Tradition*. *Jewish History*. v. 4, n. 2, p. 9-23, 1990.

SCHOLEM, Gershom. *As Grandes Correntes da Mística Judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. *Merkabah Mysticism or Ma'aseh Merkavah*. In: SKOLNIK, Fred; BERENBAUM, Michael. (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Keter Publishing House, 2007, v. 14.

SOLOVEITCHIK, Haym. *Three Themes in the Sefer Hassidim*. *AJS Review*. New York, v. 1, p. 311-357, 1976.

\_\_\_\_\_. *Piety, Pietism and German Pietism: Sefer Haisidim I and the Influence of Hasidei Ashkenaz*. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 92, n. 3/4, p. 455-493, 2002.

\_\_\_\_\_. *The Midrash, Sefer Hasidim and the Changing Face of God*. In: ELIOR, Rachel; SCHAFER, Peter. (Eds.) *Creation and Re-creation in Jewish Thought: Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his Seventieth Birthday*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. p. 165 - 177.

\_\_\_\_\_. [\*The People of the Book: Since When? Jewish Review of Books\*. p. 14-18, winter, 2012.](#)

WOLFSON, Elliot R. *The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism*. *Jewish Quarterly Review*. Philadelphia, v. 84, n. 1, p. 43-77, 1993.

## As descobertas arqueológicas de Delos e a circulação dos “javismos” no Mediterrâneo antigo.

Vítor Luiz Silva de Almeida<sup>1</sup>

Submetido em 04/2016

Aceito em 05/2016

### RESUMO:

O presente artigo tem por objetivo compreender, através da fusão entre fontes textuais e cultura material, a multiplicidade de experiências religiosas relacionadas à divindade semita Iahweh e sua circularidade no mundo mediterrânico antigo, a partir dos vestígios arqueológicos descobertos na ilha de Delos, na Grécia. A hipótese defendida é de que mesmo durante o período em que o segundo Templo de Jerusalém esteve em funcionamento (V aEC-I EC), o culto não se constituía como centralizado e monolítico, possuindo um caráter plural, como as inscrições de origem israelita-samaritana, dedicadas ao Monte Gerizim, demonstram.

Palavras-chave: Delos – Javismos – Pluralidade Religiosa

### ABSTRACT:

This article aims to understand, by the combination of textual sources and material culture, the multiplicity of religious experiences related to the Semitic god Yahweh and his circularity in the ancient Mediterranean world, from archaeological remains discovered on the island of Delos, Greece. The hypothesis put forward is that even during the period of the second Temple of Jerusalem was in operation (V BCE-I EC), the cult was not constituted as a centralized and monolithic, having a plural character, as the inscriptions of israelite-samaritan origin, dedicated to Mount Gerizim, show.

Keywords: Delos – Javisms – Religious Plurality

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ.

## I. A sinagoga judaica em Delos (1912-1913)

Em inícios do século XX, durante o período de 1912-1913 (Plassart, 1914), um estudioso da *Echolé Française D’Athènes* chamado André Plassart deparou-se com um edifício na pequena ilha de Delos, na Grécia, local reconhecidamente notório por sua riqueza no que tange a cultura material relativa a multiplicidade religiosa no mundo mediterrânico, onde, iniciados os processos de prospecção arqueológica, este concluiu que tratava-se de uma *proseukhê*<sup>2</sup>, ou seja, um Sinagoga (Plassart, 1914: 523-534).

A conclusão de Plassart tornava incontestável a presença de javistas na costa egeana, já no século II aEC e destruía, a partir da cultura material, o paradigma constituído pela tradição teológica de impossibilidade de edifícios comunais enquanto o Templo de Jerusalém estava em pleno funcionamento. A importância da descoberta é inquestionável também no que se refere a articulação cultural entre populações javistas e politeístas, inserindo em uma perspectiva física, para além da textual o culto a Iahweh em um ambiente basicamente voltado para as práticas e cultos a outras divindades. Este pressuposto retira comunidades ligadas a tradição hebraica de sua “bolha” cultural e religiosa para incluí-los em um escopo mais amplificado de relações.

“Descoberta na primeira parte do século vinte, a construção de Delos, uma ilha Egeana situada ao sul e leste do continente grego, foi assunto de debates por décadas. Somente desde os anos 1970 emergiu um consenso de que a construção era uma sinagoga, a mais antiga conhecida até o momento e o único complexo edificado seguramente identificado como sendo Pré- Diáspora de 70 [I EC].” (Levine, 2005: 107)

A investigação que se seguiu indicou que uma segunda renovação da construção foi realizada na primeira metade do século I aEC, sendo esta evidência elemento bastante proveitoso a compreensão das práticas javistas nos períodos hasmonaicos e romanos, apontando, com muita probabilidade, que o prédio esteve em funcionamento até o século II EC (Levine, 2005: 107-108).

Vejamos agora os detalhes dos achados, utilizando a nomenclatura disposta por Bruneau & Ducat (1983) em seu *Guide de Délos* e o edifício da Sinagoga será então

---

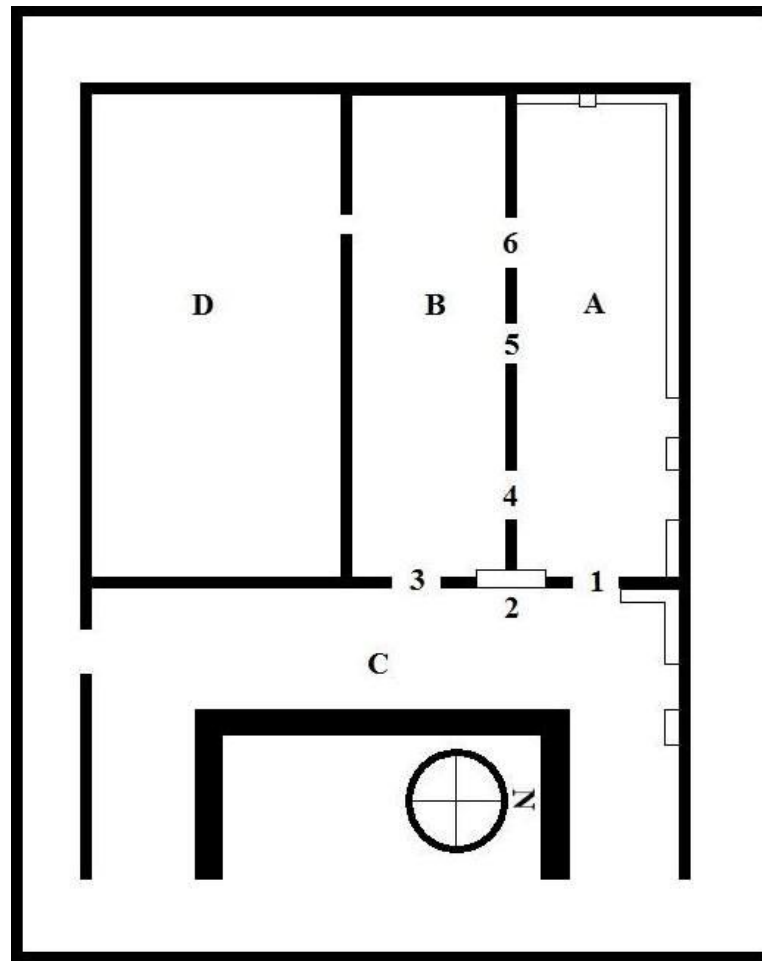
<sup>2</sup> O significado desta palavra grega remete a oração, ou casa de oração, e era utilizada pelos judeus em várias outras regiões para denominar suas sinagogas. Para mais informações ver LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Year*. Yale University Press, New Haven & London, 2005.

tratado como GD 80 (Bruneau & Ducat, 1983: 206) facilitando sua observação dentro do conjunto de descobertas.

O prédio GD 80 foi achado no quarteirão do estádio (GD 78), onde também se encontravam o ginásio (GD 76) o vestíbulo (GD 77) e habitações nomeadas em conjunto como “rua do estádio” (GD 79). Segue o mapa (map. 5) da Ilha de Delos com as principais construções encontradas no “Quarteirão do Estádio” e os referidos códigos utilizados por Bruneau e Ducat. De acordo com a disposição apresentada por Bruneau e Ducat (1983: 200), é perceptível que a Sinagoga encontra-se um pouco afastada do centro habitacional, já bem próxima ao mar Egeu.

Todavia, sua localização não está “isolada” como defende Levine (2005: 108) do resto das construções. Apenas 90 m separam GD 79 de GD 80, o que é um fator muito interessante para pensar as relações entre javistas e politeístas em Delos na antiguidade. É bastante provável que os javistas estivessem em constante diálogo com os politeístas, seja através de atividades comerciais ou interatividade em âmbito público. De acordo com Crossan & Reed (2007: 59), este padrão de articulações não era incomum no movimento de diáspora, em que, ainda que mantivessem suas raízes culturais, estes expatriados acomodavam-se a vida dos lugares em que se assentavam, por diversas vezes assimilando padrões locais de sociabilidade e interagindo com indivíduos circunscritos a suas tradições. Como salienta Sahlins (1990:188-189):

“Já na natureza da ação simbólica, sincronia e diacronia coexistem em uma síntese indissolúvel. A ação simbólica é um composto duplo, constituído por um passado inescapável porque os conceitos através dos quais a experiência é organizada e comunicada procedem do esquema cultural preexistente. E um presente irreduzível por causa da singularidade do mundo em cada ação: a diferença heraclitiana entre a experiência única do rio (ou fleuve) e seu nome. A diferença reside na irreduzibilidade dos atores específicos e de seus conceitos empíricos que nunca são precisamente iguais a outros atores ou a outras situações – nunca é possível entrar no mesmo rio duas vezes. As pessoas enquanto responsáveis por suas ações, realmente se tornam autoras de seus próprios conceitos; isto é, tomam a responsabilidade pelo que sua própria cultura possa ter feito com elas.”



Planta da Sinagoga (GD 80)

A disposição arquitetônica interna de GD 80 possui a medida de 28,30 por 30,70 metros. Bruneau & Ducat (1983: 206) a dividiram em 4 espaços principais (A,B,C,D). O espaço (A) corresponde à sala de reunião principal, possuindo três portas de entrada, bancos corridos de mármore ao longo das paredes e uma cadeira em formato de trono em mármore, tendo aos pés uma base em formato de um pequeno banco. Há também um nicho a esquerda do trono. Este trono/cadeira foi reconhecido como sendo a “Cátedra de Moisés” (ver as fotografias 14,15 e 16 logo abaixo), usualmente utilizadas em construções sinagogais.



**Cátedra de Moisés em visão frontal.** (Almeida, 2015: 140)



**Visão panorâmica da área A.** (Almeida, 2015: 140)

A área **(B)** é identificada como uma segunda sala para reuniões comunais também contendo bancos e dividida pela sala **A** por três entradas **(4,5,6)**. O cômodo **D** é um complexo de pequenas partes sob o qual estendia-se a Cisterna. Há em **B** uma entrada na rocha a partir de um arco reconhecida como a entrada para a mesma. Há ainda, no cômodo **D** uma pequena escadaria que leva para baixo.



**Arco de entrada para a Cisterna na área B.** (Almeida, 2015: 142)

A Área (C) mais a leste possui um pórtico de entrada que denota a entrada a principal do edifício (1). Além disso, esta também possui um estilóbato<sup>3</sup> tendo o mar Egeu em seu extremo leste.

Para indentificar GD 80 como uma Sinagoga, Plassart (1914) utilizou 6 inscrições encontradas – Disporemos das mesmas com a codificação utilizada pelo autor –, além das passagens de 1Mc 15:15-23 e AJ. 14.213-216 que fortaleceram sua conclusão.

### **Inscrição 1 (Inv. A 3052)**

Ἐγαθοκλῆς καὶ Λυσίμαχος ἐπιπροσευξή=ι

‘Agathokles e Lysimachos para a Sinagoga’<sup>4</sup>

**Descrição:** Esta inscrição foi encontrada na casa IIA de GD 79, ao lado do estádio e 90 m a noroeste de GD 80. Sua datação foi dada como, aproximadamente, do século I AEC e foi gravada em uma estela retangular plana de mármore com um

<sup>3</sup> Plataforma que tradicionalmente funciona como base para templos gregos.

<sup>4</sup>Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.p. 527.



**corde lado de cima. O achado revela dois nomes helenísticos *Agathokles* e *Lysimachos*, coligados a *proseukhē* (προσευξη=ι).**

#### **Inscrição 2 (Inv. E 779)**

Λυσι/μαξοφ υ(περ( εα( υτου= Θεω|~ 9Υψι/στω| ξαριστη/ριον

‘Lysimachos, em seu favor, uma oferenda ao Deus Altíssimo’<sup>5</sup>

**Descrição:** Esta inscrição foi encontrada situada ao pé de uma parede no GD 80, datada também do século I AEC. A reparação do nome *Lysimachos* fez com que Plassart articulasse as inscrições Inv. A 3052 e Inv. E 779 potencializando sua conclusão de que se tratava da mesma pessoa e de que o edifício, de fato, era uma sinagoga.

#### **Inscrição 3 (Inv. A 3048)**

Λαωδι/κη Θεω~ι 9Υψι/στωι σωθεισ~α ταιφ~ υ(φ)αυ(του~ θαραπη/αιφ ευξ)η/ν

‘Laodike ao Deus Altíssimo por cura-lo de suas enfermidades, uma oferenda’<sup>6</sup>

**Descrição:** Esta inscrição foi gravada em uma base retangular de mármore branco encontrada no sítio GD 80. Trata-se de uma oferenda pela cura de uma doença, oferecida por alguém nomeado *Laodike*. Sua datação remonta a 108-107 AEC.

#### **Inscrição 4 (Inv. A 3050)**

Ζωσα~φ Παρι/οφ Θεω|~ 9Υψι/στω| ευξ)η/ν

‘Zozas de Paros ao Deus Altíssimo, uma oferenda’<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.p. 527.

<sup>6</sup> Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.p. 527.

<sup>7</sup> Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.p. 527.

**Descrição:** Esta inscrição foi encontrada em um banco no lado oeste da área A em GD 80 gravada em uma pequena base de mármore. Sua datação foi estabelecida como sendo referente ao século I AEC.

**Inscrição 5 (Inv. A 3049)**

ΘΥψι/στω| ευξ)η .: ν Μαρκι/α

‘Ao altíssimo, uma oferta de Markia’<sup>8</sup>

**Descrição:** Esta inscrição foi encontrada em um banco no lado oeste da área A, datada do século I AEC e gravada em uma pequena pedra de mármore branco.

**Inscrição 6 (Inv. A 3051)**

γενο/μενοφ ελευ/θεροφ

‘...tornaram-se livres’<sup>9</sup>

**Descrição:** Esta inscrição foi encontrada em GD 80, gravada em uma pequena base retangular de mármore branco. Sua datação é imprecisa, e o material encontrou-se em um estado muito danificado, sendo possível destacar apenas duas palavras. Ao que tudo indica esta inscrição foi conectada as outras por Plassart (1914: 528) mais por sua proximidade do que por outros motivos.

Das seis inscrições descobertas por Plassart, ao menos quatro são diretamente votivas a *Theos Hypsistos* (Θεω|~ ΘΥψι/στω), a forma grega comum de referência a Iahweh no mundo mediterrânico, sendo são utilizada em sinagogas encontradas em outras localidades ainda mais longínquas como o reino do Bósforo, no estreito que une o mar Negro e o mar de Azov (Crossan & Reed, 2007: 56-57), enquanto uma delas utiliza a nomenclatura *proseukhē* habitualmente utilizada para designar a “casa de oração”, o lugar de encontro.

---

<sup>8</sup> Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.p. 528

<sup>9</sup> Trecho traduzido por mim a partir de PLASSART, A. *La synagogue juive de Délos*. In: *Revue Biblique* 11, p. 523-534, 1914.p. 528

O material textual nos oferece duas pistas sobre a presença javista em Delos. A primeira é uma correspondência advinda dos romanos aos líderes de diversas localidades em forma de “circular”. Esta se encontra em 1Mc 15: 15-23.

Entrementes chegavam de Roma Numênio e seus companheiros, trazendo cartas para os reis e os vários países. Nelas estava escrito o seguinte: “Lúcio, cônsul dos romanos, ao rei Ptolomeu, saudações! Os embaixadores dos judeus vieram a nós como nossos amigos e aliados, para renovarem a primitiva amizade e aliança, enviados por Simão, sumo sacerdote, e pelo povo dos judeus. Eles nos trouxeram um escudo de ouro de mil minas. Aproveite-nos, pois, escrever aos reis e aos países, que não lhes causem dano algum, nem lhes façam guerra, nem ataquem suas cidades ou seu território, nem se aliem com os que contra eles combatam. Pareceu-nos bem aceitar o escudo que nos trouxeram. Se, portanto, homens pestíferos tiverem escapado do seu território para junto de vós, entregai-os ao sumo sacerdote Simão, para que os possa punir segundo sua lei.” As mesmas coisas ele escreveu ao rei Demétrio, a Átalo, a Ariarates e a Arsaces e para todos os países: para Sampsames e os espartanos, para Delos, Mindos, Siciônia, Cária, Samos, Panfília, Lícia, Halicarnasso, Rodes, Fasélis, Cós, Side, Arados, Gortina, Cnido, Chipre e Cirene. E uma cópia dessas cartas redigiram-na para o sumo sacerdote Simão. 1Mc 15: 15-23.

Josefo também atesta a presença de Judeus em AJ., reproduzindo uma correspondência do Pretor Julius Gaius para os magistrados, conselho e povo de Parium. O texto é muito claro em informar que em algum ponto, por volta de meados do século I EC, os judeus e outros “judeus vizinhos” – o que pode ser uma referência aos samaritanos – estavam sendo proibidos de congregarem com fins religiosos, fazer sacrifícios e observar suas tradições javistas.

“Julius Gaius, Pretor, Consul dos Romanos, aos magistrados, conselho e povo de Parium, saudações. Os Judeus em Delos e alguns de seus vizinhos Judeus, alguns de seus emissários também estando presentes, apelaram a mim e declararam que você os está impedindo por estatuto de observar seus costumes nacionais e ritos sagrados. Agora isso desagada a mim que tais estatutos devam ser feitos contra nossos amigos e aliados e que eles devam ser proibidos de viver de acordo com seus costumes e contribuir com dinheiro para as referições comuns e ritos sagrados, pois isso eles não são proibidos de fazer mesmo em Roma.” AJ. 14. 213-215

Desse modo, parece não haver muitas dúvidas de que o prédio GD 80 seja, de fato, uma sinagoga. A proposição de Plassart, ainda que praticamente incontestável, ainda divide pesquisadores, e alguns como Matassa (2007), apesar de não excluir a hipótese de Plassart, julga serem necessárias mais averiguações de achados e a reabertura do debate sobre GD 80. Os argumentos de Matassa (2007:112), que não deixam de ser interessantes, partem principalmente da falta de documentação literária –

apenas Macabeus e Josefo citam a presença de javistas em Delos –, dos padrões arquitetônicos não estritamente “judaicos” e da nomenclatura basicamente helenística utilizada pelos usuários da sinagoga. No entanto, a autora desconsidera que a adoção de nomes gregos não é uma raridade no contato intercultural entre judeus, e javistas de modo geral, e helênicos, não interferindo em seus fazeres culturais de modo a invalidá-los como “originais”. Como exemplos, podemos utilizar os casos supracitados do julgamento de Ptolomeu VI Filometor – *Theodosius* e *Andronicus* –, e os nomes dos sumos-sacerdotes durante a revolta macabaica – *Jasão* e *Menelau* –, entre tantos outros exemplos presentes na cultura material e na documentação textual.

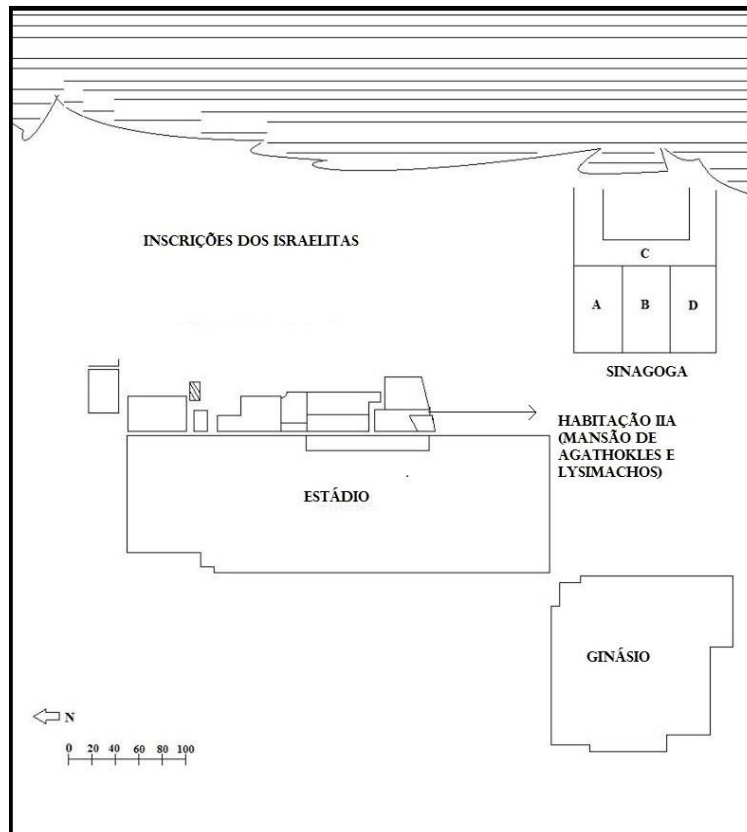
Além disso, como demonstra Levine (2005: 322) a absorção de padrões culturais locais, abarcando também modelos arquitetônicos, em todo o mediterrâneo, é um fator imperativo a ser observado. Segundo o autor, as utilizações de *proseukhê*, significando oração/ofereção e *Theos Hysistos*, problematizadas por Matassa (2007: 87-94) como “não-judaicas”, poderiam se dar em ambientes politeístas, porém, usualmente eram instrumentalizadas em ambientes judaicos em contextos helenísticos (Levine, 2005:109). Desta maneira, apenas as descobertas de Plassart já fariam com que a possibilidade da presença javista em Delos fosse altíssima, contudo, o passo final para que esta hipótese seja adotada como factível é a presença de outras duas inscrições, ligadas, porém, ao círculo javista “rival” de Gerizim.

## II. As inscrições samaritanas (1979-1980)

Nos anos de 1979-1980, Bruneau (1982), de forma incidental, encontrou duas inscrições em mármore um pouco mais ao norte do sítio, soterradas por uma camada não muito espessa de terreno em uma das vias. As informações contidas nesse material levantaram dúvidas sobre algumas conclusões anteriores, ao mesmo tempo em que confirmavam a postulação de Plassart (1914), encaminhando-a a outro patamar, pois apesar da ratificação de que a edificação era de fato javista, o achado indicava a possibilidade de que os construtores e frequentadores do local seriam de origem samaritana/israelita e não judaica (Bruneau, 1982: 479).

De qualquer modo, as inscrições encontradas por Bruneau eram as primeiras que de modo peremptório indicavam a presença javista em Delos. Isto coaduna a percepção de que as interações culturais não necessariamente desconstroem práticas antecedentes,

e assim como a própria cultura, a experiência religiosa, enquanto dimensão da mesma, transforma-se e reconfigura-se de acordo com os meios em que se encontra (Sahlins 1990:9), abarcando e agregando símbolos e significados, como a utilização da terminologia *Theos Hypsistos*, dando continuidade a si mesma.



Localização das inscrições referentes aos israelitas de Delos.

### Inscrição Israelita 1

Οι ( εν) Δη/λω| Ισραελει=ται οι ( α)παρξο/μενοι ειφ) ιε(ρο.: ν  
 ΞΑργαριζει.: ν στεφανου~σιν  
 Ξρυσω|~ στεφα/νω| Σαραπι/ωνα  
 Ιασονοφ Κνω/σιον ευε)ργεσι/αφ  
 ε3νεκεν τη~φ ειφ) εα(υτου/φ

‘Os Israelitas de Delos que fazem as oferendas dos primeiros frutos no Sagrado Gerizim, coroaram, com uma coroa de ouro, Sarapion, filho de Jasão de Knossos, em seu favor por suas benfeitorias’<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Trecho traduzido por mim a partir da tradução de BRUNEAU, P. Les Israélites de Délos et La Juiverie Délienne. In: Bulletin de Correspondance Hellénique, École Française D’Athènes, Paris: Boccard, 1982.p. 469. “Les Israelites de Délos qui versant contribution au sacré Garizim couronnent d’une couronne d’or Sarapion, fils de Jason, de Cnossos, pour as bienfaisance envers eux.”

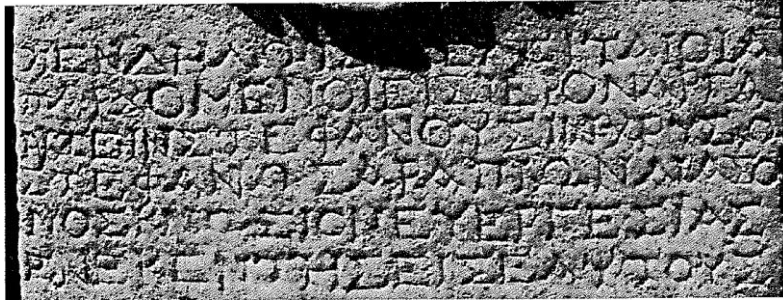


Fig. 20. Inscrição na Estela Nº 1 (Bruneau, 1982:468)

**Descrição:** Esta inscrição foi encontrada próxima à praia, cerca de 100m da Sinagoga (GD 80). Esta foi gravada em uma estela, que apresenta um dano em sua parte superior, porém, esta não afeta o texto. Sua datação foi estabelecida entre 150 e 50 AEC (Bruneau, 1982: 469-474). A inscrição honra *Sarapion*, filho de Jasão, por suas benfeitorias em favor dos israelitas de Delos e provê uma citação direta ao Monte Gerizim. Por conta da datação aproximada não é possível atestar se o Templo estava ou não de pé, no entanto, a possibilidade de ter sido escrita ainda sob seu funcionamento é viável.



Fig. 21. Estela Nº 1 em perspectiva completa. (Bruneau, 1982:468)

## Inscrição Israelita 2

Ισραηλι=ται οι ( απ)αρξο/μενοι ειφ) ιε(ρο.:ν α3γιον εΑργαριζει.:ν  
ε0τι/μησαν υαξ Με/νιππον εΑρτεμιδω/ρου  
9Ηρακλειον αυ0το.:ν και.: του.:φ εγγο/νουφ αυ0του~  
κατασκευα/σαντα και.: α)ναθε/ντα εκ) τω~ν ιδι/ον ε0πι.:  
προσευξη|~ του~ θε [ου= ] ΤΟΝ [.....]  
ΟΛΟΝ ΚΑΙ ΤΟ [.....] και.: ε0στεφα/νωσαν ξρυσω|~  
ΚΑ...  
Τ..

‘[Os] Israelitas de Delos que fazem as oferendas dos primeiros frutos ao Sagrado Gerizim honram Mennipos, filho de Artemidoros de Heraclea, assim como seus descendentes por ter estabelecido e dedicado às suas custas, a sinagoga (*proseukhḗ*) [a Deus], o [.....] e o [.....coroad] com uma coroa de ouro e [...]<sup>11</sup>

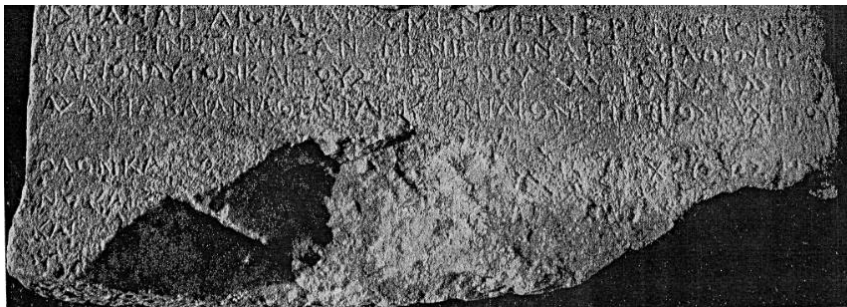


Fig. 22. Inscrição na Estela Nº2 (Bruneau, 1982:468)

**Descrição:** Esta inscrição possui uma porção bastante danificada na base da estela de mármore branco em que foi gravada. Sua datação foi situada entre 250-175 AEC (Bruneau, 1982:469-474) e denota o agradecimento da comunidade israelita/samaritana a algum tipo de doação dispensada por *Mennipos* para a construção de uma *proseukhḗ*, ou seja, uma sinagoga. Esta datação remete ao III século AEC, alocando esta comunidade em Delos no período em que o templo de Gerizim permanecia em franco funcionamento.

<sup>11</sup> Trecho traduzido por mim a partir da tradução de BRUNEAU, P. *Les Israélites de Délos et La Juiverie Délienne*. In: Bulletin de Correspondance Hellénique, École Française D’Athènes, Paris: Boccard, 1982.p. 469. *Les Israelites [de Délos] qui versent contribution au sacré et saint Garizim ont honoré Ménippus, fils 'd' Artémidoros, d'Héraclée, lui-même ainsi que ses descendants, pour avoir établi et dédié à ses frais, en ex-voto [à Dieu], le [.....] et le [..... et l'ont couronné] d'une couronne d'or et [...]*.

### III. Conclusão

Segundo Crossan & Reed (2007: 58), concordando com Levine (2005: 107-113), a descoberta das inscrições samaritanas fortaleceu o reconhecimento da sinagoga de Delos, e os apontamentos de elementos culturais circunscritos à esfera judaica em GD 80 e nas inscrições em geral, não são razões suficientes para desqualificar as proposições anteriores de identificação do prédio. Estes autores também atentam que o problema de “pertencimento” da sinagoga representa um desafio, todavia, a grande probabilidade é de que não estejamos lidando não com um edifício, mas dois, um pró-Gerizim, ainda por ser encontrado e outro pró-Jerusalém já escavado.

Desta maneira, no que concerne a circulação dos javismos, os achados de Plassart (1914) e Bruneau (1982), em confluência com as fontes textuais, não deixam dúvidas quanto à presença de javistas em Delos ao menos do século II AEC em diante. No que concerne aos judeanos, ainda que não haja uma conexão formal da sinagoga (GD 80) com Jerusalém, é admissível estabelecer, com certa precisão, que a comunidade pró-Jerusalém também esteve presente na ilha, assim como os israelitas/samaritanos.

Esta evidência nos trás duas constatações importantes. A primeira é que os elementos religiosos judeanos e samarianos viajavam com seus portadores e reconfiguravam-se na medida em que entravam em contato com outros contextos culturais (Sahlins, 1990: 188-189; Wagner, 2012: 115). A experiência religiosa de ambas as comunidades acoplava-se a novos modos de vida, não sem variações, mas destacando permanências no seio das transformações elaboradas na ação. Sendo assim a rede javista expande-se para além dos limites palestinos, em diversas direções e assumindo muitos formatos. É importante ressaltar que o Monte Gerizim permanecia como localidade de importância singular para os adoradores nortenhos de Iahweh fora da Palestina, o que implica na percepção da importância de Gerizim no período antigo, geralmente nublada pelas fontes judeanas.

Em segundo lugar, é possível verificar que mesmo não constituindo uma só coluna javista, em meio a “entropia politeísta” de Delos, é muito provável, considerando as



próprias disposições geográficas dos vestígios arqueológicos, que as comunidades mantiveram algum tipo de contato. Não é possível, até o presente momento, presumir em que níveis estas articulações se deram, ainda são necessárias mais investigações nos sítios, todavia, o fato das duas comunidades estarem próximas, nos leva a crer que este ocorreu por pelo menos alguns séculos.

### **Textos Antigos:**

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

JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Trad: H. St. J. Thackeray, Ralph Marcus & L.H. Feldman. London: Harvard University Press, 1981,1986,1987, 10 vols.

### **Documentação imagética:**

ALMEIDA, V. A “*Questão Samaritana*” e os Javismos da Judeia e da Samaria entre os séculos II aEC e I EC. Vítor Luiz Silva de Almeida – (Dissertação de Mestrado), Rio de Janeiro: S/N, 2015.

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

### **Bibliografia:**

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

BRUNEAU P. & DUCAT J. *Guide de Délos*. École Française D’Athènes, Paris: Boccard, 1983.

CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos. Questões e Debates Metodológicos*. Rio de Janeiro: Klíne, 2011.

CROSSAN, J. D. & REED J. L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

LEVINE, Lee I. *The Ancient Synagogue: The First Thousand Year*. Yale University Press, New Haven & London, 2005.

MATASSA, L. *Unraveling the Myth of the Synagogue on Delos*. Bulletin of The Anglo-Israel Archaeological Society, vol. 25, 2007.

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

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

WAGNER, R. *A Invenção da Cultura*. Rio de Janeiro: CosacNaify, 2012.

## Representações de Genserico, rei dos vândalos, nos Panegíricos do aristocrata galo-romano Sidônio Apolinário (século V d. C.)

Semíramis Corsi Silva<sup>1</sup>  
Gabriel Freitas Reis<sup>2</sup>

Submetido em 04/2016  
Aceito em 05/2016

### RESUMO:

O objetivo deste artigo é analisar as representações do rei vândalo Genserico por Sidônio Apolinário, um membro das elites do Império Romano nascido na Gália, que viveu entre as décadas de 430 e 480 e se mostrou um observador atento de seu contexto e das transformações que o Império Romano do Ocidente estava passando no século V. Utilizaremos como documentação três Panegíricos escritos por Sidônio Apolinário, são eles: *Panegírico de Ávito*, *Panegírico de Majoriano* e *Panegírico de Antêmio*. Os Panegíricos romanos eram formas de discursos laudatórios, originários da Grécia, que conheceram grande popularidade no período da Antiguidade Tardia. Nos três Panegíricos estudados, Sidônio justifica a ascensão dos imperadores Ávito, Majoriano e Antêmio, como consequência da possibilidade desses imperadores vencerem povos considerados “bárbaros”, como os vândalos liderados por Genserico e, da mesma forma, tece considerações sobre como percebe os povos de origem germânica. Nossa análise se vinculará aos estudos da Nova História Cultural, em especial utilizando o conceito de *representações* de Roger Chartier.

**Palavras-chave:** Sidônio Apolinário – Genserico – Vândalos – Panegíricos - Império Romano do Ocidente.

### ABSTRACT:

The aim of this paper is to analyze the representations of the Vandal king Genseric by Sidonius Apollinaris, a member of the elite of the Roman Empire borned in Gallia, lived in the decades of 430 and 480 and showed a watchful observer of his context and transformations that the Empire Roman has experiencing in the fifth century. We will take as our documentation three Panegyrics written by Sidonius Apollinaris, they are: *Panegyric of Avitus*, *Panegyric of Majorian* and *Panegyric of Anthemius*. The Roma's Panegyrics were forms of laudatory speeches, originating in Greece, that knowed great popularity in the period of Late Antiquity. In the three Panegyrics, Sidônio justifies the rise of Avitus, Majorian and Anthemius, as a consequence of the possibility of these emperors win people considered "barbarians", as the Vandals led by Genseric and, similarly, reflects on how he perceive the people of German origin. Our analysis will be linked to the study of New Cultural History, especially using the concept of *representations* of Roger Chartier.

**Keywords:** Sidonius Apollinaris – Genseric – Vandals – Panegyrics – Western Roman Empire.

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela UNESP/Franca. Professora Adjunta da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Pesquisadora do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (G.LEIR-UNESP/Franca), do ATRIVM-UFRJ - Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade e Coordenadora e Pesquisadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo e Medieval da UFSM - GEMAM/UFSM. E-mail: semiramiscorsi@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Graduando em História da Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Membro do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo e Medieval da UFSM - GEMAM/UFSM. E-mail: gabriel\_knollys@hotmail.com

## Introdução

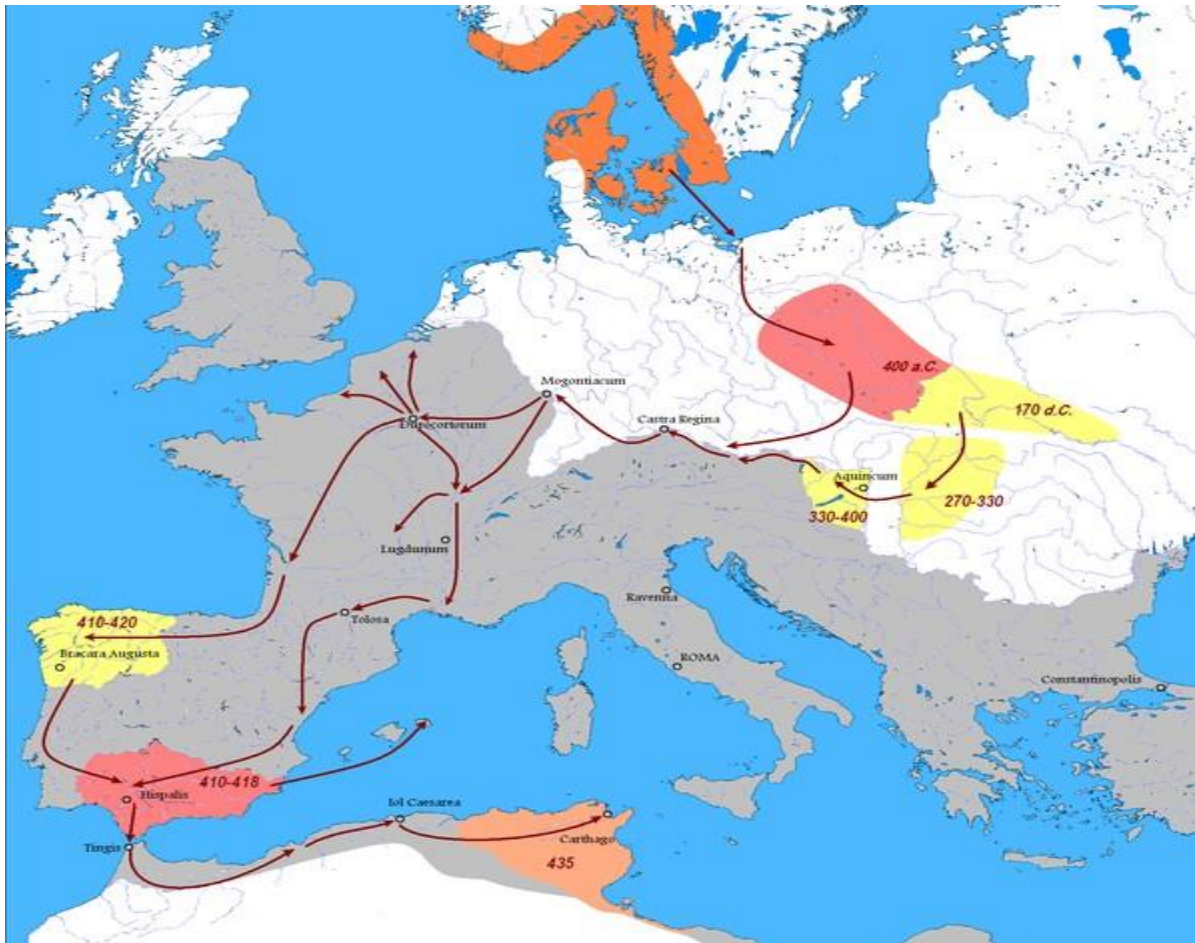
Os povos vândalos ainda hoje se mostram presentes no imaginário contemporâneo, sendo de sua denominação que surgiu a expressão que hoje é comumente usada como sinônimo de desordem e confusão. Mas quem eram os povos vândalos? Qual seu impacto no Ocidente imperial romano? Estaria sua entrada no Ocidente imperial romano relacionada com a forma pejorativa como seu nome entrou no vocabulário que permanece até nossa atualidade? Como os romanos perceberam sua investida no ocidente imperial?

Conforme as pesquisas arqueológicas, os vândalos, subdivididos em vândalos asdingos e vândalos silingos, se originaram na região da antiga Escandinávia e cruzaram o Mar Báltico no século II d.C., se estabelecendo nas terras da atual Silésia (região entre a Polônia, a República Checa e a Alemanha) por volta de 120 d.C.

Em 406, como nos mostra o historiador Danilo Gazzotti (2013, p. 89) através da análise da obra de Paulo Orósio, os vândalos se aliaram com outros povos de origens germânicas, os suevos, os alanos e os sármatas, com o objetivo de penetrarem na região da Gália, parte do Império Romano, enfrentando ali os francos numa sangrenta batalha. Segundo Renan Frighetto (2012, p. 161), os francos já viviam em algumas áreas das províncias romanas da Gália, Bélgica e Germânia<sup>3</sup> desde o século III d.C., e a fixação de algumas dessas tribos nos territórios romanos como aliados data deste período, daí o enfrentamento entre vândalos e francos no limiar do século V. Descendo a região da Gália, os vândalos passam também a ocupar partes da Península Ibérica neste mesmo contexto, como aponta Gazzotti (2013, p. 89). Nessa região, os vândalos silingos ocuparam as regiões da *Bética*, os alanos a *Lusitânia* e a *Cartaginense*, e os suevos e os vândalos asdingos dividiram a *Gallaecia*.

---

<sup>3</sup> Como estamos tratando de povos de origens germânicas, cumpre citar que os romanos conheciam como Germânia um grande território no qual estabeleceram como limite natural os rios Reno e Danúbio. Várias foram as tentativas de conquista dos territórios germânicos pelos romanos, especialmente durante a República romana, mas apenas uma parte do território da Germânia tornou-se província romana (PAULA, 2007). Os territórios romanos ficaram conhecidos como Província da Germânia Inferior (parte dos atuais países da Alemanha, Bélgica, Luxemburgo e Renânia) e Província da Germânia Superior (parte dos atuais países da Alemanha, Suíça e França). Uma das fontes escritas mais interessantes para se conhecer os vários povos chamados pelos romanos de germânicos é a *Germânia*, de Tácito, escritor e homem público que viveu entre 55 e 120 d. C. Sobre os vândalos, Tácito trata brevemente, dizendo que os germanos afirmavam que essa nomenclatura era nova para o seu povo, já nomes como vândalos eram mais antigos, e que eles descendiam do deus Mano (TÁCITO, *Germânia*, II).



**Figura 1: Mapa do deslocamento vândalo.**

Disponível em: <http://www.ancient.eu/search/?q=vandals&sa.x=0&sa.y=0>  
 Acesso em: 23/02/2016

Neste contexto de ocupação dos vândalos de partes do Império Romano, destacamos a participação de Genserico. Este líder vândalo nasceu aproximadamente em 389 numa região próxima da Dácia (atual Hungria), filho do rei vândalo silingo com uma escrava. Genserico acompanhou seu povo durante todo o trajeto de ocupação de partes de províncias do Império Romano do Ocidente, estando entre os vândalos quando eles penetraram na região da Gália, juntamente com os alanos e com os suevos, e, posteriormente, na região da Hispânia. Tornou-se rei dos vândalos e dos alanos em 429, após assassinar seu meio irmão Gunderico. Entrou na África romana através de Ceuta a fim de conquistar esse território que se encontrava naquele momento desprotegido por conta de um atrito entre o procônsul romano Bonifácio e Gala Placídia, a regente do Império Romano do Ocidente (EGEA, 1997, p. 108).

Em regiões africanas, as forças vândalas de Genserico dominaram, primeiramente, a Mauritânia. Em 435 o imperador romano Valentiniano III considerou os vândalos como federados do Império Romano do Ocidente e lhes concedeu a Numídia. Em 439, o rei Genserico dominou a cidade de Cartago e a transformou na capital do seu reino. Em uma aliança política ocorrida em 442, Genserico acertou os termos do casamento de seu filho Hunerico com Eudócia, a filha mais velha do imperador Valentiniano III. Os vândalos dominaram a África romana até a primeira metade do século VI, quando foram derrotados pelas forças do imperador romano Justiniano, imperador do Império Romano do Oriente (FRIGHETTO, 2012, p. 156).

Genserico e os vândalos saquearam e dominaram a Sicília em 440 e a Sardenha em 455 e combateram os diversos imperadores e mestres militares que se sucederam no Império Ocidental durante o período turbulento que seguiu entre 455 e 476, época da dominação hérula sobre a Itália (FRIGHETTO, 2012, p. 157). Em 455 levou seus soldados a saquearem Roma, assassinando o imperador usurpador Petrônio Máximo. Por meio de diversas alianças intercaladas por períodos conflituosos com o Império Romano do Oriente, Genserico conseguiu manter a Sicília sob seu domínio até sua morte em 477 (EGEA, 1997, p. 114).

A fim de compreender melhor como as forças vândalas foram sentidas pelos romanos naquele contexto, o que acreditamos que ajudará a responder às perguntas que iniciam este artigo, nos propomos aqui a analisar as representações de Genserico por Sidônio Apolinário, um membro das elites provinciais de origem galo-romana que viveu entre as décadas de 430 e 480 e se mostrou um observador atento de seu contexto e das transformações que o Império Romano estava passando no século V, com as invasões germânicas e com as formações de diversas monarquias romano-germânicas no território imperial.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> O historiador Frighetto, em sua obra *A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)*, de 2012, mostra como houve uma interação entre elementos germânicos e romanos na formação dos novos reinos que surgiram no ocidente do Império Romano. Por tais razões Frighetto não chama esses reinos de bárbaros simplesmente, adicionando o elemento romano em sua denominação. Diante de tal fusão de elementos concordamos com a denominação que une o elemento romano ao germânico, mas cumpre destacar que ao usar o termo bárbaro devemos compreender o juízo de valor que o mesmo carrega, sendo que na origem do termo bárbaro estava, inicialmente, a ideia grega de serem bárbaros aqueles que não falavam grego, como, por exemplo, os troianos são mostrados nas obras de Homero. De um critério meramente linguístico, o termo passou a ser usado entre os gregos para definir aqueles que não compartilhavam dos códigos de comportamento, dos valores e dos modelos ideais da cultura grega, com certa conotação negativa, como vemos em Heródoto (*Histórias*). Tal representação foi estendida, mais tarde, para todos que fossem diferentes da cultura grega e romana, como podemos ver nas obras dos escritores gregos e romanos

Cumpra mencionar que como *representações* estamos compreendendo o que apresentou Roger Chartier (1988), um dos principais historiadores da Nova História Cultural. Assim, o conceito de representações é tomado por nós como uma espécie de mapa mental no qual o autor organiza a realidade. Cabe ao historiador desconstruir o discurso destas obras por meio da análise da compreensão de mundo do autor, analisando seus anseios nas representações. Diante disso, para Chartier (1988), o homem, por meio das representações, mostra seus anseios, suas revoltas e suas vitórias, construindo representações como se fossem verdades. Entendemos ainda que “as representações são sempre resultado de motivações e necessidades sociais” (BARROS, 2005, p. 134). Portanto, as imagens construídas por Sidônio Apolinário sobre Genserico e os vândalos serão percebidas como construções do autor que demonstram sua visão de mundo e seus anseios.

Estruturamos nosso artigo da seguinte forma: inicialmente, daremos um panorama geral da documentação textual tardo-antiga que chegou até nossos dias e que menciona os povos vândalos e seu rei Genserico, a fim de mostrar ao leitor o material documental escrito disponível para estudo dos vândalos.<sup>5</sup> Feito isso, faremos uma apresentação sobre o autor por nós escolhido para o estudo, Sidônio Apolinário. Por fim, apresentaremos a análise documental dos textos de Sidônio escolhidos para análise, os Panegíricos.

Começamos, então, com a apresentação da documentação escrita produzida na Antiguidade Tardia em torno dos vândalos.

## **1. Genserico, os vândalos e a documentação da Antiguidade Tardia.**

Para conhecer melhor a história dos povos vândalos no período de sua entrada nas províncias ocidentais do Império Romano, além da cultura material, temos alguns textos escritos pelos próprios romanos provinciais, tais como as obras de Paulo Osório,

---

também do período imperial, como em Tácito (*Germânia*) e Filóstrato (*Vida de Apolônio de Tiana*), por exemplo. Por tais motivos preferimos chamar tais reinos de monarquias romano-germânicas.

<sup>5</sup> Optamos por usar a conceituação de Antiguidade Tardia para definir o período aqui trabalhado, o século V d. C. Desde a primeira metade do século XX o conceito de Antiguidade Tardia, *Spatäntike*, tem sido muito utilizado pelos estudiosos para definir o período intermediário entre o Império Romano e a chamada Idade Média. Há, no entanto, perspectivas diferentes sobre o período, que dizem respeito à temporalidade que o mesmo abarca, as diferenças que devem ser pensadas nas análises das partes ocidentais e orientais do Império Romano e a ponderação sobre as permanências e rupturas entre o mundo clássico e o mundo medieval. No entanto, uma ideia geral orienta estes trabalhos, a de que a Antiguidade Tardia é um contexto de transformações e que esta nomenclatura explicaria melhor sua complexidade do que o conceito de Baixo Império. Como Antiguidade Tardia, estamos compreendendo o período entre o final do século III até meados do século VIII, momento de formação e estruturação das monarquias romano-germânicas.

Posídio, Procópio de Cesaréia, Jordanes, Isidoro de Sevilha, Hidácio de Chaves, Quodvultdeo e Victor de Vita, que apresentaremos, ainda que brevemente, a seguir<sup>6</sup>.

Uma importante fonte para o estudo da história vândala é Paulo Orósio, que nasceu por volta de 385, provavelmente, na cidade de Bracara Augusta (atual Braga, em Portugal) ou na cidade de Tarraco (atual Tarragona, na Espanha), conforme informações de Eustaquio Sánchez Salor (1982, p. 7-8), na época do surgimento das polêmicas relativas à expansão da fé prisciliana. A principal obra de Orósio chama-se *História contra os pagãos livro VII* (em latim *Historiarum adversus paganus libri VII*), sendo mais conhecida como *Histórias*. Um dos acontecimentos interessantes na vida de Orósio foi sua fuga da Península Ibérica em 414. Não há um consenso entre os estudiosos a respeito do motivo da fuga de Orósio e, segundo Salor (1982 p. 10-12), temos dois possíveis motivos: informar a Agostinho de Hipona sobre os desmandos da fé prisciliana e fugir dos vândalos, que ameaçavam suas terras. Orósio (*Histórias*), ao narrar as desgraças que abatiam o mundo em sua época, conta dos sofrimentos que passou nas mãos dos “bárbaros”, ainda assim, tratando-os com benevolência e indulgência, apesar de serem considerados por ele como infiéis. Conforme Salor (1982, p. 137), os “bárbaros” mencionados por Orósio são, provavelmente, os vândalos que o perseguiram na época de sua fuga da Hispânia em 414.

Também temos Possídio, que, conforme Joana Paula Correia (2014, p. 11), foi o primeiro biógrafo de Santo Agostinho, escrevendo a obra *Vita Augustini*, que contém a vida do bispo da sua conversão até sua morte. Como vemos, Possídio trata da vida de um homem que viveu na África vândala, sendo que o autor também viveu nesta região no mesmo contexto, trazendo-nos informações sobre tal região neste contexto (EGEA, 1997).

Outro escritor a tratar dos vândalos foi Quodvultdeo, um correspondente de Santo Agostinho de Hipona (EGEA, 1997, p. 108-113). Quodvultdeo foi bispo de Cartago em 437 até sua morte em Nápoles, em 453 ou 454. Este autor é mais conhecido por seu tratado sobre a exegese bíblica intitulado *Liber promissionum et praedictorum Dei*, bem como pela escrita de treze sermões catequéticos que foram pregados primeiramente em Cartago, provavelmente entre os anos 434 e 439. Já citadas em outras obras, as relações entre Quodvultdeo e os vândalos são explicados por Raúl González

---

<sup>6</sup> A lista de autores da Antiguidade Tardia que tratam dos vândalos foi tirada por nós do texto de María Elvira Gil Egea (1997), as informações sobre os autores e suas obras foram complementadas com leituras específicas.



Salierno (2002), que os situa dentro do cenário de intensos conflitos religiosos que se desenrolaram no norte da África na época da dominação vândala de fé ariana e os bispos católicos ortodoxos ligados a Roma.

Temos ainda menções aos vândalos feitas por Idácio de Chaves, bispo de *Aquae Flaviae* (atual Chaves, em Portugal) entre 427 e 460. Idácio era de família aristocrática do Império Romano e viveu no período de invasão dos suevos na *Gallaecia* da Hispânia. Sua obra chama-se *Crónica*, também conhecida por *Cronicão*. É a obra mais importante para se conhecer a realidade da Península Ibérica no século V. Nela o autor fala dos suevos e dos visigodos, dando uma visão apocalíptica do tempo em que vive. Idácio teve uma importância política muito grande no seu tempo, e realizou diversas embaixadas ante os povos “bárbaros” na Península Ibérica do século V, a saber, vândalos, suevos, alanos e visigodos, deixando para a posteridade sua importante obra (GAZZOTTI, 2014, p. 32-34).

Outro autor a ser citado é Victor de Vita (nascido aproximadamente em 430), bispo de Vita (sede episcopal localizada nas atuais ruínas de Beni-Derraj, na moderna Tunísia), que esteve na região da África durante os reinados de Genserico e Hunerico e que relatou suas experiências ante os vândalos na obra *Historiae Persecutionis Africanae Provinciae* (HORVÁTH, 2006, p. 174).

Entre as fontes disponíveis para conhecermos os vândalos, encontramos o importante Procópio de Cesaréia, autor de *História das Guerras*. Sua obra data do ano de 550 e conta os acontecimentos da “queda das províncias do Império do Ocidente” nas mãos dos “bárbaros” e dos acontecimentos em torno do ano 476, quando o mestre dos soldados itálicos, o “bárbaro” Odoacro, rei dos hérulos, depõe o último imperador ocidental, Rômulo Augusto, dando fim ao Império Ocidental enquanto entidade política. A obra *Histórias das Guerras* se subdivide em *Guerra Persa* (livros I e II), *Guerra Vândala* (livros III e IV), contando os acontecimentos em desde 395 até 548 e *Guerra Gótica* (livros V, VI e VII), narrando os acontecimentos desde 475 até 551 (BAPTISTA, 2011, p. 1).

Destacamos também a obra de Isidoro de Sevilha (560-636), escritor que pertencia a uma família cristã de origem bizantina ou hispano-romana. A obra de Isidoro de Sevilha chama-se *Etimologia* (em latim *Etymologiae*), sendo um importante manuscrito em letras minúsculas góticas no estilo da escola de Toledo-Sevilha. A forma

como Isidoro fala dos vândalos no contexto da passagem desses povos pela Península Ibérica, no começo do século V, é analisada por Cristóbal Rodríguez Alonso (1975).

Outra documentação sobre os vândalos foi elaborada por Jordanes, escritor do século VI, possivelmente de origem germânica. Sua obra é conhecida como *História dos godos* (no latim *De actibusque Getarum*). O objetivo principal da *História dos godos* é narrar as origens dos godos, divididos entre ostrogodos e visigodos, bem como sua relação com os romanos, mas o autor trata também da origem dos hunos. Jordanes fala dos vândalos pelo menos uma vez em sua obra, no momento em que, durante o mandato do imperador Constantino (324-337), em algum lugar nas margens setentrionais do rio Danúbio, os godos e os vândalos se enfrentaram, sendo que uma parte deles se alojou na Panônia sob ordens do imperador Constantino, realizando ali saques ilegais. Podemos deduzir que, talvez, seja desse contexto que uma parte dos vândalos permaneceu ao norte do rio Danúbio, dando origem aos vândalos asdingos, aqueles outros que se alojaram na Panônia se tornaram, talvez, os vândalos silingos.

E, por fim, temos as obras de Sidônio Apolinário, autor que usaremos nesse artigo para analisar a atuação histórica de Genserico na região da África. Do *corpus* documental de Sidônio, utilizaremos seus Panegíricos. A escolha de Sidônio Apolinário não foi fortuita. Nosso autor apresenta-se como um dos expectadores mais atentos dos acontecimentos de sua época, deixando uma obra rica sobre as ocupações dos germânicos, a formação de reinos no ocidente imperial romano e sua visão de aristocrata galo-romano sobre as negociações e estratégias necessárias para que o Império Romano vencesse os temidos inimigos. Além disso, ao que nos consta até o presente momento, faltam estudos sobre este escritor no Brasil.

Para tanto, cumpre fazermos, primeiramente, algumas considerações sobre a trajetória de nosso autor, uma vez que consideramos imprescindível conhecer o autor do documento trabalhado para compreender a representação do objeto estudado.

## **2. Considerações sobre Sidônio Apolinário e seus Panegíricos**

Caio Sólito Modesto Sidônio Apolinário nasceu em uma propriedade rural na região da cidade de Lugduno (atual Lyon, na França), capital da província romana da Gália Lugdunense. Seu avô havia sido Prefeito do Pretório das Gálias sob o governo do usurpador Constantino III (407-411) e seu pai havia ocupado o mesmo cargo sob o imperador Valentiniano III (GOLBERG, 1995). Kindler (2005, p. 21) diz que por parte

de mãe, Sidônio era parente da casa arvernesa dos Ávitos, uma importante família de aristocratas galo-romanos originários da Arvêrnia ou Auvêrnia (em francês, *Auvergne*), de descendência céltico-romana<sup>7</sup>.

O parentesco de Sidônio com os Ávitos foi reforçado por conta de seu casamento com Papiánilla, filha do cônsul romano Ávito, que na época ocupava o cargo de mestre dos soldados (*magister militum*) das legiões itálicas. O casamento deu origem aos possíveis quatro filhos do casal: Apolinário, Roscia, Severiana e, provavelmente, Alcima. Por conta do casamento, Sidônio recebeu como dote a propriedade rural de *Avitacum*, na Arvêrnia (região no centro-sul da atual França).

Conforme Kindler (2005, p. 21-22), Sidônio assistiu a aulas de gramática em Lugduno e de retórica na cidade de Arelate (atual Arles). Nosso autor aprendeu a fé cristã com a família e formou-se nos distintos ramos da filosofia: aritmética, geometria, astronomia e música. Tornou-se bispo em 469.

Quanto à obra sidoniana, sabemos que o autor galo-romano escreveu em diferentes estilos literários: cartas, poemas e panegíricos. Centremo-nos nos Panegíricos.<sup>8</sup>

Antes de se tornar bispo, Sidônio publicou, em 469, vinte e quatro poemas. Dentre os primeiros oito poemas que nosso autor escreveu, figuram os três panegíricos que iremos analisar, dispostos na edição por nós utilizada da Editora Gredos, em ordem invertida em relação à época em que foram escritos. Segundo Ana Paula Franchi (2009, p. 34), os panegíricos são um tipo de poema que surge no período conhecido pela historiografia como Dominato e foi uma forma de elogiar um soberano.<sup>9</sup> Ainda que os

---

<sup>7</sup> As informações sobre Sidônio Apolinário que temos foram tiradas dos trabalhos de Eric Golgberg (1995), Paul Harvey (1998) e Agustín López Kindler (2005).

<sup>8</sup> Preferimos utilizar a expressão galo-romano para definir Sidônio uma vez que percebemos que Sidônio era membro da aristocracia que governava o Império Romano, não deixando, no entanto, de ser gaulês. Desta forma, estamos de acordo com Greg Woolf (1994), quando este historiador percebe que as *identidades culturais* podiam conviver em um mesmo indivíduo sem problemas no Império Romano. Além disso, Woolf (1998), em outra obra, ao interpretar o processo de formação do que ele chama de civilização galo-romana, percebe a existência de processos dinâmicos de trocas culturais entre gauleses e Império Romano.

<sup>9</sup> Embora a historiadora citada se utilize do conceito de Dominato para definir o período, entre meados do século III ao século V, que preferimos conceituar como dentro do arco cronológico da chamada Antiguidade Tardia, não podemos deixar de apresentar, ainda que brevemente, nosso ponto de vista sobre o uso desse conceito. O uso da denominação Dominato recebe críticas de parte da historiografia que acredita que tal denominação mostra o período como um momento de rigorosa centralização política, enfatizando aspectos excessivamente políticos do sistema imperial, em detrimento, por exemplo, dos aspectos sociais ou culturais e com destaque para a posição ocupada pelo imperador (*dominus*). Além disso, o conceito de Dominato, segundo a historiografia que o critica, daria ênfase apenas nos aspectos do Império Romano em si e não na transformação para a Idade Média. Diante disso, reforçamos nossa ideia do uso da denominação de Antiguidade Tardia.

temas dos panegíricos não sejam especificamente as conquistas dos imperadores, as usurpações e posteriores formas de legitimações de governo, os panegíricos tradicionalmente falavam sobre estes episódios na vida do governante elogiado. Segundo Franchi, os panegíricos vêm de uma tradição grega e encontraram grande prestígio literário principalmente na época estudada por ela, ou seja, nos séculos III e IV. Desta forma, os panegíricos tornam-se uma fonte histórica imprescindível para os estudiosos do Império Romano, em especial aos que estudam a Antiguidade Tardia.

Para escrever os panegíricos, Sidônio se baseou no autor Cláudio Claudiano, que, em 404 e em 395 a. C., compôs e recitou três panegíricos em verso, em hexâmetros<sup>10</sup> (KINDLER, 2005, p. 34).

Kindler (2005, p. 22) aponta que Sidônio declamou o seu primeiro panegírico em Roma em janeiro de 456, e o motivo do panegírico foi a honra a seu sogro Ávito, que havia se tornado imperador em 455. Por causa dessa declamação, Sidônio foi honrado com uma estátua erguida no Fórum imperial de Trajano. Cumpre ressaltar que Ávito tinha sido elevado ao cargo imperial pelos visigodos de Tolosa, reino esse que ficava perto da Arvéria, terra de Ávito. Tal fato parece ter ocorrido mediante uma comunhão de interesses entre a nobreza visigoda e a aristocracia galo-romana no momento em que o trono imperial estava vago devido ao assassinato do usurpador Petrônio Máximo pelos vândalos (KINDLER, 2005, p. 22). Os interesses de Sidônio ao compor esse panegírico parecem ter sido fazer com que seu *status* e seu prestígio aumentassem no momento de sua juventude, o que, como vemos, parece de fato ter acontecido. Além disso, como vemos, o panegírico em questão foi escrito em honra de seu sogro, com quem o autor já mantinha uma aliança política claramente estabelecida pelo casamento com Papianilla.

Quando declamou o seu segundo panegírico, em dezembro de 458 em Lyon, em honra do imperador Majoriano (457-461), Sidônio recebeu o título de conde, embora atualmente não tenhamos informações sobre o que isso significou na época para ele. Posteriormente ao assassinato do imperador Majoriano, Sidônio retirou-se de Roma e passou a viver em sua propriedade rural na Arvéria, dedicando-se a escrever cartas a amigos em prosa e em verso (KINDLER, 2005, p. 24). Também devemos compreender os interesses possíveis por trás da declamação desse panegírico por parte de Sidônio. Majoriano, o imperador homenageado, castigou a cidade de Lugduno com um pesado

---

<sup>10</sup> Uma forma de medida poética.

tributo. O motivo do castigo deu-se porque a aristocracia da Gália Lugdunense, descontente com a deposição e o assassinato de seu conterrâneo, o imperador Ávito (455-456), e com a subida de Majoriano ao trono imperial, se aliou aos povos burgúndios e cedeu terras para estes povos germânicos a fim de que eles, anteriormente federados na Saboia (entre os Alpes e o Ródano), ajudassem a depor o imperador Majoriano. O objetivo do panegírico de Sidônio, ao que nos parece, era fazer com que Majoriano livrasse a capital da Gália Lugdunense daquele pesado tributo (KINDLER, 2005, p. 23).

O terceiro panegírico sidoniano foi declamado em Roma em janeiro de 468, em honra do novo imperador Antêmio (467-472), que possuía origens orientais. Por causa dessa declamação, Sidônio tornou-se prefeito de Roma naquele ano ainda durante o governo de Antêmio, em 469, recebeu o título de patrício, o maior título honorífico que se poderia ter na época (KINDLER, 2005, p. 24, 25). Nesse mesmo ano ele se tornou bispo da Arvéria (GOLGBERG, 1995).

Como bispo, Sidônio agiu no mesmo sentido que Idácio de Chaves na Galícia ante os suevos: lutou com todas as suas forças contra as tentativas de Eurico, rei visigodo, de anexar a Arvéria ao seu reino, o Reino Visigodo de Tolosa. Entretanto, as ações de Sidônio, àquelas alturas dos acontecimentos, pareciam historicamente em vão, uma vez que todo Império Romano do Ocidente sucumbia ante o poderio bélico dos povos germânicos, muitas vezes realizando alianças, mas também diante de pesadas guerras. Kindler (2005, p. 27, 28) nos informa que Sidônio armou o povo da Arvéria e lutou contra o rei visigodo de Tolosa juntamente com seu cunhado Ecdício, irmão de Papiánilla. O nosso autor foi preso em 475 na Fortaleza Lívia, próxima à cidade de Cárcaso (atual Carcassone, na França), perto de Tolosa na Gália, e de lá só saiu em 477 por interseção do bispo Leão I. Parece que Sidônio aceitou a situação e viveu em sua sede episcopal até sua morte entre 482 e 487.

Vejamos agora como esse escritor que viveu, como mostramos, no momento de ocupações e formações das monarquias romano-germânicas no Ocidente romano, percebeu as dominações “bárbaras” no Ocidente em suas representações dos vândalos e de seu rei Genserico.

### 3. As representações de Genserico nos Panegíricos de Sidônio Apolinário

#### 3.1. Genserico no *Panegírico de Ávito*

No princípio do *Panegírico de Ávito*, Sidônio se refere três vezes à presença dos vândalos na África romana. Segundo Sidônio, desde a origem de Roma lhe foi assinalado seu destino, o de crescer à base de males<sup>11</sup>. De acordo com a interpretação de Kindler (2005, p. 166), o último desses males aos quais Sidônio se refere foi o saque da cidade em 455 pelos vândalos, mesmo ano em que o panegírico foi composto e que Ávito ascendeu ao poder.

Na sequência do panegírico, Roma é transformada em uma personagem na forma de uma deusa. Neste momento, vemos que o autor faz alusão às três Guerras Púnicas. Assim, em um discurso a Júpiter, Roma pede ajuda ao deus para que a salve da desgraça em que havia caído nos últimos tempos, da qual Genserico parece ser o principal culpado: “A ponta de minhas lanças semeou o terror no céu líbico e subjuguéi por três vezes o perjuro cartaginês” (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Ávito*, 70-75)<sup>12</sup>.

Devemos perceber que Genserico, assim como os púnicos, também vinha de Cartago, antiga capital do Império Cartaginês e então capital do Reino Vândalo desde 439. Em nossa interpretação, desta forma, poderíamos acreditar que Sidônio faz Roma implorar a Júpiter, o pai dos deuses na mitologia romana, para que a livre novamente dos desmandos dessa cidade mediterrânea, uma vez que mais adiante o autor mencionará o saque da cidade itálica em 455, causa da morte do imperador Petrônio Máximo (455-455), episódio que Sidônio chama de Quarta Guerra Púnica.

Na continuação do seu discurso a Júpiter, Roma se queixa do fato de que antes ela reclamava dos estreitos limites do mundo que desejava dominar, mas agora nem mesmo tem um muro para si, ou seja, lhe falta proteção, como podemos compreender. Segundo Kindler (2005, p. 170), com quem concordamos, Sidônio parece fazer aqui novamente uma alusão ao saque ocorrido em 455.

---

<sup>11</sup> Em um texto interessante, que parte do viés da psicologia histórica, Pierre Grimal (1984) analisa os mitos e lendas de fundação de Roma através de dados arqueológicos e análise de textos dos escritores do período republicano, como Tito Lúcio, Cícero, Virgílio, etc. Com isso, esse historiador objetiva compreender aspectos da mentalidade dos romanos. Nesta análise, Grimal (1984, p.18) percebe como a lenda do assassinato de Remo por Rômulo ficou na mentalidade dos romanos como uma espécie de pecado original, pois para eles para sua cidade ser fundada e prosperar foi preciso haver um assassinato. Tal lenda, conforme Grimal, nos demonstra um importante caráter da cultura romana: como buscavam justificar guerras, conflitos e mortes através das lendas.

<sup>12</sup> As traduções dos trechos de documentos são de nossa autoria.

Na sequência, o deus Júpiter se pronuncia dizendo que surgirá um salvador para Roma vindo da região da Arvéria, e, ao elogiar esta região, faz questão de dizer que a Líbia se curva diante da região gaulesa onde Ávito nasceu.<sup>13</sup> Ou seja, Sidônio expressa claramente que o imperador Ávito, seu sogro, derrotará o rei vândalo por causa da fertilidade e riqueza de sua terra em comparação com a Líbia de Genserico.

Ainda no discurso de Júpiter, Sidônio o faz falar a Roma que ela conhece suas desgraças, iniciadas no momento em que Placídio<sup>14</sup> eliminou o general Flávio Aécio, que mantinha o Império do Ocidente a salvo por ocasião de um ataque em setembro de 454 semelhante ao ataque dos godos no começo do século V sobre a cidade eterna.<sup>15</sup> E Júpiter diz:

Como lobos vorazes (cujo olfato de nariz sagaz rastreia a pista apetitosa das ovelhas no aprisco) se inquietam, agudizam sua fome e se imaginam diante da presa, enganando a fome com uma ampla abertura de suas faces: já quase esperam devorar um terno cordeiro e a presa futura faz esmagar o paladar faminto (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Ávito*, 360-370).

No entanto, em nossa análise, a passagem mais interessante desse panegírico com relação aos vândalos está entre os hexâmetros 440 e 455, quando Júpiter recorda Roma do saque ocorrido em 455, fazendo referência ao fato como uma Quarta Guerra Púnica, como já mencionamos.

Crime hediondo! De novo as pérfidas trombetas de Birsa, a fénicia, recrudescem as calamidades de uma quarta guerra. Destinos, que desgraça haveis alimentado? O exército macílio havia tomado ao assalto a fortaleza de Evandro, os soldados marmáricos acossavam os montes de Quirino e a cunha dos Barcas recuperou os tributos que uma vez havia tido que entregar ao ser conquistada (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Ávito*, 340-355).

Como podemos ler, a passagem acima é repleta de metáforas. Todavia por meio dela podemos compreender a essência do que Sidônio tenta expor: Cartago retorna a Roma e reivindica o que a cidade itálica havia lhe tomada no tempo dos generais cartagineses Barcas, agora através dos vândalos de Genserico.

Por fim, a última menção sobre os vândalos no Panegírico ocorre entre os hexâmetros 585 e 590, quando Sidônio faz Júpiter falar que a Gália recuperará a Líbia

---

<sup>13</sup> Nos panegíricos, Sidônio chama a região dominada pelos vândalos na África de Líbia, em referência ao nome antigo dessa região.

<sup>14</sup> Um dos nomes do imperador Valentiniano III.

<sup>15</sup> O conhecido ataque dos vândalos sobre Roma em 455.

para Roma, através do novo Augusto que surgiu para salvar o Império, ou seja, seu sogro Ávito.

Eis aqui, Roma, o que eu te dei enquanto a Gália de amplas planícies lhe aclama como Augusto com aplausos e o vento boreal, com renovadas forças, transmite um clamor favorável ao lívido austro. Este te restituirá a Líbia depois de uma quarta campanha e aquele que reconquistou com uma só expedição a Panônia, já perdida há tantos séculos, é fácil imaginar o que é capaz de fazer quando entra em combate (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Ávito*, 585-590).

### 3.2 Genserico no *Panegírico de Majoriano*

No começo do *Panegírico de Majoriano* Roma é representada como uma deusa guerreira por Sidônio. A deusa então se senta para receber as oferendas das províncias e a África, transformada também em uma personagem, faz uma intervenção, pedindo que Roma faça algo para livrá-la dos males que estão lhe assolando nos últimos tempos, todos eles causados pela dominação vândala que devora todas as suas riquezas.

Venho como terceira parte do mundo, desgraçada pela boa sorte de um solo. Este depredador, filho de uma escrava, depois de eliminar os meus chefes, tem mantido desde muito tempo minha terra sob um cetro estrangeiro; uma vez que é um ambicioso calculista e sem escrúpulos, em sua demência erradicou completamente a nobreza e este louco ambicioso não ama nada que não seja loucura (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Majoriano*, 50-65).

Sidônio representa a forma desarmônica pela qual Genserico havia se relacionado com a aristocracia africano-romana e com o clero ortodoxo daquele continente, que se opunha à fé ariana dos vândalos.<sup>16</sup>

Na sequência, entre os hexâmetros 85 e 100, a mesma África se desculpa com Roma porque os vândalos lhe obrigam a empreender guerras contra a sua ama, falando de maneira metafórica que apesar da fraqueza do rei vândalo, ele se sente protegido por trás das ondas como um javali que se esconde atrás de bosques profundos. Sidônio representa a nobreza guerreira vândala como uma manada de cães coagindo seu dono a lutar em campo aberto, embriagados de raiva pela voz do dono, esquecendo a dor das feridas.

Que culpa tenho eu? Os destinos me obrigam a empreender guerras contra ti, queira ou não queira. O inimigo que agora te ameaça, tomba ele mesmo, mas se sente seguro atrás do refúgio das ondas, a maneira do javali peludo que se esconde atrás dos bosques profundos e, ali encerrado, afia as brancas defesas das que está dotado seu negro focinho; uma matilha de cães lhe rodeia com seus latidos; lhe desafiando a lutar em campo aberto, mas ele, por trás da barreira de espinhos, se enche de orgulho, débil em forças, mas forte por sua

<sup>16</sup> Mais informações ver: FRIGHETTO, 2012, p. 161.



posição, até que, ai! O caçador de perto dá um grito desde a colina. A conhecida voz do dono reaviva o furor dos cães fatigados e então a raiva cega menospreza a dor das feridas (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Majoriano*, 85-100).

Percebemos que a metáfora acima aproxima os germânicos, tidos como bárbaros pelos romanos, dos animais e mostra-nos claramente como um galo-romano que se considera civilizado enxerga o inimigo da única sociedade que ele considera “civilizada”. Vemos como para Sidônio os seus ideais de humanidade estão ligados aos greco-romanos, em contraposição aos “bárbaros” animais. É o ideal de *humanitas*, componente central da autodefinição da cultura romana durante o Império *versus* a ideia de *feritas*, a irracionalidade dos povos considerados bárbaros (WOOLF, 1998, p. 60), que os condiciona a um estado de animais.<sup>17</sup>

Posteriormente, a personagem África insistirá em suas críticas ao rei, falando, entre os hexâmetros 325 e 335, que os vícios de Genserico arruinaram a força de sua raça e suas virtudes citas<sup>18</sup>. A personagem África dirá ainda, nas palavras de Sidônio, que a vida luxuosa que o rei Genserico leva retira-lhe sua virtude, ligada ao vigor e à força que ele detinha quando não possuía tantas riquezas e poder. A África queixa-se que Genserico arma seus filhos contra ela, que está cativa há uma infinidade de anos, desgarrada em benefício do rei vândalo e reclama que sua fertilidade lhe atrai desgraças, sendo ela obrigada a dar a luz a quem as lhe inflige.

Na sequência, antes do hexâmetro 345, a personagem África dirá que Genserico não é capaz de lutar com suas próprias armas, o chama de covarde, e diz que ele coage diversos povos da África, que ela lista, a lutarem juntos. Sobre Genserico, a personagem ainda dirá:

Tem a cor pálida de quem abusa do vinho, uma gordura fofa e seu estômago, cheio pelas contínuas comilanças, nem sequer é capaz de dar um arrote azedo, apenas deixa escapar uma respiração fétida. A vida dos seus é parecida (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Majoriano*, 335-345).

---

<sup>17</sup> A ideia de *humanitas* latina; assim como o ideal de *paideia* grego e greco-romano do período imperial, seu equivalente conforme Woolf (1998, p. 55); tem sido comumente traduzido como *civilização*. Cumpre apresentar, no entanto, que este termo aparece, muitas vezes, carregado de um juízo de superioridade moral nos contextos imperialistas do século XIX e XX. Diante disso, o mesmo nos parece adequado para trabalhar com a tradução do ideal de superioridade que autores como Sidônio propõem para sua cultura frente aos considerados “bárbaros”. Porém, não podemos deixar de perceber a ligação do conceito de civilização com lutas imperialistas da época contemporânea.

<sup>18</sup> Sidônio representará diversos povos germânicos em algumas passagens, como os citas.

No final do discurso, a personagem África implora a Roma por um guia que a vingue de Genserico para que Cartago pare de lutar contra a cidade eterna: “Por tudo isso te peço que ao menos, depois de tantos séculos, me voltes a dar um guia que me vingue, para que Cartago pare de lutar contra a Itália” (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Majoriano*, 345-351).

Roma acalma a África dizendo que o atual imperador, Majoriano, é capaz do corrigir todos aqueles males, e que, depois de resolver os problemas de sua querida Gália e combater em outras campanhas, ele certamente se dirigirá a África e a salvará, e que o mais difícil, naquele caso, não era vencer, mas pôr-se em movimento, pois Majoriano chegava e logo vencia. Observemos que Sidônio faz questão de deixar claro no Panegírico que é mais importante resolver os problemas da Gália do que da África, porque a sua província, por sua vez, encontra-se assolada pelos desmandos de outros povos “bárbaros, os burgúndios e os visigodos.

A parte mais densa da representação vândala nesse panegírico ocorre entre os hexâmetros 385 e 441, quando Sidônio narra uma batalha ocorrida na Campânia entre os exércitos romanos, liderados por Majoriano, e os vândalos, liderados por Genserico. Sidônio exaltar a bravura e a habilidade guerreira dos romanos em contraposição à covardia dos vândalos e seu desespero ao se verem vencidos. Nessa passagem, Genserico receberá alguns adjetivos depreciativos como inimigo feroz, gordo e pirata (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Majoriano*, 385-441).

A batalha entre as forças de Majoriano e as forças de Genserico é comparada por Sidônio com a guerra contra Pirro,<sup>19</sup> que sofre uma derrota semelhante a que o rei dos vândalos havia acabado de sofrer, tendo de fugir de volta a Épiro com o que havia sobrado de sua armada, como Genserico que também teve de fugir com seus guerreiros de volta à África.

Entre os hexâmetros 441 e 469, Sidônio narra a preparação da frota de Majoriano para a campanha decisiva contra Genserico, exaltando no imperador as virtudes do desapego virtuoso pelo resultado material do combate, em contraposição ao que ocorreu na África quando Cleópatra ostentou no Egito o tesouro de Ptolomeu. Desta forma, o autor compara Genserico à Cleópatra, uma vez que o rei vândalo ostentava o butim de suas vitórias. Sidônio prevê para o Reino Vândalo um destino semelhante ao do Egito de Cleópatra: sucumbir ante as forças de um César poderoso.

---

<sup>19</sup> Rei de Épiro, na Macedônia, no século III a. C. e um dos principais aliados da Magna Grécia contra Roma na Itália.

Tampouco foi tão grande a frota mareótide que cobriu as águas do Ácio no porto leucádico, quando as tropas, que eram seu dote, chegaram de Canopo para a faraônica lutar por seu marido, enquanto ela, a orgulhosa Cleópatra, rodeada de instrumentos pátrios e tendo seus barcos dourados carregados de soldados negros, cobriu a vasta superfície do mar dórico com o tesouro de Ptolomeu. Tu não lutas com semelhante ostentação, senão ao modo dos primeiros, que usam espada mais forte, a que com razão se submete o ouro do rico covarde. Não obstante, não deprecies a este tipo de rebeldes, porque se bem não enobrecem uma batalha, decoram um cortejo triunfal. E não me pesará haver evocado a estirpe lágida como modelo de teu inimigo atual, pois prevejo para estes dois reinos um destino semelhante, já que a decadência é a mesma de sua parte e da nossa, não é inferior o César (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Majoriano*, entre os hexâmetros 441 e 469).

Na sequência, Sidônio escreve que de nada adianta a Roma não ter medo dos povos africanos que acompanham Genserico nas batalhas se ela não os tem mais como súditos, como os que tinha antes. Então, Sidônio narra a travessia dos Alpes pelas legiões romanas comandadas por Majoriano, citando o momento em que um soldado reclama do frio que sofre na neve e Majoriano o repreende dizendo que o frio é causado pela falta de movimento, o coagindo a continuar andando, prometendo-lhe um verão sob as Sirtes<sup>20</sup> isto é, na África, lutando contra Genserico. Nessa passagem podemos perceber como nosso autor honra o imperador Majoriano por sua valentia, virtude e coragem guerreira.

Por fim, Sidônio trata Genserico como o novo Boco africano,<sup>21</sup> ao profetizar que logo estará escrevendo que Majoriano havia reconquistado a Líbia e as Sirtes, assim como os Alpes e o Mar Mediterrâneo por inteiro, após haver resolvido os problemas da Gália. Como vemos, para Sidônio, Majoriano é um grande conquistador, mas antes precisa resolver os problemas da Gália.

### 3.3 Genserico no *Panegírico de Antêmio*

A primeira alusão aos vândalos e a Genserico aparece em uma parte já bem avançada do *Panegírico de Antêmio*, quando a deusa Itália, novamente personificada no texto, pede ao rio Tibre que convença Roma a ir ao palácio da deusa Aurora, que ficava além da Índia, onde acreditavam ser o lugar em que nascia o sol. Desta forma, essa deusa, a soberana de todo o Oriente, do Império de Constantinopla até a Índia, deveria

---

<sup>20</sup> Grandes recifes movediços de areia presentes no norte da África.

<sup>21</sup> Rei da Mauritânia, sogro de Jugurta (KINDLER, 2005, p. 158).

atender aos pelos de Roma e conceder Antêmio para ajudá-la a fim de que ele a livrasse do perigo vândalo que todos os anos assolava o solo itálico.

A personagem Roma diz que Genserico invertia a ordem do mundo ao fazer Cartago lutar contra Roma, ou seja, de conquistadora de Cartago, agora Roma é conquistada por Cartago. A deusa Roma explica que Genserico, quem ela menciona como pirata, evita o combate ao fugir assim que vê em suas mãos o butim que deseja, e que se nega a fazer qualquer aliança com Ricímero, o então mestre dos soldados da Itália, filho de um príncipe suevo e de uma princesa visigoda. Roma diz que Genserico odeia Ricímero porque o rei dos vândalos era filho de uma escrava e fruto de um adultério entre sua mãe, a escrava, e o rei, ao passo que Ricímero é comprovadamente filho de um príncipe suevo e de uma princesa visigoda, e que poderia vir a ser proclamado rei de dois reinos. Ao mesmo tempo, o avô materno de Ricímero era o visigodo Valia, que havia combatido os vândalos e os alanos na Hispânia antes de criar o Reino de Tolosa. Além disso, a personagem Roma diz que Ricímero dava provas de ser neto daquele homem que havia derrotado violentamente vândalos e alanos, uma vez que ele também era capaz de fazer Genserico recolher a espada.

Ademais, o invicto Ricímero, a quem compete o destino do Estado, que apenas pode ele só com sua tropa rechaçar ao pirata que se estendeu por nossos campos e que, evitando a batalha, de fugitivo se converte em vencedor. Quem pode resistir a um inimigo que evita tanto a paz quanto o combate? Porque com Ricímero não firma nenhum tratado. Escuta porque lhe odeia tanto.

O vândalo presume ter um pai desconhecido, enquanto sua mãe é com certeza uma escrava; proclama, portanto, o adultério de sua mãe com a intenção de fazer-se filho de um rei. Pois bem, tem inveja de que Ricímero seja proclamado rei de dois reinos posto que por parte de pai era suevo e por parte de mãe, godo. Recorda também que Valia, o avô de Ricímero, havia abatido em terras de Tartesos os esquadrões vândalos junto com seus aliados de guerra, os alanos, semeando de cadáveres a ocidental Calpe. Para que contar as derrotas passadas, os desastres antigos? Não se lembra do fracasso do campo de Agrigento? Sua fúria vem do fato de Ricímero ter dado suficientes mostras de ser neto daquele herói cuja vista, oh vândalo, te fazia sempre voltar a espada (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Antêmio*, 350-370).

O que temos na passagem acima é uma comparação de dois “bárbaros”, o que nos mostra como Sidônio negocia suas representações dos bárbaros conforme seus interesses e necessidades. Genserico, o inimigo em potencial, é mais “bárbaro” que Ricímero, também “bárbaro”, mas que não se mostrava como o potencial inimigo do momento.

A última frase escrita por Sidônio nesse panegírico diz: “Vê adiante, afortunado pai da pátria e, sob auspícios propícios, libera aos prisioneiros antigos, tu que encadearás outros novos”. (SIDÔNIO APOLINÁRIO, *Panegírico de Antêmio*, entre os hexâmetros 545-549).

De acordo com Kindler (2005, p. 116), com a frase acima, Sidônio demonstra que almejava uma pronta derrota de Genserico pelas forças de Antêmio, uma vez que naquele ano de 468, quando o panegírico foi escrito, as duas partes do Império Romano, o Império Romano do Ocidente e o Império Romano do Oriente, iriam somar suas forças para lutar contra Genserico. O historiador supracitado acredita que essa batalha não teve êxito para os romanos, possivelmente, pela astúcia do rei dos vândalos, mas também pela inaptidão do comandante das legiões do Império Romano do Oriente, Basilisco. Já para a historiadora Egea (1997, p. 124), é possível que o chefe militar oriental Basilisco tenha tido interesses em sua própria derrota e de seus aliados, uma vez que ela possibilitaria que o poder de Leão, o imperador de Constantinopla, se enfraquecesse e ele, como chefe militar, tornasse-se imperador em seu lugar.

Opiniões historiográficas sobre o resultado da batalha entre romanos e Genserico à parte, acreditamos que o que deva ser considerado nessa situação é que no final do panegírico Sidônio se mostrou confiante na derrota de Genserico, colocando suas esperanças no honrado imperador Antêmio e mostrando-nos como o rei vândalo era temido e necessitava ser vencido.

Para além do que está na obra de Sidônio Apolinário, cabe apresentar que Genserico assinou em 476 um tratado com Odoacro, rei dos hérulos, povo também de origens germânicas que ocupava a Itália neste contexto. Neste tratado os vândalos teriam a posse nominal sobre a região da Sicília, mas não continuariam a dominá-la efetivamente (EGEA, 1997, p. 129). Genserico morreu em janeiro de 477, seus sucessores vândalos continuaram governando o reino ao norte da África durante o primeiro quartel do século VI, quando, enfraquecidos por nunca terem um poder sólido no interior do reino, foram derrotados por Justiniano, imperador do Oriente (FRIGHETTO, 2012, p. 156).

### **Considerações finais**

Apesar de os Panegíricos de Sidônio Apolinário estarem dotados de uma linguagem poética e metafórica, a fim de deleitar a aristocracia leitora sedenta por beleza e arte, eles deixam transparecer interesses de um aristocrata galo-romano, membro da aristocracia imperial, no caso aqui analisado, de ter de novo a África sob a égide de Roma. Através dos recursos estilísticos e retóricos da poesia do século V, vemos expressos nos Panegíricos de Sidônio, que ainda se almejava retornar a um contexto em que os imperadores romanos eram os senhores de todo o Mediterrâneo aliados às elites provinciais, como era o caso da própria família de nosso autor, como mostramos ao apresenta-lo. É assim que Sidônio representa o rei Genserico apenas com características extremamente negativas, pois ele, como líder vândalo, era um entrave para o poder de Roma e das elites que governavam o Império.

Devemos salientar que não consideramos estas representações, seguindo os passos de Chartier (1988), como simples abstrações do autor, mas como uma forma de ação política, um artifício usado por Sidônio para denigrir alguém que representava um perigo eminente ao poder imperial de Roma e fazer seus leitores apoiarem o imperador que ele elogia como capazes de vencer os temíveis vândalos.

Entretanto, é importante percebermos que Sidônio Apolinário não representa todos os povos de origens germânica da mesma forma. Nosso autor apresenta características muito mais negativas àqueles que ameaçam à ordem e poder imperial romano, mostrando esses personagens como dotados de características animais, como mostramos nos trechos apresentados sobre Genserico e os vândalos nos Panegíricos. É assim que povos como os visigodos, que já possuíam um reino constituído dentro dos limites do Império e já colaboravam com o poder romano, são representados, por sua vez, de forma distinta dos vândalos. Será dessa forma que Sidônio representará os “bárbaros”, de acordo com o papel que eles cumpriam naquela sociedade e de acordo com a maneira como se relacionam com o poder imperial romano.

Por fim, destacamos que, embora o termo vândalo ligado a um cenário de destruição seja do século XVIII (MOKHTAR, 2010, p. 548), imagens fortemente negativas sobre estes povos feitas por aristocratas romanos, como a que apresentamos neste artigo, influenciaram para que essa ideia fosse concebida e constituída, permanecendo até os tempos atuais, quando podemos ver noticiários televisivos

chamando de vândalos grupos que participaram das manifestações políticas populares recentes depredando bens públicos e particulares. Assim, vemos como a Antiguidade não está tão longe quanto parece e como seu estudo nos torna mais críticos sobre nossa própria linguagem e sobre nossos próprios discursos.

## REFERÊNCIAS

### Referências documentais

FILOSTRATO. *Vida de Apolônio de Tiana*. Tradução, introdução e notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Editorial Gredos, 1979.

HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução de J. Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001.

ORÓSIO. *Histórias*. Introdução, Tradução de Notas de Eustáquio Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

SIDÔNIO APOLINAR. *Poemas*. Tradução e Introdução de Agustín López Kindler. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

TÁCITO. *Germânia*. Tradução, Introdução e Notas de J. M. Requejo. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

### Referências bibliográficas

ALONSO, C. R. *Las historias de los godos, vândalos y suevos de Isidoro de Sevilha*. Studio, edición crítica e traducción. León: Centro de Estudios e Investigacion “San Isidoro”, 1975.

BAPTISTA, L. V. Bizâncio em foco: a historiografia produzida sobre Procópio de Cesareia. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo: 2011, p. 1-15. Disponível em: [http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308113824\\_ARQUIVO\\_Bizancioemfoco.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308113824_ARQUIVO_Bizancioemfoco.pdf). Acesso em: 23/02/2016.

BARROS, J. A. História Cultural e a contribuição de Roger Chartier, *Diálogos*, v. 09, n. 01, 2005, p. 125-141.

CHARTIER, R. *A História Cultural*. Entre práticas e representações. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

CORREIA, J. P. P. *O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências humanas e naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória. 2014.

CRUZ, M. Gregório de Tours e Jordanes: a construção da memória dos ‘bárbaros’ no VI século. *Acta Scientiarum*. Universidade Federal de Maringá, 2014, p. 13-27. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/22223>. Acesso em: 23/02/2016.

EGEA, M. E. G. Piratas o estadistas: la política exterior del Reino Vândalo durante el reinado de Genserico. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 9, 1997, p. 107-129. Disponível em: [dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/148844.pdf](http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/148844.pdf). Acesso em: 23/02/2016.

FRANCHI, A. P. *Poder Imperial e legitimação no século IV d. C.: o caso do “Panegírico de Constantino”*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2009.

FRIGHETTO, R. *A Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.

GOLBERG, E. J. *The Fall of the Roman Empire Revisited: Sidonius Apollinaris and His Crisis of Identity*. Virginia: Corcoran Department of History at the University of Virginia, 1995. Disponível em: <http://www.freerepublic.com/focus/news/833941/posts>. Acesso em: 23/02/2016.

GRIMAL, Pierre. Lendas e realidades dos primeiros tempos. In: \_\_\_\_\_. *A Civilização romana*. Lisboa: Edições 70, 1984, p.11-31.

HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

HORVÁTH, E. *The Role of Arianism in the Vandal Kingdom*. Pisa: Pisa University Press, 2006.

GAZZOTTI, D. M. *As concepções do poder régio entre os suevos na Gallaecia do século V: uma análise da crônica de Idácio de Chaves*. 2014. 151 f. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

KINDLER, A. L. Introducción general. In: SIDÔNIO APOLINAR. *Poemas*. Madrid: Editorial Gredos, 2005, p. 7-76.

MICHELETTE, P. T. Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de monarquia teocrática no Reino Visigodo, *Revista Crítica Histórica*, 2013, p. 37-57.

MOKHTAR, G. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: \_\_\_\_\_. (ed.). [História Geral da África – Vol. II – África antiga](#). Brasília: UNESCO, 201, p. 501-560.

PAULA, J. C. *Relações entre Roma e germanos a partir da Germania de Tácito*. 2007. Trabalho de Estágio Supervisionado (Estágio em História) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

SALIERNO, R. G. *Poder y conficto religioso en el norte de Africa: Quodvultdeo de Cartago y los vândalos*. Madrid: Signifer Libros, 2002.

SALOR, E. S. Introducción general. In: ORÓSIO. *Histórias libros I-IV*. Madrid: Editorial Gredos, 1982, p. 7-68.



WOOLF, G. Becoming roman, staying greek: Culture, identity and civilizing process in the Roman East, *PCPhs*, 40, 1994, p. 116-143.

\_\_\_\_\_. *Becoming Roman*. The origin of provincial Civilization in Gaul. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.



## **Era a comunidade joanina um grupo sectário?**

### **Os cristãos joaninos: um enigma a ser desvendado.**

Daniel Soares Veiga<sup>1</sup>

Submetido em 04/2016

Aceito em 05/2016

#### **RESUMO:**

O propósito deste artigo é suscitar uma hipótese acerca da comunidade cristã que redigiu o evangelho de João, através de uma leitura semiótica do texto evangélico, tendo como eixo norteador a natureza do messianismo atribuído a Jesus; messianismo este pautado na crença de que a principal função do messias seria promover a justiça e, portanto, restaurar o equilíbrio das relações sociais. Em suma, o messias se encarregaria de efetuar uma retribuição social e econômica, atuando a favor dos oprimidos; enquanto pune severamente os ricos responsáveis pela sua exploração. Metodologicamente, eu optei por esboçar uma comparação com outra comunidade messiânica, contemporânea à comunidade joanina, que habitava próxima às margens do Mar Morto, numa localidade conhecida por Qumrã. Numa perspectiva teórica, eu me servi dos estudos da epistemologia da práxis, formulados por Pierre Bourdieu. Tal perspectiva teórica fornece uma possibilidade, dentre muitas, para nós entendermos como funcionava a praxiologia da igreja joanina frente ao conjunto da sociedade onde ela estava inserida e, simultaneamente, nos oferece um indício quanto à definição que ela fazia de si mesma.

Palavras-chave: messianismo – comunidade joanina – Jesus – Qumrã

#### **ABSTRACT:**

##### **Was a johannine community a sectarian group?**

The purpose of this paper is to raise a hypothesis about the christian community that has wrote John's Gospel by means for semiotic reading of text gospel, using like a guiding principle the nature of messianism lays to Jesus. This messianism is ruled by conviction of that the main function from messiah would be to promote the justice and so to restore the balance of social relations. In short, the messiah would be in charge to carries a social and economic retribution out, to acting in favor of oppressed persons; while he punishes harshly the responsible riches for their exploitation. Methodologically, I had choice for outline a comparison with another messianic community. It was contemporaneous with johannine community and it has lived near Dead Sea's shores, on the locality known by Qumran. In a theoretical perspective, I has held in usufruct from researches about epistemology of praxes created by Pierre Bourdieu. This theoretical perspective offers a possibility, one a lot of them, for we understand how to worked the johannine church's praxeology stands up to whole of society where it was embedded and, at the same time, it also offers a clue about definition that it has made of itself for us.

Key-words: messianism – johannine community – Jesus – Qumran

---

<sup>1</sup> Doutorando em História Antiga, com ênfase em messianismo judaico e paleocristianismo. cursando o segundo ano de doutorado do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), sob a orientação do Prof. Dr. Edgard Leite. E-mail: veiga-daniel@ig.com.br

Antes de aprofundar meu estudo, considero pertinente esclarecer que de todos os títulos messiânicos que foram imputados a Jesus, eu fiz a opção de me focar sobre a nomenclatura do Filho do Homem, que não é uma exclusividade do texto joanino, haja vista que ele também consta nos sinópticos. Cumpre ressaltar fato de que, conforme salientaram Josep-Oriol Tuñí e Xavier Alegre (2007), depois de assistir a uma verdadeira acumulação de títulos messiânicos aplicados a Jesus pelos primeiros discípulos (cf. Jo 1:35-49): “messias” (no seu sentido davídico), “aquele de quem escreveu Moisés na Lei e os Profetas”, “Filho de Deus”, “Rei de Israel”; Jesus não somente não os emprega, mas se refere a si mesmo como o “Filho do Homem”. (TUÑÍ & ALEGRE, 2007:84-85).

Não obstante, havemos de nos acautelarmos para não incorreremos no risco de esquecermos que a fonte do messianismo a partir do qual se engendrou o círculo joanino tem a sua raiz no mesmo núcleo de discípulos que compartilharam da experiência profético-messiânica vivenciada pelo seu líder; Jesus de Nazaré. É desta mesma cepa do messianismo galilaico de onde mais tarde se originarão as comunidades mateana, marcana e lucana.

A minha opção pelo estudo dos *logia* joaninos atinentes ao Filho do Homem apresenta como justificativa a constatação de que, distintamente dos sinópticos, onde as citações ao Filho do Homem almejam atribuir a Jesus a conotação messiânica de alguém eleito por Deus com o fito de salvar o seu povo, porém preservando suas características humanas; no Quarto Evangelho o Filho do Homem é um meio através do qual Jesus transcende sua *menschlichkeit* para se configurar na emanção da natureza divina, vindo a se tornar ele próprio a encarnação de Deus. Minha teoria é sustentada pelo escrutínio semiótico do *Theological Dictionary of the New Testament*:

“Possivelmente o uso do conceito do Filho do Homem deve ser visto em analogia ao conceito do Logos no Prólogo, pois não existem razões inerentes a Ele [o Logos] para sua inserção antes do evangelho. Se do evangelho [de João] não tiver sido removido muito do seu aramaico, então talvez ainda haja um sentido para o significado estrito de ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου como homem (...) Se se pudesse ser dito do Anthropos que Ele desceu, a sentença correspondente sobre o Logos não poderia ser: ‘Ele tornou-se ἄνθρωπος ou σῶμα, posto que isso seria tautologia. Nem se poderia dizer: ‘O Logos desceu’, como no caso do Homem, haja vista que isto deixaria aberta uma imensa variedade de possibilidades [de interpretações] que iriam desde uma realidade psicológica interior até uma figura exterior [ao homem carnal] e mesmo docética. A única formulação lógica e inequívoca era aquela que teria sido realmente impossível de um ponto de vista pré-

cristão, qual seja: ‘O Logos transformou-se em carne’”(KITTEL & FRIEDRICH, 1972:470).

Uma vez esclarecido este ponto, começo este tópico com o estudo comparativo de Benjamin Reynolds (2013) entre as personagens do Filho do Homem, conforme ele é encontrado no evangelho de João, e o Filho do Homem como é apresentado no pseudoepígrafo intitulado *Parábolas de Enoque*.<sup>2</sup> De início, Benjamin Reynolds nos adverte que o Filho do Homem enoquiano exerce nas Parábolas de Enoque três funções basilares que definem sua natureza. São elas: a) a ação de julgar, b) a revelação dos segredos ocultos e c) seu papel na salvação dos justos, que coincide com a punição sobre os reis da terra. (REYNOLDS, 2013:298).

No que concerne à temática do julgamento, Reynolds atesta que ela permeia as descrições do Filho do Homem no pseudoepígrafo. Isto é particularmente notável na sentença “o julgamento inteiro foi dado ao Filho do Homem e ele fará os pecadores desaparecerem e perecerem da face da terra”. (1 En 69:27). Lemos ainda que “aquele filho do homem é justo no seu julgamento” (1 En 50:4) e mais adiante que “a execução do julgamento está conectada com sua presença no trono da glória”. (1 En 55:4; 61:8-9; 62:2 e 69:27, 29). Esta faceta judicial do Filho do Homem, presente tanto nas Parábolas de Enoque quanto no evangelho de João é crucial na minha hipótese, como será demonstrado adiante. James Charlesworth (2013) ressalta que o Filho do Homem como juiz escatológico só existe nas Parábolas de Enoque e nas tradições sobre Jesus, na medida em que na maior parte da bíblia hebraica é unicamente Deus quem julga (1 Cr 16:14; Sl 7:11; 50:6; 75:7, etc.).<sup>3</sup>

Na ótica de Charlesworth, tal constatação já aproxima *per si* Jesus das tradições enoquianas. Ele prossegue acentuando que nenhuma das centenas de documentos judaicos compreendidos entre o período de 200 a.C. a 200 d.C. encerra o conceito do

---

<sup>2</sup> - O Livro das Parábolas de Enoque não faz parte do cânon da bíblia hebraica e sua autoria é atribuída ao lendário patriarca Enoque. Esta obra foi conjugada com outros livros também pseudoepigráficos atribuídos a Enoque, formando um corpus literário que ficou conhecido como 1 Livro de Enoque, cuja única versão completa que chegou até nós está no idioma etíope. O estudioso como George W. E. Nickelsburg, no prefácio da sua tradução das Parábolas de Enoque, data o estrato mais antigo da obra de 1 Enoque por volta de finais do século IV a.C., enquanto que o Livro das Parábolas, o único que alude a personagem do Filho do Homem, teria sido composto, segundo Pierluigi Piovanelli (2007) entre meados do século I a.C. e o final do reinado de Herodes Magno (4 a.C.), ou um pouco depois; ao passo que Lester Grabbe (2007) estima sua datação em algum momento logo após a invasão parta na Judéia, ocorrida em 40 a.C. Vide bibliografia.

<sup>3</sup> - Existem, contudo, exceções. Talvez a mais notável esteja no Livro da Sabedoria, redigido por volta do ano 38 a.C., onde seu autor afirma que serão os homens justos que julgarão os povos e nações e castigarão os perversos conforme eles merecem. Cf. Sb 5:1-23.

Filho do Homem como um juiz cósmico e escatológico.<sup>4</sup> Este conceito, reitera Charlesworth, somente ocorre nas Parábolas de Enoque e nos evangelhos, levando o autor a crer que o redator joanino (ou mesmo o próprio movimento de Jesus) partilhou do mesmo tipo de judaísmo experimentado pelos círculos enoquianos, em igual época e lugar. (CHARLESWORTH, 2013: 204). O estudioso alerta que devemos estar abertos à possibilidade de um diálogo e de uma influência mútua entre os grupos enoquiano e joanino, o que só se torna cognoscível quando reconhecemos a importância da oralidade da cultura mediterrânea naquele contexto. (CHARLESWORTH, 2013:211). O segundo aspecto, a revelação das coisas ocultas, encontramos-lo em 1 En 46:3, e em 1 En 51:3 é dito que o Filho do Homem “revelará todos os segredos da sabedoria, que foi dada a Ele pelo Senhor dos Espíritos”.

O terceiro aspecto, a salvação, refere-se à salvação dos justos e dos eleitos, que ocorre no dia em que o Filho do Homem julga os reis da terra (1 En 62:13) e a salvação deles se desdobra na idéia de “habitar e se banquetear com o Filho do Homem para sempre”. (1 En 62:14). Afora essas três funções, complementares entre si, o Filho do Homem enoquiano também se define por algumas características essenciais: Ele é uma figura messiânica, é preexistente ao universo, é semelhante a Deus, além de ser glorificado e adorado. (REYNOLDS, 2013: 299-301).

John Collins (1996) enfatiza que, a partir do século II a.C., a noção de uma figura salvadora *transcendental* torna-se o aspecto mais conspícuo do messianismo judaico, embora a crença em tais personagens transcendentais tenha coexistido perfeitamente com as expectativas na vinda de messias humanos, especialmente aqueles que prometiam restaurar o reinado de Davi. (COLLINS, 1996: 101-103).

Quanto às expectativas de messias transcendentais, os Manuscritos do Mar Morto (compilados num lapso de tempo compreendido entre o século II a.C. e o primeiro século da era cristã) nos oferecem bons exemplos.<sup>5</sup> O manuscrito intitulado *Regra da*

---

<sup>4</sup> - Sabino Chialà levanta a hipótese de uma possível alusão à figura do Filho do Homem como juiz em dois pseudoepígrafos judaicos: 4 Ezra e o Testamento de Abraão, ambos compilados provavelmente entre o fim do século I e princípios do século II d.C. Acontece que em 4 Ezra, o que aparece é o termo “homem”, em vez de “Filho do Homem”. Já no Testamento de Abraão (que chegou até nós em grego), é Abel, filho de Adão e Eva, o executor do julgamento. Em um determinado trecho da obra, ele é chamado de “filho de Adão”, que em hebraico se registra como *ben-adam*, podendo ser traduzido como “filho do homem”. Eu, contudo, considero muito improvável que este pseudoepígrafo tenha exercido influência sobre a comunidade joanina, em virtude do fato de não ser atribuído a Abel qualquer papel de intermediário entre Deus e os homens. Cf. CHIALÀ, Sabino. *The Son of Man: the evolution of an expression.*, pp.171-176.

<sup>5</sup> - Os qumranitas também aguardavam dois messias humanos: um messias sumo sacerdotal (o Ungido de Aarão) e um messias político de linhagem davídica (o Ungido de Israel); este último submetido às

*Comunidade* (1QSa), por exemplo, fala de um *Príncipe das Luzes* que se levantará contra o *Anjo das Trevas*. No manuscrito denominado *Regra da Guerra* (1QM), o *Príncipe das Luzes* confronta uma criatura demoníaca chamada *Belial* (1QM 13:10-12), sendo aquele, na visão de John Collins, identificado com o arcanjo Miguel (1QM 17:7); embora Alan F. Segal (1992) conteste tal identificação, alegando que Miguel não desempenha quase nenhum papel na *Regra da Guerra*. (SEGAL, 1992: 307). Todavia, em um outro manuscrito conhecido como 11 Q Melquisedec (descoberto na caverna 11 de Qumrã), é a personagem Melquisedec que emerge como uma figura celestial (*elohim*) que travará a batalha escatológica contra Belial. (COLLINS, 1996: 101)

Personagem enigmática, Melquisedec só é citado duas vezes no Antigo Testamento: em Gn 14:18, onde ele é apresentado como rei de Salém e sacerdote, e no Sl 110:4, onde o salmista preconiza que o futuro messias será um sacerdote segundo a ordem de Melquisedec.

Na linha 13 da coluna nº. 2 do fragmento deste texto qumrânico, se consegue ler perfeitamente que “Melquisedec executará a vingança dos juízos de Deus e nesse dia eles [os justos] serão libertados das mãos de Belial e das mãos de todos os espíritos de seu lote”.<sup>6</sup> (MARTINEZ, Textos de Qumran, 11Q Melquisedec, coluna 2, linha 13). Já as linhas 24 e 25 da coluna nº. 2 está descrito o papel que Melquisedec exercerá durante o Juízo Final:

“Ele é que[m prevalecerá nesse dia sobre] todos os filhos de Deus, e ele pre[sidirá a assembléia]. (...) São é [a congregação de todos os filho da justiça, os] que estabelecem a aliança, os que evitam andar [pelo ca]minho do povo. [... Melquisedec, que os livra]rá da mão de Belial. E o que diz: ‘Fareis soar o chi[fre em to]do o país’”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, 11Q Melquisedec, coluna 2, linhas 24-25).

De acordo com David Flusser (2000), os qumranitas acreditavam que Melquisedec era imortal, como Enoque, pois só partindo-se desta premissa é possível explicar a presença e a atuação de Melquisedec como juiz no dia do Juízo Final. (FLUSSER, 2000: 212).

Alan F. Segal salienta que os textos de Qumrã nos fornecem evidências de que seres humanos poderiam ascender a um *status* divino e que os próprios sectários de

---

determinações do messias sacerdotal. Ambos seriam precedidos por um profeta. Cf. HORSLEY Richard & HANSON, John. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus.*, pp., 101-102.

<sup>6</sup> - Todos os trechos referentes aos Manuscritos do Mar Morto foram extraídos da tradução para o português da obra de Florentino Garcia Martinez, publicado pela editora Vozes.

Qumrã acreditavam que eles desfrutavam de uma grande proximidade com os anjos celestiais. (SEGAL, 1992:307). Segal postula essa hipótese embasado na descoberta de um fragmento da *Regra da Guerra*, encontrado na caverna 4 (4QM), fragmento 11, coluna 1 cuja tradução é lida como segue abaixo:

“[...] minha glória [é incomparável] e fora de mim ninguém é exaltado”.  
E não vem a mim, porque eu moro em [...], nos céus, e não há [...]  
Eu sou contado entre os deuses e minha morada está na congregação santa;  
[... meu de]sejo não é segundo a carne [e] tudo o que me é precioso está na glória (...)  
E quem é comparável a mim em minha glória? (...)  
E quem me atacará quando eu abrir [minha boca]? E quem pode suportar o fluxo de meus lábios? E quem me enfrentará e manterá a comparação com meu juízo? [...] Pois eu sou contado entre os deuses, e minha glória está com os filhos do rei.”

(MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Guerra (4QM), Fragmento 11, col. 1, linhas 13-18)

Oscar Cullmann (2000) é da opinião que teria existido na Palestina um gnosticismo judaico, que foi o meio de onde emergiu a expressão “Filho do Homem”; sendo este judaísmo excêntrico (excêntrico não no sentido de “anômalo”, mas no sentido de estar distante do centro do pensamento judaico da elite sacerdotal, tido como “oficial”) considerado pelo autor como o berço do cristianismo. (CULLMANN, 2000:31-36).

Baseando-se no conhecimento histórico, já referendado, de que o judaísmo palestinese não era, de modo algum, monolítico; mas sim multifacetado em um caleidoscópio de crenças e convicções teológicas (e o pensamento e comportamento heterodoxos dos membros da seita de Qumrã, registrados nos Manuscritos do Mar Morto, é o expoente mais conspícuo desta certeza), Oscar Cullmann não titubeia em asseverar que já existia na Palestina um gnosticismo judaico vicejante e bem mais antigo do que o gnosticismo cristão e que, na verdade, o cristianismo antigo (quicá o próprio movimento de Jesus) está enraizado neste judaísmo que Cullmann, na falta de um adjetivo mais adequado, chama de “judaísmo esotérico”. (CULLMANN, 2000:31).

Edgard Leite (2008), num artigo intitulado *Os manuscritos de Qumran e a teologia do cristianismo antigo*, concorda que existia um movimento no pensamento



apocalíptico judaico no sentido de elevar figuras humanas a uma dimensão celestial, culminando no desenvolvimento de uma angelologia bastante sofisticada.

“De um lado, a busca de um messias que não fosse humano, mas sim um integrante da corte celestial e, portanto, dotado de uma pureza exemplar e absoluta. De outro, a crença num messias que, sendo originalmente humano, pelas suas virtudes foi capaz de ascender a um elevado estado de santidade, passando então para um plano superior e mantendo-se então na convivência eterna de Deus. As dúvidas sobre a precisa natureza de Jesus provavelmente eram fundadas em semelhantes concepções – de conhecimento geral nos derradeiros momentos do segundo templo”. (LEITE, 2008:28).

Edgard Leite vislumbra uma reminiscência desta corrente do apocaliticismo judeu na *Epístola aos Hebreus*, no Novo Testamento. Nesta obra neotestamentária, Melquisedec, que no Antigo Testamento é um ser humano que ocupa os cargos de sacerdote e rei de Salém (Gn 14:18), é retratado com um perfil sobre-humano, quase divino. Dele se diz que é “sem pai, sem mãe, sem genealogia, nem princípio de dias, nem fim de vida!” (Hb 7:3). Impossível não esboçarmos uma correlação com o Filho do Homem das *Parábolas de Enoque* e mesmo com o próprio Enoque.

Todo este aparato literário envolvendo os feitos míticos de Enoque e do Filho do Homem circulavam na Galileia no tempo de Jesus e devem ter exercido atração sobre ele. Mas quais pontos das histórias de Enoque Jesus reteve e como, à la Menocchio<sup>7</sup>, ele os assimilou e os interpretou? Reparemos que quando o Filho do Homem é proferido pelo Jesus joanino, ele está intimamente associado aos temas de “ascensão/descida”, “elevação” e “glorificação”.

Benjamin Reynolds observa que as temáticas acima mencionadas estão ausentes na linguagem dos evangelhos sinópticos sobre o Filho do Homem; o que torna esses temas pertencentes exclusivamente à teologia do quarto evangelho, ou seja, são temas distintivamente joaninos. (REYNOLDS, 2013:303). Ponto de vista idêntico é compartilhado por Francis Moloney (2013), argumentando que os verbos “ascender/descer”, “elevar” e “glorificar” estão invariavelmente impregnados nas frases onde o Filho do Homem joanino é mencionado. (MOLONEY, 2013:279).

---

<sup>7</sup> - Nome pelo qual é conhecido o personagem Domenico Scandella, da obra “O Queijo e os Vermes”, de Carlo Ginzburg. O personagem, um moleiro, vive o dilema de assimilar os ensinamentos da cultura dominante e, ao mesmo tempo, confrontá-los com as suas próprias tradições populares e camponesas, bem como as informações que ele abstrai das suas leituras individuais de obras não recomendadas pelo clero. Menocchio acaba fazendo uma síntese de todas essas vertentes, produzindo um hibridismo cultural que, não raramente, se choca com as doutrinas ortodoxas que as autoridades religiosas transmitiam ao povo.

Francis Moloney toma o exemplo da pergunta de Jesus em Jo 6:62: “E quando virdes o Filho do Homem subir aonde estava antes?”. Na perspectiva do autor, o único fundamento religioso do judaísmo do Segundo Templo que satisfaz essa indagação é o mesmo que viabiliza a perícopes de Jo 3:13, formando seu *sitz in lebem*: “Ninguém subiu aos céus, a não ser aquele que desceu do céu, o Filho do Homem”, ou seja, há uma determinada corrente judaica que prega uma necessidade da ascensão aos céus de um revelador que, de outro modo, não teria conhecimento dos segredos celestiais. (MOLONEY, 2013:283). Trata-se do mesmo ramo judaico que apregoa a ascensão do Filho do Homem ao céu.

O Filho do Homem joanino exerce o papel de agente salvador, exatamente como o Filho do Homem enoquiano, o que se verifica pela oferta do alimento eterno, disponibilizado pelo Filho do Homem (cf. 1 En 62:13-14). Jesus diz em Jo 6:27: “Não se preocupem com o alimento que perece, mas sim com o alimento que permanece para a vida eterna, que o Filho do Homem dará a vocês”.

A ênfase na alimentação pode configurar um cenário de penúria pelo qual tanto o círculo que compôs as Parábolas de Enoque (a desapropriação das terras dos pequenos camponeses pelos grandes proprietários estava se tornando um fenômeno endêmico na Palestina na virada de eras), como a comunidade dos seguidores de Jesus, poderiam estar enfrentando. É sugestivo o episódio da multiplicação dos pães e peixes em Jo 6: 1-13, revelando a existência de multidões de famintos.

Quando o Jesus do evangelho de João anuncia o Filho do Homem, ele o descreve enfaticamente como um juiz. Em Jo 5:27, Jesus, o Filho, tem autoridade para executar o julgamento porque ele é “o Filho do Homem”. Seu julgamento escatológico pode ser visto em Jo 5:28-29, onde se diz que os mortos sairão das tumbas para uma ressurreição de vida eterna ou para uma ressurreição de julgamento, depois que eles ouvirem a voz do Filho do Homem. Em Jo 9:39, a incumbência do Filho do Homem joanino de realizar o julgamento é notável na sentença onde Jesus é reconhecido como Filho do Homem: “Para um julgamento eu vim a este mundo.”

Entretanto, de acordo com Francis Moloney, a perícopes de Jo 5:27 é a única passagem no evangelho de João na qual o Filho do Homem possui explicitamente um caráter de juiz. (MOLONEY, 2013:284). Em outro trabalho seu, Benjamin Reynolds (2008) refuta veementemente a opinião de Francis Moloney, demonstrando que o autor joanino conferiu a Jesus um matiz especial como juiz escatológico. Reynolds analisa

certas passagens do evangelho que sustentam sua teoria. O trecho de Jo 8:13-30, que trata da elevação do Filho do Homem, por exemplo, envolve um contexto judicial, pelo que se pode constatar pelo uso de um campo semântico característico de uma linguagem processual que permeia os versículos do capítulo.

“Embora eu dê **testemunho** (μαρτυρέω) de mim mesmo, meu **testemunho** é válido, porque sei de onde venho e para onde vou (...) Eu dou **testemunho** de mim mesmo, e também o Pai, que me enviou, dá **testemunho** de mim”. (Jo 8: 13-14, 18).

“Está escrito na vossa Lei que o **testemunho** (μαρτυρία) de duas pessoas é válido”. (Jo 8:17). “Vós **julgais** (κρίνω) conforme a carne, mas eu a ninguém **julgo**; se eu **julgo**, porém, o meu **juízo** (κρίσις) é verdadeiro...” (Jo 8: 15-16).

Josep-Oriol Tuñí e Xavier Alegre endossam que no evangelho de João existe uma forte concentração do que poderíamos chamar de vocabulário judicial (TUÑÍ & ALEGRE, 2007:69-70) e destacam exemplos:

- a) “Não penseis que vos acusarei (κατηγορήσω) diante do Pai; Moisés é o vosso acusador (κατηγορῶν).” (Jo 5:45);
- b) “Seus pais assim disseram por medo dos judeus, pois os judeus já tinham combinado que, se alguém reconhecesse (ὁμολογήσῃ – que aqui tem o sentido de confessar) Jesus como o Cristo, seria expulso da sinagoga.” (Jo 9:22);
- c) “Pois quem faz o mal odeia a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis (ἐλεγχθῆναι – declarar culpado)” (Jo 3:20);
- d) “... e rogarei ao Pai e ele vos dará outro Paráclito (Παράκλητον – advogado, defensor).” (Jo 14:16).

Além disso, não pode ser mera coincidência o fato de que o Filho do Homem e o julgamento apareçam numa conexão tão próxima em diversas passagens de João: Jo 3:13-21; 5:24-30; 8:24-28; 12:33-50.

Concentrando-me agora na pergunta que constitui o título deste artigo, pode parecer ao leitor uma elucubração ousada ou, no mínimo, incomum, pois a nossa doutrinação cristã tradicional não nos permite imaginarmos que uma das principais comunidades cristãs, de onde emergiu justamente o evangelho considerado o mais apologético da divindade de Jesus, pudesse ser uma congregação fechada ao restante da sociedade, ou na melhor das hipóteses, um grupo religioso que se pautava pelo estranhamento e por querer manter uma certa distância em relação ao universo dos não-crentes na divindade de Jesus. Estou ciente de que não é mais possível, nos dias de hoje, conhecermos a dinâmica e a rotina cotidiana da comunidade joanina por meio da leitura linear do quarto evangelho. Mesmo por que seu(s) autor(es) não estavam preocupados com este aspecto ao redigir o texto.

No entanto, existem no evangelho pistas, indícios que podem nos auxiliar a termos uma noção de como esses cristãos joaninos se viam em comparação com os demais. É mister, para tanto, lançarmos mão de uma metodologia comparativa pela qual possamos traçar, através da constatação de pontos em comum com outra congregação messiânica e apocalíptica, um esboço em linhas gerais da postura identitária da comunidade joanina frente aos outros. Trata-se, em outras palavras, de delinear a consciência que o grupo tinha da sua identidade pela ótica da alteridade, buscando entender como este grupo retratava seus oponentes nos seus escritos.

Deste modo, por meio do par “oposição/complementaridade” (nos dizeres de Marc Augé) torna-se mais factível a nós, estudiosos do tema, traçarmos uma imagem, embora incompleta, do comportamento da congregação joanina quando a confrontamos com terceiros e através deste confronto, que é ideológico e não físico, extrairmos do evangelho um vislumbre da sua autoconsciência, da imagem que a comunidade fazia de si mesma. Tomei por bem, fazer a comparação dos escritos joaninos com aqueles produzidos pela comunidade de Qumrã, localizada às margens do Mar Morto.

Escolhi fazer este contraponto entre o quarto evangelho e os manuscritos do Mar Morto porque os qumranitas, assim como os cristãos, formavam uma irmandade apocalíptica de cunho messiânico (eles aguardavam pela vinda de dois messias), possuíam seus próprios rituais de iniciação, atribuíam uma grande ênfase à justiça e consideravam que sua comunidade havia tido um fundador que fora perseguido junto com seus primeiros discípulos pelas autoridades da época (a semelhança com Jesus é bastante notável), creditavam que seu fundador era um paladino da justiça divina e que instruíra seus seguidores a observarem a aplicação correta da justiça. Ele era conhecido pelo epíteto de “Mestre da Justiça”.

Os qumranitas nos legaram um sem-número de textos, descobertos ao acaso nas cavernas situados no deserto ao sul da Judeia. Muitos deles estão num estado bastante fragmentário, quase ininteligíveis. Há outros que, embora boa parte do seu conteúdo tenha sido recuperado, apresentam diversas lacunas que, infelizmente, nos deixam inúmeras perguntas sem resposta. Os trechos reproduzidos nesta pesquisa foram retirados da tradução para o português de Florentino Garcia Martinez (1994), na edição intitulada *Textos de Qumran*.

No manuscrito denominado Regra da Comunidade, por exemplo, há uma exortação explícita para que os membros da comunidade se separem do restante da

sociedade, que na ótica deles encontrava-se mergulhada na iniquidade, e formem uma fraternidade à parte, enunciando seu caráter sectário, o que se confirma pela prestação de um juramento de que eles se apartem dos chamados ímpios:

“Esta é a regra para os homens da comunidade que se oferecem voluntariamente para converter-se de todo o mal e para manter-se firmes em tudo o que ordena segundo a sua vontade. Que se separem da congregação dos homens de iniquidade para formar uma comunidade na lei e nos bens, e submetendo-se à autoridade dos filhos de Sadoc, os sacerdotes que guardam a aliança, e à autoridade da multidão dos homens da comunidade, os que se mantém firmes na aliança. Por sua autoridade será tomada a decisão do lote em todo assunto que concerne à lei, aos bens e ao juízo, para operar juntos a verdade e a humildade, a justiça e o direito, o amor misericordioso e a conduta modesta em todos os seus caminhos. (...) Todo o que entra no conselho da comunidade entrará na aliança de Deus em presença de todos os que se oferecem voluntariamente. Comprometer-se-á com um juramento obrigatório a retornar à lei de Moisés, com tudo o que prescreve, com todo o coração e com toda alma, segundo tudo o que foi revelado dela aos filhos de Sadoc, os sacerdotes que observam a aliança e interpretam a sua vontade, e à multidão dos homens de sua aliança que juntos se oferecem voluntariamente para a sua verdade e para caminhar segundo a sua vontade. Que pela aliança se comprometa a separar-se de todos os homens de iniquidade que caminham por caminhos de impiedade. Pois eles não são contados em sua aliança, já que não buscaram nem investigaram os seus preceitos para conhecer as coisas ocultas nas quais erraram por sua culpa, e porque fizeram com insolência as coisas reveladas; por isso se levantará a cólera para o juízo, para executar vinganças pelas maldições da aliança, para infligir-lhes castigos enormes, para destruição eterna sem que haja um resto. (...) E que nenhum dos homens da comunidade se submeta à sua autoridade em nenhuma lei ou norma”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS) coluna 5, linhas 1-4, 8-13 e 16).

O voluntário, ao entrar na comunidade, devia ser examinado e seus bens eram confiados a um fundo comunitário, isto é, eles seriam disponibilizados para o sustento da comunidade a fim de serem partilhados em comum por todos os seus membros. A injunção de se compartilhar os bens seria uma idealização da vida na época em que os seus ancestrais hebreus viviam em tribos?

“E a todo que se oferece voluntariamente de Israel para unir-se ao conselho da comunidade o examinará o Instrutor que está à frente dos Numerosos [os membros da comunidade] quanto ao seu discernimento e às suas obras. Se é apto para a disciplina, o introduzirá na aliança para que se volte à verdade e se aparte de toda iniquidade, e o instruirá em todos os preceitos da comunidade. (...) Se for incorporado ao conselho da comunidade, que não toque o alimento puro dos Numerosos enquanto o examinam sobre seu espírito e sobre suas obras até que complete um ano inteiro; e que tampouco participe dos bens dos Numerosos. Quando tiver completado um ano dentro da comunidade, serão interrogados os Numerosos sobre seus assuntos,

acerca do seu discernimento e de suas obras com respeito à lei. E se lhe cai a sorte de incorporar-se aos fundamentos da comunidade segundo os sacerdotes e a maioria dos homens da aliança, também seus bens e suas posses serão incorporadas nas mãos do Inspetor...” (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 6, linhas 13-15 e 17-20).

Via de regra, os qumranitas se autodesignavam como a “comunidade de Deus” e seus membros se definiam como uma fraternidade regida por um ordenamento interno, como seus próprios sacerdotes e levitas.

“Todos os que se oferecem voluntariamente à sua verdade trarão todo o seu conhecimento, suas forças e suas riquezas à comunidade de Deus para purificar o seu conhecimento na verdade dos preceitos de Deus e ordenar as suas forças segundo os seus caminhos perfeitos e todas as suas riquezas segundo o seu conselho justo. (...) É todos os que entrarem na Regra da Comunidade estabelecerão uma aliança diante de Deus para cumprir tudo o que ordena e para não apartar-se de seu seguimento por nenhum medo, terror ou aflição, que suceda durante o domínio de Belial. Quando entrarem na aliança, os sacerdotes e os levitas bendirão ao Deus da salvação e a todas as obras de sua fidelidade, e todos os que entrarem na aliança dirão: “Amém, Amém”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 1, linhas 11-13 e 16-20).

Os membros de Qumrã também se intitulavam como “filhos da luz”, reforçando ainda mais nossa convicção de que eles se consideravam um grupo de caráter distinto em relação ao conjunto da sociedade.

“Que Deus o separe [o ímpio] para o mal, e que seja cortado do meio de todos os **filhos da luz** por apartar-se do seguimento de Deus por causa de seus ídolos e de seu tropeço culpável. Que ponha o seu lote entre os malditos para sempre” (...) É ninguém descerá de sua posição nem subirá do lugar de seu lote. Pois todos estarão em um comunidade de verdade, de humildade boa, de amor misericordioso e de pensamento justo, uns para com os outros no conselho santo, membros de uma sociedade eterna. E todo o que recusa entrar na aliança de Deus para caminhar na obstinação de seu coração, não entrará na comunidade de sua verdade...” (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 2, linhas 16-17 e 23-26).

O dualismo que confronta luz e trevas, característico dos sectários de Qumrã, encontra eco no evangelho de João, compondo um denominador comum entre os sectários de Qumrã e a comunidade joanina. Vejamos os exemplos:

- a) “E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam”. Jo 1:5
- b) “E a condenação é esta: Que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz, porque as suas obras eram más”. Jo 3:19
- c) “Porque todo aquele que faz o mal odeia a luz, e não vem para a luz, para que as suas obras não sejam reprovadas”. Jo 3:20
- d) “Falou-lhes, pois, Jesus outra vez, dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andarรก em trevas, mas terรก a luz da vida”. Jo 8:12
- e) “Eu sou a luz que vim ao mundo, para que todo aquele que crê em mim não permaneça nas trevas”. Jo 12:46

Jรก o excerto abaixo parece denotar que o neófito devia passar por um ritual de aceitação se almejasse ingressar na comunidade. O ritual se realizava por meio de uma purificação pela água, o que se assemelha bastante com o ritual do batismo praticado pelas primeiras comunidades cristãs.

“Não ficarรก limpo pelas expia es, nem serรก purificado pelas águas lustrais, nem serรก santificado pelos mares ou rios, nem serรก purificado por toda águas das ablu es. Impuro, impuro serรก todos os dias que rejeitar os preceitos de Deus, sem deixar-se instruir pela comunidade de seu conselho”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Comunidade (1QS), coluna 3, linhas 4-6).

Agora vem a pergunta: o modelo de organiza o comunitária dos qumranitas, separado do restante da sociedade, na qual seus integrantes se enxergavam como uma agremia o específica de pessoas eleitas por Deus, e que por isso mesmo, se considerava como uma institui o insular e exógena dentro daquela sociedade – onde paradoxalmente eles estavam inseridos –, seria semelhante ao modelo engendrado pelos cristãos joaninos?

Para Jerome H. Neyrey, a estrutura retórica adotada pelo quarto evangelho sugere uma resposta positiva a esta questão. Em João, delineia-se dois tipos distintos de discurso narrativo: o primeiro representa o ponto de vista expresso pelas pessoas de fora da comunidade, os *outsiders*, ou forasteiros, que abarcam o conjunto dos não-crentes em Jesus e se mostram abertamente hostis ao seu *status* messiânico. O segundo compreende os membros da comunidade joanina, os *insiders*, que se ocupam o tempo todo de refutar as vitupera es dos *outsiders* dirigidas contra Jesus. (NEYREY, 2009:4).

Tais discursos no mundo antigo eram conhecidos como *progymnasmata*. Estes nada mais eram do que exercícios de retórica ensinados às pessoas para que elas estivessem aptas a proferir perora es públicas com o objetivo de enaltecer ou denegrir a honra de um amigo ou um desafeto. (NEYREY, 2009:5).

Da perspectiva dos *outsiders*, eles se utilizaram de diversos motes com o fito de chacotear da atribuição messiânica de Jesus. Um deles foi o apelo à sacralidade (ou neste caso em particular, à ausência dela) da região de origem de Jesus e a denúncia depreciativa da sua origem carnal, terrena.

a) “Os judeus murmuravam, então, contra ele, porque dissera: ‘Eu sou o pão descido do céu’. E diziam: ‘Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: ‘Eu desci do céu?’”. (Jo 6: 41-42).

b) “Mas nós sabemos de onde esse é, ao passo que ninguém saberá de onde será o Cristo, quando ele vier”. (Jo 7:27).

c) “Porventura pode o Cristo vir da Galileia? A Escritura não diz que o Cristo será da descendência de Davi e virá de Belém, a cidade de onde era Davi?”. (Jo 7: 41-42).

O evangelho joanino contra-argumenta as vituperações dos *outsiders* no tocante à sua origem terrena e à sua descendência humana, transformando essas difamações em encômios a favor de Jesus.

a) “Vós me conheceis e sabeis de onde sou; no entanto, não vim por minha própria vontade, mas é verdadeiro aquele que me enviou e que não conheceis. Eu, porém, o conheço, porque dele procedo, e foi ele quem me enviou”. (Jo 7: 28-29).

b) “Embora eu dê testemunho de mim mesmo, meu testemunho é válido, porque sei de onde venho e para onde vou. Vós, porém, não sabeis de onde venho nem para onde vou”. (Jo 8:14).

c) “Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo”. (Jo 8:23).

Por fim, e coroando a contra-ofensiva da comunidade joanina sobre os seus difamadores externos, seu autor faz Jesus sentenciar uma provocação acérrima aos ouvidos dos críticos *outsiders*, os indivíduos hostis não pertencentes ao grupo: eles é que são meros mortais de carne e osso e, nas suas mentes carnis bitoladas, eles são incapazes de reconhecer o messias divino. “Aquele que vem do alto está acima de todos; o que é da terra é terrestre e fala como terrestre. Aquele que vem do céu dá testemunho do que viu e ouviu, mas ninguém acolhe o seu testemunho”. (Jo 3:31).

Outro artifício que os *outsiders* usavam para menosprezar Jesus e seus ensinamentos, consistia na alegação de que Jesus era um apedeuta, desapercibido de uma instrução ou de uma educação acadêmica formal; algo deveras estimado no antigo mundo mediterrâneo, a exemplo do que ocorre quando Paulo exige respeito por ter estudado sob a tutela de Gamaliel (At 22:3). Por conseguinte, os inimigos exteriores à comunidade joanina afirmavam, sem-cerimônia, que o que Jesus ensinava e pregava não passava de um logro e de sofismas empregados para ludibriar os tolos: “Como entende ele de letras sem ter estudado?” (Jo 7:15).



Os *insiders*, contudo, faziam pouco caso da falta do conhecimento catedrático de Jesus e, ao contrário; o chamavam amiúde de *rabi*: a) Disseram-lhe: ‘Rabi, onde moras?’” (Jo 1:38); b) “Enquanto isso, os discípulos rogavam-lhe: ‘Rabi, come!’”(Jo 4:31); c) “Rabi, quem pecou, ele ou seus pais, para que nascesse cego?” (Jo 9:2).

O uso do pronome de tratamento *rabi* procede da crença dos membros da coligação joanina de que aquilo que Jesus fala e ensina lhe foi ensinado diretamente por Deus, conferindo a ele, portanto, plena legitimidade para pregar:

a) “Com efeito, aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus, pois ele dá o Espírito sem medida. O Pai ama o Filho e tudo entregou em sua mão”. (Jo 3:34-35);

b) “Jesus lhes respondeu: ‘Minha doutrina não é minha, mas daquele que me enviou. Se alguém quer cumprir sua vontade, reconhecerá se minha doutrina é de Deus ou se falo por mim mesmo’. (Jo 7:16-17);

c) “... não falei por mim mesmo, mas o Pai, que me enviou, me prescreveu o que dizer e o que falar. (...) O que falo, portanto, eu o falo como o Pai me disse”. (Jo 12:49-50).

Os *outsiders* ainda caluniam Jesus, alguns rotulando-o de ser um mau-caráter, por enganar as multidões com palavras sedutoras e mentirosas: “Outros, porém, diziam: ‘Não. Ele engana o povo’”. (Jo 7:12). A acusação de ser Jesus um estelionatário reaparece na boca dos fariseus quando os guardas despachados por eles para prendê-lo, regressam de mãos vazias: “Responderam os guardas: ‘Jamais um homem falou assim!’ Os fariseus replicaram: ‘Também fostes enganados?’”. (Jo 7:47).

Já os *insiders*, por seu turno, rebatem a acusação feita por seus adversários acerca da personalidade supostamente desonesta de Jesus, retratando-o como alguém que age virtuosamente. Afinal, Jesus honra o seu Pai: “Eu não tenho demônio, mas honro meu Pai e vós me desonrais”. (Jo 8:49); suas ações aprazem a Deus: “E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço sempre o que lhe agrada”. (Jo 7:29); obedece ao seu Pai ao extremo de sacrificar sua vida por ele: “Por isso o Pai me ama, porque dou minha vida...” (Jo 10:17) e o respeita, colocando a vontade do Pai sobre a sua própria: “... não procuro a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou” (Jo 5:30); “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra”. (Jo 4:34); “... pois desci do céu não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou”. (Jo 6:38).

Numa cultura patriarcal, onde a virtude dos filhos pautava-se pelo mandamento de “honrar seu pai”, o respeito exemplar de Jesus para com seu Pai e sua lealdade incondicional a ele, assume uma enorme importância. Sob o olhar dos cristãos joaninos, serve como refutação à infâmia lançada pelos *outsiders* sobre Jesus de que ele desonra Deus por seus pecados e seus supostos engodos.

Eu gostaria de salientar, acima de tudo, a frase do evangelho de João que, a meu ver, melhor sintetiza a autopercepção da comunidade joanina como sendo um “corpo estranho” em meio a uma humanidade pecadora que parecia querer alijá-la e mesmo persegui-la com um ódio contumaz: “**Se o mundo vos odeia**, sabeis que ele odiou primeiro a mim”. (Jo 15:18)

Não poderia haver uma similaridade maior com os sectários de Qumrã, pelo que podemos apreender desta lamentação, conquanto seja difícil afirmar com precisão que a comunidade joanina fosse uma seita. Apesar disto, e exatamente como no caso dos qumranitas, a comunidade joanina sentia-se, isso é certo, como uma entidade à margem da sociedade e marginalizada pela sociedade circundante, que lhe era francamente inamistosa. Todavia, existem ainda mais semelhanças entre os cristãos joaninos e a seita do Mar Morto. Podemos conferir isto nos trechos a seguir:

Nos fragmentos abaixo, percebemos que o conceito de justiça era demasiadamente estimado pelos pactuantes de Qumrã, que, não obstante, possuíam suas próprias regras de aplicação da justiça.

“E quando forem ao combate escreverão em seus estandartes: “Verdade de Deus”, “Justiça de Deus”, “Glória de Deus”, “Juízo de Deus” (...) E quando se aproximarem para o combate escreverão em seus estandartes: “Combate de Deus”, “Vingança de Deus”, “Processo de Deus”, “Recompensa de Deus”, “Força de Deus”, “Prêmio de Deus”, “Poder de Deus”, “Destrução de Deus de todas as nações vãs”...” (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Guerra (1QM), coluna 4, linhas 6, 11-12).

“À idade de vinte e cinco anos entrará para ocupar o seu lugar entre os fundamentos da congregação santa para fazer o serviço da congregação. **E aos trinta anos se aproximará para arbitrar disputas e juízos**, e para ocupar o seu posto entre os chefes de milhar de Israel, os comandantes de centena, comandantes de quinzena, comandantes de dezenas, os juízes e os oficiais de suas tribos com todas as suas famílias, segundo a decisão dos filhos de Aarão, os sacerdotes, e de todos os chefes dos clãs da congregação, segundo caia a sorte para ocupar o seu lugar nos serviços, para sair e para entrar diante da congregação”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Regra da Congregação (1QSa), coluna 1, linhas 12-17).

A importância que os qumranitas atribuíam à noção de justiça, bem como à sua correta aplicação e seu repúdio veemente a qualquer forma de distorção ou mal cumprimento da sua execução, sugere que o conceito de justiça funcionava dentro da seita como um elemento de coesão e, concomitantemente, servia como um elemento identitário pelo qual a comunidade se autodistinguia do restante da sociedade que, segundo ela, estava corrompida por uma justiça canhestra e desvirtuada dos seus reais objetivos.

Dentro da perspectiva do elevado apreço dos qumranitas pela observância e pelo correto exercício da justiça, seus textos discorrem acerca de uma personagem obscura, mas provida de um epíteto bem sugestivo de acordo com a visão de mundo da seita: trata-se do tão decantado Mestre da Justiça. Ele não é um mero presidente ou chefe do grupo. Mais do que isso, o trecho a seguir deixa claro que o Mestre da Justiça é o fundador da congregação dos que se consideravam eleitos, tendo sido escolhido pelo próprio Deus para esta tarefa.

“O ímpio pede emprestado, porém não paga, enquanto o justo se compadece e dá. Pois os que são abençoados por ele herdarão a terra, porém, os que por ele são amaldiçoados serão excluídos. Sua interpretação se refere à congregação dos pobres, pois deles é a herança de todo o mundo. Eles herdarão a alta montanha de Israel e em sua montanha santa se deleitarão, porém, os amaldiçoados por ele serão excluídos. Sua interpretação se refere ao Sacerdote, o Mestre da Justiça, quem Deus escolheu para estar diante dele, **pois o estabeleceu para construir por ele a congregação de seus eleitos** e endireitou o seu caminho, em verdade”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, 4Q Peshier Salmos, Fragmento 171, coluna 3, linhas 8-12 e 16-17).

Na sua condição de fundador mítico da comunidade, seus membros criam piamente na necessidade de se escutar a voz do Mestre da Justiça, pois a ele é imputada a missão de instruir os seus fiéis membros da seita sobre as leis prescritas por Deus para a aplicação da justiça em relação ao universo dos demais homens. E seus pactuantes acreditavam que, mediante o conhecimento dessas leis e normas, sua irmandade teria poder sobre toda a humanidade, atribuindo a elas uma natureza quase mágica.

“Todos os que se mantêm firmes nestas normas, indo e vindo de acordo com a lei, e escutaram a voz do Mestre, e confessam diante de Deus: “Certamente pecamos, tanto nós como nossos pais, caminhando contrariamente às ordens da aliança; justiça e verdade são os teus juízos contra nós”; e não levantam a mão contra as suas normas e seus juízos justos e seus testemunhos verdadeiros; e são instruídos nas ordens primeiras conforme as quais foram julgados os homens do Único; e prestam serviços à voz do Mestre da Justiça; e não rejeitam

as normas santas quando as ouvem; eles se regozijarão e se alegrarão, e seu coração será forte, e dominarão sobre todos os filhos do mundo”. (MARTINEZ, Textos de Qumran, Documento de Damasco (CD), coluna 20, linhas 27-34).

A crença de que tais leis e normas trazidas pelo Mestre da Justiça tivessem um caráter mágico residia na convicção de que Deus havia revelado ao Mestre da Justiça todos os mistérios concernentes ao fim dos tempos; mistérios estes que Deus havia ocultado até mesmo aos grandes profetas de Israel. Por isto, não é de se surpreender que os membros da congregação se apresentassem como leais seguidores do Mestre da Justiça. Ele é contrastado com uma personagem designada como o “Sacerdote Ímpio”, que teria se locupletado com as riquezas espoliadas do seu próprio povo, sendo este o grande inimigo do Mestre da Justiça, a quem perseguiu implacavelmente junto com seus partidários.

“E disse Deus a Habacuc que escrevesse o que havia de suceder à geração futura, porém, o fim da época não lhe deu a conhecer. E o que diz: “Para que corra aquele que lê”. Sua interpretação se refere ao Mestre da Justiça, ao qual Deus manifestou todos os mistérios das palavras de seus servos, os profetas. (Hab 2:2-3) (...) Sua interpretação se refere aos homens da verdade, os que praticam a Lei, cujas mãos não abandonarão o serviço da verdade quando se prolongar sobre eles o período futuro, porque todos os períodos de Deus chegarão em seu momento justo, como determinou para eles nos mistérios de sua prudência”. (Hab 2:4). (MARTINEZ, Textos de Qumran, Pesharim de Habacuc (1QpHab), coluna 7, linhas 1-5).

“Sua interpretação se refere a todos os que cumprem a Lei na Casa de Judá, aos quais livrará Deus do castigo por causa de seus trabalhos e de sua fidelidade ao Mestre da Justiça”. (Hab 2:5-6). (...) Quando dominou sobre Israel [o personagem misterioso quem o pergaminho denomina de “O Sacerdote Ímpio”, descrito como um “fanfarrão” que se perverteu por causa da riqueza] se envaideceu seu coração, abandonou as leis e traiu a Deus e traiu as leis por causa das riquezas. E roubou e amontoou as riquezas dos homens violentos que se haviam rebelado contra Deus. E tomou as riquezas públicas, acrescentando sobre si um pecado grave. E cometeu atos abomináveis em toda espécie de impureza imunda”. (Hab 2:7-8). (MARTINEZ, Textos de Qumran, Pesharim de Habacuc (1QpHab), coluna 8, linhas 1-3 e 9-13).

Podemos apenas intuir sobre quem seria a figura do Sacerdote Ímpio, buscando delimitar suas ações no tempo. Dever-se-ia tratar, com toda probabilidade, de algum dos sumos sacerdotes asmoneus, pois o manuscrito afirma que eles serão conquistados e saqueados pelos *kittim* (lit. romanos). Sabemos que a dinastia asmoneia foi inaugurada com Simão no século II a.C. e conheceu seu ocaso a partir de 63 a.C., quando as legiões romanas de Pompeu invadiram e se apossaram da Judeia. Como o

texto diz que o Sacerdote Ímpio agiu contra o Mestre da Justiça e seus adeptos, nos é lícito imaginarmos que este último deve ter sido algum sacerdote ou rabi que se opôs a um dos sacerdotes asmoneus então no poder, tendo sido por isto defenestrado e perdido suas prerrogativas políticas e judiciais. O *peshet* de Miquéias afirma que mesmo descalço e nu, ainda assim o Mestre da Justiça julgará seus inimigos e, especialmente, aquele que ousou se postar às portas de Jerusalém: o Sacerdote Ímpio.

Neste tópico, eu introduzi como quadro teórico a abordagem praxiológica de Pierre Bourdieu (2011), desenvolvida por ele na sua obra *O Poder Simbólico*. Esta tem como eixo o entendimento de que, se por um lado, os agentes sociais têm uma apreensão ativa do mundo, constroem visões de mundo que contribuem, de forma operante, para conservar ou transformar a sociedade; por outro lado, a ação desses agentes depende das estruturas sociais já preexistentes, ou seja, do seu contexto objetivo. “Os ‘sistemas simbólicos’, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados”. (BOURDIEU, 2011:9).

A formação de uma comunidade religiosa, assim como toda associação composta por seres humanos numa sociedade, é produto da ação dos indivíduos sobre o mundo e sobre si mesmos. Pierre Bourdieu ressalta que a proximidade entre as pessoas galvaniza a potencialidade objetiva de uma unidade, melhor dizendo, aponta para a formação de grupo, no sentido de pessoas que se identificam como integrantes de uma mesma entidade.

A identidade, neste caso, não é fruto de interesses circunstanciais e transitórios, mas é produto da cultura de grupo, elaborada a partir das ressignificações dos elementos referentes ao sistema cultural mais amplo, ao qual Bourdieu definiu empiricamente na sua praxiologia como o conceito de *habitus*.<sup>8</sup>(BOURDIEU, 2011: 60).

Bourdieu quis demonstrar que as regularidades objetivas dos comportamentos sociais coexistem com práticas de improvisação e criação dentro de certos nichos sociais num processo dialético de interação, onde as duas partes ao interagirem se transformam mutuamente, gerando aquilo que Bourdieu conceitualizou como *habitus*.

O *habitus* articula, portanto, dialeticamente, o ator social e a estrutura social que o envolve, através de princípios de ação e de reflexão, esquemas de percepção e de

---

<sup>8</sup> - Segundo Bourdieu, a noção de *habitus* exprime, sobretudo, a recusa a toda uma série de alternativas nas quais a ciência social se encerrou: a da consciência (ou do sujeito) e do inconsciente, a do finalismo e do mecanicismo, etc.

entendimento, sob a forma de estruturas subjetivas sempre dependentes da objetividade externa. Estruturado, o *habitus* não cessa de produzir percepções, opiniões, crenças, gestos; enfim, um conjunto inesgotável de produções simbólicas.

Os agentes sociais são produtos da história do seu tempo e da experiência acumulada por eles na vivência daquele tempo. (BOURDIEU, 2011:70-71). Neste viés, podemos aferir que o campo religioso<sup>9</sup>, em relação à estrutura social mais ampla que o contém, torna-se um subcampo que, por sua vez, influencia tal estrutura numa dinâmica que se retroalimenta. (BOURDIEU, 2011:66).

Estes mesmos agentes determinam ativamente, por intermédio de categorias de percepção e de apreciação cognitiva, que são social e historicamente constituídas, a situação que os determina, num *feedback* contínuo. Pode-se mesmo dizer que os agentes sociais são determinados na medida em que eles se determinam, tratando-se de uma determinação recíproca.

“... eu desejava pôr em evidência as capacidades ‘criadoras’, ativas, inventivas, do *habitus* e do agente (que a palavra hábito não diz), embora chamando a atenção para a ideia de que este poder gerador não é o de um espírito universal, de uma natureza ou de uma razão humana, como em Chomsky (...), mas sim o de um agente em ação...” (BOURDIEU, 2011: 61).

Os atores sociais somente podem produzir, intelectualmente, quando têm diante de si uma matéria-prima que possa lhes servir de base. Na perspectiva de Bourdieu, esta matéria-prima é o *ethos*. Segundo Bourdieu, a força do *ethos* se traduz como uma moral que se tornou uma *práxis* na sociedade e que – no caso específico da minha tese – abrange os códigos legais responsáveis pelo cumprimento das obrigações e dos direitos que as pessoas devem manter entre si, e também por preservar o zelo que elas devem manter em relação aos preceitos da religião; bem como a observância e a punição aos indivíduos que infringem tais normas. Ocorre que essa *práxis* é filtrada e ressignificada pelo código ético de um determinado grupo, produzindo aquela interação dialética a qual já nos referimos há pouco como *habitus*.

Diante do que foi exposto, inferimos que a identidade de uma fraternidade religiosa constrói-se sobre a base do *habitus* que compreende as dimensões do *ethos* (entendido aqui enquanto espaço social onde seus agentes estão inseridos) e da *ética* idiossincrática daquele determinado grupo, dentro do campo social. Dessa forma, se por

---

<sup>9</sup> - Bourdieu define campo religioso como uma estrutura de relações objetivas.

um lado, o *habitus* reproduz os referenciais da cultura legitimada; por outro lado, desenvolve um trabalho cognitivo de ressignificação daquela cultura. Um novo *habitus* foi, pois, o “desafio” da ressignificação dos costumes éticos e normativos, das práticas e dos valores, empreendido pelos sectários de Qumrã.

A compreensão dos efeitos da estrutura institucionalizada do estado sacerdotal judaico (percebidos, *grosso modo*, como degeneradores pelos membros de Qumrã) e seus desdobramentos, tidos como imorais, ofereceu para os qumranitas um campo de poder – e de lutas –, apontando também certas “apropriações das práticas” como modos de resistência/mudança à situação dominante da estrutura “técnico-racional”.

A discussão sobre *habitus* como espaço de construção dos referentes identitários de Qumrã destaca alguns aspectos que se referem à identidade no âmbito institucional e na relação intrínseca de momentos que apontam decorrências e possibilidades de construção de novo *habitus*, no campo religioso, que se consolida na (re)construção da identidade comunitária.

Tanto os qumranitas quanto os cristãos joaninos eram, na esteira do pensamento de Bourdieu, “portadores da epistemologia da prática”, pois tinham um conhecimento e um referencial teórico a partir das escrituras (ainda que este conhecimento fosse canalizado pela via da oralidade no caso dos primeiros cristãos), concatenados a partir das suas próprias exegeses, que é o que os diferenciava e os estabelecia como grupos dotados de uma natureza particular frente ao restante da sociedade.

Desta forma, faz todo sentido falar da dimensão coletiva para a (re)construção da identidade religiosa como projeto coletivo – o que demandou do ambiente de discussão acerca dos mitos narrados oralmente (ou sobre a base de leituras teológicas, no caso dos qumranitas) a criação de estratégias que mobilizassem ambos, os qumranitas e os cristãos joaninos, na construção de um código ético próprio para se conceber a justiça entre seus pares e, principalmente, na formulação de uma herança messiânica legitimamente aceita, onde suas respectivas teorizações éticas sobre a justiça pudessem lhes fazer sentido.

#### **Documentação textual:**

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tiago Giraudo (5ª ed.). SP: Paulus, 1996.

KITTEL, Gerhard & FRIEDRICH, Gerhard. *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume VIII, Germany: Eerdmans Publishing Co., 1972.

MARTINEZ, Florentino G. *Textos de Qumran*. RJ: Petrópolis, Vozes, 1995.

THE PARABLES OF ENOCH. The Hermeneia Translation. Translated by NICKELS BURG, George & VANDERKAM, James. Minneapolis: Fortress Press, 2012

### **Textos Teóricos:**

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. RJ: Bertrand Brasil, 2011.

GINZBURG, Carlos. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. SP: Companhia das Letras, 1987.

### **Bibliografia:**

CHARLESWORTH, James. *Did Jesus Know the Tradition in the Parables of Enoch?*

In: BOCK, Darrell L. & CHARLESWORTH, James H. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 173-217.

CHIALÀ, Sabino. *The Son of Man: the evolution of an expression*. In: BOCCACCINI,

Gabriele. *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*.

Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 153-178.

COLLINS, John. *Messianism in the Maccabean Period*. In: NEUSNER, Jacob., GRE-

EN, William, FRERICHS, Ernest. *Judaisms and their messiahs at the turn of the christian era*. New York: Cambridge University Press, 1996, pp.97-110.

CULLMANN, Oscar. *Das origens do evangelho à formação da teologia cristã*. SP:

Ed. Novo Século, 2000.

FLUSSER, David. *O judaísmo e as origens do cristianismo*. RJ: Imago, 2000.

GRABBE, Lester. *The Parables of Enoch in Second Temple Jewish Society*. In:

BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.386-402.

HORSLEY, Richard. & HANSON, John. *Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. SP: Paulus, 1995.

LEITE, Edgard. *Os Manuscritos de Qumran e a Teologia do Cristianismo Antigo*. In:

*Revista Eletrônica do Jesus Histórico*. Ano [2008], vol. 1, pp. 22-31, ISSN 1983-4810.

MOLONEY, Francis. *The Parables of Enoch and the Johannine Son of Man*. In: BOCK,

Darrell L. & CHARLESWORTH, James H. *Parables of Enoch: a paradigm shift*.

New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 269-293.

NEYREY, Jerome. *The Gospel of John in Cultural and Rhetorical Perspective*. Cam-



bridge: Eerdmans Publishing Co., 2009.

PIOVANELLI, Pierluigi. *A Testimony for the Kings and the Mighty Who Possess the Earth: the thirst for justice and peace in the Parables of Enoch*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co., 2007, pp. 363-379.

REYNOLDS, Benjamin. *The Apocalyptic Son of Man in the Gospel of John*. Germany: Tübingen, Mohr Siebeck, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Enochic Son of Man and the Apocalyptic Background of the Son of Man Sayings in John's Gospel*. In: BOCK, Darrell L. & CHARLESWORTH, James H. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013, pp. 294-314.

SEGAL, Alan F. *The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran*. In: CHARLESWORTH, James H. *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. New York: Doubleday, 1992, pp. 302-332.

TUÑÍ, Josep Oriol & ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Apostólicas*. SP: Ed. Ave-Maria, 2007.



## CAPAS, ESPADAS E SANDÁLIAS: O MUNDO ANTIGO POR MEIO DAS TELAS

Victor Henrique da Silva Menezes<sup>1</sup>

Submetido em 05/2016

Aceito em 06/2016

### RESUMO:

O presente artigo objetiva apresentar um breve panorama dos filmes e séries televisivas ambientados no Mundo Antigo produzidos, em particular pelos EUA e Itália, ao longo do século XX e início do XXI. Para tal, o artigo está dividido em quatro partes que se referem aos distintos momentos de representação da Antiguidade nas grandes e pequenas telas: do início do século XX à década de 1940 (a ascensão das indústrias cinematográficas italiana e norte-americana); as décadas de 1950 e 1960 (a chamada “era de ouro” de Hollywood); o período compreendido entre os anos 1970 e 1990 (“crise” dos épicos hollywoodianos e ascensão das séries televisivas); e os anos 2000 (o advento do *nouvelle peplum*). Sem ter a pretensão de esgotar o tema, pretende-se discutir alguns dos usos e apropriações que a indústria cinematográfica, e mais recentemente a televisiva, fez/faz da Antiguidade no geral, e de Grécia e Roma em particular.

**Palavras-chave:** Antiguidade – Cinema – Televisão – Representações.

### CAPAS, ESPADAS Y SANDALIAS: LA ANTIGÜEDAD EN LAS PANTALLAS

### RESUMEN:

En este artículo se presenta una breve descripción de las películas y programas de televisión ambientados en la Antigüedad producido, en particular, por los Estados Unidos e Italia, a lo largo del siglo XX y principios del XXI. El artículo se divide en cuatro partes que se refieren a diferentes momentos de la representación de la antigüedad en las pantallas: a principios del siglo XX hasta la década de 1940 (la ascensión de las industrias de cine italianos y norteamericanos); los años 1950 y 1960 (la llamada "edad de oro" de Hollywood); el período comprendido entre los años 1970 y 1990 (la "crisis" de la épica de Hollywood y el surgimiento de las series de televisión); y la década de 2000 (el advenimiento de lo *nouvelle peplum*). Sin pretender agotar el tema, hay la intención de discutir algunos de los usos y apropiaciones que el cine, y más recientemente la televisión, hizo/hace de la antigüedad en general y de Grecia y Roma en particular.

**Palabras clave:** Antigüedad – Cine – Televisión – Representaciones.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Orientador: Prof. Dr. André Leonardo Chevitaresh. Contato: [henrique.menezes92@gmail.com](mailto:henrique.menezes92@gmail.com)

## INTRODUÇÃO

A relação entre Cinema e Antiguidade é quase tão antiga quanto a sétima arte. Desde o lançamento em 1896 – apenas um ano após a primeira exibição de uma película pelos irmãos Lumière – do curta francês *Neron essayant des poisons sur des esclaves*, dirigido por Georges Hatot, a presença de personagens e momentos da Antiguidade tornaram-se constantes em produções cinematográficas, e mais recentemente, também em televisivas. Desde o seu início a indústria cinematográfica viu a Antiguidade – com seus personagens trajando capas, espadas e sandálias – como um espaço privilegiado para se contar histórias, muitas delas amplamente conhecidas do grande público devido, em particular, à indústria operística, às inúmeras peças teatrais e literárias, e, às obras de artes plásticas produzidas até então. Apoiado, muitas vezes, na iconografia neoclássica dos séculos XVIII e XIX e nos romances históricos escritos no XIX e XX, o cinema teve ainda, desde os seus primórdios, um papel fundamental no estabelecimento de uma ideia de Antiguidade monumental, ora representada como sinônimo de grandeza, ora de decadência.

Não deixa de ser interessante observar, contudo, que ao mesmo tempo em que essas sociedades antigas serviam de palco para inúmeros filmes, os seus roteiristas e diretores nem sempre embasavam os seus trabalhos em pesquisas históricas e/ou arqueológicas. Ao buscarem representar momentos e personagens do Mundo Antigo, essas obras disseram, e ainda dizem, muito mais acerca dos ideais políticos, religiosos e de gênero de seu tempo de execução que do período histórico que buscaram tratar. Elas têm sido as responsáveis pela popularização de uma série de tópicos, de visões e construções acerca das sociedades antigas e de seu modo de viver que, nem sempre dialogam com as recentes pesquisas historiográficas e arqueológicas. Ainda, como destacado pela historiadora norte-americana Monica S. Cyrino (2005, p. 01), têm oferecido espetaculares e convincentes interpretações da história, literatura e mitologia do Mundo Antigo aos seus espectadores.

Tais características desse gênero cinematográfico têm possibilitado o levantamento de inúmeras questões por parte dos especialistas contemporâneos. Enquanto que alguns, na esteira das perspectivas teóricas desenvolvidas pelo historiador francês Marc Ferro (1988), entendem um filme ou série de TV como um documento histórico, outros, seguindo a corrente interpretativa do norte-americano Robert

Rosenstone (2010), defendem que essas produções, para além de constituírem documentos do século XX e XXI, também podem ser entendidas como produtoras de narrativas e interpretações historiofólicas<sup>2</sup> acerca da Antiguidade. A relação entre Cinema, Televisão e Antiguidade, por sua vez, tem sido considerada como um campo de estudo válido para a compreensão das ressignificações de personagens e momentos do Mundo Antigo. Partindo de tais pressupostos, o presente artigo tem como objetivo apresentar um circunscrito panorama dos filmes e seriados televisivos produzidos, em particular pelas indústrias norte-americana e italiana, ao longo do século XX e início do XXI. Sem ter a pretensão de esgotar o tema, pretende-se discutir alguns dos usos e apropriações que a indústria cinematográfica, e mais recentemente a televisiva, fez/faz da Antiguidade no geral, e de Grécia e Roma em particular.

### **O MUNDO ANTIGO NO CINEMA DA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX**

Apesar dos franceses terem sido os responsáveis pelo primeiro filme sobre o Mundo Antigo, foram os italianos os primeiros a se especializarem nas grandes construções cinematográficas sobre a Antiguidade no geral, e acerca dos antigos romanos em particular (ESPAÑA, 2013, p. 46). Partindo muitas vezes de ideias nostálgicas acerca de um suposto passado glorioso as películas italianas do começo do século XX trabalharam com a ideia de que esse passado era um patrimônio da cultura europeia, e em especial, da Itália (ESPAÑA, 2013, p. 46). Os historiadores espanhóis Roberto Pérez e Javier Moreno (2004, p. 271) argumentam que os primeiros filmes sobre a Antiguidade foram produzidos mediante dois objetivos: “idealizar de maneira simbólica um suposto passado grandioso, e ser um espetáculo destinado ao mero entretenimento”. Tais objetivos proporcionaram desde o início a difusão de uma memória sobre a Antiguidade que esteve muito mais ligada às imagens trazidas pelo cinema do que pelos discursos presentes em documentos escritos e arqueológicos da época retratada (PÉREZ & MORENO, 2004, p. 273). Destacaram-se nesse período inicial filmes como *Os Últimos Dias de Pompeia* (Dir. Arturo Ambrosio, 1908), *Júlio*

---

<sup>2</sup> Do termo “historiofotia”, cunhado por Hayden White em 1988, entendido com a representação da história e do nosso pensamento a seu respeito em imagens visuais e discurso fílmico.

*César e Brutus* (Dir. Giovanni Pastrone, 1909) e *Quo Vadis* (Dir. Enrico Guazzoni, 1912)<sup>3</sup>.

Os filmes, sobre a Antiguidade, produzidos na Itália, que em princípio, haviam pretendido, sobretudo, serem entretenimento, aos poucos começaram a tomar características bélicas e patrióticas (PÉREZ & MORENO, 2004, p. 277), e buscaram legitimar ou justificar a invasão do norte da África e a participação italiana na Guerra Civil espanhola. Exemplo máximo é o filme *Cabiria* (Dir. Giovanni Pastrone, 1914), que se utilizou da última Guerra Púnica e do triunfo de Roma sob Cartago como metáfora do desejo italiano de criar um novo império no norte da África. Filmes como *Cipião, o Africano* (Dir. Carmine Gallone, 1937), e *Condottieri* (Dir. Luis Trenker, 1937), inseridos em um contexto do imperialismo e fascismo italiano, auxiliaram, por sua vez, na construção da ideia de que os italianos do século XX eram os continuadores de uma *missão civilizadora* que inicialmente fora levada a cabo pela Roma Antiga.



**Imagem 01.** Cipião ([Annibale Ninchi](#)) discursa para os seus soldados antes do início da batalha contra Cartago. Algumas das falas de Cipião são inspiradas nos discursos de Mussolini. Cena do filme *Cipião, o Africano* (Dir. Carmine Gallone. 1937). 1h02m36s.

<sup>3</sup> No livro *Tempo e Magia. A História vista pelo cinema: Antiguidade*, os historiadores brasileiros José Alberto Baldissera e Tiago de Oliveira Bruinelli lembram que, para alguns críticos de cinema, os diretores Enrico Guazzoni e Giovanni Pastrone foram os responsáveis pela consolidação da linguagem cinematográfica, visto que é a partir de suas produções que o cinema “passa a se afastar da ideia de ‘teatro filmado’, onde a câmera fixa captava a cena de apenas um ângulo”. Ainda, segundo Baldissera e Bruinelli (2014, p. 361) é em grande medida devido a esses diretores que “desenvolve-se toda uma linguagem nova, com iluminação direcionada, ângulos diferenciados, cortes em cenas e mudança de planos de filmagem, focando o rosto dos personagens”.

Essas produções ligadas aos ideais do fascismo também procuraram exaltar a figura de Mussolini por meio de personagens da Roma Antiga. Nas telas apareceram heróis que foram representados como homens destinados a mudar o curso da História, assim como o *Duce*, patrocinador dessas produções (ALONSO, 2013, p. 90), que seria o responsável pela consolidação de um novo império (**Imagem 01**). A cinematografia italiana desse período concedeu também um tratamento especial à parte visual e aos roteiros, recheados de diálogos, em especial proferido pelos protagonistas, que rememoravam os discursos que o líder italiano pronunciava ao povo, marcado por ideias simples introduzidas em frases curtas e amplamente repetitivas (ALONSO, 2013, p. 91). As escavações arqueológicas, tanto na cidade de Roma, quanto no norte da África influenciaram, por sua vez, na constituição do visual. A cultura material encontrada nas escavações foi exibida e reproduzida nos dramas históricos e documentários com o intuito de criar um vínculo direto entre o “esplendor” da Roma imperial e a Itália fascista (ALONSO, 2013, p. 77).

As conexões entre cinema, História, Arqueologia e política na Itália não ocorreram somente ao longo do período fascista (1922-1943), mas também estiveram presentes nos filmes produzidos nas décadas posteriores ao fim da Segunda Guerra. Os filmes deste período não glorificaram o regime de Mussolini, mas nem por isso deixaram de estar relacionados com os ideais políticos, ideológicos e culturais de seu tempo. Como destaca Francisco Alonso (2013, p. 93), apesar de já não servir para glorificar o regime de Mussolini, os filmes ambientados no mundo romano continuaram sendo “um eficaz instrumento de propaganda política e ideológica destinados em particular a aumentar a moral da população nos anos difíceis do pós-guerra”. A essas películas produzidas nos anos seguintes à deposição de Mussolini podemos classificar como “filmes de reconciliação”, uma vez que procuravam negar as ideias fascistas por meio da exaltação do catolicismo, tido nesse momento como uma ideologia do perdão e da tolerância, contrária aos abusos perpetuados pelo fascismo (ESPAÑA, 2013, p.50). Exemplos de produções desse período marcadas pela exaltação do cristianismo são os filmes *Fabíola* (Dir. Alessandro Blasetti, 1949) e *Os últimos dias de Pompeia* (Dir. Paolo Moffa, 1950).

Ao longo de toda a primeira metade do século XX películas com enredos estabelecidos na Antiguidade estiveram presentes não apenas na indústria cinematográfica italiana, mas também no cinema norte-americano. Esse, de início, teve

uma predileção pelos temas bíblicos, sendo financiados em particular “pelo capital de empresários judeus e católicos” (PÉREZ & MORENO, 2004, p. 280). Percebe-se que nesse período, enquanto o cinema italiano estava imbricando em questões nacionalistas, o norte-americano estava envolto em questões religiosas, não sendo de forma alguma, menos influenciado por seu tempo de produção e sociedade. As películas italianas eram, nesse momento, as principais referências para a nascente indústria cinematográfica estadunidense, que, ao término da Primeira Guerra Mundial, passou a marcar presença de forma significativa no cenário internacional. Exemplos dessas produções são os trabalhos dos cineastas D. W. Griffith, com os filmes *Judith de Betúlia* (1913) e *Intolerância* (1916), e de Cecil B. De Mille, com os aclamados *Os dez mandamentos* (1923), *O Rei dos reis* (1927), *O sinal da cruz* (1932) e *Cleópatra* (1934).

#### **OS ÉPICOS AMBIENTADOS NA ANTIGUIDADE DA CHAMADA “ERA DE OURO” DE HOLLYWOOD**

O grande *boom* dos filmes épicos voltados aos eventos e personagens da Antiguidade deu-se durante as décadas de 1950 e 1960<sup>4</sup> sob o monopólio de Hollywood (PÉREZ & MORENO, 2004, p. 280). A esses filmes produzidos pós Segunda Guerra convencionou-se denominar de *peplum* (do latim, por empréstimo ao grego antigo *peplos*, que pode ser traduzido como “túnica”)<sup>5</sup>. Termo cunhado pelo crítico francês Jacques Sicilier em 1962, *peplum*, ou como ficou conhecido no Brasil “histórias de espada e sandálias” (do inglês *sword and sandal*), referia-se aos filmes de cunho bíblico ou ambientados na antiguidade que, *a priori*, levavam para as grandes telas governantes sem escrúpulos, heróis que surgiam para libertar os oprimidos, mocinhas que se apaixonavam pelo herói, e histórias que giravam em torno de intrigas e disputas

---

<sup>4</sup> David Serrano Lozano (2012, p.38), da Universidad Complutense de Madrid, aponta que um dos motivos desse *boom* se deve ao receio da indústria cinematográfica em perder espaço para a televisão, que entrava de forma maciça na casa das pessoas naquele momento. Com o intuito de trazer o maior número possível de público às salas do cinema, uma das alternativas encontradas teria sido então recorrer a temas que no passado havia tido sucesso de crítica e público, como era o caso de filmes sobre a Antiguidade. *Sansão e Dalila* (Dir. Cecil B. De Mille, 1949), o primeiro filme em cor sobre a Antiguidade e considerado o primeiro lançamento dessa dita *Era de Ouro* de Hollywood, não teve êxitos espetaculares, mas sua excelente acolhida por parte do público, teria dado ensejo para um projeto que “revolucionaría la visión del mundo antiguo de futuras generaciones: una superproducción con grandes medios, escenarios, estrellas de renombre y larga duración ambientada en la Antigüedad” (LOZANO, 2012, p. 39).

<sup>5</sup> Outro gênero cinematográfico que buscava recriar momentos e personagens da Antiguidade e que estava em alta nesse mesmo período foi aquele caracterizado pelo baixo custo de produção e que inundaram as salas e as mentes dos adolescentes dos anos 1950. O termo *peplum* originalmente referia-se apenas a esse tipo de filmes. Os personagens mais frequentes nessas películas, produzidas em grande parte pelo cinema italiano, mas não somente, eram os heróis Hércules, Maciste e Ursus, caracterizados por Óscar Lapeña (2007: 07) como “cavaleiros errantes que vagavam sem descanso pelo tempo e pelo espaço”



palacianas. Adaptavam para o cinema, entre outros temas, o modo de vida romano, as histórias da mitologia e dos heróis gregos, a perseguição aos cristãos e a vida dos governantes das cidades e impérios do mundo antigo. De acordo com Borja Antela-Bernárdez (2013, p. 157), atualmente podem ser considerados como integrantes deste gênero todos os filmes que procuraram/procuram representar/construir momentos da Antiguidade, seja da civilização greco-romana ou egípcia, mesopotâmica, celta, gaulesa, entre outras; sejam aqueles produzidos quando do surgimento do cinema, sejam os que foram lançados nos últimos dezesseis anos<sup>6</sup>.

Apesar da possibilidade de todos os filmes ambientados no Mundo Antigo serem classificados como *peplum*, é preciso ter em mente que há diferenças significativas entre as películas produzidas em meados do século passado e aquelas do início do século XXI. As produções hollywoodianas dos anos 1950-60, por exemplo, notabilizaram-se pela presença de cenários gigantescos por meio dos quais se pretendia mostrar uma suposta grandeza das construções do Mundo Antigo<sup>7</sup>. Ainda, algumas das principais particularidades do gênero estiveram no fato dos diretores optarem por rodar as filmagens nos estúdios *Cinecittà*, localizado na Itália; o Mundo Grego em geral foi representado sob a óptica da mitologia, enquanto que Roma foi mostrada a partir de intrigas políticas; as histórias sobre Roma frequentemente estiveram vinculadas aos personagens históricos, que contrastaram com os heróis mitológicos presentes nas películas sobre a Grécia Antiga; e houve um papel preponderante, tanto nas histórias sobre Grécia quanto sobre Roma, atribuído às cidades, onde estiveram inseridos a maior parte dos enredos (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2013, pp. 158-160). Esses *peplums* ou épicos hollywoodianos, assim como todos os demais filmes históricos, não trouxeram

---

<sup>6</sup> Como explica Borja Antela-Bernárdez (2013, p. 157), docente da Universidade Autônoma de Barcelona, o termo *peplum* que em princípio era depreciativo, com o passar dos anos, acabou por generaliza-se “e tornar-se referência para qualquer filme ambientado no Mundo Antigo”. O também historiador espanhol Óscar Lapeña Marchena, argumenta, por sua vez, que não somente as produções cinematográficas recentes, mas também as televisivas que buscam tratar da Antiguidade podem ser englobadas pelo termo. Lapeña (2007: 02) cita, a título de exemplo, a série *Druids* (Dir. J. Dorfmann; França – Canadá, 2001), “que narra as guerras entre o gaulês Vercingetórix e Júlio César”. Partilhando de tais pressupostos, este artigo entende que os recentes seriados *Roma* (Inglaterra – EUA – Itália, 2005-7) e *Spartacus* (EUA, 2010-3) também podem ser entendidos como parte do gênero *peplum*.

<sup>7</sup> Arquétipos máximos dessas produções são as películas: *Sansão e Dalila* (Dir. Cecil B. De Mille, EUA, 1949), *Quo Vadis* (Dir. Marvyn Leroy, EUA, 1951), *Júlio César* (Dir. Joseph Mankiewicz, EUA, 1953), *Terra de Faraós* (Dir. Howard Hawks, EUA, 1955), *Alexandre, o Grande* (Dir. Robert Rossen, EUA, 1956), *As façanhas de Hércules* (Dir. Pietro Francisci, Itália e França, 1958), *Ben Hur* (Dir. William Wyler, EUA, 1959), *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, EUA, 1960), *A Guerra de Tróia* (Dir. Giorgio Ferroni, Itália e França, 1961), *Jasão e os Argonautas* (Dir. Don Chaffey, EUA e Reino Unido, 1963), *Cleópatra* (Dir. Joseph Mankiewicz, EUA-Reino Unido-Suíça, 1963) e *A queda do Império Romano* (Dir. Anthony Mann, EUA, 1964).

uma reconstrução verdadeira da Antiguidade, mas sim construções que muitas vezes tiveram como objetivo passarem por reconstruções fiéis do passado. A História que eles buscaram representar foi mostrada de maneira idealizada e construída de acordo com as necessidades, ideais e desejos próprios de seu momento de elaboração. A dualidade bem vs mal constituiu a base da narrativa, muitas vezes tida como maniqueísta e responsável pela criação de arquétipos. As personagens, independente se o enredo no qual estavam inseridas fosse centrado em Roma, Grécia, Egito ou Mesopotâmia, possuíam características e atitudes semelhantes (LAPENÑA, 2007, p. 04). Os vilões foram apresentados, geralmente, com atitudes e gostos que eram tidos como excêntricos e/ou anormais no período de produção das películas. Não é incomum encontrarmos alguns desses vilões, a título de exemplo, representados como efeminados, homossexuais ou bissexuais, enquanto que as vilãs como pérfidas pagãs que se utilizavam do sexo para alcançarem os seus objetivos. Em oposição aos vilões ‘depravados’, os mocinhos e as mocinhas foram mostrados como comedidos, virtuosos e, muitas vezes, castos.

Entre as sociedades representadas nessas produções, a greco-romana destacou-se em detrimento da egípcia e mesopotâmica, tendo os romanos, por sua vez, ganhado mais espaço que os gregos. Quando se procurou tratar da Grécia Antiga, os temas mais recorrentes foram as lendas e as mitologias, e em proporções menores, as tragédias atenienses e episódios históricos da Grécia Clássica e Helenística (LAPENÑA, 2007, p. 10). A Antiguidade Roma, em geral tratada como decadente e pagã, veio acompanhada em especial dos amores entre Júlio César e Cleópatra, da erupção do Vesúvio e consequente destruição de Pompeia, das rebeliões de escravos, e da perseguição aos cristãos (FATÁS, 1999, pp. 15-37). O período da República, muito representado nas películas italianas do início do século XX, salvo a presença de histórias sobre César e Spartacus, foi relegado. Em contrapartida, uma maior ênfase foi dada aos anos compreendidos entre o final da República e a morte de Nero (LAPENÑA, 2007, p.11). Essa preferência em representar o período inicial do Principado demonstra que os cineastas, assim como os historiadores, fizeram recortes acerca dos momentos e personagens da Antiguidade que gostariam de retratar.

Se as películas italianas sobre o Mundo Antigo, produzidas durante o período fascista, procuravam enaltecer um ideal de sistema político e social que admiravam, e que creiam encontrar na Roma Antiga, as produções norte-americanas do período inicial da Guerra Fria condenavam essa faceta da Antiguidade “equiparando o despotismo

imperial romano com o imperialismo soviético” (PÉREZ & MORENO, 2004, p. 285). Nas produções dos anos 1950 e 1960 alguns dos protagonistas masculinos foram apresentados como aqueles que viam do exterior e chegavam em comunidades controladas por governos cruéis e despóticos. E foram eles, e não as comunidades, que derrubaram os “ditadores” e devolveram o poder a seus legítimos donos. Como questiona Lapeña (2007, p. 07): “Os Estados Unidos não havia feito algo similar com a Europa do pós-guerra?”. Tais narrativas presentes nos enredos seriam meras coincidências? Como reconhece Lapeña (2007, p. 07), “o *peplum* não é um gênero tão inocente como pode parecer à primeira vista”.

Um exemplo bastante sintomático desse chamado período de ouro do *peplum* é o filme *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, EUA, 1960). Baseada no romance homônimo de Howard Fast, é a mais famosa representação cinematográfica da revolta de escravos ocorrida entre os anos 73 e 71 a.C. Como lembra Óscar Lapeña (2007: 184), a película traz inúmeras referências da situação política pela qual passava os Estados Unidos dos anos 1960: período seguinte da *caça às bruxas* orquestrada pelo senador McCarthy e que tinha afetado de forma direta o roteirista do filme, o escritor Dalton Trumbo. Desde o seu lançamento interpretações diversas têm sido feitas a seu respeito envoltas em especial às suas alusões ao comunismo da década de 1960. As representações dúbias presentes no filme levaram alguns historiadores, como Lapeña, a entender a produção como uma metáfora da polaridade característica do período da Guerra Fria: de um lado está Spartacus (Kirk Douglas), que luta contra Roma, e do outro Crassus (Laurence Olivier), que luta pelo poder e controle de Roma (LAPENÑA, 2007, p. 181). Essa leitura da obra gera, no entanto, alguns questionamentos: Spartacus seria a personificação do comunismo que luta contra a tirania do capitalismo? Ou, Spartacus representaria a sociedade americana, íntegra, que luta pela liberdade contra a opressão de um império decadente, a semelhança da URSS? Spartacus, necessariamente, seria a personificação de apenas um dos lados?

O Spartacus personagem é apresentado como corajoso, guerreiro, justo e fiel à sua grande paixão, Varinia (Jean Simmons). Enquanto que Crassus é o ambicioso, egoísta, aquele que vive em meio a orgias, e que nutre desejos por rapazes. Uma das mais famosas cenas do filme *Spartacus*, por exemplo, é a chamada “cena das ostras e caracóis” (**Imagem 02**) em que Crassus demonstra ter desejos sexuais por seu escravo Antoninus (Tony Curtis). Nessa cena, cortada na época do lançamento do filme, mas reintroduzida na edição lançada em DVD nos anos 1990, Crassus pede que o escravo entre na banheira com ele e o ajude a se banhar. Crassus então começa a discursar sobre as diferenças de gostos e questiona Antoninus acerca de sua preferência entre ostras e caracóis, destacando que ele,

Crassus, gosta de ambos. A bissexualidade de Crassus demonstrada por meio dessa cena refere-se muito mais a uma ideia vigente na década de 1960 de imoralidade dos romanos – e em particular do vilão do filme – que das práticas sexuais dos antigos romanos. Como apontado por Craig Williams (1999, pp. 18-9), as relações homoeróticas entre cidadãos romanos do gênero masculino (*uir*) e seus escravos (*seruus*, *puer delicatus*), desde que o primeiro ocupasse a posição ativa no ato, fazia parte do protocolo sexual do *uir* romano, e era vista com naturalidade pelos romanos do final da República e início do Principado.



**Imagem 02.** Laurence Olivier (Crassus) e Tony Curtir (Antoninus) na cena das ostras e caracóis. Filme *Spartacus* (Dir. Stanley Kubrick, EUA, 1960). DVD 01, 1h20m15s a 1h22m30s.

Essa cena de *Spartacus* é um interessante exemplo do que foi mencionado anteriormente acerca do uso da sexualidade como um fator preponderante para diferenciar o mocinho, aquele que representa os “bons costumes”, do vilão, símbolo do mal. Para a historiadora britânica Maria Wyke, alusões à bissexualidade presentes no filme de Kubrick aparecem, por certo, como marca de uma suposta elite romana decadente (WYKE, 1997, p. 68). Característica essa muito presente, aliás, nos épicos dos anos 1950 e 1960, que na maioria das vezes utilizava-se desse subterfúgio para retratar o cristianismo como o redentor de uma sociedade pagã. A serem aceitas tais interpretações, o filme estaria ainda profundamente marcado por uma moral cristã,

que para Lapeña (2007, p.183) está latente em cenas como a da crucificação de Spartacus, e momentos ao longo da narrativa em que há referências a um deus dos escravos com valores próximos ao deus cristão. Como destacam José Alberto Baldissera e Tiago de Oliveira Bruinelli (2014, p. 281), o filme *Spartacus*, fruto da Guerra Fria, é um bom exemplo de como a época de produção “pode influenciar a maneira como se vê o fato histórico relatado, seja no roteiro, na caracterização dos personagens, etc.”.

Assim como *Spartacus* as demais produções desse período, ao representarem o Mundo Antigo a partir de seu momento de produção, transportaram para a Antiguidade os anseios, medos, ideologias e crenças presentes em alguns dos seguimentos da sociedade norte-americana. À medida que tais representações poderiam facilitar identificações por parte do público com o período representando, produziram também, por certo, uma ideia de que o passado era semelhante ao presente, estabelecendo algumas ações, desejos e relações como naturais e a-históricas. Concomitante, reproduziram discursos dominantes daquela sociedade. Isso não quer dizer que essa reprodução de discursos fosse proposital, mas sim que as obras cinematográficas não são produtos neutros ou isolados, mas produtos que dialogam sempre com os mais variados discursos e micro poderes presentes nas sociedades que as produzem. Da mesma forma, tais produções cinematográficas foram responsáveis pela constituição de novos discursos, visto que, as práticas culturais (nesse caso, a produção de um filme) são tão responsáveis pela criação de novas representações e discursos (sobre a Antiguidade, o período Contemporâneo, etc.), quanto estas também o são na produção de novas práticas (que nesse caso poderia ser: a forma de como lidar com o passado, com a alteridade, com aquilo que se convencionava entender como *o inimigo*, etc.).

#### **DA “CRISE” DO PEPLUM À ASCENSÃO DAS REPRESENTAÇÕES TELEVISIVAS DO MUNDO ANTIGO**

De forma irônica, o filme *A queda do Império Romano* (Dir. Anthony Mann, EUA, 1964) é considerado pelos críticos de cinema como a película que marcou a queda, o declínio dos *peplums* ou dos grandes épicos do cinema hollywoodiano. Seja por razões econômicas<sup>8</sup>, seja pela falta de interesse por parte de Hollywood ou do público em novos filmes sobre a Antiguidade, após a segunda metade da década de 1960 a indústria

---

<sup>8</sup> Os dois últimos grandes épicos hollywoodianos entraram para a história do cinema como duas das produções mais caras: “Cleópatra” (1963), de Joseph Mankiewicz custou 44 milhões de dólares (equivalente a atuais 259 milhões de dólares) e “A queda do Império Romano” mais 18 milhões (LAZANO, 2012, p. 40).

cinematográfica assistiu a um desaparecimento das grandes produções de “histórias de espada e sandálias”. Os filmes de caráter épico que retratavam o Mundo Antigo acabaram por tornarem-se fracassos de bilheteria, e como resultado, foram substituídos por produções que privilegiavam outras temáticas e gêneros cinematográficos, como a ficção científica e o drama social. Nesse período surgia um novo tipo de filme, mais comercial e variado, que fora o responsável por novos fenômenos de bilheteria, como as películas *Mary Poppins* (Dir. Robert Stevenson, EUA, 1964), *Rebeldia Indomável* (Dir. Stuart Rosenberg, EUA, 1967), e as trilogias *O Poderoso Chefão* (Dir. Francis F. Coppola, EUA, 1972, 1974 e 1990) e *Star Wars* (Dir. George Lucas, EUA, 1977, 1980 e 1983).

No entanto, a Antiguidade não desaparecera por completo das telas – novos filmes bíblicos foram produzidos, por exemplo –, mas apenas passara a estar presente em pequenas produções e em filmes satíricos. Esses últimos, não menos importantes que os grandes *peplums* para os estudos das relações entre História Antiga e Cinema, representaram o Mundo Antigo sob novas ópticas. É o caso, por exemplo, das películas: *Carry On Cleo* (Dir. Gerald Thomas, Reino Unido, 1964); *A Funny Thing Happened on the Way to the Forum* (Dir. Richard Lester, EUA e Reino Unido, 1966); *Jesus Cristo Superstar* (Dir. Norman Jewison, Reino Unido, 1973); e *A Vida de Bryan* (1979), dos Monty Python, realizado por Terry Jones, membro do grupo. As redes de televisão, em contrapartida, tentaram assumir, sem muito sucesso, o lugar dos grandes estúdios no que se refere às produções ambientadas na Antiguidade (LAPENÑA, 1999: 48). Com o intento de revitalizar o lucrativo negócio de levar os heróis da Antiguidade Clássica às telas foram produzidas séries como: *Odisseia* (1968, RAI, Itália), adaptação da obra de Homero dirigida por Franco Rossi, Piero Schivazappa e Mario Bava; e *I, Claudio* (1976, BBC, Inglaterra), adaptação do romance de Robert Graves dirigida por Jack Pullman.

Concomitante, um novo gênero cinematográfico preocupado em representar momentos e personagens da Antiguidade foi desenvolvido, em particular, na Itália: o *antipeplum*. Para o historiador espanhol Antela-Bernárdez (2013, p. 159) fizeram parte desse gênero, definido como uma reação ao *peplum*, os filmes de Pier Paolo Pasolini<sup>9</sup>, Frederico Fellini<sup>10</sup>, Michael Cacoyannis<sup>11</sup> e Derek Jarman<sup>12</sup>. Entre as principais

---

<sup>9</sup> *O evangelho segundo Matheus* (Itália e França, 1964), *Édipo Rei* (Itália e Marrocos, 1967) e *Medeia* (Itália-França-Alemanha, 1969).

<sup>10</sup> *Satyricon* (Itália, 1969).

características dessas películas estavam: a busca pelo distanciamento do moralismo religioso-cristão; a presença de cenários distantes daquele ideal de grandiosidade propagada pelos filmes das décadas de 1950 e início de 1960; e a presença de ruínas, numa espécie de desconstrução da imagem difundida acerca da arquitetura e dos espaços da Antiguidade (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2013, p. 159). Tais afastamentos das características marcantes dos *peplums* produziram películas talvez mais críticas em relação às sociedades representadas, mas não menos subjetivas. As construções do passado clássico, mesmo se distanciadas daquelas produzidas até então pelo *peplum*, não deixaram de ser elaboradas em determinados contextos, e do mesmo modo, influenciadas por eles.

O filme *Satyricon* de Fellini, por exemplo, rodado entre os anos 1968 e 1969, período em que a liberdade sexual e o descobrimento pessoal estavam em voga, distanciou-se das habituais visões cinematográficas da chamada decadência romana. A homossexualidade foi tratada com naturalidade (**Imagem 03**). Os protagonistas não foram retratados como heróis cristãos rumo ao martírio, mas foram apresentados, segundo a interpretação de Alberto Arciniega (2010, p. 239), como *hippies* que “obedecem apenas a seu corpo e rejeitam os problemas”, numa alusão à crise após o fracasso do maio de 1968. Interessante destacar que *Satyricon*, inspirado na obra homônima atribuída ao autor romano Petrônio<sup>13</sup>, ao ser apresentado na Mostra de Veneza em 1969 foi pouco acolhido pelo público. Porém, quando apresentado nos EUA transformou-se em um filme de culto *hippie* e no Japão ficou por quatro anos em cartaz (ARCINIEGA, 2010, p. 240). Essa obra de Fellini é um exemplo notável para trabalhar-se com os diferentes e possíveis significados que o público pode atribuir a uma produção midiática. Um filme, ao passo que dialoga com o seu tempo de produção, é também, ao mesmo tempo, apropriado por alguns grupos sociais que se reconhecem nas representações trazidas por ele. Não necessariamente será o intuito do diretor produzir representações dirigidas a grupos sociais e culturais específicos, mas, independentemente de suas intenções, um filme pode ser visto, entendido e apropriado de diferentes formas.

---

<sup>11</sup> *Elektra* (Grécia, 1962), *As Troianas* (EUA, 1971) e *Ifigênia* (Grécia, 1977).

<sup>12</sup> *Sebastiane* (Reino Unido, 1976).

<sup>13</sup> Pedro Paulo A. Funari e Renata Senna Garraffoni (2008: 106) explicam que “como a grande maioria dos textos antigos, o *Satyricon* e seu possível autor, Petrônio, estão, ambos, envolvidos em uma série de polêmicas e de dificuldades. Isto se refere à autoria, ao período no qual foi escrito e ao tamanho da obra original”.



**Imagem 03.** Os amantes Encolpio (Martin Potter) e Gitão (Max Born).

Filme *Satyricon* (Dir. Federico Fellini, Itália, 1969). Cena do filme mostrada em 10m15s.

Uma década após o lançamento de *Satyricon* foi lançado em 1979 o polêmico *Calígula* (Dir. Tinto Brass, Itália e Estados Unidos, 1979). Óscar Lapeña (1999, p. 48) destaca que o filme de Brass, ao revitalizar o subgênero *peplum erótico*, teve como singularidade apenas o fato de abordar de maneira direta a sensualidade que já era atribuída a Roma em produções anteriores, mas que devido à censura não havia sido permitido abordar de forma tão explícita. *Calígula* não é caracterizado como um *antipeplum*, mas também não se enquadra no perfil atribuído ao *peplum* da chamada Era de Ouro. Interessante notar que também não é um filme pouco conhecido, mas que possivelmente devido a sua má recepção por parte da crítica, é considerado um filme híbrido, de qualidade duvidosa, acusado de ter-se utilizado do Império Romano apenas como pretexto para cenas de sexo<sup>14</sup>. De acordo com o crítico de cinema Robert Eger (1980) *Calígula* seria “um filme repugnante, totalmente sem valor, um lixo vergonhoso”<sup>15</sup>. Polêmicas à parte, e com plena consciência de que as construções trazidas pelo filme de Brass são tão passíveis de críticas e desconstruções quanto àquelas produzidas pelos grandes *peplums*, acredita-se que utilizar de suas cenas eróticas como pretexto para sua

<sup>14</sup> Ver, por exemplo, a resenha do filme escrita pelo crítico Roger Ebert em setembro de 1980 disponível em: <http://www.rogerebert.com/reviews/caligula-1980>. Acerca das cenas de sexo explícito, ver por exemplo, os comentários publicados em 1999 por Daniel Kraus no site *Salon*, quando da comemoração dos vinte anos de lançamento do filme, disponível no link: <http://www.salon.com/1999/11/30/caligula/>. Também, publicado em 2005 no site da UOL, há um texto de Túlio Vilela, que ao falar das representações dos imperadores romanos no cinema hollywoodiano, acaba por tecer comentários sobre *Calígula*, disponível em: [educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/cinema-e-historia-os-imperadores-romanos-segundo-hollywood.htm](http://educacao.uol.com.br/disciplinas/historia/cinema-e-historia-os-imperadores-romanos-segundo-hollywood.htm). Links acessados em 09/12/2014.

<sup>15</sup> Retirada resenha citada na nota anterior.



desmoralização e inserção na categoria de filme ruim é um discurso no mínimo complicado e que necessita de revisões.

Os anos 1990 foram marcados pela inesperada criação de séries televisivas semelhantes aos *peplums* italianos das décadas de 1950 e 1960 (LOZANO, 2012, p. 41). Isso se deveu em especial ao fato de que algumas das redes de televisão estadunidense retornaram ao projeto de construir séries sobre heróis, e agora heroínas, da mitologia grega. Os maiores exemplos dessa retomada de temas mitológicos são as séries *Hércules: a lendária jornada* (1995-1999), de Christian Williams produzida pela USA Network, e o seu *spin-off*, a série neozelandesa *Xena: a princesa guerreira* (1995-2001), de Robert Tapert e John Schulian, produzida pela Pacific Renaissance Pictures LTDA em parceria com a Universal Studios. Interessante destacar que a série *Xena* trouxe representações originais acerca do feminino, e pode ser considerado o marco inicial de uma revolução na caracterização feminina em produções midiáticas sobre o Mundo Antigo. A série teve grande sucesso e acabou por tornar-se um fenômeno cultural e um ícone *pop* feminista. A grande receptividade de ambas as séries despertou, por certo, na indústria cinematográfica norte-americana um novo desejo em produzir histórias ambientadas na Antiguidade (LOZANO, 2012, p. 41). Ainda no final dos anos 1990 foram lançados dois desenhos animados: *Hércules* (Dir. Ron Clements, EUA, 1997), produzido pela Walt Disney Pictures, e *O Príncipe do Egito* (Dir. David Geffen, Steven Spielberg e Jeffrey Katzenberg, EUA, 1998), dos fundadores da Dreamworks Pictures. No mesmo período surgiram também novas produções europeias, como o filme *Asterix e Obelix contra César* (Dir. Claude Zidi, França e Dinamarca, 1999), que fez grande sucesso entre o público norte-americano e também brasileiro.

#### **OS ANOS 2000 E O NOVO PEPLUM**

Passaram-se mais de trinta anos desde o lançamento de *A queda do Império Romano* para que, às vésperas do século XXI, o diretor inglês Ridley Scott desenterrasse o gênero *peplum* épico com o filme *Gladiador* (EUA e Reino Unido, 2000). Ao filme de Scott seguiram-se, por exemplo, os lançamentos das novas versões de *Quo Vadis* (Dir. Jerzy Kawalerowicz, Polônia, 2001) e *Helena de Tróia* (Dir. John Kent Harrison, EUA, 2003), e do filme *Lisístrata* (Dir. Francesc Bellmunt, Espanha, 2002), baseado na HQ de Ralf König que havia sido inspirada na obra homônima de

Aristófanis. No ano de 2004 outros quatro títulos de grande orçamento e público foram lançados, marcando em definitivo a ascensão de novos filmes sobre a Antiguidade: *Tróia* (Dir. Wolfgang Petersen, EUA), *A Paixão de Cristo* (Dir. Mel Gibson, EUA), *Alexandre* (Dir. Oliver Stone, EUA-Reino Unido-Alemanha) e *Rei Arthur* (Dir. Antoine Fuqua, EUA-Reino Unido-Alemanha). Essas quatro produções, como escreve David Lazano (2012: 43), são distintas mais muito representativas, e a sua variedade de enfoque e tratamentos possibilitaram que o Mundo Antigo voltasse “à moda”. Desde então a Antiguidade tem aparecido com certa intensidade nas grandes<sup>16</sup> e também nas pequenas telas<sup>17</sup>.

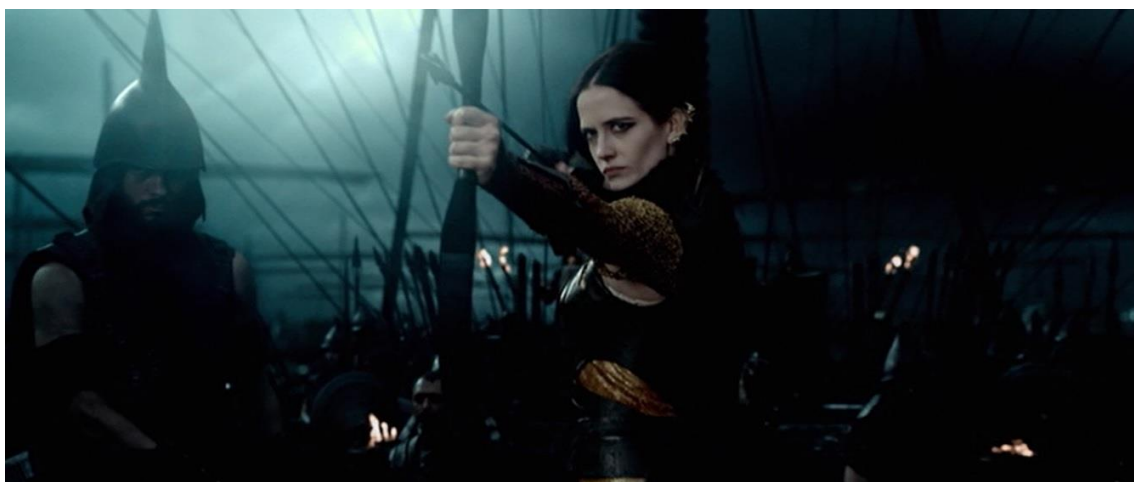
A essas novas produções o historiador Antela-Bernárdez (2013, p. 165) prefere denominar de *nouvelle peplum* visto que, apesar de algumas das características dos *peplums* dos anos 1950 e 1960 serem perceptíveis, as novas produções possuem suas próprias particularidades. Para o historiador espanhol as películas continuam centradas em protagonistas/heróis e é caracterizada por certa dualidade entre o bem e o mal, mas, tanto os heróis e heroínas quanto a dualidade tão característica do *peplum* tem representações e significados distintos dos de outrora. Se antes, a título de exemplo, os cenários eram centralizados no meio urbano, agora se tem dado uma maior atenção aos ambientes naturais. Nas histórias centradas no período da Roma Antiga, algumas de suas províncias, como *Britannia*, *Gallia* e *Hispania* têm ganhado maior destaque. Para além das histórias mitológicas, as películas sobre a Grécia Antiga passaram a também

<sup>16</sup> Como atestam os filmes: *300* (Dir. Zack Snyder, EUA, 2006), *A última legião* (Dir. Doug Lefler, Reino Unido-França-Itália-Eslováquia, 2007), *Alexandria* (Dir. Alejandro Amenábar, Espanha, 2009), *Fúria de Titãs* (Dir. Louis Leterrier, EUA, 2010), *Centurião* (Dir. Neil Marshall, Reino Unido, 2010), *Príncipe da Pérsia: as areias do tempo* (Dir. Mike Newell, EUA, 2010), *Imortais* (Dir. Tarsem Singh, EUA, 2011), *Á águia da legião perdida* (Dir. Kevin Macdonald, EUA e Reino Unido, 2011), *Fúria de Titãs 2* (Dir. Jonathan Lisberman, EUA, 2012), *Hércules* (Dir. Renny Harlin, EUA, 2014), *Pompeia* (Dir. Paul W. S. Anderson, Canadá e Alemanha, 2014), *300 – A ascensão do Império* (Dir. Noam Murre, EUA, 2014); “Hércules” (Dir. Brett Ratner, EUA, 2014); *Êxodo: deuses e reis* (Dir. Ridley Scott, Inglaterra e EUA, 2014); *Deuses do Egito* (Dir. Alex Proyas, EUA, 2016); *O jovem Messias* (Dir. Cyrus Nowrasteh, EUA, 2016); e *Ressurreição* (Dir. Kevin Reynolds, EUA, 2016).

<sup>17</sup> Nas pequenas telas destacaram-se as minisséries *Júlio César* (Dir. Uli Edel, 2002) produzida pela TNT; *O Império* (Dir. John Gray e Kim Manners, 2005) produzida pela ABC-Estados Unidos; e *Ben Hur* (Dir. Steve Shill, 2010) produzida pelos canais CBC-Canadá e ABC-Estados Unidos. Os maiores sucessos televisivos, no entanto, foram de dois seriados ambientados na Roma do século I a.C.: *Roma* (Dir. Bruno Heller, John Milius e William J. Macdonald, 2005-2007) produzido pela HBO em parceria com a BBC e RAI e *Spartacus* (Dir. Steven S. DeKnight, 2010-2013) produzido pela Starz. Atualmente estão no ar outras três séries: *Atlantis* (Dir. Johnny Capps, Julian Murphy e Howard Overman, 2013) produzida para o canal BBC One; *Olympus* (Dir. Nick Willing, 2015) para o canal Super Chanel; e *Plebs* (Dir. Caroline Leddy e San Leifer, 2013) produzida para o canal britânico ITV2. Enquanto as duas primeiras são ambientadas na Grécia antiga e possuem como tema a mitologia, a terceira, uma espécie de *Sitcom*, é ambientada na Roma do Principado de Augusto e centrada no cotidiano dos plebeus Marcus (Tom Rosenthal) e Stylax (Joel Fry), e do escravo Grumio (Ryan Sampson), que moram nos subúrbios da cidade.

retratar momentos e personagens históricos (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2013, pp. 164-166). Ao apostar em histórias que trazem para a grande tela personagens que vivem nas províncias ou à margem das cidades de Roma ou Atenas, o novo *peplum* tem representado outras sociedades, momentos e personagens da Antiguidade. Como escreve Antela Bernárdez (2013, p. 166), os novos filmes sobre o Mundo Antigo têm permitido que o “espectador se aproxime de outras realidades antigas, outros mundos, mais próximos, não tão clássicos e, portanto, mais acessíveis”.

Há modificações também nos papéis atribuídos às personagens femininas, como resultado, em particular, de uma ampla transformação na compreensão das relações de gênero. Enquanto que nas décadas de 1950 e 1960, em geral, as protagonistas eram representadas como mocinhas donzelas à espera do herói, nas produções dos anos 2000 muitas são retratadas como guerreiras (como a Genebra de *O Rei Arthur*; Naevia de *Spartacus*), intelectuais (como Hipátia do filme *Alexandria*), de grande perspicácia política (como a rainha Gorgo de *300*; Átia de *Roma*), e dispostas a lutarem para proteger sua família (como Lucila de *Gladiator*). As vilãs, que outrora tinham como marca a sensualidade e via de regra eram mostradas como pérfidas pagãs, agora utilizam-se mais de sua força bélica (Etain de *Centurião*; Artemísia de *300 – A ascensão do Império* – **Imagem 04**) e sabedoria (como Olímpia de *Alexandre*; Lucretia de *Spartacus*), que do sexo para tentarem destruir os protagonistas. As sexualidades dessas personagens continuam presentes, mas as suas representações possuem diferenças quando comparadas com as de outrora.



**Imagem 04.** Artemísia (Eva Green) comanda a frota persa em combate contra a grega na Batalha de Salamina. Cena do filme *300 – A ascensão do Império* (Dir. Noam Murre, EUA, 2014), 59m42s.

Conforme apontado por David Lazano (2012, p. 45), essas mudanças nas representações do feminino se devem principalmente à influência da historiografia dos

estudos de gênero que tem como foco a Antiguidade. Como relembra Lourdes Feitosa (2010, p. 258), até os anos 1960 grande parte da historiografia e, em particular, a que tratava da Antiguidade, destinava “pouca atenção às mulheres, pois o interesse corrente estava nas cenas de guerras e nas disputas políticas”, lugares nos quais, teoricamente, elas teriam pouco espaço. Assim, os *peplums* das décadas de 1950 e 1960 dialogavam também, em alguns aspectos, com uma historiografia para a qual as mulheres não desenvolviam grandes papéis sociais e políticos nas sociedades antigas. Essas abordagens historiográficas passaram a sofrer severas críticas a partir dos anos 1960, quando os trabalhos de historiadoras feministas, procuraram debater o papel das mulheres na História, e conseqüentemente, os novos discursos acerca do feminino no Mundo Antigo passaram a ser produzidos. Os novos *peplums* fazem parte de um contexto em que há uma historiografia acerca da Antiguidade que busca compreender, por exemplo, os papéis do feminino e as suas relações com o masculino. Que, como destaca Feitosa (2010, p. 258), procura trazer “à luz quem eram e quais as atividades e papéis sociais eram desempenhados” pelas mulheres no Mundo Antigo; assim como, entender as possíveis influências delas na política e nas esferas de poder. Com a modificação em um discurso historiográfico acerca do feminino no Mundo Antigo, novas representações acerca das mulheres também se tornaram possível de serem apresentadas nas grandes e pequenas telas. Isso não quer dizer que os novos *peplums* dialogam com todos os debates trazidos pelas atuais correntes historiográficas sobre a Antiguidade, mas que alguns dos discursos produzidos em seu interior, vez ou outra, acabam por influenciar algumas das representações presentes nessas produções.

Representações destoantes daquelas que predominavam nos *peplums* da era de ouro também são perceptíveis ao olhar-se para as personagens masculinas, em particular, aquelas que desempenham o papel de protagonistas. Personagens como Alexandre, do filme de Stone, Leônidas do *300*, ou Spartacus do seriado *Spartacus*, não são os heróis perfeitos, como esperava-se dos protagonistas de outrora. Essas personagens não se constituem como anti-heróis, mas também não tem apenas atitudes nobres, virtuosas ou sábias que estavam presentes, por exemplo, no Spartacus de Kubrick. Se nas décadas de 1950 e 1960 alusões à homossexualidade ou bissexualidade eram destinadas apenas aos vilões, ou personagens de caráter duvidoso, isso não se aplica às produções dos anos 2000. Não sem muita polêmica, a título de exemplo, o filme *Alexandre* trouxe insinuações de uma relação homoafetiva entre o protagonista

Alexandre (Collin Farrell) e seu amigo Heféstion (Jared Leto) <sup>18</sup> (**Imagem 05**). Tais insinuações ao personagem central da película de Oliver Stone não passaram incólume e causaram certa inquietação aos telespectadores. O historiador brasileiro Thiago Biazotto (2014: 117) comenta que “um grupo de 25 advogados gregos protocolou ação contra o diretor e a *Warner Bros* pelo fato de Stone retratar um Alexandre bissexual”, e que o ministro grego da cultura chegou a declarar que a representação de Alexandre era “uma desgraça e estigma para a Grécia”. Enquanto que “grupos defensores da diversidade sexual ficaram desapontados” pela pouca representação da bissexualidade de Alexandre presente no filme (BIAZOTTO, 2014, p.118).



**Imagem 05.** Colin Farrell (Alexandre) e Jared Leto (Heféstion) em cena do filme *Alexandre* (Dir. Oliver Stone, EUA, 2004).

Que a película de Stone não agradou a determinados grupos, isso é certo. Mas também o é o fato de que *Alexandre* rompeu uma barreira que filmes como *Gladiator* e *Tróia* não conseguiram em relação às representações das práticas sexuais dos antigos gregos e romanos. É interessante notar que não há no filme de Stone uma cena que comprove a suposta bissexualidade de Alexandre (ARCINIEGA, 2010, p. 167), mas as alusões a ela, que tanta polêmica causou, dizem algo acerca do momento de produção da película. Mesmo que em grande parte dos demais filmes sobre o mundo clássico lançados até o momento os protagonistas sejam retratados como “heterossexuais”, a

---

<sup>18</sup> A relação homoerótica entre Alexandre da Macedônia e Heféstion não é uma invenção do filme de Oliver Stone, mas está presente na documentação antiga, como a título de exemplo, nos escritos do historiador Arriano de Nicomédia (c. 92-175 d.C.), um dos biógrafos de Alexandre. Este escrevera que Heféstion havia sido a pessoa a quem Alexandre mais amara em toda a sua vida.

presença de um Alexandre em uma grande produção pode demonstrar que os discursos nos quais os novos *peplums* estão inseridos são outros quando comparados com a era de ouro de Hollywood. E tais discursos não podem passar despercebidos do historiador da Antiguidade<sup>19</sup>.

Ainda sobre as personagens masculinas, interessante notar que os heróis dos filmes produzidos em especial entre os anos 1910 e 1950 foram retratados como homens mais velhos e com características como a dureza. Os *peplums* dos anos 1950 e 1960 trouxeram protagonistas que lutavam em favor de um bem maior. Protagonistas como o Spartacus de Kubrick que, claramente lutava pelo bem do coletivo. Os anos 2000 trazem protagonistas mais jovens, com corpos sarados e que na maior parte das vezes estão em busca de vingança (como Perseu de *Fúria de Titãs*, Dastan de *Príncipe da Pérsia*, Teseu de *Imortais*, o Hércules de Renny Harlin, Spartacus de *Spartacus*, entre outros). A individualidade é uma característica marcante em algumas das personagens dos novos *peplums*, em contraposição ao sentimento de coletividade que marcara, por exemplo, o Spartacus de Stanley Kubrick. David Lozano (2012, p.46) aponta ainda que há também, na busca de fugir de clichês, uma tentativa, nem sempre bem-sucedida, de atribuir características mais plurais às sociedades antigas. Assim, há uma busca de romper representações canônicas como as de romanos como símbolo de civilização ou decadência; egípcios como excêntricos e exóticos; populações das províncias como povos selvagens, entre outros. Tentar fugir dos clichês elencados por Lozano, não implica, no entanto, a construção de películas menos preconceituosas ou com discursos menos generalizantes, é bom que se diga.

Há que se considerar também que um novo fenômeno, desde o lançamento de *300*, foi vinculado ao *nouvelle peplum*: os espetáculos de “sangue e areia” (**Imagem 06**). Tratam-se de enredos com fortes características bélicas, que se sobressaem aos aspectos históricos, e que tem proliferado nos últimos anos (LOZANO, 2012, p. 43).

---

<sup>19</sup> Digno de nota, em relação às representações homoeróticas dos antigos gregos e romanos nas produções midiáticas dos anos 2000, é o seriado *Spartacus* (2010-13). A série tem como coadjuvantes na terceira e quarta temporadas – “Vengeance” e “War of the Damned”, respectivamente – o casal formado pelas personagens Agron (Dan Feuerriegel) e Nasir (Pana Hema Taylor), ex-escravos que se tornam generais de Spartacus (Liam McIntyre). Na quarta temporada Tiberius (Christian Antidormi), o filho de Crassus (Simon Merrells), mantém um relacionamento às escondidas com Sabinus (Aaron Jakubenko), seu amigo de infância. Enquanto há um maior foco no relacionamento dos ex-escravos, a relação entre Tiberius e Sabinus não se comprova nas cenas. A série *Roma* (2005-7), por sua vez, trouxe um breve relacionamento entre as aristocráticas Octávia (Kerry Condon) e Servília (Lindsay Duncan) e os escravos Castor (Manfredi Aliquo) e Duro (Rafi Gavron).

Exemplos máximos são os filmes *Fúria de Titãs* (2010), *Imortais* (2011), *Hércules* (2014), *Pompeia* (2014) e a série *Spartacus* (2010-2013). Alguns críticos de cinema atribuem o sucesso de tal gênero à popularidade do MMA (Artes Marciais Mistas), lutas cuja “estilo” remontaria aos tempos greco-romanos<sup>20</sup>. Que algumas cenas desses novos *peplums* talvez façam referências ao MMA é algo interessante a se analisar, mas reduzir o recente sucesso dessas novas produções à popularidade dessas lutas televisionadas talvez não seja o único caminho possível para entender os significados e recepções destas películas. O sucesso de lutas televisionadas pode ser uma das inspirações para produções como *Imortais* e *Spartacus*, mas essas películas não se resumem às cenas de lutas, e trazem outras representações e discursos que também precisam ser levados em consideração em uma análise que se pretenda ser minuciosa.



**Imagem 06.** Luta entre gladiadores na arena de Cápua: um exemplo de espetáculo de “sangue e areia”. Cena do seriado *Spartacus: Gods of the Arena*. DVD 02, episódio 03, 44min27s.

Outras interpretações acerca do sucesso de filmes ambientados no Mundo Antigo podem ser encontradas nos trabalhos de Óscar Lapeña. Em artigo recente Lapeña (2010: 10) defendeu a tese de que o sucesso de filmes sobre a Antiguidade se deve em particular a uma ideia construída de que Roma e Grécia teriam sido os prelúdios da civilização ocidental. No caso em particular da Roma Antiga, como ressaltado em recente trabalho de Sandra Joshel, Margaret Malamud e Maria Wyke (2001: 06), ela

<sup>20</sup> Um exemplo de artigo disponível na internet, em português, que procura tecer comparações entre os gladiadores e os lutadores de MMA é: “Bastardos inglórios: gladiadores romanos vs lutadores de MMA, uma comparação histórica”, de Josias Aencio. Disponível em: <http://www.webartigos.com/artigos/bastardos-inglorios-gladiadores-romanos-vs-lutadores-de-mma-uma-comparacao-historica/75681/>. Acessado em 09/12/2014.

tem oferecido ainda a possibilidade para que as “preocupações sobre relações internacionais contemporâneas, a política interna, e as tensões culturais e sociais possam ser projetadas” no passado. Sendo assim, o cinema teria facilidade em fazer paralelismos entre o passado, dito clássico, e a sociedade atual; esses paralelismos, por sua vez, proporcionaria certa identificação por parte dos telespectadores com o passado construído nas telas.

### **FINALIZANDO...**

Como apontado por Monica Cyrino (2014, p. 613), cineastas e produtores de televisão veem regularmente a Antiguidade como uma poderosa “fonte para modelos históricos e literários a serem comemorados na tela, bem como para paradigmas negativos a serem censurados ou veladamente saboreados”. Produções recentes como *Alexandre* (Dir. Oliver Stone, EUA, 2004) e *300* (Dir. Zack Snyder, EUA, 2006), que se utilizaram de momentos do mundo grego como metáforas para as políticas e conflitos entre Estados Unidos e Oriente Médio, não foram as únicas que retrataram o dito passado clássico da “história ocidental” a partir de questões e problemáticas do presente. Todas as produções midiáticas, sejam elas cinematográficas ou televisivas, em maior ou em menor grau, mostram, ou melhor, *constroem* a Antiguidade a partir de perspectivas do presente. Emitem muitas vezes, como explica Rafael de España (2013, p. 45), uma mensagem favorável às correntes de pensamento dominantes, “de forma sutil em sistemas políticos mais ou menos democráticos, e de forma mais visível em ditaduras e governos totalitários”.

Assim, conforme se procurou demonstrar ao longo do presente artigo, os mesopotâmicos, egípcios, persas, gregos e romanos nunca são/foram representados nas telas como *eram*, mas sim a partir de perspectivas sociais, culturais, políticas e de gênero vigente no período de elaboração das películas. Essas produções, portanto, por meio de seus roteiros, trilhas sonoras, figurinos e cenários, falam muito mais de nosso tempo que do período que buscam apresentar. As representações que constroem da Antiguidade, no entanto, muitas vezes foram/são utilizadas como referências éticas e morais para o tempo presente e, assim como já aconteceu no caso do estudo científico do passado, podem contribuir para reforçar o *status quo* e as relações de poder estabelecidas. Podem atuar ainda como afirmadoras da ideia de continuidade entre esse



suposto passado ocidental e a contemporaneidade. Sendo assim, no estudo dos filmes históricos, o mais proveitoso é ater-se aos discursos que contribuem para a reafirmação da ideia de que os povos do passado eram, viveram, divertiram-se e sofreram de formas muito semelhantes a nós. E, seguindo a perspectiva teórico-metodológica adotada pelo historiador brasileiro Marcos Napolitano (2008), mais interessante do que apontar os ‘erros históricos’ e ‘anacronismos’ que podem ser encontrados nessas produções, é tentar entender o porquê das adaptações, omissões e alterações postas nas grandes e pequenas telas.

Ater-se aos seus contextos de execução constitui então o primeiro passo a ser dado para o entendimento das representações presentes em filmes e seriados ambientados no Mundo Antigo. É preciso ter em mente ainda que as representações presentes em um filme ou série podem gerar inúmeras interpretações, e que nem sempre elas estarão de acordo com aquilo que foi planejado pelos seus idealizadores quando de sua produção. A cada vez que se assiste a um filme ou a uma série, uma nova leitura é empreendida. Essas leituras, claro, estão ligadas também às subjetividades daqueles que as fazem e ao seu tempo, espaço e vivência socioculturais. Ainda, é preciso atentar-se ao fato de que alguns dos discursos presentes em produções cinematográficas e televisivas podem ser apropriados por grupos sociais que venham a se identificar com as representações trazidas por ele. Pois, assim como o passado construído pelos historiadores, aquele produzido nas pequenas e grandes telas também pode ser utilizado de diversas formas e com propósitos distintos. Há filmes como o *Satyricon* de Fellini ou o *Spartacus* de Kubrick que, mesmo após décadas de seu lançamento, continuam sendo exaltados e lembrados, enquanto que outros, como *Sebastiane* de Derek Jarman, acabam por cair no esquecimento coletivo. Mas, seja uma produção ainda viva na memória coletiva, seja uma já esquecida, todas passam por ressignificações e apropriações. E essas apropriações também podem ser de interesse do historiador dedicado aos estudos das construções da Antiguidade pelo cinema e televisão.

#### **AGRADECIMENTOS**

Este artigo é resultado da pesquisa de monografia intitulada *Capas, Espadas e Sandálias: Representações da Antiguidade no Cinema e na Televisão* defendida no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) em dezembro de 2014 e agraciada com “menção honrosa” no XXIII Concurso Fausto Castilho de Monografias (IFCH/Unicamp). Diante disso, gostaria de deixar meus agradecimentos ao meu então orientador, o Prof. Pedro Paulo A. Funari, e às professoras Renata Senna Garraffoni e Natália Ferreira Campos pela participação na banca de defesa da monografia. Também não

posso deixar de mencionar e agradecer ao meu atual orientador na pesquisa de mestrado, o Prof. André Leonardo Chevitarese, e ao apoio financeiro da FAPESP. Sou igualmente grato ao Prof. Óscar Lapeña Marchena, da Universidad de Cádiz, pelo apoio bibliográfico oferecido. As ideias apresentadas ao longo do texto são de minha inteira responsabilidade.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO, Francisco G. Arqueología, cine y fascismo. In ANTELA-BERNÁRDEZ, B.; MARTÍN, C. S. (Org.). **La Historia Antigua a través del cine – Arqueología, Historia Antigua y Tradición Clásica**. Barcelona: Editorial UOC, 2013.
- ANTELA-BERNÁRDEZ, B. Nouvelle péplum? Nuevas corrientes en el cine sobre la Antigüedad. In ANTELA-BERNÁRDEZ, B.; MARTÍN, C. S. (Org.). **La Historia Antigua a través del cine – Arqueología, Historia Antigua y Tradición Clásica**. Barcelona: Editorial UOC, 2013, p. 155-164.
- ARCINIEGA, Alberto P. **La Antigüedad a través del cine**. Universitat de Barcelona, 2010.
- BALDISSERA, J. A.; BRUINELLI, T. O. **Tempo e Magia. A História vista pelo cinema: Antigüidade**. Porto Alegre: Escritos, 2014.
- BIAZOTTO, Thiago A. “... E ele teria caçado Bin Laden até o Afeganistão, se fosse preciso”: o Alexander, de Oliver Stone, e a política norte-americana. *Nearco. Revista Eletrônica de Antigüidade*, vol. VII, n. I, 2014, p. 114-124.
- CYRINO, Monica S. **Big screen Rome**. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- CYRINO, Monica S. Ancient Sexuality on Screen. In HUBBARD, Thomas K. (Org.) **A Companion to Greek and Roman Sexualities**. Blackwell Companions to the Ancient World, 2014, p. 613-628.
- ESPAÑA, Rafael. La Antigüedad al servicio de la actualidad. Cómo las ideas del presente influyen en la recreación cinematográfica del pasado. In ANTELA-BERNÁRDEZ, B.; MARTÍN, C. S. (Org.). **La Historia Antigua a través del cine – Arqueología, Historia Antigua y Tradición Clásica**. Barcelona: Editorial UOC, 2013.
- FATÁS, G. Una visión de la crisis de la República Romana a través del Cine. In DUPLÁ, A.; IRIARTE, A. (Org.) **El Cine y el Mundo Antigo**. Universidad del País Vasco, Bilbao 1990, 15 - 37.
- FEITOSA, Lourdes M. G. C. **Cinema e Arqueologia: leituras de gênero sobre a Pompeia romana**. *Niterói*, v. 10, n. 2, p. 257-271, 1. sem. 2010; p. 257-271

- FERRO, Marc. **Cinema and History**. Trad. Naomi Green. Detroit: Wayne State University Press, 1988.
- FUNARI, P. P. A.; GARRAFFONI, R. S. **Gênero e conflitos no Satyricon: o caso da Dama de Éfeso**. História: Questões & Debates, Curitiba, n. 48/49, 2008, p. 101-117.
- JOSHEL, Sandra R.; MALAMUD, Margaret; WYKE, Maria. (Org.) **Imperial Projections: Ancient Rome in Modern Popular Culture**. Baltimore, Londres: Johns Hopkins University Press, 2001.
- LAPEÑA, Óscar L. **La historia de Roma a lo largo de un siglo de cine. Apuntes a una filmografía**. Dialogues d'histoire ancienne. Vol. 25, n. 1, 1999, p. 35-56.
- LAPEÑA, Óscar. **Hacia un pasado común. El cine y la uniformización de la Antigüedad Clásica. Apuntes para su estudio**. Methodos – Revista Electrónica de Didáctica del Latín, 2010, p. 1-15.
- LAPEÑA, Óscar. **La infância en el peplum. Primeros apuntes**. Faventia 29/1-2, 2007, p. 173-181.
- LOZANO, David S. **Cine y Antigüedad: pasado y presente en la gran pantalla**. Revista Historia Autónoma, n. 01, setembro de 2012, p. 37-52.
- NAPOLITANO, Marcos. A história depois do papel. In: PINSKY, Carla B. (Org.) **Fontes históricas**. 2. Ed. São Paulo: Contexto, 2008.
- PÉREZ, Roberto G. F.; MORENO, Javier G. **Revisitando la Antigüedad. Del fascismo al peplum**. Berceo, n. 146, 2004, p. 271-286.
- ROSENSTONE, Robert A. **A história nos filmes, os filmes na história**. Trad. de Marcello Lino. São Paulo: Paz e Terra, 2010.
- SICILIER, J. **L'Age du Péplum**. Cahiers du cinema, 1962, n. 131, 28-38.
- WILLIAMS, C. A. **Roman Homosexuality: ideologies of masculinity in Classical Antiquity**. Nova York: OUP, 1999.
- WYKE, M. **Projecting the past Ancient Rome: cinema and history**. London: Routledge, 1997.



## O prazer das imagens e o entrecruzamento entre as artes na *Odisséia* de Homero\*

Celina F. Lage<sup>1</sup>

Submetido em 06/2016

Aceito em 06/2016

### RESUMO:

Na *Odisséia* de Homero observa-se a grande importância que assumem os aspectos relativos à visualidade do relato, reforçando o gosto dos leitores pelo prazer provocado por imagens e pelo entrecruzamento constante de linguagens artísticas, característica da cultura grega e ocidental. Esse exercício poético perpassa, por um lado, tanto os efeitos visuais provocados pela ausência ou presença de luz, a descrição de objetos, lugares, pessoas e vestimentas, as metamorfoses humanas e divinas, a neblina lançada pelos deuses, os sonhos, as comparações e os símiles, quanto, por outro lado, as imagens sugeridas e que não são descritas por constituírem um espetáculo terrível para os olhos.

### Palavras-chave:

literatura grega - memória cultural - artes visuais

### The pleasure of the images and the intersection of arts in Homer's Odyssey

### ABSTRACT:

It can be perceived the great importance that play the visual aspects of the story in the Homer's Odyssey, enhancing the readers' taste related to the pleasure caused by images, characteristic of Greek and Western culture. This poetic exercise permeates on one hand, both the visual effects caused by the absence or presence of light, the description of objects, places, people, dressing, the human and divine metamorphoses, the mist casted by the gods, dreams, comparisons, similes, and on the other hand, images that are not suggested and described because they constitute a terrible spectacle to the eyes.

### Keywords

Greek literature - cultural memory - visual arts

---

\* Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

<sup>1</sup>Doutora em Literatura Comparada, professora do Programa de Pós-Graduação em Artes da Universidade do Estado de Minas Gerais. E-mail - celinalage@gmail.com

### **Interrelacionamento entre as artes**

A visualidade dos textos antigos e o interrelacionamento entre as artes revelam diversas características culturais relacionadas à maneira de ver e conceber o mundo na Grécia Antiga. Muitas aproximações podem ser estabelecidas entre a épica homérica e as artes plásticas antigas, tanto no sentido de indentificar pontos de contato, quanto no sentido de discernir suas diferenças. De acordo com Scott, pelo menos em quatro níveis distintos podem ser classificados os trabalhos que traçam conexões entre estas artes: “Representações próximas de objetos específicos ou acontecimentos; ilustrações de práticas gerais e costumes; reflexos de tradições culturais; paralelos da técnica artística e do estilo.” (SCOTT, 1974, p.167).

O primeiro deles se refere aos estudos que identificam uma relação direta entre um objeto físico e um objeto descrito nos poemas. Podemos citar, como exemplos, a famosa "taça de Nestor" e o "elmo de presas de javali", os quais muitos acreditam corresponderem especificamente a objetos descritos nos poemas (PEREIRA, 1993, p.51). Este tipo de paralelo, contudo, não é exato, e pode levantar inúmeros problemas, como o da datação dos objetos e dos textos. No segundo nível existem diversos estudos que pretendem conhecer certas práticas e costumes da época através da comparação entre cenas “pintadas” e passagens presentes em Homero. Um dos exemplos que Scott cita é relativo às táticas bélicas, que apresentaram diferenças substanciais no decorrer do tempo (SCOTT, 1974, p.167). Esses dois primeiros níveis concernem mais de perto à arqueologia, à antropologia e à história do que propriamente às técnicas artísticas e à composição dos poemas.

Já o terceiro nível aproxima artistas plásticos e poetas na medida em que se dedica a compreender a atitude do artista em relação ao seu material. Por exemplo, alguns estudiosos intentaram relacionar o estilo das descrições presentes nos símiles homéricos com o estilo pictórico da arte minóico-micênica, ou mesmo do período geométrico, sub-geométrico ou proto-ático. O esforço deste tipo de pesquisa consistiria em definir os princípios estéticos que controlavam a representação de uma mesma cena literária ou plasticamente. Para Scott, estas pesquisas estavam mais interessadas na

bagagem, no *background* dos artistas, do que na complexidade das relações entre os autores, as obras e o público que, por sua vez, manifesta-se no quarto nível (SCOTT, 1974, p.169).

Este último nível pode ser observado, por exemplo, nos estudos do próprio Scott, que se dedicou a investigar os aspectos relativos à tradição oral e aos símiles de Homero, e também nos trabalhos de Whitman, que propôs uma série de aproximações entre os textos atribuídos a Homero e a arte geométrica. Para este, a *Odisséia* participaria de dois estilos, o geométrico e o sub-geométrico, na medida em que manifestaria uma intenção emotiva formalística e essencialista, com motivos orientalizantes, em oposição ao estilo naturalístico e descritivo da arte micênica. Ele reconhece a presença de motivos tradicionais, porém valoriza, na construção dos textos, as características de assimetria e individualização, comparando a arquitetura dos vasos à dos poemas (WHITMAN, 1958, p.87). Scott salienta que, para Whitman, o paralelo entre a composição destes e o *design* rítmico e balanceado dos vasos geométricos residiria na aprovação (ou seja, no gosto) tanto daqueles que ouvem o poema, quanto daqueles que vêem as obras plásticas (SCOTT, 1974, p.170).

O tipo de comparação que estaria pressuposta neste quarto nível interessa-me mais profundamente, na medida em que permite estabelecer aproximações mais amplas, levando em conta não apenas trechos e objetos específicos, mas abrangendo toda uma gama de aspectos ligados à cultura e à história da recepção dos poemas homéricos. Contudo, cabe ressaltar que neste artigo não pretendo utilizar especificamente as metodologias empregadas por Scott e Whitman (apesar de reconhecer sua relevância e seu interesse), e sim me proponho a analisar algumas imagens visíveis e invisíveis presentes no texto de Homero, principalmente na *Odisséia*, onde entrecruzamentos entre a poesia e as artes visuais e aplicadas são uma constante.

### **A visualidade na *Odisséia***

Auerbach afirma que os poemas homéricos buscam “representar os fenômenos acabadamente, palpáveis e visíveis em todas as suas partes, claramente definidos em suas relações espaciais e temporais. Segundo ele, há espaço e tempo abundantes para a descrição bem ordenada, uniformemente iluminada, dos utensílios, das manipulações e

dos gestos” (AUERBACH, 1971, p.4). Ao analisar o trecho em que Euricléia reconhece Ulisses ao tocar em sua cicatriz, sugere que em Homero não há segundos planos, tudo é narrado em pleno presente espacial e temporal, sem a utilização da perspectiva, preenchendo totalmente a cena e a consciência do leitor. Nisso residiria uma singularidade do texto homérico, em comparação com o relato do Antigo Testamento, cuja intenção não seria atingir um encantamento sensorial, mas dominar seus leitores (ou ouvintes) com uma autoridade absoluta (AUERBACH, 1971, p.11).

Ao invocar o comentário de Auerbach sobre o trecho da cicatriz de Ulisses, não pretendo discutir em detalhe todos os argumentos expostos por ele, mas sim salientar uma certa impressão que a poesia homérica causa em seus leitores, na medida em que se utiliza de descrições pormenorizadas e de detalhamentos relativos à iluminação e à espacialidade de determinadas cenas. Essa técnica causa, muitas vezes, nos leitores, uma impressão de vagareza, na medida em que se prende a pormenores que parecem escapar ao que se poderia considerar a meta principal da ação narrada.

Nesse sentido, observa-se a grande importância que assumem os aspectos relativos à visualidade do relato, reforçando o gosto dos leitores pelo prazer provocado por imagens. Esse exercício poético perpassa, por um lado, tanto os efeitos visuais provocados pela ausência ou presença de luz, a descrição de objetos, lugares, pessoas e vestimentas, as metamorfoses humanas e divinas, a neblina lançada pelos deuses, os sonhos, as comparações e os símiles, quanto, por outro lado, as imagens sugeridas e que não são descritas por constituírem um espetáculo terrível para os olhos.

A própria cena da cicatriz apresenta diversos detalhamentos relativos à iluminação e ao espaço. Quando Penélope desce de seus aposentos para interrogar Ulisses, disfarçado de Éton, o narrador explicita a posição que ela ocupa na cena, sentando-se em uma poltrona junto ao fogo (*Od.*, XIX, 55). Em seguida, as servas recolhem os restos do banquete e colocam os braseiros no chão, enchendo-os de lenha, para que iluminassem e aquecessem o ambiente. Penélope ordena que tragam para o estrangeiro uma cadeira onde ele pudesse se assentar. Os dois iniciam uma conversação e, passado algum tempo, a rainha ordena a Euricléia que lave os pés do hóspede. Neste ponto do texto, Penélope compara a velhice do estrangeiro à de seu marido, dizendo que ambos deveriam ter pés e mãos semelhantes e a mesma idade, pois os que sofrem muitas desgraças envelhecem mais depressa (*Od.*, XIX, 357s.). A comparação de



Penélope leva Euricléia a reafirmar a semelhança do estrangeiro com Ulisses, no que diz respeito ao corpo, à voz e aos pés (*Od.*, XIX, 381). Ulisses, receoso de que fosse reconhecido, diz que de fato ambos são semelhantes e que outros já o haviam notado, afastando-se da lareira e indo sentar-se na sombra, com o intuito de evitar que a serva visse sua cicatriz. Euricléia, ao lavar seus pés, toca a cicatriz, reconhece seu amo, derruba a bacia, mas, entretanto, é impedida por ele de comunicar sua descoberta a Penélope, cuja atenção havia sido desviada da cena, momentaneamente, por Atena (*Od.*, XIX, 478-9). Depois de repreender a serva e ameaçá-la, Ulisses volta a sentar-se ao lado de Penélope, junto à luz, escondendo, entretanto, sua cicatriz.

A cena acontece durante a noite, de forma que a iluminação proveniente da lareira e dos braseiros permite ao narrador criar dois espaços distintos: um iluminado, junto do fogo; outro mais afastado e, conseqüentemente, na penumbra. A narrativa transita por estes dois locais, inicialmente focalizando o diálogo de Penélope e Ulisses junto à luz; posteriormente concentrando-se num ponto mais afastado e com pouquíssima iluminação, onde o reconhecimento se realiza através do tato (Euricléia toca a cicatriz); finalmente, retorna o foco para junto da lareira, onde Ulisses precisa ocultar a cicatriz com suas vestes para que não fosse vista por sua esposa. Apesar das observações de Auerbach ao analisar em detalhe o trecho em questão e a digressão relativa à origem da cicatriz, poderíamos considerar que, no momento em que o foco se dirige para a cena do reconhecimento, Penélope permanece em um segundo plano, mais afastada – embora fisicamente presente, está ausente no que diz respeito à percepção visual e auditiva: ela não vê Euricléia derrubar a bacia e nem mesmo ouve o diálogo entre seu marido e a serva. Poderíamos nos perguntar se a cena não apresentaria noções de perspectiva, na medida em que contem ações transcorridas em pontos distantes no espaço, em uma mesma cena, contrariamente à afirmativa de Auerbach exposta acima.

O que quero destacar é que o jogo de luzes apresentado no trecho reforça a oposição entre desvelamento e ocultação, oposição essa tematizada de diversas maneiras ao longo de toda a *Odisséia*. No diálogo com Penélope, o herói afirma ter ouvido do rei Fidão que Ulisses teria se dirigido a Dodona a fim de obter um conselho de Zeus sobre como deveria retornar à pátria, se às claras ou ocultamente (*Od.*, XIX, 296-9). A revelação de sua verdadeira identidade se dá paulatinamente, primeiramente na corte dos feácios e, num segundo momento, através das diversas cenas de

reconhecimento que se passam em Ítaca: ele revela-se a Telêmaco (*Od.*, XVI, 187s), é reconhecido por seu antigo cão (*Od.*, XVII, 291s), Euricléia o reconhece (*Od.*, XIX, 392-4, 467-472), depois revela-se a Eumeu (*Od.*, XXI, 207s) e a Filécio, culminando com a matança dos pretendentes, quando por fim fica claro para todos que Ulisses voltou (*Od.*, XXII, 35s). Os últimos a reconhecerem-no são Penélope e seu pai, Laertes (*Od.*, XXIV, 321s), a quem Ulisses apresenta-se primeiramente com um discurso enganador.

### A arte de Atena

Além da habilidade de Ulisses em mentir e enganar através de ações e discursos, o herói obtém ainda a ajuda da deusa Atena, que ora o rejuvenesce, o embeleza e aumenta sua estatura, ora o envelhece e o cobre com farrapos, alterando sua aparência como lhe convém, ora ocultando, ora revelando sua identidade (*Od.*, IV 232; XIII, 397s; XVI, 171-176; XVIII, 67; XXIII 150). Em outros passos, Atena infunde graça nos ombros de Telêmaco (*Od.*, II, 12-13), faz Penélope ficar mais alta (*Od.*, XVIII, 190) e Laertes ficar mais belo (*Od.*, XXIV, 100s). Ulisses, ele mesmo, confessa a Telêmaco o poder da deusa:

|σαι.

Essas mudanças, que vês, são trabalhos de Atena guerreira,  
que me transforma ao seu livre alvedrio, pois tudo consegue.  
Ora me faz parecer um mendigo, ora muda de novo  
minhas feições nas de um moço, que belos vestidos envergue.  
É muito fácil aos deuses, que moram no Olimpo muito amplo,  
os homens todos mortais exaltar, ou disformes deixá-los (*Od.* XVI,  
207-222)<sup>2</sup>.

A deusa não é capaz apenas de alterar a aparência dos seres humanos, mas também ela própria se metamorfoseia, manifestando-se sob diversos disfarces, de acordo com a sua conveniência.

Esse tipo de concepção das divindades, que lhes atribui o poder de alterar a sua própria forma, foi duramente criticado por Platão na *República* (380d, passim.). O filósofo criticou a multiplicidade de formas, o caráter ilusório, as aparições e o envio de mensagens através dos sonhos, e as mentiras proferidas pelos deuses, em favor de uma

---

<sup>2</sup> A tradução da *Odisséia* citada ao longo deste texto é a de Nunes (2002), algumas vezes com pequenas alterações.

concepção da divindade como sendo sempre verdadeira, bela e virtuosa. Esse ponto de vista reafirma as críticas que Platão dirige à *mimesis*, ao considerar o aspecto de multiplicidade e de variedade como aspectos negativos (LAGE, 2000, p.32). Ele chega a citar textualmente um trecho da *Odisséia* presente no Canto XVII, onde um dos pretendentes afirma que “os próprios deuses, tomando as feições de um viajante estrangeiro, /sob os mais vários aspectos percorrem cidades e campos” (*Od.*, XVII, 485-6).

Se analisarmos cada uma das diversas metamorfoses de Atena ao longo da *Odisséia*, é provável que cheguemos facilmente à conclusão de que a deusa poderia ser tida como um exemplo máximo a ser rejeitado por este tipo de crítica, pelo número de vezes e pela diversidade de formas que assume no decorrer da narrativa. Ela se transforma em diversos personagens masculinos, tais como Mentos (*Od.*, I, 102s), Telêmaco (*Od.*, II, 382ss), Mentor (*Od.*, II, 27s; II, 399s; XXII, 205ss; XXIV, 502ss), em arauto do rei Alcínoo (*Od.*, VIII, 7ss), em juiz de competição (*Od.*, VIII, 193s) e em um pastor (*Od.*, XIII, 221s). No rol de figuras femininas (*Od.*, XX, 30-31), podemos citar suas aparições como uma donzela com um cântaro (*Od.*, VII, 18ss) e, ainda, como uma mulher hábil em trabalhos manuais (*Od.*, XIII, 287s; XVI, 156s), a qual figura no trecho comentado anteriormente, em diálogo com Ulisses. Além disso, Atena envia diversos sonhos, alguns deles a Penélope, um sob a figura de sua irmã Iftima (*Od.*, IV, 795ss), outro como Ulisses, transformado em águia (*Od.*, XIX, 535ss); envia sonhos também a Nausícaa e a Telêmaco – para ela como sua amiga, filha de Dimante (*Od.*, VI, 20ss); para ele, durante uma insônia, dirige uma exortação (*Od.*, XV, 1ss). Note-se que suas metamorfoses não se resumem apenas a figuras humanas, uma vez que ela assume formas de pássaros (*Od.*, I, 320s), transformando-se em andorinha (*Od.*, XXII, 239ss) e em águia (*Od.*, III, 371ss).

As epifanias de Atena (PUCCI, 1995, p.153s) reforçam, desta forma, o jogo entre o desvelamento e a ocultação, sendo algumas metamorfoses visíveis aos olhos dos mortais e outras imperceptíveis. Ela fica invisível em alguns momentos e, quando intenta dar um sinal de sua presença, produz suas metamorfoses como augúrios, de modo a reforçar sua presença divina. A primeira vez em que o narrador se refere à aparência da deusa, no Canto I, ela está vestindo suas armas, sendo esta imagem – uma mulher em armas – sua marca registrada na iconografia antiga (*Od.*, I, 96s.). Contudo, a

variedade das formas com que se manifesta revela seu poder mimético, que, como afirmei anteriormente, não se restringe apenas à possibilidade de alterar sua própria forma, mas se expressa também na capacidade de forjar imagens e alterar a aparência do mundo.

Assim, em diversos trechos, atestamos o poder da deusa de alterar a aparência dos mortais, tal como faz com Ulisses, demonstrando uma característica que talvez pudesse ser considerada inusitada à primeira vista para uma divindade guerreira: a habilidade artística. No passo em que Ulisses chega ao reino dos feácios e se encontra na praia com Nausícaa, após ter-se banhado e ter-se vestido com os trajes que a donzela lhe cedera, Atena embeleza-o e sua ação é comparada, em um símile, à arte de um ourives (O símile do ourives é também utilizado no Canto XXIII, 156-162, referindo-se ao embelezamento de Ulisses por Atena.):

Fê-lo ficar a nascida de Zeus, de olhos glaucos, Atena  
muito mais digno de ver e mais forte, caíndo-lhe os cachos  
em caracóis, da cabeça, tal como os da flor do jacinto.  
Do mesmo modo que artista perito derrama na prata  
lâminas de ouro, discípulo que fora de Hefesto e de Palas  
em vários misteres, e faz admiráveis trabalhos:  
Palas, assim, na cabeça e nos ombros infunde-lhe graça (*Od.* VI, 229-  
235).

Ulisses se torna resplandesciente (*stílbon*) de beleza e de graça (*kállei kai khárisi*), levando a jovem à contemplação. Ela própria confessa que, de indivíduo vulgar, o desconhecido passou a assemelhar-se a um deus, fazendo inclusive com que manifeste o desejo de contrair núpcias com ele (*Od.*, XI, 237s). É lugar comum na épica homérica a comparação de heróis com deuses, especialmente no que tange a aspectos físicos, como o brilho e a estatura elevada. A propósito desta passagem, Konstan acredita que obtemos uma imagem do tipo de homem que era atrativo para as mulheres na épica arcaica, revelando as características de um guerreiro maduro, ainda que a comparação com o jacinto sugira um aspecto jovial. Segundo ele, esta comparação provavelmente remete ao cabelo espesso e escuro, em consonância com as características da flor (KONSTAN, 2003, p14-5). Já os cachos encaracolados podem estar relacionados com o símile do ourives, na medida em que executa desenhos semelhantes a cachos de flores, trabalhando com o ouro e a prata, seja para representar cabeleiras, seja para criar motivos decorativos, usuais na joalheria antiga.

O símile sugere, dessa forma, que o embelezamento de Ulisses é comparável a uma técnica artística (*tékhnē*), sendo a beleza e a graça passíveis de serem fabricadas. Segundo Vernant,

Para os gregos, a *kháris* não emana apenas da mulher ou de todo ser humano cuja beleza jovem faz 'brilhar' o corpo (especialmente os olhos) com um esplendor que provoca o amor; emana também das bijuterias ciseladas, das jóias trabalhadas e de certos tecidos preciosos: o cintilamento do metal, o reflexo das pedras em águas diversas, a policromia da tecelagem, a variedade dos desenhos que figuram, sob forma mais ou menos estilizada, uma decoração vegetal e animal, que evoca muito diretamente as forças da vida, tudo concorre para fazer do trabalho de ourivesaria e do produto da tecelagem uma espécie de concentrado de luz viva de onde irradia a *kháris*. (VERNANT, 1990, p.314)

A própria arte do ourives, além de ser atribuída a Hefesto, deus relacionado com o artesanato e o fogo, é também atribuída a Atena. A associação entre Hefesto e Atena está presente também na *Teogonia* de Hesíodo, no mito de Pandora, sendo Hefesto responsável por forjar a forma de uma virgem a partir da terra e de forjar para ela uma coroa de ouro admirável gravada com inúmeras figuras. A Atena coube adorná-la com vestimentas e ricos adereços (*Teog.*, 571ss). Em *Os Trabalhos e os Dias* (60ss) a associação é também presente, embora concorram na composição de Pandora alguns outros deuses. A esse respeito, não se pode deixar de lembrar que na *Odisséia* (VIII, 492) é Atena quem faz o cavalo de madeira junto com Epeio, possibilitando a vitória dos gregos sobre os troianos, e que é Hefesto quem faz o escudo de Aquiles, cuja fabricação é ricamente descrita na *Ilíada* (468s.).

### Imagens literárias

A digressão relativa ao escudo de Aquiles na *Ilíada* é muito famosa e constantemente citada como um exemplo das relações entre a literatura e as artes plásticas na Antigüidade. Com relação a este trecho, Lessing considera que

Homero, nomeadamente, pinta o escudo não como algo pronto, perfeito, mas antes como um escudo sendo feito. Portanto, ele lançou mão também aqui do enaltecido artifício de transformar o coexistente do seu objeto em consecutivo e fazer desse modo da pintura monótona de um corpo, a pintura vivaz de uma ação. Nós não vemos o escudo, mas sim o mestre divino [Hefesto], como ele produziu o escudo. Ele avança com o martelo e com o alicate para a sua bigorna e, depois de ter forjado as lâminas a partir do metal grosseiro, sob os seus golpes

sutis brotam do bronze, uma após a outra, diante dos nossos olhos, as imagens que ele destinara para a sua ornamentação. Nós não o perderemos de vista até tudo estar terminado. Agora ele está pronto e nós nos assobramos não com a obra, mas com o assombro crente da testemunha ocular que viu a confecção. (LESSING, 1998, p.214)

Lessing, no seu famoso estudo *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*, datado de 1766, acredita que a principal vantagem da poesia residiria no fato do poeta poder atingir o que a pintura material mostra “passando através de toda uma galeria de pinturas”(LESSING, 1998, p.182) . A poesia apresenta uma ação visível progressiva, que acontece numa seqüência temporal, enquanto que a pintura apresenta uma ação visível inerte, com partes que se desenvolvem uma ao lado da outra no espaço (LESSING, 1998, p.190). Para Lessing, “a seqüência temporal é o âmbito do poeta, assim como o espaço é o âmbito do artista [plástico]”(LESSING, 1998, p.211). Ele admite que ambas as artes são vizinhas e constantemente invadem uma o território da outra por necessidade; contudo, afirma existirem diferenças essenciais entre elas, tanto no que diz respeito ao meio, quanto no que diz respeito ao objeto da imitação.

Na *Odisséia* encontramos também descrições de objetos, como a descrição resumida do talabarte de Hércules (XI, 609-614), e também descrições pormenorizadas da fabricação de alguns objetos, tais como a jangada (V, 243s), com a qual Ulisses abandona a ilha de Calipso, e o leito conjugal (XXIII, 190s.), cuja feitura constitui o indício final para que Penélope reconhecesse seu marido. Ambos os objetos (jangada e cama) vêm à luz através da descrição paulatina de sua fabricação, na medida em que Ulisses os constrói. Nestes trechos, a imagem dos objetos é obtida através do que Lessing denominou “a pintura vivaz de uma ação”. Assim, os objetos apresentam-se aos olhos do leitor de uma maneira sucessiva, tornando-se visíveis não de uma só vez, como um todo, mas no decorrer da narrativa, através da confecção de cada uma das suas partes.

A esse respeito, Létoublon acredita que em Homero não se pode falar propriamente em “descrições”, mas sim em “histórias, relatos sobre os objetos e seu papel na narrativa épica, com um segundo plano simbólico implícito” (LÉTOUBLON & EADES, 1999, p.212). Létoublon (1999, p.214) cita, entre outros, o exemplo presente na *Odisséia* do arco de Ulisses (XXI, 11s), na medida em que nos é apresentado não a partir da história de sua feitura, mas a partir da maneira como ele chegou às mãos de seu atual dono, através de doações sucessivas. Ela observa que esses objetos têm em geral

um caráter excepcional, como é o caso do escudo de Aquiles, em que o poeta “inventa a narrativa de uma fabricação por definição impossível para os artistas humanos, mostrando deste modo, paradoxalmente, que o aedo possui o poder de criar imagens que as artes plásticas são incapazes de criar” (LÉTOUBLON & EADES, 1999, p.219). Assim, os trechos em questão não constituiriam de modo algum pausas descritivas gratuitas, mas possuem, como a estudiosa intenta demonstrar, uma função dramática específica dentro da narrativa épica.

Vale a pena citar ainda o trecho da *Odisséia* relativo à descrição do palácio e do jardim de Alcínoo (VII, 81s). Ao chegar ao palácio do rei dos feácios, Ulisses detém-se junto à soleira, pois um brilho (*aígle*) semelhante ao do sol e da lua se espalhava pela casa (IV, 43s). Na seqüência, são descritos o interior do palácio, com seus muros, portas, estátuas, uma mesa de banquete, mulheres triturando o trigo e outras tecendo, sendo que a arquitetura possui detalhes em ouro, prata e bronze. Em seguida, temos a descrição do que se vê no jardim feito pelos deuses para o monarca, como vários tipos de árvores, vinhas e fontes. O interior do palácio revela uma imensa riqueza, enquanto que o jardim revela um aspecto idílico, através da abundância e da fertilidade incessante. O trecho é encerrado com os seguintes versos: “Estes os dons admiráveis que os deuses a Alcínoo fizeram./ Para, a admirar, o divino e sofrido Ulisses quanto via./ Mas, depois que se saciara na vista daquele espetáculo,/ rapidamente atravessa o limiar e na casa penetra.”(VII, 132-135). Cumpre esclarecer que não se trata aqui da narrativa da confecção de objetos, como identificamos em trechos anteriores, mas sim da enumeração de diversos ambientes, objetos e ações, que sugerem os sucessivos olhares lançados por Ulisses. O foco narrativo parece coincidir exatamente com o ponto onde o herói se detém, na entrada do palácio, a partir de onde é possível vislumbrar seu interior, e também o jardim externo. Sendo assim, a pausa de Ulisses e seu olhar contemplativo são mimetizados pela digressão feita pelo narrador, nos oferecendo "pinturas" consecutivas do palácio.

### **A invisibilidade**

A riqueza de imagens sugeridas pelos textos homéricos não pode ser considerada apenas através sob o aspecto da visibilidade, mas deve ser também notada, segundo meu

entendimento, nas inúmeras referências à invisibilidade, à ausência de imagens específicas e ainda às imagens fantásticas e aterrorizantes, que configuram um espetáculo terrível para os olhos. Segundo Lessing, “Homero trabalhou com dois gêneros de seres e de ações; visíveis e invisíveis. Essa diferença não pode existir na pintura: tudo nela é visível; e visível de um modo singular” (LESSING, op. cit., p.1998). Nesse sentido, pretendo abordar brevemente alguns trechos da *Odisséia* em que a impossibilidade ou a dificuldade de visualização é tematizada.

Um dos pontos mais importante para a discussão desta questão diz respeito à invisibilidade e ao desaparecimento dos deuses. A invisibilidade é um atributo *a priori* da divindade, que muitas vezes é presentificada através da construção de imagens, sejam elas literárias ou plásticas. Vernant afirma que

o símbolo através do qual uma força do além, isto é, um ser fundamentalmente invisível, é atualizada, presentificada neste mundo, transformou-se em uma imagem, produto de uma imitação versada que, pelo seu caráter de técnica erudita e de processo ilusionista, introduz-se desde então na categoria geral do fictício – que nós chamamos de arte. A partir daí, a imagem depende do ilusionismo figurativo, tanto mais que não se aparenta com o domínio das realidades religiosas. (VERNANT, 1990, p.319.)

Conforme afirmei anteriormente, os deuses em Homero ora se manifestam assumindo diversas formas, ora permanecem invisíveis, ora são visíveis para alguns e para outros não, pois, como diz o narrador, “nem para todos os homens os deuses mostram-se visíveis” (XVI, 161). Sendo assim, a vontade própria dos deuses é que determina se um mortal vai tê-los sob a vista. Quando assumem diversas formas, e mesmo quando permanecem invisíveis, reconhecer os deuses é difícil para os mortais (XIII, 312-3), a não ser que eles queiram se revelar ou então fazerem-se notar por meio de prodígios. No Canto X, ao narrar o episódio de Circe, Ulisses conta o desaparecimento da deusa, tecendo um comentário sobre o poder das divindades: “Fácil, de nós se furtou. Quem consegue enxergar um dos deuses,/ a seu mau grado, quando ele se move de um ponto para outro?” (X, 573-4). O comentário de Ulisses reafirma o poder dos deuses em decidir se são visíveis ou não em sua movimentação, e pode inclusive levar-nos a pensar que a velocidade de seu movimento é tão grande que impossibilita aos mortais que os vejam. Segundo Lopes, o emprego adverbial dos termos do “sistema fácil-difícil” está relacionado muitas vezes à diferenciação entre homens e deuses, pois o que é fácil (próprio) para um imortal não o é para um mortal



(LOPES, 1996, p. 27). Neste caso, trata-se de tecer uma diferenciação entre as possibilidades divinas de movimentação e as limitações características dos seres mortais. O comentário também pode ser entendido como uma reafirmação da natureza mutável e inconstante das divindades.

Um outro modo de um deus passar de visível a invisível pode ser encontrado nas metamorfoses em pássaros. Como comentamos anteriormente, a deusa Atena opera essas metamorfoses, algumas vezes, no decorrer da narrativa, sendo que não nos parece claro se a metamorfose de fato acontece, ou se nas passagens em questão o desaparecimento da deusa a faz ser comparável a um pássaro em virtude de sua grande velocidade. Neste caso, a figura do pássaro teria uma função metafórica, significando "rapidamente como um pássaro". Segundo Pucci, esta questão tornou-se uma verdadeira querela dentro dos estudos clássicos, sendo que das seis passagens mais debatidas, quatro pertencem à *Odisséia* (PUCCI, 1995, p.165s.).

Mais um trecho interessante relativo à invisibilidade divina está presente no Canto XIX, quando Ulisses e Telêmaco recolhem as armas e as guardam, a fim de preparar o cenário da vingança. Atena é quem vai iluminar o trajeto, permanecendo, contudo, invisível:

∇

Sem mais demora eles dois, Ulisses e o brilhante Telêmaco, para o interior transportaram os elmos e escudos boleados, bem como as lanças pontudas. À frente dos dois avançava Palas Atena com áurea candeia de luz inefável. Com isso admirado, se vira Telêmaco e o pai interpela: "Coisa realmente espantosa, meu pai, tenho agora ante os olhos, pois, em verdade, as paredes da sala e os belíssimos nichos, bem como as vigas de abeto e as colunas em que se sustentam, brilham-me diante dos olhos, tal como se o fogo as queimasse. Provavelmente um dos deuses do Olimpo se encontra aqui dentro." Disse-lhe, então, em resposta, Ulisses, o guerreiro solerte: "Cala-te e guarda o que pensas; nenhuma pergunta me façás. Este é o costume dos deuses, que moram no Olimpo muito amplo. [...]" (XIX, 31-43.)

Telêmaco não vê a deusa, mas percebe que ali há uma presença divina, pois a iluminação é muito intensa e uniforme. O narrador revela que essa iluminação é a deusa quem faz (*epoíei*), carregando uma candeia dourada. O prodígio não provoca nenhuma admiração em Ulisses, já acostumado com as intervenções de sua protetora, reconhecendo ali um costume habitual (*díke*) dos deuses. Apesar da deusa permanecer invisível, sua presença, entretanto, se torna manifesta através da iluminação do espaço

narrativo, conferindo ao trecho uma interessante dualidade entre seu ocultamento e a visibilidade provocada pela luz.

Além de ficarem invisíveis, os deuses têm ainda o poder de tornar os mortais invisíveis, lançando-lhes uma espécie de névoa em torno, como Atena faz com Ulisses em diversos momentos (por exemplo, em VII, 14s; XXIII, 320s). Desse modo, ele é capaz de ver tudo à sua volta, porém não é visível para nenhum dos outros mortais. Há, contudo, uma espécie de neblina diferente que é lançada sob Ulisses no canto XIII, logo quando ele chega a Ítaca, a qual, além de deixá-lo invisível, tem ainda a função de alterar a aparência da ilha, a fim de que o herói não reconhecesse de imediato a sua pátria (XIII, 189s PUCCI, 1995, p.1,47-8). A ilha se reveste de uma outra aparência aos seus olhos, e ele só pode reconhecê-la quando Atena desfaz o nevoeiro.

A respeito do artifício da neblina, Lessing questiona: “mas quem não vê que no poeta o encobrir na neblina e na noite não deve ser nada mais do que um modo de dizer poético para o tornar-se invisível?” Lessing sugere, desse modo, que a neblina figuraria como um recurso poético utilizado quando se quer sugerir a invisibilidade, sendo um grande erro dos pintores a literalização do que ele considera ser apenas uma metáfora (LESSING, 1998, 175). Ele critica os pintores que se apropriam deste recurso em seus trabalhos, com uma nuvem pintada atrás da qual se escondem os personagens, como se fosse atrás de um biombo, argumentando que isso implica em ultrapassar as fronteiras da pintura, na medida em que

a nuvem nos pintores não é apenas um signo arbitrário e não natural, como também esse signo arbitrário não possui sequer a distinção determinada que ele poderia o ter como tal; pois eles o utilizam tanto para tornar invisível o visível, como também visível o invisível. (LESSING, 1998, 176)

A invisibilidade, para além de ser um atributo exclusivo da divindade, está também relacionada com a morte e com as representações do país dos mortos e das almas. A própria etimologia da palavra Hades está ligada à invisibilidade, ao não-visível (*aïdés*). Sua localização geográfica na *Odisséia* é num ponto extremo da terra, onde a luz do sol não alcança. Na *Odisséia* encontramos inúmeras referências ao mundo dos mortos, pois Ulisses ele próprio teve que se dirigir ao Hades a fim de consultar o adivinho Tirésias. Segundo a narrativa de Ulisses, para chegar lá, eles aportaram no país dos Cimérios, e a partir daí seguiram ainda mais um pouco:

Nessa paragem se encontra a cidade dos homens Cimérios,  
que se acham sempre envolvidos por nuvens e brumas espessas;  
nunca foi dado alcançá-los os raios do Sol resplendente,  
nem ao subir, ao vingar ele a estrada do céu estrelado,  
nem quando baixa de novo, na volta do céu para a terra.  
Noite nociva se estende sem pausa por sobre esses míseros. (XI, 14-9.)

Além de ser envolvido por nuvens e brumas, o local vive uma noite eterna. O local é inacessível aos mortais. Ulisses, ele próprio, diz que ninguém em vida teria conseguido chegar aí (X, 502), afirmando, assim, o ineditismo de seu feito. A alma de sua mãe confirma-o, dizendo ainda que o caminho é muitíssimo acidentado, com cachoeiras enormes e rios de curso violento, de maneira que “é difícil aos vivos olhar esses quadros” (*khalepòn dè táde zooîsin orâsthai*) (XI, 155s). Lopes sugere que, muitas vezes, o emprego de termos do “sistema fácil-difícil” está relacionado também com adversidades climáticas, sugerindo que a dificuldade é capaz de levar um indivíduo à morte. Segundo ele, “a proximidade entre o adversário de guerra difícil e, por exemplo, o raio difícil indica, por outro lado, que a relação que um indivíduo tem com um opositor é uma ameaça tão extrema que coloca seu adversário na mesma relação que se tem com um fenômeno atmosférico.” (LOPES, 1996, p.132-3).

O que ele chama de adversidades climáticas são elementos da natureza que aparecem ao longo da *Odisséia* como hostis ao homem, tais como o raio, o vento, o furacão, o inverno e o mar. Nesse sentido, o percurso empreendido por Ulisses pode ser considerado como hostil e perigoso, dadas as adversidades naturais, que reforçam ainda mais a possibilidade de morte contida no empreendimento (LOPES, 1996, p.127). Por outro lado, Lopes afirma que nesta ocorrência do advérbio “difícil” (*khalepón*) reside o espanto de Anticléia relativo à presença de seu filho, ainda vivo, entre os mortos. Sendo assim, o termo faria uma remissão à diferença entre mortais e imortais (LOPES, 1996, p.30-1.). Consideramos que, além de todas essas interpretações, o fato de *khalepón* estar qualificando o verbo ver (*horâsthai*) implicaria, ainda, a impossibilidade física de se ver algo na escuridão do Hades.

Com relação à figuração dos deuses e dos mortos, de um modo geral, Vernant afirma que

trata-se, nos dois casos, de fazer ver forças que dependem do invisível e que não pertencem ao espaço em que vivemos, localizando-as em uma forma precisa e em um lugar bem determinado. Fazer ver o invisível, destinar às entidades do além um lugar em nosso mundo: pode-se dizer que na empresa da figuração existe, de início, essa

tentativa paradoxal para inscrever a ausência na presença, inserir o outro, o algures, em nosso universo familiar. Quaisquer que tenham sido os avatares da imagem, esse desafio pode substituir de modo sempre válido, em grande medida: evocar a ausência na presença, o algures no que está sob os olhos. (VERNANT, 1990, p.319)

A afirmativa de Vernant pode ser aplicada tanto às artes plásticas, quanto ao caso específico da literatura, cujos artifícios para a figuração do invisível são extremamente ricos e variados. Assim, nota-se em Homero um grande esforço no sentido de fazer ver o invisível e de atualizar os seus traços de alteridade em relação à realidade cotidiana dos mortais. A morte, a partir do momento em que faz um ser humano desaparecer da superfície da terra e do convívio com os demais, denota necessariamente uma ausência, cujo traço marcante é a não-visibilidade.

Ulisses narra como a deusa Circe lhe anuncia a necessidade de baixar até o palácio de Hades e de sua esposa Perséfone:

νυ=σθαί: τοι | δε.: σκιαί | α)ι+σσουσιν.

Filho de Laertes, de origem divina, Ulisses engenhoso, contra a vontade, por certo, não mais ficareis aqui em casa; mas é preciso que empreendas, primeiro, outra viagem e que entres a casa lúgubre de Hades e da pavorosa Perséfone, para que possas consulta fazer ao tebano Tirésias, cego adivinho, cuja alma os sentidos mantém ainda intacto. A ele, somente, Pérsefone deu conservar o intelecto mesmo depois de ser morto; as mais almas esvoaçam quais sombras.(X, 488-98)

De acordo com Circe, a alma (*psykhé*) do adivinho se diferencia das outras, na medida em que lhe foi concedido preservar seus sentidos (*nóos*) e seu intelecto (*phrénes*), sendo as demais apenas sombras (*skiaí*). Guardam a aparência do morto e, contudo, dele se diferenciam, sendo o seu duplo. Quando Ulisses encontra com sua mãe Anticléia no Hades (XI, 84s), ela não pode reconhecê-lo, pois está privada de senso. Contudo, ele a reconhece e deixa que beba do sangue, como Tirésias o havia aconselhado, o que faz com que recobre a consciência e possa, enfim, reconhecer o filho. Ele tenta abraçá-la em vão, três vezes, e esta lhe escapa como uma sombra. Ulisses pergunta então se ela era apenas um fantasma (*eídolon*) enviado por Perséfone para enganá-lo; sua mãe diz que não e explica-lhe o destino final de todos os mortais:

)υ/+τῶ ο ρ νειροφ α)ποπταμε/νη πεπο/τηται.

Esse o destino fatal dos mortais, quando a vida se acaba, pois os tendões de prender já deixaram as carnes e os ossos.

Tudo foi presa da força indomável das chamas ardentes  
logo que o espírito vivo a ossatura deixou alvacenta.  
A alma, depois de evolar-se, esvoaça qual sombra de sonho. (XI, 218-222)

Para Vernant, o duplo na Grécia antiga era uma verdadeira categoria psicológica, uma realidade exterior ao sujeito, que se move em dois planos contrastantes: ao mostrar-se presente, revela não pertencer a esse mundo, mas a um mundo inatingível. Assim, a alma de um morto evoca sua presença, reafirmando ao mesmo tempo sua ausência irremediável. Ao citar uma passagem da *Ilíada* (XXIII, 59-117), quando Aquiles vê em sonho o fantasma (*eidolon*) de Pátroclo, Vernant discorda em parte da alma de Anticléia e afirma que “há, pois, no *eidolon* um efeito enganador, de decepção, de engodo, apáte: é a presença do amigo, mas é também a sua ausência irremediável; é Pátroclo em pessoa, mas também um sopro, uma fumaça, uma sombra ou o vôo de um pássaro” (VERNANT, p.309, passim). Segundo ele, a categoria do duplo compreenderia também os sonhos e as aparições sobrenaturais.

### Imagens aterrorizantes

Gostaria ainda de referir-me a algumas imagens que chocam a visão, por serem aterrorizantes e extraordinárias. Uma delas refere-se ao monstro Cila, que na *Odisseia* é descrito pela deusa Circe no seguinte trecho:

κεφαλαα.φ δεινοιεο βερε/θρου:

De doze pés é dotada, disformes bastante eles todos,  
com seis compridos pescoços, também terminando eles todos  
por uma horrenda cabeça, com tríplice fila de dentes,  
fortes e em número grande, onde a negra morte se aninha.  
Acha-se até meio corpo escondida na côncava gruta,  
mas para fora do bátrio horrível estende as cabeças. (XII, 89-94)

O monstro habita uma gruta profundíssima, onde esconde a parte de baixo de seu corpo, deixando apenas as cabeças de fora. Segundo Circe, “não houve quem se gloriasse de vê-la, ainda mesmo que um deus a encontrasse” (XII, 87-8). Quando Ulisses se aproxima da gruta onde mora o monstro, ele se esforça para vê-la, porém doem-lhe os olhos, em virtude do esforço de tentar enxergar no escuro (XII, 232-3). Ulisses não nos

oferece nenhuma descrição do monstro neste momento, apenas utiliza um símile de um pescador que com uma vara retira os peixes do mar, comparando a violência da deusa contra seus companheiros, que gritavam e debatiam-se enquanto eram devorados. Segundo Ulisses, “foi esse o quadro mais triste de todos que viram meus olhos” (XII, 258-9).

Outra imagem terrível é apresentada quando Ulisses, ensangüentado, conclui por fim a vingança contra os pretendentes. Euricléia entra na sala e depara-se com esta visão:

Foi encontrar o solerte Ulisses entre os corpos sem vida,  
todo manchado de sangue e de poeira, no jeito de forte  
leão que se afasta, depois de comer uma rês da manada,  
ensangüentado está todo na frente; por ambos os lados  
sangue dos queixos lhe escorre, espetáculo horrível de ver-se:  
os pés e as mãos de Ulisses, desse modo, manchados se achavam.  
(*Od.*, XXII, 401-6)

É interessante a reação de Euricléia frente à cena, pois ela grita, porém não de terror, mas sim de alegria, ao ver os corpos estendidos e todo aquele sangue. O herói ordena que tudo seja limpo, antes de que Penélope desperte de seu sono. Quando a serva a acorda, relata todos os acontecimentos e diz a Penélope que a ela que também seria agradável ver Ulisses ensangüentado como um leão (XXIII, 47-8). Por mais que fosse terrível a imagem da carnificina empreendida por ele, cujos sinais se estampavam na sua figura coberta de sangue, é possível, no entanto, alegrar-se com a sua visão, pois a vingança era por demais desejada por elas. Cumpre observar que o adjetivo utilizado no penúltimo verso citado, referindo-se ao aspecto do leão, que traduzimos aqui por terrível (*deinós*), significa ainda algo atemorizante, perigoso, funesto, indigno, tanto quanto algo extraordinário, forte, estranho, maravilhoso e poderoso. Desse modo, o aspecto (*ôpa*) de Ulisses ensangüentado é terrível e aterrorizante, mas é também, ao mesmo tempo, uma imagem magnífica e extraordinária de se ver.

Conclui-se, desta forma, que o texto homérico é rico em referências visuais, sejam elas referentes a aspectos visíveis ou invisíveis, estando presentes na narrativa de diversas formas. O que se pode inferir, a partir desta constatação, é que o texto homérico está inserido em uma cultura onde a visualidade exerce um papel importante, e que o texto homérico explora estes aspectos visuais, incorporando-os à sua estética. O texto homérico, assim, participa de uma tradição estética onde entrecruzamentos entre

as artes são uma constante, notadamente neste caso os entrecruzamentos entre a poesia épica e as artes visuais e aplicadas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AUERBACH. *Mimesis*. Tradução de S. F. Sperber. São Paulo: Perspectiva, 1971.

HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de M.C.N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1990.

HESÍODO. *Teogonia*. A origem dos deuses. Edição revisada e acrescida do original grego. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 1969.

HOMERO. *Odisséia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 5a. edição. São Paulo: Ediouro, 2002.

KONSTAN, David. O amante adolescente na literatura grega. Trad. de Celina F. Lage. In: *Scripta Classica On-Line*. Número 1, Tema: Contestações do mito. Abril de 2003, Belo Horizonte, NEAM/UFMG, p.14-15. Disponível em <<http://www.scriptaclassicaonlinebr.gr.eu.org/david.pdf>> Acesso em: 01 abril de 2015.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Laocoonte ou Sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 1998.

LOPES, Antônio Orlando de O. Dourado. *O fácil e o difícil no livro I da República de Platão: uma interpretação a partir dos poemas de Homero e Hesíodo*. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1996. (Dissertação, Mestrado em Filosofia)

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de história da cultura clássica*. Volume 1- Cultura grega. 7ª edição atualizada. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *República*. Tradução de M.H.R. Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PUCCI, Pietro. *Ulysse polutropos: lectures intertextuelles de l'Iliade et de l'Odysee*. Traduit par Jeannine Routier-Pucci. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 1995.

SNODGRASS, Anthony. *Homer and the Artists: Text and Picture in Early Greek Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SCOTT, Willian. The homeric simile and the oral tradition. In: *The oral nature of the homeric simile*. [?]: Lugduni Batavorum E. J. Brill, 1974.

VERNANT, Jean-Pierre. Do duplo à imagem. In: *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganush Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WHITMAN, Cedric H. *Homer and the heroic tradition*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1958.

#### **BIBLIOGRAFIA:**

BRANN, Eva. *Homeric Moments: Clues to Delight in Reading the Odyssey and the Iliad*. Philadelphia, Paul Dry Books, 2002.

LOVATT, H. & VOUT, C.. *Epic Visions: Visuality in Greek and Latin Epic and its Reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.



# O uso mágico das gemas na arte e na literatura medieval

Azzurra Rinaldi<sup>1</sup>

Submetido em 06/2016

Aceito em 06/2016

## RESUMO:

Os lapidários medievais oferecem uma panorâmica dos poderes mágicos que as pedras preciosas ou semipreciosas possuem. A crença na magia das gemas reflete-se de forma geral na literatura e na arte medievais, em particular na ourivesaria.

Com este trabalho pretende-se oferecer uma visão abrangente do uso das pedras na Idade Média mostrando uma seleção de textos e as obras de arte em que estas aparecem. Portanto, começar-se-á com a descrição dos textos teóricos, os lapidários, até explorar as obras literárias e outras expressões artísticas, em particular a arte do mosaico e da ourivesaria.

**PALAVRAS-CHAVE:** Gemas – Magia – Idade Média – Arte Medieval – Literatura Medieval

## ABSTRACT:

Medieval lapidaries provide an overview of magical powers of precious stones and semi-precious stones. Belief in magic gems is reflected in the literature and in the general art of Middle Ages, particularly in jewelry.

The intention of this study is to offer a global view of the use of stones in the Middle Ages, analyzing a selection texts and works of art in which they appear. Starting with the description of theoretical texts, lapidaries, we will then explore literary works and other artistic forms, discussing in particular mosaic and jewelry artworks.

**KEY WORDS:** Gemstones – Magic – Middle Ages – Medieval Art – Medieval Literature

---

<sup>1</sup> Universidade de Coimbra.

Segundo as palavras de Peter Kittson, as gemas sempre fascinaram os homens, que admiravam não apenas a beleza e a profundidade das cores, mas também as suas diferentes qualidades de cativar a luz e de a refletir. A combinação destas qualidades, raras na natureza, encorajou a atribuição às pedras, e em particular às preciosas, consideradas ainda mais poderosas, porque dotadas de poderes mágicos e curativos (KITTSON *apud* BEINERT, 1, 2003). As pedras podiam ter um poder sobre o seu correspondente analógico, ou seja, se, por exemplo, uma gema tinha “um aspeto atormentado ia representar um céu carregado de chuva, tornando-se uma pedra de chuva” (MALRIEU, 1996, 53). Além da característica visual da pedra, era também considerada importante a forma, porque com base na forma que tinha, a pedra podia funcionar melhor do que a mesma tipologia de pedra mas de talhe diferente. A morfologia das gemas podia-se alterar com o tempo, perdendo, assim, muito do seu poder. Tal perda de potencialidade acontecia também nos casos em que a pedra ficava longe do seu ambiente natural (BEINERT, 2003,63-64).

Por “mágico” queremos entender algo que na realidade antiga e medieval podia ser chamado de “ciência” ou “religião”. De facto, as pedras eram utilizadas para curar doenças, prever o futuro e proteger as pessoas das calúnias, injúrias ou para lhe oferecer qualidades, tais como, por exemplo, força, coragem, lealdade e assim por diante. De facto, o poder das pedras pertence a uma vertente do mágico definida por Guilherme de Auvérnia (875-918) como “magia natural”, isto é, uma qualidade sobrenatural intrínseca do objeto seja pedra, planta ou humano (a capacidade de lançar o mau-olhado ou de ter pressentimentos). Utilizar este tipo de magia significava também estudar os poderes ocultos das pedras, por exemplo, tentar conhecer o poder de atração do magnete ou explicar as manifestações atmosféricas, como os relâmpagos (GIRALT, 2011, 18, 25).

O poder “mágico” das gemas era utilizado de diferentes maneiras. As pedras preciosas são fundamentais na fabricação de amuletos e talismãs, mas também na decoração artística de figuras sagradas; em loiça, como copos e taças; e na construção de armas, em particular, as espadas.

Os amuletos eram utilizados para proteger do mal produzido por seres sobrenaturais, maldições, mau-olhado e demónios e tinham, também, a capacidade de curar doenças. Estes podiam ser de material vegetal, plantas; animal, usando ossos; ou ainda mineral, as pedras. Os talismãs apenas protegiam das forças sobrenaturais, e eram

religiosos ou “científicos”, ou seja, eram objetos de simbologia religiosa, como cruzes ou imagens de santos. A realização de tais peças podia ser efetuada com pedras que normalmente tinham gravações ou metais preciosos como ouro e prata. A estes tipos pertencem também aqueles que simbolizavam os deuses pagãos da antiguidade e da mitologia escandinava (VILLENEUVE, 1998, 35, 950).

Os talismãs, ao contrário dos amuletos, não estavam interditos pela instituição eclesiástica, porque a sua fabricação tinha a que ver com a magia harriana, cujo princípio fundamental era a relação simpática de todos os elementos do universo entre si; portanto, para que o talismã funcionasse ocorria ligar o poder das pedras com aquele dos corpos celestes. Para concretizar esta ação de conjunção astral com as pedras, era necessário invocar os anjos como mediadores entre Céu e Terra (GARCÍA AVILÉS, 1999, 87). Além disso, o poder do talismã resultava ainda mais intensamente quando a gravadura reproduzia um símbolo cristão, assim para obter quer a propriedade natural quer o efeito divino (KORNBLUTH, 28/06/2011, Medievalists.net).

Estes tipos de objetos protetivos eram aprovados pelas instituições eclesiásticas apenas nos casos em que a preparação era efetuada por clérigos. De facto, nas outras situações pensava-se nestas pedras como algo de mágico, e, portanto, ligado ao demónio<sup>2</sup> (em vários casos podia acontecer que para ter mediadores entre o céu e a Terra se invocavam os diabos) e supersticioso, mas para o povo a diferença entre talismãs aprovados pela Igreja e os outros condenados por serem mágicos ou demoníacos não era muito evidente (CROW, 2009, 97-98).

Um dos livros mais importantes que explica a arte de criação dos talismãs é o *Picatrix* (1256) que segundo as fontes latinas foi traduzido a mando de Afonso X<sup>3</sup>, o Sábio (1221-1284), do árabe para castelhano e para latim, esta última versão é a única que se conhece. Além desta fonte, o rei estava muito interessado nos assuntos astrológicos e das pedras, de facto na biblioteca privada do rei encontram-se outras importantes obras das quais têm que ver com o uso das pedras, isto é, o *Lapidario* (1250) e *Libro de las formas y de las imágenes* (1276-1279). Conhece-se também um fragmento dum opúsculo em francês contido no *Liber Razielis* (Século XII) sobre as

---

<sup>2</sup> Entendia-se como demónios também as divindades pagãs que, não sendo aceites pela instituição eclesiástica, se tornaram criaturas diabólicas.

<sup>3</sup> O projeto do soberano era muito mais ambicioso, pois estava prevista a realização de onze lapidários, mas apenas foram escritos quatro. As fontes utilizadas eram as de mineralogia muçulmana que traduzia os tratados de Aristóteles. A obra de Afonso X cita a fonte grega como sendo a principal, mas na realidade o seu *Lapidário* baseia-se nos textos árabes (MENÉNDEZ PIDAL, 1969, 443).

virtudes mágicas das pedras e as imagens que devem ser gravadas na fabricação de talismãs.

Na realidade, os textos sobre o poder mágico das pedras têm uma origem muito mais antiga. Os primeiros aparecem na antiga Grécia, mas sabe-se que o culto das pedras e das gemas mágicas estava presente na civilização egípcia e mesopotâmica, influenciando, assim, a cultura helénica (PRIETO, 1992, 191). Também Aristóteles escreveu sobre as pedras e as via como elementos compostos por uma mistura de terra e água. Para o filósofo, as várias gemas podiam-se encontrar não apenas na terra, mas também no ar, *ceraurum*<sup>4</sup> pedra das nuvens; no fogo, como as pedras vulcânicas; na água, por exemplo o coral; e nos corpos de animais (BEINERT, 2003, 59). – de facto, era uma crença comum que as pedras preciosas se encontravam na cabeça de serpentes ou na garganta de dragões e existiam técnicas para as apanhar, por exemplo, a *dragontia*, pedra que estava dentro da cabeça do dragão, tinha de ser apanhada enquanto o animal dormia para ela não perder os poderes mágicos (BRAGHTON, 1988, 166).

O primeiro texto que se conhece é grego do século I d. C. de Damigeron, mas só se encontrou a sua tradução em latim de quatro séculos mais tardios (*De Virtutibus Lapidum*). Vários autores medievais abordam a temática das pedras sem terem escrito verdadeiros lapidários mas tratados enciclopédicos, como Isidoro de Sevilha (560-636) no livro XVI das *Etimologiae*, Vicente de Beauvais (1190-1264) no livro VIII de *Speculum Naturale*, Tomás de Cantimpré (1200-1270) no livro XVI de *De Natura Rerum*, ou Bartolomeu da Inglaterra (1203-1272) no livro XVI de *De Proprietatibus Rerum* (BOSSUAT *et alii*, 1964, 919-920).

A Idade Média europeia conta com 616 lapidários existentes, isto significa que neste período histórico o estudo das propriedades das pedras e a sua relação mágico-científica com os astros não era marginal (BEINERT, 2003, 2). Ainda hoje, não se parou de pensar nas pedras como algo de mágico ou que, pelo menos, tenham propriedades que podem ajudar num ou noutra aspeto da nossa vida. Mesmo assim, a importância dos lapidários não conseguiu alcançar os tratados didáticos dos bestiários<sup>5</sup> que são ainda mais numerosos.

Os lapidários podiam ser meramente descritivos, ou seja, explicitar todas as características das pedras sem falar da prática para as utilizarem; de uso médico ou de

---

<sup>4</sup> Ceraunite: pedra meteórica azul.

<sup>5</sup> Para além de representar as particularidades dos animais reais e não, estes textos tinham também uma parte reservada às pedras e às plantas.

tratamento mágico, neste caso, fazem parte os do rei Afonso X; e o uso médico, o qual pode caber também no patamar do mágico, sendo instrumentos de magia natural. De facto, Tomás de Aquino (1225-1274) achava que o uso das pedras seria perigoso, a causa seu poder intrínseco que podia ser utilizado de maneira negativa como por exemplo para enganar, hipnotizando as pessoas ou usado como feitiço maléfico, como por exemplo, o sárdio utilizado para contratar os malefícios ou o heliotrópio usado para causar as tempestades. Outras gemas tinham a função de atrair o amor, entre estas pedras encontram-se o magnete e a selenite que precisava de um ritual durante a mudança de lua para que os seus poderes pudessem ser ativados<sup>6</sup> (BEINERT, 2003, 48-49). Neste sentido, as ervas curativas corriam o mesmo risco, assim, para Tomás de Aquino era preciso colher as plantas pensando em Deus ou trazendo consigo um símbolo divino ou acompanhado por um padre (SCHMITT, 1997, 52).

Além do aspeto mágico, as pedras distinguiam-se também pelo fator curativo. De facto se pulverizadas e bebidas podiam ser poderosos medicamentos contra as doenças não apenas dos seres humanos, mas também dos animais, como demonstra o *Livro da Falcoeria* de Pero Menino. Neste manual veterinário escrito para curar as doenças dos falcões encontram-se inúmeras referências às pedras, que tinham de ser juntadas a outros ingredientes para, assim, criar o remédio ideal por uma ou outra patologia. O autor, no início do texto, indica todos os ingredientes que são necessários à cura do falcão, um deste é a “pedra sanguínea”, ou seja, jaspe sanguíneo utilizado misturado com sangue de dragão, farinha de trigo e clara de ovo para formar uma espécie de tala gessada na quebratura das pernas e das asas do falcão.

Ainda mais remotamente (em torno do século VII), encontra-se o uso da pérola na medicina europeia como remédio para curar a loucura, a epilepsia e a melancolia, doenças consideradas “lunares”. Segundo Eliade (1979, 144), esta característica médico-mágica da pérola tinha a sua origem na cultura oriental. O autor afirma que a pérola no Oriente era considerada ctónica porque derivada das lágrimas da deusa lua e, portanto, carregada da energia feminina denominada como *yin*.

Diferentes pedras podiam funcionar como remédio para a mesma doença, e costumavam ser misturados com outros ingredientes, em particular mel e/ou leite, mas também vinho ou água. Por exemplo, o jaspe misturado ao mel e bebido com água ajudava as mulheres no aumento de produção de leite materno, ou ainda o magnete

---

<sup>6</sup> De facto o termo selenite deriva do grego *selēnē* que significa “lua”.

misturado ao mel ajudava a pele nas queimaduras e tratava o edema (BEINERT, 2003, 45). Apesar de tudo estes tratamentos estavam condenados como superstição, ou seja, práticas não consideradas verdadeiras e que, por isso, tinham de ser punidas mediante uma penitência, que normalmente equivalia a ficar por um período de tempo a pão e água (SCHMITT, 45, 1997). O fator supersticioso da descrição do poder das pedras era causado também pelo facto de os lapidários descreverem uma mesma gema com poderes diferentes. Por exemplo, na redação dos lapidários de Afonso X, por causa de dificuldade de tradução dos compiladores, uma mesma pedra está descrita mais vezes, mas com nomes e com poderes diferentes, demonstrando assim o aspeto supersticioso da funcionalidade das gemas, que apenas podiam ter êxito graças a uma propícia coincidência (MENÉNDEZ PIDAL, 1969, 443). De facto, como afirma Braghton (1986, 276), existem cerca de dezasseis tipos de jaspes e são de diferentes cores e cada um de particularidade diferente, alguns deles protegiam das febres, enquanto que o verde era usado como defesa contra fantasmas e afogamentos.

O poder das pedras era útil para descobrir os venenos que podiam estar nas bebidas, por isso, algumas gemas estavam colocadas na decoração de copos e taças, por possuírem essas particularidades, é exemplo disso o cristal de rocha que tinha, entre outras, esta função. Tal cristal era utilizado também na construção dos relicários, devido à sua transparência que permitia, assim, a visibilidade da relíquia. Um exemplo de tal objeto encontra-se no território português e é o Relicário do Santo Lenho (século XIV), pertencido a rainha Isabel de Argão (1271-1336) e feito a partir de ramos de coral (Fig.1). Este utensílio, antes da sua função religiosa, parece ter sido uma custódia para amuletos e talismãs constituídos por línguas de serpente, dentes de tubarão e outros fragmentos de materiais exóticos usados para detetar os possíveis venenos na comida do soberano (GOULÃO, 2009, 125-126).



Figura 1 Relicário do Santo Lenho. Museu Nacional de Machado de Castro, Coimbra <http://muraldaspetas.blogspot.pt/2011/03/uma-santa-rainha.html>

Existem também lapidários de tipo cristão, isto é, que não descreviam as pedras dando atenção ao poder mágico, mas fazendo uma análise religiosa das gemas que apareciam nos livros da Bíblia. Nestes textos estavam descritas as doze pedras que aparecem no *Êxodo* (39, 1-32) e as doze que estão

presentes no *Apocalipse* (21, 19-20). Ao primeiro livro correspondiam as gemas situadas na veste do sumo-sacerdote: sárdio, topázio, esmeralda, rubis, safira, jaspe, crisólito, ágata, ametista, granada, ónix e berilo; no segundo encontram-se as pedras da Jerusalém celeste: jaspe, safira, calcedónia, esmeralda, sardónia, sárdio, crisólita, berilo, topázio, crisópraso, granada e ametista (BOSSUAT *et alli*, 1964, 919-920).

As origens de função “mágica” do relicário mostram como o Cristianismo foi, ao longo dos séculos, substituindo os usos e as tradições pagãs. Esta passagem de uma crença para a outra é visível também na literatura medieval e inerentemente às gemas é possível notar como, por exemplo, a espada de Rolando, chamada de Durendal, na obra francesa a *Chanson de Roland* haja uma troca de pedras mágicas com relíquias, que fazem com que a arma se torne bela e santa. A espada do protagonista desta canção de gestas parece ter uma origem divina, e portanto, religiosa, porque foi oferecida a Carlos Magno por um anjo. Repare-se que nas crenças anteriores ao Cristianismo as espadas eram objetos criados em mundos “outros” e alheios àquele dos humanos. Personagens encantadas como as fadas constroem as espadas e as oferecem ao herói em situações particulares e de desafios maravilhosos para que ele se torne quase invencível. O poder das espadas é devido à fabricação mágica<sup>7</sup> mas também às gemas. A tradição da arma encantada tornou-se uma característica do campo religioso, pois, o milagre foi substituindo, durante os séculos de conversão, a particularidade mágica destes objetos cavaleirescos com aquela mística (MARQUES, 2013, 30).

As pedras eram utilizadas também na decoração de armaduras e armas, sempre tendo uma tarefa protetiva ou de aumento da força e da coragem do cavaleiro, por exemplo, a ceraunite que vinha encastada nos arcos, sendo uma pedra proveniente do céu onde se combatiam as guerras entre os ventos. Portanto, as pedras funcionavam como amuletos decorativos que podiam ajudar o cavaleiro a ter mais força, ou a ser protegido dos ataques.

---

<sup>7</sup> Na cultura viking a arte da criação das espadas era considerada uma atividade mágica, pois, o ferreiro era a única tarefa que estava divinizada, a causa da habilidade de criar do nada. A qualidade mágica do ferreiro encontra-se também na literatura, um exemplo está recolhido na obra finlandesa *Kalevala* de Elias Lönnrot, que apesar de ter a sua primeira publicação em 1835 recolhe os cantos e as lendas populares de origem antiga da zona da Carélia, na fronteira com a Rússia. Ilmarinen é a personagem responsável pela construção do mágico Sampo, distribuidor de riquezas e prosperidade.

O valor mágico das pedras perpetuou-se através dos séculos e acabou por fazer parte dos vestuários reais e papais. Os bizantinos foram aqueles que mais utilizaram as gemas e que espalharam esta moda por toda a Europa até à Escandinávia. A moda de Bizâncio e a sua particularidade do uso das pedras está particularmente visível nos



Figura 2 Justiniano I e Teodora. Mosáico San Vitale de Ravenna. <http://www.dejavuteam.com/2014/06/03/la-perla-1-parte/>

mosaicos da igreja de San Vitale em Ravenna (Itália – Século IV). Pois, o imperador Justiniano I (482-565) e a consorte Teodora (497-548) estão representados com esforçadas joias: pérolas, esmeraldas e safiras (fig. 2). A assemblagem destas pedras servia para definir o cromatismo que só a família real podia trazer, como afirma o decreto-lei do soberano. A arte merovíngia e carolíngia sentiam muito a influência do leste

como se pode notar no uso das gemas e pedras preciosas em várias custódias de bíblias e na coroa do Sacro Romano Império de Carlos Magno (742-814) (Fig. 3).

A arte germânica era constituída principalmente por pequenas peças de ourivesaria como fíbulas e colares constituídas por pedras de diferente cores que compunham vários desenhos, alguns destes eram religioso-mágico como o deus Ódin, mas também criaturas monstruosas como dragões ou animais poucos comuns, como leões. Pois sendo eles povos nómadas e guerreiros precisavam de um tipo de arte que fosse de prática transportação, e que ao mesmo tempo pudesse representar a habilidade artística do criador e ter uma funcionalidade, não sendo apenas a ornamental. As fíbulas eram utilizadas



Figura 3 Coroa do Sacro Romano Império. Hofburg, Viena. [https://it.wikipedia.org/wiki/Corona\\_d\\_el\\_Sacro\\_Romano\\_Impero](https://it.wikipedia.org/wiki/Corona_d_el_Sacro_Romano_Impero)

para fechar as túnicas e utilizadas pelos homens e pelas mulheres. Além disso as peças de ourivesaria serviam para identificar a classe dos possuidores, quanto mais alta era a escala social mais rica eram peças que traziam. Historicamente as regiões germânicas tinham comercializado muito com a Europa do Leste e com Bizâncio, trazendo sedas, prata, especiarias e peças preciosas fechadas em cofres. Os vikings, por exemplo, da “estrada do leste” transportavam prata e joias. Além disso, parece, segundo uma crónica



de Ibn Fadlan (877-960), que adoravam as pérolas de vidro verde e que as compravam por um preço muito alto (IBN FADLAN *apud* BOYER, 1994, 132 e 143). O uso das pedras preciosas no contexto artístico reflete essa potencialidade “mágica” em particular no uso da fabricação de armas, em que, para além da decoração, traziam ao cavaleiro poderes especiais e o protegiam dos ataques inimigos no combate.

A origem mágica das pedras reflete-se na literatura medieval. Pois, em várias obras literárias em particular naquelas germânicas e do Norte da Europa, a roupa e as armas, mais especificadamente as espadas, são decoradas ricamente e com pedras preciosas. Por exemplo, na obra germânica de que a *Canção dos Nibelungos* aparece muitas vezes a referência a “ricas vestes” decoradas com pedras. Embora esta obra revele muitas ocorrências mágicas, não há particular referência às pedras como um instrumento encantado. Na sexta aventura, em ocasião da partida de Gunther para a Islândia, há a descrição de como as vestes eram preparadas: gemas, tecidos preciosos de ouro, decorados com pele de peixes raríssimos e arminhos. O ouro é o material que mais se evidencia na descrição da roupa dos guerreiros, pois ainda hoje considerado o metal mais precioso de todos e perfeito, fundamental não apenas na decoração artística, mas também na alquimia. Portanto é possível imaginar que o uso das pedras e dos vários elementos decorativos, para além de enriquecer as armaduras e a roupa dos guerreiros tinham também um significado mais profundo ligado ao mágico. De facto, isto é bem visível na cintura de Brunilde, que uma vez que Siegfried a rouba, a rainha perde o seu poder e a sua força.

Em vários romances franceses de Chrétien de Troyes aparecem diversos tipos de pedras. Pois, como refere Valérie Gontero (2002, 238), parece que nas obras do autor medieval esteja presente um “sistema mineral”, demonstrando o conhecimento de Chrétien sobre os lapidários franceses. Também nestas obras as pedras são utilizadas como elemento decorativo da roupa dos vários heróis, funcionando, não apenas como objetos meramente utilizados para ostentar a riqueza, mas também mostram as próprias características mágicas de proteção e oferecem qualidades ao cavaleiro que os possui. Por exemplo, a capa que o rei Artur oferece a Erec tem uma ametista e um crisólita. A primeira pedra está reconhecida por muitos lapidários como símbolo da temperança, virtude fundamental dos soberanos; a segunda ajuda no afastamento dos medos (GONTERO, 2002, 245-246). De facto, a capa de Erec é feita por quatro fadas que

simbolizam as artes liberais (Geometria, Aritmética, Música e Astronomia) revelando, assim, o poder mágico das vestes (PLANCE, 1989, 75 e 76).

Sabe-se ainda que as gemas sempre estiveram ligadas ao poder “talismano” originado, em particular, a partir da conjunção das pedras com os astros. Pois, também a Bíblia demonstra tal importante conexão: no livro da *Êxodo* (39, 8-14) está descrito o peitoral do sumo-sacerdote constituído por doze pedras dispostas em quatro filas cada uma de tonalidade diferente correspondente às tribos de Israel, mas Fílon de Alexandria (20 a. C. – 45 a. C.) na sua obra *De vida de Moisés* conjugou as doze pedras do peitoral aos doze signos zodiacais. Pois, outros estudiosos contemporâneos, entre eles Giuseppe Flavio, mostram como o peitoral do sacerdote poderá estar relacionado com a arte da astrologia, que sempre existiu nas culturas hebraicas (*apud* MARQUÈS-RIVIÈRE, 1984, 21). Isto não deveria surpreender, já no *Genesis* se afirma que as estrelas podem ser “signos” úteis ao homem.

Porém, para além destes poucos textos citados, a literatura medieval não desenvolveu muito a temática das pedras, ou seja, a elemento mágico na literatura medieval está muito mais presente sob a forma de pessoas encantadoras ou feitiços, mais do que propriamente o uso e a presença das pedras. No *Dictionnaire du Moyen Âge* explica-se que as gemas foram também pouco usadas, juntamente aos florários, na literatura didática e alegórica, ficando, assim, num patamar inferior do que, por exemplo os textos dos bestiários. De facto, na literatura medieval estão presentes mais animais híbridos e monstruosos, como os dragões, do que pedras mágicas e encantadoras (GAUVARD *et alii*, 2002, 817).

Pelo contrário na arte faz-se um grande uso das pedras preciosas, de certeza pelo seu fator decorativo, mas como demonstra a análise do Relicário do Santo Lenho, as gemas não eram sempre postas ao acaso na obra de arte, mantendo, desta maneira, um significado ligado ao mágico que deveria ser explorado de maneira mais aprofundada. Na arte da costura as pedras eram muito utilizadas para decorar a roupa dos senhores ricos e em particular dos reis. Na Polónia, durante a dinastia da casa dos Piast<sup>8</sup> a beleza era considerada sinónimo de riqueza, por isso, utilizavam-se armaduras preciosas, vestidos muitos ricos decorados com pedras, joias, fios de ouro, prata e peles (WILSKA, 1989, 309-310).

---

<sup>8</sup> Dinastia de reis e duques poloneses. O primeiro Piast (Piast Kołodziej) aparece como fundador da mesma Polónia no século IX, o último da família é o soberano Casimiro III (1333-1370).

Para concluir, a crença no poder das pedras como elementos que podem aportar benefícios e afastar as energias negativas está ainda hoje muito viva. Isto não surpreende, porque muitas imagens criadas na Idade Média e convicções mais antigas ainda persistem no nosso pensamento e cultura, que vê não apenas nas gemas, mas também em outros elementos, como, por exemplo, as bruxas, uma continuação na contemporaneidade.

### **BIBLIOGRAFIA ATIVA**

*I Nibelunghi*, a cura di Luigi San Giusto. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese (già Ditta Pomba), 1947

*La Chanson de Rolland*, a cura di Graziano Ruffini con testo a fronte di Cesare Segre. Parma: Ugo Guanda, 1981

MENINO, Pero. *Livro de Falcoaria*. Introdução, notas e glossário de Manuel Rodrigues Lapa. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1931

### **BIBLIOGRAFIA PASSIVA**

BEINERT, Richard A. *Windows on a medieval world: medieval piety as reflected in the lapidary literature of the Middle Ages*. Thesis submitted to the School of Graduate Studies in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Newfoundland: Department of Religious Studies Memorial University of Newfoundland, 2003

BOSSUAT, Robert, PICHARD, Louis, DE LAGE, Guy Raynaud. *Dictionnaire des lettres française [le Moyen Âge]*. Torino: Fayard, 1964

BOYER, Régis. *La vita quotidiana dei vichinghi (800-1050)*. Milano: BUR, 1994

BRAUGHTON, Bradford B. *Dictionary of medieval knighthood and chivalry – Concept and Terms*. New York: Greenwood, 1986

BRAUGHTON, Bradford B. *Dictionary of medieval knighthood and chivalry – People, Places and Events*. New York: Greenwood, 1988

CROW, John L. *Miracle or Magic? The problematic status of Christian Amulets*. In: BRAAK, Jacqueline, MALONE Deirdre. *Van Discussie tot Beleving: Religiestudies aan de UvA*. Amsterdam: Ars Notoria/ University of Amsterdam, 2009

- ELIADE, Mircea, *Imagens e símbolos*. Lisboa: Arcádia, 1979
- GARCÍA AVÍLES, Alejandro, *Alfonso X y la tradición de la magia astral*. In: MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús, DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, Ana. *El scriptorium alfonsí: de los libros de astrología a las “Cantigas de Santa María”*. Madrid: Editorial Computense, 1999
- GAUVARD, Claude, DE LIBERA, Alain, ZINK, Michel. *Dictionnaire du Moyen Âge*. Paris: Quadrige/PUF, 2002
- GIRALT, Sebastià, *Magia y Ciencia en la Baja Edad Media: la Construcción de los Límites entra la Magia Natural y la Nigromancia, c. 1230-c. 1310*. *Clio y Crimen*, Durango, n.º 8, pp.14-72, 2011
- GONTERO, Valérie, *Les gemmes dans l’oeuvre de Chrétien de Troyes (Erec et Enide, Cligès, Le Chevalier de la charrette, Le Chevalier au lion, Perceval)*. *Cahiers de civilization médiévale*. Poitiers, v. 179, n. 45, pp. 237-254, 2002
- GOULÃO, Maria José. *Expressões Artísticas do Universo Medieval*. Lisboa: Fubu Editores, 2009
- MALRIEU, Philippe. *A construção do imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996
- MARQUES, Diana Sofia da Silva. *Excalibur: a espada na bruma*. Dissertação de mestrado em Estudos Ingleses. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2013
- MARQUÈS-RIVEÈRE, Jean. *Amuleti, talismani e pantacoli*. Roma: Edizioni Mediterranee, 1984
- MENÉNDEZ-PIDAL, Ramón. *Historia general de las literaturas hispanicas*, vol. 1. Barcelona: Editorial Vergara, 1969
- KORNBLUTH, Geneva. Early medieval crystal amulets: secular instruments of protection and healing. Em linha <http://www.medievalists.net/2011/06/28/early-medieval-crystal-amulets-secular-instruments-of-protection-and-healing/> (consultado em 12-10-2015)
- PLANCE, Alice. *Les robes du rêve: robes de roi, robe de fée, robe de fleurs, robe du ciel*. In: *Le vêtement. Histoire. Archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*. Paris: Le Leopard d’Or, 1989.
- PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña. *O significado dos lapidários antigos*. Separata da revista da Universidade de Coimbra, vol. XXXVIII. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1992.

SCHMITT, Jean-Claude, *Medioevo “Superstizioso”*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

VILLENEUVE, Roland, *Dictionnaire du Diable*, Paris, Omnibus, 1998.

WILSKA, Malgorzata. *Du symbole au vêtement: fonction et signification de la couleur dans la courtoise de la Pologne médiévale*. In: *Le vêtement. Histoire. Archéologie et symbolique vestimentaires au Moyen Âge*. Paris: Le Leopard d’Or, 1989.



## IbnRushd (Averroes) , o homem histórico

Andréa Hammini Pires da Silva Avila Franquetto<sup>1</sup>  
Carla Barcelos Nogueira Soares<sup>2</sup>

Submetido em 04/2016

Aceito em 05/2016

Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso<sup>3</sup>.

### RESUMO:

Ibn Rushd , latinizado como Averroes, viveu na Idade Média, nasceu na cidade de Córdoba, em 1126 e morreu em 1198 na cidade de Marrakech. Quando Ibn Rushd nasceu, três séculos já haviam se passado desde que a filosofia havia sido apresentada aos árabes por Al-Kindi (ATTIE FILHO, 2002, p.300). Ibn Rushd foi um estudioso das obras Aristotélicas e, graças a seus estudos incessantes, o estagirita é apresentado ao ocidente. Além da filosofia, dedicou-se também ao estudo do direito, da física, da medicina, e da astronomia, entre outras artes do seu tempo, exercendo o cargo de qādi<sup>4</sup>. Ao tentar ser fidedigno à obra de Aristóteles, Averroes, inconscientemente, cria sua própria filosofia Averroísta. Neste trabalho buscamos localizar Abdul-Walid Muhammad Ibn Rushd, o grande homem, em seu contexto histórico. IbnRushd introduziu a filosofia aristotélica ao pensamento ocidental, filosofia que até hoje baliza conceitos éticos e científicos.

**Palavras-chave:** Averroes – Aristóteles – Filosofia - século XII – Islã-Córdoba

### ABSTRACT:

Ibn Rushd, Averroes in Latin, lived in the Middle Ages, born in the city of Cordoba in 1126 and died in 1198 in the city of Marrakesh. When IbnRushd was born three centuries had passed since philosophy was presented to the Arabs by Al-Kindi. Ibn Rushd was a student of Aristotelian works and, thanks to its incessant studies, the stagirite is presented to the West. Beyond Philosophy, also devoted himself to the study of law, physics, medicine, and astronomy, among other arts of his time, occupying the position of qadi. By trying to be reliable the work of Aristotle, Averroes unconsciously create his own Averroist philosophy. In this work we try to put Abdul-Walid Muhammad IbnRushd, the great man, in its historical context. Ibn Rushd introduced the Aristotelian philosophy to Western thought, philosophy today enlightens ethical and scientific concepts

**Key words**– Averroes – Aristotle - Philosophy - XIX century - Islam- Córdoba

---

<sup>1</sup> Mestre em Cognição e Linguagem, Pós-graduada em História Moderna pela UFF, Professora Livre Docente de Islã, da Mística Islâmica, da Filosofia Averroísta, de Psicologia Juguiana, de Psicologia Organizacional, Palestrante da Idade Clássica Média correlacionada ao Islamismo e à Filosofia Árabe (Falsafa), Acadêmica de História.

<sup>2</sup> Pós-graduada em Língua Portuguesa pela Faculdade de Filosofia de Campos, ministra aulas de Língua Portuguesa e Língua Inglesa para cursos de Ensino Médio e cursos Técnicos.

<sup>3</sup> O texto é iniciado desta forma pelo fato de uma das autoras ser muçulmana.

<sup>4</sup> Juiz.

Averroes era um homem à frente de seu tempo, por vezes, mal compreendido e tido como herege. Ele não foi apenas um grande comentador de Aristóteles, mas como muitos medievalistas muçulmanos, expandiu os princípios da filosofia grega, criando um pensamento original que transcendeu seu mestre Aristóteles nos campos da razão e da religião. Segundo Averroes, para penetrar a natureza do entendimento humano, exige-se um conhecimento perfeito da alma.

Sendo ele um mulçumano sunita do século XII e fazendo parte da corte Almorada, tinha como responsabilidade social nunca ir contra os conceitos da hadit<sup>5</sup> e valorizar, de maneira coerente, as suras do Corão. Ibn Rushd estava inserido em uma cultura extremamente rígida que ao mesmo tempo reunia o melhor da erudição de sua época, amálgama do pensamento grego clássico, islâmico, judeu e cristão, que foi o berço da civilização intelectual do mundo islâmico.

Naquele período, havia uma influência mística sufista de peso no pensamento islâmico, na qual a razão não era a via principal para se chegar ao conhecimento divino. Averroes rema contra a corrente e introduz o pensamento aristotélico, no qual a razão justifica a fé.

Buscaremos, de forma sucinta e breve, tentar acompanhar e compreender a evolução deste pensador a partir de sua iniciação aos estudos da filosofia, passando por sua historiografia, que abrange desde sua inclusão na corte Almorada, sua luta para defender o que acreditava, a perseguição, o exílio, a morte, e finalmente o legado que deixou como contribuição de grande importância para a humanidade.

## Dados Históricos

Averroes (1126–1198) nasceu em Córdoba, Espanha, em um período de grandes tensões na Península Ibérica, em uma família tradicional de servidores da corte da dinastia dos Almôadas. Seu avô, o influente Abdul-Walid Muhammad, falecido em 1126, era o jurista principal de Córdoba, durante a dinastia dos Almorávidas. O pai de Averroes, Abdul-Qasim Ahmad, embora não venerado como seu avô, manteve a mesma posição até que os Almorávidas foram derrubados pela dinastia dos Almoradas em 1146.

Segundo consta, a família Rushd provavelmente a família de Averroes era de origem judaica. Não sabemos ao certo quando ocorreu a conversão ao Islamismo de seus antepassados. O especialista Josep Puig Montada acredita que o nome Rushd foi escolhido

---

<sup>5</sup> Corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida do profeta Muhammad.



quando ocorreu a conversão dos antepassados de Averroes ao Islamismo, pois *Rushd* é um nome pleno de conotações religiosas. Parece que a escolha desse nome já era uma premonição da escolha do caminho que Averroes viria a trilhar no decorrer da sua vida, o caminho da razão e da fidelidade à filosofia aristotélica.

## Primeiros movimentos

Miguel Attie Filho, no livro *Falsafa*, nos relata a passagem pela qual Averroes é incumbido de tecer comentários sobre obra de Aristóteles:

“...um dia, IbnTufayl o chamou e lhe relatou que escutara o emir se lamentar pela obscuridade das obras de Aristóteles e de seus tradutores, dizendo que adoraria encontrar um homem que pudesse comentar esses livros e explicá-los de modo mais claro, para torná-los mais acessíveis aos homens. IbnTufayl, já com idade avançada, insistiu que Averroes tomasse para si esse trabalho, já que possuía grande aplicação nos estudos, clareza, lucidez e inteligência suficientes para tão importante tarefa. Pela sua própria pena sabe-se que de 1169 a 1180 d.C., aproximadamente, Averroes já escrevera o sobre a Física, Comentário sobre os metereológicos, comentário médio sobre a retórica, comentário sobre a metafísica – dentre outros referentes a Aristóteles – e uma paráfrase do *Almagesto* de Ptolomeu”. (ATTIE FILHO, 2002, p. 304)

Em 1182, Averroes foi nomeado primeiro médico substituindo IbnTufayl. Na mesma época, lhe foi concedido o cargo de Qādi. Posteriormente, IbnRushd, pelo seu desempenho na aplicação do silogismo aristotélico em suas sentenças, chegou a alçar o cargo que outrora havia sido de seu avô e pai, de “Qadial-qudah” (ATTIE FILHO, 2002. p. 304), que significa juiz dos juizes. Mesmo após a morte do emir, Averroes manteve sua posição e conseguiu permanecer sob a proteção do novo emir, Al-Mansur, filho de ‘AbūYa’qūbYūsuf.

Averroes escrevia seus trabalhos filosóficos ao mesmo tempo em que se dedicava aos afazeres jurídicos e religiosos. Suas opiniões em relação ao Corão criavam calorosas discussões entre as autoridades da época, por discordarem da maneira que ele se pronunciava com relação às leis corânicas. Os discípulos deixaram de assistir às suas aulas com temor de represálias do emir. Depois de algum tempo, porém, os teólogos radicais lançaram-lhe ataques e injúrias, de modo a exigir do próprio Al- Mansur que retirasse a proteção que lhe confiara.

Averroes viveu ainda por 14 anos depois que Al-Mansur assumiu a posição de seu pai. Nasceu entre os dois uma grande amizade, que passavam horas discutindo sobre filosofia. Quando Averroes chegava ao castelo, dirigia-se ao emir de uma maneira informal, dizendo: *tasma’ yaahi*, que significa “escuta meu irmão” (ATTIE FILHO, 2002, p. 304).

Averroes foi acusado por tentar levar a razão aristotélica, leia-se lógica, para dentro da interpretação das escrituras sagradas do Corão.

Sendo ele um Qadi, tinha o poder de julgar a partir direito corânico, porém, muitas vezes, suas interpretações não foram aceitas pelos radicais que o acusavam de herege. Baseava-se na teologia de IbnTumart (1078-1139), que foi seu precursor, que enfatizava que tanto a razão quanto a revelação poderiam levar à unidade divina, levando-o a crer que a razão e a teologia poderiam ter uma convivência harmoniosa. Isto o convenceu de que a lei deveria ser embasada, acima de tudo, na revelação e não nas tradições jurídicas. A teologia de IbnTumart sustentava que a existência e a essência divinas poderiam ser firmadas através da razão, ou seja, o contato do homem com o divino seria possível através do intelecto, por meio da razão e do silogismo.

O que influenciou muito a sua percepção de filosofia e religião, permitindo que ele desenvolvesse sua habilidade em unir esses temas diferenciados e controversos, foi a sua relação com a dinastia Almorada.

## Os comentários sobre obras de Aristóteles

Averroes trabalhou e serviu a dinastia Almorada, gozando de uma certa liberdade para expor o seu aristotelismo, que conciliava revelação, fé, razão e filosofia.

Quando Averroes foi convidado a ler as obras aristotélicas para auxiliar no aprendizado do emir ‘AbūYa’qūbYūsuf, tentou ser o mais transparente e autêntico possível na tentativa de compreender as verdadeiras intenções de Aristóteles. Isso só foi possível devido ao grande interesse do soberano e ao desejo incessante de Averroes para o conhecimento da Verdade.

Averroes comentou em três momentos as obras do Estagirita. Esses comentários evoluem da seguinte forma:

- Nos comentários menores sobre o *Isagoge* de Porfírio, o *Organon*, a *Retórica* e a *Poética* de Aristóteles, Averroes encontra-se muito influenciado ainda pelas ideias aristotélicas;

- Nos comentários médios, envolvendo a lógica, a filosofia prática, a ética aristotélica e a política platônica, temos um Averroes mais amadurecido. Averroes não lia em grego e nem em siríaco. Os textos nos quais ele trabalhou eram escritos em árabe;

- Nos comentários maiores, considerados comentários literais às obras de Aristóteles, incluindo os livros de física e de metafísica, conseguimos observar um Averroes mais original, apesar da sua insistência em dizer que era meramente um comentador de Aristóteles.

Verificamos essa originalidade através de suas obras, tais como Badawi nos

apresenta na *Falsafa*:

“Noventa e dois títulos que podem ser divididos em seis grandes grupos temáticos, filosofia, teologia, direito, astronomia, gramática e medicina. Em filosofia destacam-se 32 comentários, em sua maior parte, referente às obras de Aristóteles, além de 29 títulos originais. Nove obras sobre teologia e jurisprudência, três sobre astronomia e 2 sobre gramática. Em medicina, listam-se 8 comentários, principalmente sobre Galeno e 9 obras originais”. (ATTIE FILHO, 2002, p.308)

Afirmava que o senso comum não estava preparado o suficiente para dialogar com os textos teológicos utilizando-se do silogismo. Os teólogos, por sua vez, estavam um pouco mais preparados para esse embate, mas ainda muito presos a conceitos dogmáticos radicais. Somente os filósofos eram capazes de utilizar o silogismo aristotélico, sem com isso prejudicar a essência real da razão filosófica e da revelação. Para ele, somente os filósofos detinham a capacidade para entender que não havia uma separação entre fé e razão, mas sim uma união na qual somente mentes brilhantes compreenderiam a sutileza da revelação.

## **Perseguição, exílio e morte**

Averroes, por defender essas ideias tão inovadoras e controversas para sua época, caiu em desgraça. Sem a proteção de Al-Mansur, tido como herege, suas obras foram queimadas e sua filosofia proibida.

Exilou-se em Lucena, uma vila judaica fora de Córdoba, junto com outros intelectuais, filósofos e cientistas. Passa por um período de desonra que não durou muito tempo e seu retorno foi pleiteado por pessoas influentes da sociedade islâmica de Sevilha.

Assim que pôde, Al-Mansur requer a volta de Averroes, concedendo-lhe o perdão. A retomada dessa relação dura pouco tempo devido ao falecimento de Averroes no dia 10 de dezembro de 1198, na cidade de Marrakech aos 72 anos de idade.

Seus restos mortais são transferidos para Córdoba três meses depois, sendo enterrados no túmulo de sua família, no cemitério de Ibn Abbas.

As dúvidas sobre a ortodoxia de Averroes persistiram, mas com o desinteresse islâmico por sua filosofia, seus escritos encontraram novos espectadores nos mundos cristãos e judaicos.

Averroes foi um erudito, um sábio para sua época, mas infelizmente não deixou praticamente nenhum discípulo ou sucessores no mundo islâmico, e nem grandes críticos. Os maiores apreciadores de sua obra acabaram sendo os judeus e os cristãos. Sua obra teve leitores ilustres, como Siger de Brabant, Alberto Magno e Tomás de Aquino.

Averroes dedicou três décadas da sua vida ao trabalho junto à Corte Almorada e aos comentários das obras de Aristóteles, tendo como companheiros fiéis de suas ideias a pena, o tinteiro e uma crença na possibilidade de deixar um legado filosófico das obras de Aristóteles.

Averroes teve suas ideias e convicções revividas através dos tempos, sendo ora valorizado, ora criticado pelos estudiosos. Ele foi um islâmico fiel às suas idéias e, segundo alguns estudiosos, o maior filósofo muçumano ocidental. No que diz respeito à Falsafa, tinha uma visão diferenciada, o que o tornava um homem além do seu tempo, formulando uma nova teoria na qual razão e fé poderiam caminhar juntas. O mesmo caminho foi retomado por Santo Agostinho, posteriormente, ao tentar utilizar o pensamento filosófico Grego para justificar a nascente teologia Cristã.

## **A dificuldade**

As obras de Aristóteles e de outros autores, que por vezes já haviam sido traduzidas para o sírio (e talvez também já do sírio para o persa), sofreram então uma nova tradução para o árabe.

Convém ressaltar três aspectos da influência árabe sobre a cultura do medievo ocidental:

- em primeiro lugar, a tradução para o latim de textos científicos antigos, não diretamente do grego, mas através do árabe, bem como a de textos científicos produzidos por árabes. Vários tratados de Hipócrates, que Moerbeke traduziu por volta de 1260, haviam sido traduzidos anteriormente por Gerardo de Cremona e outros, no século XII, em Toledo. Neste mesmo século, os *Elementa* de Euclides conheceram três traduções, todas elas do árabe, através de Adelardo de Barth, de Hermano de Caríntia e de Gerardo de Cremona. O *De mensura circuli* de Arquimedes chegou ao Ocidente pela primeira vez através de tradução de Gerardo de Cremona, o mesmo acontecendo com o *De speculis comburentibus* de Diocles. Foi também através do árabe que se traduziu a obra do Pseudo-Euclides *De ponderoso et levi*, a *Optica* de Ptolomeu e o *De motu et tempore* de Alexandre de Afrodísias;

As obras científicas, dos autores árabes, que foram traduzidas para o latim são: os textos de Química de Ibn Hayyan; o *Liber Ysagogarum Alchorismi* sobre Aritmética; as *Tabulae* de Astronomia e a *Algebra* de Al-Khwarizmi; o *De aspectibus* e o *De umbris* de Al-Kindi; os textos de Química e de Medicina de Rhazes; o *Liber regalis*; enciclopédia médica, de Ali Abbas; o *Optica Thesaurus* de Alhazen; o *De mineralibus* e o *Canon* de medicina de Avicena e o *Liber astronomiae* de Alpetragius. Sem a contribuição árabe, a Medicina, a Ótica, a Matemática e a Astronomia ocidentais talvez não tivessem sido desenvolvidas, por falta de um impulso inicial.

- em segundo lugar, há diversas obras de Aristóteles cuja primeira tradução foi feita do árabe, ou que a tradução do árabe foi dominante até a chegada dos trabalhos de Guilherme de Moerbeke. De tais obras podemos mencionar: do *De coelo* com as traduções de Gerardo de Cremona e de Miguel Scotus; dos *Meteorologica* nas traduções de Gerardo e de Henrique Arístipo; do *De animalibus*, na de Miguel Scotus; da *Metafísica*, também em tradução de Scotus;

Há também uma série de obras pseudo-aristotélicas, por longo tempo atribuídas a ele, que chegaram ao Ocidente através de tradução (ou de redação) do árabe. Citam-se, entre outras: o *De plantis* (de Nicolau Damasceno); o *De proprietatibus*; o *De mineralibus* (de Avicena); o *De pomo*; o *Secretum secretorum*; o *De differentia spiritus et animae*; e, acima de todos, o célebre *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, mais conhecido como *De causis*: uma compilação, devidamente adaptada, dos *Elementos de Teologia* de Proclo. Este livro foi comentado por diversos autores medievais, citado por quase todos eles e tido como uma das obras mais importantes de Aristóteles, até que Tomás de Aquino, à luz dos trabalhos de Moerbeke, desvendou-lhe a autoria.

- em terceiro lugar, ao se tratar da influência do pensamento árabe sobre o cristão, no que se refere à recepção de Aristóteles no Ocidente, é preciso mencionar o fator mais importante: a prioridade cronológica do contato da civilização árabe com o mundo grego forneceu aos ocidentais um modelo de leitura de Aristóteles, modelo este do qual todos se valeram generosamente.

## **A obscuridade das Obras**

### **Aristóteles**

Aristóteles é um autor difícil de ser lido. Suas obras, nas condições em que chegaram até nós, são muitas vezes obscuras; algumas delas vistas pelos medievais como um todo harmônico são, na verdade, um conjunto de diversos textos independentes cuja ordem de composição não é necessariamente a da sequência tal como hoje a conhecemos. A *Metafísica* é exemplo disso, dela chega-se mesmo a duvidar se o livro XI seja aristotélico. Cedo se percebeu que a obra de Aristóteles requeria um comentário paralelo a fim de ser compreendida. Surgiu, assim, o gênero das paráfrases e resumos iniciado por Alexandre de Afrodísias, titular da cadeira de

Filosofia peripatética, instituída em Atenas por Marco Aurélio no ano 180 da nossa era. Seguiram-se, entre outros: Porfírio, aluno de Plotino, conhecido principalmente pelo *Isagoge*; a introdução ao tratado sobre *As Categorias*; Siriano, mestre de Proclo; Temístio, professor em Constantinopla por volta de 350; Simplício, imigrado para a corte persa, após o fechamento da Academia, em 529; João Filopono, cristão alexandrino do século VI. Árabes, judeus e cristãos prolongaram o gênero dos comentários e paráfrases até o século XVII, inclusive Averroes. Some-se a isto o fato de que inúmeras obras, como foi há pouco mencionado, foram atribuídas a Aristóteles, quando, em verdade, provinham de outros autores quase sempre neoplatônicos.

A fim de facilitar a compreensão do texto, foram traduzidos também os comentadores de Aristóteles, tanto os gregos, como os árabes. Típico foi o caso da *Ética a Nicômaco* cuja tradução de Roberto Grosseteste já vinha acompanhada pelos comentários de Eustrácio e Miguel de Éfeso. Traduziram-se os comentários de Filopono e Temístio através de *De Anima*; da *Metafísica*, os importantes comentários de Avicena e Averroes.

Dois pensadores árabes foram de fundamental importância para a recepção de Aristóteles no Ocidente: Avicena e Averroes. De Avicena, traduzidos, já por Domingos Gundissalino, os livros *De convenientia et differentia*, *Líber de anima seu sextus de naturalibus* e o fundamental *Líber de Philosophia prima seu scientia divina*. Mais tarde, seguiram-se outros textos. Vocação enciclopédica de médico, jurista e, acima de tudo, de filósofo, seria impossível pensar os séculos XII e XIII sem ele que, na verdade, mais do que Aristóteles, foi quem iniciou os medievais na metafísica. Com precisão, percebeu-se que tanto o agostinismo como o aristotelismo receberam, na Idade Média, um cunho avicenisante.

## **Averroes**

Averroes merece lugar especial entre todos os comentadores de Aristóteles e não sem razão foi conhecido como O Comentador. Além de inúmeras obras de cunho mais pessoal, nas quais se refere constantemente a Aristóteles, deteve-se, ao longo da vida, a manusear os livros aristotélicos. De seu trabalho surgiram três tipos de comentários: os *comentários menores*, que são como um epítome ou resumo da obra; os *comentários médios*, em forma de paráfrases, tal como o fizera Avicena; e, enfim, os *comentários maiores*, nos quais o texto é dividido em pequenas partes, e cada uma delas exposta,

num minucioso trabalho, onde as frases e as palavras são dissecadas, e que serviu de modelo para o trabalho de Tomás de Aquino.

### **A influência árabe no pensamento medieval**

Durante o século XIII, foi traduzida para o latim boa parte das obras do filósofo cordobês, tendo mesmo acontecido que, de diversas delas, como, por exemplo, de seu comentário à *República* de Platão, perdeu-se o original árabe restando tão somente a tradução hebraica e a latina que talvez tenha sido feita a partir da hebraica. O fato de existirem hoje 62 manuscritos latinos de seu comentário maior à *Física*, 36 ao *De Coelo*, 56 ao *De Anima*, 59 à *Metafísica* e 24 à *Poética* (da qual há apenas 2 manuscritos da tradução de Moerbeke), e o fato de que a célebre *Edição Juntina* da obra aristotélica realizada em Veneza, no início do século XVI, tenha levado o título de *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* dispensam maiores comentários a respeito de sua importância para a Filosofia do medievo ocidental.

Quando os medievais foram ler e comentar Aristóteles, não estavam realizando um trabalho pioneiro sem precedente histórico, não estavam criando a partir do nada, tinham diante de si as leituras, interpretações e comentários feitos pelos antecessores gregos, árabes e judeus. As pesquisas do século XX e as edições latinas de autores não-cristãos permitem, cada vez mais, que se mensure com maior precisão a importância destes pensadores na leitura que os ocidentais fizeram de Aristóteles.

## **RELIGIÃO**

### **O islã**

O surgimento do islã tem data e local demarcados: o começo no século VII, na península árabe. É bem verdade que o lugar já tinha sido palco há séculos da revolução monoteísta, a fé em um deus único que foi introduzida pelo judaísmo e pelo cristianismo, o que provavelmente facilitou a recepção da nova crença. Contudo, é incrível e quase impossível compreender a fantástica revolução do islã sem estudar as condições históricas concretas em que Muhammad e seus seguidores atuaram.

A Arábia do futuro profeta vivia à margem das duas superpotências do oriente médio da época: a Persia e o Império Bizantino. A capital era Constantinopla (hoje Istambul), que surgira com a divisão do Império romano em dois, Império Romano do Ocidente e do Oriente, em 330 depois de Cristo. Como resultado, disputas religiosas

transformaram-se, automaticamente, em conflitos políticos. Com isto, a fé Cristã se viu envolvida em ásperas disputas, baseadas por exemplona discussão sobre a própria natureza de Cristo- seria Jesus um ser divino ou um ser humano? Pode parecer sem sentido e difícil para nós atualmente compreender o alcance e a intensidade de uma discussão desse tipo, mas, só após vários concílios ecumênicos, ficou determinada a natureza dual do Filho de Deus: a um só tempo divina e humana, doutrina aceita até hoje nas Igrejas Ortodoxa e Católica.

## **A base islâmica**

Quando a religião islâmica vinhado deserto árabe, no chamado Crescente Fértil – religião em forma de meia lua situada entre a costa leste do mediterrâneo e o golfo pérsico - aproveitou-se da frustração e da insatisfação daqueles perseguidos etnicamente mais próximos dos árabes do que dos bizantinos. É um povo muito carente economicamente e com um número grande de mulheres e crianças que acreditavam encontrar uma harmonia e um lugar melhor na sociedade. É importante ressaltar que o islã não aceita o escravismo.

Além dos problemas e divergências internas, Bizâncio teve de enfrentar muitos inimigos externos sofrendo reduções periódicas e significativas de seu território. As ameaças vieram, em geral, do Oriente: invasões de nômades da Ásia Central e inúmeros confrontos com os Persas exauriram militarmente os bizantinos. O Império Persa, herdeiro da velha civilização do zoroastrismo- antigo sistema religioso-filosófico que teve Zaratustra (Zoroastro ou Zoroaster) como seu profeta-fundador mítico no século VI antes de Cristo-, constituíra o único estado à altura do Império romano e do Império Bizantino.

O comércio de trânsito internacional beneficiou essa região semisselvagem, em particular, a cidade de Meca-tradicional centro de peregrinação, graças à presença de uma estranha pedra negra- um meteorito de trinta centímetros reverenciado como sagrado - junto ao qual mais tarde se ergueria uma construção em forma de cubo, a Caaba, considerada pelos muçulmanos a casa de Deus.

O islamismo foi fundado no ano de 622 na região da Arábia conhecida atualmente como Arábia Saudita. Seu fundador, o profeta Muhammad, reuniu a base da fé islâmica num conjunto de versos conhecido como Corão. Segundo ele, as escrituras foram reveladas a ele por Allah por intermédio do anjo Djibrail.



## **A revelação**

O Islã é uma religião baseada na revelação que Muhammad teve, com a idade de quarenta anos, através do anjo Djibrail no ano de 610 d.C. Esta revelação aconteceu enquanto ele se encontrava em meditação, uma prática que realizava desde menino. Na noite da revelação, a luz divina iluminou sua consciência e, apesar de analfabeto, o profeta teve condições intelectuais para ditar o Corão, uma obra que versa sobre todos os detalhes do dia-a-dia do muçulmano, tanto no plano espiritual como administrativo dos rituais, das celebrações religiosas, da indenização devida à mulher em caso de divórcio e de um código de ética humana que proibia o assassinato de recém-nascidos não desejados.

Durante 20 anos, o profeta ditou uma nova lei que foi organizada em capítulos mais ou menos longos chamados suratas ou sunna. Fez isto sem qualquer hesitação apesar do impacto da nova religião sobre o cotidiano da sociedade. Como afirmava que era o Anjo Djibrail quem ditava o texto, nunca se disse autor do Corão.

A fuga do profeta para a cidade de Medina, conhecida como Hégira, dá início ao calendário muçulmano. Em Medina, a palavra de Deus revelada a Muhammad conquistou adeptos em ritmo acelerado.

## **Averroes e a Educação**

Ainda sobre sociedade e política, Averroes concebe a sociedade como um complexo educativo, educacional, uma escola onde o governante é um educador. Para ele a sociedade tem três camadas: A inferior, onde ficam aqueles que buscam o prazer cuja virtude deve ser a temperança; acima desta, a camada dos que buscam a honra cuja virtude deve ser a fortaleza; e a camada superior onde ficam os sábios, aqueles consagrados à contemplação e guiados pela sabedoria. Para Averroes, o único sinal externo da legitimidade do governante é a sabedoria. Ele conduz os cidadãos e os educa.

Sobre filosofia e religião, convém dizer que Averroes faz uma distinção entre filosofia e teologia. Ele determina os territórios da teologia e da filosofia fazendo uma separação clara entre a teologia (crença) e a filosofia (razão).

## **A interpretação racional de Averroes**

Para Averroes, a filosofia é a religião dos sábios e a religião a filosofia dos povos simples. A grande massa só pode alcançar a felicidade mediante a verdade revelada, não sendo conveniente que se envolva em questões filosóficas, visto que não estão capacitados para isso, não foram dotados para isso. Não se deve permitir a divulgação de doutrinas que possam suscitar dúvida religiosa nas pessoas simples.

Já os que estão capacitados para isso devem se envolver, ou seja, os que estão capacitados para buscar a filosofia devem fazê-lo buscando a sabedoria e a verdade através da filosofia como obrigação imposta pelo próprio Deus, que os dotou com essa capacidade. Os sábios são minoria e o saber filosófico constitui o cume da ciência e da felicidade. O sábio e o filósofo alcançam a sabedoria e a verdade, a felicidade pela e através da Filosofia.

Filósofo original, profundo, crente, muçulmano sincero, Averroes interpreta racionalmente a religião. O filósofo cordobês entende que deve existir uma concordância necessária entre o saber racional e a autêntica religiosidade, mas não com a religião popular.

Segundo Averroes, os que negam a licitude e a legitimidade da filosofia colocam-se contra a própria natureza humana racional e ignoram a verdadeira lei religiosa, pois Deus, sendo o autor da razão, não quer o seu uso incorreto. Portanto é não somente lícito mas também obrigatório a busca da verdade através da razão por aqueles que estão devidamente preparados para fazê-lo, ou seja, os filósofos.

## **FALSAFA (FILOSOFIA ÁRABE)**

### **Ibn Rushd e a Falsafa**

Revedo todo o desenvolvimento das obras deixadas por seus predecessores sob uma interpretação das obras de Aristóteles para recobrar a doutrina autêntica do pensador macedônio. Afinal, por volta do século XI d.C/ VH., Ibn Sina- o mais oriental dos falsafas- era uma alusão à filosofia grega na parte oriental do mundo muçulmano, inserindo nas teses de Aristóteles um caráter neoplatônico. Reconduzindo o pensamento

da filosofia aristotélica, Ibn Rushd exerceu o pensamento aristotélico original do mundo muçulmano, no ponto mais ocidental: a Espanha.

Lembrando que, até aquele momento, a especulação filosófica se desenvolveu sobremaneira a partir da ascensão da dinastia Abássida- com capital em Bagdá- que determinara uma dura queda à dinastia Almorávida com capital em Damasco. Entretanto, há mudança de poder no mundo islâmico na época, os árabes já haviam conquistado o sul da Espanha, região com muitos governantes Sírios que lá se instalaram e contribuíram para a arabização de diversas províncias da região ibérica. Anteriormente à queda dos Omíyadas, a região de Al- Andalus era gerenciada por governadores dependentes de Damasco que foram derrotados pelos Abássidas. O jovem Abd Al-Rahman, salvo do massacre de 750 d.C. com o apoio dos sírios, Abd Al Rahman conseguiu impor-se aos chefes locais e, em julho de 750 d.C., foi proclamado emir em Córdoba e reinou até 788 d.C., ano de sua morte.

Naquele período, sob o domínio dos Omíyadas, Al- Andalus conheceu seu apogeu e sob suas luzes se fez da Espanha o maior centro intelectual e artístico do Ocidente. Apesar de toda a instabilidade política, no campo religioso na Península Ibérica em Córdoba - Al- Andalus - conviviam muçulmanos, cristãos e judeus durante séculos tolerando-se. Nesta época, notava-se uma grandeza política, econômica e intelectual, na qual a filosofia não podia estar ausente. Esse ressurgimento do califado Omíyada durou aproximadamente cem anos, em 1031d.C., o último califa Hisham III foi deposto com isso ocorreu uma ruptura em pequenos Estados independentes denominados de reinos taifas. No séc XI d.C./ VH., e no séc XII d. C./ VI H., Al- Andalus já não era uma primazia árabe, mas turca pelo leste e berbere pelo oeste. No Magreb, ocorreu uma revolução durante o período juvenil de Ibn Rushd: os Almôadas derrubaram a dinastia Almorávida e se apossaram sucessivamente do noroeste da África e da Espanha muçulmana.

Foi nesse contexto que a filosofia inaugurou um novo perfil geográfico com Ibn Bajja (Avempace), Ibn Tufayl e Ibn Rushd, não mais centrado em Bagdá ou em Hamadan, mas, também, na Europa- mais precisamente na Espanha. Mesmo tendo havido um intercâmbio entre as duas partes orientais e ocidentais do mundo islâmico, não implicou em rivalidade entre os dois cantos do império. Al- Andalus, sempre que pôde, disputou com os Abássidas, tanto política como culturalmente. Estruturas políticas e culturais estão presentes na postura adotada por Ibn Rushd frente aos seus

antecessores do extremo oriente do império. Porém, antes dele, a Espanha muçulmana inscrevera eruditos de impotência: Ibn Bajja e Ibn Tufayl.

Ibn Bajja, nascido em Saragoza, esteve em Sevilha e Granada e morreu em Fez, em 1138 d.C. deixou alguns tratados que iniciaram os aspectos próprios da filosofia no mundo árabe-espanhol. Ele preparou o terreno para a exposição islâmica da doutrina aristotélica que chegaria ao apogeu com Ibn Rushd. Ibn Tufayl estudou medicina e filosofia em Córdoba sob a proteção do califa 'Abu Ya 'qub Yusuf- mecenas generoso das ciências e da filosofia. Foi médico da corte e tinha influência junto a 'Abu Ya qub, tendo lhe apresentado Ibn Rushd.

### **Considerações finais**

Averroes seguiu os passos de seu pai e seu avô tornando-se um qādi e um homem muito respeitado dentro da comunidade islâmica, cristã e judaica.

Na tentativa de ser o mais puro possível no pensamento aristotélico, Averroes acaba criando a sua própria filosofia que vem em resposta às lacunas do seu mestre, Aristóteles, que não teve tempo de completar. Desta forma, Averroes teria a mesma visão de seu mestre, mantém a mesma linha de pensamento de conceber o universo como uma totalidade sempre em movimento e transformação, na qual todos os seres formam uma escala de graus de potencialidade e atualidade desde o ato puro, que é Deus, que é o motor necessário, pois tem em si o princípio de movimento até a pura potência identificada com a matéria prima.

Averroes superou seu mestre nas questões que dizem respeito à imortalidade da alma e ao intelecto puro (Deus). Ao estudar mais a fundo as obras traduzidas para o árabe, Averroes percebeu e questionou a veracidade de tais textos, dos quais muitos eram dados como de Aristóteles, mas na verdade eram platônicos, pois concebiam a alma separada do corpo, fato do qual jamais um naturalista poderia conceber.

Sendo Averroes um homem religioso e conhecedor do Corão, tentou de maneira exímia conciliar fé e razão e, por levar o aristotelismo para dentro do Corão, foi considerado herege, porque tinha idéias além de seu tempo, valorizava a mulher e usava o silogismo como forma de julgamento. Portanto conseguiu ter diversos inimigos políticos e religiosos que não pouparam esforços para que ele fosse desmoralizado diante de sua comunidade.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, Tomás de – De unitate intellectus contra averroistas, trad. De A. de Libera, Paris, GF – Flammarion, 1994, p 288.
- AVERROES, Compendio de Metafísica, trat. De Quirós, pp. 102-103. Cf. Tahāfut, pars 432-433; p.340; p. 260.
- AVERROES, 1126-1198. Discurso decisivo. Martins Fontes, São Paulo, 2005.
- BOEHNER, PHILOTHEUS E GILSON, ETIENNE. História da Filosofia Cristã Editora Vozes – Petrópolis, 1991.
- COSTA, José Silveira da .Averróis, o aristotelismo radical. editora moderna. São Paulo 1994.
- FILHO, Miguel Attie – Falsafa, a filosofia entre os árabes – Ed. Palas Athena São Paulo 2002 – pp. 303-304.
- GOMES, Pinharanda – História da filosofia portuguesa, a filosofia árabe-portuguesa Guimarães editores, Lisboa, 1991, p. 176.
- HILLER, H. Chad - [www.iep.utm.edu/i/ibnrushd.htm](http://www.iep.utm.edu/i/ibnrushd.htm)
- LALANDE, ANDRÉ. Vocabulário técnico e crítico da Filosofia – Ed. Martins Fontes SÃO PAULO, 1996.
- MONTADA, Josep Puig – Averroes, juez, médico y filósofo andalusí. Ed. Junta de Andalucía, Andalucía – Espanha, 1998.
- MONTADA, Josep Puig. Averroes. Ediciones del Oro. Madrid, 2001.
- RUSS, Jacqueline. Dictionnaire de Philosophie. Ed. Bordas, Paris, 1991.
- TAYLOR, R. Metafísica. Editora Zahar. Rio de Janeiro. 1969.
- TAYLOR, Richard. Metafísica. Editora Zahar. Rio de Janeiro, 1969.



## Tempo de Guerra e Tempo de Paz na Antiguidade Breves Considerações Historiográficas

Prof. Dr. Dominique Santos<sup>1</sup>

Submetido em 04/2016

Aceito em 06/2016

### RESUMO:

A temática da guerra é de fundamental importância para a compreensão das sociedades da Antiguidade, mas até que ponto podemos falar de uma “naturalidade” da guerra? Levando este problema em consideração, a discussão aqui apresentada está dividida em duas partes bem evidentes: primeiramente, dedicamos nossa atenção aos motivos que levaram alguns historiadores a aceitar a tese da guerra como algo “natural” e “comum” na Antiguidade. Logo após, analisamos o argumento oposto, o de que a guerra não era algo “comum” e “natural”, mas que, na Antiguidade, havia a preocupação de se evitá-la e também alerta o suficiente sobre os perigos de suas devastações. O objetivo deste artigo é perceber como estas duas teses aparecem na historiografia específica da área de História Antiga.

**Palavras-chave:** Guerra; Paz; História; Historiografia; Antiguidade.

### ABSTRACT:

The theme of war is of vital importance for the understanding of ancient societies, but how far can we think about the war as something ‘natural’? Taking this problem into account, the following discussion is divided into two very evident parts: firstly, we devote our attention to the reasons that led some historians to accept the thesis of war as something ‘natural’ and ‘common’ in Antiquity. Then, we analyze the opposite argument, that the war was not something ‘ordinary’ and ‘natural’, but, in Antiquity, there was a concern to avoid it and also enough warning about the dangers of its devastations. This paper aims to understand how these two arguments appear in the specific historiography dedicated to Antiquity.

**Keywords:** War; Peace; History; Historiography; Antiquity.

**Resumen:** El tema de la guerra es de importancia fundamental para la comprensión de las sociedades antiguas, pero ¿hasta qué punto podemos hablar de una "naturalidad" de la guerra? Teniendo en cuenta este problema, la discusión aquí se divide en dos partes muy evidentes: primero, dedicamos nuestra atención a las razones que llevaron a algunos historiadores a aceptar la tesis de la guerra como algo "natural" y "común" en la antigüedad. Poco después, analizamos el argumento contrario, que la guerra no era "común" y "natural", sino que, en la antigüedad, había una preocupación para evitarla y también alertar lo suficiente acerca de los peligros de sus estragos. El propósito de este artículo es entender cómo estas dos tesis aparecen en la historiografía específica del área de Historia Antigua.

**Palabras-claves:** Guerra; Paz; Historia; Historiografía; Antigüedad.

---

<sup>1</sup> Professor de História Antiga na FURB - Fundação Universidade Regional de Blumenau e Coordenador do Laboratório Blumenauense de Estudos Antigos e Medievais [www.furb.br/labeam]. E-mail: dvcsantos@furb.br. O artigo em questão foi possível graças ao projeto de pesquisa 667/2012, intitulado: Culturas, fronteiras e identidades: repensando a Antiguidade entre o Mediterrâneo e o Mar da Irlanda, subsidiado pela Propex/FURB.

O historiador italiano Arnaldo Momigliano em “*Some observations on causes of war in ancient historiography*” escreveu que os gregos aceitavam a guerra como um “fato natural”, assim como o nascimento ou a morte (MOMIGLIANO, 1966, P. 112-125). Outro que figura entre os principais defensores desta idéia é o francês Jean Pierre Vernant, que em “*Problèmes de la Guerre en Grèce Ancienne*” observa que a guerra era, para os gregos, parte do agôn, sendo assim, o que preside as relações humanas, algo comum e natural (VERNANT, 1999, P. 11-38). Esta linha de raciocínio também é compartilhada por um outro grande especialista no estudo da Antiguidade, trata-se de Moses Finley que afirma que não havia no mundo antigo uma condenação específica de se atingir determinado objetivo por meio da guerra, desta maneira, a violência era inerente ao funcionamento daquelas sociedades (FINLEY, 1985, p. 67-87). Adrian Goldsworthy, em sua obra, já traduzida para o português, “*Generais Romanos- os homens que construíram o Império Romano*”, interpreta da mesma maneira, ele afirma, mencionando o exemplo dos romanos, que para estes a guerra parecia ser uma prática inevitável, uma vez que estava diretamente associada ao expansionismo territorial. O autor nos lembra que o Império Romano, afinal, foi criado e mantido por meio do exército, sendo seus generais figuras fundamentais neste processo (GOLDSWORTHY, 2007).

É possível encontrar recorrências a estas idéias também na historiografia brasileira. José Geraldo Costa Grillo e Pedro Paulo Abreu Funari, por exemplo, discutem em um artigo, de forma bastante interessante, alguns posicionamentos relacionados com a historiografia na Antiguidade, especialmente com o recorte específico da Grécia Antiga (GRILLO e FUNARI, 2010, p. 14-20). Os autores sintetizam algumas mudanças pelas quais o estudo da guerra na Grécia Antiga passou nas últimas décadas. O mapeamento feito por eles aborda desde a reunião dos principais temas da historiografia militar da Grécia Antiga feita por Raoul Lonis (1985) e a ampliação destas possibilidades levada adiante por Pierre Ducrey (1997; 1999), que situou as pesquisas sobre a guerra no conjunto das disciplinas envolvidas, sobretudo História Antiga e Arqueologia, até reflexões mais recentes elaboradas por diversas tradições historiográficas (inglesa, francesa, neerlandesa) e produzida por vários autores (John Keegan, Victor Davis Hanson, Yvon Garlan, Simon Hornblower et al.). Estas interpretações atuais adotaram novas orientações e passaram a estudar novos temas, tais como as relações de gênero, identidades e subjetividades, indivíduo, a violência etc,



para citar alguns exemplos mencionados pelos próprios autores (GRILLO e FUNARI, 2010, p. 14-20). Segundo eles, inúmeras destas mudanças de foco e interpretação estão relacionadas com acontecimentos modernos (Tais como: guerra do Vietnã e da Bósnia), que fizeram com que os classicistas repensassem a maneira de estudar os fenômenos bélicos na Antiguidade. Sem dúvida, trata-se de uma síntese interessante e de leitura obrigatória. Porém, no que diz respeito à menção sobre a naturalidade ou não da guerra, a presença invocada é a já mencionada de Jean Pierre Vernant, segundo quem, como já vimos, para os gregos da época clássica, “a guerra era natural”, a paz significava perda de tempo na trama dos conflitos (GRILLO e FUNARI, 2010, p. 14-20).

É uma questão complexa, pois, seja no Egito, na Mesopotâmia, entre Gregos, Romanos, ou Celtas, no período da Antiguidade a guerra estava presente na vida cotidiana dos homens e mulheres. Grande parte dos nomes que aparecem nos livros de História Antiga eram personagens ligados de alguma forma à guerra: César; Alexandre, o Grande; Aníbal; Trajano; Vercingetórix e Boudica são alguns exemplos. Da mesma maneira, inúmeros autores escreveram sobre a guerra, de Aristóteles a Políbio, de Suetônio a Tácito. A temática da guerra é de fundamental importância para a compreensão das sociedades deste período da história da humanidade, mas podemos falar de uma “naturalidade” da guerra? Este era o estágio “natural” para os povos da Antiguidade? Ou seja, uma situação inerente ao cotidiano, a ponto de as pessoas viverem esperando pela guerra, algo inevitável, a ponto de haver mais preocupação com as maneiras de se comportar quando este tempo chegasse do que com a própria paz? Isto é o que abordamos a seguir.

A discussão que encaminhamos encontra-se dividida em duas partes bem evidentes: primeiramente, dedicamos nossa atenção aos motivos que levaram alguns historiadores a aceitar esta tese da guerra como algo “natural” e “comum” na Antiguidade. Neste momento, no desejo de compreender melhor o papel da guerra neste tipo de sociedade, tão distante de nós no tempo, mas capaz de nos permitir refletir sobre nossas próprias questões por meio de um questionamento identitário baseado na relação do eu com a alteridade, apresentamos, de forma sistemática, alguns indícios de como a guerra era pensada; logo após, observamos o argumento oposto, o de que a guerra não era algo comum e natural, que, neste período que nos acostumamos a chamar de Antiguidade, também havia a preocupação de se evitá-la e há alerta o suficiente sobre os perigos de suas devastações, ou seja, a paz é a vontade que prevalece. Assim, se por um

lado a guerra era uma constante na vida das sociedades antigas, por outro, de acordo com os debates mais recentes na historiografia específica da área, não podemos afirmar com certeza que ela era algo natural no mundo antigo.

## **Da “naturalidade” da guerra nas sociedades antigas**

No geral, encontramos muita insistência nesta “naturalidade” da Guerra no mundo antigo. Victor Davis Hanson, por exemplo, explica que, seguindo teorias da Antropologia, em especial o estruturalismo corrente nos anos 60 na França, Vernant, P. Vidal-Naquet e Y. Garlan sistematizaram estudos que apontavam para uma visão antropológica da guerra, que influenciaria Finley e seus seguidores, que escreveram sobre a guerra em termos de culto, ritual, psicologia, gênero etc. Estes estudos acabarão por corroborar a tese de que a guerra, principalmente para os gregos, era um estado “normal” ou “natural” e estava presente em todas as esferas sociais, visão sustentada por Vernant, que é um dos principais expoentes desta tese (HANSON, 2007, p. 273-299).

No que diz respeito a Garlan, ele sustenta que o homem grego foi mesmo belicoso e que isso se pode demonstrar com facilidade. O autor recorre ao fato de que a Atenas clássica esteve em guerra durante mais de dois anos em três e que nunca conheceu a paz durante dez anos seguidos. Assim, a paz pode ser entendida como uma espécie de “trégua prolongada, sendo a exceção e não a regra”. O autor lembra ainda que só a guerra parece ser um assunto verdadeiramente digno de memória para os historiadores gregos, na vida diária ela é uma preocupação constante para os cidadãos e a todos os níveis e em todos os campos se afirma o predomínio do guerreiro. Apesar de podermos encontrar reflexões sobre a paz desde Homero até finais da época helenística, Garlan afirma que ela é apenas “o ponto de chegada que coroa os feitos dos guerreiros”, tal concepção não contradiz a necessidade e a grandeza da guerra, ao contrário, a justifica, atribuindo-lhe como fim último a felicidade (GARLAN, 1994, p. 47-74).

O historiador brasileiro Marcos Alvito afirma que a belicosidade era vista como parte integrante da sociedade humana, um meio “natural” de aquisição de bens no mundo antigo, assim como a caça ou a agricultura, por exemplo (ALVITO, 1988). É a mesma opinião de alguns dos autores já mencionados. Para sustentar sua argumentação sobre a “naturalidade da guerra”, Alvito recorre a Heródoto. O trecho escolhido é bastante mencionado, trata-se de uma parte da narrativa do historiador grego em que ele

descreve o conselho que o rei Croisos dá ao rei persa Cyros, quando este estava preocupado com a possibilidade de os lídios se revoltarem. Segue o trecho, tal qual mencionado por Alvito:

manda proibí-los de possuir armas de guerra, e ordena-lhes que usem túnicas sob seus mantos e calcem botas, que ensinem seus filhos a tocar cítara e outros instrumentos de cordas, e que tenham lojas. Então, rei, dentro de pouco tempo vê-lo-ás transformados em mulheres em vez de homens e já não terás receios de sua rebeldia (Heródoto, I, 155)<sup>2</sup>

Alvito interpreta a passagem acima como uma incitação aos valores da guerra, única capaz de forjar homens e estimular as virtudes necessárias aos mesmos. Em sua obra, ele acentua o fato de que o ato de “tocar cítara e outros instrumentos de corda” transformará os homens em “mulheres”, uma metáfora para enfatizar que não mais serão dados à guerra, mas a outras atividades, assim não mais serão rebeldes. Em outro momento, Alvito utiliza a religião e sua relação com a guerra como forma de defender sua tese de que a guerra era algo natural para os gregos. O autor lembra que as divindades guerreiras não sofriam concorrência daquelas ligadas à paz, da mesma maneira, “os oráculos jamais recomendavam a paz, mas a guerra (ALVITO, 1988). Seguindo a mesma concepção de Garland, Alvito também afirma que a paz era apenas um “intervalo entre as guerras” e lembra o fato de que é comum encontrar na literatura antiga trechos falando da paz “sempre acompanhada de um intervalo de tempo”. O autor se baseia em Heródoto, Tucídides, Xenofonte e Políbio, narrativas que estão centradas no conflito, para insistir neste argumento de naturalidade bélica. Voltaremos a obra de Alvito mais adiante, na segunda parte de nossa reflexão.

Entre os celtas, a guerra também é uma questão importante e sempre mencionada pelos historiadores, alguns deles tratam o tema como algo comum, relacionado ao cotidiano, as vezes natural. T.G.E. Powel, por exemplo, apresenta uma série de características ligadas à guerra comuns aos homens desta sociedade, ele deve ser valoroso nas armas e grandioso em proezas militares, além de ser um exímio cavaleiro (POWELL, 1965). De fato, encontramos subsídios para estas interpretações,

---

<sup>2</sup> O fragmento ao qual Alvito se refere é especificadamente o trecho entre a linha 18 da parte 155 e a linha 1 da parte 156 do Livro I das Histórias de Heródoto. Segue o texto em grego: ἄπειτε μὲν σφι πέμψας ὄπλα ἀρήια μὴ ἐκτῆσθαι, κέλευε δὲ σφεας κιθῶνάς τε ὑποδύνειν τοῖσι εἴμασι καὶ κοθόρνους ὑποδέσθαι, πρόειπε δ' αὐτοῖσι κιθαρίζειν τε καὶ ψάλλειν καὶ καπηλεύειν παιδεύειν τοὺς παῖδας· καὶ ταχέως σφέας, ὧ βασιλεῦ, γυναῖκας ἀντ' ἀνδρῶν ὄψεαι γεγονότας, ὥστε οὐδὲν δεινοὶ τοι ἔσσονται μὴ ἀποστέωσι.

elas estão também na arqueologia, principalmente nas sepulturas célticas, nas quais foram encontrados espadas, escudos e até carros de guerra. Na literatura irlandesa, que alguns, como o próprio Powel, chamam de “céltica insular”<sup>3</sup>, também temos inúmeros exemplos assim, como as narrativas mitológicas sobre o maior de todos os heróis guerreiros, Cú Chulainn, da epopéia irlandesa *Tain Bó Cuainlge*. Conta-se que sabendo que ia morrer em breve, Cú Chulainn amarrou-se em uma pedra fitando o campo de batalha ao horizonte para aterrorizar os inimigos e que mesmo depois de morto, ninguém ousava se aproximar, isto sendo feito apenas depois que corvos começaram a pousar sobre seu corpo para comer-lhe as carcaças.

No caso dos Celtas, boa parte do que é dito sobre eles nos relatos que gregos e romanos fizeram se concentra no quesito bélico. Para os autores clássicos, o guerreiro celta marcou forte presença no imaginário, ele é sempre mencionado por sua coragem e certa indiferença perante a morte. Uma olhada rápida em Políbio ou nos Comentários sobre as Guerras Gálicas de Júlio César pode dar uma idéia do “terror” que gregos e romanos sentiam diante dos Celtas. Estrabão (Geografia IV, 4.2) também é um bom exemplo, ao fazer referência aos Celtas, os representa como um povo que é “afixionado pela guerra”<sup>4</sup>. O fato é que desde a literatura clássica há associações entre os celtas e a guerra. O que os historiadores fizeram foi acatar e reproduzir estas menções, esquecendo-se de outras referências.

Com relação à Roma, Adrian Goldsworthy relata que a guerra desempenhou um papel fundamental, garantiu o sucesso militar e era a responsável pela manutenção do império. Ela começou em pequena escala, se constituía, sobretudo, em pequenos roubos de gado e a maioria dos líderes romanos eram como chefes guerreiros. O autor os compara com os modelos dos heróis da Ilíada de Homero. O ideal era correr à frente e lutar contra os chefes inimigos na frente de todos (GOLDSWORTHY, 2007, P. 23). À medida que Roma cresceu em população, cresceu também a escala das guerras. Com o tempo, começou-se a combater em uma compacta formação, a falange. A seguir, a República Romana, que continuou crescendo, derrotou etruscos, samnitas e a maioria dos povos da Península Itálica, já em tempos das famosas legiões (GOLDSWORTHY,

---

<sup>3</sup> A terminologia “celta” para se referir à Irlanda do período da Antiguidade e/ou Medievo é problemática. Já faz algum tempo que historiadores irlandeses de períodos mais recentes preferem evitá-la. Uma discussão mais aprofundada dos motivos para tal e mais detalhes sobre o uso dos termos relacionados com a nomenclatura “Celta”, podem ser vistos em: SANTOS, Dominique (2013) e BONDIOLI, Nelson (2013).

<sup>4</sup> Segue fragmento completo em grego: Τὸ δὲ σύμπαν φῦλον, ὃ νῦν Γαλλικόν τε καὶ Γα-λατικὸν καλοῦσιν, ἀρειμάνιον ἔστι καὶ θυμικόν τε καὶ ταχύ πρὸς μάχην, ἄλλως δὲ ἀπλοῦν καὶ οὐ κακότηες.

2007, P. 25). Um dos mais importantes atributos da guerra romana era a *uirtus*, lembra o autor, que incluía as mais importantes qualidades marciais, não só a coragem física e a habilidade com armas, mas também a moral e outros dons (GOLDSWORTHY, 2007, P. 28). Goldsworthy segue afirmando que a guerra e a política estavam ligadas de forma indissolúvel em Roma, a glória militar ajudava na carreira política. Os romanos se envolveram em guerras com praticamente todo o mundo conhecido, da fronteira com os bárbaros do norte da Europa até o oriente. Desta forma, a guerra, senão uma naturalidade, pelo menos um fato corriqueiro na vida da sociedade romana, seja nos períodos de guerra civil, seja nas lutas contra povos estrangeiros (GOLDSWORTHY, 2007, P. 29-30).

Para alguns historiadores, os romanos eram mais afixionados pela guerra que os gregos, J. E. Lendon, por exemplo, chega a caracterizar os romanos como tubarões e os gregos como golfinhos, ambos predadores, mas com suas diferenças. Entre os gregos, a guerra seria uma espécie de opção, poder-se-ia exercer outras artes ou habilidades, fazer outras escolhas, entre os romanos não, a guerra era o fundamento do respeito próprio masculino, a “escolha” romana era ou a guerra ou a desgraça. Ainda, um cidadão grego poderia colocar mercenários para guerrear em seu lugar, já os romanos não, a *uirtus* era a honra máxima a ser adquirida, era o que caracterizava as legiões, seja no desastre ou no triunfo (LENDON, 2007).

Yvon Garlan afirma que na vida comum era possível adiar uma guerra, mas não evitá-la, não era possível escapar das guerras, por isso elas estavam no centro da historiografia. Segundo ele, a causa de uma guerra poderia ser a obediência à vontade divina, a vingança das ofensas sofridas, motivos propriamente políticos, ou ainda, e de acordo com Platão (Sofista 222c), o desejo de adquirir bens, como a aquisição de escravos, mesma explicação a qual recorria Aristóteles, lembra o autor (GARLAN, 1994, p. 47-74).

No Egito faraônico a presença de prisioneiros de guerra entre a população também é constante. Quando Antonio Loprieno aborda a questão, a retoma desde o Reino Antigo, pois segundo ele, desde o governo de Seneferu há evidências de expedições para a Núbia e a Líbia com o propósito de capturar pessoas para realizar trabalhos forçados, incluindo a participação militar, no idioma egípcio elas eram categorizadas como *skrw-‘nh* (atadas para a vida). Inúmeros asiáticos foram trazidos para o Egito como resultado de campanhas militares, sendo considerados espólios de

guerra, defende o autor (LOPRIENO, 2012, p. 1-19). Já Anthony J. Spalinger pondera que não havia no Reino Antigo uma política imperialista e que nenhuma expansão geográfica foi detectada. Segundo ele, apesar dos ataques dos egípcios a inimigos estrangeiros, retratados em fontes como a Pedra de Palermo, as expedições que alcançaram as terras ao sul da Líbia tinham como objetivo principal a extração de minério e de pedras e o transporte de bens e não o de fazer guerras, mesmo as expedições empreendidas por Quéops e Djedefre não eram campanhas militares (SPALINGER, 2010). Assim, Spalinger concorda com a presença de estrangeiros empreendendo trabalhos forçados no Egito na qualidade de prisioneiros de guerra, mas tem preferido enfatizar esta participação no Reino Novo, uma tônica de suas interpretações, que observamos também em obras anteriores, em que todas as suas investigações estão voltadas para este período da história egípcia (SPALINGER, 2005).

No Brasil, algumas análises sobre esta questão também se concentram no Reino Novo, preterindo explicações como as de Loprieno. As razões apontadas são relacionadas ao fato de que esta parte da História do Egito Antigo representa o auge de sua expansão e desenvolvimento bélico. Nely Arrais, por exemplo, aponta o Reino Novo como uma fase de intenso expediente militar. A autora afirma que evidências destas atividades bélicas podem ser encontradas, por exemplo, nas descrições sobre a tomada de Avaris presentes na biografia de Ahmés, um documento que tem sido amplamente utilizado pela historiografia que trabalha com esta temática da guerra (ARRAIS, 2011). Observação semelhante é feita por Ciro Flamarion Cardoso, que afirma que os inúmeros prisioneiros de guerra feitos no estrangeiro eram usados nas minas, nos trabalhos rurais, para serviços domésticos, dentre outras finalidades (CARDOSO, 1984).

No Egito Antigo, fazer guerra contra os tradicionais inimigos do reino era uma prerrogativa política e religiosa do cargo de faraó. Até mesmo em reinados considerados “pacíficos”, há registros biográficos com retratações do faraó em cenas de vitória militar, ou recebendo tributos e massacrando prisioneiros. Como estas questões tem sido pensadas e que ênfases tem sido dadas a estas representações é algo em disputa, como acabamos de ver, e que precisaria ser alvo de investigações mais específicas. No entanto, é possível afirmar que, se não desde os tempos das primeiras dinastias (Loprieno), pelo menos a partir do Reino Novo (Spalinger), a historiografia tem apontado para a importância da guerra. Porém, o quão importante era esta atividade para

os egípcios, ou mesmo se tratava-se de um fenômeno natural, a ponto de que sua ausência poderia comprometer a administração farônica, sobretudo por causa de uma diminuição considerável no número de pessoas trazidas do estrangeiro para realizar trabalhos forçados no Egito, o que poderia prejudicar algumas atividades de caráter econômico, depende da interpretação conferida à documentação.

Quando observamos o exemplo da Mesopotâmia, também notamos que a guerra estava muito intimamente ligada aos mais profundos papéis sociais e culturais. A assirióloga Zainab Bahrani, uma das maiores especialistas na área, explica como os monumentos de guerra eram utilizados durante os conflitos na Mesopotâmia. Segundo ela, a cidade de origem era o principal fator de identidade para aquelas sociedades, cada uma das cidades mesopotâmicas era protegida por uma divindade tutelar, a destruição ou remoção da estátua desta divindade do templo inimigo, então, era uma das piores formas de ataque simbólico. A autora explica que quando a estátua da divindade protetora da cidade era retirada do templo era como se ela estivesse exilada. Para o vencedor, isto significava a confirmação da vitória pela divindade, uma anulação da identidade local pelos invasores estrangeiros (BAHRANI, 2008, p. 159-182).

Seja para o uso de escravos e mercenários; por questões políticas inerentes à cidade; no que diz respeito aos assuntos relacionados com a fronteira romana, que não era uma linha fixa e definida, mas algo amorfo e de conflito de identidades; pelos manuais militares disponíveis, como os exemplos de Polieno e Frontino, dos quais temos uma proposta de tipologia elaborada em língua portuguesa por Raul Peixoto (PEIXOTO, 2011); seja uma guerra com um caráter, sobretudo defensivo, como as que eram desenvolvidas na Babilônia nos tempos mais difíceis, como já nos mostrava Pierre Lévêque (1990), a guerra era algo fundamental nas sociedades antigas. Resta saber se ela era algo “comum” e “natural”, como querem alguns, ou não. Passemos agora, então, à segunda parte de nossa reflexão.

## **Da guerra como exceção, algo evitável e até mesmo indesejável nas sociedades antigas**

Apesar dos inúmeros indícios que mencionamos na primeira parte deste artigo, também podemos perceber na literatura antiga trechos nos quais a guerra não era nem glorificada e nem vista como um fim em si mesmo, pelo contrário, vários autores

antigos manifestam uma desaprovação a ela ou enfatizaram suas mazelas. No entanto, vários historiadores preferiram se concentrar nos documentos que exaltam as atividades bélicas. Todavia, é possível encontrar inúmeros trechos de escritores antigos preocupados com esta questão, e temerosos diante das dificuldades causadas pela guerra. Um exemplo disto é Políbio (3.4.10.1/.5), que afirma que “Nenhum homem de bom-senso entra em guerra contra seus vizinhos para esmagar um adversário, da mesma forma que ninguém singra os mares somente para atravessá-los (...)”<sup>5</sup>; aqui voltamos novamente à obra de Alvito, conforme prometemos, para também lembrar Heródoto. Pois, da mesma forma, raciocínio semelhante a este de Políbio pode ser encontrada nos escritos do historiador de Halicarnaso. Se prestarmos atenção ao fragmento do Livro I.87.17/19, por exemplo, podemos ver o mesmo Croisos, de quem Alvito mencionou o conselho bélico de como “transformar homens em mulheres ensinando-os a tocar cítaras para que os mesmos não se revoltem”, conforme apresentamos na primeira parte deste artigo, dizendo também que: “ninguém é tão insensato a ponto de desejar mais a guerra do que a paz, pois na paz os filhos sepultam os seus pais, mas na guerra os pais sepultam os filhos”<sup>6</sup>. Vamos ver, então, algumas intervenções historiográficas sobre esta questão.

Considerando a documentação antiga, a historiografia mais recente tem estudado a guerra em consonância com a paz e, em algumas ocasiões, mostrado que interpretações que sustentam uma preferência pela paz são igualmente possíveis. Talvez isto seja fruto do desejo presente de uma sociedade mais pacífica e diplomática, do que belicosa, sentimento causado pelos efeitos traumáticos das várias guerras do século passado. É perceptível uma mudança de direção. É este o caso da obra “*War and Peace in the Ancient World*”, editada por Kurt A. Raaflaub, por exemplo. O autor afirma que apesar das sociedades antigas, em todos os lugares, serem frequentemente ameaçadas pelas guerras, destruição e morte, há os que ansiavam por paz. Apesar de em muitos casos não termos a oportunidade de analisar estes testemunhos, seja por não termos evidências diretas ou pelo fato dos textos refletirem apenas a perspectiva das elites (RAAFLAUB, 2007, P. 13), há oportunidades em que os documentos nos mostram fragmentos nos quais o que prevalece é a paz. O próprio Raaflaub, que é um dos

---

<sup>5</sup> Segue fragmento em grego: οὔτε γὰρ πολεμεῖ τοῖς πέλας οὐδεὶς νοῦν ἔχων ἔνεκεν αὐτοῦ τοῦ καταγωνίσασθαι τοὺς ἀντιταττομένους, οὔτε πλεῖ τὰ πελάγη χάριν τοῦ περαιωθῆναι μόνον.

<sup>6</sup> Segue fragmento em grego: Οὐδεὶς γὰρ οὔτω ἀνόητός ἐστι ὅστις πόλεμον πρὸ εἰρήνης αἰρέεται· ἔν μὲν γὰρ τῆ ὀί παῖδες τοὺς πατέρας θάπτουσι, ἔν δὲ τῶ ὀί πατέρες τοὺς παῖδας.



principais representantes deste viés interpretativo na historiografia recente, aponta diversos indícios desta natureza. Vamos ver alguns dos exemplos reunidos por ele em sua obra.

O primeiro deles é a terminologia. Se olharmos para palavras e conceitos, como *Pax*, em Roma, e *Eirene*, na Grécia, teremos algumas pistas. O autor nos lembra, por exemplo, dos constantes lamentos provocados por situações belicosas, algo que, segundo ele, pode ser encontrado em toda a literatura antiga, das sociedades da Mesopotâmia até Homero. Raaflaub afirma que estas sociedades tinham divindades tanto para a guerra como para a paz. Se os romanos, por exemplo, se viam como descendentes do deus Marte, da guerra, os gregos, por sua vez, reservavam a pior reputação ao seu deus da guerra, Ares. Raaflaub relembra o trecho da *Ilíada* (5.761) em que Homero descreve esta divindade como “um maníaco que nada sabe de justiça” (RAAFLAUB, 2007, P. 13).

Outro fator que Raaflaub nos apresenta é o exame dos rituais, importantes para compreender o significado da paz. Estes rituais serviam para separar a guerra e a paz, para garantir o apoio dos deuses no caso de alguma guerra se fizer necessária, para evitar a guerra, e ainda mais importante, levando em consideração este segundo tópico de nossas observações: para preservar a paz. O autor lembra referências desta natureza em Eurípedes e Tucídides e que em Roma, de igual modo, cada ação relacionada com a guerra era acompanhada dos devidos rituais de sacrifício e consulta das divindades (RAAFLAUB, 2007, P. 16-17).

Segundo o autor, também encontramos vários esforços para evitar a guerra, seja por intimidação ou diplomacia. Ele lembra da intimidação usada para estes propósitos entre os Persas, quando um de seus reis enviou embaixadores aos inimigos pedindo “terra e água” como símbolos de submissão. Raaflaub também lembra que os Assírios costumavam decorar as paredes de onde recebiam os embaixadores estrangeiros com ilustrações mostrando os detalhes de sua “crueldade” para com as cidades que se revoltavam (RAAFLAUB, 2007, P. 17). Este exemplo mencionado pelo autor possui paralelo também na sociedade irlandesa, encontramos este mesmo formato de intimidação, por exemplo, nos contos da tradição relacionada ao *Tain Bó Cuainlge*, nos quais o carro de guerra do herói irlandês Cú Chulainn é representado com enormes lâminas em suas rodas, e dezenas de crânios anexados com o objetivo de mostrar o que ocorria com os inimigos derrotados, uma forma de dizer a eles que o melhor que

poderiam fazer seria evitar a guerra, de modo a não sofrer suas consequências. Retornando a obra de Raaflaub, ele nos lembra que os próprios poemas Homéricos são repletos de alusões à diplomacia como tentativa de resolver os conflitos antes que eles virassem guerras (RAAFLAUB, 2007, P. 18).

Outras formas de se evitar a guerra lembradas pelo autor são a aliança e o julgamento. Aqui, a ênfase de Raaflaub recai sobre os diversos casos de “terceira posição”, em que alguém mediava o conflito entre dois personagens, ou uma terceira cidade-estado fazia a mediação entre duas outras que estavam envolvidas em alguma disputa. O autor afirma que, devido ao alto prestígio da autoridade religiosa no mundo grego, o oráculo de Delfos promovia princípios de moderação até mesmo no que diz respeito à guerra. Outro artifício usado para se conseguir a paz era o lúdico. Os jogos, tanto os chamados Olímpicos como outros eram fundamentais para estes propósitos. Em sua obra, Raaflaub mostra que muitos representantes de cidades gregas se encontravam nestas ocasiões para tentar estabelecer negociações em território neutro (RAAFLAUB, 2007, P. 18).

Kurt Raaflaub ainda menciona outros três fatores relacionados com a manutenção da paz. Primeiramente, a tentativa de se garantir uma causa justa no julgamento entre as duas partes envolvidas no conflito, o que garantiria o apoio divino caso a guerra realmente acontecesse. O autor nos lembra, por exemplo, recorrendo a Tucídides (1.140-141, 144-145), que na primeira fase da Guerra do Peloponeso, os atenienses argumentavam que a justiça e os deuses estavam ao seu lado porque ofereceram à Esparta um tratado lhes possibilitando um árbitro ao conflito e isto foi rejeitado por eles, o que impossibilitaria-lhes qualquer apoio divino (RAAFLAUB, 2007, P. 19). De igual modo, recorrendo a Tito Lívio (1.32), Raaflaub afirma que, em Roma, nos fins da República, os romanos argumentavam que conquistaram seu império sob o conceito de guerra justa (*bellum iustum*), algo que, segundo o autor, a historiografia moderna chama de “imperialismo defensivo”; Em segundo lugar, o esforço para restaurar a paz, presente em diversos momentos, principalmente na *Ilíada* (3.67), sustenta Raaflaub; Por fim, o cuidado para fazer com que a paz seja estabilizada, exemplo que o autor encontra entre Egípcios, Astecas e Chineses (RAAFLAUB, 2007, P. 21).

Foi guiado por esta problemática relacionada com a importância da paz para as sociedades da Antiguidade que Simon Hornblower resolveu escrever sobre dois

paradoxos da guerra. Segundo ele, ao mesmo tempo que a literatura antiga manifesta não gostar da guerra, ela é fascinada por ela (primeiro paradoxo); outro problema é que a proeminência da guerra é desproporcional à frequência da mesma (segundo paradoxo). Para ele, nem para os gregos e nem para os romanos a guerra era algo “natural”. O que os vitoriosos comemoravam eram seu próprio triunfo, não a guerra em si. Simon argumenta que se recorrermos às evidências não-literárias encontraremos uma variedade de caminhos institucionalizados como formas de se evitar o conflito armado (HORNBLLOWER, 2007, P. 22-53). A literatura é consultada por ele mais no sentido de avaliar os problemas, saber até que ponto estas obras são confiáveis, uma vez que, em sua opinião, apresentam muitas vezes um caráter essencialmente retórico e tendencioso. O autor acredita que tanto a sociedade grega como a romana eram sim “militares”, mas não “militaristas”.

Esta é uma importante diferença para os propósitos da obra em questão. Hornblower explica a questão da seguinte maneira: uma sociedade “militarista” é aquela que vive “exclusivamente da guerra”. Neste tipo de sociedade, os cidadãos do sexo masculino gostam da guerra como uma finalidade em si mesma. O contraste seriam sociedades que tinham uma “visão instrumental da guerra”, ela só tinha sentido para objetivos específicos e determinados. Nas sociedades “militaristas”, as instituições militares determinam as civis, nas não militaristas, o civil é o modelo dominante. O autor acredita que este viés militarista não é o caso, por exemplo, de Gregos, Macedônios ou Romanos (HORNBLLOWER, 2007, P. 22-53).

O autor afirma que é comum encontrarmos na historiografia sobre a Grécia Clássica menções ao fato de que os atenienses estavam em guerra em uma média de dois anos em cada três, como já mostramos na primeira parte. Uma resposta que ele dá a esta questão, é que Atenas era um caso atípico, pois, neste período, um povo imperial e notoriamente interventor nas situações de outras póleis e que sua literatura enfatiza esta questão. Assim, enquanto as obras dos atenienses Tucídides e Aristófanes são repletas de guerras, Argos, por exemplo, não mencionada, estava em paz e prosperidade por 30 anos, a partir de 451, enfatiza o autor. Desta forma, é possível afirmar que se os gregos escreveram tanto sobre a guerra não é porque gostavam dela, é justamente o oposto (HORNBLLOWER, 2007, P. 23).

Este argumento de Hornblower sobre a maneira como guerra e paz eram vistas em Atenas e Argos é muito importante, pois está em confluência com as principais

discussões feitas na historiografia que trabalha a questão da cidade-estado na Antiguidade, que, além de evidenciar semelhanças entre cidades gregas, também estuda as diferenças entre elas. Pedimos o leitor a sua compreensão para uma pequena digressão que nos afasta por três parágrafos da temática da guerra em si, pois é preciso uma breve consideração sobre a “cidade-estado” antiga.

No atual estágio dos estudos empreendidos em História Antiga no Brasil, não faz mais sentido referências generalistas, que reúnem todos os “gregos”, ontologizando-os, referindo-se a eles como se fossem uma única entidade coletiva, como se a situação encontrada em uma pólis fosse igualmente válida para todas as outras. Um dos que fazem advertências neste sentido é o historiador brasileiro Norberto Luís Guarinello. Em alguns de seus textos mais recentes, ele ressalta que há três conceitos fundamentais na historiografia para se compreender a cidade antiga: pólis, cidade-estado, e cidade antiga. Embora eles sejam conceitos distintos, na maioria das vezes são usados como sinônimos. Ou seja, a compreensão do conceito de pólis é polissêmico, muda de texto para texto nas próprias fontes gregas. O autor ressalta que pólis pode aparecer significando “fortaleza ou acrópole”, “centro urbano”, “conjunto de cidadãos”, “o conjunto de cidadãos, a partir do período helenístico, habitantes do mesmo território submetido à mesma lei” etc (GUARINELO, 2003, 2005, 2006, 2009).

Morgens Hansen também nos mostra a complexidade que a palavra pólis tem. Ela aparece cerca de 11.000 vezes nos documentos do período arcaico e clássico, com diferentes significados, geralmente em torno de dois grandes eixos: assentamento e comunidade. Quando pensada enquanto um assentamento, pólis aparece como sinônimo de “acrópolis”, um pequeno assentamento fortificado em eminência, sinônimo de “asty”, significando simplesmente uma cidade, e ainda como sinônimo de “ge” ou “chora”, ou seja, um território junto com seu entorno; Já quando pólis é pensada como uma comunidade, ela é usada como sinônimo para “politai”, os cidadãos adultos do sexo masculino, “ekklesia” ou “demos”, a assembleia da cidade ou outra instituição política, ou como sinônimo de “koinonia”, a comunidade política em um sentido mais abstrato. Também é importante ressaltar que uma pólis podia ser uma democracia (Atenas), uma aristocracia (Esparta), ou uma tirania (Sicília), por exemplo. Hansen lembra também que Atenas era apenas uma entre 1,500 póleis, e em muitos aspectos era anômala (HANSEN, 2006).

Uma excelente reflexão sobre esta temática é a obra de Kostas Vlassopoulos (2007), em que o historiador analisa vários destes problemas. O próprio Hansen lidera investigações assim no *Kopenhagen Polis Centre*, na Dinamarca, que trabalha exaustivamente estas questões; é o mesmo esforço feito no Brasil por Maria Beatriz Borba Florenzano e os membros do Labeca, laboratório de Estudos sobre Cidade Antiga, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Ou seja, trata-se de fato de um conceito muito complexo. É em consonância com toda esta discussão que Hornblower invoca estas diferenças entre as cidades de Atenas e Argos para analisar a questão da guerra e da paz entre elas. Ou seja, é preciso considerar a especificidade de cada cidade grega para falar da temática da guerra e não se concentrar apenas no exemplo de Atenas ou Esparta, as que ocupam a maior porcentagem dos discursos historiográficos sobre o tema.

Hornblower segue em suas explicações sobre as referências literárias acerca da guerra e da paz. Segundo o autor, se há tantas referências sobre a guerra na literatura, isto ocorre simplesmente porque a guerra, assim como outras questões, eram um fato da vida, mas de forma alguma isso significa que elas eram algo “comum” ou “natural”, ou mesmo que os gregos “gostavam dela”. Assim, Hornblower mostra que mesmo se aceitássemos a guerra como algo “normal”, ainda é preciso ressaltar dois pontos: o fato de que as atividades não relacionadas à guerra, ou seja, outros fatores da vida em sociedade na Grécia Antiga, também preocuparam os gregos, em alguns momentos até mesmo mais do que a guerra; e o fato de que há inúmeras formas de se evitar um conflito (HORNBLOWER, 2007, P. 24).

Este segundo ponto é mais enfatizado por Simon Hornblower. Segundo ele, há uma gama de alternativas no sentido de evitar a guerra que preocupavam os antigos, e se praticamente quase toda a literatura antiga silencia sobre este ponto, é tarefa do historiador recorrer às inscrições para solucionar este impasse. Hornblower afirma que os principais meios de solução destes conflitos são: juízes estrangeiros e outras formas de julgamento inter-estados, diplomacia real e instituições federadas. Hornblower ainda lembra que argumentos desta natureza estão disponíveis desde 1970, quando Louis Robert, em uma obra sobre epigrafia grega, apresentou este sistema de julgamento, no qual árbitros estrangeiros da pólis C eram formalmente convidados para resolver disputas entre as Poleis A e B (HORNBLOWER, 2007, P. 25-26). Desta maneira, o autor não aceita a idéia que apresentamos na primeira parte do estudo, da “naturalidade”

da guerra, como algo plausível. Para ele, os gregos, em qualquer período, não viam a guerra como um estado “normal” ou “natural”, discordando, assim, da visão de Jean Pierre Vernant (HORNBLLOWER, 2007, P. 27).

Segundo Hornblower, apoiando-se nas reflexões desenvolvidas também por Hans Van Wees (2007, P. 273-299), a passagem de Platão que mostra que os gregos estavam permanentemente em guerra (Leg. 626a) é puramente teórica; Homero também é radicalmente ambivalente quando fala sobre as guerras; e Tucídides, da mesma maneira, por meio de seu personagem favorito, Hermócrates, ecoa Píndaro, para quem “a guerra é doce para aqueles que não a experimentaram”. O autor afirma que os exércitos gregos funcionavam como “entidades políticas em miniatura” e a predominância deste modelo político é prova da importância das instituições civis e uma refutação da noção de que a guerra e a luta era “natural” para a sociedade grega (HORNBLLOWER, 2007, P. 30). Um outro ponto, para encerrarmos, é de que a literatura também precisa ser examinada com muito cuidado e sempre considerando detalhadamente o contexto de cada passagem, pois em muitos trechos retirados da literatura, apesar de apresentados de formas extremadas e impactantes, as guerras são, na verdade, o que os alemães chamam de *Kleinkrieg*, ataques à cidades ou vilas, incursões improvisadas ou respostas à invasão, não devendo ser utilizadas para evidenciar qualquer argumento de “naturalidade” da guerra (HORNBLLOWER, 2007, P. 44).

### **Considerações finais**

Como vimos, há argumentos tanto a favor quanto contrários à idéia de que a guerra era algo “natural” para as sociedades da Antiguidade, especialmente entre gregos e romanos. Todavia, quando analisamos as reflexões produzidas sobre o tema, observamos que há uma concentração sobre a primeira tese apresentada. Temos muito mais obras em favor da idéia de que a guerra era algo “natural” para as sociedades antigas, por exemplo. A paz seria apenas uma “exceção”, um período de “espera” por novas fases belicosas. Também é importante ressaltar que esta idéia vigora há muito mais tempo na historiografia. O argumento oposto é novo, podemos recuar neste sentido aos anos 70 do século passado. Ou seja, foi só recentemente que os historiadores passaram a considerar as coisas sob esta perspectiva. As duas obras que mencionamos,

que estão entre as principais sustentadoras deste debate de oposição a esta interpretação da guerra como algo “natural”, por exemplo, só apareceram em 2007, ou seja, não tem mais que uma década, e ambas são de língua inglesa. O próprio Simon Hornblower, um dos maiores críticos da tese da “naturalidade” da guerra, se refere a ela como a “corrente ortodoxa da historiografia”.

O que temos percebido é que a maneira como o assunto aparece depende da época e do espaço mencionados, ou quais fontes são selecionadas, principalmente se estes vestígios foram elaborados em período de guerra ou não. Se o historiador decidir se concentrar em certos discursos (como Alvito fez, isolando um fragmento específico de Heródoto), lhe parecerá que os antigos gostavam demasiadamente da guerra, eram afixionados por ela; ao contrário, se a preferência for por outros (como o fragmento de Políbio), será possível perceber os antigos tratando a guerra com temor, cuidado, respeito e também mostrando uma grande preocupação com a manutenção da paz, até mesmo diante da ameaça iminente de guerra (como o exemplo Assírio de Zainab Bahrani).

De nossa parte, tanto por nossas pesquisas com as fontes literárias, epigráficas, numismáticas e iconográficas oriundas da Antiguidade quanto pelo trabalho cotidiano com estes indícios do passado nas aulas de História Antiga, preferimos estas interpretações mais recentes, que tem tentado analisar o corpus documental a partir de uma perspectiva sistemática, não se concentrando em fragmentos isolados, retratando povos e períodos específicos; mas que consideram a diversidade e a complexidade das informações, obras que manifestam estas preocupações no próprio título, geralmente apresentando a guerra sempre acompanhada da paz. No entanto, é preciso também reconhecer que esta divergência sobre a “naturalidade” da guerra entre os Antigos tem suscitado posicionamentos conflituosos, gerando um debate cada vez mais crescente. Como estas críticas serão recebidas? para que idiomas serão traduzidas? Que diálogos elas suscitarão? como os historiadores as receberão, principalmente em língua francesa, para onde parecem estar direcionados os principais ataques? Assim, é necessária a participação dos historiadores que se interessam por esta temática no desenvolvimento de uma reflexão mais profunda e detalhada acerca de mais questões que possam lançar uma luz sobre esta problemática, por exemplo, verificando como esta discussão se aplica a mais povos da Antiguidade, não se restringindo apenas ao binômio Grécia e Roma, questionando a própria natureza das fontes utilizadas, bem como suas narrativas,

analisando como as interpretações sobre estas questões tem sido reconfiguradas por interesses e exigências do tempo presente, investigando também a recepção destes discursos na contemporaneidade, por exemplo, aqueles elaborados pela Tv, filmes, seriados etc, o que a historiografia brasileira acostumou-se a chamar de “usos do passado”: Como a guerra tem sido tratada nestes discursos? Quais os pontos são enfatizados? Que sociedades aparecem com mais frequência? Quais os motivos que levam estas produções a escolher esta ou aquela forma de representação? E, claro, para a discussão empreendida aqui, se isto tem interferido na forma como a historiografia vê as problemáticas relacionadas com a guerra na Antiguidade? Todas estas questões devem ser consideradas. Para isso, é preciso que os pesquisadores se detenham sobre elas de forma incisiva, sobretudo, a partir de projetos mais amplos, coletivos e interinstitucionais. Afinal de contas, a guerra, sendo “natural” ou não, é sem dúvida um fenômeno essencial para a compreensão das sociedades antigas.

## Referências Bibliográficas

### A) Documentação Mencionada

HAMILTON e FALCONER. *The Geography of Strabo*, vols. I-II. Livros I-XVII. Londres, G. Bell, 1903-1906

Heródoto. *Histórias – Livro I*. Tradução do grego de José Ribeiro Ferreira e Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 1994.

JONES, H. L. *The Geography of Strabo*, vols. I-VII. Livros I-XVII. Londres, Harvard University Press and Heinemann, Loeb Classical Library, 1912-1932.

POLÍBIO. *Historias*. seleção, tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1996.

TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

### B) Obras Gerais

ALVITO, Marcos. **A Guerra na Grécia Antiga**. São Paulo. 1. ed. São Paulo: Ática, 1988.



ARRAIS, Nely Feitoza. **Os feitos militares nas biografias do reino novo: ideologia militarista e identidade social sob a XVIIIª dinastia do Egito Antigo. 1550 – 1295 a. C.** Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011.

BAHRANI, Zainab. *Rituals of War- The Body and Violence in Mesopotamia*. New York: Zone Books, 2008. (p. 159-182).

BONDIOLI, Nelson. Celts and Celtic as valid as labels for the British and Continental Iron Ages? *Revista Roda da Fortuna*, v. 2, p. 29-42, 2013.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Trabalho Compulsório na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FINLEY, M.I. War and empire. In: **Ancient history-** Evidence and models. Londres, Chatoo & Windus, 1985. p. 67-87.

GARLAN, Yvon. O homem e a guerra. In: **O homem grego**. Lisboa: Editorial Presença, 1994. p. 47-74.

GOLDSWORTHY, Adrian. **Generais romanos-** os homens que construíram o Império Romano, Lisboa, 2007.

GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. A historiografia sobre a guerra na Grécia Antiga: dos “relatos-batalha” à abordagem histórico-cultural. **História da Historiografia**, Ouro Preto, N. 05, p. 14-20, Setembro. 2010.

GUARINELLO, N. L.. **A Cidade na Antiguidade Clássica**. 1. ed. São Paulo: Saraiva/Atual, 2006. v. 1. 48 p.

GUARINELLO, N. L.. A escravidão e a cidade-estado-antiga. In: Ruy de Oliveira Andrade Silva. (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média**. 1 ed. Sanatna de Parnaíba: Solis, 2005, v. 1, p. 141-146.

GUARINELLO, N. L.. Cidades-estado na Antiguidade Clássica. In: Pinsky, Jaime. (Org.). **História da Cidadania**. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2003, v., p. 29-47

GUARINELLO, N. L.. Comentário sobre A Cidade Antiga. In: Margarida Maria de Carvalho; Maria Aparecida Lopes; Susani Silveira França. (Org.). **As Cidades no Tempo**. 1 ed. São Paulo/Franca: UNESP/Olho d'Água, 2005, v. 1, p. 125-128

GUARINELLO, N. L.. Modelos Teóricos sobre a cidade no Mediterrâneo Antigo. In: Maria Beatriz Borba Florenzano; Elaine Veloso Hirata. (Org.). **Estudos Sobre a Cidade Antiga**. 1 ed. São Paulo: EDUSP, 2009, v. 1, p. 109-120.

HANS VAN WEES. War and Society. IN: SABIN, P.; VAN WEES, H.; WHITBY, M. (ed). **The Cambridge history of Greek and Roman warfare**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 273-299

HANSEN, Mogens Herman. **Polis-** An introduction to the Ancient Greek City-State. Oxford, 2006.

HANSON, Victor Davis. The modern historiography of ancient warfare. In: SABIN, P.; VAN WEES, H.; WHITBY, M. (ed). **The Cambridge history of Greek and Roman warfare**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 273-299.

HORNBLOWER, Simon. Warfare in ancient literature: the paradox of war. In: SABIN, P.; VAN WEES, H.; WHITBY, M. (ed). **The Cambridge history of Greek and Roman warfare**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 22-53.

LONDON, J.E. war and society. In: SABIN, P.; VAN WEES, H.; WHITBY, M. (ed). **The Cambridge history of Greek and Roman warfare**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

LÉVÊQUE, Pierre. **As primeiras civilizações: A Mesopotâmia/Os Hititas**. Lisboa: Edições 70, 1990.

LOPRIENO, Antonio. Slavery and Servitude. UCLA – **Encyclopedia of Egyptology**, Los Angeles, v. 1, November, p. 1-19, 2012.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Some observations on causes of war in ancient historiography. In: \_\_\_\_\_. **Studies in Historiography**. London, 1966. p. 112-125.

PEIXOTO, Raul Vitor Rodrigues. **As obras de Polieno e Frontino: Proposta de uma Tipologia dos Manuais Militares Romanos no Principado**. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

POWELL, T.G.E. **Os Celtas**. Lisboa: Verbo, 1965.

RAAFLAUB, KURT A. **War and peace in the ancient world**. Blackwell, 2007.

SANTOS, Dominique. Forma e Narrativa- Uma reflexao sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma história dos Celtas. **Nearco**, Rio de Janeiro, v. vi, p. 203-228, 2013

SPALINGER, Anthony J. Military Institutions and Warfare: Pharaonic. In: LLOYD, Alan B.. (ed). **A Companion to Ancient Egypt (Vol. I)**, Chichester/Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

SPALINGER, Anthony J. **War in Ancient Egypt**. Malden, MA: Blackwell, 2005.

VERNANT, J.-P. **Introduction.** Problèmes de la guerre en Grèce Ancienne. Paris: EHESS-SEUIL, 1999. p. 11-38

VLASSOPOULOS, Kostas. **Unthinking the Greek Polis-** Ancient Greek History beyond Eurocentrism. Cambridge, 2007.



# **Censura e recriação de imagens: Marco Antônio e a manutenção de sua representação como inimigo da *Res Publica***

Ana Teresa Marques Gonçalves<sup>1</sup>  
Rodrigo Santos Monteiro Oliveira<sup>2</sup>

## **RESUMO:**

Os documentos apresentam ao historiador possibilidades do que foi o passado. Somos direcionados pelo olhar daqueles que se disponibilizaram a retratar seu próprio tempo e pelas fontes documentais que “sobreviveram” (com algumas peças faltando) aos muitos anos de existência. Por isso, a missão do historiador que se propõe a pesquisar Roma Antiga se torna mais árdua, pois a distância temporal é bem maior. Mesmo assim, apresentamos neste trabalho uma possível releitura da imagem de um dos personagens mais controversos da história romana do final da República: Marco Antônio. Nossa intenção é perceber o porquê sua imagem foi perpassada ao longo dos anos de maneira negativa e, também, qual a contribuição de tal construção de memória para a valorização da imagem de Otávio Augusto.

**Palavras-chave:** Marco Antônio – Memória – Representação - Censura.

## **ABSTRACT:**

**Censure and reimagining: Mark Anthony and the maintenance of his representation as enemy of *Res Publica***

The documents show to historical researcher possibilities of what was the past. We are taken by the point of view of those who described their own time and by the documents that “survived” (with some missing pieces) for many years of existence. For that reason, the mission of a historical researcher who research Ancient Rome it’s very hard, because the temporal distance it’s bigger. Even so, we show on this paper a possible reading of a very controversial character of republican roman history: Mark Anthony. Our intention is realize why his image was pervades of many years in a so negative way and, also, how was the contribution of this memory construction for the valorization of Octavio Augustus image.

**Key words:** Mark Anthony – Memory – Representation – Censure.

---

<sup>1</sup> Professora Associada de História Antiga e Medieval na UFG. Doutora em História pela USP. Bolsista Produtividade II do CNPq.

<sup>2</sup> Mestre em História Antiga junto ao Programa de Pós-Graduação em História da UFG.

Escrever é fixar memórias. Apesar de a sociedade romana ter se caracterizado pela oralidade, ou seja, pela prática da *recitatio* das obras produzidas, o ato da escrita, de certa forma, complementava a divulgação oral da produção literária. A confecção de rolos e, posteriormente, de códices se convertia em suporte mnemônico, visto que auxiliava na ação de decorar a produção intelectual, possibilitava a reprodução da obra, fazendo-a circular nos estratos sociais aos quais se dirigia com mais facilidade, e permitia sua introyecção na memória romana, ao poder ser consultada, normalmente no espaço das bibliotecas públicas e/ou privadas, para a realização de futuras *recitationes* ou para integrar o *corpus* documental de uma obra recém produzida. Integrar passado, presente e futuro em seus relatos era tarefa dos escritores no mundo antigo. Independente do gênero eleito para a produção dos relatos, a pertinência da obra era garantida pela sua inclusão na chamada tradição romana, isto é, pela geração de narrativas guiadas por cânones estabelecidos por autores anteriores.

Emular o que afirmaram os precedentes era garantia de excelência no ato da produção escrita. Assim, literatura no mundo romano pode ser entendida como fruto da ação de reproduzir graficamente conteúdos capazes de serem corrompidos pela seleção da memória. Escrever é tentar não esquecer, é permitir a retomada de certos pensamentos que o tempo poderia destruir e/ou alterar. Como nos lembra Catherine Darbo-Peschanski, citar ou referenciar um autor anterior se constituía numa espécie de discurso retomado, reconstruído; mais que um enunciado repetido seria uma enunciação reproduzida; mais que uma simples menção, seria uma escolha, uma seleção de quem e do que citar, garantindo à citação funções retóricas, poéticas e pragmáticas na produção dos discursos (Darbo-Peschanski, 2004, p.9-21). O próprio termo latino para a recitação (*re - citatio*) indica a possibilidade de citar mais uma vez, de retomar certos conteúdos, de usar a performance do orador para revisitar alguns temas relevantes para o auditório. Deste modo, o espaço social ocupado pelo ato da escrita convertia-se na contraface do ato de divulgar a produção de ideias por intermédio de suportes variados. Tanto os grafitos parietais quanto as inscrições epigráficas oficiais e a elaboração de poesias, manuais, histórias, biografias, entre outras formas/gêneros de escrita, permitiam a expressão do imaginário romano, que se dava por meio da elaboração de representações e imagens.

Para Ruth Webb, no livro *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*, Quintiliano em seus tratados sobre oratória e retórica já afirmava a importância dos oradores e dos escritores lidarem com a *enargeia* ou *evidentia*, isto é, a qualidade da linguagem que apelava para a imaginação da audiência. Seja lendo ou ouvindo um relato, o receptor reproduz em sua mente, usando sua imaginação e seu conhecimento, o que lhe é relatado. Ao captar a atenção do receptor, o autor consegue ser mais facilmente compreendido

e memorável, pois soube articular em seu discurso imagens mentais (*phantasiai*) capazes de informar e representar o conteúdo expresso (Webb, 2009, p.87-90).

Michel Vovelle nos lembra que a imagem, no sentido mais amplo do termo, transmite um testemunho privilegiado, tanto direto quanto oblíquo, massificado ou único. Muito mais do que uma ilustração, acompanhando e comentando, a imagem se tornou parte integrante da elaboração de um discurso, que não pode prescindir dela (Vovelle, 1997, p.31). Sobre a produção de imagens e representações, gostaríamos de relembrar as posições de François Laplantine e Liane Trindade. Para eles, a imagem de uma pessoa nunca corresponde efetivamente ao que ela é em si. Isto porque atribuem-se a esta pessoa qualidades físicas ou morais que, embora ela possa em parte possuir, são aumentadas ou denegridas, mutáveis, transformadas e plenas de significados que lhe são fornecidos no percurso das lembranças estabelecidas. O imaginário, como mobilizador e evocador de imagens, utiliza o simbólico para se exprimir e existir e, por sua vez, o simbólico pressupõe a capacidade imaginária. A imagem é formada sempre a partir de um apoio real na percepção, por isso o imaginário faz parte da representação como tradução mental de uma realidade exterior percebida. Mas o imaginário reconstrói e/ou transforma este real: pode inventar, fingir, improvisar, estabelecer correlações entre os objetos de maneira improvável e sintetizar ou fundir essas imagens. Desta forma, o imaginário não é a negação do real, mas, ao contrário, apóia-se nele para transfigurá-lo e deslocá-lo, criando novas relações. Assim, nas representações encontram-se componentes que possibilitam aos homens a identificação e a percepção do universo real que está sendo representado nas imagens. Existe, portanto, uma lógica interna nas vias do imaginário, na construção de suas organizações e discursos e no confronto histórico de suas crenças (Laplantine; Trindade, 1997, p.10-36).

Escrever é também criar e provocar imagens e representações, que podem se manter atuantes pela força da tradição. Segundo Matthew Fox, no mundo romano, qualquer escrito deve ser analisado a partir das relações implementadas entre retórica, literatura e poder. Os autores comumente encontravam-se no meio de um conflito entre aspirações retóricas, motivações pessoais e necessidades impostas pelos desdobramentos da vida política (Fox, 2010, p.375). E as palavras do poder não circulam como as outras. Elas necessitam de uma comunicação calculada; procuram efeitos precisos; não desvendam senão uma parte da realidade, pois o poder também deve sua existência à apropriação da informação, dos conhecimentos exigidos para governar, administrar, e para exercer seu domínio (Balandier, 1980, p.13).

Dieter Timpe ressalta que *Memoria* em latim pode significar memória, tradição e historiografia, tendo a ver com preservação, adequação e adaptação. Memória se conecta com

suportes materiais e com superestruturas simbólicas, forjados na junção da natureza individual com as associações sociais (Timpe, 2011, p.150-151). A maioria absoluta dos autores romanos pertencia à elite política, econômica e cultural republicana e imperial ou foi patrocinada por membros das ordens senatorial e equestre. Desta maneira, havia muito a perder com a expressão sincera de seus pontos de vista se os mesmos não fossem compartilhados pelos membros dos grupos políticos hegemônicos. Jeanne Marie Gagnebin afirma que as inscrições funerárias confirmam “quão inseparáveis são memória, escrita e morte” (Gagnebin, 20006, p.45). Tal afirmação ganha novo sentido fora do âmbito funerário ao lembrarmos os autores que perderam a vida ao expressarem ideias que foram interpretadas como contrárias ao interesse dos Imperadores.

Catherine Salles, no livro *Lire à Rome*, indica um rol de escritores que sofreram penas de exílio ou morte devido aos seus escritos. Apresenta a *lex maiestatis* e sua utilização pelos primeiros Imperadores para favorecer ou desencorajar a atividade intelectual. Trabalhando principalmente com as obras de Tácito e Suetônio, cita vários exemplos de escritores, poetas, historiadores e filósofos que foram perseguidos, tiveram suas obras recolhidas e/ou queimadas e acabaram mortos pela expressão de suas ideias em *famosi libelli*. Todavia, a autora enfatiza que tais práticas não podem ser qualificadas com o moderno termo censura, pois o controle imperial se exercia sem um aparato constante. O recolhimento de certas obras e o ataque a certos autores se dava na arena política, quando incidiam em momentos precisos sobre a frágil legitimidade do Príncipe (Salles, 2008, p.57-75). O aparecimento de obras criticando Imperadores já mortos, que não tinham deixado herdeiros fortes, indicaria que a obliteração de certos escritos e autores era fruto da necessidade de manutenção da autoridade do governante vigente mais do que da preocupação com a sua memória vindoura. Portanto, se havia atos censórios, estes se davam no calor das batalhas pelo poder.

Neste mesmo sentido, temos a obra de Luis Gil, *Censura en el Mundo Antigo*, na qual o autor discrimina inúmeros casos de queimas públicas de livros, retiradas de obras das bibliotecas, expulsão e morte de escritores, durante todo o Principado, identificando estas práticas como uma “censura à moda antiga”, mas percebendo que diversos libelos contra a ação dos governantes circulavam em audiências privadas, permaneciam em coletâneas guardadas pelos aristocratas em suas *domus* e fomentavam os rumores da população romana (Gil, 1985, p.197-208). Quando um livro era removido de uma biblioteca pública, muitas vezes o autor havia caído em desgraça, mas os seus outros exemplares continuavam circulando em mãos de particulares, por exemplo (Starr, 1987, p.219).

Compartilhamos, assim, a opinião de Moses I. Finley, expressa em seu artigo *La Censure dans l'Antiquité*, de que não havia no mundo antigo uma censura realizada nos moldes



modernos. É evidente que o governo se defendia de ataques internos e externos, feitos pelas armas ou pelas palavras. Os Imperadores romanos, sem dispor dos modernos recursos da polícia e dos serviços secretos, não tinham a menor condição de encontrar e destruir todas as cópias de um manuscrito proibido. Várias obras reconhecidamente provocaram o desagrado imperial, mas mesmo assim sobreviveram. A verdade não fazia muita diferença desde que as palavras e as idéias ofensivas não fossem alardeadas em público e nos lugares errados, pelas pessoas erradas, dirigidas às pessoas erradas. Podia-se falar livremente sobre os Imperadores falecidos, desde que não se violasse a regra que proibia ridicularizar os vivos, pois tal fato não colocava em perigo a obra do autor, mas a vida do mesmo, o que fomentava a autocensura na produção das narrativas (Finley, 1980, p.3-20 ).

Deste modo, o próprio termo censura advém da atuação de um dos magistrados romanos republicanos, o Censor. Em pleno funcionamento do *cursus honorum* republicano, dois cidadãos romanos eram eleitos na Assembleia Centuriata de 5 em 5 anos, para um mandato de 18 meses, durante o qual deveriam proceder ao censo dos cidadãos, indicando seus bens e sua possibilidade de atuarem no exército (por isso eram eleitos na *Comitia* formada pelas Centúrias militares), proceder aos leilões de escravos e terras públicas advindos da expansão territorial pelas auréolas do Mar Mediterrâneo, e produzir o *album senatorium*, um catálogo com o nome de todos os senadores vivos e em atuação no Senado. Como tratava-se de cargo vitalício, tornava-se necessário recadastrá-los, ou seja, reinscrevê-los de 5 em 5 anos na lista de senadores, para verificar o número de vagas a serem preenchidas (na maior parte das vezes devido à morte de seus ocupantes) e o caráter moral dos mesmos no exercício de sua função pública. Esta última atribuição, de negar a inscrição no *album* a senadores que haviam conspurcado a moral ou que tiveram descendentes que haviam ferido o *mos maiorum*, o costume dos ancestrais, é que aproximou o cargo de Censor da atribuição moderna dada à ação de censura, de efetivação de julgamentos morais e da restrição de alguns comportamentos. Como *Pater Patriae* e *Princeps*, o Imperador passou a exercer muitas das funções dos Censores republicanos, inclusive a de velar pelo *mos maiorum*.

Assim, o ato da escrita era limitado por fatores internos e externos. Dever-se-ia seguir os cânones do gênero escolhido, atentar-se para os interesses individuais e grupais que definiam uma espécie de autocensura na composição do relato, vincular-se ou não a um patrocínio senatorial e/ou imperial, emular outros autores, selecionar artifícios retóricos e temáticas relevantes, enfim proceder à narrativa com o engenho e o talento possíveis. Entre finalidades e costumes, entre disposições e possibilidades, o autor tinha que se desprender de amarras múltiplas e se ater a tantas outras na elaboração de sua obra.

Alain M. Gowing, no livro *Empire and Memory*, enfatiza que memórias poderiam ser perigosas numa forma de governo na qual um poder iminente autocrático deveria se afastar de qualquer referência monárquica. “A habilidade no controle e na supressão de memórias tornou-se um crucial componente da autoridade política” (Gowing, 2005, p.2). Por isso, algumas imagens acabaram fixadas no imaginário político romano. Neste texto, atemo-nos à construção e reconstrução da imagem histórica de Marco Antônio. Sabemos que seu duplo foi a construção e reconstrução da imagem histórica de Otávio Augusto, que complementava e diferenciava a partir de certos parâmetros narrativos. O reconstrutor da República tinha como outra face da moeda o beberrão libidinoso e orientalizante. Fruto de lutas políticas fratricidas implementadas no final da República, com a constituição dos Triunviratos, estas imagens se mantiveram vívidas na memória romana, devido à sua reprodução em diversos suportes. Indubitavelmente, os famosos discursos proferidos por Marco Túlio Cícero no Senado, acusando Marco Antônio de ter se afastado do *mos maiorum* e de colocar a *Res Publica* em perigo, indicando-o como inimigo da mesma, conhecidos como *As Filípicas* de Cícero (na busca de emular os discursos de Demóstenes contrários a Felipe da Macedônia), cunharam uma imagem bastante negativa de Antônio entre seus contemporâneos e os pósteros. Neste trabalho, debruçamo-nos não sobre a obra ciceroniana, já tantas vezes analisada, mas sobre os autores que produziram seus discursos durante o Principado e que reproduziram e mantiveram vívida uma imagem bastante negativa das ações e dos feitos de Marco Antônio.

Integrante do segundo Triunvirato, composto também por Otávio e Lépido, Antônio nos é apresentado pelos documentos como “inimigo público”, ou seja, como aquele que não correspondeu aos interesses do povo e do Senado, quebrando com as tradições e ameaçando a paz e a estabilidade, pois feriu o *mos maiorum* romano ao se aliar a Cleópatra e a um modo de vida desregrado e orientalizante. Sua trajetória, da ascensão na vida política e militar até o declínio e o suicídio sem muita honra, é contada pela documentação de diferentes datações. Porém, todas as referências à sua vida tendem a concordar em um ponto específico: o mal que Marco Antônio representou para a *Res Publica*. Sendo assim, neste trabalho analisamos documentações textuais diversas, cujas datações se estendem do I (no caso de Veléio Patérculo e sua *História Romana*) ao III século d.C. (Dion Cássio e sua obra também intitulada *História Romana*).

O contexto em que Antônio e Otávio nasceram e/ou foram formados politicamente foi marcado pela ocorrência de grandes perturbações na ordem política, que ocasionaram e foram ocasionadas pela eclosão das Guerras Civis. O momento era de aliança entre outros três homens, de igual importância para a *Res Publica*, no intuito de estabilizar a desordem na qual se encontravam. Referimo-nos a Pompeu, Crasso e Júlio César, que formaram o primeiro

Triunvirato. Todavia, o objetivo de restaurar a paz logo foi suprimido pelas vontades e desejos pessoais de cada um. Pompeu e Júlio César desempenharam, neste momento, um confronto no qual cada um lutava pelos seus interesses ao defender que seriam melhores líderes para uma Roma abalada e instável devido às dificuldades geradas pela necessidade de governar e manter o domínio sobre o território conquistado em torno do Mar Mediterrâneo.

Pompeu, grande líder militar e reconhecidamente um homem político de muita importância, ligado ao grupo dos *optimates*, defendia uma manutenção dos órgãos políticos e das leis que já existiam, pois acreditava que os conflitos eclodiam devido às mudanças que os romanos tentavam engendrar em seus costumes e vida. Para ele, deveriam ser impedidas as mudanças das instituições governamentais, a perda das tradições que regiam o *mos maiorum* e a ascensão ao poder de “homens novos”, isto é, políticos oriundos de famílias fora dos círculos tradicionais (famílias não patrícias). Por outro lado, Júlio César ganhava cada vez mais respeito e admiração perante as camadas mais humildes da população. Sua política de restauração da *Res Publica* baseava-se em expandir o território romano e, com isso, trazer conquistas e glória militar. Sua grande conquista territorial foi a anexação da Gália e, ao atravessar o rio Reno, reestabeleceu as fronteiras, impedindo o avanço dos germanos<sup>3</sup>. Mesmo assim, sua impopularidade entre os seus pares crescia. A tensão entre ele e os componentes do Senado, mais conservadores, dava a Pompeu uma certa vantagem.

Após a morte de Crasso em 53 a.C., durante a desastrosa campanha na Pártia, e a de Júlia, filha de Júlio César e esposa de Pompeu, nada mais unia os dois Triúnviros. A travessia do Rubicão empreendida por César em 49 a.C., a contragosto do Senado, foi o estopim de todo o conflito, sendo a sorte lançada<sup>4</sup> para ambos. O confronto direto começou em 49 a.C. O Senado, liderado por Catão<sup>5</sup>, ordenou o regresso de César no intuito de lhe tirar todas as honrarias e magistraturas. Em desobediência, César atravessou o Rubicão, ao norte da Península Itálica, expandindo os limites territoriais romanos. Os *optimates* convenceram Pompeu da afronta que tal atitude de César teria sido à *Res Publica* e, agora aliados, marcham contra o inimigo. Depois de alguns confrontos<sup>6</sup>, César termina vitorioso retornando a Roma e adquirindo o cargo de Ditador<sup>7</sup>, estabelecendo, importante salientar, uma aliança com Marco Antônio.

---

<sup>3</sup> Ameaça aos romanos provenientes do noroeste da Península Itálica.

<sup>4</sup> Referenciando-nos à célebre frase dita por César na ocasião: *alea jacta est* ("a sorte está lançada").

<sup>5</sup> Roma, 95 a.C. - Útica, 46 a.C. Importante político romano conhecido por sua inflexibilidade quanto à manutenção da moral romana. Adepto da filosofia estoica e contrário a César.

<sup>6</sup> A Batalha de Durráquio deu-se em 10 de julho de 48 a.C.; a Batalha de Farsalos foi travada na Grécia a 9 de agosto de 48 a.C.

<sup>7</sup> Uma magistratura; o Ditador era nomeado pelos Cônsules do ano, autorizados para tal por um *senatus consultum* emitido pelo Senado romano em circunstâncias de crise militar e/ou econômica. O cargo era o único posto da hierarquia política da República que não obedecia aos princípios de colegialidade e responsabilidade. Tinha a durabilidade de seis meses, posteriormente sendo estendido até um ano.

Depois de algumas medidas aceitas pelo Senado, mas que feriam a tradição política romana, como a Ditadura vitalícia, César foi assassinado antes de uma reunião com os senadores, nos Idos de Março, em 44 a.C. Alguns senadores, liderados por Marco Júnio Bruto e Caio Longino Cássio, protegidos do próprio César, se uniram e o assassinaram. Dessa maneira, mais conflitos surgiram mantendo Roma como um palco de lutas entre generais com poderes bélicos e políticos equivalentes. Marco Antônio, nascido em 83 a.C., se valia do sucesso familiar para manter e legitimar seu poder perante a camada aristocrática romana. Nas palavras de Adrian Goldsworthy:

Desde o início, Antônio esteve cercado por uma alta expectativa de conquistas das gerações passadas. Roma era o mais forte Estado no mundo e era liderada por uma liderança aristocrática. Ser nascido em uma família senatorial fazia de uma criança importante, particularmente se essa família estiver no centro da vida pública [...]. Antônio nunca duvidou que ter nascido de seus pais significasse que ele seria um dos mais valorosos homens de sua geração. Ele nasceu para a glória. (Goldsworthy, 2010, p.93-94)

Seu avô, também chamado Marco Antônio, foi reconhecidamente um bom líder romano (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, I). Grande orador, obteve importantes conquistas militares, sendo a campanha contra a pirataria na região da Sicília um marco em suas vitórias, já que foi digna de receber o triunfo em Roma. Sendo assim, em 102 a.C., se tornou o Governador da província da Sicília e iniciou um processo de obtenção de diversas magistraturas: Cônsul em 99 a.C. e Censor em 97 a.C. Já o pai de Antônio não teve tal reconhecimento. Pertencente ao Senado de Sula<sup>8</sup>, não foi um grande líder militar nem um bom orador. Sua campanha contra a pirataria em Creta, em 72 a.C., não foi bem sucedida e, para completar, não teve voz perante o Senado. Pela derrota em Creta, o pai de Antônio ficou conhecido como *Creticus*<sup>9</sup>, nome que o lembrava constantemente de seu infortúnio. Em uma de suas batalhas contra a pirataria acabou morto, deixando Marco Antônio e sua mãe, Júlia (advinda de uma família importante e prima de Júlio César), desamparados.

Aos 11 anos, Marco Antônio perdeu seu pai, porém rapidamente ganhou um padrasto, Públio Cornélio L. Sura (Cônsul em 71 a.C.). A partir dessa nova aliança, Marco Antônio

---

<sup>8</sup> Ditador opositor a Mário (mandante do assassinato do avô de Marco Antônio), o que gerou guerras civis.

<sup>9</sup> “Os romanos chamaram-no, sarcasticamente, de *Creticus* – comandantes bem sucedidos recebiam com frequência um nome para comemorar a vitória sobre o povo que derrotaram ou do território que conquistaram” (Goldsworthy, 2010, p.73), o que não foi bem o caso.

conseguiu apoio para continuar sua educação, tendo contato com a vida política. Teve um rigoroso treinamento físico, associando sua família a Hércules como um ancestral<sup>10</sup>:

Agradava-lhe (a Marco Antônio) que o comparassem com Hércules: a barba bem formada, o peitoral amplo e o nariz curvo lhe outorgavam um aspecto forte, viril, tal como a gente conhece pelas pinturas de Hércules, cujas imagens se assemelhavam (Zanker, 2005, p.67-68).

A juventude de Antônio foi um momento conturbado e do qual não temos muitas informações. Sabemos de sua amizade com Caio Scribonius Cúrio, que o introduziu em uma vida desregrada com bebidas, mulheres e excessos:

Tornando-se Antônio um belo rapaz, na flor da idade, travou relações com Cúrio; ao que se diz esta amizade e conhecimento foi uma calamidade, pois era ele um homem perdido e viciado em tudo o que há de mais torpe, e para ter Antônio ao seu dispor, levou-o a fazer grandes despesas com mulheres, dando banquetes e festas, de modo que em pouco tempo ele ficou endividado; tão grande era a quantia que dificilmente ele poderia pagá-la, demasiado grande para sua idade, isto é, duzentos e cinqüenta talentos; o mesmo Cúrio era o causador dessa dívida, e por isso seu pai, vindo a sabê-lo, afastou Antônio de junto dele e proibiu-lhe entrar em sua casa. Foi então ele buscar a companhia de Clódio, o mais temerário e o pior dos homens que então se davam ao governo das coisas públicas e por algum tempo participou da sua temeridade, que punha em grande sobressalto toda a cidade de Roma; mas afastou-se dele bem depressa, pois cansou-se e se aborreceu com o seu furor e também porque começou a temer o poder dos que estavam contra ele (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, II).

Por ter feito grandes dívidas em Roma, devido ao seu estilo de vida extravagante, que os amigos o ensinaram a ter, Antônio partiu para a Grécia, dando continuidade à sua educação. Durante este tempo, entre os 20 e os 26 anos, Marco Antônio se acostumou ao estilo de vida oriental:

Partiu então da Itália e foi à Grécia, onde passou o tempo em exercícios militares e no estudo da eloquência. Usava da maneira de falar que se denomina asiática, a qual florescia e estava em grande voga naquele tempo, e tinha também grande conformidade com seus costumes, e sua maneira de viver que era vaidosa, cheia de fanfarronice e de ambição desigual e pouco comunicativa (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, III).

---

<sup>10</sup> Disto já se falava desde a Antiguidade, isto é, que a família dos Antônio descendia de um Anton, filho de Hércules, do qual ele conservava o porte e o nome; esta opinião Marco Antônio procurava confirmar não somente pela figura e pela forma natural do seu corpo, mas também pela maneira de se adereçar e de se vestir (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, V).

Aos 26 anos de idade, Antônio ainda não tinha tomado posse de nenhum cargo político e não havia participado de nenhum embate militar. Isto era incomum, pois os jovens iniciavam suas carreiras cedo a fim de estabelecer sua posição perante os demais. Acostumado com a vida que levava em solo grego, Antônio foi apenas ter sua primeira experiência militar em 57 a.C., quando Gabínio, Cônsul que marchava em direção à Síria e depois ao Egito a pedido de Ptolomeu, convidou-o a se juntar a ele nesta jornada. Antônio, acreditando que havia nascido para a grandeza, segundo a imagem delineada por Plutarco (*Vida de Marco Antônio, Vidas Paralelas*, III), não aceitou ser apenas um soldado comum e, por isso Gabínio lhe concedeu o comando da cavalaria. Plutarco mostra o papel de destaque que Antônio obteve durante estas excursões:

Antônio então para lá foi mandado, com a cavalaria, e não somente conquistou essa passagem, mas também tomou Pelúcio, que é uma cidade grande e poderosa, com todos os soldados que lá se encontravam. E, fazendo isso, tornou ao mesmo tempo fácil e seguro o caminho para o resto do exército e a esperança da vitória. Os mesmos inimigos, na cidade, gozavam da sua gentileza e bondade e do desejo que tinha ele de se ver honrado; pois, Ptolomeu incontinentemente ao entrar na cidade, pensou em passar à espada muitos dos egípcios que lá se encontravam, pelo grande ódio que nutria contra seus habitantes, mas Antônio a isso se opôs e não permitiu que ele o fizesse. Em todas as outras batalhas e escaramuças, que foram muitas, Antônio praticou muitos atos de bravura, próprios de um genial comandante; como quando ele cercou e rodeou por trás os inimigos, deu a vitória aos que combatiam de frente e por isso recebeu o prêmio e o estipêndio de honra, que era devido à sua virtude. Também tornou-se conhecida de todos a humanidade e a honestidade que ele usou para com Arquelau, pois tendo sido seu familiar e hóspede, ele lhe fez guerra, por coação de seu general, mas, depois de sua morte, fez procurar seu corpo e o honrou com pomposos funerais e obséquios dignos de um rei. Por estas e outras razões, ele deixou de si mesmo uma gloriosa lembrança em Alexandria, e foi julgado como uma pessoa muito gentil pelos romanos que estiveram nessa viagem. Tinha, além disso, uma dignidade liberal, apresentando todo seu aspecto exterior certa beleza de porte e de atitude, tinha a barba forte e espessa, a fronte larga, o nariz aquilino, e em seu rosto transparecia tal virilidade como a que se vê representada em medalhas e imagens pintadas e modeladas, como as de Hércules (Plutarco. *Vida de Marco Antônio, Vidas Paralelas*, IV-V).

Mesmo tendo obtido sucesso durante estas campanhas militares e, com isso, enriquecido, Antônio não voltou a Roma. Em 52 a.C., ele se juntou ao exército de Júlio César e não ao de Crasso, sucessor de Gabínio. Não se sabe ao certo como tal aproximação ocorreu, porém especulamos que ligações entre as famílias importantes eram comuns e, por isso a

aproximação de Antônio e César não seria algo inconcebível. Para manter Antônio por perto, César forneceu a ele uma assistência financeira, integrando-o ao Senado e garantido-lhe cargos, como Tribuno da Plebe e, mais tarde, ingressando-o em escolas sacerdotais. Depois disso, Antônio retornou a Roma e, aos 30 anos, ocupou outros cargos, como o de Questor. Desta maneira, Antônio se encontrava presente na capital para presenciar o conflito entre Júlio César e Pompeu. Baseado em toda a assistência que obteve, era óbvia a escolha que Antônio faria: ficaria do lado de César e, com isso, enfrentaria a ira do Senado mais conservador.

É importante salientarmos a aliança entre estes dois homens: César, um grande general em busca do apoio do Senado pela sua causa, poderia ter se aliado a qualquer um para defender seus propósitos. Ao invés disso, contribuiu para o desenvolvimento de Antônio, um homem cuja vida política e militar acabara de começar. Partindo do pressuposto de que César enfrentava um grande problema em Roma devido ao seu confronto com Pompeu e de que, por isso, deveria agir sabiamente até mesmo na escolha de seus aliados, podemos compreender que Marco Antônio possivelmente não seria o despreparado e desqualificado que as fontes insistem em nos mostrar. Algum valor ele tinha, mesmo que familiar, pois se assim não fosse não teria tido as oportunidades no exército de Gabínio e muito menos teria sido assistido por César.

As constantes batalhas políticas travadas pelos opositores de César e parte do Senado impossibilitavam uma estabilização da *Res Publica*. Antônio passava, então, a enfrentar boa parte dos senadores:

Os amigos de César, então, fizeram outras propostas e pedidos, que pareciam razoáveis e úteis, aos quais, porém, Catão se opôs; e Lêntulo, um dos Cônsules, fez Antônio sair à força do Senado. Contra ele dirigiu então o mesmo Antônio graves palavras de protesto e de crítica: depois vestiu a roupa de um escravo e correu a toda pressa para César, com Quinto Cássio, tomando uma carruagem. Apenas lá chegaram, puseram-se a gritar em altas vozes que em Roma tudo estava convulsionado, pois não era mais permitido aos Tribunos do povo falar livremente, pois eram expulsos com grande perigo de suas vidas aqueles que ousavam defender o direito e a equidade. Por isso, César lançou-se imediatamente contra a Itália com seu exército; diz Cícero em suas Filípicas que assim como Helena foi causa da guerra de Tróia, assim Antônio foi autor da guerra civil [...] (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, VIII).

Em um momento foi exigido que César se desfizesse de seu exército, porém Antônio e Cássio vetaram tal proposta, já que percebiam nela uma tentativa de enfraquecer César e, com isso, fortalecer Pompeu. A defesa que Antônio fazia a César era tão intensa que ele chegou a ser acusado pela agressividade contra Pompeu. Nos eventos já descritos, César tomou Roma de Pompeu e o expulsou da Península Itálica. Marco Antônio tornou-se, assim, um dos homens de

confiança de Júlio César, juntamente com Lépido e Dolabela. Ocupando tal lugar de prestígio, Antônio não mudou seu comportamento, continuando a seguir o estilo *flamboyant*<sup>11</sup> da vida oriental. Manteve uma relação conturbada com Fúlvia e, sem nenhuma discrição, desfilava pela cidade com suas amantes.

Não era nenhum segredo a desaprovação que Cícero fazia deste estilo de vida, o que irritou, e muito, Antônio. Enquanto ainda não havia ocupado nenhum cargo, Cícero acusava-o abertamente de lascivo e causador da Guerra Civil entre Pompeu e César. No momento em que Antônio começou a ocupar cargos de confiança, a partir de sua aliança com César, Cícero se viu ameaçado. Pediu exílio para fora da Itália, mas seu pedido não foi aceito e, além de tudo, foi acusado de corroborar com os interesses de Pompeu que, no caso, eram defendidos pelo seu filho Sexto Pompeu.

Cícero relata a resposta de Antônio ao seu pedido de exílio:

Seus planos são corretos. Para qualquer um que se interesse em continuar neutro em tais disputas, nunca deveria deixar sua terra natal, enquanto o homem que parte mostra tomar partido de um lado ou de outro. No entanto, não cabe a mim determinar quando alguém tem o direito legal de partir. A missão que César me deu foi de não permitir que ninguém saia da Itália. Realmente, não importa o que eu ache dos seus planos, desde que eu não estou permitido de deixar que parta. Penso que deves escrever diretamente a César pedindo sua permissão. Tenho certeza que será bem sucedido, especialmente assegurando sua amizade a nós (Cícero. *Cartas para Ático*, X, apud. GOLDSWORTHY, 2010).

A derrota de Pompeu provocou no Senado um grande temor, pois a maioria apoiava o adversário de César. Nesta batalha, não é claro o papel que Antônio desempenhou, porém sua importância é destacada por Plutarco que o mostra como comandante do flanco esquerdo, mesmo que não tenha exercido nenhum papel decisivo na batalha final. Ao chegar a Roma, o Senado, que antes estava contra César não demorou em lhe prestar lealdade, dando-lhe o cargo de Ditador pela segunda vez e estendendo a magistratura para um ano, ao invés dos seis meses habituais. Mesmo tendo sucesso militar, Antônio foi chamado por César para desempenhar cargos políticos na Itália. Mais uma vez, temos exemplificada a importância que Marco Antônio tinha frente a César.

Foi-lhe concedido o cargo de *Magister Equitum*, decisão que foi seguida por grande controvérsia, pois mesmo aos trinta e cinco anos, Antônio ainda era novo para ocupar tal cargo

---

<sup>11</sup> Árvore típica do Oriente Mediterrâneo, conhecida pela sua coloração e beleza. Devido a isto, é comparada a um estilo de vida dos que vivem apenas pelo prazer e se associam aos costumes orientais.



e, como agravante, não tinha ocupado magistraturas importantes, tendo sido apenas Questor e Tribuno. Este novo cargo dava a Antônio grande poder, o que também preocupava o Senado. César não se arriscaria por Antônio se este não tivesse demonstrado o mínimo de habilidade necessária para se manter na vida política. Ao que tudo indica, Marco Antônio era para César um de seus aliados mais prezados e, com isso, digno de desempenhar diversas magistraturas. Dessa maneira, trabalhamos com a hipótese de um mascaramento das qualidades de Antônio pelas fontes a fim de satisfazer as necessidades de outro líder romano, também protegido de César, Otávio, ou seja, uma manipulação das informações com o propósito de glorificar as ações do segundo e destacá-las pela comparação com as de um homem de igual reconhecimento.

Mesmo ocupante de um dos cargos de maior prestígio em Roma, Antônio não se desvinculou da companhia de atores e amantes. Apareceu em uma das Assembleias Populares bêbado e recebeu a desaprovação dos outros componentes, não sendo muito bem quisto por todos, pois, além disto, se projetava como merecedor de todas as glórias. Sobre suas bebedeiras, Veléio Patérculo destaca: “Lépido era o pior de todos os generais, Antônio era melhor que muitos quando estava sóbrio” (Veléio Patérculo. *História Romana, II*).

Durante as festas dos *Lupercalia*<sup>12</sup>, Antônio desempenhou papel decisivo para a desaprovação referente à sua pessoa. De acordo com Plutarco:

Os romanos celebravam a festa e a solenidade a que chamam de Lupercália, e César, coberto com um manto triunfal, estava na tribuna, na qual se costumavam fazer os discursos ao povo, e de lá contemplava o movimento dos que corriam. Nesse dia, é costume que muitos jovens de famílias nobres e mesmo os que desempenham nesses anos os mais altos cargos da magistratura, corram nus, pela cidade, untados com azeite de oliva, e batam por brincadeira nos que encontram pelo caminho, com correias de couro branco que têm nas mãos. Antônio era um dos que devia correr. Deixou, porém, as antigas cerimônias e costumes daquela solenidade e sem mais correu para a tribuna onde César estava sentado, tendo nas mãos uma coroa de louros, em redor da qual estava presa uma faixa, a que chamam de diadema, e era antigamente o sinal dos reis. Chegou bem perto dele e se fez levantar por uns dos que com ele corriam e tentou por a coroa sobre a cabeça de César, querendo dizer que ele merecia ser rei. César fingindo não vê-lo voltou o rosto e com isso todo o povo se rejubilou e aplaudiu com muitas palmas. Antônio novamente tentou aproximá-la de sua cabeça e de novo César desviou-a, e assim estiveram alguns minutos em tentativas, um e outro; todas as vezes que Antônio tentava fazê-lo receber essa coroa de louros, um pequeno número de seus sequazes aplaudia, e todas as vezes que César a recusava, todo o povo unanimemente batia palmas. Era isto uma coisa realmente notável, que aqueles que tinham experimentado o que fazem os reis aos seus

---

<sup>12</sup> Comemorada no dia 15 de fevereiro, a festividade deveria garantir fertilidade e a purificação que Roma necessitava no fim do ano (março).

súditos detestavam e aborreciam o mesmo nome de rei como a abolição e a destruição de sua liberdade. Pelo que César, perturbado, levantou-se e descobrindo seu pescoço apresentou-o, dizendo alto que lhe cortassem a cabeça se quisessem. Esta coroa foi depois colocada sobre a cabeça de uma das estátuas de César, mas alguns tribunos do povo a arrancaram, e por isso o povo muito os louvou, e os acompanhou com grande séquito até suas casas, para lhes prestar uma homenagem, batendo, ao mesmo tempo, muitas palmas. César, porém, os destituiu do seu cargo (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, XVI).

Tais atitudes mostravam o quão impulsivo era Antônio, qualidade não valorizada pela aristocracia. César não queria ser reconhecido como rei, e assim fez entender ao rejeitar a coroa que Antônio insistia em lhe dar. Entretanto, Antônio mostrou com essa brincadeira a valorização que prestava aos costumes orientais, desprezando os valores tradicionais ligados aos *mos maiorum* e à manutenção da *Res Publica*. Antônio, não satisfeito com o papel que vinha desempenhando, se voltou contra alguns interesses de seus próprios partidários. Impediu a eleição de Dolabela como Cônsul e nada falou para César sobre a conspiração de Cássio e Bruto. A conspiração aconteceu, César morreu e Antônio se viu sem apoio:

Antônio foi Cônsul, mas ele também era de uma família importante, algo que ele repetiu diversas vezes em seus discursos. Ele esperava ser um dos líderes de Roma e ganhar magistraturas e honras. Porém, ele ainda precisava de dinheiro, pois o que tinha ganhado com a Guerra Civil havia acabado, e seu estilo de vida necessitava de um gasto despendioso (Goldsworthy, 2010, p. 220).

Primeiramente, tentou uma aliança com Cássio e Bruto, concedendo-lhes comandos de províncias e outras benesses. Entretanto, ao perceber que a opinião do povo era contrária aos assassinos, colocou-se prontamente em lugar de oposição. A única saída que percebeu ter foi a de se proclamar Vingador da morte de César. Assumir tal postura como aquele que vingaria os atos cometidos a outro não era algo incomum em Roma. Na verdade, o ato era legalizado e permitido a partir de algumas instâncias, como furto, mutilação de membros, entre outros crimes. Geralmente, os parentes ou pessoas próximas da vítima eram os que se posicionavam com o direito, e dever, de vingar a fatalidade ocorrida. No nosso caso, Antônio se colocou como Vingador de César assumindo que seu assassinato foi um atentado não somente particular, mas também uma ferida à tradição e à paz da *Res Publica*. Sendo assim, por direito, Antônio (e

posteriormente Otávio) se declarou como aquele que faria justiça ao então assassinado César, tendo a permissão do Senado para fazê-lo<sup>13</sup>.

Durante a caminhada fúnebre feita em honra do assassinado, Antônio manifestou o quão honrado este era em vida:

Mas a opinião que ele concebeu de si mesmo, depois de ter ouvido a voz do povo e sondado a sua vontade, com a esperança que prometia a si mesmo de que ele seria com certeza o primeiro homem do mundo, quando tivesse vencido a Bruto, afastou-lhe logo da mente estes primeiros discursos. No dia em que se levava o corpo para a sepultura, ele fez um elogio fúnebre em plena praça, exaltando a César, como era costume antigamente louvar os grandes personagens por ocasião de seus funerais. Vendo que o povo sentia com isso muita satisfação, e se exaltava, ouvindo falar de César e engrandecer os seus feitos, ele entremeou na sua oração palavras de comiseração e tocou em coisas que movem o coração à piedade e à compaixão, aumentando e exagerando os fatos. Quando chegou ao término do discurso, ele distendeu à vista do povo as vestes do falecido, ainda ensanguentadas e rasgadas pelos golpes de espada que ele tinha recebido, chamando àqueles que haviam praticado o crime de assassinos, de homens malditos e condenados. De tal modo então o povo se enfureceu, que tomaram o corpo de César e o queimaram na praça com os bancos e as mesas dos cambistas, que reuniram de todos os lados. Depois tomaram tições, quando o fogo estava alto e correram às casas dos que o haviam matado, para incendiá-las e obrigá-los a lutar. Por isso, Bruto e seus cúmplices, para garantir as suas vidas, foram obrigados a sair da cidade. Então os amigos de César foram ter com Antônio e sua mulher, confiando nele, fê-lo ir à sua casa e pôs em suas mãos grande parte do seu dinheiro, que podia elevar-se a quatro mil talentos, e tomou ainda todos os papéis de César, entre os quais estavam os registros e as memórias de tudo o que ele havia feito e determinado (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, XVIII).

Cássio e Bruto rapidamente fugiram de Roma em direção ao Oriente. Antônio se colocou, então, como poder máximo na capital, proclamando que suas ações apenas condiziam com as intenções de César. Leu seu testamento perante o Senado e se posicionou como cumpridor de tais diretrizes, ao mesmo tempo em que se tornara seu Vingador. Neste tempo conturbado, outra figura surgiu com maior força: Otávio. Filho da sobrinha de Júlio César, Otaviano foi adotado e educado pessoalmente por ele. Tratado como um filho, o favoritismo que César despendia a seu protegido não era segredo. Diferente de Marco Antônio que iniciou

---

<sup>13</sup> Sobre o assunto: CANTARELLA, Eva. *Los Suplicios Capitales em Grecia y Roma*. Madrid: Akal, 1996. p.287-311.

suas atividades políticas depois dos vinte e cinco anos de idade, Otávio já acompanhava César em suas reuniões e obteve seu primeiro cargo aos dezenove anos<sup>14</sup>.

Vinte anos mais novo que Antônio, Otávio ganhava a confiança de boa parte do Senado e o apoio de homens como Cícero, um grande opositor de Marco. Após a morte de Júlio César, e a contragosto do seu padrasto Filipo, Otávio assumiu o nome de César, pois percebeu o quão legitimador isso seria para sua ascensão política. Assim como Antônio, também se proclamou um Vingador da morte de seu pai e, apenas com 19 anos, já representava um desafio a seu rival, mesmo que não diretamente.

A imagem que os documentos nos trazem de Otávio é oposta à de Antônio. Nascido para o sucesso, como mostra Suetônio (*Vida de Otávio César Augusto, A Vida dos Doze Césares*, II), Otávio se destacou desde muito novo. Pelos laços familiares sanguíneos e por sua adoção, este homem nos é apresentado como um exemplo de líder, tendo sido seu nascimento alertado por bons presságios e sonhos:

Augusto nasceu no décimo mês e passou, conseqüentemente, por filho de Apolo. Antes de dar à luz, Ácia sonhou que suas entranhas subiam para os astros e se desprendiam por toda a extensão da terra e do céu. O pai de Augusto, Otávio, também sonhou que o esplendor do sol saía do seio de Ácia. No dia em que ele nasceu, estava sendo discutida na Cúria a conspiração de Catilina, e uma vez que Otávio, em virtude do parto de sua mulher, tivesse chegado muito tarde, é fato notoriamente público que Públio Nígídio, quando soube da causa deste atraso, declarou que havia nascido um senhor para o Universo. Otávio, mais tarde, quando conduzia seu exército através das regiões longínquas da Trácia, consultou a respeito do seu filho, cumprindo no bosque sagrado do deus os ritos bárbaros. Recebeu dos sacerdotes a mesma resposta: assim que o vinho fora espalhado no altar dele jorrou uma chama tão grande que ultrapassou a cumeeira do templo, projetando-se no céu. Pois, semelhante prodígio não acontecera senão para Alexandre Magno, ao sacrificar-se nos mesmos altares. Na noite seguinte, acreditou ver seu filho de um tamanho sobre-humano, armado do raio e do cetro, revestido dos despojos de Júpiter Altíssimo e Boníssimo, como também coroado de esplendores em um carro que se apresentava ornado de loureiros, puxado por doze cavalos de uma imaculada brancura (Suetônio. *A Vida de Otávio César Augusto, A Vida dos Doze Césares*, II).

Dessa maneira, sendo digno de honra, Otávio desempenhou um papel decisivo na História Romana. Os autores citados apresentam Otávio como um ser quase perfeito. Outra fonte deve ser analisada pela sua singularidade no tratamento quanto às virtudes otavianas: as *Astronômicas* de Marco Manílio (século I d.C.). Por intermédio de um manual de saber

---

<sup>14</sup> Entrou para a escola sacerdotal e ocupou o cargo de Áugure.

astrológico, Manílio discorreu sobre diversos temas a respeito da organização universal (posicionamento das estrelas, planetas, origem do universo, entre outros), entretanto sempre salientando a ligação entre todas as coisas a partir da noção estoíca de harmonia universal. Esta ocorreria devido à inexorabilidade do universo, ou seja, à sua imutabilidade, fazendo com que este se comportasse como uma máquina, determinando as porções do bom e do ruim e mantendo o equilíbrio entre todas as coisas.

É neste universo que Manílio apresenta Otávio como o líder romano por excelência:

Para eles (povos estrangeiros) o céu não é menor nem pior em luz, nem menos numerosas nascem as constelações em seu orbe. Também não são inferiores quanto ao resto: são dominados por um único astro, Augusto, estrela que por sorte coube ao nosso orbe, o maior legislador agora na terra, depois no céu (Manílio. *Astronômicas*, I).

Otávio seria um governante tão bom que permitiu Manílio a narrar sobre esta difícil matéria que seria o universo:

A mim, ó César, da pátria primeiro homem e pai, tu que reges o mundo submisso às tuas augustas leis e que mereces, tu próprio como um deus, o céu concedido antes a teu pai, e me inspiras e fortaleces para cantar tamanhas coisas (Manílio. *Astronômicas*, I).

Dessa maneira, esta foi a imagem cunhada daquele que seria digno de governar Roma e restabelecê-la após as derradeiras Guerras Civis. Otávio, nesta obra, foi reconhecido como o mais qualificado para governar, sendo seu signo, Capricórnio, apenas mais um indício de confirmação: “Capricórnio, ao contrário, dirige seu olhar para si mesmo (qual outro, em efeito, poderia admirar mais importante, se foi ele quem brilhou com tão bom presságio no nascimento de Augusto)” (Manílio. *Astronômicas*, II).

A partir de tal excerto da obra, podemos definir que os três primeiros livros da obra maniliana (no total de cinco) foram escritos durante o Principado de Augusto. A expressão “o maior legislador agora na terra”, utilizada no Livro I, designa que este Imperador se encontrava vivo naquele período, e ainda a exaltação de seu signo se torna uma “propaganda”<sup>15</sup> inerente à legitimação do poder imperial, já que apresenta Otávio como o líder, não só de Roma, mas de todo o mundo, um ser escolhido pelos astros.

---

<sup>15</sup> “[...] o simples, mas importante, ato de organizar, selecionar e divulgar informações, usando de persuasão, síntese e de imagens que estão na memória dos receptores das mensagens” (GONÇALVES, 2002: 74).

Paul Zanker nos confirma a utilização que o próprio Otávio fazia de seu signo para legitimar sua posição perante o Senado e o povo romano:

A partir daquele instante teve confiança em seu destino e publicou seu horóscopo e, posteriormente, fez cunhar uma moeda de prata com seu signo zodiacal, Capricórnio. Em efeito, o signo de Capricórnio apareceu em moedas que os seguidores de Otávio levavam. Posteriormente, o signo zodiacal de seu nascimento apareceu nas outras moedas, tanto com o motivo de suas vitórias pacificadoras, para recordar que Augusto estava predestinado pelos astros à redenção do Estado. A partir do ano 30 a.C., o dia de seu nascimento foi celebrado oficialmente em Roma como um dia venturoso (Zanker, 2005, p.71).

A partir desta oposição de imagens, o palco estava arrumado e a disputa entre eles foi algo inevitável. Ambos queriam provar, assim como ocorreu no primeiro Triunvirato, que seriam melhores líderes. Antônio, de um lado, unia forças e exércitos mesmo não possuindo grande experiência nisso. Otávio, do outro, fazia o mesmo, porém cuidando também de suas alianças políticas. Utilizando-se de sua ligação com César, Otávio divinizou-o com o beneplácito do Senado e, com isso, se transformou em *filius divi*. Ambos começaram a formar imagens distintas perante o Senado. Antônio, um estranho ao seu próprio exército, não possuía o carisma necessário nas disputas políticas e punia demais seus comandados. Enquanto isso, Otávio se mostrava como um general clemente, que buscava a paz e a estabilidade da *Res Publica*. A diferença entre as lideranças foi tão clara que a Quarta legião e a legião Marcia desertaram do comando de Antônio e passaram para o lado de Otávio, segundo Dion Cássio (*História Romana*, 45.1-13).

Deixando as diferenças de lado, Otávio e Antônio se uniram contra inimigos em comum, ou seja, os assassinos de César. Aliando forças a Lépido, estabeleceram o segundo Triunvirato, apoiado e formalizado pela *Lex Titia*, um *senatus consultum* de 27 de novembro de 43 a.C. Plutarco confirma:

O domínio desses três personagens ficou sendo chamado Triunvirato, para muitas coisas odiosas e raiva dos romanos, mas disso dava-se a maior parte da censura a Antônio, pois ele era mais velho do que César, e mais poderoso do que Lépido, e porque voltara a viver dissoluta e luxuosamente, como antes, logo que se viu fora de suas incumbências: e além da má fama de que gozava por causa da sua intemperança, ele era ainda muito odiado por causa da residência onde morava, que tinha sido do grande Pompeu, personagem não menos estimado e afamado pela sua temperança e por sempre ter vivido honestamente e com simplicidade do que pelos seus triunfos (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, XXIV).

Sendo assim, Otávio e Antônio deixaram Lépido na Península Itálica e estabeleceram um confronto com Cássio e Bruto, na Macedônia. A batalha não foi fácil para nenhum dos lados:

Otávio, vendo que não havia mais dinheiro suficiente para Antônio, quis repartir as finanças com ele, e dividiram também o exército para irem ambos à Macedônia, fazer a guerra contra Bruto e Cássio e deixaram, no momento, o governo de Roma a Lépido. Depois de terem atravessado o mar, começaram a guerra, estando acampados perto do inimigo, isto é, Antônio contra Cássio e César contra Bruto, César nada conseguia; coisa diferente, porém, passava-se com Antônio que vencia sempre, e fazia tudo: na primeira batalha César foi derrotado por Bruto, e perdeu o campo, de modo que com dificuldade pode se salvar, fugindo rapidamente para escapar aos que o perseguiram. Todavia, ele escreve em seus Comentários, que ele se havia retirado antes que a carga tivesse começado, por uma visão que tivera em sonho um de seus familiares: Antônio derrotou Cássio, embora alguns tenham escrito que ele não estivera presente ao combate, mas lá chegou depois da derrota, quando seus homens já perseguiram o inimigo. Cássio foi morto por sua grande instância e pedido, por um de seus servos, um fiel homem de nome Píndaro, ao qual ele tinha dado liberdade, e isto, porque ele não fora advertido em tempo que Bruto tinha vencido, do seu lado. Poucos dias, combateram de novo e Bruto foi, então, derrotado e ele suicidou-se. Antônio teve a principal glória da vitória, considerando-se que, então, Otávio estava enfermo. Tendo encontrado o corpo de Bruto, disse algumas injúrias, reprovando-lhe a morte de seu irmão Caio que ele tinha feito morrer na Macedônia, como vingança pela cruel morte de Cícero, mas no entretanto ele disse que culpava mais a Hortênsio que a ele; e por isso fê-lo morrer sobre o túmulo de seu irmão. Ao contrário, lançou sua cota de armas sobre o corpo de Bruto, que era muito rica. Depois ele deu ordem a um de seus servos libertos que cuidasse da sua sepultura, tendo depois sabido que o servo não fizera queimar a cota de armas juntamente com o corpo, porque valia muito dinheiro, e que ele tinha desviado muito da soma destinada aos funerais e à sepultura, assim mandou matá-lo (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, XXV).

A não clemência de Antônio para com seus inimigos, que também eram romanos, causou grande desaprovação no Senado. Da batalha, o jovem César voltou com a fama inabalada, mesmo com as baixas que obteve, enquanto Antônio se mostrou desestruturado na concepção aristocrática. Mesmo que a batalha de Filipos tenha sido, em grande parte, vencida por Antônio, suas ações não condiziam com as de um bom líder. O Senado temia Antônio e encontrou em Otávio força para enfrentar o que considerava um mal para a *Res Publica*.

A desestabilidade entre os três era visível e mesmo delimitando territórios de comando (Otávio ficou com a Gália e se manteve na Itália, Lépido na África e Antônio nas províncias

orientais), os confrontos ocorreram. Lépido rapidamente foi “descartado” pelos outros dois<sup>16</sup>, o que gerou mais desgastes nesta relação já tão problemática. Além disso, para selar a aliança, Antônio se casou com Otávia, irmã de Otávio, e, como bem sabemos, não honrou tal compromisso.

Segundo os documentos textuais que mantinham uma imagem negativa de Antônio, ele se esbanjou nos deleites orientais. Vestiu-se com trajes luxuosos, comportou-se de forma orientalizante e até mesmo se associou com os deuses helênicos e egípcios. Plutarco narra sobre a acessibilidade que músicos e dançarinos tinham a casa de Antônio. Uma vez, em Éfeso, ele foi precedido por dançarinas vestidas de bacantes, devotas do culto ao deus do vinho Dioniso, assim como jovens e homens que se vestiam como sátiros. Seu comportamento era visto como inaceitável pelos mais tradicionalistas:

Na cidade de Éfeso as mulheres compareceram diante dele trajadas de sacerdotisas de Baco, os homens e as crianças, de faunos e de sátiros, e nada mais se via pela cidade senão heras e flechas enfeitadas de heras, saltérios, flautas e oboés. Em seus cânticos eles chamavam a Antônio de Baco, pai da alegria, doce e benigno; assim era ele para alguns, mas para a maior parte, era cruel e desumano; pois tirava os bens dos nobres e de homens de qualidade, para dá-los aos adutores e aos velhacos, os quais lhe pediam muitas vezes as riquezas daqueles que ainda viviam, como se eles tivessem morrido e introduziam-se à força em suas residências: ele deu a casa de um ancião da Magnésia a um cozinheiro, porque segundo dizem lhe tinha preparado um ótimo jantar (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, XXVII).

Antônio não escondeu suas amantes, fazendo da mãe de um dos herdeiros da Capadócia, Gáfila, uma delas. Em 41 a.C., ainda casado oficialmente com Fúlvia, Antônio solicitou a companhia de Cleópatra até Tarso, na Sicília, pois o Egito era a principal fonte de grãos e monetário do leste mediterrâneo, sendo imprescindível manter boas relações com este reino. Todavia, os dois acabaram se envolvendo amorosamente e gerando filhos gêmeos, Cleópatra Selene II e Alexandre Hélio. Cleópatra, com isso, garantiu a continuação de seu reinado e também a soberania perante o Oriente, pois seu filho com César, Cesário, se tornara o herdeiro do Egito.

O casal passou o inverno de 41-40 a.C. junto em Alexandria. Promoviam grandes banquetes, jogos de montaria, entre outras festividades ligadas à tradição macedônica. Antônio apenas deixou Cleópatra para enfrentar os partos que invadiram a Síria e, não fazendo segredo dessa relação, continuou a manchar ainda mais a sua reputação.

Mesmo assim, Otávio não declarou guerra ao seu colega de Triunvirato. Manteve a divisão do Império e celebrou a *concordia* por toda a Itália. Além disso, ambos ainda tinham um

---

<sup>16</sup> Possivelmente pela associação e acordos que fez com Sexto Pompeu.



problema em comum que necessitava de uma solução rápida e definitiva: Sexto Pompeu. Enquanto Antônio enfrentava os partos sem obter resultado positivo, Otávio combateu Sexto Pompeu<sup>17</sup>. Tal batalha não foi fácil, porém o exército otaviano, comandado por Marco Vipsânio Agripa, derrotou a frota de Sexto Pompeu ao largo do cabo de [Náuloco](#), fazendo com que o inimigo fugisse. Ao chegar no Oriente, foi assassinado em um julgamento feito por Marco Tício, um homem do grupo de Marco Antônio. Tal execução não foi bem vista pelo Senado que, mais uma vez, desaprovou as condutas de Antônio e de seus subordinados.

Enquanto isso, Antônio aproveitava a companhia de Cleópatra, sendo este comportamento condenado por Otávio, como nos lembra Zanker (2005, p.81): “Depois de uma ruptura definitiva, as acusações contra Antônio chegaram ao seu nível mais baixo: diziam que o Oriente o degenerara, que era ímpio e afeminado, que estava constantemente embriagado por Cleópatra”. Dion Cássio nos mostra a imagem que Antônio apresentava para os leitores do III século d.C.:

Seu quartel militar chamado de palácio real. Levava um punhal oriental na cintura e se vestia de forma completamente diferente ao que era de costume em sua pátria. Em público, inclusive, se mostrava em um leito (como Dioniso) ou em um trono dourado (como um rei). Junto com Cleópatra se fez representar em pinturas e em estátuas como Osíris e Dioníso, e ela aparecia como Selene e Ísis (Dion Cássio. *História Romana*, 50.5).

Percebemos a partir da utilização desta fonte que a imagem de Antônio construída como inimigo público no século I a.C. perdurou até o século III d.C. Acolher o mau exemplo de Antônio também era importante, pois ensinava futuros líderes do que não deveriam fazer como detentores do Estado. Otávio, enquanto isso, continuou como um exemplo de excelente governante, contrastando sua imagem com a de seu rival e, com isso aumentando seu prestígio. O mau exemplo e o bom exemplo, respectivamente, eram necessários e, por isso, foram estabelecidos. A paz apenas poderia advir do confronto nas Guerras Civis entre homens de posição social semelhante e, para isso, um deveria representar as desventuras e desvios pelos quais Roma passava, já que a *pax deorum* havia sido quebrada.

Após o casamento com Otávia, Antônio não conseguiu manter a descrição de seu relacionamento amoroso com Cleópatra, engravidando-a pela terceira vez. Na tentativa de recuperar seu poder, Antônio obteve uma pequena vitória na Armênia e fez disso um grande acontecimento, comemorando um triunfo em Alexandria e vestindo-se como Dioniso. Mais uma

---

<sup>17</sup> Filho de Pompeu, também se ligava ao grupo dos mais conservadores. Antes de entrarem no confronto armado, Otávio, Antônio e Sexto tentaram a diplomacia. Em [39 a.C.](#), os Triúnviros assinaram um armistício com Sexto conhecido como *Pacto de Messina*, que não durou muito tempo.

vez, os excessos de Antônio lhe arruinaram a imagem, pois um triunfo apenas poderia ser comemorado em Roma e seguindo preceitos estipulados pelo Senado. Além disso, Antônio dividiu as províncias entre seus filhos com Cleópatra, com a própria Cleópatra e com o filho dela e César, Cesário:

Pois mandou ele reunir todo o povo no parque, onde as crianças e os moços se exercitam em ginástica e jogos de educação física, e sobre uma tribuna coberta de prata, mandou colocar duas cadeiras de ouro, uma para ele, outra para Cleópatra, e outras mais abaixo para seus filhos: depois declarou publicamente diante de todos os presentes, que, por primeiro, ele criava Cleópatra, rainha do Egito, de Chipre, da Lídia e da baixa Síria, e igualmente Cesário, rei dos mesmos reinos. Este Cesário era considerado filho de Júlio César, que tinha deixado Cleópatra grávida. Em segundo lugar, aos seus filhos e dela, chamou de reis dos reis e deu como partilha a Alexandre, a Armênia, a Média e os partos, quando ele os tivesse subjogado e conquistado, e a Ptolomeu, a Fenícia, a Síria e a Cilícia. Depois fez aparecerem em público a Alexandre, trajando uma longa veste à maneira dos medos, com um chapéu alto e pontudo na cabeça, cuja extremidade era reta, como o usam os reis medas e armênios, e a Ptolomeu, coberto com um manto à Macedônia, com pantufas nos pés, e um chapéu largo cingido de uma faixa real, pois era assim que costumavam trajar os reis sucessores de Alexandre, o Grande. Assim, depois que seus filhos lhes prestaram homenagem, curvando-se diante dele e beijando o pai e a mãe, imediatamente uma tropa de guardas armênios, organizada apressadamente, cercou um, e uma tropa de macedônios, o outro. Cleópatra, porém, não somente então, mas sempre que saía em público, diante do povo, vestia-se de trajes sagrados, como a deusa Ísis, e dava audiência aos seus súditos, como uma nova Ísis (Plutarco. Vida de Marco Antônio, *Vidas Paralelas*, LXXI).

As notícias sobre o comportamento de Antônio chegaram a Roma e o Senado desaprovou tais condutas. A disputa entre ele e Otávio ficou ainda mais acirrada em 33 a.C., quando Antônio proclamou que Cesário era o verdadeiro herdeiro de César. Otávio reverteu a situação em propaganda positiva para si, mostrando o quão manipulado Antônio era por Cleópatra. Otávio se fazia presente em Roma, participava da vida pública e se colocava lado a lado com os demais Senadores. Enquanto isso, Antônio se distanciava cada vez mais, deixando sua imagem reconstruída pelo que era considerado excesso da cultura oriental em seu estilo de vida. O Senado não tinha voz perante Antônio, já que ele estava geograficamente longe demais, o que fazia de Otávio um melhor líder no momento.

Otávio obteve o *consensus*<sup>18</sup> logo após a quebra do poder no Triunvirato, pois mostrou-se como um líder benevolente e sábio, buscando restabelecer a República. Através disto, sua autocracia foi reconhecida tanto pelas camadas populares quanto pelo Senado. Para conquistar a confiança do Senado e do povo romano, Otávio entregou a eles de forma cerimonial o controle da República, realizando, com isto, uma autopropaganda como líder e conquistando o apoio entre todas as camadas sociais do período. O *consensus* iniciou-se com a mudança de opinião a favor de Otávio em 32 a.C., através de uma comparação entre ele e Marco Antônio, já que ambos iniciaram campanhas para se mostrarem grandes líderes bélicos. Antônio associou sua imagem a Dioniso e aos refinamentos orientais, enquanto Otávio, mais prudente, se associou a própria deusa Roma e às tradições romanas e itálicas. A propaganda que Otávio empreendia era a mais aceita entre os romanos, pois se mostrava como um resgate da tradição. Já Antônio, devido à sua ligação estreita com o Egito, não despertava uma boa impressão para o Senado e por isso acabou por ferir a sensibilidade romana, ou seja, a repetitiva preocupação pela manutenção do *mos maiorum*.

Suetônio destaca que a relação entre estes dois Triúnviros sempre havia sido incerta:

Sempre foi duvidosa e incerta a sua aliança (de Otávio) com Marco Antônio, e diversas reconciliações serviram apenas para restabelecê-la. Enfim, rompeu-a na intenção de melhor provar que seu colega degenerara dos costumes nacionais, fez abrir e ler, em plena assembleia, o testamento que deixara em Roma e no qual figuravam, entre seus herdeiros, os próprios filhos que Antônio tivera com Cleópatra. Porém, após ter declarado inimigo público, demitiu todos os seus parentes e amigos, além de Caio Sósio e Cnéio Domicio, ainda Cônsules naquela época (Suetônio. *A Vida de Otávio César Augusto, A Vida dos Doze Césares*, V).

Como mostra Veléio Patérculo, um pela salvação e o outro pela destruição do mundo, respectivamente, Otávio e Antônio iniciaram um confronto bélico em Ácio (Veléio Patérculo. *História Romana*, II). A batalha foi dura, mas Otávio, novamente com o auxílio de Agripa, saiu vencedor, obrigando Cleópatra e Antônio a fugirem para Alexandria. Um ano depois, ambos cometeram suicídio com medo de Otávio que caminhou em direção ao Egito para reconquistar o território. Todos os filhos de Cleópatra foram assassinados e assim a paz e o fim da Guerra Civil foram instaurados.

A imagem que nos chegou de Marco Antônio foi a de inimigo da *Res Publica*, reiterada pelos documentos ao longo dos séculos. Acreditamos que esta representação tenha sido

---

<sup>18</sup> O *consensus* operante desde 32 a.C. não deve ser entendido como algo já existente e produzido, independente da participação e da propaganda de Otávio, mas como um fenômeno encenado repetidas vezes (Lobur, 2008, p.35).

desenvolvida a partir da necessidade de legitimar o posicionamento de Otávio como bom líder romano. As fontes com as quais trabalhamos nos mostram o heroísmo de Otávio ao defender Roma de seu antagonista colega de Triunvirato. As qualidades do primeiro ganham mais destaque quando comparadas a de um homem de igual posição política tão diferente de si. A censura feita à imagem de Antônio não seria um veto e a busca de um esquecimento total de sua vida, mas uma reelaboração desta conforme a necessidade de exemplificar um bom governante, neste caso, Otávio. Dessa forma, Suetônio destaca:

Um senador propôs dar o nome de Augusto ao mês de setembro porque ele nascera e morrera neste mês. Outro, que todo o espaço de tempo transcorrido entre o seu nascimento e a sua morte recebesse o nome de “século de Augusto” e que assim fosse registrado nos fatos (Suetônio. *A Vida de Otávio César Augusto, A Vida dos Doze Césares*, VII).

Enquanto isto, Antônio, após sua morte, apenas recebeu a destruição de várias de suas estátuas, imagens e medalhas (Plutarco. *Vida de Marco Antônio, Vidas Paralelas*, CX), permanecendo na História Romana como um mau exemplo de vida social e política. Portanto, podemos perceber pelas citações de documentos textuais analisadas que a imagem de Marco Antônio permaneceu na tradição romana como a de um ser libidinoso, fanfarrão e ébrio, capaz de atos inclementes e impulsivos, que marcavam também seu comportamento público e militar. Em contraste com a imagem criada e recriada de Otávio, a de Antônio se estabeleceu sobre cânones negativos e foi inserida na memória e no imaginário político romano como um exemplo de inimigo da *Res Publica*.

## BIBLIOGRAFIA

### A) DOCUMENTOS TEXTUAIS

CÍCERO. *Philippics I-II*. Editado por John T. Ramsey. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

DION CÁSSIO. *Roman History*. Tradução: Earnest Cary. Cambridge: 1916.

MARCO MANÍLIO. *Astrologia*. Introdução de Francisco Calero e Tradução de Francisco Calero e Maria José Echarte. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

\_\_\_\_\_. *Astronômicas*. Tradução: Marcelo V. Fernandes. São Paulo: USP, 2006

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Marco Antônio*. Tradução do grego, introdução e notas de Marta Várzeas. Coimbra: Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, 2010

SUETÔNIO. *Lives of the Caesars - Julius. Augustus. Tiberius. Gaius. Caligula*. Tradução: J. C. Rolfe. Harvard: LOEB, 1914

VELÉIO PATÉRCULO. *História Romana*. Tradução: Maria Asunción Sánchez Manzano. Madrid: GREDOS, 2001

## B) OBRAS GERAIS

BALANDIER, G. *O Poder em Cena*. Brasília: Edunb, 1980.

CANTARELLA, Eva. *Los Suplicios Capitales em Grecia y Roma*. Madrid: Akal, 1996. p.287-311.

DARBO-PESCHANSKI, C. Les Citations Grecques et Romaines. In: \_\_\_\_\_. (dir.). *La Citation dans l'Antiquité*. Grenoble: Jérôme Millon, 2004. p.9-21.

FINLEY, M. I. La Censure dans l'Antiquité. *Revue Historique*. Paris, n.53, p.33-20, 1980.

FOX, M. Rhetoric and Literature at Rome. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. London: Wiley-Blackwell, 2010. p.369-381.

GAGNEBIN, J. M. *Lembrar, Escrever, Esquecer*. São Paulo: Trinta e Quatro, 2006.

GIL, L. *Censura en el Mundo Antigo*. Madrid: Alianza, 1985.

GOLDSWORTHY, Adrian. *Antony and Cleopatra*. Londres: Phoenix, 2010.

GONGALVES, Ana Teresa M.. *Astrologia e poder: o caso de Marcus Manilius*. São Leopoldo: ANPUH, 2007.

\_\_\_\_\_. *A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala*. São Paulo: USP, 2002.

\_\_\_\_\_. Honra e Poder: o discurso de Marco Antônio após o assassinato de Júlio César na obra de Dion Cássio. In: *Literatura, Poder e Imaginários Sociais no Mediterrâneo Antigo*. Goiânia: Editora da PUC Goiás, pp. 101-112, 2010.

GOWING, A. M. *Empire and Memory: the Representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. Cambridge: University Press, 2005.

LAPLANTINE, F.; TRINDADE, L. *O que é Imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

LOBUR, J. A.. *Consensus, Concordia, and the Formation of Roman Imperial Ideology. Studies in Classics*. New York/London: Routledge, 2008.

SALLES, C. *Lire à Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 2008.

STARR, R. J. The Circulation of Literary Texts in the Roman World. *Classical Quarterly*. Oxford, v.37, n.1, p.213-223, 1987.

TIMPE, D. Memoria and Historiography in Rome. In: MARINCOLA, J. (ed.). *Greek and Roman Historiography*. Oxford: University Press, 2011. p.150-174.

VOVELLE, M. *Imagens e Imaginário na História*. São Paulo: Ática, 1997.

WEBB, R. *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Surrey: Ashgate, 2009.

ZANKER, Paul. *Augusto y ele poder de las imágenes*. Tradução: Pablo Diener Ojeda. Madrid: Alianza, 2005.

# 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 autores<sup>1</sup>

**RESUMO:**

**Em português ou idioma nativo do autor**

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10

**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 10.

**Palavra chave em idioma diferente do nativo:** Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

**TEXTO:**

**O texto deve ser enviado no formato \*.DOC ou \*.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;

---

<sup>1</sup> **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.

- 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)**. Exemplo: **(DANTAS, 1999, p.25)** ou **(DANTAS, 1999, pp. 15-20)**
- 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 à 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 PUBLICAÇÃO<sup>2</sup>

### EXEMPLO DE RESENHA

---

**Título da resenha<sup>3</sup>**

**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 resenha<sup>4</sup>

#### **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.

#### **TEXTO<sup>5</sup>**

Limite de 2 a 12 laudas.

#### **REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA<sup>6</sup>**

---

<sup>2</sup> Conforme normas para artigo.

<sup>3</sup> Conforme normas para artigo.

<sup>4</sup> **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.

<sup>5</sup> Conforme normas para artigo.

<sup>6</sup> Conforme normas para artigo

**MUNDO ANTIGO Journal**  
**(Ancient World Journal)**

**PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION**

EXAMPLE

---

**Title of Paper**

**Subtitle**

Name and surname of author or authors<sup>7</sup>

**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 or DOCX

**For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.**

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;

---

<sup>7</sup> **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.

### 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 PUBLICATION<sup>8</sup>

EXAMPLE

---

**Review title<sup>9</sup>**

**Review title in other language**

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors<sup>10</sup>

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (different from native language).

**TEXT<sup>11</sup>**

Limit 2 to 12 pages.

**BIBLIOGRAPHIC REFERENCE<sup>12</sup>**

---

**ANY DOUBT CONTACT US:**

Prof. Dr. Julio Gralha

[julio.egito@gmail.com](mailto:julio.egito@gmail.com) or [nehmaat@gmail.com](mailto: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/>

---

<sup>8</sup> As rules for papers.

<sup>9</sup> As rules for papers.

<sup>10</sup> **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..

<sup>11</sup> As rules for papers.

<sup>12</sup> If necessary.