

2012 - Ano V - Número II

ISSN 1972-9713

NEARCO

Revista Eletrônica de Antiguidade



Nesta Edição - Dossiê: Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo



UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitor

Ricardo Vieira Alves de Castro

Vice-reitor

Christina Maidl

Extensão e cultura

Nádia Pimenta Lima

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretor

Dirce Eleonora Rodrigues Solis

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe

Maria Teresa Toribio

Programa de Pós-Graduação em História (PPGH/UERJ)

Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

COORDENADORA

Maria Regina Candido

EDITORES

- *Prof. Mestrando Carlos Eduardo da Costa Campos*
- *Prof. Ms. José Roberto de Paiva Gomes*
- *Prof. Mestrando Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof.ª. Dr.ª. Maria Regina Candido*

CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. Alexandre C. Cerqueira Lima - Universidade Federal Fluminense
- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarere - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Carmen Soares - Universidade Coimbra
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Claudia Beltrão da Rosa - Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- Prof. Doutoranda Devid Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Fabio Faversani - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof. Dr. Fábio Joly - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica - RS
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Maria Cecília Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dolbronka - Universidade de Brasília

CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.^{ca} Ms.^{ca} Giselle Marques Câmara - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fábio Vergara - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Julio César Gralha - Universidade Federal Fluminense - Pólo Campos dos Goytacazes
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.^{ca} Doutoranda Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.^{ca} Ms.^{ca} Miriam Lourdes Imperizille Luna da Silva - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.^{ca} Dr.^{ca} Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas



Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

Victory of Samothrace

Editoração Eletrônica: Equipe NEA
www.nea.uerj.br

Indexado em Sumarios.org e AWOL – Ancient World On-line

**CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS / CCS/A**

N354 Nearco: revista eletrônica de antiguidade. - Vol. 1, Ano V, n.2
(2012) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2012 - v.10 : il.

Semestral.

ISSN 1982-8713

1. História antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Núcleo de Estudos da Antiguidade.

CDU 931(05)

Sumário

Editorial

PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO ANTIGO

Carlos Eduardo Campos; Junio César Rodrigues Lima; Maria Regina Candido, 7

Dossiê

ASPECTOS DA DIVINIZAÇÃO DO PRÍNCIPE NA CONCEPÇÃO PLINIANA

Alex Aparecida da Costa, 12

DE THOT A HERMES TRISMEGISTO: O EGITO ANTIGO E O HERMETISMO ÁRABE

Cintia Prates Facuri, 28

DEAE SVLI MINERVAE: OS PEDIDOS DE JUSTIÇA À DEUSA DAS ÁGUAS MEDICINAIS

Jhan Lima Daetwyler, 48

AS FONTES EPIGRÁFICAS E AS ANTIGAS NARRAÇÕES JUDAICAS DA ORIGEM MEDITERRÂNEA DO ANTIGO ISRAEL

João Batista Ribeiro Santos, 64

A ALMA NA HÉLADE

José Proveti Junior, 72

ARQUITETURA DOMÉSTICA E USO DOS ESPAÇOS: O EXEMPLO DA VILA DE TRABALHADORES DE AKHETATON

Liliane Cristina Coelho, 86

MITO EGÍPCIO DA CRIAÇÃO DO MUNDO - Versão Heliopolitana

Marcos Aurélio Neves Junior, 109

ARQUEOLOGIA MÍTICA: UM BREVE ESBOÇO SOBRE A IMPORTÂNCIA DE ABORDAGENS MITOLÓGICAS NA ARQUEOLOGIA

Orestes Jayme Meza; Antonio Carlos R. de Andrada Machado e Silva; Lennon Oliveira Matos, 121

A RELIGIOSIDADE DOS CONSTRUTORES DE TUMBAS NO EGITO ANTIGO: A VILA DOS TRABALHADORES EM AMARNA E A VILA DE DEIR EL-MEDINA

Renan de Souza Lemos, 129

APOLO DE DUAS FACES

Renato Nunes Bittencourt, 149

A MAGIA PARA O AMOR E PARA A FERTILIDADE NO MUNDO GREGO

Sandra Ferreira dos Santos, 170

Artigos

DIPLOMACIA NO MUNDO ANTIGO: OS TRATADOS DE COOPERAÇÃO MILITAR E MERCANTIL ENTRE ROMA E CARTAGO. 509-279 A. C

Fabício Nascimento de Moura, 188

“NÃO EXISTE PERMANÊNCIA”: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE EVIDÊNCIAS LITERÁRIAS

João Vitor Pestana Bentes Lopes, 208

O MITO ENQUANTO FERRAMENTA PEDAGÓGICA NO ENSINO DA FILOSOFIA

Roger Ribeiro da Silva, 216

O EGITO ANTIGO NA VISÃO DOS ÁRABES: PROBLEMAS E POSSIBILIDADES DA EGIPTOLOGIA MODERNA

Tháris Rocha da Silva, 236

ESCRITA E PODER NA ANTIGUIDADE

Tiago França ; Renata Lopes Bizotto Venturini, 251

Resenha

RELIGIÃO E MAGIA NO ANTIGO EGITO

Wellington Rafael Balem, 268

Editorial

DOSSIÊ: PRÁTICAS RELIGIOSAS NO MUNDO ANTIGO

Carlos Eduardo Campos (UERJ)
Junio César Rodrigues Lima (UERJ)
Maria Regina Candido (UERJ)

Neste dossiê perpassaremos pelos caminhos da religião, do mito e a magia na Antiguidade. Poderíamos afirmar que os referidos temas foram abandonados com o advento da modernidade, confirmando, assim, a famosa *teoria da secularização*; ou que as narrativas míticas e as práticas da magia se esvaíram do mundo em meio ao processo de *desencantamento*? A temática religião, mito e magia, são inerentes as sociedades humanas desde os primórdios da humanidade e permanece no cotidiano de inúmeros grupos sociais nos séculos XX e XXI como resultado de uma busca por certezas as quais a Ciência demonstrou certa incapacidade de explicação.

Na Antiguidade, é perceptível a ação do sagrado regendo diversas etapas da vida dos indivíduos. O Dossiê: Práticas Religiosas no Mundo Antigo objetiva conceder a comunidade acadêmica e aos demais interessados em História Antiga, através do diálogo interdisciplinar, a possibilidade de desvendar como as práticas religiosas nas sociedades egípcia, judaica, romana e grega serviram como cenário histórico-sociológico para o desenvolvimento das relações políticas, econômicas e sociais entre indivíduo e sociedade, alterando em alguns casos as relações culturais entre as diversas sociedades mediterrâneas.

O Dossiê dessa edição apresenta dez artigos produzidos por historiadores e pesquisadores de diferentes áreas de conhecimento. O primeiro deles se trata de uma

produção do Prof. Mestrando Alex Aparecido Costa da Universidade de Maringá. Costa aborda o tema “Aspectos da divinização do príncipe na concepção pliniana” objetivando analisar alguns aspectos relativos ao culto imperial e à divinização dos imperadores romanos durante o Alto Império a partir da análise do Panegírico de Trajano de Plínio, o Jovem. Segundo ele, condição especial para a divinização dos imperadores era a posse do *imperium*, um poder recebido do deus Júpiter e que estava presente no pensamento romano para indicar uma força capaz de criar e ordenar, agindo sobre a realidade de acordo com a vontade de seu detentor. Na obra de Plínio, diz Costa, o imperador é apresentado como um legado do deus, encarregado de administrar o mundo enquanto Júpiter governa o céu.

O segundo artigo do Dossiê, “De Thot a Hermes Trismegisto: o Egito antigo e o hermetismo árabe” foi desenvolvido pela Prof^a. Dr^a. Cintia Prates Facuri da Universidade de São Paulo. Facuri procura demonstrar o modo como ocorreu a transmissão dessa lenda e de seus conhecimentos, com enfoque principalmente na formação do Hermes árabe e o papel por ele exercido, levando em conta o estatuto desse material no mundo e no pensamento árabe.

Em terceiro lugar, orientado pela Prof^a. Dr^a. Cláudia Beltrão da Rosa da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Jhan Lima Daetwyler apresenta o artigo “*DEAE SVLI MINERVAE*: os pedidos de justiça à deusa das águas medicinais”. Nele Daetwyler faz uma abordagem das interações religiosas romano-bretãs na Britannia romana, tratando mais especificamente das práticas religiosas vinculadas aos *defixiones* bretões encontrados na nascente do templo de Sulis Minerva, buscando compreender o modo de vida dos grupos humanos no passado.

No quarto artigo do Dossiê: Práticas Religiosas no Mundo Antigo, o Prof. Ms. João Batista Ribeiro Santos do PPGH-UERJ aborda o tema “As fontes epigráficas e as antigas narrações judaicas da origem mediterrânea do antigo Israel”. Ribeiro Santos coloca as narrações mais antigas da Bíblia hebraica sobre os eventos fundadores do povo de Israel

em diálogo com os testemunhos materiais, apresentando sua hipótese de que existiu um povo israelita no final do segundo milênio a. C. e uma dinastia davidica no início do primeiro milênio a. C., e que esse povo manteve relações diplomáticas e períodos de guerra com os países da Transjordânia pelo predomínio na terra de Canaan.

Após o artigo de Ribeiro dos Santos, encontramos o trabalho do Prof. Mestrando José Proveti Júnior da Unioeste, na qual o autor discute sobre “A alma na Hélade”. Nele Proveti Júnior investiga o conceito de alma na Hélade, em especial na filosofia pré-socrática, enquanto conceito que encerra em si os princípios da teoria do conhecimento e da criatividade científica dos primeiros físicos, responsáveis pela reedição do modo discursivo mítico da palavra eficiente para o modo discursivo racional da palavra representação, instaurando nova concepção e equipagem teórica adequada às novas tecnologias provenientes da reintrodução da escrita, possibilitando assim, o que o filósofo da ciência Karl R. Popper indica como o “resgate” da inventividade crítica dos primeiros tempos da Filosofia e sugere a superação da exclusividade do método indutivo criado por Aristóteles e endossado posteriormente por Francis Bacon como paradigma irrefutável do fazer ciência.

O sexto artigo do Dossiê foi desenvolvido pela Prof^a. Doutoranda Liliâne Cristina Coelho – “Arquitetura doméstica e uso dos espaços: o exemplo da vila de trabalhadores de Akhetaton”. Segundo a autora, não é correto afirmar que toda cidade egípcia surgiu em função de um templo, mas a importância de um deus local é facilmente perceptível pela presença de pelo menos um local de adoração em cada assentamento urbano. Cristina Coelho pretende a partir do estudo das Estelas de Fronteira de Akhetaton - uma cidade erigida na região conhecida atualmente como El-Amarna, a estreita relação existente entre o indivíduo e sua cidade e, conseqüentemente, com o deus associado à localidade.

Em seguida, sendo orientado pela Prof^a. Ms^a. Ana Paula Magno Pinto da Universidade Gama Filho, Marco Aurélio Neves Junior trata do tema “Mito egípcio da

criação do mundo - Versão Heliopolitana”, objetivando mostrar o quanto a religião e a mitologia do antigo Egito e da humanidade pode ser belas e tentar explicar os diversos termos de religião, aplicadas ao antigo Egito e mostrar que esta civilização poderia não ser politeísta no sentido da palavra que entendemos hoje, ensinando conceitos de religião como monoteísmo, politeísmo, monolatria, henolatria.

O oitavo artigo do Dossiê: Práticas Religiosas no Mundo Antigo se trata de uma ação conjunta dos professores Orestes Jayme Mega, Antonio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva e Lennon Oliveira Matos. Os autores abordam o tema “Arqueologia mítica: um breve esboço sobre a importância de abordagens mitológicas na arqueologia”, esboçando as inquietações levantadas à Arqueologia que se pratica sem a preocupação de se estabelecer diálogos mais profundos com outras fontes além da cultura material. Os autores defendem um maior uso dos mitos e da ciência da mitologia comparada, além da psicologia analítica, como fontes importantes de reflexões que podem se revelar de grande auxílio na interpretação do registro arqueológico.

Em seu artigo “A religiosidade dos construtores de tumbas no Egito antigo”, Rennan de Souza Lemos, orientado pelo Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso estuda a religiosidade dos antigos egípcios do Reino Novo (c. 1550-1070 a. C.), com base no material escavado em dois sítios arqueológicos do período: a Vila dos Trabalhadores em Amarna e a vila de Deir el-Medina. Segundo ele, esta última abrigou, durante a maior parte do Reino Novo, os encarregados da construção e decoração das tumbas reais no Vale dos Reis, na parte ocidental de Tebas, enquanto a Vila dos Trabalhadores em Amarna possivelmente serviu para o mesmo propósito: abrigar os trabalhadores responsáveis pela construção e decoração das tumbas real e da elite na parte oriental de Amarna.

No penúltimo artigo do Dossiê, Renato Nunes Bittencourt analisa as críticas de Giorgio Colli sobre a interpretação nietzschiana acerca da tipologia valorativa do princípio apolíneo - expressão de uma experiência ética e religiosa caracterizada pelo rigoroso respeito pela justa-medida, em seu trabalho “Apolo de duas faces”. E, finalmente,

concluindo o Dossiê: Práticas Religiosas no Mundo Antigo publicamos o artigo da Prof^a. Doutoranda Sandra Ferreira dos Santos do PPGArq-UFRJ, intitulado como “A magia para o amor e para a fertilidade no mundo grego”. A autora utiliza os *katadesmoi* para postular que a prática da magia no mundo grego pretendia, em especial, vingar uma ofensa ou proteger o seu realizador, mas, também, era empregada com finalidades amorosas e para propiciar a fertilidade - ou, ao contrário, a contracepção. Segundo ela, o estudo dessas fontes pode nos trazer novos olhares sobre as relações sociais neste período da História. Nesta edição da Revista Eletrônica de Antiguidade Nearco também publicamos outros artigos de interesse da comunidade científica e demais interessados em História Antiga, além de uma resenha do livro “Escrita e Poder na Antiguidade”.

Concluimos que o mundo foi e permanece sendo um entrelaçado de tradições, superstições, magia e religiões as quais impregnam os indivíduos e as comunidades nas suas formas de pensar e agir. Essa visão esclarece como a magia fazia parte do cotidiano romano e de outras sociedades. Notamos que pensar em superioridade da religião sobre a magia é esvaziar todo o contexto social que a prática mágica possuía. Um dos principais desafios na atualidade é justamente o de compreender o espaço da magia na sociedade e as motivações dos indivíduos, para recorrem a elas. Em suma, como o antropólogo Bronislaw Malinowski, nos apontou a relação homem-religião-magia são elementos existentes desde a Antiguidade e se encontram imbricados nas mais diversas sociedades (MALINOWSKI, 1948:01).

Referências Bibliográficas

MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, Ciência e Religião*. Tradução de Maria Georgina Segurado. Rio de Janeiro: Edições 70, 1948.

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. *Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício*. In; *Ensaio de Sociologia*, 2^o ed., São Paulo, Perspectiva, 2001.

ASPECTOS DA DIVINIZAÇÃO DO PRÍNCIPE NA CONCEPÇÃO PLINIANA

Alex Aparecida da Costa¹

RESUMO

Este artigo objetiva analisar alguns aspectos relativos ao culto imperial e à divinização dos imperadores romanos durante o Alto Império a partir da análise do Panegírico de Trajano de Plínio, o Jovem. Condição especial para a divinização dos imperadores era a posse do imperium, um poder recebido do deus Júpiter e que estava presente no pensamento romano para indicar uma força capaz de criar e ordenar agindo sobre a realidade de acordo com a vontade de seu detentor. Na obra de Plínio, na qual este celebra a figura de Trajano, o imperador é apresentado como um legado do deus, encarregado de administrar o mundo enquanto Júpiter governa o céu. Esta qualidade atribuída a Trajano lhe permitiria agir em todos os campos com justiça, razão e onisciência em favor da manutenção do bem-estar do Império romano.

Palavras-chave: Divinização; Culto Imperial; Império Romano.

Instituídas como a religião de vários povos, as crenças em mundo superior, no qual seres divinos agem sobre os destinos humanos, desempenham um papel crucial no desenvolvimento e funcionamento das civilizações. Na antiguidade, muito mais do que nos dias de hoje, as idéias de que as atividades humanas deveriam obedecer a um entrelaçamento com os desígnios divinos guiavam o comportamento humano em todos os seus aspectos, assim era preciso consultar e agradecer aos deuses em relação a

¹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, pesquisador do LEAM – Laboratório de Estudos Antigos e Medievais onde desenvolve a pesquisa intitulada *A virtus e o mos maiorum* do príncipe ideal no *Panegírico de Trajano* de Plínio, o Jovem sob a orientação da Prof.^a Dra.^a Renata Lopes Biazotto Venturini. E-mail: aleks_1979@hotmail.com

assuntos pessoais, domésticos, econômicos, políticos e militares. Fustel de Coulanges (1998), em sua obra *A cidade antiga*, nos oferece uma rica explicação sobre como as crenças religiosas deram forma às sociedades da Antiguidade Clássica. De acordo com os estudos de Coulanges (1998), o culto dos antepassados fundava-se na crença de que os mortos da família permaneciam em contato com os vivos, protegendo-os e guiando suas ações. Esse tempo em que as pessoas viviam dispersas deu lugar a novas organizações, as famílias uniram-se formando tribos, o mesmo processo deu-se com estas e surgiram as cidades, nesse processo a religião ganhou complexidade, os antepassados cultuados anteriormente personificaram-se em deuses cultuados por toda a comunidade municipal. Nesse novo contexto a elite social detinha o controle da religião instituída assim como outrora o pai a frente da família presidia o culto doméstico e detinha o poder sobre seus membros, na cidade a elite fazia o papel de pai usando o controle da religião para justificar o poder político e militar que guardava para si.

Esse panorama de imbricamento sumariamente descrito acima entre poder e religião pode ser exemplificado na história romana. No período republicano Roma era governada por uma aristocracia de nascimento que dividia entre si as magistraturas, cargos administrativos e militares que se fundamentavam na religião. A repartição do poder por meio das magistraturas era uma estratégia republicana para prevenir a ascensão de um único indivíduo sobre os demais que culminasse em tirania, situação que a tradição atribuía ao período anterior, no qual Roma fora governada por reis. Mas a sociedade romana sofreu transformações irreversíveis e a partir de fins do século I a. C. os destinos dos romanos passaram a ser conduzidos pela vontade de um único homem a frente das instituições republicanas, o *princeps*². A centralização do poder é uma das principais características que distinguia o novo regime já que durante o período anterior os cargos administrativos e militares eram compartilhados pelos elementos eminentes da

² Título não oficial adotado por Augusto e seus sucessores indicando que seu detentor era o primeiro dos cidadãos.

oligarquia romana que aliava seu status com a manutenção das instituições republicanas. Mas o Principado, apesar da concentração de poder, não deslocou totalmente os elementos humanos e institucionais que governaram a República, ele buscou conciliação com as condições de governo que tradicionalmente eram aceitas pelos romanos. Como o campo religioso ocupava uma parcela importante junto ao poder político o novo regime se valeu dele para justificar sua manutenção.

Nossa proposta é analisar as relações entre o príncipe e a religião romana no período do Alto Império, mais especificamente durante o governo de Trajano a partir da leitura do *Panegírico de Trajano* de Plínio, o Jovem, daremos ênfase na busca de informações que permitam a compreensão de como a religião contribuiu para sustentar a posição do príncipe diante de uma sociedade que tradicionalmente execrava o poder pessoal.

Dentre as diversas conotações oferecidas pela palavra *imperium* a que mais nos interessa é a que a liga à idéia de uma força “transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real, de submetê-lo a uma vontade” (GRIMAL, 1999, p. 9). Ainda segundo este autor. Tal força é atributo de um deus cultuado em Roma desde a Monarquia – Júpiter - detentor de um *imperium* que controla e ordena a sociedade romana e que por meio dos presságios transmite o poder ao rei, poder que posteriormente passará para as mãos dos magistrados após o advento da República e que após a queda desta será atributo do imperador. Grimal (1999) nos informa que durante o Principado o título de *imperator* era adotado pelos governantes automaticamente, essa importância dada a ele não é de se desprezar, certamente um poder oriundo da divindade máxima legava ao seu detentor uma autoridade transcendente que ajudava a legitimar sua posição. O *imperium* era concedido durante uma cerimônia religiosa ao magistrado encarregado de comandar os exércitos, o poder de origens divinas lhe conferia autoridade para comandar os soldados que passavam a obedecer-lhe como a um deus, portanto sua vontade durante as batalhas era obedecida religiosamente.

Assim podemos perceber de que forma em Roma a religião oferecia subsídios para o exercício do poder. Na verdade não só no campo militar os magistrados eram investidos de poderes e autoridade para governar oriundos das divindades que protegiam a cidade, mas até aqui demos especial atenção ao *imperium*, que foi a base do poder dos imperadores durante o Principado, aliás devemos ressaltar a esse respeito que o título de *imperator* era concedido ao comandante dos exércitos que como tal fosse aclamado por seus soldados após uma vitória, título que era confirmado pelo Senado. Em outra obra Grimal nos descreve o triunfo, a procissão festiva que celebrava os sucessos militares dos generais vitoriosos na qual

O triunfador vestido com o traje de Júpiter: com a túnica púrpura bordada de ouro, a toga também púrpura e ornada com ouro (*toga picta*), os sapatos dourados, o cetro de marfim encimado por uma águia (o pássaro sagrado de Júpiter), a coroa de louros, a face pintada de vermelho (como as estátuas etruscas), era verdadeiramente Júpiter personificado que retornava solenemente para sua residência capitolina³. (Grimal, 1997 p. 146).

Essa equiparação ao deus é significativa e esclarece porque o Senado sempre foi muito moderado em conceder o direito ao triunfo. Um general vitorioso desfilando como um deus diante do povo de Roma poderia muito bem se sentir tentado a prolongar com seu poder aquela condição momentânea e o povo poderia abraçar aquela figura transcendente confiando-lhe seu destino. Mas as precauções senatoriais fracassaram e Roma acabou por ter seu destino nas mãos do *imperatores*. Podemos argumentar que o triunfo fosse um sucedâneo ministrado pela cúria para dar vazão ao desejo de poder dos generais vitoriosos dentro do limite das leis republicanas. Seja como for, a cerimônia revela que a mentalidade romana era afeita a celebrar seus bem-aventurados como se fossem deuses. Como os romanos confiavam nos deuses para guiar vários aspectos de suas vidas a proximidade de seus governantes com as divindades era bem-vinda, situação que se acentua durante o Principado quando o poder estava concentrado nas mãos de um

³ Esta e as demais traduções de citações de textos em francês foram feitas pelo autor do artigo.

único homem que governava todo o mundo conhecido assim como Júpiter governava os céus. Aqui já podemos perceber a forma como a religião e os costumes romanos favoreciam o projeto de poder dos imperadores.

Assim vemos associada ao poder militar a idéia de *imperium*, o que calhou bem aos governantes da época do Principado cuja ascensão ao poder muitas vezes esteve associada ao sucesso nos campos de batalha, o intento de César e o sucesso de Augusto são exemplos contundentes, pois estiveram na fundação do novo regime. Então, como acrescenta Grimal (1999), ao adotarem o título de imperador os governantes buscavam o prestígio divino que este trazia consigo, mas a divinização não era tão automática quanto a adoção do título, pois deveriam governar com moderação e justiça evitando atos de tirania. No outro extremo temos o caso exemplar do imperador Domiciano (81-96), que se auto-proclamava deus, mas que devido a atos de tirania acabou assassinado, vítima de uma conspiração e teve sua memória condenada e seu nome apagado dos monumentos públicos. Na maioria das vezes os imperadores não eram divinizados em vida, seu sucessor era quem organizava um culto ao governante falecido, culto do qual ele tirava um proveito direto. Vejamos o exemplo de César, sua divinização legou um status importante a Augusto que por ele fora adotado em testamento. Junto com a herança política Augusto acumulou uma autoridade mística que a divinização de seu pai lhe conferia.

Augusto não desprezou tão poderosa herança e organizou seu próprio culto (ROULAND, 1997), se fez representar em estátuas como senhor do universo. Nas províncias era adorado como um deus, mas em Roma adotou sutilezas e permitiu que apenas suas qualidades fossem divinizadas. De acordo com Rouland (1997), o que ele pretendia de fato é que se divinizasse seu poder, porém o autor lembra que para a massa popular os detalhes destinados a justificar a posição de Augusto diante dos filósofos não tinham tanta importância e Augusto acabava de fato sendo adorado como um deus. No entanto a condição do príncipe não era análoga aos deuses do panteão romano. Rouland (1997), faz uma observação esclarecedora a esse respeito. Segundo ele o povo não

acreditava que Augusto fosse um deus como os demais do panteão romano, o autor infere isso a partir do fato da existência de um grande número de inscrições afirmando que o imperador era um deus quando o mesmo não ocorria o mesmo em relação a Júpiter. Afinal todos reconheciam a condição deste último e a propaganda em torno do primeiro aponta para um tipo de condição que ele não possuía, mas que procurava fazer crer o contrário. Isso fazia parte do projeto político e ideológico do Principado que encontrava apoio no fato de que o título de *imperator* detido pelo governante possuir essência e origem divina. Rouland (1997), argumenta que o culto imperial era na verdade um estratégia para transformar o príncipe em um homem excepcional, nisso vemos a evidência de uma constante histórica do processo político na qual o governante deve apresentar-se com uma capacidade superior ao do homem comum, que lhe habilite para guiar o povo incapaz de avançar sem a devida orientação de um líder. Então a busca de transformar o imperador nesse ser superior encontra suas ferramentas na religião tradicional, à qual o povo está familiarizado, que acaba por transformar em culto imperial a afirmação das qualidades superiores do príncipe.

A opinião de Petit (1989), acerca do culto imperial, que para ele tinha essencialmente um caráter oficial e político, era de que ele não possuía características verdadeiramente religiosas sendo na verdade expressão de lealdade sincera para com a figura do imperador. Essa opinião traz à tona a idéia de *fides*⁴ presente nas relações de *patronus-cliens*⁵ tradicionais da cultura romana que de acordo com Alföldy (1987) alcançaram sua máxima expressão durante o Alto Império quando o príncipe passou a ocupar o topo da pirâmide social romana atuando como o patrono de uma vasta massa de clientes que era composta por todos os habitantes do império.

⁴ Compromisso mútuo entre romanos ou entre Roma e seus aliados.

⁵ Sistema de relações em que o patrono oferecia apoio jurídico e financeiro aos seus clientes que por sua vez o apoiavam nos embates políticos.

Em Carcopino (1990), encontramos a opinião de que assim como as conquistas romanas tornaram obsoletas as instituições políticas da cidade fizeram o mesmo em relação à religião municipal. Nesse sentido percebemos que o recuo da religiosidade tradicional abriu espaço para o advento do culto imperial cujas implicações políticas não destoavam das regras que mantinham desde a fundação da cidade em estreita relação política e religião conforme vimos em Coulanges (1998). Carcopino (1990), elege a época dos Antoninos como apogeu do império, sabemos que com Trajano Roma alcançou a máxima expansão territorial, e a integração das províncias no campo econômico trouxe prosperidade para o império. Dessa forma temos um quadro de sucesso do Principado que não era contestado e que decerto não necessitasse de tanta afirmação quanto na época de Augusto quando o príncipe precisava ter suas qualidades divinizadas. Essa situação nos faz compreender porque sob os imperadores Antoninos o culto imperial não suscitava grande devoção como o fizera no tempo de Augusto, passando a atuar como uma engrenagem da máquina oficial do estado romano. Assim como Petit (1989), Carcopino (1990), classifica o culto imperial, sob os Antoninos, como um símbolo de lealdade para com o príncipe, contrastando com a época da dinastia Julia-Claudiana quando a divinização envolvia todos os pertencentes à casa imperial. Outra informação, também de Carcopino (1990), nos faz entender porque o culto imperial no apogeu do império perdeu o ardor da época de Augusto. A dinastia dos Antoninos é considerada um período de restauração senatorial pois

De Nerva a Marco Aurélio, os Antoninos em seu conjunto constituem, conforme vimos, uma linha de imperadores conservadores, cuja política interna tem por objeto fundamental a manutenção das boas relações com o senado (HOMO, 1950).

Por isso podemos compreender por que Carcopino (1990) entende que na época de Trajano o culto imperial perde importância enquanto religião. A volta das boas relações com o Senado traz consigo o retorno das tradições republicanas diante das quais a insistência do culto imperial desencadearia um clima contraditório. Como a Republica

jamais retornaria de fato ao menos o recuo do culto imperial agradava a mentalidade senatorial sensível aos excessos tirânicos dos imperadores divinizados.

Em contraste com essa visão de recuo da divinização dos imperadores temos a argumentação de Grimal (1997), que define os Antoninos como soberanos absolutos propensos a serem adorados como deuses e que limitavam em grande medida a participação política dos senadores. A centralização de poder no tempo de Trajano pode ser medida pela correspondência deste com o então governador da província da Bitínia, Plínio, o Jovem, segundo Grimal (1997), até mesmo assuntos de limitada importância geravam cartas de consulta enviadas ao príncipe. Mas essa postura dos Antoninos precisa ser compreendida de acordo com a filosofia estóica que orientava os círculos de seus governos. Enquanto nas dinastias anteriores, principalmente na Julio-Claudiana, a divinização era vista pelos cidadãos como um ato de vaidade no tempo de Nerva, Trajano e seus sucessores ela era a afirmação das qualidades do príncipe que o igualava aos deuses na medida em que o governante atuasse de acordo com os princípios de elevação moral preconizados pelo estoicismo, filosofia que em Roma penetrou em espaços variados: entre as classes populares, intelectuais e aristocráticas, sobretudo no Senado, que era a imagem concreta, o lugar de afirmação para a ordem social diante da instituição do Principado.

Como nosso objetivo é compreender a divinização do príncipe a partir da figura do *Panegírico de Trajano* importa observarmos alguns detalhes do culto imperial na província de onde este imperador era originário. Blázquez e Tovar (1975) informam que na Hispânia o culto imperial contribuiu para unificar os povos da península cuja tradição ancestral comportava já um culto aos chefes. Este panorama fez com que nesta província o culto a Augusto tivesse iniciativa espontânea já em 25 a. C., antes mesmo de o culto imperial tornar-se peça da política do Principado. De acordo com os referidos autores o culto imperial alcançava períodos de maior fervor em momentos em que os príncipes adotaram medidas favoráveis à província, o que, na Hispânia, ocorreu principalmente sob os

Antoninos, quando foram construídos templos em honra aos imperadores vivos ou falecidos. Essa observação específica do culto imperial nesta província oferece subsídios que reforçam a idéia de que a religião imperial atuava com mais vigor no mundo concreto, no das relações entre os provinciais e o poder centralizado do príncipe. De posse de alguns conhecimentos sobre a dinastia dos Antoninos e da província da Hispânia interessa agora conhecermos o imperador que pertenceu a ambas e que está sob o foco de nossa pesquisa.

Trajano, imperador entre 97 e 117 d. C., era filho de uma nova família senatorial da Hispania foi o primeiro imperador de origem provincial. Utilizando a distinção alcançada por seu pai, primeiro membro da família a entrar para o Senado, como base para sua carreira Trajano teve sua trajetória marcada pelo pelos sucessos militares, o que o levou a ser nomeado governador da Germânia Superior pelo imperador Nerva que posteriormente o adotou sinalizando-o como seu sucessor para aplacar uma possível sublevação da guarda pretoriana em 96 d. C. Merecedor do título de *optimus princeps*⁶ buscou a conciliação com o Senado na administração do império. (BOWDER, 1980). Dentre os senadores que o apoiaram Plínio, o Jovem ocupou espaço singular. Dirigente de um círculo cultural e político e amigo íntimo de Trajano, ilustrou a ótica do imperador, sobretudo a ideologia de um grupo senatorial de conciliação permanente entre a cúria e o príncipe, buscando legitimar a política do César e orientar os interesses senatoriais. Nascido em Como na Itália setentrional em 62 d. C. era de origem eqüestre e trilhou sua carreira apoiado na fortuna legada por seu tio Plínio, o Velho que o adotou em testamento, e na boa relação com famílias senatoriais (BOWDER, 1980). Pulando etapas do *cursus honorum* foi beneficiado pela política do Principado de apoio aos cavaleiros que atuavam junto à administração imperial. Atingiu maior distinção sob Trajano quando foi nomeado governador da Bitínia após alcançar o consulado no ano 100 d. C., ocasião em

⁶ Designação que comporta todas as qualidades do príncipe ideal.

que pronunciou o *Panegírico de Trajano*, originalmente uma *gratiarum actio*, um tipo de discurso pronunciado ao senado e em agradecimento ao imperador a quem era devida a nomeação (DURRY, 1972). O texto do *Panegírico* que temos em mãos para nosso estudo é na verdade uma edição revista de sua alocução ao Senado (HARVEY, 1987), nela Plínio acrescentou várias partes, tornando o texto original três ou quatro vezes mais extenso (DURRY, 1972). Ao *Panegírico* devemos o conhecimento dos primeiros anos do governo de Trajano e muitos detalhes das instituições que o cercavam, o que nos possibilita investigar alguns aspectos relativos à divinização e ao culto imperial.

Retomando a idéia de Grimal (1997), a qual explica que a divinização do príncipe na dinastia dos Antoninos obedecia critérios estabelecidos pelos estóicos veremos que a imagem de Trajano construída por Plínio no *Panegírico* alinhava-se com as idéias da filosofia do pórtico. Na invocação Trajano será igualado aos deuses a partir de qualidades caras aos estóicos “qual presente do céu é mais precioso que um imperador virtuoso, santo e todo semelhante aos deuses?” (PLÍNIO, O JOVEM. *Panegírico de Trajano*, 1, 3). A forma como Plínio introduz seu questionamento indica que a única resposta possível é de caráter negativo, o que nos encaminha para uma mentalidade senatorial em torno do imperador, dentro da qual Plínio circulava que entendia que o príncipe devia sua posição também por vontade divina além de por suas qualidades pessoais. O beneplácito dos deuses do qual o príncipe gozava encontrava base na religião tradicional que prezava os auspícios divinos, Grimal (1999), inclusive lembra que Trajano gozava dos três requisitos básicos para sagrar-se imperador de Roma, o primeiro era o apoio das legiões, o segundo o consentimento do Senado e o terceiro a aprovação das divindades, esta ocorrera durante um presságio ocorrido em 97 d. C., quando os romanos aclamaram-no equivocadamente Trajano como *imperator*, quando este título era na verdade de Júpiter Capitolino. A descrição do acontecimento nos dá uma idéia de sua significação:

O nome dos outras príncipes não foram revelados àqueles que consultaram os oráculos, quer o sangue das vítimas jorrassem, quer os pássaros voassem para a esquerda; mas tu, como subias conforme o hábito o Capitólio, as aclamações

dos cidadãos lançadas por motivo diverso se elevaram em sua direção como se tu fosses já o seu príncipe; a multidão que cercava o adro no momento de tua entrada abrindo as portas, saúda, aquele que acreditavam então ser Júpiter *Imperator*, mas era a ti, como prova o acontecimento, que ela dava o título. E é exatamente assim que todos interpretaram o presságio (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 5, 4).

Que imperador não gostaria de ter seu caminho rumo ao poder assim aplainado por um fato de intensa significação religiosa? Mas Trajano não se contentou com esse fantástico auspício, pois após a morte de Nerva ele toma as providências para a divinização do imperador que o adotou indicando-lhe como sucessor. Essa medida contribuiu para cimentar a parcela religiosa de seu poder, pois o prestígio do falecido pai decerto recairia em seu filho. Nesse sentido a leitura que Carcopino (1990) faz do *Panegírico* em relação à divinização de Nerva é esclarecedora, ele argumenta que Trajano “permitiu a Plínio, o Jovem, declarar aos *Patres*⁷ que a prova mais decisiva da divindade de um César defunto residia na excelência de seu sucessor” (CARCOPINO, 1990, p. 153).

Da qualidade original de *gratiarum actio* do *Panegirico de Trajano* que impunha o tom de agradecimento por parte do autor o texto desliza facilmente para o louvor, e Plínio ressalta que caso o seu elogio seja insuficiente é deveras sincero e lembra que os deuses preferem a inocência e a santidade às preces afetadas (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 3, 5). Aqui temos em conjunto o caráter de lealdade para com o imperador que segundo Petit (1989), era a verdadeira função do culto imperial e uma inclinação do autor para colocar o príncipe ao lado dos deuses, sintoma da constatação de Rouland (1997), de que o culto imperial enquanto política de estado encontrou seu modo de agir nas tradições religiosas, e Plínio como dirigente de um círculo cultural e político e amigo íntimo de Trajano as reúne em sua obra procurando legitimar a figura do César. A capacidade de administrar a vastidão do império é ressaltada na forma como o príncipe lidou com a seca no Egito, socorrendo aquele país que era o celeiro do mundo romano e

⁷ Os membros mais eminentes do Senado romano.

que por isso adotava uma postura arrogante (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 30). Aqui capacidade de ordenação legada pelo *imperium* de que nos falou Grimal (1999) aparece na medida em que o governante sana problemas acarretados pelas forças da natureza e também quando traz à humildade os egípcios colocando-os em seu devido lugar dentro da estratificação do império. Ao lembrar da distribuição dos congírios (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 25) Plínio soma à de ordenador a qualidade de provedor ao príncipe, garantidor de alimento ao povo de Roma incentivando a natalidade própria das épocas de abundância que são marcas das graças divinas das quais o imperador participa como receptor e irradiador. Dessa forma, administrar bem o império, equilibrando os problemas das províncias e satisfazer as demandas dos cidadãos na cidade de Roma faz com que o príncipe figure como um soberano universal, pois além da capacidade conquistadora os romanos traziam em si a idéia de *humanitas* que ajudava a justificar a postura de dominação perante outros povos. Assim o povo que possuía a força e acreditava ter a moral para dominar todo mundo conhecido só poderia compreender seu príncipe como um imperador universal.

Uma das estratégias do autor do *Panegírico* em seu elogio a Trajano é a de compará-lo com seus antecessores, em especial com Domiciano 81-96 d. C., considerado um péssimo imperador pelos membros do Senado. Nesse sentido afirma que “não há bom elogio sem comparação” (*Panegírico*, 53, 1). Em relação à divinização Plínio informa que Domiciano tentou apresentar-se como um deus, mas seus atos de tirania o condenaram e mesmo cercado de guardas acabou assassinado, vítima de uma conspiração doméstica (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 49). Essa postura de Domiciano alinha-se aquela de alguns imperadores Julio-Claudianos que procuraram a divinização em função da vaidade pessoal e a sua comparação com Trajano lhe é ainda mais desfavorável pelo fato da expulsão dos filósofos durante a dinastia Flaviana (GRIMAL, 1997). Estes retornariam à Roma sob os Antoninos fortalecendo com o estoicismo a divinização moral do príncipe. Nessas condições a comparação tenderia alçar o imperador ao altíssimo pedestal da

divinização, até mesmo o reconhecimento da divindade de Tito serve de degrau para mais elevar a de Trajano, pois segundo Plínio

Em sua grande alma o divino Tito tomara medidas para nossa proteção e para nossa vingança e sua recompensa foi ser colocado no mesmo plano das divindades: mas com vantagem tua merecerás um dia o céu, tu que acrescentou outras medidas àquelas, para que nós o façamos um deus (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 35, 4).

Mas esta passagem nos faz ver que o próprio Plínio fazia ressalvas a respeito da transcendência do príncipe. Como podemos ver a passagem citada é clara em afirmar que tanto no caso de Tito quando no de Trajano é o Senado, pois é em nome dele que Plínio fala, que concede o caráter divino aos imperadores. De fato as cerimônias religiosas que concediam o *imperium* eram presididas pelos membros da cúria, mas para além dessa formalidade mística a aceitação do poder do príncipe dentro do círculo senatorial dependia da boa relação entre as duas partes, caso contrário até mesmo a memória do príncipe era condenada ao invés de ser ele divinizado, o que de fato ocorreu após o assassinato de Domiciano (GRIMAL, 1999). Essa reciprocidade expressa-se no campo religioso, pois os senadores nas palavras de Plínio referindo-se a Trajano pedem “aos deuses que o amem como ele os ama” (*Panegírico*, 74, 4). Em seguida o tom de oração às divindades transforma-se e Trajano figura como exemplo aos próprios deuses, pois Plínio se pergunta “quem tem mais felicidade que nós que não precisamos desejar que o príncipe nos ame, mas que os deuses nos amem como o príncipe” (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 74, 4). Vemos de fato uma oscilação entre o caráter divino do imperador e a origem dessa qualidade, ora ela advém de suas próprias qualidades, ora ela é concedida pela ordem senatorial em retribuição às ações do príncipe. Nesse sentido Plínio lembra o imperador que os deuses lhe darão suporte se ele agir em favor da República, deixando claro que os homens são juízes dessa questão (PLÍNIO, O JOVEM. Panegírico de Trajano, 67), pois “os príncipes precedentes ensinaram que não são amados

dos deuses aqueles que os homens não amam” (PLÍNIO, O JOVEM. *Panegírico de Trajano*, 72, 4).

Dessa forma a investigação acerca do culto imperial revela que a divindade do príncipe não era a mesma da partilhada pelos deuses do panteão romano, ela era suscetível à variações que se apresentavam fora do campo religioso. De fato o príncipe, ao possuir o *imperium* partilhava das atribuições de Júpiter, mas prevalecia, ao lado da função administrativa, o caráter militar desse poder que era base fundamental do novo regime que institui, como auxílio para sedimentar-se, o culto imperial que buscava apresentar o príncipe como um ser superior dotado de capacidades excepcionais para administrar o império. A instituição do culto imperial foi possível porque ao lado das transformações políticas enfrentada pela sociedade romana na passagem da República para o Principado houve também mudanças nas tradições, possibilitando novas perspectivas religiosas que representassem melhor a totalidade do império. No entanto o culto imperial não se constitui como religião na acepção comum do termo, era na verdade expressão, muitas vezes sincera, de lealdade ao imperador e enfrentou períodos de oscilação ao longo do Alto Império, recuando e trazendo prestígio ao príncipe conforme ele distribuía benefícios ao povo romano, sofrendo também variações no nível de aceitação do grau de divindade atribuída ao príncipe conforme a mentalidade e a filosofia vigente em cada época.

O discurso de Plínio no interior do *Panegírico de Trajano*, que reflete a mentalidade da ordem senatorial procura mostrar que Trajano atendia os elevados padrões morais que segundo a filosofia estóica possibilitava aos homens igualar-se aos deuses. Mais do que como elogio e agradecimento o *Panegírico de Trajano* funciona também como propaganda do regime que se utiliza de atos oficiais para fortalecer-se. Isto ocorre, e também é divulgado por Plínio em sua *gratiarum actio*, quando da divinização de Nerva, atitude que busca fazer com que prestígio divino do pai recaia sobre o filho. Outra informação que também caracteriza o *Panegírico* como peça de propaganda do

principado de Trajano é a lembrança de que auspícios teriam anunciado a predileção divina do príncipe. Mas para Plínio a divindade do imperador também podia ser inferida por sua capacidade de administrar o império, proteger e beneficiar os cidadãos, além disso, sendo as conquistas romanas tão vastas que englobavam grande parte do mundo conhecido e então tido como civilizado, seu governante adquiria um caráter universal, o que o aproximava de Júpiter soberano do céu enquanto o príncipe era o soberano da terra. A comparação, que é uma das marcas do *Panegírico de Trajano* mostra que a divindade do príncipe triunfa na medida em que seu governo supera os anteriores e na sua retidão eleva-se mais ainda devido às tentativas forçadas e inoportunas de divinização dos imperadores que o antecederam. Esta comparação e a apreciação da qualidade administrativa do governo de Trajano foram feitas pelo Senado romano que o aprovou como bom príncipe, essa avaliação positiva qualificou-o a figurar com qualidades divinas, o que significa que sob os Antoninos, tido como um período de restauração senatorial, a cúria conservava a autoridade de conceder a divinização ao príncipe assim como ela concedia o *imperium* aos comandantes militares durante a República.

Permanências e inovações permearam, durante o Alto Império, as relações de poder que mantinham as estruturas sociais romanas e o culto imperial foi um dos elementos que se valeram das tradições e das renovações para reforçar a posição de controle do príncipe. Assim como o aparato político em torno do imperador estava marcado pela manutenção das instituições republicanas modificadas para atender às novas demandas a divinização do príncipe valeu-se também das crenças da religião ancestral adequadas então para exaltar a figura daquele que ocupava a posição central no mundo romano.

Referências Bibliográficas

I - Fonte impressa

SECUNDUS, Caius Plinius Caecilius. **Panegyrique de Trajan**. Tradução e comentários de Marcel Durry. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

II – Bibliografia

ALFÖLDY, Géza. **Historia social de Roma**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.

BLÁZQUEZ, José María & TOVAR, Antonio. **Historia de la Hispania romana**. Madrid: Alianza Editorial, 1975.

BOWDER, Diana. **Quem foi quem na Roma antiga**. São Paulo: Art Editora, 1980.

BRUN, Jean. **O Estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

CARCOPINO, Jérôme. **Roma no apogeu do império**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martins fontes, 1998.

GRIMAL, Pierre. **La civilisation romaine**. Paris: Flammarion, 1997.

_____. **O império romano**. Lisboa: Edições 70, 1999.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de literatura clássica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

HOMO, Léon. **Les instiutions politiques romaines**. Paris: Albin Michel, 1950.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de história da cultura clássica: cultura romana**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987

PETIT, Paul. **A paz romana**. São Paulo: Pioneira, 1989.

ROULAND, Norbert. **Roma, democracia impossível?** Brasília: UNB, 1997.

DE THOT A HERMES TRISMEGISTO: O EGITO ANTIGO E O HERMETISMO ÁRABE

Cintia Prates Facuri⁸

RESUMO

Relata-se em textos árabes antigos um sábio que teria vivido no Egito antigo chamado Hermes Trismegisto ou Hermes, o Três Vezes Grande, sendo esse o nome dado pelos alquimistas, neoplatônicos e místicos ao deus egípcio Thot, que é identificado com o deus grego Hermes. Tanto as lendas relacionadas a Hermes como os escritos atribuídos a ele levantam inúmeras discussões, uma vez que fazem parte dos saberes a partir dos quais serviram de base para a formação da cultura árabe em seu início. Para entender esses textos, é preciso estar ciente do contexto árabe e considerar a base onde surgiu o hermetismo árabe e sua recepção na Europa dos séculos XV e XVI e a importância do Egito Antigo. Buscarei demonstrar o modo como ocorreu a transmissão dessa lenda e de seus conhecimentos, com enfoque principalmente na formação do Hermes árabe e o papel por ele exercido, levando em conta o estatuto desse material no mundo e no pensamento árabe.

Palavras-chave: Cultura Árabe; Hermetismo; Thot; Hermes.

Introdução

Relata-se em textos árabes antigos um sábio que viveu no Egito antigo chamado Hermes Trismegisto ou Hermes, o Três Vezes Grande, sendo esse o nome dado pelos alquimistas, neoplatônicos e místicos ao deus egípcio Thot, que é identificado com o deus grego Hermes. Os textos mais importantes atribuídos a Hermes Trismegisto são a Tábua de Esmeralda e os textos do Corpus Hermeticum.

⁸ Graduada - Universidade de São Paulo; Orientador: Prof. Dr. Mamede Mustafá Jarouche; Tema de pesquisa de Iniciação Científica: Magia e Literatura no Egito Antigo: Os Contos do Papiro Westcar; Financiamento: Pró-Reitoria de Pesquisa USP; E-mail: cintiafacuri@hotmail.com.

Tanto as lendas relacionadas a Hermes como os escritos atribuídos a ele levantam inúmeras discussões, uma vez que fazem parte dos saberes a partir do qual serviram de base para a formação da cultura árabe em seu início, além de terem sido traduzidos para a língua árabe a partir de livros dos sábios da antiguidade, em que grande parte da literatura árabe foi baseada. Para entender esses textos, é preciso estar ciente do contexto árabe e considerar a base onde surgiu o hermetismo árabe e sua recepção na Europa dos séculos XV e XVI. No entanto, os escritos de Hermes foram estudados desde o Marrocos até a Índia, tendo adquirido maior importância na tradição árabe do que na tradição Ocidental.

De Thot a Hermes

Thot, uma das maiores divindades do panteão egípcio, foi adorado desde o Período Dinástico Inicial (c. 2920 a.C.)⁹ até o Período Romano. O significado e origem do nome do deus são desconhecidos. Thot ou Thoth é a forma helenizada do nome *Dhwty*.

Representado pelo babuíno (*Papio cynocephalus*) e pela íbis (*Threskiornis aethiopicus*), tanto na forma animal quanto híbrida. A forma de babuíno do deus Thot está mais associada a aspectos lunares, ao ofício do escriba e à veneração solar. A forma híbrida com cabeça de íbis está associada à Thot em seu aspecto de escriba divino, ao julgamento da alma, à Maat (a ordem cósmica) à purificação e investidura real. Comum às duas formas de representação de Thot está o seu aspecto lunar.

O deus Thot foi associado aos aspectos intelectuais cósmicos presentes na criação do universo, assim como às faculdades humanas relacionadas ao pensamento e à inteligência. Sendo assim, ele está ligado à escrita, sendo chamado “*Senhor das Palavras Divinas*” (*nb mdw.w-nTr*)¹⁰, às ciências (medicina, astrologia, matemática), a partir do

⁹ Estandartes com a imagem divina da íbis sagrada, animal identificado a Thot, aparecem representados em paletas do reinado de Djer (terceiro rei da I Dinastia). Fragmentos de uma etiqueta do reinado de Den (quinto rei da I Dinastia), encontrado em Abidos, mencionam a construção de uma estátua para a íbis sagrada. (WILKINSON, 2000, p. 198, 297).

¹⁰ Isto é senhor dos hieróglifos.

Médio Império (c. 2000 a.C.) à justiça e às leis. Como manifestação do verbo criador, ele é chamado no templo de Opet em Karnak de *“coração de Rê, língua de Tatenem e a garganta de Amon”*¹¹. Era também *“aquele que separou as línguas de um país a outro”* e *“aquele que conta o tempo”*, epítetos que o designam respectivamente como o responsável pelas línguas egípcia e estrangeiras e pelo registro da passagem do tempo. Era tido como o escriba divino e criador da escrita, o que o fez ser associado a Hermes pelos primeiros colonos gregos que se estabeleceram no Egito, por volta do século VI a.C.¹²

Thot era o senhor do conhecimento mágico e dos segredos divinos colocados à disposição dos deuses e dos homens. Mais do que qualquer outro deus, Thot era o *“senhor do heka”* (magia). A magia egípcia pode ser entendida como uma força sem caráter moral determinado, de origem divina, utilizada pelos homens, pelos deuses e pelos mortos para manter a Ordem Criada (Maat) ou para provocar uma intervenção divina nesse mundo ou no Mundo dos Mortos. Assim, entendemos a ligação entre Thot e o conhecimento mágico contido nos textos.

Talvez a primeira obra de caráter *“hermético”* produzida pelos egípcios antigos tenha sido o *“Livro dos Dois Caminhos”*¹³. Esse texto aparece nos caixões da XII Dinastia (c. 1950 a.C.) encontrados em El-Bershah a necrópole do décimo quinto nomo do Alto Egito. Nos contos do papiro Westcar o mago Djedi teria o conhecimento do número de câmaras secretas do templo de Thot, o que significaria que seus poderes mágicos viriam do conteúdo guardado nessas câmaras. Acredita-se que esse conto tivesse sido escrito

¹¹ Para os antigos egípcios o coração era a sede da inteligência e do discernimento. Desta forma, Thot desempenha o papel de intelecto do deus criador, ao mesmo tempo em que executa a vontade do Criador pela vocalização do verbo criador, sob a forma da língua de Tatenem e da garganta de Amon.

¹² O objetivo deste trabalho não é um estudo aprofundado sobre os aspectos mitológicos do deus Thot, para tanto colocamos no final do texto as principais fontes primárias para o estudo desta divindade.

¹³ O primeiro guia ilustrado do Mundo Inferior, estando nele o *“Caminho Inferior”* e *“Caminho Superior”*. O morto, ameaçado por vários perigos, é ajudado pelas fórmulas mágicas a superar os obstáculos. (De acordo com Prof. Dr. Antonio Brancaglion Jr).

durante o Período Hicso (c. 1650 a.C.), narrando acontecimentos que teriam se passado durante o reinado de Khufu (c. 2551 a.C.)¹⁴.

Contudo, a primeira referência a um livro escrito por Thot talvez seja uma inscrição data da XVIII Dinastia (c. 1398 a.C.), encontrada em uma das estátuas do vizir Amenhotep Filho-de-Hapu¹⁵ depositadas no templo de Amun em Karnak. O texto sugere a existência de um livro que conteria os ensinamentos iniciáticos do deus, o que pode ser observado na inscrição:

“Fui iniciado no livro do deus (eu) vi as glorificações de Thot e penetrei seus segredos”

Na Baixa Época, Thot é: o grande deus “Senhor da Magia” (*nb hk3(t)*)¹⁶. Há também os epítetos: “Grande em Magias” *wr(t) (hk3w)*¹⁷ ou (*wr hk3*)¹⁸. Durante a XXVI Dinastia temos pela primeira vez o epíteto “duas vezes grande” (*‘3 ‘3*) encontrado em uma estela dedicatória datada do ano vinte de reinado do faraó Apries¹⁹ (c. 589 a.C.). O qualificativo “duas vezes grande” adquire em demótico, na XXVII Dinastia, durante o reinado de Dario I (c. 521 a.C.), o advérbio “muito” (*wr*) e a partir do século II a.C. surge o epíteto “Três Vezes Grande” (*‘3 ‘3 ‘3 wr*)²⁰, como aparece no Templos Ptolomaicos de Dendera e Esna. Paralelamente, Thot possui também o epíteto de “Cinco Vezes Grande” (*diw ‘3*). No Período Romano, o poder atribuído a Thot era considerado tão grande que, segundo Cícero, os egípcios temiam pronunciar seu nome²¹. O epíteto egípcio “Três Vezes Grande”

¹⁴ BRANCAGLION & FACURI, 2010, pp. 113-161.

¹⁵ Atualmente no Museu do Cairo CGC 583. (BORCHARDT, 1925, p. 134/9, pl. 100/4).

¹⁶ Cap.182 “Livro dos Mortos” de Muthetepti, BM 10010.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Dendera.

¹⁹ Atualmente no Musée Cantonal des Beaux-Arts em Lausanne.

²⁰ Dendera.

²¹ De Natura Deorum III 56.

deu origem à expressão grega *Trismegistos*, que surgiu pela primeira vez em inscrições encontradas em Akhmim, datadas de 240 d.C.

A crença de que o próprio deus Thot teria deixado uma série de inscrições de caráter hermético pode ter surgido como vimos durante o final do Médio Império ou no Período dos Hicsos, mas é no Ciclo de Setne,²² datado do Período Ptolomaico (c. III século a.C.) onde temos uma descrição mais detalhada de um corpus de textos iniciáticos escritos pelo deus Thot. Haveria 42 livros contendo todo o conhecimento necessário à humanidade. Nesses, 36 conteriam a ciência dos egípcios e o restante os conhecimentos de medicina, de acordo com Clemente de Alexandria.

A Alquimia

Os primeiros escritos gregos de Hermes Trismegisto sobre alquimia datam dos séculos II a I a.C. O Egito era chamado de *kmt* “terra negra”, por oposição à “terra vermelha” do deserto *dshrt*, advindo do solo fértil depositada pelas cheias do rio Nilo, ou seja, a matéria orgânica onde ocorre a transmutação dos metais. Disto deriva o nome “alquimia”, usado pelos árabes para designar essa arte tradicionalmente egípcia, tendo na figura de Hermes Trismegisto um grande sábio.

A Tábua de Esmeralda é um dos textos mais conhecidos da literatura hermética e alquímica e teria fundado a alquimia árabe, uma vez que conteria o segredo da substância primordial e suas transmutações. Escrito pelo fundador mítico da alquimia, Hermes Trismegisto, possui este nome, pois foi gravada em uma tábua de esmeralda. Sua versão mais antiga encontra-se em um tratado árabe do século VI, o *Livro do Segredo da Criação*, datado de antes de 825 d.C.

²² Ou “Setne”, o conto sobre os livros de Thot encontra-se no Papiro do Museu do Cairo N.30692. (LICHTHEIM, 2006, pp. 125-151).

A Hermética Grega Antiga no Egito Romano e sua Recepção na Europa

De acordo com Mahé²³, a filosofia hermética surge nos três primeiros séculos da era cristã. Em 1995 foi descoberto um *Livro de Thot* em demótico que os egiptólogos R. Jasnow e K.T. Zausisch reconstituíram a partir de papiros do século II a.C. Esse texto seria encenado no festival de Imhotep-Asclépio, um dos interlocutores de Hermes. A ação ocorre no mundo inferior, havendo inúmeras referências cosmológicas ao Egito antigo. No entanto, muitos dos temas já anunciam os escritos filosóficos de Hermes Trismegisto. A transição do egípcio para o grego já se torna mais clara, uma vez que alguns dos papiros demóticos do *Livro de Thot* já são glosas gregas, de acordo com Mahé.

Sábios do Egito Romano escreveram tratados científicos e filosóficos em grego, sendo que em muitos desses estudos há diálogos entre deuses egípcios, alguns com nomes gregos, tendo como figura principal Hermes, o equivalente grego sincrético do deus egípcio Thot. Hermes aparece como aquele que ensina os outros personagens em seus diálogos, como Tat, Amon e Asclépio. O termo *Hermética*, referente aos textos como um grupo, é derivado do nome de Hermes. Este recebe o título Trismegisto, o “Três Vezes Grande”, vindo de um antigo título egípcio de Thot, tendo aparecido primeiramente em grego no contexto dos sacerdotes egípcios do Período Ptolomaico como “o maior e o maior grande deus”. Tal epíteto faz a distinção entre o Hermes egípcio e o Hermes grego.

A Hermética grega do Egito Romano abarca faculdades do conhecimento como astrologia, cosmologia e medicina. Há a descrição de uma doutrina filosófica revelada por Hermes, por onde seus discípulos poderiam saber e entender a alma, o universo e Deus. Já os homens vivem a mercê do destino e das forças do cosmo.

Há dois tipos de sabedorias nos livros de Hermes: 1) é possível alcançar um nível de força e de controle do mundo terreno através do conhecimento das harmonias celestes a partir de elementos terrestres; 2) Hermes ensina seus discípulos, através dos

²³ 1998.

diálogos, como transcender às circunstâncias corpóreas e superar o destino pela purificação do intelecto e da contemplação, levando ao conhecimento verdadeiro de Deus.

A Hermética grega que conhecemos hoje são os diálogos filosóficos. Um monge chamado Leonardo adquiriu o manuscrito de um texto hermético grego para Cosino de' Medici em Florença de um comerciante da Macedônia. O estudioso Marsilio Ficino foi incumbido de fazer a tradução para o latim, publicada em 1471 e tendo no século seguinte atingido vinte e cinco edições. A *editio princeps* do original em grego foi escrita por Adrianus Turnebus em 1554. Nas palavras de Van Bladel, recebida com extraordinário interesse, a Hermética grega foi pensada durante este período para representar a fonte primordial, original da filosofia²⁴.

A queda da popularidade da Hermética ocorreu em 1614 quando Isaac Casaubon afirmou que a Hermética grega não era tão antiga quanto se acreditava, sendo derivada aparentemente do início da era cristã. No entanto, no século XVIII e começo do século XIX houve interesse por parte dos egiptomaníacos, alquimistas, membros de sociedades secretas e pessoas envolvidas em correntes esotéricas de pensamento nos escritos Herméticos.

No entanto, no século XIX esses textos começaram a ser vistos como artefatos históricos, havendo a necessidade de estudá-los. O debate a fim de demonstrar que estes textos são fruto de seu contexto histórico centrou-se em determinar primeiramente a qual “nação” pertencera, tendo sido essencialmente grego e depois europeu ou “ocidental”, ou egípcio e oriental e então estrangeiro, e definir qual comunidade em particular os produziram.

²⁴ 2009, p. 6, tradução nossa. Original: “Greeted with extraordinary interest, the Greek Hermetica were thought during this period to derive from before the great Flood or at least to be contemporary with Moses, and to represent the primordial, original wellspring of philosophy.”

Nos anos de 1940 e 1950, Festugière realizou um estudo mostrando que a Hermética fora totalmente helenística em contexto e forma, não tendo adquirido elementos importantes de outras culturas. No final dos anos 1970 e 1980, estudos realizados por Jean-Pierre Mahé e Garth Fowden defendiam a existência de algo intrinsecamente egípcio nos textos, e que esses só poderiam ser entendidos no contexto egípcio helenístico. Mahé afirma que os textos gregos têm como base o gênero egípcio das instruções aforísticas. Fowden alega que a gênese da Hermética só pode ser entendida quando colocada no contexto social do Egito Romano. Estas especulações fazem da Hermética um documento nem grego nem egípcio em essência, mas fruto da sociedade egípcia romana, sintetizando práticas destas duas culturas. Em outras palavras, uma sociedade que deve ser entendida sem que haja uma separação entre as características gregas e egípcias.

O título *Corpus Hermeticum* é usado para se referir apenas ao hermetismo filosófico grego que surgiu na Itália do século XV. Provavelmente há muito mais escritos atribuídos a Hermes em árabe do que em outra língua, no entanto, a maior parte ainda se encontra desconhecida ou não publicada. O problema reside em estabelecer a continuidade da tradição da Hermética antiga e o que as pessoas pensavam de Hermes até a época de sua atestação em árabe. A recepção desses textos traduzidos do grego para o árabe, assim como para outras línguas, é produto do período hoje em dia chamado de antiguidade tardia.

A Recepção da Hermética Grega na Antiguidade

Sabemos pouco sobre a comunidade ou as comunidades que produziram a Hermética grega, apenas que eram pagãos do Egito Romano e consideravam esses ensinamentos distintivamente egípcios. A mais antiga referência a Hermes Trismegisto como uma figura importante aparece nos primeiros textos cristãos dos séculos II e III. Autores como Athanegoras (final do século II) e Tertullian (c. 200 d.C.) citam Hermes em seus estudos, podendo ser observado que desde o começo a Hermética era considerada

vinda de uma época muito antiga. Os escritos de Hermes também foram traduzidos para o persa médio no século III na corte do imperador Šāpūr I, juntamente com trabalhos de Ptolomeu, Doroteu, entre outros.

As traduções em copta da Hermética foram encontradas nos códices de Nag Hammadi da metade do século IV, onde mostrou-se que os sábios egípcios leram a tradução da Hermética para sua língua. O poeta siríaco do século IV, Ephraem, afirmou que os maniqueus também consideravam Hermes o precursor de seu profeta. Apesar das inúmeras especulações, o que pode ser afirmado é que a Hermética foi muito lida, citada e apreciada durante os séculos III, IV e V, além de ter sido aplicada por muitas correntes religiosas tendenciosas que não a utilizavam com seu verdadeiro sentido.

A Hermética tinha autoridade como uma fonte de documentos autênticos da sabedoria egípcia antiga, sendo esta autoridade que lhe imprimia validade a autores não egípcios que também os produziram. Segundo Van Bladel, os textos Herméticos se tornaram documentos de uma formação filosófica e espiritual específica que pertenceu a uma época precedente. Após o século IV, não havia mais sinal de uma comunidade viva sucessora dos verdadeiros autores Grego-egípcios, estudiosos da Hermetica²⁵.

Hermes se tornou um misterioso sábio antigo, cujos trabalhos se tornaram conhecidos através de citações, além de terem sido usados para reforçar conceitos religiosos. Hermes se tornou conhecido em muitas línguas e épocas, tendo seus trabalhos traduzidos para o grego, latim, siríaco, copta, armênio e persa médio. Hermes tornou-se conhecido entre os árabes, tanto suas ideias como sua figura, em meados do século VIII, em uma atmosfera diferente daquela por onde ele havia circulado anteriormente.

²⁵ *Ibid.*, p. 13, tradução nossa. Original: “The Hermetica really had become documents of a philosophical and spiritual training the specifics of which belonged to a bygone era. After the fourth century, there is no more sign of a living community of devoted successors to the “original” Graeco-Egyptian authors and students of the Hermetica.”

Erudição Árabe e os Livros dos Antigos em Bagdãd

O Hermes árabe surgiu em um contexto de grande circulação de conhecimentos, onde autores de muitos campos do saber, vindos de diferentes etnias e lugares, se encontravam, utilizando a língua árabe em Bagdãd. Hermes já aparece em citações de sábios árabes antigos do século VIII, como em escritos de astrólogos da corte do império abássida. No século IX, Hermes começou a ser considerado um profeta antediluviano, cuja revelação teria formado a base da ciência. Acreditava-se que seus trabalhos teriam sido transmitidos a partir de um passado distante, como uma herança dos povos antigos, sendo então redescobertos pelos estudiosos muçulmanos nesta época.

Há muitos estudos árabes clássicos atribuídos a Hermes. No entanto, apenas seis desses textos foram publicados e pouco se sabe a respeito de sua origem. Acredita-se que muitos desses textos Herméticos árabes sejam traduções de seus originais em grego, cujo material original está perdido.

Os Termos *Hermético* e *Hermetismo* no Pensamento Árabe

Muito do que se escreveu acerca da Hermética e do Hermetismo árabe na língua árabe nos deixa apenas vagas impressões de um movimento intelectual e especulações acerca de suas referências textuais. Ainda há a necessidade de se mostrar o que exatamente os textos Herméticos árabes significaram, quem os utilizava e como, onde eles surgiram, como foram transmitidos, em que sentido esses textos são considerados Herméticos, e o que acreditava-se ser Hermes e por quê.

Van Bladel estabeleceu as seguintes convenções para os termos Hermético e Hermetismo em seu livro:

O termo *Hermético* será aplicado apenas aos textos atribuídos nominalmente a Hermes. A expressão *Tradição Hermética* será usada apenas para significar a tradição de

transmissão textual dos escritos atribuídos a Hermes. Os termos *Hermetismo* e *Hermetistas* serão evitados o máximo possível²⁶.

Devemos ter em mente que o termo Hermetismo não existe na literatura árabe. As convenções utilizadas pelos estudiosos modernos devem ser descartadas, se atendo o máximo possível às fontes primárias a fim de trabalhar com a verdadeira Hermética árabe e os principais trabalhos posteriores relacionados a ela.

Hermes no Irã Sassânida

Podemos afirmar que havia uma literatura Hermética persa abarcando textos sobre astrologia escritos em persa médio atribuídos a Hermes. Há evidências já no século III, no reinado do imperador Šāpūr I, de que a ciência teria sido adquirida no Egito e que trabalhos atribuídos a Zoroastro, Ostano e outros sábios iranianos teriam entrado em circulação e atraído a atenção dos filósofos. Há referências em escritos gregos de uma sabedoria supostamente iraniana, oculta no Egito, que daria suporte para inúmeras referências persas e árabes datadas do século VI em diante, alegando que a ciência persa fora resgatada de seu lugar de origem pelas traduções na época de Šāpūr I.

Existe um grande número de escritos transmitidos ao árabe a partir do grego através do persa médio, podendo oferecer uma importante referência para a história das traduções Greco-árabes. O valor da contribuição da mediação do persa médio entre os textos gregos para o árabe originou-se em grego durante um período inicial, em um contexto diverso daquele onde se deu a transmissão dos textos filosóficos gregos para o árabe realizada por arameus e árabes cristãos de séculos posteriores. O que podemos afirmar é que a primeira aparição de Hermes em árabe, no século VIII, se deu na tradição persa e não na tradição grega.

²⁶ *Ibid.*, p. 12, tradução nossa. Original: “The term Hermetic will be applied only to texts attributed by name to Hermes. The expression Hermetic tradition is used here only to mean the tradition of textual transmission of writings attributed to Hermes. The terms Hermetism and Hermetists will be avoided as much as possible.”

Hermes e os Sábios de Harrān

Por volta de 600 d.C., os harranianos atribuíam grande valor aos filósofos pagãos, entre eles Hermes Trismegisto, mas não há evidências que Hermes ou seus escritos Herméticos gozavam de grande estima, aparecendo juntamente de inúmeros filósofos antigos.

O filósofo árabe al-Kindī (c. 870 d.C.) teve conhecimento de um documento Hermético árabe relacionado ao *Corpus Hermeticum* grego, afirmando que os harranianos consideravam essas doutrinas de grande valor. Cerca de três séculos mais tarde, Ibn al-Qiftī soube da existência de diálogos entre Hermes e seu filho Tat, e Ibn al-‘Ibrī afirmou que haveria uma Hermética siríaca com as mesmas características. Acredita-se que essas evidências poderiam estar presentes no *Corpus Hermeticum* grego e possivelmente também na base do texto árabe de al-Kindī. No entanto, o documento em árabe conhecido pelo filósofo árabe não sobreviveu, não tendo nem mesmo outros autores o lido ou mencionado. A ideia de que Hermes fora um profeta reconhecido pelos harranianos era de conhecimento dos sábios árabes do século IX em diante. No entanto, não há descrição de escritos atribuídos a Hermes capazes de serem identificados, sendo possível que cada autor possuísse esses textos, se eles existiram, à sua disposição.

No final do século X, a sistematização de textos aristotélicos dominou a filosofia árabe, deixando pouco espaço para trabalhos diversos encontrados em traduções árabes sobre o *Corpus Hermeticum* grego. Os conhecimentos que se tornaram mais notórios dentro dos domínios do Islã acerca da Hermética árabe foram aqueles relacionados aos talismãs e à astrologia. Foram esses textos, juntamente aos textos alquímicos que se tornaram mais conhecidos dos estudiosos dos dias de hoje, dando a Hermes notoriedade em traduções árabes e latinas desde o século XII até a época de M. Ficino na Europa. Para Van Bladel, a dificuldade em se achar algum traço do *Corpus Hermeticum* grego em árabe demonstra a diferença entre a hermética conhecida em árabe e aquelas que se tornaram de grande destaque no início da Europa moderna.

A Lenda dos Três Hermes

Estudiosos árabes pré-modernos acreditavam que o Hermes que supostamente escreveu os textos poderia ser três indivíduos diferentes, cada qual um sábio. O primeiro deles teria sido o fundador das ciências antes do Grande Dilúvio; o segundo teria sido um sábio babilônio que viveu depois do Grande Dilúvio; e o terceiro teria vivido posteriormente no Egito. Essas lendas sobre Hermes passaram por países onde se falava a língua árabe, do Mediterrâneo e o Sudoeste Asiático para a Europa latina, formando parte da base de recepção dos textos Herméticos em latim.

Apesar das inúmeras especulações acerca da origem da lenda dos três Hermes, podemos afirmar que Abū Ma'shār de Balḥ (c. 886), um dos astrólogos mais influentes da Idade Média, sendo que seu livro *Os Milhões* é uma das principais fontes da lenda de Hermes em árabe, teria se baseado em um trabalho cronológico, hoje perdido, de fontes cristãs para estabelecer a lenda dos dois primeiros Hermes.

Podemos concluir então que a biografia do Hermes árabe tem como base três principais fontes, sendo as primeiras pré-islâmicas: 1) o *Livro de Sothis*, escrito por um pseudo-Manethon e mediado pelos cronistas egípcios Panodorus e Annianus e a tradição cronográfica siríaca; 2) a descrição de astrólogos iranianos acerca do Hermes babilônio; e 3) al-Kindī, que possuía um conhecimento da Hermética árabe, hoje perdida. O que temos então são: dois Hermes mais um.

A lenda dos três Hermes em árabe é reflexo da atmosfera da Bagdād clássica, onde os estudiosos traduziam e sintetizavam todo conhecimento da humanidade para a língua árabe. Essa tradição transmitida não era historicamente verossímil, mas proveniente em uma antiguidade tardia a fim de explicar a existência de uma literatura grega originalmente egípcia, alegando ser fruto de uma sabedoria primeira.

Nas palavras de Van Bladel, o mito árabe de Hermes como um antigo mestre de apelo universal e um profeta da ciência resultou da combinação de inúmeros elementos pré-islâmicos e islâmicos: a lenda de Enoque, o papel de Hermes como um mestre das

ciências astrológicas na hermética grega antiga, a afirmação dos harranianos de que Hermes era seu profeta, os ensinamentos das primeiras missões Ismā'īlī sobre Hermes, e a literatura sapiencial atribuída a Hermes²⁷.

Conclusão

Muito se especula acerca da figura de Hermes e dos documentos atribuídos a ele, no entanto ainda há muito a ser estudado. Apresentarei aqui, com base nas fontes acima apresentadas, o que se sabe certamente sobre Hermes e seu mito árabe.

Uma primeira tradição acerca de Hermes está na compreensão da sua figura, que parte dos estudiosos árabe teve como base para a recepção sassânida da Hermetica traduzida para o persa médio. De acordo com Van Bladel, Ibn Nawbaḥt atesta haver uma tradição pré-islâmica persa, alegando que o mago egípcio antigo tem sua origem na Babilônia, e que ele teria ensinado as ciências do Irã aos egípcios²⁸.

A concepção de um Hermes babilônio fez com que ele fizesse parte de uma rede de narrativas caracterizadas por promover a aceitação de saberes advindos de fora como parte da herança iraniana trazidas à luz pelos primeiros imperadores sassânidas. Uma segunda tradição diz respeito a Hermes como um sábio astrólogo advindo de Ḥarrān. Por volta de 600 d.C., o politeísmo na Ḥarrān bizantina fez de Hermes Trismegisto mais que um filósofo, mas um profeta pagão. No entanto, não há evidências de textos árabes Herméticos transmitidos aos harranianos na antiguidade. Sabe-se apenas que Hermes fora reconhecido como profeta sem ao menos haver uma tradição de textos Herméticos em Ḥarrān. A terceira tradição liga-se a al-Kindī, por ter afirmado que alguns dos diálogos

²⁷ *Ibid.*, p. 164, tradução nossa. Original: “The Arabic myth of Hermes as an ancient teacher of universal appeal and a prophet of science resulted from the combination of several pre-Islamic and Islamic elements: the legends of Enoch, the role of Hermes as a teacher

, the teaching of the early Ismā'īlī mission about Hermes, and the wisdom literature ascribed to Hermes.”

²⁸ *Ibid.*, p. 234, tradução nossa. Original: “Ibn Nawbaḥt attests to a pre-Islamic Persian tradition alleging that the ancient Egyptian sage Hermes was originally from Babylon, and that he had taught the sciences of Iran to the Egyptians.”

Herméticos, referentes ao *Corpus Hermeticum* ou outros trabalhos relacionados, existiram em traduções em língua árabe na metade do século IX. O filósofo árabe diz que os escritos de Hermes são de grande estima para os harranianos, mas al-Kindī não afirma ter recebido o texto deles.

A partir desse material, Abū Maʿšār compôs a lenda dos três Hermes: o primeiro antediluviano, profeta das ciências; o segundo pós-diluviano que retomou os ensinamentos do primeiro; e o terceiro um sábio egípcio de uma época tardia. Apesar de seu livro não ter sobrevivido até os dias de hoje, seu trabalho foi muito citado, tendo sido fonte de pesquisa para os estudos acerca de Hermes.

Nos século X, um estudioso que acredita ser um sábio harrariano da corte de Bagdād escreveu um estudo apologético sobre Hermes, colocando-o como um profeta pagão. O autor teve como base os trabalhos que haviam sido escritos sobre Hermes e os adaptou para os leitores de sua época, sendo caracterizado como o fundador de uma comunidade religiosa pagã. Essa religião mencionada pelo autor é seguida por todas as pessoas do mundo e é caracterizada como monoteísta, e não politeísta. O original desse escrito está perdido, mas em 1048 d.C. no Egito, al-Mubaššir ibn Fātik adaptou um fragmento desse trabalho em sua gnomologia de sábios antigos.

Os trabalhos de Abū Maʿšār e al-Mubaššir se estabeleceram como as principais fontes para o estudo de Hermes na tradição literária árabe, permanecendo como tal até recentemente. Os escritos de al-Mubaššir foram traduzidos para o espanhol e latim no século XIII, para o francês por volta de 1400 e para o provençal e inglês no século XV. Em seus trabalhos *Muḥtār al-Hikam* e *Siwān al-Hikma* sobre a gnomologia histórica da filosofia, Hermes é colocado como uma figura importante em muitas gnomologias árabes acerca da história da filosofia árabe, sendo citado como o primeiro estudioso, ou um dos primeiros a existir.

Por volta de 840 d.C., al-Ġāhiz já tinha conhecimento da existência de Hermes como Idrīs-Enoque, o profeta que ascendeu aos céus para ter visões e aprender os

segredos dos anjos, o que no século X transformou-se em um mito e se tornou conhecido décadas mais tarde. O mito da ascensão de Hermes ficou mais conhecido através do *Risālat al-Tuffāha*²⁹, uma adaptação do *Fédon* de Platão. A partir dessas e de outras fontes, o mito de Hermes Três Vezes Grande chegou até diversos estudiosos desde a Ásia Central e a Índia até a Andaluzia.

Os diálogos filosóficos de Hermes Trismegisto, apesar de terem influenciado muitos estudiosos na Europa, entre eles os árabes pré-modernos, permaneceram praticamente desconhecidos. Hermes era mais conhecido como um mestre de astrologia, alquimia e da arte de se fazer talismãs.

Acreditava-se que os primeiros textos Herméticos escritos em árabe teriam sido descobertos em livros ou estelas em túneis ou nas ruínas egípcias ou em traduções de antigos livros ocultos. Esses escritos ensinam técnicas de como extrair poderes mágicos das propriedades ocultas dos elementos terrestres e celestiais. Muitos desses escritos são decorados com signos criptográficos e alguns deles com símbolos imitando os hieróglifos egípcios. Fora de seu contexto, esses textos perdem seu sentido, aparecendo como representações de uma “escola de pensamento” oculta.

A Hermética árabe foi continuamente utilizada e citada na tradição árabe até o século XVIII, tendo os manuscritos circulado em cópias até o final do século XIX. O desenvolvimento da Hermética árabe juntamente com o mito árabe de Hermes teve seu fim apenas recentemente com a colonização europeia, o surgimento da imprensa e de novos sistemas de educação, fazendo com que a tradição árabe da transmissão dos manuscritos fosse abolida.

Na tradição clássica ocidental, calcada na antiguidade tardia, Hermes Trismegisto adquiriu o papel importante de uma lenda, um ideal de sabedoria a ser seguido, o fundador do conhecimento, o profeta da ciência, o primeiro dos sábios.

²⁹ The Book of Apple.

Thot nos Textos Egípcios

A seguir apresentarei uma lista com as principais fontes textuais faraônicas referentes ao deus Thot em ordem cronológica, onde podemos observar muitas características que se assemelham à figura de Hermes Trismegisto. Devemos estabelecer primeiramente quais são os elementos que caracterizam Hermes Trismegisto, sendo eles: possuidor dos livros mágicos do conhecimento; possuidor do conhecimento através da palavra, do texto, da magia; caracterizado como sendo o deus da alquimia.

Fontes Primárias

- Textos das Pirâmides 210, 359, 594-96, §126-130d, §1271b
- Textos dos Caixões 156 e 277
- Livro dos Mortos 17-18, 20, 125 e 182
- Livro do Amduat
- Livro da Terra (Aker)
- Papiro Chester Beatty I *recto* (A Grande Contenda)
- Papiro Jumilhac
- Papiro Anastasi V
- Livro de Thot
- Ciclo de Setne
- O mito do Olho do Sol
- Instruções de Amenemopet
- Estela Metternich
- Plutarco – Ísis e Osíris XII

Referências Bibliográficas

ALLEN, James P.. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

ALLEN, Thomas George. *The Book of the Dead or Going Forth by Day – Ideas of the Ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a Eternidade. A Literatura no Egito Faraônico*. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

ATTIE, Miguel Filho. *Falsafa: A Filosofia entre os Árabes*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

BARGUET, Paul. *Les Textes des Sacrophages Égyptiens du Moyen Empire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1986.

BARUCQ, André; DAUMAS, François. *Hymnes et Prières de l'Égypte Ancienne*. Paris: Les Edition du Cerf, 1980.

BLEEKER, C.J. *Hathor and Thoth. Two key figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden: E.J. Brill, 1973.

BORCHARDT, Ludwig. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire (Nr. 1-1294): Statuen und Statuetten Königen und Privatleuten. Teil 2*. Berlin: Reichsdruckerei, 1925, pp. 134/9, pl. 100/4.

BOYLAN, Patrick. *Thot, the Hermes of Egypt: A Study of some Aspects of Theological Thought in Ancient Egypt*. London/Edinburgh: Humphrey Milford - Oxford University Press, 1922.

BRANCAGLION JR, Antonio. *Manual de Arte e Arqueologia Egípcia*. Rio de Janeiro: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional, 2003.

BRANCAGLION JR, Antonio & FACURI, Cintia. “Os Contos do Papiro Westcar – Papiro Berlim 3033”. In: *Tiraz VII*, 2010, pp.113-161.

BRESCIANI, Edda. *Letteratura e Poesia dell'Antico Egitto – Cultura e società attraverso i testi*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2007.

BROZE, Michèle. *La Princesse de Bakhtan: Essai d'analyse stylistique*. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1989, p. 46.

EL-DALY, Okasha. "Ancient Egyptian Medieval Arabic Writings". In: UCKO, Peter & CHAMPION, Timothy. *The Wisdom of Egypt: changing visions through the ages*. Great Britain: UCL Press, 2003.

_____ *Egyptology: The Missing Millennium – Ancient Egypt in Medieval Arabic Writing*. Great Britain: UCL Press, 2005.

HORNUNG, Erik. *Les Textes de l'au-delà dans l'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Rocher, 2007.

KOENIG, Yvan [ed.] *La Magie en Égypte à la recherche d'une définition*. Paris: La Documentation Française, 2002.

LEXA, François. *La Magie dans l'Égypte Antique, de l'Ancienne Empire jusqu'a l'Époque Copte I-III*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings. Vol. I, II e III*. Los Angeles: University of California Press, 2006.

MAHÉ, Jean-Pierre. "De Thot à Trismegiste". In : *Dossier d'Archéologie – Les manuscrits de Nag Hammadi*, N° 236, Sept. 1998, pp. 60-69.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1994.

REDFORD, Donald [ed.]. *The Ancient Gods Speak. A guide to Egyptian Religion*. New York: Oxford University Press, 2001, p. 192.

RITNER, Robert Kriech. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago - Studies in Ancient Oriental Civilization, N° 54, 1993.

SIMPSON, William Kelly. *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies and Poetry*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2003.

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes – From Pagan Sage to Prophet of Science*. New York: Oxford University Press, 2009.

VERNUS, Pascal. *Sagesse de l'Égypte Pharaonique*. Le Méjan: Actes Sud, 2010, p. 195.

WARBURTON, David; HORNUNG, Erik; ABT, Theodor. *The Egyptian Amduat – The Book of the Hidden Chamber*. Zurique: Living Human Heritage Publications, 2007.

WILKINSON, Toby A.H. *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge, 2000, pp. 198, 297.

DEAE SVLI MINERVAE: OS PEDIDOS DE JUSTIÇA À DEUSA DAS ÁGUAS MEDICINAIS

*Jhan Lima Daetwyler*³⁰

Orientadora: Prof.^ª. Dr.^ª Cláudia Beltrão da Rosa

RESUMO

Após 43 d.C., a *Britannia* estava anexada ao Império Romano. Durante o processo de pacificação da nova província, os romanos encontraram uma deusa local na cidade de *Aquae Sulis*. Utilizando-se da *interpretatio*, Roma criou uma nova divindade, Sulis Minerva e reconstruiu seu santuário no modelo clássico. O trabalho consiste em uma abordagem das interações religiosas romano-bretãs na *Britannia* romana, no qual mais especificamente serão tratadas as práticas religiosas vinculadas aos *defixiones* bretões encontrados na nascente do templo de Sulis Minerva. Desse modo, serão analisados dois *defixiones* direcionados a deusa romano-bretã da cidade *Aquae Sulis*. O foco está na religião e seus conceitos, buscando compreender o modo de vida dos grupos humanos no passado.

Palavras-chave: *Interpretatio*; Interações Religiosas; *Britannia*; Romanos.

Este trabalho é uma apresentação dos resultados parciais da primeira fase de atividades do projeto de pesquisa, “O Santuário de Sulis Minerva: uma abordagem das interações religiosas romano-bretãs na *Britannia* romana”, que está sendo realizado com financiamento da FAPERJ. Nesse artigo, serão tratadas as práticas religiosas vinculadas aos tabletes bretões encontrados na nascente do templo de Sulis Minerva. Desse modo, serão analisados dois tabletes distintos direcionados a deusa romano-bretã da cidade *Aquae*

³⁰ Graduando de História (UNIRIO). Bolsista de Iniciação Científica da FAPERJ.

Sulis. Para uma melhor reflexão do tema proposto, é preciso compreender o conceito-chave dessa pesquisa: a *interpretatio* entre a divindade romana (Minerva) e bretã (*Sulis*).

A deusa das águas medicinais

Quando simplesmente esquecemos de que o nosso modo de vida é totalmente diferente da maneira que viviam os antigos, acabam usando apenas nossas experiências e critérios para explicar as ações do passado. Não enxergando que esses povos antigos eram diferentes de nós em seus gostos, crenças, temores e atitudes, nós deixamos de enxergar o passado. É importante não esquecer que em um trabalho sobre a Antiguidade se baseia em hipóteses, trata-se de uma possível Reconstrução e quando alguém busca os clássicos é porque essa pessoa quer encontrar algo de que esteja precisando. Desse modo, quando se aborda a religião, o cuidado deve ser ainda maior.

A cidade de *Aquae Sulis* (atual Bath na Inglaterra) era um *oppidum* (cidadela, pequena cidade) da província romana da *Britannia*, gerado pelo poder de atração do santuário da deusa *Sulis* Minerva. Os romanos chegaram nessa região no primeiro século de nossa era, provavelmente após o ano 43 d.C., onde encontraram um santuário das águas termais nativo no vale do rio Avon, no sudoeste da atual Inglaterra. Roma construiu uma espécie de reservatório ao redor das águas e uma série de fontes termais (GREEN, 2006: 200). A monumentalização é datada do período Flaviano (HENIG, 2006: 224), em torno do templo, do altar, e da fonte, foi delimitado um grande pátio por um pórtico com colunas. Ainda não há evidências de que a cidade tivesse outro foco de atração para os bretões além de suas fontes quentes, as quais atraíam peregrinos procurando por curas de doenças, ou para participar dos rituais e cerimônias em honra da deusa *Sulis*.

A *interpretatio*³¹ *Sulis* Minerva foi facilitada devido a algumas de suas características compartilhadas, a maioria sobre combates e cura. Essa “nova” divindade,

³¹ Designava a intermediação entre romanos e estrangeiros nas transações comerciais agora adquirem novos sentidos com a inovação religiosa do Principado. *Sulis* foi, provavelmente uma divindade cujo poder de cura foi fundado sobre a capacidade de suas sagradas fontes de água quente para aliviar o sofrimento e curar enfermidades (seja de origem física ou espiritual). *Sulis* (*Sul*, *Sulla*, *Sulei*) é a deusa das fontes quentes de

Sulis Minerva, era realmente diferente de Sulis, ou de Minerva. Rudolf Haensch (2009: 181-182) foi o primeiro a dizer que as divindades interpretadas não são uma soma de uma e de outra, ou uma mais poderosa do que outra, e sim divindades novas. A habilidade de curar permaneceu em seus atributos, porém a influência de Minerva fez com que Sulis se tornasse mais associada com as artes e ciências.

A prática da *interpretatio* foi possível porque havia pouca razão para os romanos proibirem ou desencorajarem o culto aos deuses locais. Os romanos tinham a ideia de que a religião era estritamente ligada a uma cidade específica ou a uma comunidade, pois eles também tinham suas próprias divindades e ritos públicos. As autoridades incentivavam a manutenção dos cultos locais (MENDES E OTERO, 2005: 203). De certa forma, quando os romanos conquistavam um povo, também chegavam a honrar os deuses locais. Através da epigrafia há testemunhos de que oficiais militares e civis romanos prestavam homenagem a divindades nativas. Sulis Minerva é um exemplo disso, pois mesmo sendo uma espécie de hibridização de atributos bretões e romanos, ela não deixa de ser uma deusa nova para as duas culturas que se encontravam no *oppida*.

A deusa Minerva em *Aquae Sulis* sempre foi Sulis ou Sulis Minerva, nunca simplesmente Minerva. Uma característica interessante dessa nova deusa está no seu próprio nome, pois até onde se conhece, é bastante raro o nome de uma divindade nativa preceder o romano. Esse fato levanta algumas hipóteses, desde a mais ingênua à mais complexa. Por exemplo, Roma poderia ter feito isso porque reconheceu a importância da deusa Sulis e passou a admirá-la; ou percebera a importância da deusa local para os nativos e decidiu elaborar esse nome como um mecanismo para facilitar as trocas

Aquae Sulis. O nome em latim significa literalmente “as águas de Sulis”. Fontes, assim como rios, eram frequentemente associados em cultos celtas com a fertilidade, a deusa mãe e a cura. Apesar da discussão do sítio tender a se concentrar no templo e na nascente, é provável que a maior parte da cidade fosse dedicada à deusa, como é indicado pelo seu nome. (REVEL, 2009: 119).

(comerciais e culturais) entre os bretões³²; ou então, o que talvez seja mais provável, uma mistura desses dois casos, pois o novo santuário se tornou famoso para os romanos também.

Os deuses, a religião e a magia

Para um romano, os deuses estavam em todos os lugares, eram forças poderosas com interesses em todos os aspectos da vida. Na própria Roma, o Senado podia apenas fazer esses “encontros³³” no templo, uma área designada como espaço religioso pelos augúrios (REVEL, 2009: 110). Antes do encontro, os auspícios precisavam ser tirados para saber se os deuses eram favoráveis ou não, quaisquer negócios realizados sem a sanção divina poderiam ser declarados inválidos.

Embora o que se conhece como magia antiga tenha alguma semelhança superficial com a religião, as diferenças são fundamentais, pois a religião é uma tentativa aberta e pública para se comunicar com os deuses e propiciar consultas e possíveis favores, enquanto a magia opera em segredo e procura manipular poderes sobrenaturais em seu benefício pessoal, frequentemente, a fim de prejudicar inimigos. Magia vem do grego *magéia*, que derivou para o termo latino como *magia* (CAMPOS, 2009: 17). Era uma forma de produzir, por meio de certas ações, palavras e por adoração de espíritos, gênios, demônios e até mesmo deuses, efeitos e fenômenos extraordinários, contrários as leis naturais.

Possivelmente a oposição entre religião e magia está no fato das sociedades antigas, no caso a grega, acreditarem na ação eficaz e imediata da magia.

³² Isso porque a *Britannia* fora um lugar conflituoso desde o início da sua conquista e a chegada dos romanos a cidade acontecera pouco tempo depois da guerra sangrenta e extremamente violenta contra Boudica.

³³ Uma comunicação mais direta e oficial com os deuses, seja para agraciá-los ou aplacá-los com oferendas, seja para obter conselhos (SCHEID, 2007: 265). Essa ligação entre o mortal e o divino realizada no templo provavelmente eram realizadas para assuntos mais urgentes e que poderiam estar relacionados com o bem estar de toda a *Vrbs*. Para uma relação mais pessoal, era possível a ação individual de um homem ou mulher com a divindade, através de orações e oferendas próprias (KAUFMANN-HEINIMANN, 2007: 198). Essa aproximação com o divino pode ser sentida mais efetivamente com o culto doméstico, no qual podem estar presentes pequenas estatuetas de deuses, pinturas do *lararium*, e o culto ao *genius* do *pater familias*.

Algumas destas práticas mágicas faziam parte de ritos e cerimônias religiosas que visavam o benefício da coletividade. (CANDIDO, 2002: 25)

As inscrições nos tabletes, muitas vezes pediam ajuda divina para a retribuição quando a lei fosse considerada insuficiente para a tarefa: vingar a perda ou a obtenção do retorno de alguém ou algo, punir os rivais e traidores. Definir a diferença entre magia, religião e ciência permanece uma tarefa árdua e complexa, ainda mais se tratando da Antiguidade. Magia mantém seu aspecto ambíguo, pois nas religiões antigas (egípcias, helenas, romanas, bretãs) ela serve para articular uma ciência (já que apresentam uma técnica correta e pessoas e palavras específicas para realizá-la) e religião (pois sua eficácia pressupõe nas crenças de quem a pratica). Orações não são palavras específicas ou fazem parte de um ritual mágico. A magia não pode ser aceita como religião, mas sim como um mecanismo no qual os deuses podem ser controlados pelos mortais (HENIG, 2003: 32). As orações eram dirigidas aos deuses, os quais eram agentes livres, não obrigados a responder.

Portanto, as divindades eram como forças da natureza, seguiam seu próprio rumo e podiam beneficiar tanto como prejudicar alguém. Entretanto, os deuses provavelmente acatariam os pedidos se o indivíduo fornecesse à eles algo em troca. Poderia ser a promessa de um altar, um sacrifício ou algo mais, por exemplo, uma *nuncupatio*, uma declaração a qual serviria como uma espécie de “contrato” entre o indivíduo e a deidade. Um romano via como *superstitio* tudo aquilo que não estava relacionado ao ritual ensinado e transmitido pelos ancestrais e que não fosse aceito pela tradição (CAMPOS, 2009: 44). Somente seria legitimado um ritual se ele fosse medido pelos sacerdotes da religião institucionalizada.

O termo *religio* não designa laços sentimentais diretos ou pessoais do indivíduo com a divindade, mas um conjunto de regras formais e objetivas oriundas da tradição para o relacionamento com os deuses (BELTRÃO, 2011: 3). Portanto, a religião consiste em cultivar corretamente as relações sociais com os deuses, celebrando os ritos que

consagram esta comunhão e garantindo a obtenção dos favores divinos. A religião caracterizou-se como um sistema pelo qual a comunidade da cidade afirmava sua coesão e dava coerência aos seus empreendimentos. Os romanos absorveram muito das culturas vizinhas, principalmente da etrusca e da helena, e importaram muito nas maneiras de construir os templos, imagens e estátuas de seus deuses. Os sacrifícios eram seguidos de banquetes (SCHEID, 2007: 266), e construções de casas ou longas viagens poderiam ser consideradas pequenos sacrifícios.

Os tabletes

Ao que parece, a análise dos tabletes do santuário (ainda em processo pela pesquisa) indica que existiram dois meios dos bretões se comunicarem com a deusa local em troca de favores. Em um primeiro momento, percebe-se a presença de tabletes com características claras de um *defixio*, um tablete de maldição, relacionado á rituais de magia. Porém, há também tabletes diferenciados, não podendo ser classificados simplesmente como *defixiones*. Esse contraste gera uma dúvida pertinente, pois o que teria causado esse contraste encontrado simultaneamente em se comunicar com a deusa? Essa diferenciação (tabletes voltados para ação imperativa e outros para a súplica) já fora percebida por pesquisadores brasileiros de magia antiga, como Maria Regina Cândido e Carlos Eduardo da Costa Campos.

Normalmente os *defixiones* são finas tábuas revestidas de metal ou couro, nas quais são feitas inscrições em um latim vulgar típico das províncias romanas (HAENSCH, 2007: 185). A função delas é de influenciar, por maneiras sobrenaturais, as ações humanas e o bem estar de pessoas ou animais. O chumbo era martelado em uma fina folha, inscritos com uma caneta *stylus*, (estilete, modo de escrever), muitas vezes, dobrado ou enrolado e perfurado com um tipo de prego especial para "conservar" seu poder (*defigo*). O tablete podia ser colocado em um recipiente de chumbo selado por si ou com outros

materiais e depositados em água parada ou corrente em uma cova ou túmulo, ou afixada plana na parede de um santuário³⁴.

Essas inscrições se dividem em dois aspectos. Uma em que se pede à divindade que prejudique alguém, frequentemente gerado por um desejo de vingança, seja por uma ofensa sofrida ou por ter sido roubada (geralmente esse tipo de tablete trata-se de um *defixio*, ou seja, uma prática mágica). Em outro aspecto, há a dedicação da pessoa para essa divindade, agradecendo pela sua ajuda em algo ou para receber favores divinos (HAENSCH, 2007: 186), o que nesse caso, não demonstra ser um ritual mágico, mas sim religioso. Por esse motivo, na bibliografia britânica, os *defixiones* também são chamados de tábuas de maldição ou tábuas de justiça. Acredito que o termo *defixio* seja mais apropriado aos tabletas encontrados com marcas de perfurações, o que caracteriza que o tablete tivesse um objetivo de prejudicar alguma pessoa ou conter algum tipo de energia exterior e sobrenatural. Para os demais, tratar-se-iam então de tabletas com pedidos normais à deusa.

As maldições geralmente eram a última tentativa da pessoa que se sentiu prejudicada ou ofendida para conseguir algum tipo de justiça. A tradição de escrever maldições parece ter se originado na Grécia, por volta do século V a.C.³⁵ Ela se espalhou por todo o continente ocidental ao longo dos anos. A maioria dos *defixiones* se dirigia à Hécate (deusa da magia, morte, nascimento, renovação), Deméter (deusa da colheita, da terra) e sua filha, Perséfone. Pois elas tinham uma conexão com a morte ou

³⁴ Com escavações mais cuidadosas sendo realizadas ultimamente e por causa inclusive da utilização de detectores de metais, o número de tabletas encontrados está aumentando (HAENSCH, 2009: 186).

³⁵ Em Atenas, os *defixiones* eram chamados de “katádemos” e tinham um sistema distinto. As inscrições solicitavam permissão de fazer uso das almas de pessoas que não conseguiram seguir um ciclo de vida adequado, que era nascer, viver, tornar-se adulto e envelhecer. Ou seja, eram utilizadas almas de crianças, suicidas e pessoas assassinadas (CANDIDO, 2011: 1 – 2, disponível em: <http://www.nea.uerj.br/publica/artigos/21558898-Os-atenienses-seus-deuses-e-a-sua-vinganca-atraves-dos-Katadesmoi.pdf>). O nome em grego tem o sentido de amarrar, atar, prender alguém embaixo da terra. Este mecanismo era facilitado pela divindade evocada. Claramente, no final do século I a.C., a comunicação entre a *Britannia* e o continente estava muito bem estabelecida. Havia um comércio marítimo desde o século IV a.C.

com o mundo inferior. Maldições foram escritas em cera, cerâmica quebrada, ou chumbo, e materiais da terra. Portanto, eram intimamente ligadas ao submundo. (ADAMS, 2006: 2) Outro deus característico que era mencionado era Mercúrio, muito provavelmente pela sua liberdade de transitar entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

O historiador Carlos Eduardo da Costa Campos, ao estudar os tabletes com inscrições na região de Sagunto, Península Ibérica, quando esta província fazia parte do Império Romano, demonstrou duas versões de como esses tabletes podem ser interpretados:

O pesquisador Pulleyn, na obra *Prayer In Greek Religion*, nos aponta que esses atributos ctônicos estão relacionados aos deuses que possuem uma ligação com a terra e o mundo subterrâneo. Pulleyn destaca, em seus estudos, que as divindades eram evocadas porque a qualidade ctônica era vista como obscura e misteriosa, além de haver uma associação da justiça com a terra. O estudioso Valerie Flint, em *Witchcraft and Magic in Europe*, apresenta uma visão divergente à de Pulleyn. Flint reflete que a qualidade ctônica tem pouca relação com as preces por justiça, sendo estes cultos geralmente direcionados à principal divindade da região, não necessariamente ligada à terra ou ao submundo. (CAMPOS, 2010: 51)

Sulis Minerva, por ser uma deusa controladora da saúde, era desse modo, uma deusa perfeita para esses pedidos de justiça na forma de maldição. Afinal, ela seria capaz de julgar se o pedido no tablete era justo ou não, e então, através de seu poder divino, poderia aplicar o castigo na pessoa que estava ali marcada, retirando sua saúde, física ou espiritual. Sulis Minerva não era mais vista apenas como uma deusa que zelava pela saúde das pessoas, mas que também era encarregada de uma justiça acima dos homens. Seu poder medicinal estava relacionado à água das nascentes, desse modo lugar e divindade mantêm uma relação de íntima reciprocidade. Isto fica mais evidente pelo fato dos tabletes serem depositadas na fonte sagrada, assim como as oferendas à deusa (REVEL, 2009: 177). A construção da identidade dos deuses se faz primordialmente nos espaços destinados à sua adoração e ritualização. O espaço, seja ele um santuário, templo, floresta, nascente, cria e reconhece a divindade escolhida. Os tabletes, sendo

endereçados à Sulis Minerva, implicavam que somente ela deveria ter conhecimento de seu conteúdo e suas informações eram vedadas aos vivos.

É importante conhecer qual era a região na qual o tablete era depositado, essa questão poderia ratificar o seu potencial (no caso das *katádesmoi* gregas, a sua força residia na magia, enquanto nos tabletes bretões, suas interações divergiam entre imposições mágicas e pedidos religiosos, com uma divindade específica). As sepulturas, o fundo de poços, fendas nas paredes de santuários e templos eram locais relevantes para o tablete ser depositado, devido o contato com o sagrado (CAMPOS, 2009: 16). No caso dos tabletes encontrados no santuário de Sulis Minerva, praticamente todos estavam na Fonte Sagrada.

A maioria dos *defixiones* encontrado na *Britannia* lida com roubo, um número muito maior se comparado com o mundo greco-romano. As duas divindades mais comuns eram Sulis Minerva, em *Aquae Sulis* e Mercúrio, em Uley (HAENSCH, 2007: 186). Entretanto, mesmo que essa maioria lide com roubo, não se pode generalizar e pressupor que o furto era uma atividade que ocorria em larga escala na cidade. Deve-se lembrar de que se tratava de um santuário famoso, bastante frequentado, sendo muito possível que fossem depositados milhares de *defixiones* e tabletes religiosos ao longo dos séculos. Os artigos roubados são itens portáteis, poucos com algum alto valor. Eram roupas, moedas e alguns anéis. Mas aqui as sutilezas jurídicas vêm em: se a implicação é que o ladrão é um homem e que o crime foi perpetrado por uma mulher, a deusa não será capaz de ajudar (HENIG, 2006: 228). Da mesma forma, se o ladrão era um escravo, seja de ambos os sexos, tinha que ser lembrado que o escravo era um bem móvel, e a maldição ficava desse modo sem energia.

Tablete 1:

[D]ocimedis
[p]erdidi(t) mani-
cilia dva qvi
illas involavi(t)
vt mentes sva(s)
perd[at] et
ocvlos sv[o]s
in fano vbi
destina[t]

“Docimedis perdera duas luvas. Ele pede que a pessoa que as roubou perca sua mente e seus olhos no templo onde (ela, a mensagem) aponta.” (ADAMS, 2009: 7)

A palavra latina “*ut*” nesse tablete aparece como uma referência a algum tipo de desejo e os erros de latim, como omissões de “*t*” no final de algumas palavras são bem comuns nos tabletes, não apenas na província da *Britannia*, mas em todas as regiões do Império que foram adquirindo um latim inicial, como por exemplo, inscrições atestadas em Pompeia (ADANS, 1992: 6).

O latim coloquial nos tabletes sugere que a maioria das dedicações foi escrita por membros da população com pouco acesso a uma educação formal. Uma hipótese plausível é de que grande parte dos roubos aconteceu nos banhos, por isso o grande número de moedas perdidas. Isso também sugere que grande parte das suplicações era de indivíduos de um nível social mais baixo, sendo que a vítima não podia sustentar um escravo próprio, ou pagar um para que tomasse conta de suas coisas. Por outro lado, a perda pode ser devido ao pouco cuidado dos patronos nos banhos, perdendo seus itens, como os anéis, e então instantaneamente suspeitaram de roubo.

Tablete 2³⁶:

Vricalvs, Do[c]ilosa vxor sva,
Docilis filivs svvs et Docilina,

³⁶ Fonte encontrada no site da Universidade de Nova Rochelle (The College of New Rochelle). <http://www2.cnr.edu/home/araia/defixiones.html>, acessado no dia 22 de outubro de 2011.

Decentinvs frater svvs, Alogiosa,
nomina<a> eorvm qvi ivravervnt.
qvi ivravervnt ad fontem
deae Svli[s]
prid[i]e Idvs Apriles. qvicvmqve illic per-
ivraverit deae Svli faciais illvm
sanguine svo illvd
satisfacere.

“Uricalus³⁷, sua esposa, Docilosa, o filho dócil de Docilina, Decentinus e seu irmão, Alogiosa, os nomes daqueles que fizeram um juramento sob a fonte da deusa Sulis no dia antes dos idos de Abril. Todos aqueles que lá permaneceram, juro pela deusa Sulis que podes fazê-lo com seu próprio sangue para satisfazê-la.”

Este tablete é uma folha retangular de liga de estanho ou chumbo, plana e não perfurada, embora ligeiramente danificada no canto inferior esquerdo e superior central. Foi inscrita em um dos lados com uma *stylus* em escrita cursiva datada de 200 d.C., em seguida, jogada na nascente quente da deusa que a guarda. É um pedido que apresenta uma ameaça como punição preventiva mortal para indivíduos nomeados de uma família se eles quebrassem o juramento que realizaram no santuário da deusa.

Utilizando uma metodologia elaborada por historiadores da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (CANDIDO [et al.], 2011: 18), adaptei o método de análise do discurso mágico para facilitar a compreensão dos tabletes acima. Analisando analiticamente os tabletes, temos:

Solicitante:	Tablete 1: Docimedis.	Tablete 2: Provavelmente, Uricalus.
Objetivo do tablete:	Punir o ladrão.	Garantir uma promessa realizada.
Local:	Fonte do templo.	Fonte do templo.

³⁷ Provavelmente é o mais velho dos dois irmãos. Os indivíduos em suas famílias estão listados por nome nesta tábua (Uricalus tem uma esposa, filho e filha; Decentinus é nomeado, provavelmente, com sua esposa). O juramento que tomaram pode ser relacionado com a alienação de bens herdados, o que explicaria a importância de guardá-la com uma maldição. Letras entre colchetes são adições ao texto.

<p>Enunciado pessoal:</p>	<p><i>[D]ocimedis [p]erdid(i)t manicilia dva qvi illas involavi(t)</i></p> <p>Docimedis perdera duas luvas.</p>	<p><i>Uricalus, Do[c]ilosa uxor sua, Docilis filius suus et Docilina, Decentinus frater suus, Alogiosa, nomina<a> eorum qui iuraverunt. qui iuraverunt ad fontem deae Sulis[s] prid[i]e Idus Apriles.</i></p> <p>Uricalus, sua esposa, filho e cunhado fazem um juramento na fonte.</p>
<p>Ação do pedido:</p>	<p><i>Vt mentes sva(s) perd[at] et ocvulos sv[o]s in fano vbi destina[t]</i></p> <p>Pede que a pessoa que as roubou perca sua mente (consciência) e seus olhos.</p>	<p><i>Qvicvmqve illic perivraverit deae Svlis faciais illvm sangvine svo illvd satisfacere</i></p> <p>Juro pela deusa Sulis que pode se satisfazer com o sangue de todos com os nomes no tablete.</p>

Nesses dois tabletes analisados, mesmo com pedidos distintos, não se encontram características de um ritual mágico (inscrição anônima, perfuração do tablete por um *defigo* e verbo no modo imperativo). Nesse caso, é mais provável que estamos lidando com um pedido religioso, sendo que no segundo tablete há uma tentativa de acordo com a deusa Sulis Minerva.

Há também tabletes relatando roubos que aconteceram em suas próprias casas. Examinando os tabletes romano-bretões, fica evidente que a maioria delas foi escrita por uma classe mais baixa. Eram donas de um pequeno punhado de dinheiro, e os tabletes de couro eram baratos de serem produzidos.

Os tabletes de *Aquae Sulis* são em sua maioria muito mal escritos, o que torna difícil distinguir o que poderiam ser erros fonéticos de palavras perdidas (ADANS, 1992: 24). Alguns erros como a omissão final de “t” e “s” é bem comum pelo Império, tendo pouco a dizer sobre o possível status social do escritor do tablete. Desse modo, essa tarefa só pode ser realizada através do conteúdo do tablete e não na forma como foi escrito.

Se os tabletes eram principalmente usados somente pelas classes baixas, porém, é muito possível que as classes mais altas os usavam quando sentiam que a ajuda divina era a única disponível (ADAMS, 2009: 10) ou a magia agisse de forma imediata. A maioria dos nomes dos suplicantes eram de nativos. É importante, ao analisar essa “estranha” atitude religiosa, distanciar-nos de nossos olhares modernos para o passado, especialmente quando se trata da religião.

Uma questão que se levanta era por que essa pessoa que foi roubada não procurou alguma autoridade local para reportar o crime? Primeiramente, essa sociedade romano-bretã era extremamente religiosa, os deuses estavam presentes no mundo dos vivos, existia uma relação muito próxima entre o humano e o divino, por diversos mecanismos, como os rituais, festivais, sacrifícios e orações. Procurar uma ajuda divina talvez fizesse mais sentido do que procurar uma ajuda local. Aliás, era mais provável que, para os habitantes, pedir auxílio a uma divindade surtasse mais efeito. As inscrições demonstram claramente o tipo de reparação que o indivíduo desejava, era uma maldição forte, que acarretava no sofrimento e na morte do amaldiçoado.

Outra dúvida que surge ao analisar esses tabletes é sobre a natureza dramática e violenta dos pedidos inscritos. Por que visavam fazer um mal por objetos, que aparentemente, tinham apenas pouco valor? Uma possível resposta para isso pode ser encontrada no estudo do contexto social da *Britannia* pós conquista romana. A guerra, as batalhas diretas e os movimentos de resistência provavelmente serviram para modificar as relações que os bretões tinham com a vida cotidiana e com a morte. A anexação romana transformou a cidade, modificou edifícios, construíram-se estradas, o “mundo bretão” saiu de seu eixo e para a população local se conformar com isso levaria algum tempo. Os bretões se confrontaram com situações novas que talvez não pudessem garantir respostas suficientes às suas necessidades. Com novos obstáculos para serem transpostos, o desejo de uma maior justiça divina torna-se possivelmente a melhor

alternativa. Devido ao fato de Sulis Minerva ser uma deusa de águas medicinais, essa justiça divina viria através da pouca saúde, sofrimento e morte.

A reigião garantia a ordem estabelecida e excluía o poder fundamentado no medo, pois o relacionamento com o divino era feito de forma racional. Todos eram capazes de honrar os deuses e de praticar os cultos que quisessem, sob a condição de respeitar o culto público, da mesma forma que respeitavam a ordem pública e a liberdade dos cidadãos. O pensamento politeísta permitiu que o indivíduo tivesse sua divindade pessoal e preferida, unindo-se ao gesto convencional do ritual do Estado. Esta é outra indicação de que o ritual e não a crença era o centro da religião romana.

Entrar nas mentes das pessoas do passado não é possível, então se torna difícil “provar” arqueologicamente o que elas realmente acreditavam, ou o quão forte era a crença. Entretanto, isso aumenta a questão de até onde a ideia de crença é apropriada nesse contexto. Não se trata apenas de quem era cultuado, mas como essa divindade era adorada. Como as provinciais romanas eram em muitos respeitos, não literárias, é possível que a maioria dos religiosos talvez tenha encontrado a fé religiosa através do ritual. Seus conhecimentos religiosos se baseavam, em parte, nas repetidas cerimônias de adoração. No caso dos *defixiones*, talvez fosse uma maneira da população aliviar suas frustrações, seus problemas pessoais do dia-a-dia.

À luz da questão sobre ritual e magia, parece que a deposição em si teria sido tão importante quanto as palavras escritas nos tabletes (geralmente eram depositados fora do alcance dos olhares de outras pessoas). Bons exemplos disso são alguns *defixiones* (ADAMS, 2009: 11), que simplesmente fornecem uma lista de nomes sem qualquer encantamento ou fórmula óbvios, apenas com nomes escritos. Afinal, o *defixio* trata-se de uma magia obscura, realizada clandestinamente. Mas seria tolice supor que não havia nenhum ritual associado a estes tabletes de maldição. Pode ser que as palavras podem ter sido faladas enquanto o *defixio* era depositado ou talvez que simplesmente depositando-o fosse o suficiente para ganhar a atenção de Sulis Minerva. Os tabletes procuraram quer

“justiça”, a partir da perspectiva do autor, ou vingança por um erro anterior, o que sugere um motivo completamente diferente. Esta atitude foi também predominante em algumas áreas do continente, mas o uso exclusivo de tabletes de maldição como "orações pela justiça" na *Britannia* Romana fornece um exemplo convincente de um processo regional de interpretação própria da população local.

Referências Bibliográficas

ADAMS, Geoff. The social and cultural implications of curse tablets [defixiones] in Britain and on the Continent, **Studia Humaniora Tartuensia 7.A.5**, 2006.

ADANS, J.N. British Latin: The Text Interpretation and Language of the Bath Curse Tablets. **Britannia**. V. 23, 1992: 1-26.

ANDRINGA, W. van. Religions and the Integration of Cities in the Empire in the second century AD: the Creation of a Common Religious Language. In RÜPKE, J. (org.) **A Companion to Roman Religion**. The Blackwell Publishing, 2009: 83-95.

BELTRAO, C. Interações religiosas no Mediterrâneo romano: práticas de *acclamatio* e de *interpretatio*. In: CANDIDO, M. R. **Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010: 42-60.

_____. **Cidadania e Religião na Roma Antiga**. In: BUENO, A.S. (org.) *Historia e Cidadania. Anais do V Colóquio de Historia do Vale da União*. União da Vitória: Fund. Araucaria/FAVIUV, 2011.

CANDIDO, Regina Maria. Magia dos katádemas: técnica do saber-fazer. **Hélade 3 (1)**, 2002: 23-34.

CANDIDO, Maria Regina [et al.]. Novas perspectivas sobre a aplicação metodológica em história antiga. In: BELTRÃO, Claudia [et al.](org.) **A Busca Do Antigo**. Rio de Janeiro, Tarepa, Nau, 2011: 13 – 23.

CUNLIFFE, Barry. Britain and the Continent: Networks of Interaction. In: TODD, Malcolm. (org.) **A Companion to Roman Britain**. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2006: 1-12.

CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. **As Tabellae Defixionum de Sagunto: As Práticas Da Magia E Das Interações Culturais Na Península Ibérica (Séculos I E II D.C.)**. Rio de Janeiro: UERJ, 2009.

CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. Os seis defixiones de Sagunto – a vingança dos saguntinos através das práticas de magia. **Revista NEARCO** n. 1, 2010: 50 – 77.

GEERTZ, Clifford. A Religião como sistema cultural. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC — Livros Técnicos e Científicos Editora S.A, 2008: 65 - 91.

GREEN, Miranda. Gallo-British Deities and their Shrines. In TODD, Malcolm. (org.) **A Companion to Roman Britain**. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2006.

HAENSCH, Rudolf. Inscriptions as Sources of Knowledge for Religions and Cults in the Roman World of Imperial Times. In: RÜPKE, J. (org.) **A Companion to Roman Religion**. The Blackwell Publishing, 2007: 176-188.

HENIG, Martin. Roman Religion and Roman Culture in Britain. In: TODD, Malcolm. (org.) **A Companion to Roman Britain**. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2006:220-242.

HENIG, Martin. **Religion in Britain**. Londres, Editora BT Batsford Ltd, 2003.

MENDES, Norma Musco e OTERO, Uíara Barras. Religiões e questão de cultura, identidade e poder no Império Romano. **PHOÍNIX 11**, 2005: 196-220.

REVEL, L. **Roman Imperialism and local identities**. Cambridge University Press, 2009.

SCHEID, John. Sacrifices for Gods and Ancestors. In: **A Companion to Roman Religion**. Oxford. Blackwell Publishing Ltd, 2007: 263-272.

AS FONTES EPIGRÁFICAS E AS ANTIGAS NARRAÇÕES JUDAICAS DA ORIGEM MEDITERRÂNEA DO ANTIGO ISRAEL

João Batista Ribeiro Santos³⁸

RESUMO

A pesquisa pretende demonstrar sua relevância científica ao analisar as estelas onde aparece o nome “Israel” como grandeza social e o nome de reis israelitas em ambiente mediterrâneo. O objetivo é colocar as narrações mais antigas da Bíblia hebraica sobre os eventos fundadores do povo de Israel em diálogo com os testemunhos materiais. Nossa hipótese é de que existiu um povo israelita no final do segundo milênio a.C. e uma dinastia davidida no início do primeiro milênio a.C., e que esse povo manteve relações diplomáticas e períodos de guerra com os países da Transjordânia pelo predomínio na terra de Canaan. Pretendemos identificar as origens e etapas do processo evolucionário de Israel no mundo mediterrâneo.

Palavras-chave: Fontes Epigráficas; Israel; Processo Evolucionário; Mediterrâneo.

Introdução

A Bíblia hebraica é considerada uma escritura sacra e a maioria dos seus leitores a interpreta de forma quase, quando não totalmente, literal. A confirmação ou não da veracidade dos eventos fica para outra esfera. A Bíblia é uma intervenção de numerosos escribas, etnógrafos e redatores ao longo de quase um milênio de processos literários

³⁸ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (UMESP) e mestrando em História na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), orientando do Prof. Dr. Edgard Leite Ferreira Neto, com a pesquisa “A origem social do antigo Israel: um diálogo entre a história e a arqueologia na busca da origem do povo “Israel” nos séculos XIV-XIII a.C.”. Bolsista FAPERJ. E-mail: jj.batist@gmail.com

complexos. Nas “tábuas das nações” da Bíblia hebraica (*Gênesis* 9–11), o antigo Israel, em suas origens, vai se distanciando dos povos semitas. Essas narrações remontam as origens ao segundo milênio a.C., mas a redação é provavelmente exílica (século VI a.C.) com tradições do final da monarquia.

No âmbito da saga do povo, *Êxodo* 12,37-38³⁹

37 וַיֵּצֵאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעְמֵסֶס סֹכֶתָה כַּשְׁש־מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלָיִם
הַגְּבֵרִים לְבָד מֵטָרַף:
38 וְגַם־עֲרָב רַב עָלָה אִתָּם וְצֹאֵן וּבָקָר מִקְנֵה כְּבֹד מְאֹד:

(“E partiram filhos de *Yisra’el* de *Ra’meses* a *Sukkotah*, cerca de seiscentos mil pés de homens,⁴⁰ sem contar as crianças.⁴¹ E também um povaréu numeroso subiu com eles e gado pequeno e rebanho de gado muito pesado.”) confirma incontestavelmente que ao apresentar-se como povo socioétnico, presentemente em processo de autoconsciência cristalizada, o antigo Israel se inscreve em seus cânones como uma grandeza multiétnica, segmentária de linhagem. Isso fica evidente tanto nas obras etnográficas hebraicas quanto nas fontes epigráficas egípcias.

Epigrafia, narrações memoriais e suas releituras

A chegada ao Mediterrâneo antigo, o encontro do povaréu saído do Egito com os moabitas (povo da Transjordânia), especificamente nas “campinas de Moab”, é retroagido

³⁹ Esse evento não foi inscrito em nenhuma historiografia egípcia, certamente por ser uma notícia negativa, tanto militar quanto economicamente, para a memória do faraó. Cabe-nos explicar que um *'elef* na época do Israel pré-monárquico correspondia a um grupo de seis a nove homens capazes de defender as suas famílias, o que deve ser multiplicado por seiscentos e, ao resultado, devemos acrescentar as respectivas mulheres e filhos; nem mesmo quanto a esse evento fundante a tradição é unívoca, pois *Êxodo* 38,26 afirma ser o número de homens libertados “seiscentos e três mil e quinhentos e cinquenta”. Durante a época imperial persa, um *'elef* passou a ser termo militar, que veio a significar um grupo de mil homens. Cabe ainda explicar a tradução dos termos hebraicos *'erev rab*: significa literalmente “turba numerosa”; como o gênero do adjetivo é masculino preferimos traduzir por “povaréu numeroso”, pessoas que inicialmente não faziam parte do movimento libertário. Por fim, uma questão: em relação ao período em que os descendentes de *Ya’aqov* permaneceram no Egito nunca se soube ao certo – quatrocentos e trinta anos? (*Êxodo* 12,40), quatrocentos anos? (*Gênesis* 15,13), quatro gerações a partir de Abraham? (*Gênesis* 15,16).

⁴⁰ Entende-se, “homens a pé”.

⁴¹ O substantivo coletivo *taf* corresponde a “famílias”.

(Números 22–25; *Deuteronômio* 3,1-17), enquanto o assentamento é realizado tendo o delta do Jordão como referência (*Josué* 1–4); não é preferível ignorar que o lugar geográfico do escritor tenha sido a região do entorno do rio Jordão. Quanto a isso, claro está que o livro de *Josué* faz parte da *historiografia deuteronomista*, seja como escrita, seja como revisão, sendo que a primeira parte (caps. 1–12) trata sobre a “conquista” e a segunda parte (caps. 13–22), sobre a divisão da terra de Canaan entre as tribos. Como está, tanto a conquista como a distribuição da terra são relatos etiológicos provenientes dos redatores sacerdotais e prosas de ficção elaborados conjuntamente a partir da época do exílio (século VI a.C.),⁴² contendo listas oriundas do final da monarquia (caps. 13–19) – por isso mesmo com uma primeira redação deuteronomista na época do rei Josias de Jerusalém (639-609 a.C.) no contexto do ocaso do império assírio e das ameaças de invasão neobabilônias – envolta a muitas tradições, para responder as possíveis perguntas acerca da relação entre Israel (Norte) e Judah (Sul) e de ambos com a terra (dádiva de *Yhwh!*). Seguindo outra compreensão demográfica no âmbito da geografia siro-palestina, apesar de ser a segunda parte do livro de *Josué*, o livro dos *Juízes*, que, segundo Corinne Lanoir (2010), contém redações sucessivas que podem ser localizadas respectivamente em Israel e em Judah, preservou um “registro negativo de propriedade” (Albrecht Alt) e um “pleito em favor do reinado” (H.-W. Jüngling) como contraditos ao livro de *Josué*. O “registro negativo” está nos capítulos 1 (v. 19.21.27-36) e 2 (v. 1-5), os registros das terras que os antigos israelitas não conseguiram tomar, e o “pleito em favor do reinado” foi intencionalmente intercalado após os relatos de condições religiosa e política caóticas. Evidentemente, importa-nos salientar duas “correções” que o livro dos *Juízes* realiza sobre o livro de *Josué*: a primeira é que os antigos israelitas não conquistaram completamente sequer a faixa norte-sul da terra de Canaan especificamente – com relação à costa

⁴² Conforme Milton Schwantes (2007: 22): “Claro, isso é uma tese teológica, não é necessariamente real. Pois, no real nem mesmo houve a conquista, como descrita em *Josué*, e nem mesmo se tinha condições reais de efetivar tais massacres. Aí quase só temos desejos, quase nada de realizações”.

mediterrânea e à Transjordânia nada mais é necessário dizer a não ser que em nenhum período da história esses territórios foram possessões de Israel –, o que tem implicações em relação à sedentarização, pois os *'ibrîm* tiveram que assentar-se em sua maioria nas regiões montanhosas; a segunda “correção” é quanto a uma particular intenção do redator de antecipar a desqualificação dos santuários, algo que foi situado pelos deuteronomistas na época monárquica como um dos critérios de avaliação dos reis⁴³ e que o livro de *Josué* não se pronuncia, iniciado pelo santuário de Dan (caps. 17–21), como uma prestação de contas redacional da sua posição clamorosamente favorável à monarquia não obstante a coleção das histórias dos juízes (“livro dos salvadores”) de orientação antimonárquica, daí o dito fraseológico em favor do reinado intercalado em *Juízes* 17,6; 18,1; 19,1 e 21,25

גַּד אֶחָד מִבְּנֵי יִזְחִיר לְךָ הָיָה.
בַּיָּמִים הָהֵם אֵין מֶלֶךְ בְּיִשְׂרָאֵל אִישׁ הַיֵּשָׁר בְּעֵינָיו יַעֲשֶׂה: פ

(“Naqueles dias não havia rei em Israel; cada um fazia o que lhe convinha!”⁴⁴). Antes, porém, em ambos os livros que passaram por várias redações (séculos VII-IV a.C.), a negação do direito de habitação aos outros povos acaba por provar a existência deles como povos autóctones. O historiador e arqueólogo Mario Liverani (2008) destacou a improvável coexistência de tantas grandezas socioétnicas: Khatti (hititas), ou seja, povos da Síria-Palestina, os canaanitas (única informação histórica), os perisitas, ou seja, “habitantes de vila” ou camponeses, os refaítas, ou seja, os defuntos ou espíritos dos mortos na concepção religiosa canaanita (ignorando essa concepção, os antigos israelitas pensaram-nos como antigos habitantes da terra de Canaan), todos anacrônicos ao final da Idade do Bronze Recente, além de topônimos (nos livros *Josué-Juízes*: gebusitas, hiwitas, girkashitas; nos livros de *Números* e *Deuteronômio*: refaítas e amorritas); por outro lado,

⁴³ Cf. os livros da Bíblia hebraica *1 e 2 Reis*.

⁴⁴ Na segunda parte do versículo lê-se, literalmente, “um homem o certo segundo seus olhos fazia!”.

grandezas socioétnicas historicamente prováveis, como edomitas, moabitas e amonitas, aramitas e árabes, fenícios, filistitas e demais “povos do mar”, e nômades como amaleqitas e sha’su, continuam existindo, demonstrando, afinal, o caráter ficcional do extermínio dos povos e conquista da terra. Se agora não temos prosas de ficção como no livro de *Josué*, não há dúvida de que o livro dos *Juízes* realiza um trabalho etnográfico de retroprojeção ideológica, ou seja, retroprojeta a forma de governo que as *comunidades religiosas do judaísmo* vão adotar como modelo para *Yehud*, época em que não há rei e que, portanto, são necessários homens que julguem e administrem as comunidades.

Assim, toda a história da libertação e a entrada na terra de Canaan são cantadas e reelaboradas (cf. *Salmo 78*; *Êxodo 12,37-42*; *15,20-21*) de acordo com o tempo e as circunstâncias, buscando através da memória conferir inteligibilidade aos novos ouvintes.

מִי הַיָּמִים וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הִלְכוּ בִּיבְשׁוּת בְּתוֹךְ הַיָּם: פ
 20 וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֲחֵי־וֹת אֶהְרֹן אֶת־הַתֵּף בְּיָדָהּ וַתִּצְאֶן כָּל־
 הַנְּשִׁים אַחֲרָיָהּ בַּתִּפְּיִם וּבַמַּחֲלֹת:
 21 וַתֵּן עָן לָהֶם מִרְיָם שִׁיר לַיהוָה כִּי־יִגְאָה גְּאָה סוּס וַר־קַבֵּי רַמָּה

Êxodo 15,20-21 (“E então Miriam, a profetisa, irmã de *Aharon*, pegou o tamborim na mão, e todas as mulheres foram atrás dela com tamborins e com danças de roda. E respondeu para elas Miriam: Cantai a *Yhwh*! Pois ele é muito sublime! Cavalos e seus condutores lançou no mar!”) demonstra, assim como o *Salmo 78* – uma elaboração socioreligiosa da época pós-exílica – e *Êxodo 12,37-42*,⁴⁵ a justaposição de tradições em ambiente que valoriza o simbolismo litúrgico, cuja interpretação teológica foi capaz de dar origem a uma *historiografia*.

Com efeito, as narrações bíblicas não são anteriores ao século IX a.C. O problema da prova da existência do Israel monárquico através das evidências etnográficas e epigráficas recebe o auxílio dos ostraca. Existem ostraca que concordam com textos

⁴⁵ Por justificar uma asserção, os versículos 37-38 de *Gênesis 12* foram traduzidos e citados *supra*.

bíblicos, escritos em prosa, como os ostraca *Mesad Hashavyahu*, encontrados no sul de Yavneh-Yam, sul da costa mediterrânea em 1960, e datados do fim da Idade do Ferro; contêm várias referências aos livros do *Gênesis*, *1 Samuel*, *Josué*, *Deuteronômio*, *Êxodo*, *Amós* etc. (LEMAIRE, 1977; HALLO; YOUNGER, 2002). Os ostraca de *Lakish*, identificados até o número 22, sendo que o primeiro foi encontrado em 1935, e foram ambos datados da época após a destruição de Jerusalém e seu templo em 587 a.C.; os ostraca de *Arad*, identificados até o número 88, encontrados entre os anos 1962 e 1967 no Negeb, ao pé das montanhas de Judah, em uma vila do Bronze Antigo próxima a Beersheba; os ostraca de *Samaria*, produzidos provavelmente por escribas no palácio real de Samaria durante a primeira metade do século VIII a.C.; o ostracon de *Ophel*, descoberto em 1924 na área sul do monte do templo de Jerusalém, datado do século VI a.C., com referência a textos pós-exílicos, como o livro de *Esdras*, *1 e 2 Crônicas*, *Neemias* etc.; os ostraca de *Samaria*, de expedição conjunta, e de *Tell Qasile*, provavelmente dos últimos anos do século VIII a.C.; o ostracon de *Ramat-Rahel*, encontrado em 1959 e de cerca do ano 700 a.C.; os ostraca de *Beer-Sheba*, descobertos em uma ocupação destruída no ano de 701 a.C., com várias atestações da Bíblia hebraica; o ostracon de *Khirbet El-Meshash*, encontrado no ano de 1974 próximo de Beersheba (LEMAIRE, 1977; HALLO; YOUNGER, 2002). Todos os ostraca são fontes que levam-nos às narrações da Bíblia hebraica, mas lastimavelmente nenhum remete a algo que nos aproxime da origem do Israel pré-monárquico.

Há uma inscrição do túnel de Siloé, descoberta em 1880, que menciona o túnel e reservatório construídos pelo rei Ezequias de Jerusalém, do século VIII a.C., a inscrição foi datada de cerca do ano 700 a.C. como produto do reino de Ezequias; há várias inscrições reais hebraicas do século VIII a.C. e inscrições mortuárias hebraicas também da mesma época, alguns com referência ao reinado de Ezequias, e o significativo ostracon de Jerusalém, que menciona o cabeça do panteão canaanita 'El e narrações da época do exílio babilônio.

Podemos citar a significativa estela de *Mesha*, uma inscrição moabita que é uma das fontes epigráficas mais antigas a citar “Israel”, Israel com sua relação com o Deus *Yhwh*; a estela mede 1.15 m. de altura e 60-68 cm. de largura, foi descoberta em 1868, não se sabe precisamente em que idioma foi escrito (moabita? hebraico israelita?) e recebeu datação de cerca do ano 835 a.C.; a estela faz referência ao rei israelita Omri, ao jovem deus guerreiro Baal e a *Yhwh*, a Israel e tantas outras regiões (HALLO; YOUNGER, 2000).

Outro significativo testemunho material é o obelisco preto da época do rei da Assíria, Salmanassar III (*Shalman’esar*; bab.: *Shulmanu-asharidu*), que reinou entre os anos 858-824 a.C.; descoberto pelo arqueólogo Henry Layard em 1846 durante as escavações do sítio de Kalhu, a antiga capital da Assíria, e datado de 825 a.C., o obelisco retrata o rei Yehu (841-814 a.C.) de Israel como tributário de Salmanassar III, sendo que esse rei israelita aparece em posição de submissão ao rei assírio.

Enfim, há uma inscrição de basalto preto, descoberto no ano de 1993 em Tel Dan, batizada de “Casa de *Dawid*”; escrita em aramaico, a estela relata uma invasão de Israel por um rei aramita não identificado (Hazael, rei de Damasco?), e ao mencionar a “casa de *Dawid*” (*beyit Dawid*) é mais uma comprovação da existência da dinastia davidida em Jerusalém, eliminando, assim, a noção de que Davi e Salomão tenham sido uma invenção dos autores bíblicos pós-exílicos (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2005; FINKELSTEIN; MAZAR, 2007).

Conclusão

Procuramos evidenciar, através dos artefatos epigráficos, a relação do antigo Israel com os povos do Mediterrâneo antigo. Não resta dúvida quanto à presença de grandezas socioétnicas mediterrâneas entre os *‘ibrîm* assentados na terra de Canaan, precisamente nos altiplanos centrais, e da sua presença com o “povaréu” saído do Egito em meados do século XIII a.C., mais tarde designados como Israel.

Referências Bibliográficas

Fontes

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. 5. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson (eds.). *The Context of Scripture*. Vol. 2. Monumental Inscriptions from the Biblical World. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 2000.

HALLO, William W.; YOUNGER, K. Lawson (eds.). *The Context of Scripture*. Vol. 3. Archival Documents from the Biblical World. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 2002.

LEMAIRE, André (introduction, traduction et commentaire). *Inscriptions hébraïques*. Tome 1. Les ostraca. Littératures Anciennes du Proche-Orient. Paris: Éditions du Cerf, 1977.

Textos modernos

FINKELSTEIN, Israel; MAZAR, Amihai. *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of early Israel*. Leiden; New York; Köln: E.J. Brill, 2007.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. 3. ed. São Paulo: A Girafa, 2005 (*The Bible unearthed: archaeology's new vision of ancient Israel and the origin of its Sacred Texts*. New York: Free Press, 2001).

LANOIR, Corinne. Juízes. In: RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe (orgs.). *Antigo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2010, p. 322-337.

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

SCHWANTES, Milton. "Comentários introdutórios sobre Josué e Juízes". *Caminhando* (UMESP). São Bernardo do Campo, vol. 12, n. 19, p. 15-27, 2007

A ALMA NA HÉLADE

*José Provetto Junior*⁴⁶

RESUMO

Essa comunicação concentra a proposta de investigar o conceito de alma na Hélade, em especial na filosofia pré-socrática, enquanto conceito que encerra em si os princípios da teoria do conhecimento e da criatividade científica dos primeiros físicos, responsáveis pela reedição do modo discursivo mítico da palavra eficiente para o modo discursivo racional da palavra representação, instaurando nova concepção e equipagem teórica adequada às novas tecnologias provenientes da reintrodução da escrita, possibilitando assim, o que o filósofo da ciência Karl R. Popper indica como o “resgate” da inventividade crítica dos primeiros tempos da Filosofia e sugere a superação da exclusividade do método indutivo criado por Aristóteles e endossado posteriormente por Francis Bacon como paradigma irrefutável do fazer ciência. Nesse sentido, busca-se compreender os fundamentos histórico-filosófico do pensamento popperiano e suas relações com a alma na Hélade.

Palavras-chave: Alma; Filosofia; Pensamento Popperiano; Hélade.

O que é isso que vem a ser chamado de “alma”? A ideia de “alma” na Hélade arcaica e clássica antiga é oriunda da tradição mítico-religiosa que teve surgimento na civilização minóica, em Creta, e a bem dizer, quase todas as tradições religiosas helênicas são oriundas dos minóicos, como afirma Deodoro *apud* Giordani (1972: 77).

Nessa medida, se faz necessário compreender o que está implícito no conceito de “alma” para bem se adentrar o objeto dessa investigação. Segundo Isidro Pereira (1990: 638), a respeito do verbete *psyché*, afirma que possui vários significados, tais como:

⁴⁶ Professor Mestrando, UNIOESTE.

“sopro de vida, alento, alma, vida, ser vivo, pessoa, coisa amada, alma humana, entendimento, conhecimento, prudência, sentimento, coração, valor, caráter, desejo, inclinação, gosto e apetite”.

Para a pesquisa que foi levada a efeito utilizar-se-á o termo na acepção de “alma humana”. Nesse sentido, ato contínuo ao que significa alma, é preciso definir o que é morte, uma vez que enquanto a alma humana é tomada como a razão da vida humana, o falecimento é uma necessidade fenomênica correlata ao da alma. A palavra grega que designa a morte é *thánatos* (Idem: 262) que pode significar “morte” ou “pena de morte”, ou seja, é compreendida como o fim da vida, fim da existência, desaparecimento de sob o sol do ser que era conhecido por um nome, pela família à qual estava vinculado, sua posição social, o que representava para o conjunto da comunidade a qual fazia parte.

Correlato a esse conceito, porém colocando-se como oposto ao anterior é o de “imortalidade”, que em grego é designado pela palavra *athanasía*, isto é, exatamente o oposto, excetuando a desaparecimento sensível daquele que sofre o processo da morte, já que em algum lugar e forma de vida, a existência se manteria não mais como um homem, composto de corpo, matéria e forma sensivelmente perceptíveis em estado normal, mas como “sombra” que preservaria a consciência de si e de todas as suas experiências vivenciadas até o momento.

Para se compreender como eram expressos e vivenciados os conceitos acima descritos e em que medida se correlacionavam é necessário procurar compor uma visão de conjunto das crenças básicas aos grupos helênicos no que se refere à escatologia.

Até onde foi possível perceber através de documentos de diversas procedências, em especial, os clássicos educacionais helênicos a saber, “A Ilíada” e “A Odisséia” de Homero (1978; 1970) e os trabalhos de helenistas contemporâneos como Vernant (1990; 1988; 1977), Jaeger (1995), Mondolfo (1968), Kirk, Raven & Schofield (1994) e Cornford (1989) as concepções acima descritas são provenientes de um intenso processo de formação cultural sofrido pelos povos que viriam a formar o que hoje se chama de

“helênicos”.

Esse “caldo cultural” se estabeleceu através de contatos culturais inicialmente mantidos pela frota comercial dos minóicos, naus essas que singravam “o grande verde” em diversas direções e mantiveram contato com quase todos os povos do Mediterrâneo permutando concepções religiosas e técnicas entre aproximadamente 3.000-1.200 a. C., conforme assinala Giordani (1972: 47). O processo de intercâmbio cultural não se extinguiu com a derrocada dos minóicos e ascensão dos micênicos.

Segundo Coulanges (1998), as crenças elementares dos helênicos, herdadas por estes dos antigos minóico-micênicos e manifestas nas *polis*, se consubstanciaram firmemente na cidade-estado através de concepções básicas e familiares do culto doméstico, a saber: a crença na existência no homem, de uma alma, dos destinos do homem após a morte, seu estado, condições de existência no além, o exercício privado, em termos de família e público do culto dos mortos, do fogo sagrado e da religião doméstica, respectivamente, todos esses decorrentes da herança indo-européia e das relações internacionais que fomentaram o patrimônio cultural helênico.

A crença na existência no homem de uma alma, isto é, um ser normalmente compreendido como “imaterial” e mais ou menos oposto ao corpo, fonte da inteligência e vivacidade, bem como origem das emoções e ideias é uma concepção muito comum entre todos os povos da Antiguidade e os helênicos não poderiam ser diferentes, participando assim, do que Durkheim (1989) bem demonstrou, antropologicamente, quanto ao que conceitua como “crenças animistas”. Nessa medida, razão alguma há para afirmar que em seu comum, o helênico padrão, homem do povo e mesmo os cidadãos de melhor posição econômico-cultural não participariam das crenças comuns de seu povo e de sua época, como insistem alguns professores de História da Filosofia Antiga tentando ler os antigos como se fossem autores europeus que viveram entre os séculos XIX-XXI d. C.

Como qualquer interessado em cultura helênica pode constatar através da literatura técnica a respeito, seja pela Filosofia, Teatro, Medicina ou Mitologia, os

helênicos não foram exceção a regra de sua época. Como se observa através da documentação arqueológica, no caso da civilização minóica (TAYLOR, 1970) no que se refere às suas concepções religiosas e práticas funerárias, depreende-se claras noções da crença na existência em uma vida de além túmulo e na utilização de utensílios pessoais, por parte do defunto, na nova vida que se inicia após a morte, como também relata Eliade (1978: 13-91) no que se refere à provisão periódica do morto com gêneros, utensílios, animais, preces, honras e culto por parte dos familiares que permaneceram vivos.

No caso dos micênios não existem evidências claras a respeito de suas crenças escatológicas, no entanto, conforme assinala Giordani (1972: 79-80), os micênicos se caracterizavam por certa inferioridade cultural frente aos minóicos e na medida em que estes foram “absorvidos” por aqueles, paulatinamente substituídos quanto a posição e importância político-comercial no Mediterrâneo, aparentemente sem conflitos relevantes, os historiadores em geral, indicam que os micênicos teriam recebido dos minóicos o patrimônio mítico-religioso e salvo pequenas diferenças, as práticas e ritos funerários se caracterizavam como semelhantes, enquanto motivações diferenciando-se pela destinação do cadáver, pois os minóicos inumavam os corpos e os micênicos os cremavam (GIORDANI, 1972; BURKERT, 1993; TAYLOR, 1970).

Segundo alguns pesquisadores um pálido retrato dessas crenças que foram popularizadas através da educação poética padrão dos helênicos, em especial, no que se refere a Homero (1978; 1970) e Hesíodo (1995), principalmente o primeiro, apresenta a crença a respeito da alma e sobre a morte em vários passos da “Ilíada” através da boca de seus personagens e ventila como eram percebidos esses fenômenos pelos helênicos anteriores à formação da *polis*.

Para Coulanges (1998) a crença na alma e a concepção que se tinha a respeito da morte estavam intimamente interligadas, pois a morte, primitivamente, era concebida como uma espécie de transferência do defunto para uma espécie de “mundo paralelo”, de comum invisível aos vivos, mas que guardava profundas relações de simetria quanto às

necessidades existenciais tanto para os homens vivos quanto para as almas humanas, sendo que inicialmente acreditava-se apenas em uma existência do defunto intra-tumular, isto é, o morto viveria no túmulo, sendo compreendido este como a sua última morada e local privilegiado onde todos os membros da família continuariam sua existência após a morte, em íntima relação com seus descendentes.

Tanto em uma quanto em outra concepção de “mundo do além”, Coulanges (Idem) é claro em afirmar que não havia transferência do morto para algum mundo celeste, não havia a noção de felicidade ou castigo para os homens que em vida foram virtuosos ou não. O *Hades* era apenas o local para onde todos os mortos iam e permaneciam durante sua estada no além.

Nessa medida, transferida a alma para o *Hades*, essas sombras não veriam mais a luz do deus *Hélios*, isto é, o deus Sol da mitologia helênica, o que os historiadores em geral são unânimes em afirmar que isso era considerado uma terrível desgraça, nada desejável pelo homem em geral, mesmo por que havia uma relação de dependência do defunto em relação aos descendentes vivos, pois estes deviam dar atenção a seus mortos de maneira a proporcionar-lhes uma estada o mais agradável possível e condigna com a posição que a pessoa ocupou enquanto viva, recebendo para tanto, periodicamente, ritos fúnebres e sacrifícios.

Caso não houvesse tal atenção por parte dos parentes vivos, o morto padeceria da privação de gêneros alimentícios, honras, preces e a pior desgraça para quem vivesse no além para os helênicos, a saber, o morto seria “engolido” por *Lethe* (Esquecimento), conforme indicam Detienne (1988) e Coulanges (1998), condenados pois, a penar o abandono e penúria decorrente do descaso de seus descendentes.

Com a introdução das seitas dos órficos e dos mistérios, a noção de alma e morte se transformou, criando uma nova categoria de existência no *Hades*. Tal modalidade privilegiava os “heróis”, que em Homero em nada se diferenciavam das demais sombras que ali habitavam, os “magos” ou “sábios” que através do gênero de vida que levaram

alcançaram a “imortalidade” de suas pessoas, sempre atualizadas e almeçadas pelo povo através da ação da *Mnemosyne*, a deusa Memória, que reeditava através do canto dos poetas inspirados a celebrarem os feitos desses homens a toda a comunidade.

No caso dos heróis, os feitos eram celebrados em cantos que incentivavam os cidadãos a reproduzirem seu heroísmo superando assim, não raro, a condição comum de sua humanidade, assemelhando-se a um deus, devido aos feitos realizados. Quanto aos magos ou sábios, sua notoriedade se dava através do estilo de vida, das purificações de miasmas ou crimes cometidos por famílias ou cidadãos através da atuação política ou pecados religiosos cometidos contra a Humanidade ou contra os deuses.

Por sua ação purificadora, os magos ou sábios atuavam como “depuradores”, não raro como “legisladores”, redigindo leis, ordenamentos civis e religiosos vistos pelas comunidades como seres divinos, como aqueles que devido a sua maneira de viver, de se portar, eram dignos de certo convívio com os deuses e nessa medida, capazes de orientarem os homens quando inócuos eram seus recursos e razão.

Para os helênicos, tanto homens como almas humanas mantinham certas “necessidades” mútuas e dessa forma o culto dos mortos, que consistia numa importante função familiar por meio do “fogo sagrado”, cultivado pela “religião doméstica” se constituíam como instituições psicossociais representantes dessa maneira própria de ver o mundo.

Coulanges (1998) bem apresenta a inter-relação necessária e vital dessas instituições acentuando a visão de mundo que era própria a eles, a saber, não apenas uma visão de mundo animista, mas diria “naturalista”, uma vez que o helênico não se via como à parte da Natureza. Vivos, mortos, *polis*, deuses e substâncias naturais eram partes de um todo harmônico e equilibrado através do qual a vida se manifestava em seu conjunto complementar e por oposição. O autor ainda ressalta que tal tradição e visão de mundo remonta às origens indo-européias dos helênicos e assinala certos pontos de contato entre as culturas grega, indiana e romana no que se refere às crenças relativas à religião

doméstica, ao fogo sagrado e ao culto dos mortos.

Profundamente arraigadas nas estruturas mentais dos povos indo-europeus, essas crenças eram objeto de legislação específica por parte da *polis* e dos magistrados, eleitos pelo povo para gerirem a cidade-estado. Era verdadeira obrigação familiar diretamente vinculada à visão de mundo que os antigos tinham. Para compreender o papel dessa estrutura psicossocial na economia mental helênica é preciso descrever a visão de mundo que eles tinham, a análise de cada componente desse mundo, vivenciado pelos helênicos.

Partindo da natureza ou do chamado “mundo natural”. Para os helênicos, a natureza não tinha um valor inferior ao dos homens, pois todo o existente era hipostasiado, isto é, era tornado um ser e, no caso, um ser divino, pois tudo para eles era permeado pelos deuses. A terra não era apenas a coisa sobre o que se anda, mas era Gê ou Gaia, a mãe de muitos deuses e titãs do panteão grego. O céu não era a abóbada celeste na qual se divisa as estrelas, mas era o deus Úrano. Cada coisa ou elemento natural era expressão existencial de uma divindade helênica e nessa medida, um ser vivo com um lugar e função específicos na harmonia do todo.

Além desses deuses, que pode-se chamar de “forças naturais” personalizadas, existiam as divindades olímpicas que segundo a tradição mitológica teriam “modelado” a existência, o mundo e as coisas existentes nele, a partir da primeira geração de deuses que por assim dizer, forneceram a “matéria-prima” para o trabalho da segunda geração divina (BRANDÃO, 1981).

Além desses deuses existiam uma enorme relação de divindades menores, semi-deuses e seres monstruosos que compunham a estrutura natural na mitologia helênica. No entanto, a chave de compreensão de sua visão de mundo está num dos mitos que afirmam que dentre a geração olímpica, os três irmãos, a saber: Zeus, Hades e Poseidon em certa ocasião em que o poder da geração olímpica foi consagrado sobre os poderes caóticos da primeira geração divina, coube por partilha, certas dimensões da natureza para que fossem controladas por esses irmãos. A Zeus coube o Olimpo e os céus, a

Poseidon o oceano e as águas e a Hades, os mundos subterrâneo e dos mortos, assim se definindo a “geografia política” divina conforme assinalam Sissa & Detienne (1992) e Brandão (1981).

Nesse enorme composto animado chamado “natureza” estavam inseridos os homens, criação dos deuses segundo a tradição homérico-hesíodica e quando os humanos se puseram a viver em cidades-estado teria ocorrido disputa entre os deuses a respeito de quem receberia as honras e devoção dos mortais, o que teria sido convencionado que conforme a vontade dos homens, cada deus receberia um espaço de devoção patrocinando uma cidade-estado, orientando os homens em sua vida pública como é visto em Brandão (Idem), Sissa & Detienne (Idem) Homero (1978; 1970) e Hesíodo (1995).

A partilha referida se encontra muito bem descrita e outros pontos de interseção entre homens e deuses, na excelente obra de Sissa & Detienne (1992) donde se percebe como os helênicos se relacionavam com seus deuses e em que medida estes interagiam na vida pública das cidades-estado.

No entanto, através da literatura grega, em especial em Homero (1978; 1970) e Hesíodo (1995), percebe-se que havia alguma distinção entre o chamado “mundo natural” e o “mundo dos homens” e essa distinção estava justamente na medida em que os homens em se organizando em cidades e após os avanços dos regimes políticos desenvolvidos na Hélade, iniciaram uma certa diferenciação dos demais povos do Mediterrâneo, melhor representada pela derrubada do poder teocrático entre os helênicos e o estabelecimento da cidadania como “estilo de vida” digno de “homens livres” como se vê em Vernant (1977).

Nessa medida, o mundo dos homens, embora integrado à chamada *phýsis*, isto é, “natureza”, em relação ao espaço não urbano, se afastava do estado de natureza em razão de sua especificidade que caracterizava a vida e integração entre homens e deuses no exercício político.

Ora, no que se refere a estrutura natural, para os helênicos, não é possível excluir

sua visão de outra dimensão de sua existência, isto é, o *Hades*, ou “mundo dos mortos”. O mundo dos mortos, na tradição minóico-micênica era considerado como uma espécie de vida intra-tumular, como asseguram Taylor (1970) e Giordani (1972). No período homérico, isto é, entre os séculos XII-IX a. C., o *Hades* era um espaço subterrâneo, privado de luz do deus Sol e onde as almas humanas, indiferentemente, permaneceriam e dariam continuidade a uma outra espécie de existência, como se vê em Homero (1978; 1970). Chegado ao período clássico, isto é, entre os séculos VIII-IV a. C., devido à introdução dos mistérios e do orfismo, insere-se uma noção de compensações aos justos e bons e punições aos maus e injustos, como percebe-se em textos como os de Pitágoras, Parmênides, Alcmeão, Filolau, Empédocles *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994) e em Bomheim (1999).

Diante da visão de mundo natural que os helênicos tinham, isto é, um mundo pleno de deuses, segundo Tales de Mileto *apud* Kirk, Raven & Schofield (1994) inicialmente dividido entre mundo dos homens e dos deuses, porém sem exclusão por contraposição do primeiro, mas sim através do englobar interativo do primeiro pelo segundo. Nessa medida, qual era o papel do chamado “mundo dos mortos” na harmonia ou equilíbrio de forças da *phýsis*?

Os mortos, para os helênicos, não deixavam de existir por terem seu corpo destruído ou morto, ao contrário, tinha-se clara consciência de que a existência do morto prosseguia após a morte de seu corpo, caso contrário não haveriam as celebrações em honra aos extintos, nem tampouco lhes seriam prestadas as oferendas periódicas, preces e o mais importante, a saber, o culto dos mortos através do culto do Lar ou da *Héstia*.

Além de continuarem a existir em uma outra dimensão da natureza, eles ocupavam certa posição de destaque junto aos deuses, em certa medida, eram divinizados, sendo chamados de “deuses *epictônios*” conforme nos informa Vernant (1990) e como tais desempenhavam um papel religioso e psicossocial, enquanto intermediários entre homens vivos e os deuses olímpicos.

Tal intermediação dos deuses subterrâneos, os mortos das famílias, junto aos olímpicos se dava no sentido de “manter” a família encarnada com abundância, felicidade, sabedoria quanto aos momentos de decisões e a fixação da excelência (*areté*) dos membros do grupo, o que os fazia profundamente vinculados à família e por parte deste tal atitude garantia-lhe a manutenção das preces, honras, festejos e provisões diversas, levadas a efeito pelo culto do Lar e o dos mortos.

Com tamanha integração e interatividade ritual, explica-se a não diferenciação entre mortos e vivos experienciada pelo helênico comum, para com seus ancestrais sob o aspecto mítico-religioso e/ ou psicossocial, bem como para com as demais partes da natureza, pois em momento algum se punha em questão a realidade e até a “concretitude” da presença divina e dos ancestrais.

A íntima integração entre parentes vivos e mortos nos interesses imediatos da família constituía a vinculação consanguínea como algo importante e necessária para o pertencimento ao grupo e isso se dava de tal maneira que apenas os familiares diretos podiam realizar sacrifícios e oferendas a seus mortos, em especial, no que se refere à linhagem masculina, considerada a parte da família que garantiria a permanência e continuidade do filo propriamente dito.

De tempos em tempos o chefe da família, responsável pelos ordenamentos religiosos do culto doméstico, organizava oferendas aos ancestrais em local específico, sacrifícios, libações de leite e vinho, bolos e por vezes queimavam as carnes de uma vítima para que através da fumaça os ancestrais viessem a se alimentar e participar dos festejos que por assim dizer, mitigariam suas necessidades, enquanto residentes no “mundo dos mortos”, integravam e uniam de maneira completa as duas parcelas do grupo familiar.

Quanto ao papel do culto do fogo sagrado, observado desde os minóicos, segundo Taylor (1970), Vernant (1990), Burkert (1993) e Coulanges (1998), toda casa possuía em um ponto escondido e, em alguns casos, no centro da casa, representando a presença dos antepassados, uma fogueira para que mais facilmente os ancestrais do chefe da família

fossem honrados e consultados por meio de ritos particulares e específicos a cada grupo. Comumente chamada de Lar ou *Héstia*, que era uma das divindades minóico-micênicas que passou a ter lugar cativo e imprescindível no panteão helênico, dado seu papel especial na economia religiosa da família grega.

É importante mencionar que em tempo algum a Hélade possuiu uma religião organizada com um corpo de sacerdotes que professavam e divulgavam suas doutrinas de fé. O que havia era o culto doméstico liderado e orientado pelo chefe da família, que instituía suas regras e datas festivas e que segundo Coulanges (1998: 7-38) viria a servir de base para a constituição da religião cívica, posteriormente adotada pela cidade-estado como uma espécie de projeção do direito familiar para o direito público.

Não havia intervenção da religião estatal sobre o culto doméstico a menos que o chefe da família não possuísse descendentes masculinos e isso pusesse em risco a continuidade do grupo, enquanto herdeiros da religião doméstica em linhagem patriarcal.

O Lar ou a *Héstia* ficava sempre junto a um altar, lugar este em que seriam queimadas as oferendas consumidas pelas brasas, obrigação familiar do dono da casa e tarefa religiosa assumida pela esposa, conforme atesta Vernant (1990), obrigando-se esta sempre a manter as brasas acesas.

Pelo que Coulanges (1998: 7-38) informa, a obrigação de manter essa fogueira acesa decorria de que ela representava não apenas a presença dos ancestrais no cotidiano da família, mas também por representar a permanência da linhagem do grupo, nesse caso, patriarcal, o que inferia que enquanto houvesse representantes masculinos diretamente vinculados ao pai de família esta permanecia viva, isto é, teria continuidade através de sua descendência.

Em certa medida, também o Lar representava o que Coulanges (Ibidem) chama de “providência” da casa, pois o autor informa que nenhum pai de família tomava qualquer atitude ou decisão antes de consultar o Lar, pois se considerava que a sabedoria dos ancestrais era imprescindível para a manutenção e destino dos familiares vivos, brindando

o chefe de família com a sabedoria, riqueza, saúde e outros bens acumulados pelas gerações que o antecederam.

Tamanha era a importância do culto do Lar para o helênico e tão ampla era a influência dessa prática religiosa intra-familiarmente que por muito tempo, conforme atesta Coulanges (Ibidem), sobrepujou o culto aos deuses olímpicos.

Um certo desprestígio para com o Lar começou a ocorrer quando a dominação patriarcal olímpica se sobrepôs às divindades minóico-micênicas com o passar do tempo, mas mesmo assim não caiu em desuso o culto do Lar, apenas foi transferido para a figura da *Héstia* e esta foi inserida no panteão olímpico como estratégia de dominação do invasor.

Nessa medida, a religião doméstica era a consagração dessa trilogia cultural, isto é, o chefe da família tinha o direito de cultuar em sua casa seus deuses e ancestrais como bem entendesse, o seu Lar instituindo as orações, libações, festejos, oferendas, enfim, tudo era permitido pela religião, enquanto chefe da família, ficando o ofício sacerdotal por assim dizer, como seu encargo pessoal.

O culto doméstico se constituía no culto aos antepassados, isto é, pais, avós, toda a linhagem masculina da família do chefe, não a da família de sua esposa. Muitas vezes, conforme atesta Coulanges (1998), os familiares eram enterrados na própria casa, em um túmulo abaixo da lareira doméstica. Percebe-se que tal atitude tinha como finalidade aumentar a integração entre os membros da família, concedendo aos ancestrais o estatuto de “deus subterrâneo”.

Mantinha-se viva a ideia de que os mortos, enquanto construtores e mantenedores do grupo e da cidade-estado, em seu tempo receberiam através de seu grupo familiar, as devidas honras ao estilo de vida que levaram e às atitudes que tomaram cabendo a ele, por sua vez, garantir a subsistência e permanência da família.

Posteriormente, a cidade-estado tomou para si certo controle quanto a manutenção do culto doméstico, considerando que uma vez que ela era projeção direta

deste, através do culto cívico, proteger a manutenção das famílias que compõem a *polis* se tornou uma necessidade estatal, de maneira que não faltasse aos ancestrais e aos heróis as honras e gêneros de que necessitavam na vida de além.

Segundo Coulanges (1998: 7-38), o enterro dos parentes no interior da casa era uma forma religiosa de coabitar de todos os membros do grupo, de maneira que quando eram feitas as refeições, por exemplo, somente após as preces realizavam-se libações aos ancestrais e a devida oferta da porção do alimento que lhes cabia para então os vivos se alimentarem.

Pelo exposto, percebe-se claramente o “fechamento” do que se chamará “ciclo existencial”. Vivos e mortos co-participavam em planos diferentes da vida, mas inter-relacionados como uma única experiência vital onde segundo as modificações levadas a efeito pelos mistérios e pelos órficos no culto dos mortos, do Lar e na religião doméstica, os helênicos percebiam a natureza e sua participação, enquanto elemento constitutivo daquela, em um movimento circulante entre dois planos, em especial, ajudando-se mutuamente e buscando alcançar o ideal da *areté*, que segundo Jaeger (1994) e Vernant (1990) se constituía, nesse período, em fugir à corrupção do tempo e à ameaça do esquecimento no Hades para se tornar um “bem-aventurado”, isento da necessidade de passar mais tempo nas vicissitudes da roda das reencarnações.

Referências Bibliográficas

BORNHEIM, G. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.

BRANDÃO, J. de S. (1981). *Mitologia Grega*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

BURKERT, W. (1993). *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. 1ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

CORNFORD, F. M. (1989). *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

COULANGES, F. de (1998). *A Cidade Antiga*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

DETIENNE, M. (1988) . *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

DURKHEIM, E. (1989) . *As Formas Religiosas da Vida Primitiva* . 1ª ed. São Paulo: Paulinas.

ELIADE, M. (1978) . *A História das Crenças Religiosas* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, tomo I, v. II.

GIORDANI, M. C. (1972) . *Os Gregos: Antiguidade clássica I* . 2ª ed. Petrópolis: Vozes.

HOMERO . (1978) . *A Ilíada* . 3ª ed. Rio de Janeiro: Tecnoprint.

_____ (1970) . *Odisséia* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Tecnoprint

HESÍODO . (1995) . *Teogonia: a origem dos deuses* . 1ª ed. São Paulo: Iluminuras.

ISIDRO PEREIRA, S. J. (1990) . *Dicionário Grego-Português e Português-Grego* . 7ª ed. Braga: Livraria Apóstolo da Imprensa.

JAEGER, W. (1995) . *Paidéia: a formação do homem grego* . 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. & SCHOFIELD, M. (1994) . *Os Filósofos Pré-socráticos* . 4ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

MONDOLFO, R. (1968) . *O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga* . 1ª ed. São Paulo: Mestre Jou.

TAYLOR, W. (1970) . *Os Micênios* . Lisboa: Verbo, v. XXIII.

SISSA, G. & DETIENNE, M. (1992) . *Os Deuses Gregos* . 1ª ed. São Paulo: Schwarcz.

VERNANT, J-P. (1977) . *As Origens do Pensamento grego* . 1ª ed. São Paulo: Difel-Difusão Editorial.

_____ . (1990) . *Mito e Pensamento entre os Gregos* . 1ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

_____ . (1987) . *Indivíduo e Poder* . s/ ed. Lisboa: Edições 70.

ARQUITETURA DOMÉSTICA E USO DOS ESPAÇOS: O EXEMPLO DA VILA DE TRABALHADORES DE AKHETATON

Liliane Cristina Coelho⁴⁷

RESUMO

Não é correto afirmar que toda cidade egípcia surgiu em função de um templo, mas a importância de um deus local é facilmente perceptível pela presença de pelo menos um local de adoração em cada assentamento urbano. Conforme podemos inferir do estudo das Estelas de Fronteira de Akhetaton, uma cidade erigida na região conhecida atualmente como el-Amarna, dentre as primeiras construções levadas a cabo na Cidade Central estão os dois templos dedicados ao Aton, o deus que se tornou a principal divindade egípcia durante o reinado de Akhenaton (c. 1353-1335 a.C.). Partindo deste caso específico, discutiremos, nesta comunicação, a estreita relação existente entre o indivíduo e sua cidade e, conseqüentemente, com o deus associado à localidade.

Palavras-chave: Cidade Egípcia; Indivíduo; Sociedade; Localidade.

Introdução

No ano 5 de seu reinado Amenhotep IV/ Akhenaton (c. 1353-1335 a.C.)⁴⁸ ordenou a construção de uma nova cidade – Akhetaton, conhecida atualmente como Tell el-

⁴⁷ Mestre e doutoranda em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do professor doutor Ciro Flamarion Cardoso. Atualmente desenvolve a pesquisa “Mudanças e Permanências no Uso do Espaço: a cidade de Tell el-Amarna e a questão do urbanismo no Egito antigo”, com auxílio do CNPq. Professora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne, Curitiba – PR. E-mail: lilianemeryt@hotmail.com

⁴⁸ As datas seguem a cronologia proposta por BAINES, J. & MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madri: Ediciones del Prado, 1996. v.1. p.36.

Amarna ou simplesmente Amarna⁴⁹ – que seria o principal centro de culto ao seu deus, o Aton. Para delimitar o local foram erigidas estelas de fronteira, que informam as primeiras edificações a serem levantadas, bem como a localização das tumbas reais, num *wadi* distante alguns quilômetros da Cidade Central⁵⁰. Próxima a este sítio está uma vila murada, na entrada do deserto, que foi tomada como o local de habitação dos trabalhadores responsáveis pela construção não apenas do sepulcro régio, mas também daqueles dedicados aos principais funcionários reais, localizados ao norte e ao sul do primeiro.

O sítio de Akhetaton é conhecido desde o início do século XVIII. A primeira referência moderna à cidade é encontrada na obra do jesuíta francês Claude Sicard, que visitou o Egito em 1714, e o primeiro mapa detalhado do assentamento urbano foi publicado por Napoleão Bonaparte na “Description de l’Égypte”, obra que resultou de sua expedição ao país iniciada em 1798. Entre os primeiros egiptólogos a visitarem o sítio estão John Gardner Wilkinson, James Burton, Jean-François Champollion, Robert Hay, Nestor l’Hôte e Karl Richard Lepsius (PEET & WOOLLEY, 1923, p. v).

O interesse por estudar e entender o sítio por meio da Arqueologia, porém, teve início no final do século XIX. A primeira área escavada foi a correspondente às tumbas construídas para o rei e sua família e àquelas construídas para os nobres da cidade. Esta

⁴⁹ Thomas Eric Peet e Charles Leonard Woolley (1923, p. v) argumentam que a primeira denominação é uma corruptela. Segundo os autores, a antiga Akhetaton fica no distrito conhecido pelos nativos como el-Amarna, cujas cidades principais na margem oriental do Nilo são, a partir do norte: et-Til, el-Hag Kandil, el-Amariya e el-Hawata. Por uma questão de distinção, os moradores do distrito costumam referir-se às cidades com seu nome seguido por aquele do distrito. Et-Til do distrito de el-Amarna, assim, se transforma em Til el-Amarna. Quando os primeiros visitantes europeus chegaram ao local e perguntaram o nome daquela localidade, os habitantes disseram ser Til el-Amarna, o que foi tomado erroneamente como Tell el-Amarna (*tell* aqui significando *morro*). O nome, então, passou a ser utilizado para designar a cidade de Akhetaton e seus subúrbios. Porém, como apenas uma pequena parte da antiga cidade fica próxima a et-Til, seria melhor usar para designá-la, segundo Peet e Woolley, o termo mais geral, ou seja, el-Amarna.

⁵⁰ Uma tradução para a língua portuguesa de tais estelas está sendo elaborada pela autora como parte de sua pesquisa de doutorado. Para tal, está sendo utilizada a edição hieroglífica presente em: MURNANE, William J. & VAN SICLEN III, C. C. *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London: Kegan Paul International, 1993.

teve início em 1883, sob a direção de Gaston Maspero, e a publicação dos resultados, em seis volumes publicados pela Egypt Exploration Society, começou em 1892 sob a responsabilidade de Norman de Garis Davies. As escavações na cidade principal começaram na temporada de 1891-92, sob a direção de William Matthew Flinders Petrie, após a descoberta, em 1887, de um grupo de cartas por uma camponesa que vasculhava as ruínas da cidade em busca de materiais que pudessem ser utilizados como fertilizantes no campo (*sebak*, em árabe). Os locais explorados pelo arqueólogo foram o templo dedicado ao Aton, o Palácio Real e algumas casas privadas (PEET & WOOLLEY, 1923, p. v). Os resultados desta primeira temporada foram publicados na obra intitulada “Tell el-Amarna” (PETRIE, 1893).

Já as escavações na área da vila murada foram levadas a cabo inicialmente por uma equipe germânica, em 1907, mas os trabalhos começaram fora dos muros e as primeiras estruturas localizadas foram algumas tumbas-poço, o que levou a uma identificação errônea da vila, que aparece nas plantas da época denominada como um cemitério. Poucos golpes com a enxada, porém, mostraram que o sítio assim denominado era na realidade uma vila murada, cujas casas e objetos de uso cotidiano não haviam sido atacados por cupins tal como ocorrera na cidade principal e por tal razão encontravam-se muito bem preservados (PEET, 1921, p. 175).

Tendo em vista esta melhor conservação dos vestígios arqueológicos, é possível então, por meio da arquitetura doméstica e dos artefatos conservados em cada cômodo das residências, inferir o uso dado a cada um desses espaços, sendo este nosso objetivo neste artigo. Para atingi-lo partiremos de uma das definições de entorno expostas por Amos Rapoport, que considera como tal uma “entidade formada por elementos fixos, semifixos e não-fixos” (RAPOPORT, 2003, p. 44). Antes, então, de partirmos para a descrição e análise das estruturas que formam a chamada Vila dos Trabalhadores, discutiremos os conceitos propostos por Rapoport e sua aplicabilidade para o estudo do uso dos espaços em uma cidade egípcia antiga.

O Significado do Ambiente Construído⁵¹

A forma de uma construção, os materiais utilizados, os objetos que estão presentes em cada ambiente e ainda como nos movimentamos dentro de uma estrutura expressam diferentes significados, que estão relacionados diretamente à cultura na qual estamos inseridos. Métodos não-verbais, tal como o proposto por Amos Rapoport (1990), podem ser utilizados para a interpretação desses significados. Tal discussão pode começar levando em consideração elementos fixos, semifixos e informais, ou não-fixos, tal como proposto anteriormente por Hall (1966; citado por RAPOPORT, 1990, p. 87). Uma definição de cada um desses elementos é importante para uma melhor compreensão do tema aqui discutido.

Os elementos de características fixas são aqueles fixos ou que mudam raramente e lentamente. São exemplos: estruturas, como muros e paredes, e as ruas de uma cidade. A organização espacial, o tamanho, a localização, a sequência, o arranjo, entre outras características, podem expressar significado, principalmente em culturas tradicionais (RAPOPORT, 1990, p. 88). Estes, porém, devem ser complementados por outros dados.

Os elementos de características semifixas mudam mais rápida e facilmente. São exemplos o mobiliário, tanto doméstico quanto urbano. Tais elementos tornam-se particularmente importantes em seu próprio contexto, pois tendem a comunicar mais que os elementos fixos (RAPOPORT, 1990, p. 89).

Os elementos de características semifixas foram utilizados para comunicar significados desde tempos remotos. Casas e templos, por exemplo, podem ser semelhantes em planta e materiais de construção, sendo diferenciados pelo mobiliário, pelo uso dos espaços, pelos frequentadores, e pelos artefatos associados aos ambientes

⁵¹ Este subtítulo foi tomado de empréstimo da obra de Amos Rapoport: RAPOPORT, Amos. *The meaning of the built environment. A nonverbal communication approach*. Tucson: The University of Arizona Press, 1990 [1982].

(RAPOPORT, 1990, p. 90). Sendo assim, o conhecimento do contexto e da cultura que construiu as edificações é fundamental para a atribuição de significados.

É possível inferir comportamentos a partir dos elementos de características fixas e semifixas, tal como pretendemos neste artigo, mas isto é bastante problemático em função de dois motivos que não estão diretamente relacionados entre si. Um deles é a forma como as residências foram desocupadas. Quando o abandono de uma cidade se deu por uma calamidade, como é o caso de Pompéia, os elementos semifixos geralmente se encontram em seu local de utilização, sendo mais precisa a atribuição de usos aos espaços e, conseqüentemente, de comportamentos associados a ele. Já no caso aqui abordado, a Vila dos Trabalhadores de el-Amarna, o abandono se deu gradualmente e por essa razão os artefatos muitas vezes não se encontram em seu local de uso original e alguns, considerados mais importantes pelos proprietários ou de maior valor, podem ter sido levados quando da desocupação da casa. O outro motivo é que a interpretação que fazemos das informações que temos em mãos pode ser totalmente influenciada por conceitos modernos e baseados em dicotomias, tais como público/ privado, sagrado/ profano – que são importantes para analisar comportamentos, mas que não são estáticos. Também está baseada, muitas vezes, em observações realizadas em populações que habitam na contemporaneidade os locais que eram ocupados por culturas antigas. Assim, é preciso muito cuidado ao se atribuir significados a ambientes para a antiguidade, pois nossa vivência cotidiana pode influenciar a visão que temos sobre o passado.

Por último, os elementos de características não-fixas referem-se aos ocupantes humanos de um espaço ou habitantes de um local, suas posturas, gestos, falas, comportamentos não-verbais, etc. (RAPOPORT, 1990, p. 96). Para a antiguidade não há como levantar seus significados, pois apenas podemos inferir quem ocupou os espaços e que tipo de atividades realizava, tomando cuidado para não tomar objetos como exclusivos do universo masculino ou feminino. Assim como no caso dos elementos de características fixas e semifixas, é possível inferir comportamentos a partir de elementos

de características não-fixas, mas apenas quando nos referimos a sociedades contemporâneas, já que tais elementos precisam estar presentes para serem analisados. Uma recriação dos espaços, no entanto, pode ser útil neste caso.

Entre os anos de 1921 e 1922 os arqueólogos Charles Leonard Woolley e Thomas Eric Peet coordenaram uma temporada de escavações que levou à (re)descoberta da Vila dos Trabalhadores de el-Amarna. Uma equipe anterior já havia pesquisado o sítio, mas o designou como um cemitério, conforme comentado anteriormente. Partindo de comparações com outra “vila operária”⁵² já escavada, Lahun, os arqueólogos tentaram inferir uma função para a vila e usos a cada um dos ambientes das casas recém descobertas e para isso utilizaram-se de reconstituições que se baseavam nos achados feitos nos locais (PEET & WOOLLEY, 1923). Eles não partiram de dicotomias, como público e privado, mas tentaram colocar nos ambientes os elementos não-fixos, com o intuito de mostrar que a atividade inferida poderia ser realizada no espaço previsto e como as pessoas se movimentavam nos cômodos reconstituídos. Isso é bastante interessante, pois ajuda a visualizar o uso dos espaços, conforme mostra a figura 1.

⁵² O uso das aspas aqui indica que esta não é uma designação correta para este tipo de assentamento, mas que foi utilizada durante muitos anos pelos pesquisadores da cidade no Egito antigo.



Figura 1 – Reconstituição de um dos ambientes de uma casa da Vila dos Trabalhadores. Referência: PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. *The City of Akhenaten I. Excavations of 1921-22 at el-Amarnah*. London: The Egypt Exploration Society, 1923. PL. XVII.

Na reconstituição, além de elementos fixos, como as paredes, é possível notar a presença de elementos semifixos, como um grande vaso para armazenamento. Uma pessoa – elemento não-fixo – aparece sentada sobre uma elevação em formato de L que é designada pelos autores como uma espécie de divã. Ao se tratar do ambiente nomeado *mandarah* por Woolley, a simulação pode representar uma refeição, já que há um pequeno recipiente utilizado na alimentação ao lado da pessoa. Outros usos também podem ser inferidos, como o uso do divã como uma cama, à noite, para o descanso dos moradores.

Em Arqueologia, os elementos de características fixas e semifixas podem ser utilizados para inferir população, estrutura social, uso de áreas, organização política, etc. (RAPOPORT, 1990, p. 141). Partindo deste pressuposto e do que até agora foi exposto, passaremos a uma descrição da Vila dos Trabalhadores, que nos auxiliará na obtenção de

resposta para as seguintes questões: como os ambientes eram utilizados? Por quem? Com qual finalidade?

A Vila dos Trabalhadores

O complexo que forma a chamada Vila dos Trabalhadores é composto não apenas pela vila murada, objeto principal deste artigo, mas também por outras estruturas que se localizam em seu entorno e que devem ser tomadas em conjunto para um melhor entendimento do cotidiano de seus habitantes (RAPOPORT, 2003, p. 36). Dentre estas estruturas estão uma série de caminhos, alguns dos quais ligam a vila à cidade principal e às tumbas, e outros que serviam para o patrulhamento da região; um sítio denominado X1 que, por sua posição privilegiada, provavelmente fosse um local que abrigasse a pessoa encarregada de inspecionar a entrada e a saída dos moradores da vila; duas áreas, o Sítio X2 e a Área-*zir*, que estavam relacionadas ao abastecimento de água à população da vila; um grupo de capelas de tumbas, que continham também espaços para pequenas hortas e criação de animais e que seriam, segundo Kemp (1987, p. 36), locais mais saudáveis para o convívio familiar, já que os espaços abertos na Vila eram bastante escassos; e um cemitério, nunca escavado, mas que pode ser reconhecido por meio de fotografias aéreas.

A vila murada fica na convergência de vários caminhos e a meia distância tanto das Tumbas do Norte quanto das Tumbas do Sul, o que determina, segundo Woolley (1922, p. 48), a sua função: abrigar os trabalhadores responsáveis pela construção e decoração das tumbas de el-Amarna. A vila é perfeitamente quadrada, cercada por muros em todos os seus lados, conforme pode ser visto na figura 2. Quando tiveram início as escavações, em 1921, este muro tinha 80 cm de espessura e chegava a um metro de altura em algumas partes (PEET, 1921, p. 175). Internamente, a vila é dividida em ruas que correm de norte a sul em intervalos iguais e, com exceção de uma casa, provavelmente pertencente a um chefe de equipe, todas as casas são iguais em tamanho e similares em suas características

e acomodações. Isto mostra, segundo Woolley (1922, p. 49), que há um planejamento urbano, na sua forma mais radical⁵³, na vila.

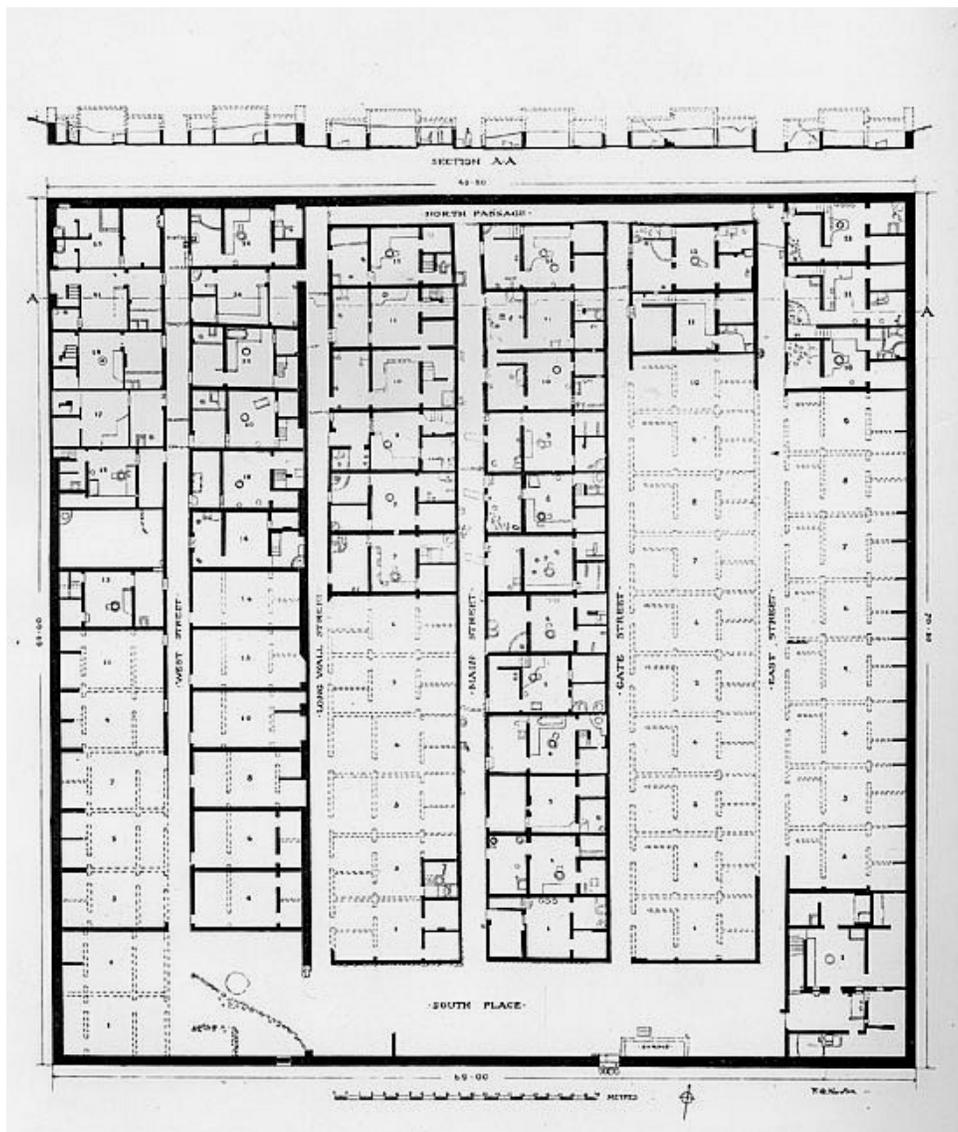


Figura 2 – A vila murada. Referência: PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. *The City of Akhenaten I. Excavations of 1921-22 at el-Amarnah*. London: The Egypt Exploration Society, 1923. PL. XVI.

⁵³ A “forma mais radical de um planejamento urbano” apontada por Woolley refere-se a um assentamento de formato quadrangular, cercado por muros, tendo em seu interior ruas retas e casas com plantas semelhantes.

Assim como Lahun, uma cidade de pirâmide construída na região do Fayum por ordem do faraó Senusret II (c. 1897-1878 a.C.) para abrigar os construtores de sua pirâmide e os responsáveis pelo seu culto funerário cerca de 500 anos antes da construção de Akhetaton, a vila é dividida internamente, por um muro, em duas partes. A parte maior, a leste do muro interno, tem quatro conjuntos de casas e quatro ruas. A parte oeste, menor, tem dois conjuntos de casas e apenas uma rua. Cada uma das partes tem um portão, situado no muro sul. A parte oeste é mais nova que a parte leste, o que não quer dizer que há uma diferença na datação, mas que as casas foram construídas posteriormente (WOOLLEY, 1922, p. 50). Todas as casas de uma rua são abertas para a mesma, e o outro lado, que dá para a rua dos fundos, é completamente fechado, sendo as casas desta rua abertas para ela. No caso do lado oeste, todas as casas são abertas para a única rua. Segundo Woolley (1922, p. 51) a parte oeste da vila foi a primeira a ser desocupada. O portão foi então fechado com tijolos e a área aberta entre o muro e a casa mais ao sul foi transformada em um local para a criação de animais.

As casas têm cinco metros de frente e dez de profundidade. Cada uma tem quatro ambientes e muitos habitantes construíram, em frente às suas casas, extensões da mesma. Havia, por exemplo, coberturas, grandes jarros para armazenamento de água e até mesmo comedores e lugares para a criação de animais construídos na rua, o que indica que havia, na vila, alguma noção de espaço privado (WOOLLEY, 1922, p. 51). Ao lado do portão principal, no interior dos muros, havia um santuário com uma pequena escada em frente.

Dentre os ambientes das casas, que eram inicialmente semelhantes em sua distribuição espacial mas sofreram mudanças ao longo do tempo de ocupação, o primeiro é um hall de entrada, o segundo uma sala que Woolley denomina *mandarah*⁵⁴, e os outros dois, menores, correspondem a um quarto e uma cozinha ou escada, ou os dois

⁵⁴ *Mandarah* é o termo árabe utilizado para designar uma sala para a recepção de convidados encontrada em algumas casas egípcias.

combinados. Segundo Woolley (1922, p. 52) a casa era inadequada, pois o arquiteto⁵⁵ não havia planejado uma escada e, para construí-la, os moradores perdiam um espaço de outro ambiente. A disposição dos ambientes, porém, apresenta poucas alterações, quando comparadas todas as casas.

A escada levava ao telhado. Devido à espessura das paredes, no entanto, Woolley considera que as casas deveriam ter um único pavimento. É provável que houvesse, porém, uma estrutura leve, de madeira e fibras, que servia para proteger do sol as mulheres que ali realizavam algum tipo de atividade. Poucas casas apresentam pistas da existência de um cômodo fechado, construído com tijolos ou com fibras e argila, no telhado. Um exemplo foi dado por escavações mais recentes, realizadas pela equipe chefiada pelo arqueólogo Barry J. Kemp, da Universidade de Cambridge, na década de 1980. Estas revelaram, quando a pesquisa se voltou para a casa 8 da Rua do Portão, que acima dos fragmentos de telhado havia pedaços de um forno, o que comprovou que neste caso havia um ambiente superior fechado que era utilizado como cozinha (KEMP, 1987, p. 26). De qualquer maneira, o uso deste “andar superior” é comprovado por meio de artefatos, como vasos, agulhas e brinquedos, encontrados misturados ou sobre os fragmentos do telhado (WOOLLEY, 1922, p. 52).

As casas foram construídas com tijolos de adobe⁵⁶, com o uso ocasional de pedaços de pedra nas fundações e partes mais baixas. O piso da entrada da casa é de pedra, mas não há paredes construídas com este material. Não há sinais de janelas nas residências. Elas deveriam existir, porém, no hall de entrada, muito próximas ao telhado

⁵⁵ Na escrita egípcia antiga há títulos associados ao “Arquiteto Real”, que seria o responsável pelo planejamento das construções régias. Kha, cuja tumba foi localizada na Necrópole Ocidental de Deir el-Medina, possuía dois títulos que o relacionam diretamente à organização dos trabalhos de construção das tumbas no Vale dos Reis: *pet me set-aat*, ou chefe do lugar, e *nes-kat me set-aat*, ou chefe dos trabalhos do Grande Lugar. Ambos podem ser traduzidos também como “arquiteto”. Referência: VANDIER d'ABBADIE, Mme Jeanne. *Deux tombes de Deir el-Médineh*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939. p. 9-10.

⁵⁶ O adobe consiste em uma mistura de argila com palha. Os tijolos feitos com tal material são simplesmente secos ao sol.

(WOOLLEY, 1922, p. 53). Durante as escavações realizadas em 1921 foram encontrados na vila fragmentos de um telhado quase completo que mostraram como era tal estrutura, conforme pode ser visto na figura 3. A descrição feita por Peet (1921, p. 176) mostra que as vigas eram formadas por troncos de madeira quase redondos colocados de parede a parede. Estas eram posteriormente cobertas com galhos ou juncos, que eram colocados em ângulo reto em relação às primeiras. Em seguida vinha uma camada feita com fibras, provenientes da planta-*halfa*, do junco-*fersi* ou de tamareiras, que era coberta por uma camada de lama com 5 a 15 cm de espessura. A espessura do telhado, segundo Woolley (1922, p. 53) variava entre 10 e 25 cm. Tomando como base as casas grandes da Cidade Principal, Peet (1921, p. 177) afirma que ambientes grandes, como o hall central ou a *loggia*, necessitavam das colunas de madeira com base de pedra localizadas no centro dos mesmos para que pudessem ser melhor cobertos, tendo em vista o tamanho das vigas utilizadas para este fim.



Figura 3 – Os fragmentos do telhado encontrados por Peet em 1921. Referência: PEET, T. E. Excavations at Tell el-Amarna: A Preliminary Report. *The Journal of Egyptian Archaeology*, London: The Egypt Exploration Society, v. 7, n. 3/4. p. 169-185, oct. 1921. PL. XXVII.

A sala da frente, ou *hall* de entrada, era essencialmente um cômodo multifuncional. Em algumas casas, nesse ambiente, foram encontrados locais próprios para a alimentação e criação de animais, alguns domésticos. Também havia, em alguns deles, uma escada (WOOLLEY, 1922, p. 55). Em alguns casos esta sala poderia ser também uma oficina⁵⁷. Em algumas casas foram localizados o que podem ser teares, mostrando que a tecelagem era uma das atividades desenvolvidas neste ambiente. Havia também fornos, provavelmente não utilizados para cozimento de alimentos, já que não foram localizados em seu interior restos provenientes de alimentação, e objetos relacionados ao trabalho nas tumbas neste cômodo.

Enquanto não há um padrão para a sala da frente, a *mandarah* é bastante padronizada. Para Woolley (1922, p. 56), este era um local para as refeições e para receber os amigos. Suas paredes eram decoradas com pinturas e um ou dois lados eram ocupados por um banco ou divã. O mobiliário da *mandarah* era formado essencialmente por bancos e mesas. Os bancos encontrados raramente são de madeira e com quatro pernas; mais comumente são de pedra e com três pernas, tal como era mais frequente nas casas mais simples. As mesas são de pedra, com a superfície levemente polida, como os modelos mostrados na figura 4. À noite o cômodo era iluminado por lamparinas e os divãs se transformavam em camas para os moradores que não dormiam no quarto.

⁵⁷ O termo “oficina” aqui não é utilizado em seu sentido comum, de um espaço de trabalho especializado que reúne diversas pessoas desenvolvendo a mesma atividade. Nos referimos apenas a um ambiente utilizado, em determinadas horas do dia, como um local de trabalho, mas que tinha outros usos em horários distintos.

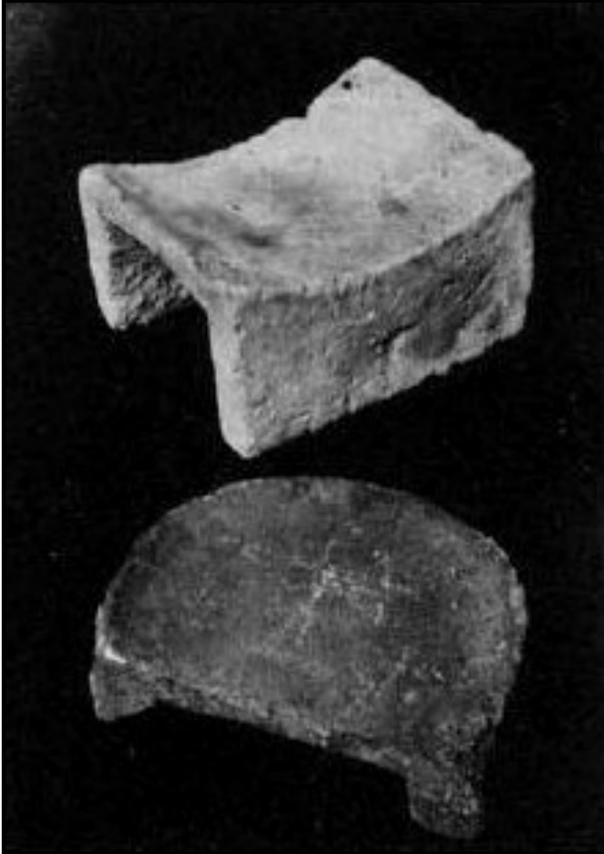


Figura 4 – Mobiliário de pedra encontrado durante as escavações na vila. Referência: PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. *The City of Akhenaten I. Excavations of 1921-22 at el-Amarnah*. London: The Egypt Exploration Society, 1923. PL. XIV.

As paredes decoradas, frequentes nas casas dos ricos, são menos comuns nas casas da vila. Segundo Woolley (1922, p. 54), porém, tais pinturas não foram encontradas por conta da conservação do sítio, pois as capelas ao redor da vila eram decoradas. Em algumas casas, na *mandarah*, foram encontrados fragmentos de pinturas que mostram, por exemplo, imagens do deus Bes, que aparece também na forma de amuletos, revelando a religiosidade dos habitantes da vila. Há também referências a outros deuses, como a Tuéris, que aparece em amuletos, e a Háthor, presente em um vaso e como um elemento decorativo de madeira. Woolley (1922, p. 59) considera, no entanto, que todos os habitantes deveriam ser seguidores do culto ao Aton implementado por Akhenaton, conforme revelam objetos como estelas votivas encontradas na vila.

Resta-nos ainda descrever os dois ambientes menores, situados na parte dos fundos da residência. Um deles era o quarto, caracterizado por uma espécie de plataforma em um dos lados no qual a cama era apoiada. Durante as escavações realizadas em 1921 uma cama foi encontrada sobre esta estrutura em uma das casas, mas, conforme relata Peet (1921, p. 177), a mesma se desfez quando exposta ao ar.

A cozinha é um cômodo facilmente reconhecível pela Arqueologia, pois geralmente há a presença, no ambiente, de cinzas ou de um forno e também de artefatos relacionados à preparação de alimentos (WOOLLEY, 1922, p. 58). Em algumas residências da vila a cozinha dividia espaço com uma escada, que aparece com manchas provocadas pelo carvão, ou mesmo o ambiente todo era ocupado por uma escada, sendo a cozinha transferida para a sala da frente ou para o telhado. O estado de conservação da cozinha da casa 8 da Rua do Portão impressiona. Quando de sua escavação, eram visíveis, conforme mostra a figura 5, a estrutura do forno e as divisões que eram utilizadas para o armazenamento de alimentos. As casas da vila não eram providas de celeiros, tal como acontecia com as casas da cidade principal, e tal fato pode ser explicado, segundo Woolley (1922, p. 59), pela dependência dos habitantes com relação ao Estado, que provavelmente provia a alimentação dos moradores.

Partindo da descrição dos ambientes e dos usos atribuídos por Peet e Woolley, é possível realizar uma análise a partir dos dados disponíveis nos relatórios de escavação, considerando a distribuição espacial dos cômodos de uma casa, sua visibilidade em relação ao exterior, e os principais achados arqueológicos dentro de cada ambiente para, afinal, atribuir significados aos espaços. Para tal análise a distribuição dos elementos semifixos será essencial, e por isso agrupamos os artefatos mais recorrentes em cada ambiente – como teares, mobiliário ou vasos de armazenamento – buscando atribuir a cada espaço seu uso mais provável e seus ocupantes mais frequentes.



Figura 5 – A cozinha da casa 8 da Rua do Portão (Casa 501 em 1921). Acima à direita está bem visível a estrutura do forno. Referência: PEET, T. E. Excavations at Tell el-Amarna: A Preliminary Report. *The Journal of Egyptian Archaeology*, London: The Egypt Exploration Society, v. 7, n. 3/4. p. 169-185, oct. 1921. PL. XXVII.

BUSCANDO SIGNIFICADOS PARA AS CONSTRUÇÕES ANTIGAS

Estabelecer usos para os ambientes implica também estimar o número de habitantes de uma residência, já que são essas as pessoas que ocupam os espaços. Alguns métodos são utilizados para este fim mas, no caso da Vila dos Trabalhadores, apenas um dentre os dois mais difundidos pode ser aplicado: aquele que relaciona número de habitantes à área coberta de uma casa, já que não foram localizados celeiros no interior dos muros. Assim, uma edificação com 50m² de área coberta – a média de uma residência da Vila – abrigaria, em teoria, cinco pessoas.

Considerando, no entanto, que as famílias no Egito antigo eram geralmente nucleares, ou seja, compostas por pai, mãe e filhos solteiros, mas incluíam, algumas vezes, pessoas não pertencentes a este núcleo, como por exemplo a mãe e os irmãos menores do chefe da família após a morte do pai do mesmo, o número de pessoas que habitavam

uma casa poderia variar bastante em um curto período de tempo, como mostra um documento de natureza jurídica proveniente de Lahun (COELHO, 2009, p. 238-240). Os ambientes, como acontecia em Lahun, deveriam ser multifuncionais, ou seja, com exceção da cozinha, os espaços eram utilizados para diferentes atividades nas diversas horas do dia.

Dentro de uma divisão tripartite – considerando os ambientes de uma casa divididos entre públicos, privados e de serviço – a sala da frente, por suas características de visibilidade, deveria ser o espaço mais público da residência. A descrição detalhada dos achados em cada uma das estruturas escavadas durante a temporada de 1921-1922 (PEET & WOOLLEY, 1923, p. 70-91) mostra que artefatos relacionados à fiação e à tecelagem são os mais frequentemente encontrados neste primeiro cômodo, sendo seguidos por bancos e mesas de pedra e por objetos relacionados à produção de alimentos. Em algumas casas foram encontrados também fornos, alguns dos quais estavam relacionados à produção de cerâmica e outros ao cozimento de alimentos.

Lynn Meskell, ao analisar as casas da vila de Deir el-Medina, que foi construída para abrigar os trabalhadores responsáveis pela construção das tumbas do Vale dos Reis, atribui à sala da frente um uso feminino (MESKELL, 1998, p. 219). A autora se baseia, no entanto, em observações realizadas em comunidades atuais que habitam a região do Vale do Nilo e que não têm ligação com as antigas comunidades egípcias. Os vestígios arqueológicos também não podem ser associados a um gênero exclusivo, já que, como pondera Penelope Allison (2006), a tecelagem poderia ser uma atividade realizada tanto por homens quanto por mulheres. Os elementos de características semifixas mostram, porém, que a fiação, a tecelagem e a produção de alimentos eram possivelmente as principais atividades desenvolvidas no primeiro ambiente das residências da Vila dos Trabalhadores durante o dia. Durante a noite, no caso de famílias maiores, esteiras poderiam ser estendidas no chão e usadas como camas pelos membros da família que não descansavam no único quarto da casa.

O segundo ambiente da casa – a sala de recepção ou *mandarah* – tem como principal peça de mobiliário uma espécie de divã, que pode ocupar o espaço de uma ou duas paredes. Trata-se simplesmente de uma elevação do piso em locais específicos, mas que levou pesquisadores como Lynn Meskell (1998, p. 219) a atribuir a tal ambiente um uso essencialmente masculino, baseando-se em casas atuais na região do Egito. No caso da Vila dos Trabalhadores, os artefatos mais comumente relacionados ao ambiente são vasos de armazenamento, fragmentos de cerâmica e de cestos confeccionados com fibras vegetais, o que leva a crer que seu principal uso estava associado à alimentação e ao descanso dos moradores.

Neste ambiente foram encontradas, em muitas das casas, paredes decoradas e fragmentos de pinturas murais. Associados aos fragmentos de estelas e aos diversos amuletos localizados pelos escavadores, tais elementos podem informar sobre outras atividades, de cunho mágico ou religioso, que eram desenvolvidas no cômodo. Se voltarmos nossa visão para a Cidade Principal, vemos que há espaços nas casas dos nobres que estavam associados ao culto à família real, já que apenas por meio dela se chegava ao Aton. Nas casas da vila, então, o culto talvez também fosse realizado, e se isso acontecia era justamente neste segundo cômodo.

Alexander Badawy (1968, p. 113) afirma que o eixo longitudinal no sentido leste-oeste das casas da Vila dos Trabalhadores permitia que o sol da manhã iluminasse os cômodos mais ao fundo (cozinha e quarto) e os últimos raios do sol atingissem as salas da frente. Assim, podemos inferir que o culto à família real, se realizado na segunda sala da casa, acontecia no final da tarde, quando os raios do sol, associados ao Aton, atingiam tal cômodo. Não se pode excluir a hipótese, também, de que tal atividade tivesse lugar na sala da frente, na qual também foram localizados vários amuletos (PEET & WOOLLEY, 1923, p. 70-91).

Assim como acontecia com a sala da frente, a *mandarah* também poderia se transformar em um dormitório durante a noite. Esteiras poderiam, nesse caso, ser

estendidas sobre o divã e também no chão, acomodando membros da família desprovidos de um quarto propriamente dito.

O próximo cômodo a ser analisado é o quarto. Conforme pudemos observar em pesquisa anterior para a cidade de Lahun (COELHO, 2009), este é o local onde os proprietários da residência guardavam seus bens de maior valor. Em Lahun muitas caixas e espelhos, entre outros artefatos relacionados diretamente ao ofício do dono da casa, foram localizados nos quartos. Para o caso da Vila de el-Amarna os elementos mais frequentes são objetos de joalheria, aqueles relacionados aos cuidados pessoais, como os pentes de madeira, caixas onde possivelmente eram guardadas as roupas da família, e amuletos (PEET & WOOLLEY, 1923, p. 70-91).

O quarto é geralmente caracterizado por uma elevação em um dos lados, sobre a qual ficava uma cama de madeira. Além dela, o mobiliário é formado por bancos e pequenas mesas de pedra, provavelmente para uso do proprietário. Alguns artefatos relacionados à fiação e à tecelagem foram localizados nos quartos de algumas casas, o que sugere que em algumas ocasiões tal atividade também era desenvolvida em seu interior. Seu uso principal, no entanto, era mesmo associado ao descanso do proprietário da residência.

A cozinha, quando localizada no cômodo a ela destinado, é o único ambiente de uma casa que tem uso exclusivo. Geralmente contendo um forno e espaços destinados ao armazenamento de alimentos, seu principal uso está associado à produção e cozimento de alimentos. Em algumas casas da Vila dos Trabalhadores o espaço destinado à cozinha foi ocupado por uma escada, que leva a um terraço no qual atividades domésticas também são realizadas.

O espaço do terraço, o último de nossa análise, pode ter diferentes funções nas diversas horas do dia e mesmo no decorrer dos meses do ano. Nos meses mais quentes, por exemplo, os habitantes da casa poderiam dormir sobre o telhado, sendo este um lugar mais agradável nos dias mais abafados. A tecelagem, a fiação, a produção de cerâmica e

de alimentos também poderiam, segundo nos mostra a Arqueologia, ser atividades desenvolvidas no terraço (PEET & WOOLLEY, 1923, p. 70-91). Este era também um lugar bastante apropriado para algumas brincadeiras infantis e mesmo para ensinar às crianças as atividades que teriam que desenvolver quando adultas.

Assim, a distribuição dos ambientes de uma casa, que caracterizam os elementos fixos, bem como os objetos encontrados em cada um dos cômodos – os elementos de características semifixas, podem nos dar pistas sobre a vida diária das pessoas que habitavam estas residências. O fato de termos um cômodo multifuncional – a sala da frente – no qual foram localizados artefatos relacionados à fiação e à tecelagem, como agulhas e peças de teares, e um ambiente com mobiliário formado por mesas e bancos – a *mandarah* –, mostra que havia locais de convivência nas casas e dentro da vila, apesar do espaço externo ser bastante exíguo. Toda a área do entorno – especialmente as capelas de tumbas –, no entanto, também constituíam lugares para a convivência diária, fazendo, assim, parte do cotidiano dos construtores das tumbas de Akhetaton.

Considerações Finais

Ao longo das escavações realizadas em 1921 Peet levantou três hipóteses com relação ao propósito de construção da vila. A primeira suposição de Peet (1921, p. 178) foi de que a vila não fora construída com propósitos militares, pois não ocupava uma posição estratégica. Ficava localizada em uma região mais baixa em relação ao entorno, e por isso não era um bom lugar para observar e garantir a segurança da cidade principal. Elementos de características semifixas associados ao trabalho militar também não aparecem associados aos ambientes de maneira determinante. Sua segunda hipótese foi de que a vila poderia ter sido habitada por trabalhadores relacionados à construção das tumbas dos nobres, mas seria difícil, neste caso, segundo Peet (1921, p. 178), explicar os muros – no que Woolley (1922, p. 49) não concorda, pois, para ele, os muros serviriam para “manter a distância e sob disciplina” os homens relacionados à construção e decoração das tumbas.

Como última hipótese, Peet diz que a vila poderia ter sido o último refúgio dos seguidores de Aton, após a restauração da religião de Amon (PEET, 1921, p. 178).

Pesquisas realizadas pela equipe de Barry Kemp na década de 1980, no entanto, mostraram que a vila foi ocupada tardiamente, e que as Tumbas do Sul, por exemplo, não poderiam ter sido construídas por estes possíveis habitantes, se levarmos em conta os objetos resgatados nas casas (KEMP, 1987, p. 42). Peet (1921, p. 178) e Woolley (1922, p. 60) já afirmavam que a ocupação fora tardia, pois nenhum selo ou escaravelho com o nome de Akhenaton foi encontrado na vila: aqueles encontrados contêm os nomes de seus sucessores, especialmente de Tutankhamon. Então, conforme aponta Peet, a vila poderia ter sido construída depois da morte do primeiro.

Alguns artefatos resgatados durante as escavações, como escovas e pincéis, no entanto, estão diretamente relacionados ao trabalho nas tumbas. Levando em consideração que a maioria das tumbas escavadas e retratadas por Davis estavam inacabadas ou nunca foram ocupadas, a hipótese de que a vila tenha sido habitada por construtores e decoradores de tumbas não pode ser descartada.

Outra hipótese que merece ser discutida diz respeito a ser a vila um local de habitação de uma guarda policial relacionada à proteção da cidade. Pesquisas realizadas pela equipe de Kemp mostraram que a parte menor da vila, a oeste, é mais recente que a maior, tal como já afirmara Woolley (1922, p. 60). Segundo Kemp (1987, p. 28) nesta parte da vila moravam pessoas de pior condição social quando comparada àquela dos moradores do leste, o que leva, então, à possibilidade de que esta parte da vila era ocupada por uma força policial.

Sem documentos escritos que comprovem sua real função, no entanto, não podemos sair do campo das hipóteses quando nos referimos a quem eram realmente os habitantes da Vila Murada, e nem mesmo a quantas pessoas viviam nela. As casas e os objetos recuperados pela Arqueologia, porém, nos ajudam a transformar o “espaço” Vila dos Trabalhadores em um “lugar” – conforme aponta Richard Sennet (1994) – onde se

desenvolviam relações sociais e de vizinhança que, de certa maneira, podemos reconstituir por meio da Arqueologia, e para isso o entendimento dos diferentes elementos de características fixas e semifixas que formam a vila, bem como de seu entorno, é essencial. A simples descrição dos espaços, neste caso, não foi suficiente para que nossos objetivos fossem atingidos.

Referências Bibliográficas

- ALLISON, Penelope M. Engendering Roman Spaces. *In*: ROBERTSON, Elizabeth C. *et al.* (ed.) *Space and Spatial Analysis in Archaeology*. Calgary: University of Calgary Press, 2006.
- BADAWY, Alexander. *A History of Egyptian Architecture*. The Empire (the New Kingdom) from the Eighteenth Dynasty to the End of the Twentieth Dynasty – 1580-1085 B.C. Berkeley: University of California Press, 1968.
- BAINES, John & MÁLEK, Jaromir. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madri: Ediciones del Prado, 1996. v.1.
- COELHO, Liliane C. *Vida pública e vida privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)*, Niterói, 2009, 278 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.
- KEMP, B. J. The Amarna Workmen's Village in Retrospect. *The Journal of Egyptian Archaeology*, London: The Egypt Exploration Society, v. 73. p. 21-50, 1987.
- MESKELL, Lynn. An Archaeology of Social Relations in an Egyptian Village. *Journal of Archaeological Method and Theory*. New York: Springer, v. 5, n. 3. p. 209-243, sep. 1998.
- MURNANE, William J. & VAN SIECLEN III, C. C. *The Boundary Stelae of Akhenaten*. London: Kegan Paul International, 1993.
- PEET, T. E. Excavations at Tell el-Amarna: A Preliminary Report. *The Journal of Egyptian Archaeology*, London: The Egypt Exploration Society, v. 7, n. 3/4. p. 169-185, oct. 1921.

PEET, T. E. & WOOLLEY, C. L. *The City of Akhenaten I. Excavations of 1921-22 at el-Amarnah*. London: The Egypt Exploration Society, 1923.

PETRIE, William Matthew Flinders. *Tell el Amarna*. London: Methuen & Co., 1894.

RAPOPORT, Amos. *Cultura, arquitetura y diseño*. Barcelona: Ediciones de la Universitat Politècnica de Catalunya, 2003.

RAPOPORT, Amos. *The meaning of the built environment. A nonverbal communication approach*. Tucson: The University of Arizona Press, 1990 [1982].

SENNET, R. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 1994.

VANDIER d'ABBADIE, Mme Jeanne. *Deux tombes de Deir el-Médineh*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939.

WOOLLEY, C. L. Excavations at Tell el-Amarna. *The Journal of Egyptian Archaeology*, London: The Egypt Exploration Society, v. 8, n. 1/2. p. 48-82, apr. 1922.

MITO EGÍPCIO DA CRIAÇÃO DO MUNDO VERSÃO HELIOPOLITANA

Marco Aurélio Neves Junior⁵⁸

Orientadora; Prof.^ª M.^ª Ana Paula Magno Pinto

RESUMO

O mito egípcio da criação do mundo é bem importante para o entendimento da cultura e da religião desta civilização milenar, a versão Heliopolitana é a mais conhecida e também a mais bonita delas. O objetivo deste trabalho é mostrar o quanto a religião e a mitologia do antigo Egito e da humanidade pode ser belo e tentar explicar os diversos termos de religião, aplicadas ao Antigo Egito e Mostrar que esta civilização poderia não ser politeísta no sentido da palavra que entendemos hoje, ensinar conceitos de religião como monoteísmo, politeísmo, monolatria, henolatria. Sem ela não entenderíamos o poder que os faraós ganharam com o tempo, e a ascensão do clero de Amon em Heliópolis.

Palavras-chave: Egito, Mitologia, Heliópolis, Amon, Rá.

Hino a Râ quando se levanta

[Do Papiro de Hu-nefer(Museu Britânico Nº 9.901, folha 1).]

Texto: (1) HINO DE LOUVOR A RÂ QUANDO SE LEVANTA NA (2) PARTE ORIENTAL DO CÉU. Eis aqui está Osiris, Hu-nefer, (3) vitorioso, que diz:-

“Homenagem a ti, ó tu que és Râ quando te levantas (4) e Temu quando te pões. Levantas-te, Levantas-te, brilhas, brilhas, (5) és coroado rei dos deuses. Senhor do céu, [és] o senhor da terra; criador dos que habitam (6) nas alturas e dos que habitam nas profundezas. [És] o Deus Uno surgido (7) no começo do tempo. Criaste a terra, afeiçoaste o homem, (8) fizeste o abismo aquífero do céu,

⁵⁸ Graduando de História na Universidade Gama Filho – 5º período Pesquisa atual: Egiptomania e Egiptofilia práticas da Egiptologia. Orientadora: Ana Paula Magno.

neste papiro, mostra-nos a superioridade deste deus e nos faz refletir sobre a religião do Egito antigo.

No começo dessa civilização não existia uma religião comum a todo país, tendo cada pequeno território, suas próprias divindades particulares. Todo clã tinha suas próprias crenças e seu próprio deus. Com o agrupamento destes e sua conscientização de homogeneidade, o deus mais poderoso de uma cidade dominou as outras, permitindo a estes deuses ampliarem seus domínios (politicamente e economicamente) com a construção de templos. A organização do culto a esses deuses deu origem a religião no Egito.

Os egípcios criaram um sistema religioso para explicar o nascimento ou origem do mundo e assim, talvez, justificar suas crenças. Cada centro religioso elaborou uma cosmogonia⁶¹. Uma das mais difundidas foi a de Heliópolis, que será analisada aqui; nela intervinham nove deuses, desde a criação do mundo até o nascimento da monarquia. A V e VI dinastias que possui os mais antigos textos religiosos, provenientes de Sakkara, nos provam que os egípcios imaginavam o que seria o universo antes da criação.

“Não existia ainda o céu, não existia ainda a terra, não existia ainda os homens, os deuses ainda não haviam nascidos, não havia ainda a morte”.(Texto da pirâmide de Pepi I).

No principio nada existia alem de Nu, uma alusão ao sagrado Nilo, em torno de Nu reinavam o silêncio, as trevas e o caos. Nu foi criado em primeiro lugar pelo demiurgo, isto é, o criador do mundo inferior, o Hibridismo. *“tu criastes o nu”*. (Papiro de Hunefer, museu britânico); *“Tem que saiu do abismo”, “Atum que existiu só no Nu”* ou ainda *“Eu sou o único que criou o Nu”*. (Livro dos mortos), este Nu ainda se encontrava em repouso. Ele e o próprio universo se confundiam, já que ele não passava de um grande espelho liquefeito de água imparcial, que refletia o nada. Nunca fora construído templos para Nu,

⁶¹ Discrição hipotética da criação do mundo

entretanto, encontra-se em diversos santuários um lago sagrado que simboliza a “não-existência”.

Um dia Nu desperta de seu sono profundo e começa a se mover, das profundezas do mar revoltado surge uma ilha, que seria o próprio Egito. Agora existe duas trevas ao invés de uma, no centro desta pequena ilha brota uma flor de lótus, aquela pequena flor, frágil e solitária faz surgir no universo seu primeiro momento de beleza, do centro da flor lentamente começa a emanar finíssimos raios de luz, as pétalas do lótus se abrem lentamente, dele finalmente nasce uma nova divindade: Tem, Tum ou Atum, o princípio do Deus sol.

O lótus era um símbolo de esperança, salvação e renascimento. Assim, a oferenda da flor de lótus era considerada um ato sagrado e, por isso, aparece frequentemente na arte, (*sechen*, em egípcio) simbolizava o brasão do alto Egito. A tendência característica dessas flores, de crescer para fora da água, abrir as pétalas pela manhã e fechá-las à noite, pode ter inspirado este mito. O lótus em si foi mais tarde identificado com o Deus Nefertum (cultuado em Mênfis), uma das mais belas representações pode ser admirada no museu do Cairo, que mostra uma flor de lótus de madeira pintada com a cabeça do Deus sol quando criança irrompendo no meio das pétalas. Este objeto foi encontrado no vale dos reis, tratava-se de uma identificação iconográfica de Tutankhamon com Atum. O primeiro ato do criador, que culminou com a criação, extraído dele próprio o verbo Rá, dando nascimento ao sol.

“Sou a alma divina de Ra que vem do Deus Nu, a divina alma que é Deus[...] Eu dou forma a mim mesmo com o Nu. Eu sou luz[...] Eu chego grande alma, minha alma e meu corpo são os ureaus; meu futuro é a eternidade[...] Eu sou a alma criadora do abismo celeste, autor de sua morada na divina região inferior”.(Livro dos mortos, Cap.: LXXXV).

Riscando o horizonte negro faz tudo se tornar claro, a luz é separada finalmente das trevas. Assim que Ra vislumbra a beleza do mundo diante de seus olhos, deixa uma gota de lágrima cristalina cair de seus olhos brilhantes, indo penetrar a terra dura e seca,

dessa gota divina, um dia, surgirá a humanidade. Diz um texto: *“Tudo o que existe saiu de seus olhos e de sua boca”*.

“Eu criei todas as formas com o que saiu da minha boca, quando não havia nem céu, nem terra”.(Texto do papiro de Nesiansu).

“Eu sou Atum, que criou o céu, que modelou os seres saídos da terra, que fez aparecer o grão semeado, senhor de tudo o que existe, que gera os deuses. O grande (único) Deus que criou a si mesmo, senhor da vida, tudo que dá o frescor (juventude) à enxada divina”.(papiro de Nu).

A associação de Atum vem antes da época do livro das pirâmides. “Ra” é uma simples palavra para designar o Deus sol, indicando sua presença física no céu; Khepri é a imagem do sol movido por um escaravelho, representava o Deus sol de manha ou daquele que desaparece no horizonte e se prepara para atravessar a noite para renascer. O hábito de empurrar bolas de esterco, próprio do escaravelho, foi comparado com o movimento de Khepri ao girar o disco solar pelo céu. O seu nome significa *“transformar-se”, “suceder”, “nascer”*; Heracti é o falcão pairando bem alto no horizonte, longe e distante como o próprio sol. Os nomes se combinam: por exemplo Atum-Ra ou Heracti-Ra, cada nome é uma tentativa de capturar um aspecto do deus sol criador. Na fonte a seguir, é interessante perceber que no mito não existe uma preocupação com o real e nem com o tempo, Nu continuava assombrando os egípcios, pois estes acreditavam que ele poderia romper os céus e inundar a terra.

“Os deuses e as deusas provem de Nu” e Ra dirigindo-se a Nu fala: “Tu o mais velho dos deuses, do qual sou oriundo”. Nu lhe responde: “Meu filho, Ra, maior que seu pai e mais velho do que aquele que te criou”. (Papiro de Qenna).

“Túmulos serão as cidades e cidades se converterão em tumulos, onde manção destruirá manção”.(Livro dos mortos, formula mágica 1130).

Ra fecha seus olhos e se dedica a criar outras divindades, ele cria Tefnut, a deusa do vazio e Chu, o deus do ar, eles irão morar no firmamento. Pode-se perceber na passagem do livro das pirâmides que o deus Atum se masturbou em Heliópolis:

“Tomando seu falo em seu punho e ejaculando para gerar os gêmeos Chu e Tefnut”. (Texto das pirâmides, declaração 527).

“E Tem disse: - Eis minha filha Tefnut, a chama vivente, que dividirá o leito com seu irmão Chu. A ele eu chamei vida, ela se chama ordem. Vida e ordem repousam juntos”. (Texto dos sarcófagos).

Chu é representado por uma pluma que tinha a leveza do ar, ele é o sopro de Ra. Tefnut, por sua vez, significava o principio de Nut, é o pai da abobada celeste, ele representa o vazio que o ar se propaga.

“Ra respirou e apareceu Chu; então Ra criou a deusa Tefnut”. (Papiro de Nu, cap. 130).

Do mito da criação arquitetado pelos sacerdotes de Heliópolis podemos observar um inteligente vínculo entre as deidades cósmicas junto com os deuses e as deusas que figuram na estória da transmissão da realeza. Ra deixou para o mundo uma nobre descendência. Dentre elas estavam Geb, a terra, e Nut, o céu, contudo Ra estabeleceu que a união deles dois jamais poderia ocorrer, proibindo assim nova geração divina desses deuses. Geb *“Filho de Deus e pai dos Homens”*, era a personificação da vida concreta, a primeira manifestação de ordem puramente material. Nut é a abobada celeste e também aparece no panteão egípcio como a deusa criadora do universo físico e como a reguladora do movimento dos astros. Foi adorada por todo o Egito, embora não tenha sido encontrado qualquer templo dedicado a ela.

“... quando eu estava só e imóvel no Nu, e não tinha um lugar onde me erguer, eu, Tum, me dirigi ao Nu e disse: - Que todos os meus membros sejam reunidos, que Geb seja formado e que essa grande imensidão tenha um fim”. (Textos dos sarcófagos).

A atitude de proibir a copulação entre Geb e Nut se deu por conta do medo do sol de perder o poder absoluto que possuía. Entretanto no início dos tempos os dois filhos de Ra se uniram, o poderoso Deus fica sabendo e manda separá-los. Eles permaneciam

rigorosamente próximos, a terra vivia deitada sob o leito do mundo, enquanto o céu se situava encurvada acima dele, apoiada somente na ponta dos dedos das mãos e dos pés.

Atum designa Chu, o ar, para impedir a união dos dois amantes, ele suspende com seus braços o corpo de Nut, tirando-a do alcance de Geb. O céu em lamento, afastada de seu amante, provoca lágrimas que acarretou em uma verdadeira inundação sobre o corpo de Geb. Ra tinha sido claro, durante o ano inteiro eles seriam vigiados, essas palavras fizeram Nut perceber que não sabia exatamente o significado da palavra ano. Resolve então visitar o Deus mais sábio de todos.

Pede a seu pai Ra que a deixe visitar Thot, que a permite. Chegando lá, ela se depara com o Deus escrevendo em um pergaminho, este estava terminando o calendário, era de fato uma inédita maneira de se medir o tempo, poder-se-ia contabilizar o tempo não mais pela mera alternância do dia e da noite. Thot era o deus da escrita, das bibliotecas, da língua e senhor das palavras divinas. Representava a matemática, a agrimensura, a astronomia e as ciências em geral, além disso, era advogado e deus das leis. Outra característica era ser uma divindade lunar, Como a lua era uma das bases do calendário egípcio, Thot era o *“contador dos anos”* e o *“senhor do tempo”*, pois a ele se atribuía a sua medição. Pelo fato de a lua substituir o sol durante a noite, na época baixa o deus Thot era chamado *“Atom de prata”*.

O calendário religioso dividia o ano em três períodos de quatro meses e, estes, em três décadas, cada uma presidida por uma constelação diferente, em um total de 360 dias. Nut sabendo disso desafia Thot para um jogo, aquele que ganhar poderia fazer um pedido ao outro. Thot aceita o desafio. Nut logo arruma um jeito de passar a perna em Thot, mesmo ele sendo o inventor do jogo e das regras, ela não ficava atrás. Ganhando o jogo, faz o pedido para que fossem acrescentados cinco dias ao calendário, Thot mesmo sem entender aceita. Na realidade esses dias foram introduzidos no calendário para se aproximar da duração real do ano, marcadas pelas cheias do Nilo, acrescentavam cinco dias no fim do quarto mês, denominados epagômenos (*“acrescentados”*).

Quando chega o 361º dia, Chu o deus do ar, foi obrigado a se afastar, já que sua missão se limitava aos 360 dias que compunham o ano. Os próximos cinco dias não faziam parte de ano algum. O que acarretou nesses cinco dias de amor foram quatro filhos: dois homens e duas mulheres. Osíris, o primogênito, dizem que no instante que ele nasceu uma grande voz ecoou no templo de Thot, em Tebas, profetizando o seu futuro glorioso; a bela Isis; Seth que seria a desgraça de Osíris e a pouca expressiva Néftis.

Osíris e Isis simbolizam a força vivificante, o crescimento. Seth e Néftis a força coagulante, endurecedora, que permite à matéria permanecer estável e imutável, e é necessária a toda formação material, é a força involutiva.

A primeira geração de Ra eram Chu e Tefnut, esses dois deuses geraram a segunda, Geb e Nut, que também são considerados filhos de Ra, a terceira geração simbolizava o mundo dos vivos e sua ordem social. O tema da criação é representado freqüentemente nos papiros funerários, pois julgava-se que, no além, os mortos convertiam-se em estrelas e iriam para um lugar com um Nilo no céu e receberiam vida nova a cada manha com o sol.

Podemos explicar agora os diferentes termos de religião, são eles: o Henoteísmo, Politeísmo, Monoteísmo e katheroteísmo. Esses termos nos darão uma boa base para podermos entender que a religião no Egito é um pouco mais complexa vamos em primeiro lugar definir o termo religião:

Segundo o dicionário Michaelis, religião é:

“1 Serviço ou culto a Deus, ou a uma divindade qualquer, expresso por meio de ritos, preces e observância do que se considera mandamento divino. 2 Sentimento consciente de dependência ou submissão que liga a criatura humana ao Criador. 3 Culto externo ou interno prestado à divindade.”

Podemos presumir então que religião é o conjunto de crenças em uma ou mais divindades, incluindo rituais e o sentimento de temor e obediência aos desejos destes.

Esta (as) divindades seriam então criadores de desastres naturais e de toda a vida na terra, estando ligados então ao dia a dia desses povos.

Agora com o termo explicado, vamos conhecer os termos (Monoteísmo e Politeísmo) o primeiro é a crença única e exclusiva em um Deus, negando todos os outros deuses. O segundo é a Crença em vários deuses, todos tendo o mesmo nível de adoração. Então em qual deles o Egito se encaixaria? Isso é uma pergunta muito complicada de se responder quando usamos só esses dois termos para representar a religião da humanidade. De acordo com o Dr. Ramses, “Os antigos egípcios acreditavam em um único Deus sem nome, gênero ou forma. A este poder supremo que criou o céu, a terra, os mares, os homens, as mulheres, os animais, os pássaros, e tudo mais que existe e existirá, deram o nome de Emen-Ra (a luz oculta). Os egípcios sofreram um problema de tradução das palavras 𓆎 nTr e 𓆎 nTrt Deus e Deusa respectivamente, que na verdade deveriam significar Lei natural masculina e Lei natural feminina.”⁶²

Um famoso egiptólogo, que conheceu D. Pedro II, descreve os principais monumentos exibidos no Museu Egípcio de Bûlâk no Cairo desta forma “No topo do panteão egípcio repousa um Deus que é único, imortal, incriado, invisível e oculto nas profundezas inacessíveis de sua essência. Ele é o criador dos céus e da terra; ele fez tudo que existe e nada foi feito sem ele; tal é o Deus que é reservado para o iniciado do santuário.”⁶³

Entretanto, muitos Historiadores ainda afirmam que o Egito é Politeísta pois acreditam em mais de um deus único, então em qual desses acreditar? Que tal não acreditar em nenhum dos dois? Isso porque para acabar com problemas desse tipo foi criado novos conceitos de religião um dos mais difundidos hoje em dia é a monolatria. Ela consiste na concentração de um fiel ou de uma tendência religiosa num único deus, sem

⁶² SELEEM, Ramses. O livro dos mortos do Antigo Egito. Pg.: 21.

⁶³ BAY Mariette apud SELEEM, 2005, p.: 22.

negar que existam outros, um exemplo interessante é que no início da história do povo Hebreu, a partir da análise da própria narrativa bíblica, era comum a prática da Monolatria, em que determinados personagens, embora admitindo a existência de outros deuses, eram devotos de Javé, seja por temor ou fidelidade, seja por outro motivo qualquer.

Um outro conceito não muito conhecido, porém o mais aceito pelos egiptólogos atuais é o de Henoteísmo, criado pelo ocidentalista e estudioso Max Muller. Durante grande parte do século XIX, a tese dominante seria a de um monoteísmo mais ou menos afirmado ou secreto, essa era a tese henoteísta, cada fiel escolhia um deus que se tornaria o Único. Ao analisar-se textos, hinos e iconografia, foi possível perceber que os deuses se manifestavam na forma da assimilação divina, isto é, o deus Amon, durante o culto, absorvia como parte de sua natureza atributos e elementos, a priori, exclusivo de outras divindades; O panteísmo é a idéia de que deus é tudo e tudo é deus. Se assemelha ao politeísmo, só que vai além. Ensina que tudo é deus, como uma árvore um animal, o céu, o sol, até mesmo as pessoas; Por último o termo kathenoteísmo, que é “a concentração do interesse num deus de cada vez, também sem negar o politeísmo.”⁶⁴ durante o culto do deus, ele é único para o adorado e assume o papel de divindade primordial. Esses últimos conceitos não devem ser comparados com o monoteísmo, que pressupõe a crença em um único deus.

Conclui-se que a religião egípcia é algo realmente complicada de entender, contudo a religião trouxe mitos muito interessantes, como o da criação, um mito que consegue explicar o surgimento da terra, do ar, do céu, e acaba chegando a humanidade com o deus Horus, o princípio da vida. Além de criar o mundo subterrâneo e colocar nele um “Governador”, Osiris. Além de mostrar a complexidade de seus mitos.

⁶⁴ CARDOSO Ciro apud GRALHA, J. 2002. Pg.: 47.

Essa pesquisa também visa mostrar que existe muito mais coisa do que as grandes pirâmides do Egito, existe beleza, e não apenas grandes blocos de pedras pesando mais de duas toneladas, esta beleza da mitologia deve ser explorada quando se trata de tentar explicar a religião, não só no Egito Antigo, mas em todas as religiões do mundo. Não devemos simplesmente falar que o Egito era politeísta, até porque esta visão já está ultrapassada, devemos entender os conceitos, analisar os mitos e os documentos antigos e tomar um partido, este é o “achismo” fundamentado, e deve ser aplicado em pesquisas.

Na verdade podemos até falar que o Egito era monoteísta, como acreditavam muitos egiptólogos, como Mariette Bay; Champolion, que desvendou o mistério dos hieróglifos; Dr. Ramses Sellen, criador da Associação da Cultura Física Egípcia. E muitos outros, só nos é pedido a comprovação. Nunca saberemos a verdadeira religião existente naquela civilização, não saberemos definir esta religião, da mesma maneira que não saberão distinguir a nossa quando e se esta civilização acabar. Por mais que pesquisemos continuaremos em sombras, cabe a nós imaginar e tentar aproximar-se daquela milenar e interessante estrutura religiosa.

Referências Bibliográficas

- BRANCO, Marisa Castello. **Do Egito milenar à eternidade**. Rio de Janeiro; 2000.
- BUDGE, E.A. Wallis. **O livro egípcio dos mortos**. Pensamento, São Paulo; 1923.
- CHRISTIAN, Jacq. **O mundo mágico do Egito antigo**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2000.
- DICKSON, Paul. **Dictionary of Middle Egyptian**. California; 2006.
- FUNARI, Raquel dos Santos. **O Egito dos Faraós e Sacerdotes**. São Paulo: Atual, 2001.
- GRALHA, Julio. **Deuses, Faraós e o Poder**. Barroso produções editoriais, Rio de Janeiro; 2002.
- HART, George. **Mitos egípcios**. Moraes, São Paulo; 1992.
- KAMRIN, Janice. **Ancient Egyptian Hieroglyphs**. The American University in Cairo Press, Cairo; 2006.



PINSKY, Carla. **Fontes Históricas**. Contexto, São Paulo; 2008.

RIBEIRO, Mel(Org.). **EgitoMania, o fascinante mundo do antigo Egito**. Deagostini, Espanha; 2006.

SEGANFREDO, Carmen & FRANCHINI, A.S. **As melhores Histórias da mitologia egípcia**. L&PM, Porto Alegre; 2006.

SELEEM, Ramses. **O Livro dos Mortos do Antigo Egito**. Madras, São Paulo; 2005.

TRAUNECKER, Claude. **Os deuses do Egito**. UNB, Brasília; 1992.

ARQUEOLOGIA MÍTICA: UM BREVE ESBOÇO SOBRE A IMPORTÂNCIA DE ABORDAGENS MITOLÓGICAS NA ARQUEOLOGIA

*Orestes Jayme Meza
Antonio Carlos Ribeiro de Andrada Machado e Silva
Lennon Oliveira Mator⁶⁵*

RESUMO

Este ensaio esboça as inquietações levantadas à Arqueologia que se pratica sem a preocupação de se estabelecer diálogos mais profundos com outras fontes além da cultura material. Defende-se neste ensaio um maior uso dos mitos e da ciência da mitologia comparada, além da psicologia analítica, como fontes importantes de reflexões que podem se revelar de grande auxílio na interpretação do registro arqueológico. Outra questão abordada neste ensaio poderia ser sintetizada nesta pergunta: Seria a cultura material inteligível desvinculada dos mitos que fundamentavam a cultura que a produziu?

Palavras-chave: Mitologia Comparada; Psicologia analítica; Registro Arqueológico; Cultura Material.

*“O que sabemos é uma gota, o que ignoramos é um oceano”
Isaac Newton*

Costuma-se definir a arqueologia como a ciência que estuda a cultura material de povos pretéritos ou, para ser mais específico, como a ciência que estuda os “restos materiais de uma atividade exercida pelos homens no passado” (Jean Claude Gardin apud FUNARI 2003: 13). Neste sentido a arqueologia é uma ciência voltada para os objetos, as coisas. Entretanto, há aqueles que discordam de tal ponto de vista, defendendo uma

⁶⁵ UNIVASF.

arqueologia que estuda as sociedades que produziram as coisas e não as coisas em si. Isso é um enorme progresso. Contudo, este ensaio defende uma terceira visão sobre a arqueologia: a de que ela não deve se restringir à cultura material em si e sim estudar o passado (assim como o presente) das diferentes sociedades através de todas as formas possíveis. Assim, o “conhecimento dos primórdios” (FUNARI 2003: 13), ou o “relato das coisas antigas” (FUNARI 2003: 13). Em outras palavras, a arqueologia, tem muito a ganhar ampliando seus métodos e suas fontes para o entendimento do passado.

Para alcançarmos o passado de uma sociedade podemos utilizar sua cultura material e sua cultura imaterial (que também poderíamos chamar provisoriamente de ideologia⁶⁶). Entre aquilo que chamamos de cultura imaterial está todo o repertório das tradições orais e escritas transmitido por gerações. Constituindo o cerne da cultura imaterial está a mitologia, que agrega a cosmologia, o sistema de valores e as inquietações e esperanças metafísicas e, além disso, os próprios fundamentos sobre os quais se apoiam ou se explicam todos os objetos que constituem a cultura material de um povo. Não se pode separar um objeto da ideologia a que faz parte. Um instrumento qualquer é parte da produção da ideologia como também é produto da mesma. Podemos até mesmo dizer que um objeto é a parte utilitária da ideologia, a parte palpável dela, assim como não seria exagero dizer que um objeto é ideologia materializada. Um artefato arqueológico muito antigo deixa de receber a significação ideológica da sociedade que o produziu. Quando isso acontece, o objeto está, por assim dizer, “morto”. Mas, quando um arqueólogo o encontra, este mesmo artefato recebe uma nova significação ideológica e, por assim dizer, volta a “viver”. Em essência, o trabalho dos arqueólogos consiste em reideologizar os objetos, livrando-os do domínio da mera materialidade, devolvendo a eles a parte que os fazem “vivos”, isto é, a imaterialidade da significação ideológica. Portanto, é de

⁶⁶ Neste artigo não tivemos a intenção de dar à palavra ideologia uma conceituação rígida que a colocaria automaticamente dentro de uma determinada “escola de pensamento”. Sugiro aos leitores que entendam a palavra ideologia num sentido amplo e flexível de discurso, o “conjunto de idéias e práticas de um povo”.

fundamental importância que o arqueólogo avance além da materialidade dos objetos que encontra. Caso não faça nenhum esforço neste sentido, corre o risco de cair num descritivismo enfadonho e pedante que explica muito sobre a sociedade a qual pertence o arqueólogo, mas muito pouco sobre a sociedade que produziu o objeto assim como o próprio objeto em si que, em última análise, é produto da vontade humana direcionada para objetivos socialmente determinados⁶⁷.

Outro ponto importante a ser ampliado na arqueologia é a da interação entre cultura material e psiquismo. Os arqueólogos falam muito sobre cultura material, mas pouco refletem sobre a matéria em si. A matéria possui propriedades que ainda não foram de todo descobertas assim como igualmente não foram de todo descobertas as interações entre estas propriedades e o psiquismo humano. Tanto um quanto o outro não foram inteiramente explorados. Um dos grandes avanços da arqueologia foi a descoberta pelos físicos da possibilidade de métodos de datação. Isso só foi possível porque a física descobriu “novas” propriedades da matéria. Tal fato, por si só, nos faz refletir sobre quantas outras propriedades existem na matéria que ainda desconhecemos e quais seriam as interações desenvolvidas por sociedades com concepções muito diferentes das nossas sobre o tema. Uma reflexão sobre tais pontos pode ampliar o horizonte conceitual dos arqueólogos e abrir novas possibilidades de interpretação. É de nossa opinião que a incompletude de nosso conhecimento sobre o psiquismo humano deve ser levado em conta pela arqueologia.

Temos que ter muito cuidado ao descartar certas potencialidades de estudo ou classes de interpretações como sendo ilógicas ou fantasiosas apenas porque algumas correntes hegemônicas do pensamento científico ocidental são contrárias a elas. Realmente ilógicas e fantasiosas são as pretensões de que temos pleno conhecimento da matéria, do psiquismo e da interação entre ambos. O que os arqueólogos realmente

⁶⁷ Um arqueólogo, diante de um artefato, não importa qual seja, pode ter certeza de duas coisas: ambos, artefato e arqueólogo, foram “moldados” com uma imensa carga ideológica.

conhecem do passado humano? Fragmentos que se encaixam precariamente em esquemas ideologicamente ordenados onde diferentes métodos e abordagens são aceitos ou não mais por conveniência do que por “cientificidade”. A luz do conhecimento até agora adquirido é tão pequenina que não nos permite afirmar nada com absoluta certeza sobre nosso passado distante. Há mais escuridão que luz e temos que ter a madura humildade de nos reconhecermos ignorantes em relação a temas essenciais da arqueologia e estarmos sempre dispostos a rever nossos paradigmas⁶⁸. Aqui temos que nos render aos mitos em sua reivindicação mais básica que é a de nos servir como uma ponte a mais para nosso passado longínquo.

Este ensaio defende que os arqueólogos só têm a ganhar sendo também mitólogos se desejam expandir seu horizonte conceitual e contextualizar melhor a própria cultura material que lhes chega às mãos. Um arqueólogo-mitólogo pode entender melhor o próprio mito onde está mergulhada sua cultura “científica”, o próprio “mito” da ciência mecanicista, e com isto não se iludir com a “cientificidade ingênua” da arqueologia que produz. Caso os arqueólogos fiquem somente na análise da cultura material como reflexo de sua própria construção cosmológica, terão poucas condições de contextualizar o registro arqueológico dentro de uma esfera mais ampla e viva da cultura de uma sociedade diferente da sua pois possuidora de outra cosmologia.

Os objetos em si não se explicam. A explicação de um objeto (sua função, sua importância, seu simbolismo dentro de uma sociedade) só pode ser melhor demonstrada se os arqueólogos chegarem a compreender os mitos da sociedade que estudam. A análise das diversas mitologias do mundo é algo que vem a se somar ao estudo da cultura material e não a substituir. Todas as sociedades estão fundamentadas em mitos: das sociedades animistas primitivas até as sociedades atuais. A necessidade de mitologizar o mundo está tão intrinsecamente ligada à humanidade como a fome e a sede. *Homo*

⁶⁸ “Nada é mais vulnerável que uma teoria científica – apenas uma tentativa efêmera para explicar fatos e nunca uma verdade eterna” (Jung 2008)

“mythicus” talvez seja uma definição mais adequada para nossa espécie que *Homo sapiens*. É bem verdade que muitas vezes os arqueólogos são obrigados a estudar sociedades cujos mitos desapareceram sem deixar vestígios escritos que nos permitam lê-los. No entanto, um estudo aprofundado dos temas mitológicos de diversas culturas do mundo nos revela que uma mesma estrutura é recorrente, o que nos faz pensar sobre se os mitos são, além de obviamente produtos culturais, também produtos da natureza humana em si, respostas a uma necessidade essencial da própria condição humana. Neste sentido, o criador da Psicoterapia do Encantamento, doutor Paulo Urban, chama a atenção para as semelhanças entre as diversas mitologias do mundo. Conforme este autor:

“Curiosamente, o estudo comparativo das mitologias nos leva a perceber a ocorrência de padrões temáticos universais que se disfarçam aqui e ali sob as mais distintas roupagens, conforme as diferentes culturas que os representam. Histórias do dilúvio, a crença no mundo dos mortos, a lenda do roubo do fogo sagrado, os mitos que personificam a Grande Mãe, ou a figura do bebê predestinado, achado numa cesta à deriva num rio, também a imagem do herói que nasce da virgem, a existência de ilhas utópicas etc, são apenas alguns dos incontáveis grandes temas que se repetem e estão por toda parte. Como entender este fenômeno? As respostas possíveis não são simples”. (URBAN: 2002)

Carl Gustav Jung também acreditava na possibilidade da existência de uma unidade psíquica entre todos os seres humanos. Unidade esta que se expressou mais fortemente nos mitos:

“(…) é possível que exista uma tendência psíquica pré-consciente, que, independentemente do tempo e do espaço, produza continuamente enunciados semelhantes, como é o caso dos mitologemas, dos motivos folclóricos e da produção individual dos símbolos” (JUNG 1952: 55)

A importância do mito para o entendimento de uma sociedade e de tudo o que ela produziu é que ele é, em si, um discurso numinoso⁶⁹ meio consciente meio

⁶⁹ Uma instância ou efeito dinâmicos não causados por um ato arbitrário da vontade. Pelo contrário, ele arrebatada e controla o sujeito humano, que é sempre antes sua vítima que seu criador. O numinoso – indiferentemente quanto a que causa possa ter – é uma experiência do sujeito independentemente de sua vontade. [...] O numinoso é tanto uma qualidade pertinente a um objeto visível como a influência de uma presença invisível que causa uma peculiar alteração da consciência (Jung C. G. CW 11, parág. 6).

inconsciente da própria sociedade e para ela exerce a mesma função que o sonho exerce para o indivíduo, isto é, o mito pode parecer estranho e até mesmo ilógico, mas encerra um significado profundo capaz de dar sentido à vida⁷⁰. Sem o mito, a vida perde grande parte de seu sentido. Sem sentido, reduzida à sua esfera biológica, a vida se transforma em estorvo. Cabe ao mito o papel de encaixar os indivíduos que compõem uma sociedade numa teia de significados. Nos mitos e nos ritos a sociedade reconta sua “história” e preserva sua identidade, além de afirmar seu futuro. Portanto, o mito é um campo de memória integral, isto é, nele está contido não só o passado de uma sociedade mas também a explicação de sua condição atual e suas perspectivas e esperanças futuras. Matar o mito fundador de uma sociedade é destruí-la, é etnocídio, pois o mito é, tanto para a sociedade quanto para o indivíduo, uma orientação para a vida. Assim, os missionários enviados para catequizar os índios nas Américas sabiam que:

“Romper a força da crença pagã é destruir a própria substância da sociedade”
(CLASTRES 1980: 55)

É também de Pierre Clastres o seguinte pensamento, que caracteriza o mito como o elemento legitimador das leis que regem as sociedades primitivas, isto é, daquelas sociedades que desconhecem a divisão social e a degradante dicotomia entre exploradores e explorados:

“De onde vem a Lei? Qual é a terra natal da Lei como fundamento legítimo da sociedade? É o tempo de antes da sociedade, o tempo mítico, é o espaço dos Ancestrais, dos heróis culturais, dos deuses, ao mesmo tempo imediato e infinitamente longínquo. Foi ali que se instituiu a sociedade como corpo indiviso, foram eles que editaram a Lei como sistema de normas, esta Lei que a religião tem por missão transmitir e fazer respeitar eternamente. O que quer isto dizer? É que a sociedade encontra seu fundamento no exterior de si mesma e não é autofundadora de si mesma: a fundação da sociedade primitiva não releva de decisão humana, mas da ação dos divinos.” (CLASTRES 1980: 149)

⁷⁰ “Os mitos são revelações originais da psique pré-consciente, afirmações involuntárias sobre acontecimentos psíquicos” (Jung C. G. CW 9i, parág. 261).

O mito é também o portador de uma verdade socialmente determinada capaz de explicar os fundamentos de uma sociedade. A divisão da sociedade hindu em castas é explicada pelos e para os próprios adeptos do hinduísmo através de mitos. A verdade socialmente determinada dos mitos constitui o poder ideológico de um segmento da sociedade sobre outros. Os nazistas desenvolveram o mito de que os “arianos” eram superiores a qualquer outra raça e, por este motivo, tinham o direito de tomar as terras de povos considerados inferiores, assim como arruinarem as vidas de alemães que não eram “arianos”. Tal mito dominou uma das sociedades mais desenvolvidas e “civilizadas” do já bastante “civilizado” século XX⁷¹. Isso é indicativo do quanto as populações atuais ainda são “vítimas” dos conteúdos inconscientes e das elaborações conscientes que se juntam a estes últimos para formarem longas teias de significados e darem a nações inteiras metas para a vida, sentidos para a existência⁷². Desta forma, por trás da imensa produção industrial alemã do período nazista, há o imprescindível fundamento mítico. O mito orientou a produção industrial bélica alemã, revigorou as forças morais de uma nação, fez de pacatos civis bravos soldados, deu sentido à vida de milhões de pessoas que aderiram à sua loucura e instaurou o reinado da carnificina no mundo inteiro. Que farão os arqueólogos de um futuro distante ao analisarem a cultura material do período nazista? Se ficarem somente na análise da materialidade dos objetos encontrados perderão a “substância” mais importante deles... o mito.

⁷¹ O nazismo tem uma longa história relacionada com a mitologia. Tal história começa com os estudos linguísticos do século XIX sobre a expansão das línguas indo-europeias e termina no desenvolvimento de uma mitologia racial (e racista) onde os “arianos” eram vistos como superiores aos demais povos (para mais detalhes ver CAMPBELL 1959: 11-12)

⁷² Multidões são dominadas por tiranos que sabem se utilizar de mitos para dar significado à vida. Sem o poder do mito, o poder dos tiranos seria muito menor. Em alguns casos extremos, o tirano pode servir como a própria “encarnação” do mito de uma nação.

Referências Bibliográficas

ARESI, A. *Fundamentos Científicos de Parapsicologia*, São Paulo, Ass Mens Sana Instituto Nacional de Parapsicologia, 1979.

CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência: Ensaio de Antropologia Política*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1980.

FUNARI, P.P.A. *Arqueologia*. São Paulo, Contexto, 2003

JUNG, G.C...{et al.} *O Homem e seus Símbolos*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

URBAN, P. *Psicoterapia do Encantamento*. Revista Planeta nº 354/março 2002.

CAMPBELL, J. *Masks of Gods: Primitive Mythology*. Londres. Secker & Warburg. 1960

Dossiê

A RELIGIOSIDADE DOS CONSTRUTORES DE TUMBAS NO EGITO ANTIGO: A VILA DOS TRABALHADORES EM AMARNA E A VILA DE DEIR EL-MEDINA

Rennan de Souza Lemos⁷³

Orientador: Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso

Resumo

Este artigo é um estudo sobre a religiosidade dos antigos egípcios do Reino Novo (c. 1550-1070 a. C.), com base no material escavado em dois sítios arqueológicos do período: a Vila dos Trabalhadores em Amarna e a vila de Deir el-Medina. Esta última abrigou, durante a maior parte do Reino Novo, os encarregados da construção e decoração das tumbas reais no Vale dos Reis, na parte ocidental de Tebas, enquanto a Vila dos Trabalhadores em Amarna possivelmente serviu para o mesmo propósito: abrigar os trabalhadores responsáveis pela construção e decoração das tumbas real e da elite na parte oriental de Amarna. A partir da comparação dos dois sítios, segue-se ao objetivo principal do texto: a tomada de posição acerca do caráter e do papel da religiosidade durante o período da Reforma de Amarna (c. 1350-1330 a. C.), momento de obliteração dos deuses tradicionais do Egito, por parte do faraó Akhenaton, em favor do Disco Solar, o Aton.

Palavras-chave: Egiptologia; Reforma de Amarna; Religiosidade; Ritual.

Introdução

O estudo da Vila dos Trabalhadores em Amarna consiste num ótimo ponto de partida para o estudo da vida social na antiga cidade egípcia. De forma semelhante à vila de Deir el-Medina, que abrigou os trabalhadores encarregados da construção e decoração

⁷³ Graduando em História pela Universidade Federal Fluminense, sob orientação do Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso. Atualmente é bolsista de iniciação científica pela FAPERJ e membro do Laboratório de Estudos Egiptológicos - UFF e da equipe editorial da revista *Plêthos* (www.historia.uff.br/revistaplethos). Estudante associado à Egypt Exploration Society (Londres) e ao American Research Center in Egypt (Cairo). Contato: rslemos@id.uff.br.

das tumbas reais no Vale dos Reis, em Tebas, o estudo arqueológico da Vila dos Trabalhadores em Amarna permite compreender as interações sociais das pessoas no passado e as ações estatais no sentido de controlar uma população específica (este foi o objetivo, por exemplo, das escavações das décadas de 1970 e 1980), mas também as relações entre os seres humanos e seus deuses, assim como suas práticas cotidianas e rituais.

Este texto dedica-se a estabelecer comparações – na medida do possível – entre os contextos da Vila dos Trabalhadores em Amarna e da vila de Deir el-Medina,⁷⁴ com o objetivo de dar conta das expressões de religiosidade e das práticas rituais na cidade de Amarna, onde se pode perceber a presença de elementos da religião tradicional, no contexto da nova religião de Akhenaton.

Os *corpora* de objetos escavados nessas vilas de trabalhadores provêm de temporalidades distintas: os achados da Vila dos Trabalhadores datam do período de Amarna e as fontes de Deir el-Medina são, em sua maioria, do período raméssida – apesar de esta vila ter sido inicialmente construída num período da 18ª dinastia anterior à Reforma de Amarna, sob Tutmés I, as fontes relativas a práticas e concepções religiosas das pessoas só são mais abundantes a partir da 19ª dinastia, quando se tem tanto cultura material, quanto textos e iconografia disponíveis (KEMP, 1987).

No tocante ao caráter das fontes, o fato de se ter em maior abundância documentação relativa à religiosidade para o período posterior à Amarna tem a ver com a consolidação do pensamento egípcio durante a época raméssida - o que possibilitou o aumento da piedade pessoal e a emergência social do indivíduo - e com a mudança nas regras de decoro, isto é, do que deveria/poderia ser representado publicamente (CARDOSO, 2003; considerar, no relativo à mudança nas regras de decoro: BAINES, 1984; 1987; 2001).

⁷⁴ Outro contexto que merece atenção é o da chamada Vila de Pedra, recentemente escavado em Amarna e ainda não analisado em sua totalidade. Ver, enquanto o livro previsto sobre este sítio não é publicado: Anna Stevens (2011).

A Vila dos Trabalhadores em Amarna e a Vila de Deir El-Medina

A Vila dos Trabalhadores em Amarna foi escavada primeiramente em 1921 e 1922 por T. Eric Peet e C. Leonard Woolley, sob a chancela da *Egypt Exploration Society*. Durante essa expedição, os arqueólogos escavaram aproximadamente metade das casas dos ocupantes da vila e os resultados foram reunidos no primeiro volume da série *The City of Akhenaten*.

A partir de 1977, novas escavações da *Egypt Exploration Society* começaram em Amarna, sob a direção do arqueólogo Barry J. Kemp, da *University of Cambridge*, no âmbito do *Amarna Project*. A Vila dos Trabalhadores foi o primeiro espaço da antiga cidade a se tornar alvo de uma série de escavações sistemáticas e, atualmente, consiste no maior espaço já escavado de Amarna.

A Vila dos Trabalhadores foi um espaço destinado, possivelmente, a abrigar os encarregados da construção das tumbas real e da elite nas montanhas da parte oriental de Amarna. Subdividia-se em duas áreas principais: uma extra e outra intramuros. Fora da área murada localizavam-se a Área X1 (escavada em 1979), a Área X2 (1986), a Área-Zir (1982-1984) e a localidade das capelas e currais (escavada inicialmente em 1921-1922, e depois, também pela equipe de Kemp). No interior dos muros localizavam-se as casas dos construtores de tumbas (Figura 1).⁷⁵

A Área X1, segundo a interpretação dos arqueólogos, foi um edifício associado à vigilância da vila, ligado às vias de acesso que a circundavam, delimitando seu espaço (KEMP, 1987: 24). A Área X2 e a Área-Zir devem ser entendidas em conjunto: estiveram relacionadas ao abastecimento de água da vila. A palavra *zir* designa, em árabe, um recipiente bastante grande para armazenamento de água; e foi justamente este o tipo de artefato que se encontrou no local: grandes recipientes de cerâmica cuja finalidade teria

⁷⁵ Há discussões acerca disto, se realmente a vila serviu para abrigar os construtores das tumbas de Amarna. Kemp (1987: 44) identifica duas funções básicas para a vila: (1) trabalho nas tumbas e (2) policiamento da região. Assim como há indícios que relacionam a Vila dos Trabalhadores à construção e decoração das tumbas de Amarna, a recém escavada Vila de Pedra, talvez, também tenha servido a este propósito.

sido armazenar água para abastecer a vila, que se localizava numa zona desértica afastada do Nilo e das partes principais da cidade.

As escavações na vila murada, cujo espaço consistia num quadrado perfeito, revelaram uma série de casas uniformemente construídas, agrupadas em ruas paralelas, revelando o planejamento urbano dessa parte da cidade (PEET and WOOLLEY, 1923: 52-53). Apesar de Peet e Woolley terem enfatizado um modelo “típico” de casa da vila, Kemp mostra que há variações: as pessoas modificavam os espaços frontal e interno de suas casas, segundo suas possibilidades e intenções, revelando diferenciação social interna, mesmo que, em geral, as famílias que habitassem a Vila dos Trabalhadores fossem pobres. Apesar de relativa uniformidade no tamanho das casas, encontrou-se uma casa maior, próxima ao portão de entrada da vila, que talvez fosse ocupada por um capataz (KEMP, 1987: 27). Além disso, a parte oeste do sítio, separada por



Figura 1: mapa da Vila dos Trabalhadores em Amarna. Referência: STEVENS, 2011: 102. Reprodução: cortesia do Amarna Project (www.armarnaproject.com).

um muro, parece ter sido ocupada por pessoas relativamente mais pobres do que as do lado leste (KEMP, 1987: 28). Além dessas áreas, encontrou-se uma série de capelas e currais (nordeste da vila murada), além de um pequeno cemitério. A construção de capelas e currais parece ter estado associada às famílias que habitavam a vila, mostrando certo grau de autonomia em relação ao controle estatal (KEMP, 1987: 30).

Quanto à cronologia da vila, não se sabe exatamente quando ela foi construída. Com base em amuletos com inscrições de nomes reais que foram encontrados, estima-se que a localidade tenha sido abandonada no final do período de Amarna, e que passou por uma reorganização sob Tutankhamon - a rua oeste teria sido construída quando dessa reorganização, talvez para abrigar uma equipe policial (SHANNON, 1987: 41-43).

A vila de Deir el-Medina, que ocupava a margem ocidental de Tebas, foi construída no início da 18ª dinastia, sob Tutmés I, porém sua expansão maior foi sob a 19ª e 20ª dinastias – período que gerou a abundante documentação que se tem a respeito do cotidiano, dos indivíduos e das formas de religiosidade. A vila foi desocupada pela última vez sob Ramsés XI (MESKELL, 2002: 39).

Deir el-Medina serviu para abrigar os trabalhadores responsáveis pela construção e decoração das tumbas do Vale do Reis. Apesar de se ter descoberto artefatos provenientes da vila desde 1777 (BAKOS, 2009: 191), identificou-se a sua antiga função somente quando, em 1929, Jaroslav Černý traduziu a documentação textual encontrada na vila pelas escavações do *Institut Français d'Archéologie Orientale* (MESKELL, 2002: 39).

Essa vila de trabalhadores, assim como a de Amarna, era controlada pelo Estado; no caso de Deir el-Medina, era o próprio Estado que, por exemplo, distribuía alimentos aos ocupantes da vila. Entretanto, como afirma Lynn Meskell, citando Kemp, havia possibilidades de modificações individuais no espaço, assim como na Vila dos Trabalhadores em Amarna (MESKELL, 2002: 40).

As semelhanças entre os assentamentos da Vila dos Trabalhadores e Deir el-Medina são grandes. Entretanto, Kemp alerta para o fato de que, apesar das semelhanças estruturais, há também diferenças entre as duas vilas:

[o] paralelo entre os dois sítios é suficiente para fazer com que seja natural olhar para as fontes textuais de Deir el-Medina para um melhor entendimento de como funcionou a vila de Amarna (...). Mas o paralelo não é tão próximo que nos permita dizer que estamos lidando com a mesma comunidade. O trabalho de campo recente trouxe à luz elementos – os currais e a *Área-Zir* – que não têm contrapartida em Deir el-Medina (KEMP, 1987: 43).

Ainda no relativo ao caráter dos habitantes que ocuparam as duas vilas de trabalhadores, Meskell afirma que há uma diferença básica entre Deir el-Medina e a Vila dos Trabalhadores em Amarna quanto às fontes primárias. Segundo a autora: “a falta de documentação relativa ao grau de instrução nesta última [Vila dos Trabalhadores] é notável, indicando que eles [os habitantes da vila] não eram provenientes de um grupo de escribas,” ou seja, que o grau de instrução dos ocupantes da vila de Amarna não era tão alto quanto o daqueles de Deir el-Medina (MESKELL, 2002: 44).⁷⁶

Para acessar os indivíduos e o tipo de população da vila de Amarna, dispõe-se apenas de alguns indícios documentais, sendo difícil estabelecer uma prosopografia mais completa. A proliferação de fontes relacionadas a indivíduos é um fenômeno da época raméssida, não havendo equivalente para a 18ª dinastia (KEMP, 1987: 45).⁷⁷

Na Vila dos Trabalhadores, por exemplo, encontrou-se duas estelas na capela 525, uma delas representando os deuses Shed, o salvador, e Ísis (Figura 2). Na inscrição, pode-se ler o seguinte:

⁷⁶ Dentre variada documentação textual disponível, as cartas de Deir el-Medina consistem numa ótima base para o estudo da vida social e ritual das pessoas. Ver, por exemplo: Margaret Marchiori Bakos (2010). Essas e outras cartas, do Reino Novo e de outros períodos, foram traduzidas por Edward F. Wente (1990). Ver também: Leonard Lesko (1994).

⁷⁷ Com o estudo das tumbas, é possível levantar a prosopografia. Entretanto, outra diferença entre as duas vilas de trabalhadores é que os habitantes da vila de Amarna não possuíram tumbas comparadas às dos habitantes de Deir el-Medina. Um estudo recente das tumbas de Deir el-Medina é: Moacir Elias Santos (2012).

Uma oferenda que o rei dá a Shed, o grande deus; que ele dê todas as coisas boas e puras ao *ka* do puro puro,⁷⁸ até mesmo todos os tipos de bons alimentos ao *ka* do adorado de seu senhor. Que ele guarde para si sua cabeça; que ele possa ouvi-lo sempre que ele chamar. (...) Uma oferenda que o rei dá à Ísis, a grande, senhora dos céus, senhora de todos os deuses. Que ela me dê vida, prosperidade e saúde em toda a duração feliz da vida, em sua cidade no fim do Oeste em paz, para o *ka* (?) de Ptah-may (CoA I: 97).

Outros nomes de membros da família de Ptah-may são mencionados, mas uma única titulação de distinção aparece (lateral direita da estela):

O teu *ka*. Passa o teu dia feliz (isto é: alegra-te), ó adorado do Aton vivo; feito pelo adorado de seu senhor, o Aton vivo, Ptah-may, repetindo a vida. A **senhora da casa**, Nubemshent (?), seu filho Khaemmenu. (...) Seu filho, Khaemmenu; sua filha, Bekist; sua filha, Heket (?), justificados (CoA I: 97, grifo meu).

Percebe-se, na inscrição, o que parece ter sido comum à religiosidade da maioria das pessoas em Amarna: a presença, não conflituosa, de deuses tradicionais e do Aton, como garantidores da vida e da continuidade no pós-morte (LEMOS, 2012).



Figura 2: Estela representando o deus Shed (lado superior esquerdo) e Ísis (lado superior direito). Abaixo, uma cena de oferenda aos deuses. Referência: CoA I: 96-97, pl. XXVIII, figs. 1-4 (fig. 3). Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society.

⁷⁸ Peet e Woolley afirmam haver um erro na inscrição. Ciro Cardoso (comunicação pessoal, 28/11/2011) acha que não: para ênfase, os egípcios antigos costumavam repetir a palavra ou então utilizar, após a palavra a ser enfatizada, a partícula *sp* 2 (⊙).

Esse tipo de inscrição é o que fornece base para o conhecimento daqueles que viveram na Vila dos Trabalhadores em Amarna, ao contrário de Deir el-Medina, para a qual se dispõe de variada documentação que serve de base para que se dê conta das práticas sociais e de religiosidade. Este último ponto, justamente, é o que permite maior comparação entre os sítios, visto que a cultura material escavada em ambos os contextos é bastante compatível. É preciso considerar, porém, as diferenças temporais das duas vilas: a história da Vila dos Trabalhadores coincide com aquela do período de Amarna, enquanto Deir el-Medina já existia muito antes e sobreviveu por muito mais tempo após a reforma de Akhenaton.

Isso pode gerar alguns problemas: Lynn Meskell, por exemplo, ao comparar as vilas de trabalhadores de Amarna e Deir el-Medina, parece somente considerar a documentação, sobre a esta última, do período raméssida, esquecendo-se de sua fase inicial, pré-amarniana. Ao contrário, Kemp afirma ser a Vila dos Trabalhadores em Amarna mais semelhante ao contexto da vila de Deir el-Medina da 18ª dinastia – período para o qual se dispõe somente de documentação arqueológica –, que teria abrigado “um conjunto de trabalhadores semiqualeificados”. Nesse sentido, “muito do trabalho nas tumbas era feito por pessoas com habilidades manuais, mais do que artísticas” (KEMP, 1987: 46). Os trabalhadores mais qualificados de Amarna poderiam, então, habitar a parte central ou os subúrbios da cidade – foram escavadas oficinas de produção de materiais artesanais relacionados tanto à “religião oficial” quanto às práticas de religiosidade, sendo o maior exemplo a oficina Q48.4, na Cidade Principal. Segundo Anna Stevens, os subúrbios de Amarna teriam funcionado como grandes produtores de artigos para os templos, cujos produtos eram também consumidos por grande parte da população (STEVENS, 2006: 259-269; *AR V*, capítulos 1, 2, 3 e 4).

Além disso, deve-se levar em conta, ao se comparar esses dois contextos, no relativo ao estudo da religiosidade, o caráter da Reforma de Amarna. Caso se concorde com Jan Assmann, por exemplo, a Reforma de Amarna teria consistido numa interrupção

na mudança do caráter da relação entre as pessoas comuns e os deuses; a piedade pessoal, só teria, então, sido elemento importante da vida social a partir do período raméssida (ASSMANN, 2001). Contra essa postura, acredita-se que se deva entender a religiosidade de forma contínua, desde o início da 18ª dinastia. As formas de religiosidade, interpretadas a partir dos vestígios materiais, no período de Amarna, configuraram continuidade em relação à religião tradicional – o caráter da nova religião de Akhenaton, de ênfase no Aton como divindade, não parece ter sido tão generalizante; defende-se aqui que o caráter dessa nova religião (uma simplificação da religião tradicional), fora elitista (LEMOS, 2012; para uma análise recente da religião de Akhenaton entre seus aspectos positivos e negativos, ver: CARDOSO, 2011).

A religiosidade dos construtores de tumbas

A professora Margaret Bakos, em uma conferência, assim como mostrou o caráter de divindades associadas ao cotidiano dos egípcios de Deir el-Medina, também expôs acerca da difusão da presença desses deuses em contextos populares e privados. Dentre as divindades mais populares em Deir el-Medina estiveram Bes, Tuéris, Meretseger, entre outros deuses (BAKOS, 2011).

Bes era um deus masculino, que misturava cabeça de leão e corpo de anão, geralmente representado com uma protuberante genitália à mostra. Era uma divindade predominantemente doméstica e difundida no Egito antigo e associava-se à proteção, ao amor, ao nascimento, à sexualidade.

Tuéris era uma deusa cujas feições misturavam partes de hipopótamo-fêmea grávida, crocodilo, leoa e humana, e que carregava símbolos apotropaicos. A própria combinação de animais perigosos significava a neutralização do caos e a manutenção de *maat*. Associava-se estritamente ao nascimento e à proteção de mulheres dando à luz.

Meretseger era uma deusa em forma de cobra associada também à proteção, cujos poder e misericórdia aparecem em textos de Deir el-Medina como por exemplo no hino à Meretseger presente na estela votiva de Neferabu:

(...) eu cometi uma transgressão contra a Montanha do Oeste e ela me ensinou uma lição (...); eu invoquei a minha senhora, encontrei-a vindo a mim como uma doce brisa; ela foi misericordiosa comigo, tendo-me feito ver a sua mão (LICHTEIM, 1976: 107-109).

Muito da cultura material escavada na Vila dos Trabalhadores em Amarna remete ao que foi escavado em Deir el-Medina, no relativo à religiosidade e a representações de deuses. A presença de Bes, Tuéris, Meretseger e outros deuses foi constatada não somente na Vila dos Trabalhadores, mas também em diversas outras localidades da cidade antiga. Foram encontradas na Vila dos Trabalhadores, por exemplo, mais de 70 estatuetas de cobras, sendo Meretseger uma possível candidata a ser a representada nesses objetos. Kasia Szpakowska afirma sobre isso:

[n]a medida em que cobras de argila foram descobertas no curso das escavações modernas, sabemos que na maioria das localidades os artefatos associados incluíam aqueles tipicamente conectados ao uso doméstico, tal como encostos de cabeça, figuras de Bes e Tuéris, estatuetas masculinas e femininas, bolas de argila ou lama e estatuetas de animais, e uma variedade de amuletos (...). As mais prováveis candidatas a isso [isto é: a serem as representações das cobras de argila] incluem a deusa agrícola Renenutet, assim como Meretseger (...) (SZPAKOWSKA, 2003: 119).

Em Deir el-Medina, as capelas votivas eram geralmente dedicadas a divindades como Ptah, Meretseger, Tuéris e Sobek; assim como a Amenhotep I divinizado e Ahmés-Nefertari (MESKELL, 2002: 111). Tais capelas, segundo Lesko, “teriam fornecido residência local ao deus ou deusa a que eram dedicadas, e um local de oferendas a essa divindade” (LESKO, 1994: 90). Ainda segundo este autor:

[e]ssas capelas – com oráculos ocultos, currais, guardiões residentes, bacias para libações, cinzas de cozinhar, bancos e objetos de culto para deuses de todos os tipos, incluindo ancestrais – talvez tenham sido locais muito especiais de aglomeração, onde as chamadas oferendas de reversão eram consumidas por pessoas próximas ou do mesmo grupo familiar que, talvez, pertencessem ou participassem de uma ou mais dessas confraternizações ou assembleias (LESKO, 1994: 93).

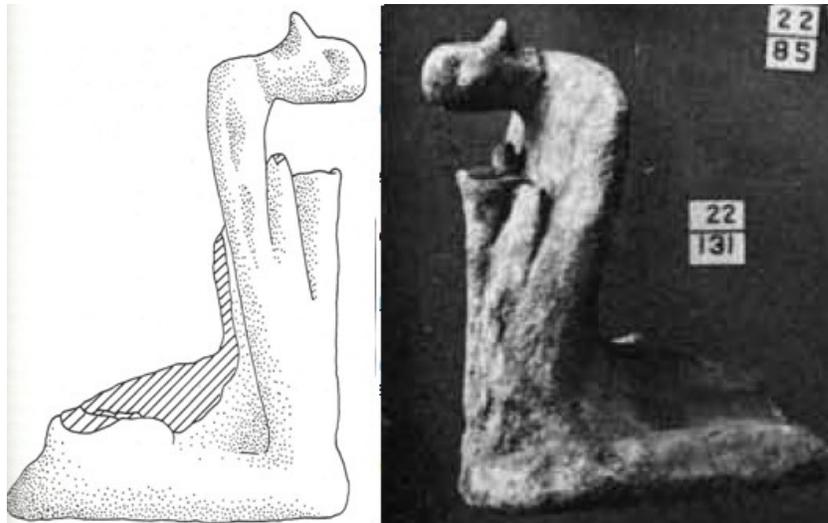


Figura 2: Estatueta de cobra; talvez uma representação de Meretseger. Referência: STEVENS, 2006: 101 (esquerda); *CoA I*: pl. XXIII, 5 (direita). Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society.

As capelas da Vila dos Trabalhadores foram escavadas pela primeira vez por Peet e Woolley e, com as escavações mais recentes, descobriu-se a chamada capela principal e duas outras, a capela 570 e 571. Apesar de algumas das capelas de Deir el-Medina terem sido, comprovadamente, dedicadas a certas divindades, para o caso amarniano, entretanto, não se pode afirmar o mesmo, havendo somente indícios da presença de deuses tradicionais. No santuário da capela 525 da Vila dos Trabalhadores, por exemplo, encontrou-se uma inscrição dedicada a Amon: “o bom governante eternamente, senhor dos céus, o que criou a terra inteira” (*CoA I*: 96; Figura 4) – o que é insuficiente para comprovar que a capela fosse dedicada a Amon-Ra.

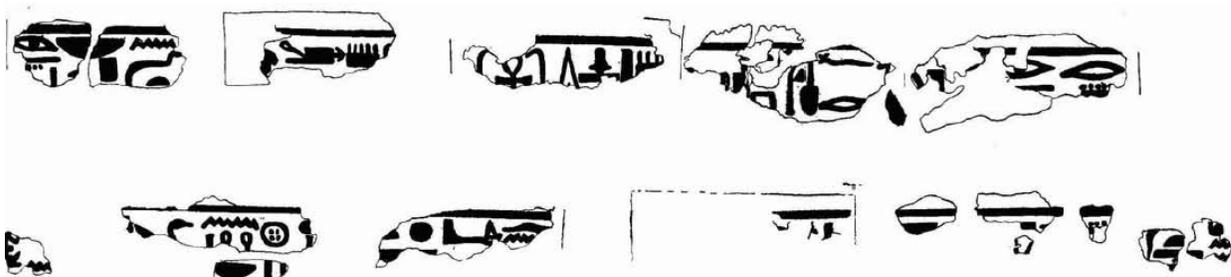


Figura 4: Inscrição dedicada a Amon-Ra, proveniente do santuário da capela 525 da Vila dos Trabalhadores em Amarna. Referência: *CoA I*: 96. Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society.

A capela principal da Vila dos Trabalhadores (Figura 5) tinha sua estrutura dividida entre o espaço ritual propriamente dito (capela 561) e um anexo (450), onde foram identificados espaços de criação de animais e produção de alimentos e de convívio social (KEMP, 1987: 31); lá, foram escavados bancos, onde as pessoas deveriam sentar-se e confraternizar: “a sala exterior era utilizada pelas pessoas sentadas nos bancos, fazendo refeições e executando atividades artesanais simples, como fiação e modelagem de objetos de madeira” (KEMP, 1987: 33). Kemp afirma ainda que, “apesar das capelas serem, em princípio, edifícios religiosos, esse termo não dá conta de todo o seu papel na vida na vila. Para as pessoas vivendo enclausuradas na vila, as capelas ofereciam uma fuga periódica para um ambiente mais saudável” (KEMP, 1987: 36).

As paredes da capela principal da Vila dos Trabalhadores em Amarna abrigavam uma série de pinturas, mostrando cenas de oferendas, discos alados, abutres e outras decorações com flores (WEATHERHEAD and KEMP, 2006). Além das pinturas, algumas inscrições foram encontradas: uma ou duas contendo o nome de Amon-Ra e uma referência a um nome pessoal, Sennefer, seguido pelo título de ‘escriva’ (KEMP, 1987: 32-33) – um indício, pelo menos, que vai contra a afirmação de não terem sido os habitantes da vila de Amarna letrados.

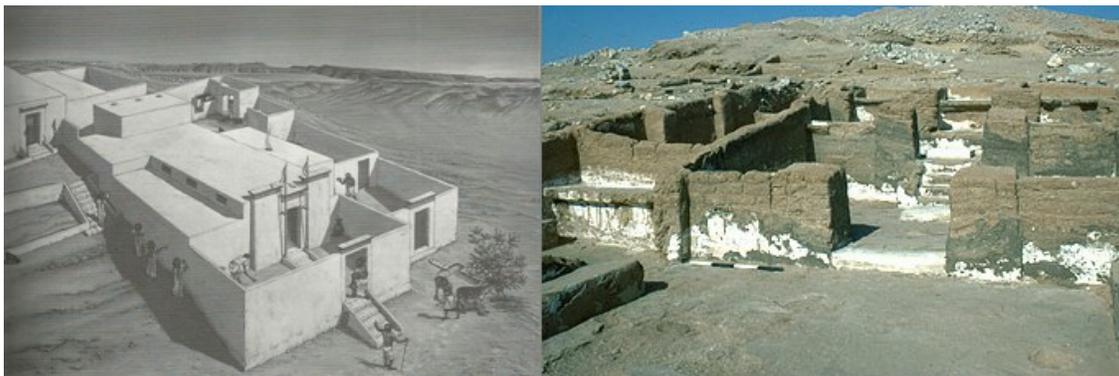


Figura 5: reconstituição, por Fran Weatherhead, da capela principal da Vila dos Trabalhadores (esquerda); estado atual da capela, após as escavações de 1984 (direita). Referências: WEATHERHEAD and KEMP, 2006: 3; www.amarnaproject.com. Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society e do Amarna Project.

Quanto ao culto que era desempenhado na capela principal da Vila dos Trabalhadores, foram encontradas vasilhas de oferendas de cerâmica, artefatos de madeira como um modelo de barco e remos, estandartes etc. Não se pode afirmar muito, porém, sobre o caráter do culto aos deuses desempenhado nessa capela, assim como nas demais, havendo apenas indícios documentais (BOMANN, 1984: 33-34).

Além do culto aos deuses em capelas votivas, foram escavados altares dentro das casas associados ao culto doméstico aos deuses e aos mortos. Em Deir el-Medina, pelo menos seis casas continham esse tipo de estrutura (NE10, 12, 13; SE9, SW 6; C5) (MESKELL, 2002: 76). Em Amarna, esse tipo de estrutura doméstica também foi escavado em diversas localidades da cidade, entretanto, “é difícil de determinar o número original presente no sítio” (STEVENS, 2003: 145).

Em Deir el-Medina, altares proeminentes (o que Bruyère denominou *lit clos*) estavam associados a pinturas de parede (para um questionamento acerca de tais estruturas em comparação com as escavadas em Amarna, ver: FRIEDMAN, 1994). Por exemplo, na casa SE5, há um *lit clos* rebocado com figuras de Bes, assim como na casa C5 e na casa SW6 (MESKELL, 2002: 113; para um discussão recente do tema, numa perspectiva tradicional, ver: MOTA, 2012; para um contraponto às abordagens tradicionais do que costumam chamar de "religião popular" no Egito antigo, ver: LEMOS, 2012).

Há paralelos, em Amarna, no relativo a pinturas de parede: dois exemplares, um proveniente da casa 3 da Rua Principal, e outro da casa 10 da Rua do Muro Longo. Na primeira casa, a pintura ocupava toda a extensão da parede norte da sala principal, e representava um grupo de figuras do deus Bes dançando em frente a uma representação da deusa Tuéris, cuja imagem teve que ser reconstituída a partir de outra representação da deusa, da tumba de Yuia e Tuiu (Figura 6). O segundo exemplo representa três mulheres separadas por duas meninas, uma delas nua – comum para jovens do sexo feminino (MESKELL, 2002: 116) –, talvez dançando em algum tipo de ritual (Figura 7). Em

frente às mulheres e meninas há um silo que, segundo Kemp, talvez consistisse na base de uma mesa de oferendas; entretanto, não se pode provar essa suposição (KEMP, 1979: 49).

Além disso, “nos limites da possibilidade”, segundo Kemp, pode ter existido outro exemplo de pintura de parede proveniente da Vila dos Trabalhadores (KEMP, 1979: 52) Segundo a descrição de Peet e Woolley, havia⁷⁹

[n]o muro norte, canto oeste, 0,80m acima, um painel decorativo em preto em chão de terra caiada, 1,63m de comprimento por 0,73m. *Design* praticamente irreconhecível devido à condição do gesso: ao longo do topo, uma faixa de pétalas de lótus aponta para baixo; a parte esquerda do painel é tomada com duas mesas de oferendas, onde há folhas de lótus, etc. (?) (CoA I: 83; Kemp (1979) cita esta descrição na página 52.).



Figura 6: pintura de parede na casa 3 da Rua Principal da Vila dos Trabalhadores em Amarna, com representações de Bes e Tuéris. Referência: KEMP, 1979: 48. Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society.

⁷⁹ Quando se trata dos relatórios de escavação do início do século XX, é comum encontrar informações superficiais sobre os objetos e estruturas escavados.



Figura 7: pintura de parede na casa 10 da Rua do Muro Longo da Vila dos Trabalhadores em Amarna, com representações de mulheres e meninas provavelmente em algum tipo de ritual. Referência: KEMP, 1979: 49. Reprodução: cortesia da Egypt Exploration Society.

Há outros tipos de artefatos que nos permitem estabelecer comparações entre as vilas de trabalhadores. Segundo Anna Stevens,

[e]nquanto a oferta de bens votivos ou o empreendimento de rituais de magia eram provavelmente quase sempre realizados em espaços de culto definidos, outras formas de conduta religiosa eram presumivelmente menos restritas a um limite físico (STEVENS, 2003: 162).

Isso significa levar em conta duas categorias principais de artefatos relativos à religiosidade, tipicamente escavados em assentamentos: (1) estruturas permanentes de culto e (2) objetos portáteis (STEVENS, 2003: 144).

O ato de dar à luz e o processo de crescimento é um bom exemplo ritual que permite que se tenha uma boa noção da articulação dessas duas categorias de artefatos arqueológicos em contextos egípcios antigos. Lynn Meskell, tratando do assunto, afirma:

Todo o processo de crescer era cheio de perigos, explicáveis e misteriosos. Há um considerável *corpus* de cultura material na forma de amuletos, itens apotropaicos, estatuetas e inscrições de encantamentos para proteger a criança nesse momento liminar. (...) Amuletos específicos eram usados comumente como joias, em momentos de crise tais como o ato de dar à luz, e magia era provavelmente recitada em momentos cruciais. Havia encantamentos para proteger o recém nascido de ser roubado por demônios à noite (MESKELL, 2002: 76).

As escavações em Amarna mostraram que o uso de amuletos com diversas representações era uma prática cotidiana comum (BOYCE, 1989; 1995; SHAW, 1984). Na Vila dos Trabalhadores, foram escavados diversos exemplares de amuletos, com representações de deuses como Bes, Háthor e Tuéris (Figura 8), mostrando que seu uso era comum na conduta religiosa das pessoas (STEVENS, 2006: 21).

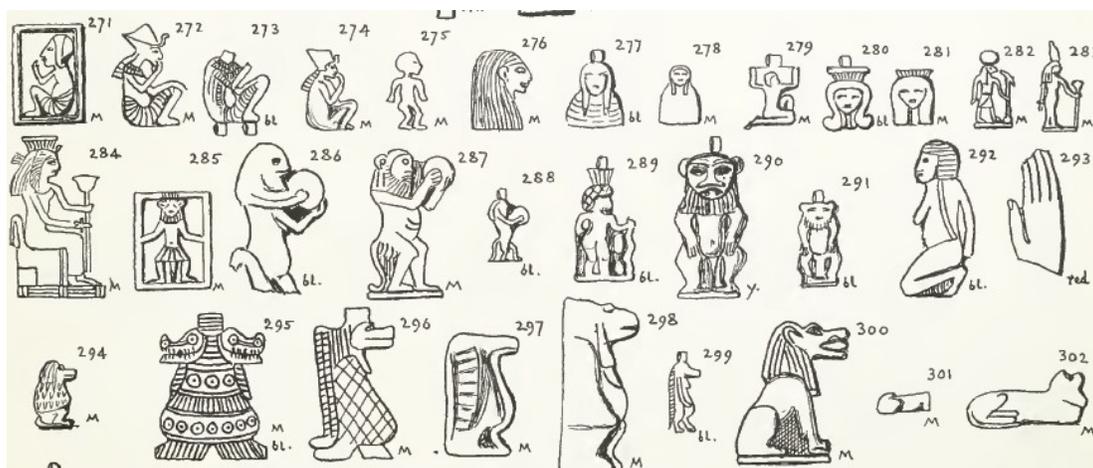


Figura 8: amuletos com representações de Bes, Tuéris e Háthor escavados em diversas localidades de Amarna. Este tipo de artefato só pode ser entendido por meio de grandes tipologias, na medida em que são encontrados fora de contexto em vários sítios da cidade antiga. Referência: PETRIE, 1894: pl. XVII.

Conclusão

Em linhas gerais, há compatibilidade entre a cultura material escavada em Amarna e em Deir el-Medina, o que mostra, a meu ver, a continuidade das formas de religiosidade no Reino Novo, mesmo durante o período de Amarna. À luz desses achados, percebe-se que a presença de deuses protetores do cotidiano fora elemento importante na vida social dos egípcios do período do Reino Novo; a piedade pessoal, então, mesmo durante o período de Amarna, já fora elemento importante na vida cotidiana.

Em Amarna, a paisagem da religiosidade é, no entanto, mais complicada do que pensar, simplesmente, aceitação ou não às novas ideias do faraó. Em contextos populares, encontrou-se elementos típicos da religiosidade tradicional, tal como a comparação entre

os sítios de Deir el-Medina e da Vila dos Trabalhadores mostrou. Mas também, partindo-se da hipótese de que o pensamento egípcio possuía um caráter altamente integracionista no relativo à religiosidade, em Amarna, misturavam-se a esses elementos tradicionais, outros, da nova religião de Akhenaton. Assim, por exemplo, mesmo que o Grande Hino ao Aton afirme ser o faraó o único que conhece e tem acesso ao Aton, este deus parece ter sido foco de culto direto por parte das pessoas comuns em Amarna (BICKEL, 2003), assim como os deuses tradicionais, excluídos da nova religião de Akhenaton, principalmente aqueles associados à proteção e superação de situações problemáticas do cotidiano. Fizeram parte paisagem religiosa de Amarna, assim, tanto elementos da religião estatal de ênfase no Aton e na família real enquanto divindades, quanto os deuses excluídos desta religião, o que revela o caráter altamente inclusivo do pensamento (religioso) egípcio.

Referências Bibliográficas

Abreviações: *CoA I - The City of Akhenaten I: excavations of 1921 and 1922 at el-'Amarneh. AR - Amarna Reports.*

a. Fontes primárias

PEET, T. E. and WOOLLEY, C. L. *The city of Akhenaten I: excavations of 1921 and 1922 at el-'Amarneh.* London: Egypt Exploration Society, 1923.

LICHTEIM, M. (transl.). *Ancient Egyptian literature.* Vol. 2: The New Kingdom. Berkeley: University of California Press, 1976.

WENTE, E. F. (transl.). *Letters from ancient Egypt.* Atlanta: Scholars Press, 1990.

KEMP, B. J. (ed.). *Amarna Reports I-VI.* London: Egypt Exploration Society, 1984-1995.

PETRIE, W. M. F. *Tell el-Amarna.* London: Methuen, 1894.

b. Bibliografia

ASSMANN, J. *The search for god in ancient Egypt.* Ithaca: Cornell University Press, 2001.

BAINES, J. Interpretations of religion: logic, discourse, rationality. *Göttinger Miszellen*, 76, 1984, p. 25-54.

- BAINES, J. Practical religion and piety. *Journal of Egyptian Archaeology*, 73, 1987, p. 79-98.
- BAINES, J. Egyptian letters of the New Kingdom as evidence for religious practice. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 1, 1, 2001, p. 1-31.
- BAKOS, M. M. *Fatos e mitos do Egito antigo*. Porto Alegre: Editora da PUCRS, 2009.
- BAKOS, M. M. Cartas veladas pelas areias. In: BAKOS, M. M., MATOS, J. S. e BALTHAZAR, G. S. (eds.). *Diálogos com o mundo faraônico*. Rio Grande: FURG, 2010, p. 113-129.
- BAKOS, M. M. *Deuses que protegem a vida íntima no cotidiano egípcio*. Comunicação oral na XVII Jornada de Estudos do Oriente Antigo, 2011.
- BICKEL, S. "Ich spreche ständig zu Aton...": zur menschgott-beziehung in der Amarna religion. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 3, 2003, pp. 23-45.
- BOMANN, A. Chapel 561/450 (The "Main Chapel"). In: KEMP, B. J. (ed.) *Amarna Reports I*. London: Egypt Exploration Society, 1984, p. 14-33.
- BOYCE, A. Notes on the manufacture and use of faience rings at Amarna. In: KEMP, B. J. (ed.). *Amarna Reports V*. London: Egypt Exploration Society, 1989, p. 160-168.
- BOYCE, A. Collar and necklace designs at Amarna: a preliminary study of faience pendants. In: KEMP, B. J. (ed.). *Amarna Reports VI*. London: Egypt Exploration Society, 1995, p. 336-371.
- CARDOSO, C. F. *A unidade básica das representações sociais relativas ao culto divino e ao culto funerário no antigo Egito*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2003.
- CARDOSO, C. F. Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da reforma de Amarna, no antigo Egito. *Plura - Revista de Estudos de Religião*, 2, 1, 2011, p. 3-24.
- FRIEDMAN, F. Aspects of domestic life and religion. In: LESKO, L. (ed.). *Pharaoh's workers: the villagers of Deir el-Medina*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 95-117.
- KEMP, B. J. Wall paintings from the Workmen's Village at Amarna. *Journal of Egyptian Archaeology*, 65, 1979, p. 47-53.

- KEMP, B. J. The Amarna Workmen's Village in retrospect. *Journal of Egyptian Archaeology*, 73, 1987, p. 21-50.
- LEMOS, R. S. Archaeology, ritual religion and ancient Egypt: some discussions on the Amarna Period. *Hathor - Studies of Egyptology*, 1, 2012, p. 85-113.
- LESKO, L. Literature, literacy, and literati. In: LESKO, L. (ed.). *Pharaoh's workers: the villagers of Deir el-Medina*. Ithaca: Cornell University Press, 1994, p. 131-144.
- MESKELL, L. *Private life in New Kingdom Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- MOTA, S. I. S. The household religion in ancient Egypt: what do the archaeological evidences tell us? *Hathor - Studies of Egyptology*, 1, 2012, p. 31-61.
- SANTOS, M. E. Jornada para a eternidade: as concepções de vida post-mortem real e privada nas tumbas tebanas do Reino Novo - 1550-1070 a.C. Tese de Doutorado. Niterói: Programa de Pós-graduação em História, 2012.
- SHANNON, E. Bezels with royal names from the Workmen's Village 1979-1986. In: KEMP, B. J. (ed.) *Amarna Reports IV*. London: Egypt Exploration Society, 1987, p. 154-159.
- SHAW, I. Ring bezels at el-Amarna. In: KEMP, B. J. (ed.). *Amarna reports I*. London: Egypt Exploration Society, 1984, p. 124-132.
- STEVENS, A. The material evidence for domestic religion at Amarna and preliminary remarks on its interpretation. *Journal of Egyptian Archaeology*, 89, 2003, p. 143-168.
- STEVENS, A. *Private religion at Amarna: the material evidence*. Oxford: Archaeopress, 2006.
- STEVENS, A. The Amarna Stone Village Survey and life on the urban periphery in New Kingdom Egypt. *Journal of Field Archaeology*, 36, 2, 2011, p. 100-118.
- SZPAKOWSKA, K. Playing with fire: initial observations on the religious uses of clay cobras from Amarna. *Journal of the American Research Center in Egypt*, 40, 2003, p. 113-122.
- WEATHERHEAD, F. and KEMP, B.J. *The Main Chapel at the Amarna Workmen's Village and its wall paintings*. London: Egypt Exploration Society, 2006.

APOLO DE DUAS FACES

Renato Nunes Bittencourt

RESUMO

Neste artigo analisamos as críticas de Giorgio Colli sobre a interpretação nietzschiana acerca da tipologia valorativa do princípio apolíneo, expressão de uma experiência ética e religiosa caracterizada pelo rigoroso respeito pela justa-medida. Para Colli, Nietzsche apenas se deteve nos postulados caracteres serenos do apolinismo, desviando-se das suas qualidades terríveis. Todavia, com base nos próprios textos de Nietzsche, criticamos essa tese, pois o filósofo alemão apresenta em suas obras helenísticas evidentes contribuições para a compreensão do apolinismo como uma experiência marcada também pela violência.

Palavras-chave: Nietzsche; Apolinismo; Giorgio Colli; Helenismo.

Introdução

Nietzsche identifica no princípio apolíneo a grande potência engendradora da cultura grega da Antiguidade. Com efeito, para defender tal perspectiva, Nietzsche se pauta na tradição mítica que proclama a instauração da era olímpica como superação do titanismo, marcado pela afirmação do caos e pela destruição desenfreada de todo tipo de expressão de vida.⁸⁰ O titanismo estava imediatamente associado a um modelo de interpretação afetiva e moral da existência pautado sobremaneira pelo pessimismo prático e pela tristeza, estados depressivos decorrentes da compreensão terrível da efemeridade da condição humana (NIETZSCHE, 1993, p. 41). A própria ideia de “titã”, se nos pautarmos numa breve reflexão filológica grega, já denota a presença de uma

⁸⁰ Contextualizando esse tema com a tradição mítico-poética, cabe ressaltar que Hesíodo enuncia na *Teogonia*, v. 116, que o primeiro existente foi o Caos.

disposição afetiva marcada pelos impulsos de vingança, pois a palavra “titã” vem do grego *titen*, “vingado”.

O titanismo, enquanto visão de mundo, expressa simbolicamente o intenso medo do indivíduo grego diante do deparo do tremendo poder de transformação da realidade natural, poder esse exercido pela imposição de uma violência coercitiva, que viola as mais basilares esferas de justiça. Os Titãs são forças brutais, elementares, nas quais o espiritual é pressentido pela consciência da humanidade grega apenas em estado rudimentar (GRIMAL, 1987, p. 28).

Conforme Nietzsche realça, essa compreensão tenebrosa acerca da existência levaria o povo grego ao completo estatelar de sua própria pujança criadora, se porventura esse posicionamento diante da vida não fosse satisfatoriamente transformado, abrindo caminho assim para o desenvolvimento de uma nova interpretação da realidade: a valorização os elementos da vida, da criação, de uma natureza divinizada nos seus inúmeros modos de expressão, que encontra na luz solar a sua radiação vital (NIETZSCHE, 1993, p. 37).

O princípio apolíneo estabiliza o mundo grego assolado pelas misérias medo e da tristeza, que retiravam desse solo sagrado a sua vitalidade e beleza naturais. Com efeito, como uma cultura alojada em um território tão belo e aprazível poderia continuar vivendo subjugado pelo terror, pela doença, pela violência selvagem, em suma, sob condições tão ásperas? Era em verdade uma grande contradição para a ordem olímpica de mundo existir uma cultura calcada no pessimismo existencial e na submissão ao arbítrio titânico, enquanto havia tanta beleza disponível em cada fragmento da natureza circundante da Grécia.

Apolo, o pacífico

O mito apolíneo, tal como exposto na épica homérica e na narrativa teogônica hesiódica, é a capacidade humana de representar o suposto lado grotesco da existência através de uma forma bela, por meio da expressão imagética do divino, que se representa

espaço-temporalmente sempre na sua configuração harmoniosa da beleza, uma condição indispensável para que a essência apolínea se revele na sua plenitude. Se houve outrora uma era de trevas, o incentivo aos grandes feitos humanos e a dignidade do trabalho tornam a vida humana bela e plena de alento de criação. Graças ao mito divino dos deuses olímpicos, o mundo grego perdeu a sua coloração terrífica. Pierre Grimal, em *A Mitologia Grega*, corrobora essa ideia ao afirmar sobre a cultura grega que, “graças ao mito, o sagrado perdeu os seus terrores” (GRIMAL, 1987, p. 12).

A importância do poder simbólico do mito é que ele revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles, assim como descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo.⁸¹ A esfera olímpica, ao solapar a arbitrariedade desenfreada dos velhos Titãs, proporciona o florescimento de uma nova era na Hélade, marcada pela alegria, pela beleza, pela luminosidade e pelo encantamento do indivíduo diante do mundo circundante, que se torna a partir de então um solo sagrado que preconiza a plenitude de todos os viventes. Zeus é proclamado pela tradição mítica como a divindade maior que comandaria a partir de então os rumos do universo, estabelecendo do Olimpo a sua autoridade e poder sobre todas as coisas (HESÍODO, *Teogonia*, vs. 881-937).

Essa nova era se estabelece quando Zeus sobrepuja o seu violento progenitor na “Titanomaquia”, eliminando da face da Terra a estirpe dos selvagens e malévolos Titãs (HESÍODO, *Teogonia*, vs. 617-721). Os valorosos deuses do Olimpo fizeram triunfar a ordem, o direito e a beleza. A Titanomaquia e a Gigantomaquia são o testemunho, para os gregos, de que seu mundo se impôs a algo estranho; é o símbolo da vitória grega sobre o mundo bárbaro, sobre a força bruta e sobre o horror (SNELL, 2005, p. 33). Em verdade essa é uma nova criação do mundo, pois que a partir dessa era de supressão do medo e das trevas, a vida aflora em sua exuberância divina. Todo processo de criação brota de um

⁸¹ Essa questão é tratada de forma diligente por Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano*, mais especificamente na p. 86.

estado de plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia (ELIADE, 2001, p. 86). É Apolo, a expressão divina do belo, da harmonia, do equilíbrio e da justiça, que seria, segundo a interpretação nietzschiana, considerado como o artífice da instauração da nova ordem divina na Hélade: “O mesmo impulso, que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, nesse sentido, Apolo deve ser reputado por nós como o pai desse mundo” (NIETZSCHE, 1993, p 35).

Conforme o entusiástico comentário de W. F. Otto, “Apolo é o mais grego de todos os deuses. Se o espírito grego veio a imprimir-se primeiro na religião olímpica, é Apolo quem o manifesta de forma mais clara” (OTTO, 2005, p. 68).⁸² Por essas qualidades, Apolo é proclamado por Homero na *Ilíada* (Canto XIX, v. 413) como o melhor dos deuses. Como forma de se contrapor aos tenebrosos horrores titânicos, a cultura olímpica institui um meticuloso sistema de conduta baseado na moderação e no equilíbrio das ações individuais. Trata-se da concretização da “justa medida”.⁸³ Essa prédica proclamava a rigorosa necessidade do grego apolíneo viver no mais puro equilíbrio das suas ações, a fim de evitar a realização de atitudes similares aos excessos titânicos, que poderiam conduzir o povo grego ao declínio de sua vitalidade criadora e das suas instituições sociais.

Para se efetivar tal projeto de moderação ética, se tornava necessário que o grego conhecesse os limites da sua própria individualidade, separando-a minuciosamente da esfera do “outro”. Certamente a grande importância da compreensão consciente dos próprios limites pessoais consistia no fato de que ela impedia justamente que um dado indivíduo cometesse ações que comprometessem a integridade física e a propriedade privada das demais pessoas. Nessas condições, para que alguém possa agir socialmente de

⁸² É digno de nota que Walter Burkert, em *Religião Grega na época clássica e arcaica*, p. 285, corrobora essa ideia de W. F. Otto.

⁸³ Há que se destacar que a prédica apolínea da “justa medida” se perpetuaria ao longo do desenvolvimento ético da cultura grega na atividade filosófica de Aristóteles, o qual, na sua *Ética a Nicômacos*, II, 6, 1206 a-b, define a ação virtuosa como aquela que se mantém racionalmente equilibrada entre dois extremos viciosos, o excesso e a falta.

maneira equilibrada e convenientemente justa, é necessário que essa pessoa, primeiramente, conheça intrinsecamente a si mesma. Daí decorre a justificativa para as celebérrimas prédicas “nada em excesso” [*Méden Agan*] e “conhece-te a ti mesmo” [*Gnothi Sauton*].⁸⁴ Essas sagradas sentenças encerram de forma precisa a essência vital do espírito apolíneo. Conforme argumenta Nietzsche,

Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida, e, para poder observá-la, o autoconhecimento (NIETZSCHE, 1993, p. 40).

Tais prédicas foram representadas historicamente no pórtico do Templo de Delfos, local sagrado considerado pela religiosidade olímpica como o grande centro do mundo, pois que situado junto ao umbigo da terra (ônfalo), santuário no qual os antigos gregos ouviam a sabedoria do mais importante oráculo apolíneo; este seria uma tentativa humana de controlar e compreender o seu destino, suprimindo assim o terror humano diante das adversidades da vida cotidiana, nem sempre caracterizada pela segurança e pelo domínio das situações de risco que ameaçam a existência individual e coletiva.⁸⁵

A moderação apolínea da conduta humana evita o cometimento de deslizos que podem levar um indivíduo a se envolver em situações inextricáveis, cujo resultado final não raro era a morte. O ato de se conhecer a si mesmo, por sua vez, significa a limitação

⁸⁴ Essa prédica, importante destacarmos, serviu de mote para o pensamento socrático-platônico na sua busca pela racionalidade e a sua inerente supervalorização da lucidez da consciência humana, conforme podemos ver exposto em *Fedro*, 229e, *Filebo*, 48c, *Primeiro Alcibíades*, 124b.

⁸⁵ Para mais detalhes acerca dessa questão, vejamos os comentários de E. R. Dodds: “Sem Delfos a sociedade grega mal teria conseguido suportar as tensões às quais estava sujeita na era arcaica. A esmagadora atmosfera de ignorância e de inseguranças humanas, o horror do *phthonos* divino e do *miasma* – o peso acumulado de tudo isso teria sido insuportável sem a segurança que um conselheiro divino onisciente poderia oferecer, segurança de que por detrás do casos aparente havia conhecimento e finalidade” (DODDS, 2002, p. 81). Para uma compreensão pormenorizada da formação histórica do Templo de Delfos, é de grande importância a leitura da obra de Luiz Alberto Machado Cabral, *O Hino Homérico a Apolo*, na qual o autor, entre as páginas 59-76, dedica uma série de considerações historiográficas e filológicas sobre esse renomado santuário apolíneo.

rigorosa do humano na sua própria condição existencial, de tal modo que ele não atravessasse as fronteiras do divino, subentendo-se, com isso, um reconhecimento do poder e da magnificência dos deuses (SNELL, 2005, p. 185). A sabedoria começa com a consciência da finitude e da precariedade de qualquer vida humana (ELIADE, 1978, p. 94). Cabe ao homem aprender a viver na obediência harmoniosa aos códigos estabelecidos pelos deuses, que assim o determinam não como uma forma de exercerem um jugo tirânico sobre a humanidade, suprimindo as suas mais ínfimas manifestações de singularidade, mas pela própria compreensão de que ao menor gesto desmedido, toda a ordem civilizada ameaça ruir. Hesíodo expõe em *Trabalhos e Dias*, vs. 210-216: “Louco quem pretende medir-se com os mais poderosos; vê-se privado da vitória e à vergonha associa sofrimentos”

O conhecimento de si no apolinismo não é uma interpretação psicológica, a constituição de um mundo interior, uma consciência reflexiva, mas um espelhamento na figura, na imagem do deus, um jogo de espelhos, pelo qual o homem se vê como belo reflexo do deus da beleza e da medida, que ele mesmo criou (MACHADO, 2006, p. 209).⁸⁶ “Procurei e investiguei a mim mesmo”, disse Heráclito (Fragmento 101 DK), abrindo mão do saber dedutivo e demonstrativo transmitido pela pretensa sabedoria dos intelectuais de sua era. Conforme Nietzsche destaca, “Apolo quer conduzir os seres singulares à tranquilidade precisamente traçando linhas fronteiriças entre eles e lembrando sempre de novo, com suas exigências de autoconhecimento e comedimento, que tais linhas são as mais as leis mais sagradas do mundo” (NIETZSCHE, 1993, p. 68). Afinal, elas proporcionam a estabilidade e a segurança de um mundo sustentado pelo apego aos aspectos

⁸⁶ Walter Burkert elabora reflexão semelhante em *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 294.

ordenados da natureza, perante a qual passamos a viver em estado de respeito e harmonia.⁸⁷

De acordo com a exortação de Hesíodo, todos devemos escutar a justiça e não alimentar a insolência, que é um mal tanto para o homem de baixa condição como também para o nobre, que pela jactância é esmagado (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, vs. 213-215). Já Heráclito diz que a insolência é preciso extinguir, mais do que o incêndio (Fragmento 43 DK). A sapiência grega desde os seus primórdios evidencia a importância de uma conduta moderada em todas as ocasiões, uma prédica de rigor, inexorável.

A partir do momento em que a esfera apolínea valorizava a prática da “justa medida”, todas as instituições sociais da cultura grega da era olímpica elaborariam expressões imediatamente vinculadas a esse modo do indivíduo vivenciar harmoniosamente a realidade e se relacionar de maneira honesta e segura no âmbito social com os demais indivíduos. Como expõe Hesíodo em *Trabalhos e Dias*, vs. 471-472: “A Boa ordem é o melhor dos bens / para os homens mortais e a desordem o pior dos males”.

A imagem simbólica que podemos fazer de Apolo, para Nietzsche, é a da divindade que consagra e purifica o Estado Grego diante de todas as influências destrutivas que pretendiam abalá-lo de sua firme estrutura social (NIETZSCHE, 1996, p. 57); sua consciência divina de ordem e equilíbrio não se coadunava com a discórdia titânica nem com a visão de mundo macabra transmitida por essa esfera incivilizada.

Esse processo de comedimento da atividade humana em sua vida cotidiana decorre da compreensão do espírito de equilíbrio proporcionado pela vivência religiosa apolínea, que, para maior glória da saúde e da beleza, de modo algum suprimia o valor da criação artística. Arte e religião estavam intimamente ligadas para os gregos antigos, ou

⁸⁷ Para enriquecimento da ideia acima enunciada, vejamos como Hesíodo encerra *Trabalhos e Dias* através de uma prédica muito bela: “Afortunado e feliz é aquele que, todas essas coisas / conhecendo, trabalha sem culpa perante os imortais, / consultando as aves e evitando transgredir as normas” (vs. 826-828).

melhor, eram idênticas. O mesmo instinto que produz a arte produz a religiosidade grega. A arte é a florescência, a plenitude da natureza, que somente se torna divina através de sua ligação com a arte (HÖLDERLIN, 1994, p. 82).

Devemos dizer que as regras da justa medida, quando aplicadas em uma forma individualizada, levam a uma configuração física que se constitui de maneira plenamente bela, pois que o equilíbrio decorre da harmonia, e esta sempre se expressa plasticamente de maneira bela. Aliás, é importante destacarmos que a beleza é expressão da harmonia das formas perfeitas de um corpo, da rígida proporção eqüitativa das suas partes. Nada pode destoar na estrutura plástica desse corpo, a fim de que nele se expresse a perfeita proporcionalidade equilibrada do belo. Winckelmann, ao analisar a beleza intrínseca da arte grega, afirma “que a influência de um céu sereno e puro se fazia sentir desde a mais tenra idade, mas os exercícios físicos, praticados em boa hora, davam forma nobre à sua estrutura corporal” (WINCKELMANN, 1993, p. 41).

Os gregos são justamente admiráveis por seu senso de beleza, de estrutura, de beleza e de ordem. Essa representação da beleza do corpo milimetricamente proporcional pode ser encontrada na escultura, uma modalidade artística genuinamente apolínea, pois o escultor grego da era olímpica, ao imaginar a exuberância gloriosa das divindades, expressava plasticamente essa qualidade de beleza inigualável, respeitando justamente as regras da forma perfeita.⁸⁸ Segundo Nietzsche,

O culto às imagens da cultura apolínea, tenha essa se exprimido no templo, na estátua ou na epopéia homérica, tinha o seu fim sublime na exigência ética da medida, que corre paralela à exigência da beleza. A medida, colocada como

⁸⁸ Para a compreensão pormenorizada desse tema podemos aproveitar a contribuição de Maria Cristina dos Santos de Souza, que em seu ensaio “A arte apolínea como expressão da natureza enquanto instinto político (Estado) na obra de Friedrich Nietzsche”, p. 90, afirma que “Os cidadãos gregos se espelhavam no brilho e na perfeição dos deuses para alcançar a superioridade humana. Entretanto, eles nunca poderiam desejar possuir a mesma intensidade do brilho divino. Era imperativo que essa beleza e resplandecência divina fossem transpostos para o domínio humano, como “justa medida”. Espelhando-se nos deuses, os homens deveriam procurar a perfeição nos limites de sua existência enquanto individualidade, os quais podiam somente ser delimitados pelas leis da *pólis*, expressão imediata dessa ética do respeito ao equilíbrio natural nas normas políticas”

exigência, só é possível onde a medida, o limite é cognoscível (NIETZSCHE, 2005, p. 22).

Os gregos apolíneos, ao enaltecerem o resplendor dos deuses olímpicos, projetavam nestes a manifestação miraculosa das belas formas, pois que estas, quando imaginadas e contempladas pela mente humana, proporcionavam ao indivíduo a aquisição de um estado de bem-estar afetivo. Como adendo ao tema tratado, vejamos o comentário de Gianni Vattimo: “Os deuses olímpicos são o meio com que os gregos suportam a existência, da qual viram a caducidade, a alternância dolorosa de vida e morte, sofrendo-as profundamente por causa de sua exasperada sensibilidade” (VATTIMO, 1990, p.17)

Nas figuras gregas o mais nobre contorno une ou circunscreve todas as partes da mais bela natureza e das belezas ideais; ou melhor, o contorno é, nos dois setores, o conceito mais elevado (WINCKELMANN, 1993, p. 49). Para esses gregos, o sentido da existência espelhava-se nos deuses, pois tudo o que há de grande e vivo no mundo neles se manifesta límpida e claramente. Nenhum elemento vital e natural é rejeitado e todas as forças agem, também entre os deuses olímpicos, não de forma sombria e tormentosa, mas serena, livre e pacificada (SNELL, 2005, p. 38). A visualização contemplativa da beleza motivava a instauração do júbilo pelo existir na consciência popular do apolinismo, apaziguando os seus afetos de tensão e de medo diante da percepção terrífica da mutabilidade do mundo (NIETZSCHE, 1993, p. 40). A arte apolínea, cultuadora da expressão de beleza na aparência das formas, visa então estabelecer a quietude do ânimo individual, tornando a vida cotidiana de todo indivíduo plenamente aprazível de ser vivida. “Assim como as profundezas do mar permanecem sempre calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos olímpicos mostra, mesmo nas maiores paixões uma alma magnânima e ponderada.” (WINCKELMANN, 1993, p. 53). De fato as obras gregas apolíneas, primando pela beleza de suas formas,

“expressavam uma nobre simplicidade e uma grandeza serena” (WINCKELMANN, 1993, p. 53).

A intensa luz natural contida na gloriosa divindade de Apolo banhava de tranqüilidade o âmago do homem olímpico, que projetava no mundo circundante a beleza harmônica do deus, representada principalmente no mundo dos sonhos, estado de consciência por excelência para a manifestação da cintilação mágica do espírito apolíneo (NIETZSCHE, 1993, p. 28). Lucrécio já destacara que foi no sonho que se apresentou ante os homens as esplendorosas figuras dos deuses (*Da Natureza*, V, vs. 1169-1182). Apropriando-se dessa ideia, Nietzsche salienta que

Essa alegre necessidade da experiência onírica foi do mesmo modo expressa pelos gregos em Apolo: Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, seguindo a raiz do nome “o resplendente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia (NIETZSCHE, 1993, p. 29).

O sonho é também uma mensagem divina, conforme diz Homero (*Ilíada*, Canto I, v. 63). Através dessa suave ilusão apolínea que confortava e apazigua o coração do homem apolíneo, os tormentos, as dores e os sofrimentos da vida foram revestidos como que por uma espécie de véu brilhante que exibia somente a glória e a beleza do mundo, impedindo assim que este indivíduo apolíneo imergisse na desordem titânica, marcada pela mera contingência e pela ausência de um fundamento teleológico do existir. Isso não significa que o apolinismo possuísse uma compreensão de progresso da cultura humana enquanto expressão de um aprimoramento moral e civilizatório conquistado no decorrer do tempo, pois a mais bela eternidade aspirada pelo grego apolíneo era a conquista de um renome imorredouro. A finalidade maior dessa cultura luminosa era, portanto, afirmar a divindade da beleza, representada na harmonia das formas equilibradas dos corpos e na sobriedade das próprias ações humanas. De acordo com a explanação de Rosa Maria Dias sobre o esplendor apolíneo,

Apolo é o nome grego para a faculdade de sonhar; é o princípio de luz que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra (DIAS, 1994, p. 26).

A visão do sofrimento e a consciência de absurdidade da vida bloqueavam o ímpeto do homem grego para a ação, o que impedia o desenvolvimento sadio da cultura olímpica, pois esta se constituiu através do somatório dos esforços singulares dos homens criativos que derrotam as adversidades tenebrosas da existência. A associação de Apolo com o poder vivificador da luz do Sol vitalizava as disposições de ânimo dos antigos gregos, uma vez que a claridade do dia expulsava da vista de cada indivíduo a fixação da consciência na obscuridade da vida. Por sua vez, a experiência do sonho apolíneo velava a verdade essencial de um mundo marcado pela constante destruição e discórdia que se aniquilava todo tipo de expressão da vida, através de sutis artifícios de encanto e ofuscamento da visão de dor que afligia o antigo homem grego (NIETZSCHE, 1993, p. 29).

A magnitude da bela forma exerce um poder de encantamento das disposições cognitivas e afetivas do ser humano, fazendo-o se alegrar diante da contemplação da exuberância da natureza, do grande ordenamento existente na configuração de todos os processos vitais (NIETZSCHE, 1993, p. 40). Poderíamos dizer, sob certa perspectiva, que esse culto ao belo motivava uma espécie de fuga do indivíduo grego diante das circunstâncias mais problemáticas do seu existir cotidiano, o que concede ao princípio de beleza um efeito lenitivo dos desgostos afetivos do grego apolíneo; entretanto, o desvio do olhar desse indivíduo diante da realidade contraditória e dilacerante não era motivado por questões ascéticas, negligenciadoras dos valores do corpo e da própria vida como um todo, mas sim por uma necessidade afetiva da cultura olímpica direcionar o seu enfoque de consciência cotidiana para as condições que reforçavam as disposições ativas de sua conduta.

O processo onírico apolíneo velava ao indivíduo a realidade brutal do mundo, marcada pela constante destruição e discórdia que aniquilava todo tipo de expressão da

vida, através dos sutis artifícios da ilusão, que proporcionavam o encantamento das disposições pessoais mediante a violenta percepção da dor (NIETZSCHE, 1993, p. 29). O homem apolíneo percebia no mundo harmonizado pela ordem olímpica uma realidade divina que se torna visível e nitidamente compreensível, revelada através das belas formas. Conforme argumenta W. F. OTTO: “Essa cosmovisão da poesia homérica é clara e coerente. Em parte alguma ela enuncia fórmulas conceituais à maneira de um dogma; antes se exprime vivamente em tudo que sucede, em tudo que é dito e pensado” (OTTO, 2005, p. 11). O mundo homérico enaltece a simplicidade da beleza, instância capaz de diluir a complexidade das circunstâncias determinantes da realidade, em favor do apaziguamento interno de cada ser humano. Segundo a interpretação inquiridora de Nietzsche,

Mas o que se encontra *por trás* do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? Neste mundo, somos elevados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da pura confusão material: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olharíamos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? Olharíamos apenas para a noite e o terrível, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. Que existência terrestre reflete estes medonhos e perversos mitos teogônicos? – Uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte (NIETZSCHE, 1996, p.75).

Como Homero, sendo o gênio apolíneo por excelência, poderia coadunar com a destruição e a violência, tal como constantemente exposto nas suas gloriosas narrativas épicas? Na verdade, uma leitura atenta das suas obras nos demonstra que Homero não enaltecia o aniquilamento irrefreável entre os homens, chegando ao ponto de fazer Zeus repreender severamente Ares por seus terríficos impulsos belicosos. Com efeito, Ares é o deus que Zeus menos estima (*Ilíada*, Canto V, vs.889-898). Na própria narrativa homérica se enuncia a ideia de que a guerra é um mal (*Ilíada*, Canto XIX, vs. 221-224) Esse tipo de guerra mortal, que em geral não era movido por qualquer propósito cultural, encontra ressonância imediata na ação sempre destrutiva da anteriormente citada “Má Éris”, que

jamais proporciona algo benfazejo para os homens (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, v. 16). Nietzsche, vislumbrando uma solução para esse enigma grego, enuncia a seguinte indagação: “Por que todo mundo grego se regozijava com as imagens de combate da *Ilíada*?” (NIETZSCHE, 1996, p. 75).

Uma possibilidade de respondermos tal aporia talvez resida no significado concedido pela cultura apolínea ao acontecimento da morte dos célebres heróis homéricos: através da aspiração de se obter o reconhecimento público pela realização de feitos distintos, cada homem adquiria coragem para encarar os desafios impostos pelo destino, de modo que o choque entre os guerreiros se tornava uma situação inevitável. A morte dos grandes heróis homéricos era então um acontecimento digno de veneração permanente, que se tornava o estímulo maior para que cada indivíduo desenvolvesse sempre um posicionamento ativo diante da vida, triunfando sobre a paralisia imposta pelo medo e sobre as suas próprias limitações pessoais.

Tombar gloriosamente numa batalha era a maior dádiva que poderia ser conquistada por um grego apolíneo, pois essa morte era o distintivo de nobreza dos heróis, que se elevavam acima da grande massa dos homens comuns, incapazes de inscreverem os seus nomes nos registros imortais da memória coletiva.⁸⁹ A morte perpetua a imagem esculpida na lembrança dos semelhantes; concluída, perdura na mente dos pósteros (SCHÜLER, 2004, p. 35). A glória dos homens é palavra viva, levada aos ouvidos da posteridade pelas mil vozes da fama (LORAUX, 1988, p. 22-23).⁹⁰ Hesíodo, aliás, fizera da fama uma deusa, justamente por também compactuar com a importância

⁸⁹ Ressalto que Marcel Detienne apresenta comentários esclarecedores sobre o tema da glória em *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*: “Em uma civilização de caráter agonístico, pode parecer paradoxal que o homem não se reconheça diretamente em seus atos. Porém, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obcecado por dois valores essenciais, *Kléos* e *Kudos*, dois aspectos da glória. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina instantânea. Os deuses concedem-na a alguns e negam-na a outros. Ao contrário, *Kléos* é a glória que passa de boca em boca, de geração em geração. Se o *Kudos* descende dos deuses, o *Kléos* ascende até eles” (DETIENNE, 1988, p. 19)

⁹⁰ Para mais detalhes dessa questão, Cf. Fábio de Souza Lessa, *O Feminino em Atenas*, p. 75.

dessa experiência da lembrança na vivência cultural dos gregos antigos (*Trabalhos e Dias*, v. 763-764). A morte pode ser considerada como o último grau iniciático do herói no seu processo de elevação acima da efemeridade da condição humana e a sua divinização.⁹¹

A glória tornava o herói simbolicamente similar aos deuses.⁹² Celebrados pelos aedos, os nomes dos heróis, contrariamente aos de outros mortos, que se fundem sob a terra na massa indistinta e esquecida dos *nónymnoi*, dos “sem-nome”, permanecem vivos para sempre, radiantes de glória, na memória de todos os gregos (VERNANT, 2006, p. 47). Na concepção de mundo apolínea, morrer gloriosamente no meio da luta significaria para o herói alcançar o almejado estado apoteótico, no qual este valoroso homem se tornaria uma espécie de monumento incólume perante o olhar de sua sociedade, mais imponente e imperecível que uma estátua de bronze ou pedra. Desse modo a grande roda transformadora de todas as coisas existentes seria incapaz de fazer o povo olvidar a magnitude dos feitos dos homens valorosos. Não se pode considerar completamente morto quem é honrado em cantos épicos, de ampla circulação nas cidades gregas, pois a morte do grande homem não é total quando sua lembrança perdura na fala coletiva (SCHÜLER, 2004, p. 57).

Apolo, O Terrível

A cultura apolínea, apesar de ter conquistado essa ordem social de paz mediante a imposição de severas medidas punitivas contra os infratores das regras estabelecidas, não exigia dos indivíduos o cumprimento doentio da ordem divina, pois que, atuando de maneira tensa e insegura, o grego faria o estado apolíneo ruir sob sua própria estrutura social. A necessidade de se manter a estabilidade na cultura apolínea decorria não de uma

⁹¹ Junito de Souza Brandão, em *Mitologia Grega*, v. III, p. 64 desenvolve uma importante reflexão sobre a singularidade do herói, que encontra a sua glória maior na sua própria morte, fato este que o aproxima da majestade da condição divina.

⁹² Como adendo ao tema apresentado, é pertinente a leitura de *Homero. Introdução aos poemas homéricos*, de Jacqueline de Romilly, especialmente o capítulo “Os heróis semelhantes aos deuses”, p. 87-97.

mera adequação do indivíduo ao sistema legal vigente, mas da própria harmonia individual aprimorada pelo respeito aos princípios apolíneos. Por conseguinte, a pessoa que vive em estado de paz íntima encontra nas regras sociais, que favorecem justamente a segurança da coletividade, o correlato externo de sua própria serenidade, evitando assim de cometer qualquer atitude que viole o sistema de bem-estar comunitário.

O Estado grego em sua configuração apolínea, quando se encontrava na necessidade de coibir os excessos de alguns indivíduos, seja na vida social cotidiana ou mesmo nas atividades religiosas, realizava tais funções não como uma forma de obter vingança sobre essas ações desequilibradas, mas para manter a ordem social favorável para todos aqueles que estivessem inseridos no âmbito da coletividade grega.

É de grande importância observar que Giorgio Colli, colega de Mazzino Montinari na elaboração da portentosa edição crítica das obras completas de Nietzsche - *Kritische Studienausgabe (KSA)*, afirma em seu ensaio *O nascimento da Filosofia*, p. 12-13, que Nietzsche apenas se detivera, na sua interpretação do apolinismo, nos seus aspectos mais beatíficos, deixando de lado a também força terrífica de Apolo, quando tal se fazia necessária para coibir as ações desmedidas dos indivíduos.

A objeção de Colli não é de modo algum pertinente se enfocarmos o fato de que, no decorrer de *O nascimento da Tragédia*, sobretudo no § 4, encontramos apontamentos de Nietzsche acerca da rigidez da lei apolínea diante da punição dos violadores das prédicas da justa medida, assim como a associação do apolinismo ao uso da força quando se objetivava a consecução dos seus objetivos civilizatórios; mais ainda, o fato do apolinismo preconizar ao indivíduo a prática de uma rígida conduta pessoal no cotidiano, a fim de se evitar o desequilíbrio de forças em decorrência de uma ação inseqüente, evidencia a compreensão nietzschiana sobre a severidade ética de Apolo. Ora, porventura Nietzsche não destaca dois episódios míticos que demonstram o aspecto terrífico de Apolo? Mais precisamente, ao citar participação do deus no aniquilamento dos seis filhos de Níobe, enquanto sua irmã Ártemis se encarregara de aniquilar as seis filhas da infeliz

mãe, que cometera o desatino de se vangloriar de sua fertilidade perante Leto, mãe dos deuses punidores, que realizaram tal ato para glorificarem sua mãe diante da infortunada mortal:

Pois de comer se lembrou até mesmo a de belos cabelos,/Níobe, quando perdeu no palácio seus doze rebentos,/seis filhas mais moças, seis filhos no viço da idade.-/A estes Apolo frecheiro matou com seus dardos, pois contra/ Níobe estava agastado; as donzelas por Ártemis foram/ mortas, que a Leto de tranças venustas a mãe se gabara/ de tantos filhos ter tido, enquanto a outra só concebera,/ os mesmos dois que, com serem tão poucos, aos doze mataram./ (HOMERO, *Ilíada*, Canto XXIV, vs. 602-609).

Não podemos esquecer também que Nietzsche, em seu ensaio “A Disputa de Homero” (compilado em *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*) descreve a reparação que Apolo exerce sobre Mársias, o sátiro que se gabava de ser melhor músico que o deus. Ocorrendo uma competição para que estabelecesse quem de fato era mais habilidoso, Apolo derrota o sátiro, punindo-o com o esfolamento vivo: “Na luta de Tâmiris com as Musas, de Mársias com Apolo, no destino comovente de Níobe, aparece a oposição temporal das duas forças que nunca podem lutar entre si, a do homem e a do deus” (NIETZSCHE, 1996, p. 79). Nessa mesma obra, agora no texto “O Estado Grego”, na página 57 encontramos evidências explícitas da compreensão nietzschiana do poder normativo de Apolo diante dos gregos, quando o filósofo faz referência aos acontecimentos narrados nos versos 44-52 do Canto I da *Ilíada* de Homero, quando este descreve a punição imposta pela divindade aos guerreiros gregos de Agamenon que macularam o sagrado solo de Tróia, obtendo como ato reparador de Apolo as flechas portadoras de peste, que aniquilam tanto os animais como os próprios homens gregos. Conforme salienta Marcel Detienne sobre a ambivalência da ação catártica de Apolo,

Sua arte extrema não é purificar, mas construir o puro com o impuro, mostrando audazmente como, desde o mais informe, dá-se um caminho sem memória, criar o puro novo começo de uma fundação que deseja considerar-se duradoura (DETIENNE, 2001, p.261).

Ao contestar a perspectiva apolínea proposta por Nietzsche, Giorgio Colli também utiliza como pano de fundo a narrativa homérica desses versos do Canto I da *Ilíada*. Todavia, o que Colli se esquecera de dizer é que, na sua ação normativa, Apolo, mesmo quando trazia a morte para aqueles que agiam de maneira contrária aos princípios sagrados da justa medida, fazia com que os indivíduos aniquilados conservassem as feições harmoniosas, os semblantes como que adormecidos, sinal de uma morte verdadeiramente indolor, conforme constatamos na *Ilíada* de Homero, Canto XXIV, v. 757.

Não podemos também deixar de destacar que Apolo, ao punir os infratores, jamais exercia seu poder reparador se fazendo presente diante da turba, mas através das suas flechas divinas que fulminavam os réus a distância, decorrendo daí um dos seus terríficos epítetos, *Kekatébolos*, “aquele que atinge à distância”.⁹³ Inclusive, Nietzsche assim se refere a Apolo: “Seu olho deve ser “solar”, em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência” (NIETZSCHE, 1993, p. 29).⁹⁴ Após essa citação, fica nítido que Nietzsche abria a possibilidade do princípio apolíneo, manifestado enquanto regra social de conduta, exercer os seus rigores punitivos contra os indivíduos violadores da ordem coletiva. Dessa maneira, a interpretação nietzschiana acerca da divinização da beleza e da harmonia na esfera apolínea não perde de modo algum a sua pertinência filológica, histórica e filosófica, tampouco é desenvolvida de forma redutora e parcial. É também digno de nota que Rogério Miranda de Almeida, no seu *Nietzsche e o paradoxo*, p. 28, desenvolve objeções similares a essa surpreendente distração de Giorgio Colli. Aproveitando a circunstância, cabe dizer que René Girard comete o mesmo equívoco no seu livro *O Bode*

⁹³ Marcel Detienne, em *Apolo con el cuchillo em la mano*, realiza uma análise filológica da palavra grega *apollýnai*, “fazer morrer”, comentando: “Arqueiro da morte que faz morrer, *apollýnai* em grego, que tão bem se faz eco em seu próprio nome, Apolo” (DETIENNE, 2001, p. 10).

⁹⁴ No ensaio *A visão dionisíaca de mundo*, um escrito preparatório para *O nascimento da Tragédia*, encontramos uma versão similar da argumentação nietzschiana: “Seu olhar precisa ser “solarmente” calmo: mesmo que se encolerize e olhe com arrelia, jaz sobre ele a consagração da bela aparência” (NIETZSCHE, 2005, p. 7-8).

Expiatório, na p. 64, ao afirmar que Nietzsche, em suas investigações helenísticas, privilegiara apenas os aspectos pacíficos, serenos e benevolentes de Apolo. Percebe-se assim que Girard não estudou atentamente os escritos de juventude de Nietzsche, fundamentais para o entendimento sobre a complexa tipologia apolínea.

Considerações Finais

De acordo com os argumentos apresentados, Nietzsche de modo algum faz de Apolo uma figura unilateral na sua formulação da experiência estética e religiosa do mundo grego antigo, mas um tipo simbólico bifronte, na qual duas qualidades axiologicamente opostas, a beatitude e a justiça implacável, encontram uma poderosa convergência de forças. Afinal, a harmonia interior somente se sustenta se porventura existe um sistema social que coíba ações desmedidas, mesmo que para tanto se tenha que exterminar a vida dos infratores. Dessa maneira, consideramos que as objeções apresentadas por Giorgio Colli em seu ensaio *O nascimento da Filosofia* em relação a uma pretensa visão parcial de Nietzsche sobre as características sagradas do deus Apolo são filosoficamente e axiologicamente improcedentes.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1992.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, Vol. III. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- CABRAL, Luiz Alberto Machado. *O Hino Homérico a Apolo*. Cotia: Ateliê Editorial; Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.
- COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Trad. de Federico Carotti. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

DETIENNE, Marcel. *Apolo con el cuchillo em la mano: una aproximación experimental al politeísmo griego*. Trad. de Mar Llinares García. Madrid: Akal, 2001.

_____. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, Tomo I, Vol. 2 – Dos Vedas a Dioniso. Trad. de Roberto Gomes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

_____. *O Sagrado e o Profano*. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GRIMAL, Pierre. *Mitologia Grega*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: Vol. *Pré-Socráticos*, Col. “Os Pensadores”. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HESÍODO. *Teogonia – Trabalhos e Dias*. Trad. de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: INCM, 2005.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LORAU, Nicole. *Maneiras Trágicas de matar uma mulher*. Imaginário da Grécia Antiga. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. In. Col. Os Pensadores. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1980.

_____. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *A visão dionisíaca de mundo*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005.

OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PLATÃO. *Fedro / Cartas / O Primeiro Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1973.

_____. *Parmênides / Filebo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1974.

ROMILLY, Jacqueline de. *Homero. Introdução aos poemas homéricos*. Trad. de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Ed. 70, 2001.

SCHÜLER, Donaldo. *A Construção da Ilíada – uma análise de sua elaboração*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

_____. *Heráclito e seu dis (curso)*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOUZA, Maria Cristina dos Santos de. “A arte apolínea como expressão da natureza enquanto instinto político (Estado) na obra de Friedrich Nietzsche”. In: Marta Luzie Frecheiras e Márcio Petrocelli Paixão (org.) *Em Torno da Metafísica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 82-97.



VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de Antonio Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. de Joana Angélica d'Ávila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1993.

A MAGIA PARA O AMOR E PARA A FERTILIDADE NO MUNDO GREGO

Sandra Ferreira dos Santos⁹⁵

RESUMO

A magia esteve presente no mundo grego ao longo de toda a sua existência, convivendo com o culto aos deuses e, muitas vezes, confundindo-se com a Medicina. A prática da magia no mundo grego pretendia, em especial, vingar uma ofensa ou proteger o seu realizador, mas, também, era empregada com finalidades amorosas e para propiciar a fertilidade - ou, ao contrário, a contracepção. Seu uso com estas intenções foi bem documentado por autores antigos e está representado nos objetos encontrados pela Arqueologia, conhecidos como *katadesmoi*. O estudo destas fontes pode nos trazer novos olhares sobre as relações sociais neste período da História.

Palavras-chave: Magia; Culto aos Deuses; Medicina; *Katadesmoi*.

A magia esteve presente no mundo grego ao longo de toda a sua existência, tendo, no entanto, ganhado destaque e maior difusão em torno dos séculos IV e III a.C. Os motivos apontados para este significativo desenvolvimento das práticas de magia foram o declínio das *póleis* – quando o individual superou o coletivo (CÂNDIDO, 2004, p. 20, FARAONE, 1991, p.4, FOWLER, 1995, p.1-2) - e a conquista macedônica, que por ter agregado diversas áreas, aumentou o repertório mágico entre os gregos (CÂNDIDO, 2004, p.84).

As práticas mágicas eram utilizadas entre os gregos para diversos fins. Elas podem

⁹⁵ Mestre em História Comparada (PPGHC- UFRJ), doutoranda em Arqueologia (Museu Nacional – PPGArq-UFRJ), orientadora Prof^a Dr^a Marta Mega de Andrade, tema da pesquisa de doutorado: Espaços femininos na Grécia e suas colônias nos século IV a.C. Órgão financiador: CNPq. E-mail: sandraferreira@mn.ufrj.br.

ser identificadas a partir de artefatos arqueológicos conhecidos como *katádesmoi* (Fig. 1 e 2), além de serem mencionadas em obras ficcionais (peças de teatro) e em textos médicos⁹⁶. Pretendiam, em especial, vingar uma ofensa ou proteger o seu realizador, mas também eram utilizadas com finalidades amorosas e para propiciar a fertilidade (ou a contracepção) (FOWLER, 1995, p.2, CÂNDIDO, 2004, 52-53, EIDINOW, 2007, p. 207-209 e 216).



Figura 1: Katádesmos, 410-420 a.C, contendo a inscrição "...e a qualquer um que testemunhe a favor dele". Museu Arqueológico de Atenas. Fotos: Sandra Ferreira dos Santos



Figura 2: Katádesmos, IV sec. a.C, contendo a inscrição "...Eu amarro sua língua, sua mente, sua alma e seu corpo, bem como seus atos e sua mente, espírito, intelecto e vontade".

A Magia para o Amor

A magia para o amor era executada pelo interessado (a) ou por especialistas que sabiam como fazer os *katádesmoi* amorosos, os filtros e os encantamentos. Este tipo de magia pretendia forçar o amado (a) a se apaixonar, garantir a fidelidade ou a volta – nos casos de separação – ou ainda, servia de vingança nos casos de desprezo (WINKLER, 1991, p.231, CÂNDIDO, 2004, p.82, EIDINOW, 2007, p. 216). No entanto, apesar de apresentarem a possibilidade de destruição da pessoa à qual eram dirigidas, as imprecções amorosas raramente tinham a intenção real de fazer o mal (FARAONE, 1991,

⁹⁶ É importante considerar que magia, medicina e religião estavam bastante amalgamadas no mundo antigo. Para entender melhor esta discussão, veja: BETZ, H.D. Magic and Mystery in the Greek Magical Papyri. In: FARAONE, C. e OBBINK, D (ed.), **Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion**, Oxford: Oxford University Press, 1991; e FOWLER, R. Greek Magic, Greek Religion, Illinois Classical Studies, No 20, 1995.

p. 8).

Os gregos antigos acreditavam na força mágica das palavras – principalmente as palavras escritas – e na possibilidade de que uma pessoa pudesse adoecer de amor, mal causado por Eros, Hécate ou Pan. Um encantamento amoroso em nome destes deuses também poderia causar este tipo de sofrimento (FARAONE, 1991, p. 6, STRUBBE, 1991, p. 41, CÂNDIDO, 2004, p.87, WINLKER, 1991, p.222-223) e, portanto, sempre havia a desconfiança de que alguém que mostrasse algum sinal de sofrimento tivesse sido vítima de um encantamento.

As imprecizações, a princípio, parecem ter surgido como maldições faladas, tendo se modificado para a forma escrita com o passar do tempo, um processo, sem dúvida, acelerado pelo aumento da alfabetização no período clássico (FARAONE, 1991, p.5). A grande quantidade de amuletos com fórmulas escritas no período clássico demonstra esta transição gradual da prática da mágica oral para as práticas escritas. As peças teatrais e a mitologia evidenciam a existência da magia na época clássica, a partir da presença de personagens como as feiticeiras Medéia (EURÍPIDES - Medéia) e Circe (HOMERO - Odisséia) ou mulheres desprezadas como Djanira (esposa de Hércules) e Samanta (ou Simeta - Σιμαίθα - se seguirmos a transliteração exata) (TEÓCRITO - Idílio 2). Embora se deva considerar com cuidado evidências de cunho ficcional, FARAONE (1990, p. 222-229), após analisar inúmeros textos antigos, afirmou que estas obras faziam referência a práticas reais.

A narrativa poética de Teócrito, do século III (período helenístico) coloca Samanta envolvida em uma paixão não correspondida que a induziu à magia amorosa para conseguir a atenção de seu amado (TEÓCRITO, II, 25):

“...eu queimo este ramo de louro e assim como ele arde em brasa,
que arda também em chamas o corpo de Delfos”

A ideia de fazer o corpo do “amado arder em chamas” integrava o repertório da magia amorosa grega e podia significar arder de paixão ou, em caso de desprezo do

amado, na sua real destruição física. Por este motivo, muitos homens temiam ser vítimas de feitiços, principalmente das *hetairas*, que poderiam desejar manter a fidelidade do cliente. Isso se estendia às mulheres casadas, que, por ciúme ou pretendendo manter o interesse do marido, poderiam realizar feitiços e encantamentos (FARAONE, 1999, p. 2, CÂNDIDO, 2004, p.92, SILVA, 2008, p.35). PLATÃO (Leis, 933 a-c) mencionou o medo de alguns homens quando encontravam figuras de cera - presumivelmente bonecos utilizados para a magia amorosa - nas encruzilhadas ou próximo às tumbas. É importante lembrar que as mulheres sempre foram consideradas mais próximas do mundo da magia e, portanto, portadoras de um saber ritual que poderia ser usado para o bem ou para o mal (BLUNDELL, 1998, pg.1, STEARS, 1998, pg. 123).

Os objetos e as imprecações utilizadas para a magia amorosa eram, em geral, enterrados junto às tumbas. Diversas figuras de cera ou de chumbo enroladas com fios de cobre e contendo as palavras: “ABRASAX⁹⁷, eu envolvo NN rápido”, foram encontradas em cemitérios gregos (CÂNDIDO, 2004, p.98). Como exemplo emblemático desta prática, podemos citar novamente Teócrito. Desprezada por seu amado, Samanta resolveu executar a magia amorosa, de modo a despertar a sua fidelidade, impedindo que ele tivesse prazer sexual com outra pessoa. Munida de uma figura de cera com as mãos atadas para trás, ela pronuncia:

“...eu faço fundir esta cera com o auxílio da deusa e assim desperto o amor de Delfos...” (Teócrito, II, 30) e ainda : “...três vezes eu faço uma libação e por três vezes pronuncio estas palavras: quem quer que se deite com ele, seja homem ou mulher, que ele esqueça completamente, assim como Teseu esqueceu Ariadne”(Teócrito, II, 45).

Consta nos Papiros Mágicos Gregos (PGM)⁹⁸ informações de que muitos

⁹⁷ Palavra muito comum em amuletos mágicos do século II d.C, sem significado definido. Para maiores informações sobre as hipóteses a respeito do significado desta palavra, veja Budge, W. Amulets and Talismans, New York: University Books, 1930, p.208-209.

⁹⁸ Documentos greco-egípcios, datados entre os séculos II a.C e V d.C que contém inúmeras fórmulas, rituais e mágicas que dão um testemunho importante da religião mágica helenística (Chevitarese e Corneli, 2007, p. 82).

encantamentos para o amor utilizavam o fogo, como por exemplo, o que se encontra no PGM XXXVI,81-82, que diz:

“Que a alma e o coração de NN queime e continue em fogo até que NN me ame e venha para mim.”

O (a) solicitante deste tipo de encantamento deveria fazer uma figura de cera ou de chumbo representando o (a) amado (a) com as mãos atadas às costas, possivelmente em um modelo semelhante ao da figura abaixo, que se encontra atualmente no Museu Arqueológico de Atenas (Figura 3) e queima-la no momento em que pronunciava a impreciação.



Figura 3: Museu Nacional de Atenas, 10807. Fonte: Cândido,

Outro tipo de magia amorosa presente nos Papiros Mágicos Gregos é a utilização destes moldes em cera ou em argila crua como bonecos *voodoo*. Um exemplo muito conhecido é um objeto que se encontra no Museu do Louvre (Figura 4) e que, apesar de ter sido datado do século II –III d.C, é um exemplo de práticas muito mais antigas. De posse de uma pequena figura masculina ou feminina com os braços amarrados, deveriam ser selecionadas 13 pequenas estacas de ferro semelhantes a pregos e o executor da magia deveria recitar enquanto furava o boneco (PGM IV.296ff):

“eu estou perfurando este prego no cérebro de NN, enterro dois nos seus ouvidos, dois nos seus olhos e um na sua boca...dois em seu peito...um em sua mão, dois eu enterro na sua genitália e dois nos seus pés. Eu enterro estes pregos em cada uma das suas partes NN, para você não se interessar por ninguém, mas somente por mim, só pense em mim”.



Figura 4: Modelo em terracota de uma mulher, perfurado com estacas de ferro. C. 200-300 d.C. Esta figura foi enterrada em um vaso junto com uma placa de chumbo contendo um encantamento amoroso. Museu do Louvre E 27145.

Os *katadesmoi* amorosos podiam ser confeccionados para incentivar a paixão e o desejo (afrodisíacos) ou para afastar um rival, no caso de um triângulo amoroso. Um exemplo que serviria a estes dois propósitos é citado por FARAONE (1991, p.13):

“...Vá para ela e retire seu sono, sua bebida, sua comida e não permita que Matrona tenha relações sexuais ou se apaixone por qualquer outro homem, exceto Theodores. Arraste Matrona pelos cabelos, pelos intestinos, pela sua alma, pelo seu coração até que ela venha para Theodores e faça-a inseparável de mim até a morte, noite e dia, em cada hora do tempo. Imediatamente, imediatamente, rapidamente, rapidamente, agora, agora.”

Além de *katádesmoi* e imprecações, dizia-se que as mulheres também faziam uso de poções mágicas para enfeitiçar de amor, fazer o corpo arder de desejo ou arder literalmente em chamas, como foi o caso de Hércles (Djanira) e da nova mulher de Teseu, por vingança de Medéia. Poções para enfeitiçar Odisseus foram usadas por Circe, na Odisséia (SILVA, 2008, p.44).

Figuras de Eros feitas em cera também eram usadas como “assistentes” pelo seu possuidor para que este se tornasse desejável para todos os homens e mulheres, garantindo também carisma, sucesso e um discurso doce e melodioso. Os termos *φιλτροκατάδεσμος* (*filtrokatádesmos*) e *χαριτήσιον* (*charitíсион*) englobam não só encantamentos e amuletos, mas, também, métodos para estimular o desejo sexual, como cremes ou unguentos para o pênis feitos com óleo de peixe (PGM XXXVI.283-94) ou

poções mágicas. O pênis de um lagarto capturado no momento da cópula produziria indissolúvel afeição na mulher que, inadvertidamente, o bebesse; jogar um lenço sobre lagartos copulando faria a pessoa irresistível e a cauda do lagarto usada como amuleto promoveria a ereção (CYRANIDES, 2.14.10-13)⁹⁹ (WINKLER, 1991, p. 220).

Muitas fórmulas mágicas estão presentes nos Papiros Mágicos Gregos, demonstrando que eram práticas comuns na vida social da área do Mediterrâneo (WINKLER, 1991, p. 233). Sussurrar algumas palavras em um copo com vinho antes de dar a alguém para beber (PGM 285-89, 619-27, 643-51), falar sete vezes o nome de Afrodite enquanto olhava para alguém (PGM IV. 1265-1274) ou usar um óleo feito com um escaravelho do sol cozido em mirra com um toque de ervilhaca, fazia com que a pessoa amada seguisse aquele que fizesse o feitiço assim que fosse tocada (PLINIO, *Historia Naturalis*, 27.57, DIOSCORIDES *Materia Medica* 4.131).

Magia para a fertilidade

A manutenção da fertilidade era uma preocupação no mundo antigo, pois a fertilidade das mulheres, dos animais e dos solos eram vistas como interdependentes. Desta maneira, o papel da mulher na sociedade antiga era o de esposa e de mãe e a completude de um ser humano passava pela existência de filhos, que mantivessem a comunidade, a família e a memória dos pais (BLUNDEL, 1998, p. 7, 55-56, COLE, 1998, p. 27-43, POMEROY, 1998, p. 121, CLOSTERMAN, 1999, p. 282). A verdadeira morte para os gregos era o esquecimento, daí a grande importância dada aos ritos funerários e a necessidade de filhos para realizá-los (AUBERT, 1989, p.441 e 448, RODRIGUES, 1983, pg. 80-81).

Acreditava-se que as mulheres podiam ser afetadas por influências naturais ou mágicas no momento da concepção, da gravidez e do parto e como este era um momento importante e liminar – e, portanto, perigoso – a fim de auxiliar o bom andamento e

⁹⁹ Cyranides ou Kiranides é um manual com a compilação de textos mágico-médicos gregos que foram reunidos em torno do século I.

garantir uma gravidez perfeita e um parto com bons resultados, eram utilizados encantamentos, poções e amuletos (RITNER, 1984, p.210, AUBERT, 1989, p.421).

Amuletos eram elaborados para todas as situações da vida e, assim como tinham finalidades associadas a conquistas sociais - como amor, riqueza, poder ou vitória - também eram utilizados para resolver problemas médicos ou para barrar influências demoníacas que poderiam ser causadoras de doenças (KATANSKY, 1991, p. 108). A magia poderia, ainda, ser usada como forma de prejudicar os inimigos – na tentativa de afetar a gravidez e o feto ou provocar o aborto - visando a contracepção ou, no caso da magia amorosa, conjurando o útero da mulher a ser acessível somente ao sêmen de determinado homem (AUBERT, 1989, p. 426).

Para os antigos gregos, um dos perigos aos quais as mulheres estariam vulneráveis era a natureza do próprio útero. O útero era considerado uma entidade independente que se deslocava por dentro do corpo da mulher e sua movimentação causava dores, doenças e infertilidade. Ele era associado a alguns animais, como o polvo e a rã ou ainda com demônios ou entidades primordiais. Era preciso, portanto, parar o útero com encantamentos, amuletos ou pelo uso de fármacos (RITNER, 1984, p.210-212, LAM, 2007, p.161-162, AUBERT, 1989, p.423-424).

Encantamentos e amuletos para a proteção do útero (da gravidez, do feto e da fertilidade) aparecem desde os tempos minoicos e se difundiram até os períodos helenístico e romano (AUBERT, 1989, p.421).



Figura 5: Amuleto de fertilidade do período cicládico inicial, 3000 – 2000 a.C. Museu Arqueológico de Atenas

Muitos dos amuletos para a fertilidade e para proteger contra o mal tinham a

forma de falos. Eles eram muito comuns em toda a Grécia e poderiam ser vistos nas paredes, portas ou entradas das casas ou eram usados como pingentes para cordões (GONZÁLES-WIPPLER,1991, p. 44) . Algumas cidades tinham grandes monumentos em forma de falos.



Figuras 6-10: Coleção do Museu Nacional/UFRJ.



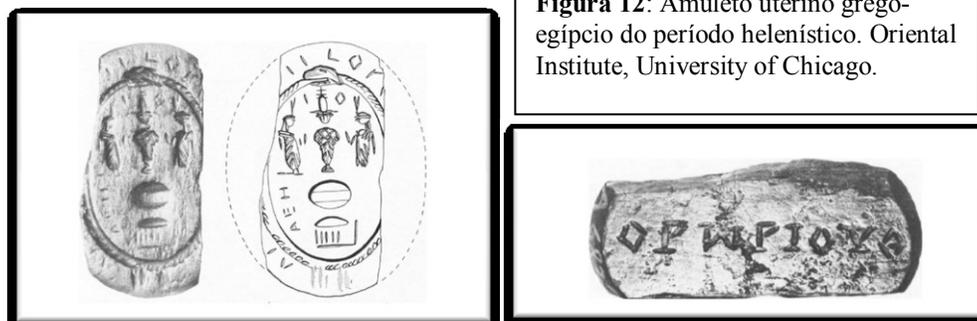
Figura 11: Tintinabulum, século I d.C, British Museu, 1856.12-26.1086

É no corpo hipocrático (450-430 a.C) e no *De Materia Medica* de *DISCORIDES* (c. 77 d.C) que encontraremos inúmeras fórmulas para proteger a gravidez, o útero e a criança de doenças e de influências malignas. Estas fórmulas pretendiam manter o útero em seu lugar, fecha-lo ou abri-lo para garantir a concepção, a manutenção do feto ou a sua expulsão (no momento do parto ou em caso de feto morto). Também eram usadas para garantir o retorno da menstruação, fosse para garantir a saúde, fosse como forma de induzir o aborto (AUBERT, 1989, p.422). Nos textos egípcios, os problemas envolvendo o útero também figuram como a principal causa de doenças nas mulheres (RITNER, 1984, p.210).

Os procedimentos “médicos” eram considerados como mais efetivos e, em geral, empregavam drogas feitas de ervas que eram administradas pela boca (KOTANSKY, 1991, p. 109) ou por meio de supositórios vaginais. Estes fármacos poderiam ter ação afrodisíaca ou anafrodisíacas e, neste último caso, visava diminuir o desejo do homem em momentos

de perigo para a mulher ou como forma contraceptiva (VAN DE WALLE, 2005, p.2). Os médicos, no entanto, também se utilizavam de encantamentos e de amuletos para auxiliar suas pacientes.

Amuletos uterinos aparecem, em especial, no período helenístico. Eles contém diversas fórmulas para a proteção do útero, como a serpente engolindo o próprio rabo (*ouroboros*) – que mantinha sob proteção o que estivesse em seu interior - deusas e deuses protetores da maternidade, como Hator e Isis ou com propriedades apotropaicas – como Khnum (que também era considerado como propiciador do nascimento) e Bes (AUBERT, 1989, p. 428 e 443, RITNER, 1989, p. 217-220). Em geral, nestes amuletos podemos ver a imagem do útero (em forma de um vaso invertido) com uma chave na parte superior (que teria a propriedade de abrir ou fechar o útero) e, na parte traseira do amuleto, aparece a palavra *ορωριουθ* (*ororiouth*). Esta palavra era muito utilizada em amuletos, sem que, no entanto, se saiba o seu real significado. Há a possibilidade de se tratar de uma palavra mágica ou de um nome de uma entidade protetora (RITNER, 1984, p.210-211, AUBERT, 1989, p.443).



Este tipo de amuleto, com frequência, também continha as vogais gregas (AEHIOYΩ), pois se acreditava que a vibração destes sons servia como forma de proteção divina quando entoadas ou pronunciadas repetidas vezes (RITNER, 1989, p.218). O material no qual eram feitos os amuletos também era importante. A pedra utilizada era,

em geral, a hematita – pedra de sangue, nome derivado do traço vermelho provocado pelo mineral - conhecida na antiguidade por suas propriedades sobre a circulação do sangue (RITNER, 1984, p.210-211, AUBERT, 1989, p.434-435, FARAONE, 2009, p.246).

Outros encantamentos e fórmulas também podiam estar presentes nos amuletos uterinos, que poderiam ter a intenção de suspender a menstruação ou a hemorragia e permitir a gravidez ou, ao contrário, provocar o aborto ou a contracepção:

“Contraia útero, se não Typhon castigará você.”(p.Ebers)¹⁰⁰

“A inundação para através da boca da vulva, assim como o Baixo Egito é fechado em sua margem sul, como a boca do vale é fechada” (pBM 10059, 45)¹⁰¹.

“Ele foi fechado por Horus , ele é aberto por Seth” (HMP)¹⁰²

“Deixe o órgão sexual e o útero de NN ser aberto e faça com que ela sangre dia e noite” (PGM 62, 130-6).

A fórmula mágica *Soroor*¹⁰³ também aparecia com frequência nos amuletos. Ela não tem um significado definido, mas aparentemente era uma forma de magia pelo som. Pode estar relacionado ao espírito que abria portas, uma vez que também era usada em encantamentos amorosos, visando abrir a alma e o corpo ao amado. Neste caso, o encantamento era escrito e colocado na boca de uma múmia (RITNER, 1989, p.218).

Para facilitar a concep o, para a recupera o da parturiente, para facilitar o parto ou, ainda, para aliviar a dor também eram utilizados fármacos feitos com ervas. Como contraceptivos eram usados po oes, supositórios vaginais, encantamentos e métodos mais agressivos que provocavam o sangramento (VAN DE WALLE, 2005b, p.2). Há um trecho no Hino Homérico   Demeter (linha 209) em que a deusa bebe uma poço

¹⁰⁰ Pairo Ebers – textos médicos egípcios

¹⁰¹ pBM 10059 ou P.BM 10059 – papiros médicos egípcios que se encontram no Museu Britânico (London Medical Papyrus).

¹⁰² Harris Magical Papyrus

¹⁰³ Σοροορμερφεργαρβαρμαφριοργξ

contendo uma mistura de menta (poejo) e água. O poejo aparentemente tinha uma associação mítica com as funções do nascimento e do cuidado com o recém-nascido. Ele também era associado à atração sexual feminina e à contracepção. Seu efeito contraceptivo é atestado no corpus hipocrático (*Nature of Woman*, 8, 364) e em DIOSCORIDES (111,31.1), tendo sido utilizado, até recentemente, em forma de óleo, como abortivo, uma vez que agiria como um irritante dos rins (provocando a diurese) e estimularia contrações uterinas, de forma reflexa (SCARBOUROUGH, 1991, p. 145). SORANO (*Ginecologia*, 1, 64) também indicava plantas com propriedades diuréticas como forma de provocar o aborto.

Além de empregar algumas drogas e venenos para evitar a procriação, como espermicidas e outras substâncias presumidamente contraceptivas (por exemplo: compostos de ferro, carbonato de chumbo, suco de limão, concentrados de mel e acácias, óleos de hortelã-pimenta e cedros, dentre outros), eles também recorriam a encantamentos mágicos. Segundo DIOSCORIDES (*Materia Medica*), se uma mulher grávida pisasse sobre uma raiz de ciclâmen, abortaria. Ainda de acordo com o mesmo escritor, a raiz de aspargo, conduzida como amuleto, tornaria a pessoa estéril (*Materia Medica*, 3, 151). Plínio diz que, se uma mulher grávida comesse ovo de corvo, estaria sujeita ao abortamento (*Historia Naturalis*, X, 32).

Hipócrates recomendava o uso do sumagre em fumigações, pessários ou clisteres para regular o excesso de bile na mulher grávida, limpar o útero e como emenagoga¹⁰⁴. Sorano recomendava o uso do sumagre como contraceptivo (AUBERT, 1989, p. 433). Para este fim, também eram utilizadas ervas que estimulavam as contrações uterinas (oxitóxicos) (VAN DE WALLE, 2005a, p.5 e 8).

Além da utilização de ervas, o médico grego SORANO (séc. I d.C.) recomendou alguns métodos pouco ortodoxos para a prevenção da gravidez. Dentre esses métodos

¹⁰⁴ Plantas emenagogas são conhecidas pelas suas propriedades para estimular o fluxo sanguíneo no útero, podendo provocar a menstruação e o abortamento.

incluem-se, por exemplo, prender a respiração durante a relação sexual - ato que supostamente bloquearia o colo do útero, impedindo a passagem dos espermatozoides (Ginecologia, 1, 61) - ou saltar após a relação sexual – de forma a expelir o sêmen (Ginecologia, 1, 64).

O fato de encontramos, ao mesmo tempo, métodos que pretendiam garantir a fertilidade e outros que eram contraceptivos e abortivos, é fato curioso em uma sociedade que valorizava tanto a fertilidade como a sociedade grega antiga. Isto, no entanto, aparentemente era algo rotineiro na área do Mediterrâneo antigo, pois vários exemplos também podem ser encontrados nos textos egípcios. Os motivos para optar pelo aborto eram vários: *hetairas* ou mulheres solteiras que não desejavam filhos; se a gravidez colocava a vida da mãe em risco ou quando estavam envolvidas questões de herança (casos da Grécia e de Roma, principalmente na elite), conforme referido em AUBERT (1989, p. 426) e em CALDWELL (2004, p.3).

O que faz destes objetos e textos algo tão interessante é que por meio das imprecações e *katadesmoi* algumas das mais importantes documentações referentes à iniciativa e ao desejo das mulheres do mundo antigo aparecem, uma vez que as vozes reais das mulheres gregas antigas são sempre filtradas em fontes elaboradas pelos homens.

A existência deste tipo de registro e do relato de que tanto homens quanto mulheres praticavam atos de magia amorosa e/ou relacionada à fertilidade ou à contracepção na Grécia Antiga lança um olhar fascinante sobre esta sociedade e nos faz questionar aspectos que já se encontram há muito fixados.

A primeira questão que salta aos olhos é que estas fontes colocam em dúvida a tão conhecida subordinação feminina e a impossibilidade das mulheres gregas de conhecerem homens pelos quais se apaixonassem. É um fato bem estabelecido que as moças – e, em especial as da elite ateniense - não podiam escolher seus maridos e, como viviam reclusas, tinham poucas chances de conhecer homens de fora do seu grupo familiar.

Certo está que estes objetos e vestígios da vida cotidiana no mundo antigo não possuem endereço certo e não temos como afirmar quem eram as pessoas que os utilizavam. No entanto, nada também nos leva a supor que eles não fossem utilizados pelos mais variados grupos, inclusive pelas moças da elite.

Outra questão que se apresenta a partir destes objetos é o questionamento de outra “certeza arraigada”. A ideia de que a sociedade grega era uma sociedade eminentemente masculina em que os homens somente conviviam, se divertiam e amavam na companhia de outros homens, fica comprometida a partir de tantas evidências de desejos mútuos. Os objetos e os documentos que estudamos neste trabalho nos apresentam outras possibilidades de entendimento das relações sociais e amorosas, no mundo antigo.

É preciso, sem dúvida, levar em consideração que estas fontes referem-se a períodos diversos e espaçados, mas creio que este fato tende a demonstrar que a magia amorosa e relacionada à fertilidade/contracepção se tratava de uma prática continuada e não de algo marginal que veio a se popularizar em um período de desagregação dos valores *políades*.

Um entendimento sobre a prática da magia amorosa e em relação à fertilidade ou à contracepção pode nos levar a um melhor entendimento sobre as relações amorosas e sobre as possibilidades das mulheres gregas. Em um trabalho anterior, levantei a possibilidade de que as mulheres na Grécia Antiga se utilizassem de artifícios a fim de resistir à subordinação à qual eram impostas (SANTOS, 2011). As práticas mágicas podem também ter servido a este fim. Em primeiro lugar, como uma tentativa de escolha do parceiro e, segundo WINKLER (1991, p.233), também como escape para o controle familiar. Uma vez que a moça afirmasse ter sido vítima de uma imprecisão amorosa, de um demônio ou de uma feitiçaria, a sua honra e a de sua família não ficariam abaladas caso ela tivesse um romance com um homem que não aquele escolhido por sua família. Isto daria às mulheres uma maior autonomia sexual, pois, teoricamente, tiraria delas a

responsabilidade por seus atos.

Estes objetos e textos nos falam, enfim, de desejos. Desejos de união, de continuação (ou não), desejos de escolha. Eles nos mostram um pouco mais das pessoas reais – homens e mulheres – que faziam parte do mundo e da cultura grega da Antiguidade.

Referências Bibliográficas

- ALSINA, J. Teòcrit. **Idillis**. Barcelona: Fund. Bernat Metge, 1961.
- AUBERT, J.J. Threatened wombs: aspects of ancient uterine magic. *Greek-Roman and Byzantine Studies*, No 30, 1989, p. 421-449.
- BETZ, H.D. Magic and mystery in the Greek Magical Papyri. In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). **Magika Hiera**. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 244-259.
- BLUNDELL, S. and WILLIAMSON, M. **The sacred and the feminine in Ancient Greece**. London: Routledge, 1998, 192 p.
- BRANDÃO, J.S. **Mitologia Grega**, 3 v. Petrópolis: Vozes, 2ª ed. (v. 1), 1986-1987.
- BUDGE, E.A.W. **Amulets and superstitions**. Oxford: Oxford University Press, 1930.
- BUDGE, E.A.W. **Amulets and talismans**. New York: University Books, 1930
- CALDWELL. C.J. Fertility control in the classical world: was there an ancient fertility transition? *Journal of Population Research*, Volume 21, Number 1, 1-17, 2004.
- CÂNDIDO, M.R. **A Feitiçaria na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.
- CHEVITARESE, A. e CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo e Helenismo**. Ensaio acerca das integrações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume, 2007.
- CLOSTERMAN, Wendy. **The self-presentation of the family: the function of classical attic peribolos tombs**. Ann Harbor: PhD Phil. Tesis, Johns Hopkins University, 1999.
- COLE, S. Domesticating Artemis. In: BLUNDELL, S. and WILLIAMSON, M. **The sacred and the feminine in Ancient Greece**, London: Routledge, 1998, p. 27-43.
- DELATTE, L. **Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides**. Paris: Droz, 1942.

- DIASCORIDES. **Materia Medica**. Trad. Osbaldeston, T.S. Johannesburg: IBIDIS, 2000.
- EIDINOW, E. **Oracles, curses and risk among the ancient Greeks**. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- EURÍPIDES. **Medéia**. Trad. Flávio Ribeiro de Oliveria. (ed. bilíngue). São Paulo: Odysseus, 2006.
- FARAONE, C. A. Aphrodite's ΚΕΣΤΟΣ and apples for Atalanta: aphrodisiacs in early greek myth and ritual, *Phoenix*, No 44, 1990, p. 219-243.
- FARAONE, C. **Ancient greek love magic**. London: Harvard University Press, 1999.
- FARAONE, C. Stopping evil, pain, anger, and blood: the ancient greek tradition of protective iambic incantations *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, No 49, 2009, p. 227-255.
- FARAONE, C. The agonistic context of early greek binding spells. In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). **Magika Hiera**. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 3-32.
- FOWLER, R. Greek magic, greek religion. *Illinois Classical Studies*, No 20, 1995, 22 p.
- GONZÁLEZ-WIPPLER, M, **The complete book of amulets and talismans**. St. Louis: Llewellyn Publications, 1991.
- HINO HOMÉRICO À DEMÉTER. **Hinos Homéricos**. Tradução Jair Gramacho. Brasília: Editora UNB, 2003, p. 69-84.
- HIPÓCRATES. **Oeuvres completes d'Hippocrate**, ed. E. Littre :Paris, 1839-61, vol 8, p.364.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos (ed. bilíngue). São Paulo: Editar Arx, Vol I 2001, Vol II 2002.
- KOTANSKY, R. Incantations and prayers for salvation on inscribed greek amulets. In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). **Magika Hiera**. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 107-137.
- PLATÃO. **The Laws**. London: Penguin Books, 1975.
- LAM, D.C.F The uterus and female illness: western uterine medicine from the classical period to the renaissance. *University of Toronto Medical Journal*, Volume 84, Number 3,

2007.

PLÍNIO. *Historia Naturalis*. Trad. John Bostock e H. T. Riley, 1855. Fonte: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plin.+Nat.+toc&redirect=true>

POMEROY, S. Death and the family. In: POMEROY, S. **Families in Classical and Hellenistic Greece** : representations and realities. Oxford: Claredon Press, 1998, 100 – 140.

RITNER, R.K. A uterine amulet in the Oriental Institute Collection. *Journal of Near Eastern Studies* No 3, 1984, p.209-221.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983, 173 p.

SANTOS, S.F. **Eros e Thánatos: o casamento como violência simbólica e estratégia de representação feminina na Atenas Clássica**. Dissertação de mestrado, UFRJ, 2011, 192 p.

SCARBOROUGH, J. The pharmacology of sacred plants, herbs and roots. In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). **Magika Hiera**. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 138-174.

SILVA, C.R.C, **Magia Erótica e Arte Poética no Idílio 2 de Teócrito**, Tese de doutorado, Universidade de Coimbra, 2008, 343 p.

SORANUS, 1991. **Gynecology**. Translated by Owsei Temkin. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

STEARNS, K. Death becomes her: gender and Athenian death ritual. In: BLUNDELL, S. and WILLIAMSON, M. **The sacred and the feminine in Ancient Greece**, London: Routledge, 1998, p. 113-127.

STRUBBE, J.H.M. Cursed be he that moves my bones. In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). **Magika Hiera**. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 33-59.

VAN DE WALLE, E. Birth Control in an Era of Natural Fertility: The Heritage of Dioscorides. *International Union for the Scientific Study of Population XXV International Population Conference*, Tours, France, 2005a, p. 1-13.

VAN DE WALLE, E. Birth prevention before the era of modern contraception. *Population & Societies*, 418, 2005b, p.1-4;

WAEGEMAN, M. **Amulet and Alphabet**: Magical Amulets in the First Book of Cyranides.



Amsterdam: J C Gieben, 1987.

WINKLER, J.J. The Constraints of Eros. In: Faraone, C. e Obbink, D (eds). **Magika Hiera**.

Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 214-243.

Artigos

DIPLOMACIA NO MUNDO ANTIGO: OS TRATADOS DE COOPERAÇÃO MILITAR E MERCANTIL ENTRE ROMA E CARTAGO. 509-279 A. C

Fabrizio Nascimento de Moura¹⁰⁵

RESUMO

A análise das relações militares e mercantis entre romanos e cartagineses nos permite compreender os pormenores contextuais envolvidos nestes acordos. De maneira geral, é o contexto que indicará a maneira de agir das duas partes, que buscarão salvaguardar seus interesses mais imediatos. Contudo, temos razões para acreditar que a iniciativa destas relações esteve sempre ao lado dos cartagineses, evidenciando ainda mais a posição de liderança que exercia no Mediterrâneo, por conta de sua hegemonia naval e consequentemente mercantil.

Palavras-chave: Diplomacia; Relações Militares; Cooperação Mercantil; Mediterrâneo.

“O comércio, se praticado em pequena escala, deve ser considerado inferior; mas, se em larga escala e extensivo, importando muito de todo lado e distribuindo a muitos sem falsa sobrevalorização, não deve ser grandemente censurado.”

Cícero

“Examinai unicamente se foi útil, porque desde que a ação é útil à pátria, é sempre nobre praticá-la.”

Agesilau

¹⁰⁵ Fabrizio Nascimento de Moura é mestrando, aluno do programa de pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde desenvolve pesquisa cujo título é “As Práticas Sacrificais em Cartago – Séc. III a. C.” É orientando da Profa. Dra. Maria Regina Cândido (NEA/UERJ/PPGHC/UFRJ) e bolsista pela CAPES.

Nos dias atuais a temática envolvendo questões econômicas tem ganhado cada vez mais destaque na imprensa especializada em decorrência das sucessivas crises internacionais. A situação do bloco europeu tem levado especialistas a discutir e avaliar suas consequências para o futuro da economia globalizada contemporânea.

Este quadro econômico atual nos leva a investigar as características das transações comerciais entre romanos e cartagineses no mundo antigo. A historiografia, de maneira geral, apresenta muitas informações acerca das Guerras Púnicas, período em que as cidades citadas travaram uma luta de vida e morte pela posse do Mediterrâneo. Esta mesma historiografia, no entanto, não apresenta a mesma variedade de obras sobre um período até certo ponto negligenciado, ou seja, a época em que romanos e cartagineses mantiveram entre si uma relação de cooperação econômica e até mesmo militar, baseada nos princípios da reciprocidade e da ajuda mútua através de tratados ratificados entre 509 e 279 a. C.

Ao examinarmos as disposições contidas nestes tratados observamos uma questão importante: os cartagineses mudam de opinião em relação aos latinos no que se refere às transações comerciais. Esta mudança seria uma resposta ao avanço político e militar de Roma em direção ao Mediterrâneo.

Outra questão importante é a que se refere ao acordo militar, compreensível ao analisarmos o contexto político de sua produção. Contra um inimigo em comum a frota cartaginesa é posta à disposição dos romanos e, por outro lado, os legionários romanos permaneceriam de prontidão para socorrer os cartagineses em perigo onde quer que estivessem.

É sobre estes dois eixos temáticos que pretendemos tratar neste artigo. O primeiro elemento a que nos propomos estudar é aquele que versa sobre as questões econômicas e suas peculiaridades. E para o curso deste empreendimento entendemos ser necessário analisar as principais concepções teóricas acerca da economia antiga e suas

particularidades, além de procedermos a um breve estudo das especificidades econômicas de romanos e cartagineses.

Esta breve exposição é fundamental para compreendermos o desenvolvimento das atividades econômicas e, conseqüentemente, a estrutura das relações entre romanos e cartagineses. A temática do comércio está inserida em um contexto mais amplo: o de economia.

A palavra economia possui origem grega, sendo composta pelo termo *oikos*, “casa ou unidade doméstica”, e da raiz semântica *nem-*, com o sentido de “regulamentar, administrar, organizar”. Em linhas gerais o *oikonomikos*, significa a administração da casa. (FINLEY, 1986: 19).

Max Weber destaca que a cultura antiga é essencialmente urbana, sendo a cidade portadora de vida política, assim como da arte e da Literatura. Economicamente a cidade antiga se baseia na troca, nos mercados locais, de produtos de origem nas manufaturas urbanas com os frutos da área de produção agrícola circundante. Essa troca direta local, entre produtores e consumidores, atende às necessidades da região sem a necessidade de importação de produtos do exterior. Esta característica estaria assentada no princípio da autarquia, ou da autossuficiência. Para o sociólogo, embora haja um comércio marítimo entre cidades-estado a sua intensidade é bastante limitada, restringindo-se apenas aos produtos de luxo que buscavam atender a uma aristocracia cada vez mais exigente. O tráfico de mercadorias não interessava à população em geral, com suas necessidades cotidianas. (WEBER, 1986: 40).

Ao comentar sobre a estrutura econômica das cidades antigas M. I. Finley destaca que esta incluía o interior rural e um centro urbano, onde residia a aristocracia e onde estavam instalados os cultos públicos e a administração da comunidade. Para o autor a relação econômica entre a cidade e o campo pode ir do parasitismo à completa simbiose. Os residentes de uma cidade que não estão diretamente envolvidos na produção dos alimentos vão buscar no campo os meios de sua subsistência. Assim, M. I. Finley defende

a ideia de que as cidades são centros consumidores. Entretanto, estendendo a perspectiva de M. Weber, o autor questiona se as cidades antigas eram *essencialmente* consumidoras. Em outras palavras, como a cidade pagava ao campo pelos produtos que consumia? Para M. I. Finley não existe uma resposta segura a esta pergunta, já que cada cidade ou região possui suas especificidades. Contudo, em linhas gerais, a capacidade de pagar pelos escravos, alimentação e outros artigos repousava, na opinião do autor, sobre quatro variáveis, a saber: a quantidade de produção agrícola local, a presença ou ausência de recursos minerais ou a produção de vinhos ou de plantas produtoras de óleos, as exportações de comércio e turismo e o rendimento da propriedade e domínio de terras, rendas, impostos e doações. (FINLEY, 1986: 171-174).

Na contramão destas concepções teóricas observamos o paradigma defendido por M. Rostovtzeff. Para este autor as cidades antigas não eram meras exploradoras das riquezas produzidas pelo campo. Eram, além de tudo, centros de produção manufatureira voltados para a obtenção de lucro e para a ampliação do consumo. (ROSTOVITZEFF, 1972: 178-222). Esta análise privilegia concepções marxistas ao interpretar a economia antiga como uma economia de mercado e o comércio e suas transformações em função das noções de concorrência e leis de oferta e procura. (ANDREAU, 1995: 950). Karl Polany refuta esta concepção ao afirmar que a economia de mercado, como uma estrutura institucional, esteve presente, mesmo que de forma parcial, apenas em nossa época, rejeitando sua aplicabilidade ao mundo antigo. (POLANY, 1980: 55). Contudo, a análise de M. Rostovtzeff mereceu o destaque daqueles e discordam dos modelos de M. I. Finley por sua ênfase na Arqueologia e o estudo da cultura material das cidades antigas. (FUNARI & GARRAFONI, 2000: 53).

Os seguidores de M. Rostovtzeff foram denominados “modernistas”, enquanto os defensores dos postulados inerentes à cidade “consumidora” receberam a designação de “primitivistas”.

Para Karl Polany, no mundo antigo, as questões econômicas atraíam menos a atenção dos homens que a maioria dos outros setores da vida em sociedade. Entre os antigos não existiu nenhum vocábulo que designasse o conceito de “econômico”. De acordo com o autor, a razão para esta falta de conceito era a dificuldade que o homem da Antiguidade possuía para identificar o processo econômico em uma situação em que este estivesse integrado com outras instituições sociais extraeconômicas. As causas deste fenômeno são passíveis de explicação através do uso de determinados conceitos¹⁰⁶ defendidos pela *Antropologia Econômica*, dentre os quais destacamos o *cenário físico da vida do homem*, em que seu *habitat* não possui nenhuma significação econômica, já que suas relações sociais são complexas e as questões de economia encontram-se confundidas com as ações cotidianas. Por outro lado, em comunidades organizadas sobre a base do parentesco, muito dificilmente surgem transações econômicas. Isso significa que as trocas são atos públicos realizados de acordo com o lugar social do indivíduo e por maiores que fossem estas transações o mais importante era o fato de que mercavam a posição dos indivíduos envolvidos em um determinado contexto social. Contudo, adverte o autor, o que não existe na Antiguidade é o conceito de economia e não a própria economia. (POLANY, 1976: 114-121).

De acordo com M. I. Finley a ausência de um conceito de economia entre os antigos estaria relacionada ao fato de que a sociedade antiga nunca possuiu um sistema econômico que fosse um grande conglomerado de mercados interdependentes. Para o autor, não havia ciclos de negócios na antiguidade e nenhuma cidade cujo

¹⁰⁶ Karl Polany destaca outras hipóteses para a ausência de um conceito de economia entre os antigos, a saber: a ausência de *quantitatividade* como um fator desagregador da economia; a inaplicabilidade de um conceito de *propriedade* como o direito de dispor de determinados objetos; em muitas sociedades antigas a riqueza não está constituída por bens, mas sim por serviços prestados por escravos, criados e trabalhadores livres; na Filosofia de Aristóteles os três prêmios da fortuna eram a honra e o prestígio, a segurança de vida e a integridade física e a riqueza, esta última relacionada à felicidade da propriedade que permitia ao indivíduo desfrutar do lazer, sinônimo de liberdade; a autossuficiência do grupo humano, postulado da sobrevivência, está assegurada quando é possível fisicamente o abastecimento daquilo que é necessário para a subsistência. (POLANY, 1976: 118-124).

desenvolvimento possa ser atribuído ao estabelecimento de uma manufatura. E por esta razão, adverte o autor, nenhum modelo de investimento moderno pode ser aplicado às maneiras de conduzir a vida econômica do homem na Antiguidade. (FINLEY, 1986: 26-27).

Outra questão importante, a da autossuficiência, não era comum a todas as cidades, o que as obrigava a conseguir, no exterior, os produtos necessários à manutenção de sua sobrevivência. (FINLEY, 1986: 174). E esta suposição predomina entre os autores que analisaram a estrutura econômica de Cartago.

Seguindo esta linha teórica, as preocupações mercantis estariam muito mais presentes entre cartagineses que entre os latinos. O comércio era o principal motor da economia cartaginesa, já que estes não desenvolveram uma manufatura consistente que pudesse atender a todas as suas necessidades e nem tampouco eram reconhecidos pela qualidade de suas mercadorias. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 63). Contudo, a construção de navios de guerra e de carga, necessários para a manutenção de seu poderio econômico, impulsionava os trabalhos na região portuária. Além disso, o desenvolvimento da construção civil era bastante importante para a manutenção da extensa cidade, estimulando ainda outras manufaturas como as de madeira e artigos em pedra, além de pequena produção de cerâmica, trabalhos em metal e fabricação de produtos têxteis. (HARDEN, 1971: 139).

A agricultura e a pecuária foram as mais antigas e importantes atividades econômicas desenvolvidas pelos cartagineses ao longo de sua história. Além de criarem o gado, cultivavam cereais para a alimentação, e frutos que inundavam o Mediterrâneo. Depois dos cereais, figuravam na estrutura econômica de Cartago a vinha, a oliveira, os figos e as tâmaras. (HARDEN, 1971: 140).

No que se referem aos objetos manufaturados, os cartagineses não chegaram a criar um estilo próprio. A produção de artigos de luxo acabou por não satisfazer às exigências da aristocracia local e não deu margem à exportação. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 66). Por outro lado, produziram muitos objetos de uso cotidiano e mesmo essa

manufatura desenvolveu-se tardiamente. Durante muito tempo esses produtos foram importados da Grécia e até mesmo do Egito. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 66).

Outro elemento econômico importante para os cartagineses era a madeira, que além de ser usada na construção de navios, era bastante empregada no acabamento das construções de casas e edifícios públicos. Entretanto, a localização geográfica de Cartago não a favorecia em sua aquisição, o que provavelmente obrigava aos comerciantes da cidade importar este material de outras regiões do Mediterrâneo. (HARDEN, 1971: 140).

Os cartagineses dedicaram-se ainda a exportar seus produtos para aquelas cidades do Mediterrâneo Ocidental onde exercia a sua hegemonia, e vestígios arqueológicos apontam para a presença de cerâmica, joias e outros produtos nestas localidades. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 63). Após ter importado vinho da Grécia e da Sicília, pôde, nos últimos séculos de sua existência, vender seu azeite e seus frutos para as ilhas da península itálica. Por outro lado, o frete foi o essencial de sua atividade comercial: os cartagineses, experientes navegadores, desde muito tempo colocavam sua frota à disposição daquelas cidades que oferecessem maiores recursos econômicos. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 69).

Muito embora os cartagineses tenham adotado o comércio como atividade econômica principal, não se preocuparam em adotar a cunhagem de moedas. As antigas tradições comerciais herdadas por estes e o seu frequente contato com civilizações cujo sistema econômico era menos desenvolvido, fizeram destes excelentes negociadores na técnica do escambo. (HARDEN, 1971: 169).

Em suma, foi do comércio e não da produção manufatureira, que Cartago conquistou sua riqueza. A cidade foi um grande entreposto de redistribuição de mercadorias: centralizava as matérias-primas ocidentais a fim de exportá-las ao Oriente, além de distribuir os produtos orientais por diversas cidades do Mediterrâneo Ocidental. (AYMARD & AYBOYER, 1993: 69). E foi no curso do desenvolvimento destas práticas

mercantis que Cartago fora levada a manter contatos permanentes com etruscos e gregos.

Na Sicília, os cartagineses comerciaram diretamente com os gregos, pelo menos até o V século a. C. quando iniciaram os primeiros embates entre estes naquela região. Gregos e cartagineses disputaram ainda rotas comerciais ao longo da Península Ibérica a partir do VI século a. C. Por outro lado, os cartagineses enviavam muitas naus para comerciar diretamente com os gregos da região helênica, onde não percebemos as mesmas animosidades. (HARDEN, 1971: 140). Contudo, o comércio dos gregos com suas colônias na Magna Grécia originou grandes rivalidades naquela região. Vestígios arqueológicos indicam ainda a presença de produtos fenícios e etruscos entre os gregos da Itália. Diante do grande fluxo mercantil helênico na região, etruscos e cartagineses, que possuíam em comum a grande perícia nas técnicas de navegação, uniram-se para impedir a expansão das colônias gregas dentro de suas respectivas esferas de influência. (HARDEN, 1971: 140). Os romanos, mais tarde, herdariam essas relações mercantis.

A economia romana, por sua vez, agrega características bem peculiares. A agricultura foi a ocupação predominante entre os latinos desde o V século a. C. e os principais produtos eram os cereais, a vinha e a oliveira, culturas típicas do Mediterrâneo. A unidade de produção predominante era a pequena propriedade e com o movimento de expansão territorial esse sistema acabou sendo introduzido em suas colônias. Paralelamente aumentava a propriedade do estado *políade* romano. Esta propriedade estatal é uma das principais características da organização econômica da Roma antiga. Trata-se do *ager publicus*, cujo uso é concedido pela administração pública aos membros da comunidade. (FLORENZANO, 1986: 65). A ampliação do *ager publicus* tornou-se uma das maiores consequências da expansão romana e mais tarde tornou-se o foco das lutas políticas e sociais travadas em torno da distribuição de seus benefícios. (GUARINELLO, 1994: 50).

A produção agrícola era bastante baixa e predominantemente de subsistência, onde a força de trabalho dedicava-se a produção de alimentos cuja maior parte era consumida por seus próprios produtores. Além disso, os camponeses produziam individualmente a maior parte de seu alimento e conseqüentemente a troca era quase inexistente entre eles. A atividade mercantil era o segundo elemento em importância no conjunto de atividades econômicas exercidas em Roma e o recebimento de impostos provinciais em forma de alimentos contribuiu para que o comércio não se desenvolvesse de maneira mais ampla. (HOPKINS, 1981: 31). Entretanto, algumas cidades latinas desenvolveram atividades bastante específicas com o trabalho em madeira, couro, metais, cerâmica e tinturaria. As técnicas de construção também eram desenvolvidas. (FLORENZANO, 1986: 70).

Contudo, o setor têxtil, os trabalhos em madeira e o couro não gozaram de grande destaque na economia romana, embora constituíssem o essencial da produção manufatureira na Antiguidade. A mineração, por sua vez, era muito importante para atender às necessidades militares e aparece em inúmeras citações sobre a política externa da cidade. As atividades marítimas foram fomentadas em Roma a partir dos primeiros contatos econômicos com os cartagineses, embora a navegação fluvial fosse bastante praticada na Península Itálica desde o período etrusco. (NICOLET, 1982: 68-81).

A partir do século III a. C., em decorrência das conquistas romanas na Península Itálica, parte dos cidadãos começaram a dedicar-se ao comércio, à armação de navios, à cobrança de impostos, aos empréstimos a juros e à manufatura. Contudo, a atividade mercantil em Roma, como na maior parte do mundo antigo, gozava de uma reputação moral bastante negativa. (FLORENZANO, 1986: 79). Quanto a esta característica temos o testemunho de Cícero:

“[...] Também não liberais e inferiores são as profissões de todos que trabalham por salário, a quem pagamos o trabalho e não a arte. Porque no seu caso o próprio salário é um atestado de sua escravidão. Temos também que considerar inferiores aqueles que compram a comerciantes para revender imediatamente, pois não conseguiriam obter lucros se não mentissem descaradamente. [...] Mas

de todas as coisas que podem dar lucros a um homem, não há nada melhor do que a agricultura, nada mais produtivo, mais doce, nada que melhor convenha a um homem livre.” (Cícero, *De Officiis*, I, XLII; citado em FLORENZANO, M. B. *O mundo antigo: economia e sociedade*. São Paulo: Brasiliense, 1986).

Em linhas gerais, para os antigos, o comércio não era um trabalho como nós entendemos na contemporaneidade. Ao comércio faltava um elemento importante: o cansaço físico que justificava a legitimidade da recompensa do trabalhador. Os mercadores eram vistos normalmente como enganadores, fraudadores e astutos, manipulando o preço das mercadorias, almejando maiores lucros. Esta fama também caracterizava os cartagineses e o mesmo Cícero procurava atenuar a reputação destes, alegando que eram enganadores e mentirosos pela natureza do seu ambiente, já que seus portos teriam sido contaminados pelo discurso dos mercadores, e não por conta de sua etnia. Entretanto, os cartagineses continuaram a ser o estereotipo dos mercadores astutos e sem escrúpulos. (GIARDINA, 1992: 206).

Outra questão que merece destaque é a que se refere ao lucro e à riqueza em geral. Ao encerrar suas digressões com “Não há nada melhor do que a agricultura, nada mais produtivo, mais doce, nada que melhor convenha a um homem livre”, Cícero não estaria se referindo a uma agricultura de subsistência. Para M. I. Finley não se pode confundir o caráter “nobre” da agricultura com um desinteresse nos Lucros ou na riqueza dela provenientes. De acordo com o autor, até mesmo Catão, o velho, considerado um grande defensor das virtudes tradicionais, recomendava uma severa extorsão dos rendimentos provenientes da terra. (FINLEY, 1986: 78). Por outro lado, a crítica que se fazia ao comércio estava diretamente ligada ao fato de que os homens que se ocupavam desta atividade pertenciam a um segmento social inferior. E, ainda de acordo com M. I. Finley, a causa deste fenômeno seria que a elite dos cidadãos não estava preparada em número suficiente para assegurar este setor da vida econômica sem o qual nem eles, nem suas comunidades podiam viver ao nível a que estavam habituados. Faltava à elite,

segundo o autor, a vontade, ou seja, este segmento social estaria inibido por valores fundamentais ligados à tradição. Em suma, eram criticados os maus costumes e os valores e não o exercício da atividade em si mesma. (FINLEY, 1986: 80).

Além disso, Karl Polany destaca que a sociedade antiga era baseada no *status*¹⁰⁷. O *status* está estabelecido pelo nascimento e determina os direitos e deveres de uma pessoa. Este conceito estaria ligado à ideia de reciprocidade e redistribuição, meios de se alcançar o prestígio do grupo ao qual o indivíduo estaria inserido. A posse da terra era a base de sustentação de uma sociedade fundamentada no *status*. Hoje podemos dizer que o *status* predomina onde a economia está condicionada por instituições não econômicas. Em outras palavras, este conceito está presente em sistemas econômicos diferentes daqueles a que estamos acostumados na contemporaneidade. (POLANY, 1976: 117).

Ainda que exercesse a hegemonia política e militar sobre a Península itálica em meados do século II a. C., e mesmo diante de pequenos avanços no setor mercantil, Roma ainda possuía uma economia simples, quase de subsistência. Não havia um exército profissional ou uma burocracia para as quais fosse necessário um grande acúmulo de excedentes. As principais preocupações do estado *poliade* eram a conquista das tribos latinas, e as disputas entre os indivíduos de muitos recursos e os segmentos sociais menos favorecidos e o empobrecimento por dívidas. (HOPKINS, 1981: 34).

Em suma, a ausência de instituições dependentes de um vasto excedente, a ausência de cunhagem de moedas, a reduzida escala de comércio, a extensa obrigação militar ligada à posse da terra, entre outras peculiaridades, nos levam a deduzir que a economia romana até o final do século III a. C. era controlada por um pequeno grupo de proprietários rurais livres autossuficientes, ou seja, camponeses que trabalhavam na sua própria terra. (HOPKINS, 1981: 36).

¹⁰⁷ As sociedades modernas são caracterizadas pelo *contratus*, o aspecto legal de intercâmbio, onde se verifica uma esfera de mercado institucionalmente separada e dirigida por motivações específicas. (POLANY, 1976: 115).

Os romanos, que entraram no mundo dos negócios tardiamente, se adaptariam a estas atividades ao manterem contato com os gregos. Contudo, as leis romanas, criadas por uma sociedade essencialmente agrária, e a existência de estruturas sociais aristocratas, contribuíram para limitar a autonomia e o desenvolvimento do comércio na cidade-estado. (NICOLET, 1982: 94).

Após esta breve exposição acerca das características das respectivas economias, poderemos analisar a documentação que deixa transparecer o contato comercial entre ambas as cidades-estados. Os vestígios deste contato podem ser encontrados na obra História do historiador grego Políbios.

O primeiro documento fora ratificado em 509 a. C., período em que os romanos suplantaram a monarquia etrusca e estabeleceram a sua *res publica* (GRIMAL, 1984: 33).

Vejamos a citação:

“Quem vier comerciar não deverá concluir negócio algum sem a presença de um arauto ou escrivão, e a efetivação de qualquer negócio feito na presença destes será garantida ao vendedor pelo estado, se a transação ocorrer na Líbia ou em Sardó (Sardenha).” (Políbios III, 22).

O segundo acordo fora concluído por volta de 309 a. C., época em que os romanos viam-se às voltas contra os Samnitas na Itália Central e deixa transparecer uma alteração nas condições estabelecidas para a realização de ajustes comerciais:

“Nenhum romano poderá comerciar ou fundar uma cidade em Sardo (Sardenha) ou na Líbia, nem permanecer em uma localidade sardônia ou líbia por um período mais longo que o estritamente necessário para reabastecer ou reparar sua nau. No caso de ser retido pelo mau tempo, ele terá de partir dentro de cinco dias.” (Políbios III, 24).

Metodologicamente é possível compreender esta mudança de atitude dos cartagineses face aos romanos, ao analisarmos o contexto político da ratificação dos acordos. Como vimos, em meados do século V a. C., segundo a tradição, Roma declarou-se independente da realeza etrusca. Ao mesmo tempo observa-se uma acentuada retração do poder etrusco, que os levaria a recolherem-se outra vez na Etrúria, perdendo parte de

seus domínios na Península Itálica. E, juntamente com os etruscos, Roma também perde parte de sua hegemonia e talvez até de seu poder. A razão para este fenômeno seria, entre outras, a de que a Liga Latina, até então controlada por uma forte e etrusquizada Roma, retoma sua independência. Neste período, os romanos alcançam algumas vitórias contra as cidades etruscas, mas a cidade permanecia em constante estado de sítio. Os romanos assistem à elaboração de alianças entre diversos povos do Lácio e a paz era sempre precária. Além disso, no plano interno, é possível constatar uma sucessão de embates entre os principais segmentos sociais de Roma: patrícios e plebeus. A oposição entre estes grupos pôs em risco a própria sobrevivência da cidade-estado. (GRIMAL, 1984: 33,34).

Os romanos herdaram uma tradição de boas relações entre etruscos e cartagineses, onde aos últimos interessava, ao nosso entender, manter livre o acesso às ilhas da Córsega e da Sardenha.

O contexto apresentado em 309 a. C. aponta algumas mudanças no cenário político do Mediterrâneo. O século IV a. C. marca o início do contundente avanço de Roma ao longo da península itálica, em direção ao Mediterrâneo.



Figura 1: O mapa revela, cronologicamente, a expansão romana ao longo da Península Itálica.
Fonte: <http://www.ecunico.com.br> – Acessado em 15/06/2012.

Neste período, Roma era a maior potência de toda a região. Estava em contato com as colônias gregas ao sul e aliviava a pressão etrusca sobre Marselha ao norte. (GRIMAL, 1984: 38). Este fato certamente não seria ignorado pela maior potência de todo o Ocidente nesta ocasião. Os cartagineses, talvez impressionados com o movimento expansionista romano, buscariam métodos para proteger suas importantes rotas de comércio. E parte destes métodos é o que podemos observar na já citada mudança de atitude dos fenícios em relação aos romanos, no que diz respeito às transações comerciais na região da Sardenha e da Líbia.

Esta medida, levada a cabo por Cartago, pode ser mais bem compreendida ao empregarmos o conceito de *Antecipação*, defendido por Thomas Hobbes, a saber: subjugar pela força ou pela astúcia, todos os adversários, durante o tempo que puder,

para chegar o momento em que não haja outro poder suficientemente grande para ameaçá-lo.

Desta forma, observando o surgimento de outra potência que pudesse rivalizar consigo, os cartagineses se antecipam, com o uso da astúcia, através do instrumento diplomático, interditando aos romanos importantes rotas comerciais. É provável ainda que, além de proteger seus domínios, os cartagineses tivessem a intenção de provocar obstáculos ao desenvolvimento comercial de Roma. E, muito embora os romanos não tenham criado instantaneamente uma frota comercial, neste período já havia se tornado uma potência costeira, assegurando o patrulhamento do litoral sob seu controle na Península itálica. (GRIMAL, 1984: 38).

Por outro lado, ainda de acordo com Thomas Hobbes, os atos de conquista normalmente levam os homens a buscar além daquilo que seria suficiente para a sua segurança sobrevivência; e os outros, se adotarem uma simples atitude de defesa, mantendo-se tranquilamente dentro de seus limites territoriais, não serão capazes de sobreviver durante muito tempo em segurança. Portanto, o aumento do domínio sobre seus adversários é altamente necessário para a conservação de si mesmo. Assim, os cartagineses trataram de se proteger diante de uma eventual investida romana inspirada por seus sucessivos atos de conquista até então.

Além disso, é importante notar a importância das regiões citadas na documentação. A Sardenha, bem como a Líbia, a Sicília e até mesmo a Península Ibérica eram regiões importantes para a produção agrícola de Cartago durante o período que vai desde o século IV a. C. até a conquista romana, ou seja, durante todo o período em que a cidade-estado controla a navegação mediterrânea. (GIAMMELLARO, 2000: 81). O mapa a seguir destaca as principais rotas fenícias ao longo do Mediterrâneo antigo, um território dominado por comerciantes, exilados, piratas e mercenários. (GRAS, 1998: 194).



Figura 2: Rotas comerciais controladas pelos Fenícios na região Mediterrânea.
Fonte: <http://www.portalsaofrancisco.com.br> - Acessado em 15/06/2012

A Sardenha, bem como as demais regiões citadas, era um importante polo de produção cerealífera, geralmente controlada por centros periféricos que dispunham de recursos próprios e que funcionavam à margem dos centros principais. Além disso, a região servia, muito provavelmente, de porto de reabastecimento das naus que partiam ou retornavam da Ibéria, área onde se encontravam Cardos, cujo consumo era muito apreciado pelas aristocracias ocidentais e por isso a maior parte de sua produção era destinada à exportação. Além disso, a Ibéria era grande produtora de azeite e principal centro de pesca controlado por Cartago e, ao lado da Sardenha, da Sicília e da Líbia, explorava salinas para a salga dos peixes. (GIAMMELLARO, 2000: 86).

Na Líbia observamos a presença de hortas e jardins exuberantes, e na região do Promontório Belo, ainda na área norte da África, citam-se um grande número de produtos hortícolas, como couve, alcachofra e alho, além dos figos. As oliveiras eram bastante comuns nesta região e teriam sido introduzidas pelos cartagineses, assim como a produção do azeite. (GIAMMELLARO, 2000: 86).

Estas regiões, como vimos, eram importantes produtores de alimentos utilizados para consumo e para exportação. É muito provável que Cartago pretendesse proteger estas localidades contra o crescente poderio romano.

Por outro lado, apenas as transações comerciais não são suficientes para compreendermos a totalidade das relações de cooperação e reciprocidade entre romanos e cartagineses. Em 279 a. C. era ratificado o tratado de aliança militar. Vejamos:

“Para possibilitar a qualquer das duas partes a prestação de assistência à outra no lugar onde esta se encontre em guerra, seja qual for a parte que peça ajuda, os cartagineses fornecerão as naus para o transporte das tropas, tanto na ida quanto na volta, mas cada parte deverá pagar o soldo de seus homens.” (Políbios III, 25).

Este acordo fora efetuado por ocasião da invasão do rei do Épiro, Pirro, à Península Itálica, atendendo a um pedido de socorro da cidade-estado de Tarento, na Magna Grécia¹⁰⁸. (GRIMAL, 1984: 39).

O impasse gerado pelo desenrolar do conflito levaria o general epirota a pedir a paz aos romanos. Mas um evento da ordem política influenciaria a decisão de Roma: uma frota cartaginesa surgira na foz do rio Tibre e os seu general fora propor um tratado de aliança contra Pirro. Aos cartagineses interessava conquistar as cidades da Sicília que ainda não estavam sob seu domínio e para isso era necessário reter, na Itália, as tropas do general epirota.

Na altura da conclusão do tratado entre romanos e cartagineses, os sicilianos já haviam solicitado ajuda a Pirro. As escolhas do general eram claras: se os cartagineses dominassem a Sicília sua posição na Itália seria insustentável frente à aliança entre estes e os romanos, e por outro lado, se ele conquistasse a ilha, ficaria numa posição extremamente vantajosa contra os romanos. (GRIMBERG, 1969: 74). O epirota cedeu à

¹⁰⁸ O Pretexto para o embate fora o fato de os romanos terem enviado uma frota para a região litorânea da cidade. Este ato contrariava as cláusulas de um tratado ratificado entre tarentinos e romanos por volta de 303 a. C. Na verdade os tarentinos sentiam-se ameaçados pelo avanço romano, que fundava colônias nas proximidades de sua costa. (GRIMAL, 1984: 39).

tentação e, durante três anos, combateu e foi o senhor dos sicilianos. Contudo, os gregos da ilha, insatisfeitos com seu governo demasiadamente rigoroso, revoltaram-se e o expulsaram. Pirro fora obrigado a retornar para Tarento, onde fora derrotado definitivamente. (GRIMAL, 1984: 39).

É possível compreender a medida adotada por Cartago ao empregarmos o conceito de *Ação Voluntária* proposto por Thomas Hobbes. Segundo o filósofo, as ações voluntárias não têm origem apenas na cobiça, na ambição ou na devassidão, mas se originam também da aversão ou medo das consequências decorrentes da omissão de uma determinada ação. Neste caso, é provável que os cartagineses optassem por uma aliança com os romanos por temerem os efeitos que seu isolamento pudesse lhe causar, tendo em vista sua posição na Sicília.

A vitória final dos romanos sobre Pirro os tornaria senhores de toda a Itália, surgindo assim uma nova e importante peça no jogo de xadrez mundial naquele período da história. (GRIMBERG, 1969: 76). Estes eventos concorreriam, em breve, para o ferrenho embate entre antigos aliados: romanos e cartagineses lutariam até a morte pelo domínio do Mediterrâneo.

A análise das relações militares e mercantis entre romanos e cartagineses nos permite compreender os pormenores contextuais envolvidos nestes acordos. De maneira geral, é o contexto que indicará a maneira de agir das duas partes, que buscarão salvaguardar seus interesses mais imediatos. Contudo, temos razões para acreditar que a iniciativa destas relações esteve sempre ao lado dos cartagineses, evidenciando ainda mais a posição de liderança que exercia no Mediterrâneo, por conta de sua hegemonia naval e consequentemente mercantil.

Por outro lado, observamos ainda que romanos e cartagineses nem sempre foram inimigos mortais, como a historiografia em geral deixa transparecer. Para compreender a totalidade das relações entre as cidades-estados é necessário avaliar também suas políticas de alianças.

Referências Bibliográficas

Documentação

POLIBIOS. **História**. Brasília: UNB, 1985.

Bibliografia Geral:

ALFÖLDY, G. **História Social de Roma**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

AYMARD, A; AYBOYER, J. **História Geral das Civilizações** – Vol. III – Roma e seu império. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.

ANDREAU, J. **L' économie antique**. In: *Annales: histoire, sciences sociales*. 50 Année – N 5. Paris: Armand Colin, 1995.

FINLEY, M. I. **A economia antiga**. Porto: Afrontamento, 1986.

_____. **Economia e sociedade na Grécia Antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. **História Antiga: testemunhos e modelos**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

FLORENZANO, M. B. B. **O mundo antigo: economia e sociedade**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. **Economia romana no início do principado**. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. da. (Orgs.). *Repensando o império romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: Mauad, 2002.

GIAMMELLARO, A. S. **Os fenícios e os Cartagineses**. In: FLANDRIN, J-L.; MONTANARI, M. (Orgs.). *História da Alimentação – 1- Dos Primórdios à Idade Média*. Lisboa: Terramar, 2000.

GIARDINA, A. **O homem romano**. In: _____. *O Homem romano*. Lisboa: Presença, 1992.

_____. **O mercador**. In: _____. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992.

GRAS, M. **O Mediterrâneo arcaico**. Lisboa: Teorema, 1998.

GRIMAL, P. **A civilização romana**. Lisboa: Edições 70, 1984.

GRIMBERG, C. **História Universal**. 4- Das origens de Roma à formação do Império. Lisboa: Europa-América, 1969.

GUARINELLO, N. L. **Imperialismo Greco-romano**. Rio de Janeiro: Atica, 1988.

HARDEN, D. **Os Fenícios**. Lisboa: Editorial Verbo, 1971.

HOBBS, T. **O leviatã**. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HOPKINS, K. **Conquistadores y Esclavos**. Barcelona: Península, 1981.

NICOLET, C. **O cidadão e o político**. In: GIARDINA, A. O homem romano. Lisboa: Ed. Presença, 1992.

POLANY, K. **A grande transformação**. – As origens da nossa época. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

ROSTOVTZEFF, M. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

WEBER, M. **História Agrária Romana**. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

Artigos

“NÃO EXISTE PERMANÊNCIA”: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DE EVIDÊNCIAS LITERÁRIAS

João Vitor Pestana Bentes Lopes¹⁰⁹

Orientador: Prof. Dr. Antonio José Jardim e Castro

RESUMO

A palavra, quando logos, é eterna criadora, e as criaturas são fruto da palavra. Santo Agostinho, ao referir-se ao Criador, nos diz: “Que criatura existe que não exija a vossa existência? Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós criastes pela palavra!” (ANÔNIMO, 2001, p.106). A palavra, nesse sentido, é a do “poema da criação”, termo utilizado no livro *Confissões*, e nos é de extremo interesse: estamos desde já interessados na palavra, seu ser nos habita, assim como a habitamos. A Epopeia de Gilgamesh um dia foi cantada, não pela voz do Criador, mas de um criador, que o fez no logos e com o logos, entretanto nos chegou através dos suportes; seu caráter originário de mito permanece distante da experiência.

Palavras-chave: Epopeia; Logos; Mito.

Partamos da fala de Utnapishtim, ao dirigir-se a Gilgamesh: “Não existe permanência.” (ANÔNIMO, 2001, p.147). Tal proposição refere-se à impossibilidade do rei de Uruk, apesar de dois terços deus e um terço homem, ter seu desejo realizado, quando

¹⁰⁹ João Vitor Pestana Bentes Lopes, aluno de graduação da UFRJ, atualmente cursa o oitavo período em Português-Literaturas. O trabalho intitulado “*Não existe permanência*”: *considerações a partir de evidências literárias* realizou-se sob a vigência da bolsa da FAPERJ, que se deu até julho de 2012 e sob o vínculo com o projeto de pesquisa Poética e Criação Poética, coordenado por Antonio Jardim, projeto que contempla o diálogo entre literatura e filosofia. Orientador: Antonio José Jardim e Castro. e-mail: joaovitor1986@gmail.com

se descobre, ao final de sua busca, fadado ao destino de todo homem, o que lemos no texto:

“O destino se cumpriu; como uma gazela apanhada num laço, como um peixe fígado, ele jaz estirado sobre a cama. O desumano Namtar pesa sobre ele; Namtar, que não tem mão nem pé, que não bebe água nem come carne.” (ANÔNIMO, 2001, p.164)

Namtar é a ruína, aquele que faz tudo ruir, independente das vontades que lutam contra ele; Namtar é a origem da busca, da trajetória do herói desta Epopeia, força motora traduzida nos passos do guerreiro.

A Epopeia de Gilgamesh vigora na jornada do herói. Ao perceber o destino que assolou seu companheiro Enkidu, Gilgamesh parte em sua busca, uma busca que só por ele poderia ser feita, movida por um questionamento maior: o destino. Nada mais poderia servir-lhe de resposta, resposta alguma lhe poderia ter sido dada além da mágica proposição que acalmou seu ímpeto.

O grande aprendizado do rei de Uruk não é conceitual, cronológico, sistemático: é um aprendizado concreto, pois se dá na concretude da fala e da escuta daquele que o conduzirá, com a palavra, à Verdade Imutável. Somente a palavra pode dizer, lançar-se, desdobrar-se aos ouvidos daquele que clama por ela, trazendo ao mundo o que antes não havia, parabolicamente lançada, em sua magia de palavra, evocada.

Após ter atravessado as águas da morte, Gilgamesh chega até Utnapishtim, o “Longínquo”, “Aquele que viu a vida” o único homem ao qual os deuses concederam a vida eterna; ao chegar até ele, deseja fazer perguntas sobre os vivos e os mortos, de modo que o questiona sobre como encontrar a vida que busca, e recebe a seguinte proposição como resposta: “Não existe permanência.” (ANÔNIMO, 2001, p.147). Neste instante de presença, Utnapishtim, com suas palavras, educa Gilgamesh, e esta é a educação da verdade:

Acaso construímos uma casa para que fique de pé para sempre, ou selamos um contrato para que valha por toda a eternidade, ou o período de cheia do rio dura para sempre? Somente a ninfa da libélula despe-se da larva e vê o Sol em

toda a sua glória. Desde os dias antigos, não existe permanência. (ANÔNIMO, 2001, p.147)

O presente é o tempo da educação, não se pode educar no passado ou futuro, ao que estes já passaram ou estão por vir; mesmo as lembranças ou prognósticos são concretizações, presentificações; o educar se dá quando a memória instaura-se em uma conjuntura espaço-temporal, movimento cíclico de fala e escuta; é um momento poético, momento oportuno de criação de memória.

No livro XI das Confissões, de Santo Agostinho, podemos notar o seguinte pensamento: “Ainda quando somos elucidados por criatura mutável, somos encaminhados também para a Verdade Imutável, onde verdadeiramente aprendemos.” (AGOSTINHO, 1973, p.240) Utnapishtim, criatura imutável, encaminha Gilgamesh para a Verdade Imutável, ou seja, a Verdade que está acima dele, à qual ele está fadado, aquela verdade que nenhuma ação poderá desfazer.

As ações de Gilgamesh foram ações de paixão, ímpetos que o levaram a cumprir seu caminho; em suas palavras, clama a Shamash, a respeito da jornada que se dispôs a fazer até a Terra de Humbaba: “Ai de mim! É longa a jornada até o fracasso, por que encheste-me, oh Shamash, de um sôfrego desejo de empreendê-la?” (ANÔNIMO, 2001, p.106).

A paixão é o que move o herói, o faz trespassar todos os empecilhos, ainda que o fim inerente seja a morte e os juízes do mundo inferior tomem conta de seu corpo. Gilgamesh tomou ciência de sua sorte, ao pensar sobre a Terra dos Vivos; em suas palavras diz:

E que homem pode chegar ao céu? Somente os deuses vivem eternamente na companhia do glorioso Shamash; nós, homens, temos nossos dias contados. Nossos trabalhos e empreendimentos são como um sopro de vento (ANÔNIMO, 2001, p.105).

São sábias palavras, elas o movem em direção à via de feitos que o permitirão habitar a memória dos homens, no porvir. Sabe de sua finitude, porém enseja viver além

de seu tempo, além daquilo que lhe foi dado pelos deuses, a vida – deseja gravar seu nome na floresta dos cedros, e onde nome de homem algum foi jamais inscrito, almeja erigir um monumento aos deuses.

Deve-se entender que aqui falamos do humano, e neste campo – do humano – nos entendemos, nesta articulação feita a partir de um antigo texto. Mas o tempo que nos interessa não é de forma alguma o cronológico, o tempo que nos interessa é o tempo da presença, o tempo em que as coisas se dão. No livro *Confissões*, pertinente a este raciocínio, Santo Agostinho nos diz:

Quem poderá prender o coração do homem, para que pare e veja como a eternidade imóvel determina o futuro e o passado, não sendo ela nem passado nem futuro? Poderá, porventura, a minha mão que escreve explicar isto? Poderá a atividade da minha língua conseguir empresa tão grandiosa? (AGOSTINHO, 1973, p.242)

A eternidade imóvel é aquela que não se compõe de fugitivos instantes – insta em sua presença eterna e dela se origina toda a cronologia, porém permanece imune às medidas – é o que tudo reúne, tempo de todos os tempos, palavra geratriz de palavras.

O aprendizado de Gilgamesh concretiza-se a partir de sua busca, que o conduz à proposição que vai em desencontro ao seu desejo: a vida eterna, tempo desejado de ser alcançado, eterno presente. Tal aprendizado começa quando sua busca se inicia, no discurso errado pelo herói, e é no decurso que aprender-se-á tudo aquilo que não necessariamente se deve, mas se dá. As lembranças de um passado e as crenças em um suposto futuro é que conduzem seus passos, pelos ermos da memória, fazem dos erros experiências memoráveis, por isso quanto maior o percurso, maior a vivência.

Santo Agostinho conclui que o verdadeiro presente não tem espaço, pois é indivisível, não é mensurável, passível de ser medido, não por sua duração longa ou curta, mas pela sua presença:

Em que espaço medimos o tempo que está para passar? Será no futuro, donde parte? Mas nós não podemos medir o que ainda não existe! Será no presente, por onde parte? Mas nós não medimos o que não tem nenhuma extensão! Será

no passado, para onde parte? Mas, para nós, não é mensurável o que já não existe! (AGOSTINHO, 1973, p.243)

O verdadeiro presente jamais se subdividirá em passado e futuro, visto que estes se adequam à cronologia; é um tempo que se desvela, mostrando-se como realmente é, tanto para o leitor preso na espaço-temporalidade da Epopéia quanto para o herói em seu percurso mítico. O verdadeiro aprendizado é um discurso, não cessa, dá-se no decorrer da jornada, ancorado à memória do viajor, mesmo ao fim de sua viagem.

A permanência só pode ser vislumbrada pelo homem a partir de sua impermanência – esta, para ele, dura tanto quanto sua memória, portanto o humano não permite experienciar o imutável; Porém, é no ser mutável e presente no discurso, que erramos. Errar é humano, humana é a condição de auscultar tudo o que é permanente, pela experiência do que não é permanente – imaginar é o que cabe ao homem, em seu destino.

Gilgamesh, o rei de Uruk, dois terços deus e um terço homem, sujeito às leis do destino, buscou alcançar a vida eterna; tendo visto morrer o seu companheiro, passou a temer a morte:

Por causa do meu irmão, tenho medo da morte; por causa do meu irmão, vagueio pelas matas e pelos campos. Seu destino pesa sobre mim. Como posso descansar, como posso ficar em paz? Ele virou pó e também vou morrer e ser enterrado para sempre. Tenho medo da morte; (ANÔNIMO, 2001, p.143)

A percepção de ser ele próprio passageiro é a causa de seu temor; vê seu semelhante ser devorado pelos vermes e então percebe-se fadado ao mesmo fim, por ser ele também constituído de matéria passageira; o fim é algo inerente à matéria, não ao deus Shamash, Ishtar, Ninsum (sua mãe), Ea, Namtar e tantos outros – estes só terão seu fim ao deixarem de habitar a memória dos homens, mas ainda hoje residem em nosso imaginário, como resquícios do que um dia já foram.

A imortalidade buscada por Gilgamesh não lhe é concedida, apesar do seu poder de atar e desatar, de ser as trevas e a luz da humanidade – seu destino era reinar, não

viver eternamente. Como disse seu companheiro Enkidu, ao interpretar um de seus sonhos:

O significado do teu sonho é o seguinte: o pai dos deuses te deu um trono; reinar é o teu destino; a vida eterna não é o teu destino. Por isso, não fiques triste, não te atormentes nem te deixes oprimir por causa disso (ANÔNIMO, 2001, p.103).

Esta é a razão de toda a sua jornada, fazer-se eternamente presente. Gilgamesh não ouve Enkidu, mas após vê-lo morrer parte em busca do pai de todos os homens, o *Longínquo*, aquele que sobreviveu ao dilúvio e foi levado pelos deuses a viver eternamente na foz dos rios; porém, ao chegar até ele, é posto à prova, devendo lutar contra o sono durante sete dias e sete noites, e logo é vencido por uma bruma de sono. Utnapishtim diz então à sua mulher: “Olha para ele agora, o homem forte e poderoso que quer viver por toda eternidade; as brumas do sono já estão pairando sobre ele (ANÔNIMO, 2001, p.157).

O herói não foi capaz de resistir às fraquezas do corpo, pois o corpo é frágil, e em sua finitude não é capaz de resistir à infinitude que o assombra.

Uma última questão se põe neste discurso: o que é de fato a eternidade? De um modo singelo, podemos dizer que pensar a essência do eterno é o mesmo que pensar o eterno, um tempo que não é passível de ser medido e onde nada passa, tudo é presente, um eterno “hoje”, como é dito no livro *Confissões*:

“o vosso dia não se repete de modo que possa chamar-se cotidiano, mas é um perpétuo “hoje”, porque este vosso “hoje não se afasta do “amanhã” nem sucede ao “ontem”. O vosso “hoje” é a eternidade.” (AGOSTINHO, 1973, p.243)

Este é um tempo desmedido, no qual os juízes do mundo inferior não têm o poder de alcançar aquele que o habita, e passado, presente e futuro são uma única dimensão, pois de fato não existem como tais e, assim sendo, não podem ser separados – são um só tempo e coabitam o presente. A ausência de um começo e de um fim, uma eterna presença, é algo que está no imaginário humano, jamais será tido como experiência – isto é o tempo divino.

A palavra, porém, não é a palavra do homem, este é apenas um meio para que ela se lance, parabolicamente, gerando uma espaço-temporalidade singular, a ecoar no espaço-tempo; a magia se dá nessa instância – o dizer conduz-nos ao ouvir, e o ouvir, ao enxergar, sem nenhum pertencimento – a palavra não pertence, ela gera, traz à presença, evoca, instantaneamente, verdadeiramente, concretamente, em um discurso experienciado.

Nesse sentido, somos conduzidos, em um tempo vivido, pela leitura do épico; não se ouve mais o cantar do aedo, o mito não é mais vivido, o que há é uma nova experiência, a vivência da leitura de um texto em ruínas, fragmentado não somente pela incompletude, mas pela falta da experiência do vigor do mito; ouvir é sucedido do olvidar.

A memória atual está fragmentada pelos suportes que nos condenam a depender cada vez mais de sua utilidade, a palavra ancora-se no senso comum, perde sua riqueza, seu canto, sua memória – somente o suporte pode contê-la, raros são os poetas que sabem de cor suas criações.

A palavra, quando *logos*, é eterna criadora, e as criaturas são fruto da palavra. Santo Agostinho, ao referir-se ao Criador, nos diz: “Que criatura existe que não exija a vossa existência? Portanto, é necessário concluir que falastes, e os seres foram criados. Vós criastes pela palavra!” (ANÔNIMO, 2001, p.106). A palavra, nesse sentido, é a do “poema da criação”, termo utilizado no livro *Confissões*, e nos é de extremo interesse: estamos desde já interessados na palavra, seu ser nos habita, assim como a habitamos. A Epopeia de Gilgamesh um dia foi cantada, não pela voz do Criador, mas de um criador, que o fez no *logos* e com o *logos*, entretanto nos chegou através dos suportes; seu caráter originário de mito permanece distante da experiência.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. *Confissões e De Magistro*. J. Oliveira Santos, Abrósio de Pina e Ângelo Ricci, trad. São Paulo: Abril Cultural, 1973.



ANÔNIMO, A Epopéia de Gilgamesh. N. K. Sandars, Carlos Daudt de Oliveira, trad. São Paulo: Martins Fontes, 2ª Ed., 2001.

DELEUZE, Gilles. Lógica do Sentido. Luiz Roberto Salinas Fortes, trad. São Paulo: Perspectiva, 5ª Ed., 2009.

Artigos

O MITO ENQUANTO FERRAMENTA PEDAGÓGICA NO ENSINO DA FILOSOFIA

Roger Ribeiro da Silva¹¹⁰

RESUMO

O presente trabalho pretende expor a curiosa relação que se estabelece entre os ensinamentos atribuídos a Orfeu e a filosofia do ateniense que expulsa a poesia no décimo livro de sua República. Atentar-nos-emos em como o hieros logos órfico se mostra presente na obra de Platão e é utilizado como recurso pedagógico, ou ferramenta de legitimação, para o discurso ético-escatológico encontrado nos Górgias, Fédon e República – Livro X. E a passagem que nos principia à monografia dar-nos a abertura necessária para um trabalho em que se pretende apresentar os usos que os mitos recebiam na Grécia Clássica, mas propriamente, os que Platão se valeu no ensino de sua ética.

Palavras-chave: Hieros Logos Órfico; Recurso Pedagógico; Legitimação; Discurso ético-escatológico.

Eu, também, o que digo é por ouvir dizer, e seguramente nada impede que se transmita o que dessa forma me foi dado aprender. E, com efeito, talvez convenha particularmente aos que devem transladar-se para o além a tarefa de empreender uma investigação sobre essa viagem e de relatar, num mito, o que julgamos ser tal lugar. E por que não? Que poderíamos fazer senão isso durante o tempo que nos separa do por do sol?¹¹¹

O Fédon é o diálogo da morte por excelência e sua temática é envolta pelo conjunto de cenas que narram a despedida de Sócrates do mundo dos vivos. O diálogo

¹¹⁰ Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), orientado pela professora doutora Irley Franco na linha de pesquisa Filosofia Antiga. Com o projeto de pesquisa “A presença do Culto de Mistérios Órficos na escrito do Fédon de Platão”. rogersilva@ufrj.br

¹¹¹ PLATÃO, Fédon, 61 d-e.

forma um dos ambientes mais propícios para o uso do mítico, o ambiente da morte. Não é surpreendente que é nesse diálogo que o mítico foi mais explorado enquanto elemento para o ensino de ética – de uma ética voltada para o que se encontra além das barreiras da vida. Sócrates está para morrer, mas não se encontra triste, desiludido ou desapegado ao que lhe é de valor, possui a consciência de ter seguido uma vida, uma ética, que lhe possibilitará benefícios em seu pós-morte, dádivas que são superiores ao viver e, curiosamente, tais certezas lhe chegaram, e foram por ele transmitidas, por meio do estudo exegético de mitos, mitos pertencentes ao mitololega atribuído à autoria de Orfeu.

O presente trabalho pretende expor a curiosa relação que se estabelece entre os ensinamentos atribuídos a Orfeu e a filosofia do ateniense que expulsa a poesia no décimo livro de sua *República*. Atentar-nos-emos em como o *hieros logos* órfico se mostra presente na obra de Platão e é utilizado como recurso pedagógico, ou ferramenta de legitimação, para o discurso ético-escatológico encontrado nos *Górgias*, *Fédon* e *República* – Livro X. E a passagem que nos principia à monografia dar-nos a abertura necessária para um trabalho em que se pretende apresentar os usos que os mitos recebiam na Grécia Clássica, mas propriamente, os que Platão se valeu no ensino de sua ética.

O mito grego e suas implicações despertam, e já despertavam entre os antigos, inúmeras leituras e exegeses. Para a ciência contemporânea, do Édipo de Freud, ao de Lévi-Strauss, o mito tem se mostrado um desafio cujas veredas que nos levam a sua compreensão são muitas, e nem sempre complementares¹¹². Cabe ao pesquisador que se move em seu encontro escolher uma, ou mais, sendas em um amalgamado de opções teóricas polêmicas e, desta forma, a busca por entender o mito tornasse um se posicionar entre as muitas correntes teóricas, mas sobretudo é um entender das limitações das mesmas correntes, e com isso, um escolher, um mesclar, ou um excluir das ferramentas teóricas que se apresentam em seu auxílio. Trabalhar o mito é abster-se das alienações

¹¹² PEREIRA. In: FERREIRA, 2005, p. 17.

impostas pela academia, mas ao mesmo tempo é alienar o que não se mostra útil, é arbitrar e polemizar, é escutar o objeto de sua pesquisa, é permiti-lo escolher qual, ou quais, referenciais teóricos e metodológicos melhor socorrem o pesquisador nos caminhos de seus questionamentos.

Num primeiro momento nos faz necessário apontar, definir, nossas escolhas, antes mesmo de iniciarmos a apresentação dos resultados de nosso trabalho, pois compreender os usos dos mitos pelos gregos, e em especial por Platão, só se faz possível a partir do momento em que delineamos a nossa leitura do mítico. Tal leitura, uma dentre as muitas que se apresentam, possui em sua espinha dorsal o entendimento de que o mito é uma “história com referência suspensa, estruturada por qualquer modelo de ação basicamente humana¹¹³”, é um discurso e, como tal, está ao alcance das ações humanas, e são estas as que legitimam ao presente trabalho à audácia de ler o mito como ferramenta pedagógica. Nosso trabalho se inicia, então, pelo entendimento de que o mito carrega a memória discursiva de um grupo social¹¹⁴.

Estando inicialmente apresentadas as características gerais da visão sobre o mito que norteia a presente monografia, um questionamento emerge: como pode o mito carregar em si uma narrativa passada por gerações com o intuito de preservar na memória de um grupo social os valores que constroem a identidade do conjunto, se a ele não for empregado uma função pedagógica? A resposta não é de todo virtuosa, mas dá conta, e em uma seqüência lógica, de uma questão que muito tem a nos enriquecer na compreensão dos usos do mítico: preservar uma memória é transmiti-la, e transmitir é ensinar. O mito possui em primeira instancia a função de ensinar aos presentes os valores que se emaranham no percurso histórico dos antigos. O mito é “material didático”.

¹¹³ PEREIRA. Citação de Walter Burkert. In: FERREIRA, 2005, 11.

¹¹⁴ Memória discursiva, nesse contexto, é o saber que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra (Orlandi, 2005, p. 31).

Mas o como este “material didático” se construiu, e quais foram suas motivações, são questionamentos que figuram no “caldo” de incertezas bebido pelos inúmeros eruditos que buscaram responder-los. Não é por um acaso que eles contribuíram para a emergência da psicanálise, ou do estruturalismo, como já mencionados. Mas foi no florescer da Psicologia Social que fomos buscar a estrela primeira do mapa estelar que nos guiará por um vasto oceano ainda pouco desbravado. Com Théodule Ribot¹¹⁵ os mitos foram apresentados como correspondendo a produções típicas de um estágio primitivo da humanidade – produções da *imaginação*¹¹⁶–, e nestas condições, não se apresentaram como uma criação pessoal, mas sim como um conjunto de anônimas narrativas, impessoais e partilhadas pela coletividade, e, nessa medida, inconscientes. Diante das aspirações naturais, e muitas vezes inconscientes, de buscar respostas para complexas situações da vida, quer sob a forma de explicações, quer no perímtero da prática, a *imaginação* atribuiu aos seres e aos eventos do mundo sensível, assim como do oculto, um antropomorfismo que os aproximaria ao imaginador por via da analogia. Suas motivações são, assim, um fruto da necessidade humana de explicar o seu entorno.

A ciência que nasce nos orientando sobre o surgimento do mito é, também, a mesma que nos esclarece sobre o seu primeiro uso. Wilhelm Wundt é aquele, dentre as vértebras da espinha dorsal de nosso referencial teórico, que nos esclarece que uma das principais características do mito é a sua *“função social de identificação e coesão comunitária com origem na necessidade de se apreender, descrever e representar o sentido das contingências da vida sob a forma de narrativas expressas na linguagem comum”*¹¹⁷. Mas o que aparenta facilitar nossa compreensão da função social do mito, de sua função pedagógica, acaba por gerar mais uma pergunta: qual é o ser presente nesses

¹¹⁵ ABREU. In: FERREIRA, 2005, p. 21.

¹¹⁶ Nosso entendimento de imaginação segue a leitura de Manuel Viegas Abreu, que destaca o conceito no pensamento de Ribot como: a descrição da atividade psicológica dos homens primeiros, mais dominados pelas emoções e pelo discurso das imagens fantasiosas do que pela razão ou pela lógica das ideias abstratas.

¹¹⁷ *Idem*, p. 22.

ensinamentos, ou qual ser pretende apreender a consciência mítica? A resposta, encontramos a resposta na trilha de Miguel Viegas Abreu, que ao interpretar os estudos de Vitor matos, responde: *“o ser dado na consciência mítica é o ser do homem, um ser de participação, (...), um ser complexo, intersubjetivo, dinâmico, em movimento contínuo, um ser histórico”* ¹¹⁸. Os mitos ensinam ao homem o homem, enquanto identidade de um grupo social, e o meio em que se encontra este grupo: ensinam a vida.

O mítico tem uma função social, uma função política, estabelecida. A função de assegurar a identidade da comunidade, assemelhando o indivíduo à figura do herói, e com isso, promover a adesão aos valores, e estilo de vida, perpassados pelas gerações anteriores. Possui a função de ser memória, memória preservada, memória reguladora, memória ensinada. Traz para si, logo, uma função pedagógica centrada na formação de pessoas, guiando a vida e intermediando a apresentação e exaltação de valores morais, em paralelo às forças naturais. E, afirmamos, na Grécia de Platão o mítico não foi diferente.

Se o mito tem de ensinar algo, ele ensina a compreender a física e a ética, não de maneira filosófica, mas, da forma reconhecida por Karl Popper¹¹⁹: como antecipações de teorias científicas. Entretanto, por critérios de economia de texto e buscando uma melhor compreensão do leitor, destacamos, apenas, a ética dentre os conhecimentos perpassados pelo mítico. Em nossa leitura, a ética é o elemento central da filosofia platônica – conecta-se com sua ontologia, é princípio de sua reflexão política, é o ponto a ser legitimado por sua mística e se conserva como um dos pilares da cultura ocidental. No entanto, um breve dissertar sobre a reflexão moral anterior à obra de Platão se faz necessário para podermos entender os fatores que o levaram a intensificar seus estudos nesse campo.

¹¹⁸ Idem, p. 28.

¹¹⁹ ABREU, in: FERREIRA, 2005, p. 30-31.

Segundo Reale¹²⁰, uma reflexão sobre ética e moral se inicia na cultura grega já com os poemas de Homero. Seus personagens, como Aquiles, já traziam em si o potencial para se tornarem paradigmas comportamentais e modelos de vida para as gerações seguintes. Na *Odisséia*, ainda segundo o autor, já se delineia um elemento que, ainda rudimentar, manifesta uma concepção ética, segundo a qual o homem piedoso tende a ter vantagem em relação aos ímpios. Mas é com Hesíodo que podemos atribuir maior participação do mito na reflexão ética. Ainda norteados por Reale, podemos notar a existência, em *Os trabalhos e os dias*, de preceitos, máximas e sentenças, apresentados em um contexto que valoriza a vida campesina e o trabalho cotidiano – vistos em segundo plano na poesia heróica de Homero –, apontando já um avanço nos escritos sobre comportamento humano presentes na antiguidade grega.

A poesia encontra de vez tal problemática com os poetas gnômicos do século VII e VI a.C.¹²¹, principalmente nos escritos atribuídos aos que foram conhecidos como “os sete sábios”, listados por Platão no seguinte elenco: Tales, Pítaco, Bias, Sólon, Cleóbulo, Míson e Quílon. A estes são atribuídos poemas em que emergem normas de *justa medida*, *estado médio* e *medida média* como fundamentos da vida sensata e feliz para o indivíduo e a pólis.

Contudo um novo movimento propõe inovar essa reflexão, excluindo, ou relativizando, os conceitos elaborados pelos já citados. É com a saturação da filosofia naturalista e o advento da crise da aristocracia que surge a sofística. Ainda em concordância com Reale¹²², enxergamos no esgotamento dos estudos da filosofia pré-socrática naturalista um dos fatores que possibilitaram o surgimento da sofística, que por sua vez procurou no homem um novo objeto de estudo, ainda não explorado pelos antecessores. A busca do *ente* se mostrou expandida ao seu limite, os naturalistas e suas

¹²⁰ REALE, 2009, p. 15.

¹²¹ *Idem*, p. 16.

¹²² *Idem*, p. 26-28.

teses se negaram e se anularam, permitindo a possibilidade da relatividade, ou negação daquilo que *é* e, conseqüentemente, do que *não é*. Mas esse não seria o único fator: com a crescente queda de influência vivida pela aristocracia, desde o surgimento da falange hoplita, até a instauração da democracia, o espaço público passou a ser povoado por indivíduos despreocupados com os conhecimentos e virtudes pregadas por uma cultura decadente e, em vanguarda, sedentos por defender seus interesses políticos.

Neste contexto nasce o sofista, um profissional capaz de ensinar os meios retóricos de argumentação e convencimento necessários para a vida política daquele que não era dotado de cultura, possibilitando ao inculto se sobressair sobre o aristocrata culto e virtuoso, mas leigo em retórica. É este profissional, vendedor de seus conhecimentos que, em nossa interpretação, serviu como antagonista e motivador para a reflexão ética de Platão. O filósofo ateniense se mostra conservador, em sua constante defesa da existência de virtudes cardinais e suas aplicabilidades na vida particular e pública do cidadão e sua pólis. Platão se norteia pelos ensinamentos dos antigos sábios, questiona a utilização da retórica na vida pública, formula em sua obra um extenso manual de conduta pública e particular, aponta os reflexos do privado no público, e propõe analogias entre a alma e a cidade.

É no centro dessa reflexão que encontramos uma defesa ao ascetismo e uma constante criminalização dos prazeres. É no embate entre ascetismo e hedonismo que encontramos o corpo e a alma, agentes centrais deste conflito. O corpo (sensível) e a alma (supra-sensível) representam dualisticamente os extremos da relação entre homem e conhecimento – homem e virtude; homem e ética. Trata-se de uma ontologia que, ainda que não seja de todo dualista, por aceitar o supra-sensível como causa do sensível, opõe o sensível ao supra-sensível, apontando o último como superior – melhor, real, puro –, ao segundo – pior, falso, impuro –. Com isso surge em sua ética uma compreensão do corpo como túmulo ou cárcere da alma, transposta da mística órfica, que a aproxima de certas noções cultivadas nas confrarias pitagóricas, e que contrasta com a concepção tradicional

do corpo como um receptáculo animado, que dota a alma da capacidade de agir no sensível e é por ela dotado de vida e raciocínio.

É justamente com este dualismo misteriosófico que encontramos o corpo como obstáculo para alcançar o conhecimento. E esta busca pelo conhecimento aparece nos diálogos selecionados como tendo por fim a morte. Assim, sair do corpo é necessário para alcançar o conhecimento. Ao sair do corpo se sai do mundo sensível, do mundo de sombras, encaminha-se para o mundo invisível, real, pleno de o verdadeiro saber. Ao morrer do corpo, a alma vive e, com o viver do corpo, a alma se encontra em cárcere, túmulo.

Sendo o corpo uma ligação com o sensível, o que se retém através do mesmo é maléfico, prejudicial na busca do conhecimento – elemento crucial para que se persiga a virtude. E ao que não conhece a verdade, e por isso não possui virtudes, é destinado o sofrimento no além-túmulo. Essa escatologia é acompanhada por uma tábua de valores, um primeiro sistema completo de normas que nos foi transmitido pela antiguidade:

O primeiro e mais elevado lugar pertence aos deuses e, portanto, aos valores que podemos denominar religiosos; Logo após os deuses vem a alma que é, no homem, a parte superior e melhor, com os valores que lhe são peculiares da virtude e do conhecimento, ou seja, com os valores espirituais; Em terceiro lugar, vem o corpo com seus valores (os valores vitais, como hoje se diria); Em quarto lugar, vêm os bens da fortuna, as riquezas e os bens exteriores¹²³.

Neste ponto vale questionarmos o lugar do prazer nesse sistema. Ele prende a alma ao sensível, e a sujeita ao efêmero. Em um sistema dualístico de base misteriosófica, onde a alma é entendida como encarcerada em um corpo, o prazer não pode desempenhar papel valorizado, é oposto ao bem, seduz e impossibilita a busca ao conhecimento. O prazer é o caminho para o sofrimento pós-morte, é o caminho trilhado

¹²³ *Idem*, p. 207.

pelos injustos intemperantes, covardes e ímpios. O prazer é o maior inimigo de um homem e, quanto maiores são as possibilidades de prazer em um determinado modo de vida, pior ele será.

O dualismo e o ascetismo misteriosófico encontrados na obra de Platão são dois elementos conservadoristas que, ainda que não baseados na religiosidade tradicional, servirão de base na defesa de valores e virtudes políticos e pessoais, alicerçados pela ideia de bênçãos e punições escatológicas. Dodds¹²⁴ afirma que este misteriosofismo na obra de Platão teria surgido no contato desse filósofo com os pitagóricos, que, segundo o autor, teriam dado acesso a *ideias mágico-religiosas, cujas origens remotas pertencem à cultura xamanística do norte*, cultura esta que também teria relações com o Culto de Mistérios Órficos.

Brisson¹²⁵ é outro que não aponta diretamente o orfismo como fonte desses preceitos, e afirma serem eles originários de *ensinamentos de movimentos religiosos com certa audiência na época de Sócrates*. Contudo, muitos autores – como Reale¹²⁶ e Bernabé¹²⁷ – indicam em palavras claras o Culto de Mistérios Órficos como origem de tais preceitos. No entanto, todos concordam que essas concepções aparecem legisladas e transmutadas por Platão em seus diálogos. Acrescentamos que somos partidários dos que defendem a origem no orfismo, e que mesmo os contrários, anteriormente citados, não negam diretamente, nem excluem a possibilidade – nas obras por nós utilizadas – de ser o culto a fonte primária dos preceitos éticos defendidos por Platão.

São os mitos – em especial os encontrados no *Górgias*, *Fédon* e *República* – as principais fontes de debate em torno dos elementos ético-escatológicos órficos encontrados na obra de Platão. O mito é utilizado por se apresentar em narrativa – e não

¹²⁴ DODDS, 2002, p.211.

¹²⁵ BRISSON, 2003, p. 14.

¹²⁶ REALE, 2009, P. 203.

¹²⁷ BERNABÉ, 2004, p. 83-90.

em discurso argumentativo –, e assim mantém-se em um estatuto de infalsidade por não se pretender dizer uma verdade teórica¹²⁸. Por outro lado, é incapaz de ter seu conteúdo contestado, e apresenta-se como um elemento além do que o intelecto ou os sentidos podem alcançar. *Mas, na medida em que segue o mesmo sentido do discurso do filósofo, o mito pode, num segundo plano, ser qualificado de verdadeiro*¹²⁹. Platão conhece esse poder do mito, o poder de se direcionar a uma verdade além da compreensão imediata e da sensação. O mito legitima o que está para além do argumentável. Contudo, como afirma Brisson¹³⁰, o mesmo Platão opõe-se ao mito na medida em que a narrativa mitológica propõe um modelo não correspondente a sua filosofia. É neste momento que a opção pelo orfismo se torna superior à tradição políade.

O texto por nós apresentado é parte de um trabalho maior que se propõe apontar os elementos órficos encontrados nos mitos supracitados e, conseqüentemente, comentar sua utilidade para a ética platônica, o teor de impermeabilidade, ou de transposição¹³¹, em que se encontram dispostos nas narrativas selecionadas. O *Górgias*, assim como, o *Fédon* e a *República* foram escolhidos por conterem em seus mitos escatológicos um teor órfico-pitagórico superior ao que encontramos no restante da obra do ateniense. Entretanto, antes de darmos prosseguimento a nossa análise, devemos apresentar as problemáticas encontradas ao trabalhar as fontes e, do mesmo modo, devemos informar a posição que tomamos junto aos debates que orbitam o tema.

Ao se iniciar um estudo como o nosso se faz necessário tomar partido em discussões polêmicas, que estão para além de simplesmente apontar a leitura feita do

¹²⁸ BRISSON, 2003, p. 15.

¹²⁹ *Idem*.

¹³⁰ 2003, p. 18.

¹³¹ Transposição é o conceito criado por Diès (1972: 400-401) para demonstrar como Platão se utilizou da alteração de elementos preexistentes na cultura de sua cidade, para se aproximar seus ensinamentos aos seus leitores. Dentre as fontes destes elementos Diès aponta a tradição órfica, assim como, vale-se do Fédon para demonstrar o emprego deste conceito.

mítico, como: encontramos variações narrativas nos mitos escatológico-éticos platônicos? Como podemos identificar qual realmente seria a visão do autor? Se forem aceitos todos como representações da filosofia de Platão, entraríamos em outra polêmica: em qual encontramos o pensamento final de Platão? O que nos leva a necessidade de dividir cronologicamente a obra do filósofo. Outro ponto problemático é apontar os caminhos que levam elementos órficos ao centro da obra de Platão. Teria ele recebido uma iniciação, ou foi no contato com os pitagóricos que Platão conheceu elementos do Culto de Mistérios Órficos? O que nos leva a uma quarta polêmica: como separar o que há de realmente órfico do que há de pitagórico no *discurso fundador*¹³²?

Iniciaremos respondendo ao problema da cronologia. Contudo, embora o problema se arrasta desde a Antiguidade, nos ateremos em discutir as visões contemporâneas. Duas são as tendências básicas: em primeiro lugar, a defesa da unidade na obra de Platão, empreendida desde inícios do século XIX por autores como Schleiermacher, e que ainda tem força em círculos como a da escola de Tübingen e os muitos outros defensores da existência de *doutrinas não-escritas* na obra de Platão; e a segunda abordagem, que nasce com Karl Friedrich Herman no início do século XX, defendendo uma visão evolucionista e afirmando mudanças de opinião no decorrer da vida de Platão. Lewis Campbell já havia feito esta visão ganhar força a partir de seus estudos sobre o *Sofista* e o *Político*, publicados em 1867. Com a chegada dos estudos estilométricos de Dittenberger e Constantin Ritter, esta visão se tornou ainda mais forte¹³³.

Optamos aqui, contudo, por uma terceira possibilidade, alternativa às clássicas. Em 1996, Charles H. Kahn inova com *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, no qual apresentou um trabalho discordante, mas que também absorve

¹³² De acordo com Foucault, é denominado discurso fundador o que expõe uma ideia pela primeira vez (*Idem*, 2009, p. 23).

¹³³ PINHEIRO, 2001, p. 179-180.

elementos de ambas as tendências anteriores. Da visão unitarista, Khan discorda ao afirmar que Platão teria motivações pedagógicas para apresentar sua obra em um desenvolvimento, e não uma imobilidade, ao longo dos diálogos. Da visão desenvolvimentista, por sua vez, discorda por não aceitar mudanças de opinião ao decorrer da vida literária de Platão. Khan defende um modo misto de classificação que se propõe a explicar os diferenciais teóricos na obra de Platão como instrumento de preparação para exposição de uma filosofia uma ao seu fim, seguida da exibição e colocação de críticas à mesma¹³⁴.

Kahn aponta a existência de um grupo de diálogos, escritos em um gênero literário já conhecido na Grécia, que teriam conteúdos complementares e que dariam alicerce ao leitor para posteriormente compreender, em uma obra final, a exposição de uma metafísica transcendente combinada com um severo ideal moral socrático. Nesse grupo preparatório encontraríamos *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Híspas Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifron*, *Protágoras*, *Ménon*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Crátilo* e o *Fédon*. Depois dessa preparação, na obra *República* seria exposto o cume de toda a teoria metafísica de Platão. A partir do *Parmênides* se iniciaria o grupo expositor das críticas à teoria anteriormente defendida – uma fase da obra platônica não abordada no presente trabalho.

A obra de Kahn se mostra a nós como o impulso para o nosso pensar da importância no mito na obra de Platão, pois se podemos afirmar uma sequência de diálogos desenvolvidos para melhor orientar o estudante em direção ao conteúdo da *República* e, adiantando que o mito é uma das ferramentas utilizadas pelo filósofo para melhor ensinar sua filosofia, podemos, então, defender que o mítico é um dos elementos contidos entre os diálogos de nossa seleção que auxiliam a caminhada pedagógica em direção à *República*, em especial ao Livro X, que por sua vez termina com o mito

¹³⁴ ARAÚJO, 2000, p. 252.

escatológico de Er – obra muito aparentada com os mitos escatológicos que legitimam a ética presente nos diálogos selecionados por Kahn. O mítico surge como facilitador no aprendizado que antecede a *República* e não se deixa perder na obra referida, surge como elemento, material, didático, ao nosso entender, em todo o labor que constitui o Platão da *República*, o formulador da Teoria das Ideias.

Seguimos com a próxima polêmica: teria Platão tido contato com o Culto de Mistérios Órficos por meio de iniciação? Vã seria uma afirmação de tal acontecimento. Não dispomos de documentação para afirmar um contato direto de Platão com o culto, e só podemos afirmar o contato do filósofo com elementos do *discurso* órfico por meio de seu estreito contato com os pitagóricos magno-gregos. Também para responder a essa questão recorreremos a Charles Kahn¹³⁵, que afirma, em seu *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*, o contato de Platão com o pitagorismo, destacando sua amizade com Arquitas de Tarento – importante estadista de sua cidade, famoso matemático e membro de uma confraria de pitagóricos. O *Fédon* destacaria, segundo a visão do autor, o contato com o conhecimento dos pitagóricos, não somente por apresentar no diálogo o contato de Sócrates com dois pitagóricos tebanos (Símiias e Cebes), mas também por apresentar um conteúdo mais próximo dos ensinamentos de Pitágoras¹³⁶. Não em vão foi esse um dos diálogos escolhidos para o presente trabalho.

Uma última polêmica nos aguarda: o que há de realmente órfico nos ensinamentos pitagóricos sobre a transmigração da alma que Platão conheceu? Esta questão há muito permeia a academia. Muitos defenderam a *metempsicose*¹³⁷ como elemento órfico que fora absorvido pelos pitagóricos¹³⁸. Da mesma maneira, muitos outros defenderam um

¹³⁵ KAHN, 2007, p. 61.

¹³⁶ *Idem*, p. 72; 76.

¹³⁷ Teoria de transmigração da alma após a morte em um círculo ilimitado de reencarnações.

¹³⁸ Alberto Bernabé Pajares expõe uma lista em suas notas de *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*, onde constam: Rohde (1907), Rathman (1933), Guthrie (1935), Nilsosn (1935), Linforth (1941) e Bluck (1961).

caminho de mão inversa¹³⁹. Optamos, porém, pela linha argumentativa de Casadesús¹⁴⁰. De acordo com este, desde o princípio os círculos pitagóricos já apresentavam a noção de que a alma perdura para além da morte e que transmigra de uns seres a outros, sejam animais ou vegetais. Esta noção teria servido como um sistema harmônico para demonstrar a existência de uma continuidade universal dos seres. Teria sido com os órficos, contudo, que este sistema dotou-se de uma escatologia ética. A ideia de que o corpo seria um cárcere, onde a alma estaria encerrada devido a uma falta cometida no passado, teria sido absorvida do mito órfico de Dioniso Zagreus, e, da mesma forma, a *vida órfica* descenderia do arquétipo dessa mesma narrativa. No entanto, por serem apolíneos, receberam as concepções éticas, mas se mantiveram impermeáveis ao mito e aos rituais órfico-dionisíacos. Dentro da resposta a esta polêmica nasce uma outra: Como sustentar que Platão obteve conhecimento dos elementos míticos culto, não adotados por pitagóricos, sem defender sua iniciação?

O Culto de Mistérios Órficos transpassou – do mesmo modo como os poemas de Homero, Hesíodo e dos teatrólogos – a barreira da oralidade. Seu corpus documental conta não somente com material iconográfico, mas também com um considerável material literário. É o próprio Platão quem menciona mendigos e videntes que carregavam consigo uma profusão de livros de Orfeu ou Museu¹⁴¹, o que é um eloquente testemunho desse contato. Este e os apontamentos anteriores nos são úteis para podermos apresentar nossa análise da documentação defendendo o uso, por parte de Platão, de uma escatologia ética repleta de elementos órficos – que chegaria ao seu domínio por

¹³⁹ Na mesma obra Bernabé lista: Lobeck (1839), Festugière (1936), Wilamowitz (1959), Casadio (1991), Claus (1981), Zhmud (1997), Tortorelli Ghidini (2000), Brisson (2000) e Bremmer.

¹⁴⁰ BERNABÉ, A; CASADESÚS, F. *Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro*. In: Bernabé, A. *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

¹⁴¹ PLATÃO. *República*, 364b-365a.

meio de estudos pitagóricos e de religiosidade popular – na constituição do *Fédon* e do *Górgias*, tendo por finalidade preparar seus leitores para uma conclusão no *Mito de Er*¹⁴².

Antes mesmo de apresentar os resultados da aplicação metodológica, faz-se necessário expor as formas com as quais nos propusemos a analisar o *discurso* contido nos diálogos, que se norteia conceituado como representação¹⁴³. Foi enquanto representação do social que o *discurso* encontrado nos textos de Platão foi analisado. As representações do social não são de forma alguma *discursos* neutros: eles antes produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade aos demais. O efeito imediato disso é o de legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas. Os diálogos têm como finalidade o disciplinado ou doutrinação da comunidade de aprendizes, o que nos leva seguidamente a considerar essas representações como as matrizes de *discursos* e práticas induzidas pelos ensinamentos filosóficos que representam. Mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente, a partir do momento em que comandam atos. Logo, sua objetividade se encontra na construção do mundo social e, como tal, torna-se evidente a definição contraditória das identidades dos destinatários do diálogo (leitores de Platão mas, ainda assim, cidadãos de Atenas), segundo os preceitos filosóficos do mestre.

Como representações dos preceitos filosóficos encontrados junto aos estudiosos de uma confraria filosófica (a Academia de Platão), os mitos faziam presente, em Atenas, uma doutrina não popular, no sentido de não ser comum a toda a população. Conclui-se então que ela teve de ser escrita de forma legível aos seus destinatários, já que estes, carentes de conhecimento prévio, seriam iniciados em preparação para atingir o grau pedagógico da *República*. É interessante lembrar aqui que não há texto fora do suporte

¹⁴² PLATÃO. *República*, 614b-621b.

¹⁴³ A representação é dar a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro lado, a representação é como a exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém (CHARTIER: 1990, 20).

que lhe permite ser lido e que não há compreensão de um escrito, qualquer que seja, que não dependa das formas pelas quais atinge o leitor. Assim sendo, o autor do diálogo teve de se preocupar em utilizar signos e argumentos presentes na cultura dos destinatários para tornar eficaz a sua apresentação e a sua retórica – *uma antiga tradição*¹⁴⁴.

No ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma *teoria da leitura* capaz de compreender a apropriação do leitor e sua condução a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. O autor utilizou então não somente os princípios do Culto de Mistérios Órficos para tornar compreensível a sua argumentação doutrinal, como também reafirmou em seu comentário a autoridade contida nos escritos do culto, já legitimados dentro da estrutura sócio-cultural de seus leitores. As práticas através das quais o leitor se apropria do texto são histórica e socialmente visíveis. A leitura é um ato concreto de interpretação que depende não somente do escrito como também das competências do leitor – neste caso específico, alunos da Academia que ainda não estão no estágio necessário para a leitura da *República*. O autor então teria optado pela utilização de princípios órficos – que haviam chegado através de indícios encontrados nas obras pitagóricas, e/ou por escritos exotéricos órficos – em sua reafirmação de uma doutrina escatológica, em contraposição ao pensamento comunal políade. Transpassadas as barreiras da documentação, podemos nos aprofundar nos diálogos e, assim, não somente demonstrar, mas também analisar as formas como estes elementos se comportam no *Fédon*, *Górgias* e *República*.

Tendo em vista os apontamentos anteriores, podemos condensar nossa defesa em uma conclusão já anunciada no corpo do nosso presente trabalho. O primeiro elemento a ser afirmado é o contato de Platão com a cultura mística presente no Culto de Mistérios Órficos. Como pudemos demonstrar, muitos são os elementos que nos possibilitaram traçar pontos de encontro entre o trabalho do filósofo e a escatologia do culto. E, mesmo

¹⁴⁴ Termo utilizado por Platão para se referir ao Culto de Mistérios Órficos – como será mais bem exposto à frente – já que este era bem conhecido em Atenas devido à circulação de sacerdotes mendicantes do culto.

não sendo possível precisar historicamente o grau de envolvimento formal de Platão com os ensinamentos atribuídos a Orfeu, ou seja, mesmo sem uma documentação que testemunhe a iniciação do ateniense em uma comunidade de culto, cremos ter demonstrado que tal contato de fato ocorreu. E, caso não tenha ocorrido a iniciação formal, questão obscura até o presente momento, sabemos de seu contato com esses ensinamentos por meio de sacerdotes andarilhos e, principalmente, por meio de seu contato com a escola pitagórica.

Com relação a esta escola filosófica, estamos de acordo com uma vasta tradição de intérpretes e comentadores que encontram nos seguidores de Pitágoras um forte influxo do culto órfico. No caso específico da presente monografia, a escatologia encontrada nos pitagóricos, posteriormente incorporada aos escritos de Platão, dialoga com uma forte carga ascética encontrada na ética órfica. Como exposto, defendemos que as noções punitivas e compensatórias encontradas na escatologia pitagórica se devem ao contato dos mesmos com os ensinamentos do culto aqui trabalhado.

Também faz parte de nossa defesa, e não poderia ser diferente para a continuação deste trabalho, o antagonismo encontrado entre a tradição religiosa órfica e aquela adotada pela pólis. É justamente essa diferenciação que permite a Platão utilizar de um discurso religioso, portanto eficaz na sociedade clássica, para conferir veracidade ao seu discurso. O que nos põe a *espinha dorsal* dessa trajetória: a defesa de que Platão pretende legitimar a sua ética com a utilização do discurso órfico, por conta do prestígio de que este último desfrutava junto à comunidade de leitores de seus diálogos. Esse mesmo enfoque é também possível quando levamos em conta outro fator: o de ele ser pedagogicamente mais acessível ao leitor de suas obras.

Platão tanto prepara seus leitores – discípulos – para um pensamento mais profundo, quanto legitima tal pensamento por meio de um discurso que carregue a antiguidade necessária para ser considerado verdadeiro, estabelecido o suficiente para validar um novo discurso. É a antiguidade do discurso de Orfeu – o argonauta – que

permite a Platão rivalizar com Homero pelo posto de educador da Hélade. É a autoridade presente nesse discurso que permite com que o filósofo amedronte o sofista que, por sua má utilização da palavra, sofrerá o julgamento de juízes imunes ao engano da retórica¹⁴⁵.

E é na educação que se destaca a mais altiva de nossas questões, pois é no processo pedagógico que se encontra o fronte em que Platão combate. Homero formou os políticos que fracassaram no passado de Atenas¹⁴⁶, e os sofistas – estrangeiros descompromissados com a polis – são os que buscam formar os que virão a fracassar. É na educação que Platão enxerga a possibilidade de modificar Atenas, que, aos olhos do filósofo, se encontra no pior momento de sua história. E é neste momento que Orfeu vem em seu socorro, antigo o suficiente para rivalizar com Homero, amedrontador o suficiente para fortalecer um discurso que não se rebaixa em rivalizar em argumentação com o sofista. É na música desse *kitharoidós*¹⁴⁷ que Platão encontra a magia de que a *razão* necessita para derrotar seus inimigos.

Nossa hipótese é a da utilização da escatologia órfica na legitimação, e no ensinamento, da ética platônica. Uma escatologia popularizada por mágicos purificadores ambulantes, desenvolvida a portas fechadas por místicos iniciados e filósofos pitagóricos. Uma doutrina capaz de ser facilmente aprendida pelo neófito da Academia; forte o suficiente para vencer argumentações sem argumentar; antiga o bastante para duelar com Homero. É através de Platão que o Culto de Mistérios Órficos se mostra como antagônico à religião políade, e é através dos ensinamentos do culto que ele se apresenta como alternativa à realidade política de sua época. Nesse diálogo, ambos são beneficiados, ambos restam marcados. O culto passa a ser resgatado, devido a sua

¹⁴⁵ Referente ao mito encontrado no *Górgias*, iniciado em 523a, e que se estende até o termino do diálogo.

¹⁴⁶ A acusação está presente no décimo livro da *República*, e precede ao Mito de Er.

¹⁴⁷ O que toca a cítara. Orfeu era conhecido pelo poder de vencer obstáculos pelo poder de encantamento que sua música possuía.

importância para a obra do filósofo, e a obra do filósofo se fez importante pelo seu contato com o culto.

Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Carolina. Resenha do livro: *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form* de Charles Khan. Rio de Janeiro: Kléos, nº 4, 2000, p. 251-258. Disponível em: <http://www.pragma.kit.net/kleos/K4/K4-CarolinaAraujo.pdf>. Acesso em: 7 de set. 2010.

BERNABÉ, Alberto. "Parmenides y El orfismo". In: *Textos Órficos y Filosofia Presocratica: Materiales Para Una Comparación*. Madrid: Trota, 2004.

BRISSON, Luc. *Punição como instrumento de melhoramento da alma no mito ao final do Górgias*. Piracicaba: UNIMEP, 2003. In: WWW.unimep.br/phpg/editora/revistaspdf/imp35art01.pdf. Acesso em: 17/12/2010.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.

DIÈS, A. *Autour de Platon: essai de critique et d'histoire*. Paris: Les Belles Lettres, 1972.

FERREIRA, José Ribeiro (org). *Labirintos o Mito*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2005.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Campinas: Pontes, 2005.

PINHEIRO, Marcos Reis. *As abordagem de Platão*. Rio de Janeiro: Cadernos de atas da ANPOF, nº 1, 2001, p. 175-180. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/25-marcos.pdf>. Acesso em: 07 set. 2010.

PRADEAU, Jean-François. *Les mythes de Platon*. Paris : Garnier-Flamarion, 2004.



REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana*. Vol. II-III. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

Artigos

O EGITO ANTIGO NA VISÃO DOS ÁRABES: PROBLEMAS E POSSIBILIDADES DA EGIPTOLOGIA MODERNA

Thais Rocha da Silva¹⁴⁸

RESUMO

Diferentemente dos europeus, quando os árabes tomaram posse do Egito, a tradição copta era muito presente, o que permitiu que os árabes também tomassem conhecimento de textos clássicos e os preservassem (EL DALY, 2005, p. 9). Numa perspectiva orientalista mais atual, em que árabes são sinônimo de terroristas e fundamentalistas destruidores de monumentos, cabe refletir sobre seu mérito em fazer com que esses materiais chegaram a nós.

Palavras-chave: Orientalismo; Egito Antigo; Mundo Árabe.

Egypt was not just a place where antiquities decorated the landscape
(EL DALY)

A chamada “Primavera Árabe” parece ter recuperado uma certa visibilidade da relação do Egito antigo com o mundo árabe. Questões em torno da preservação dos museus, de coleções importantes sob os auspícios do Islã voltaram à mídia, deixando transparecer um discurso que deslegitima o mundo árabe de sua relação com o passado

¹⁴⁸ Mestranda do Departamento de Letras Orientais FFLCH-USP, sob orientação do Prof. Dr. Antonio Brancaglioni Jr., desenvolve o projeto de pesquisa “Os papiros ptolomaicos e as fronteiras de gênero: uma possibilidade hermenêutica”. Contato: thaistrds@gmail.com.

faraônico. Uma ética em torno da preservação do passado tem atravessado a mídia “ocidental” interessada nos eventos decorrentes das manifestações em Tahir.

Eventos desse porte têm sublinhado um problema de ordem política, mas também epistemológica. A relação do Egito antigo com o mundo árabe não é um acaso geográfico. Do mesmo modo, o próprio fato de pensar a visão árabe sobre o Egito antigo como uma questão acadêmica, ressalta um tipo de relação problemática com o passado, o que permite rediscutir a ação dos egiptólogos e a constituição da egiptologia como disciplina acadêmica.

A institucionalização da egiptologia pela Europa aponta para a retirada do Egito antigo da história árabes, deslocado para outras referências espaciais e temporais. O mundo árabe é então colocado como cenário, moldura para exibição do passado faraônico, representando mais ainda, o fim de uma era de ouro.

É evidente que as práticas imperialistas do século XIX forjaram modelos de pesquisa e investigação histórica acerca do passado, principalmente da chamada Antiguidade¹⁴⁹. Nesse escopo, a Inglaterra esboçou aquilo que se tornaria a visão contemporânea sobre o Egito antigo através das galerias do British Museum. O mundo clássico, referência para uma definição de beleza e civilização, exigia do público visitante um repertório para “interpretar adequadamente” seu significado, inacessível à maioria. O conhecimento sobre o mundo grego e romano era claramente um traço de distinção social na Europa do século XIX. Assim, o Egito antigo, ainda sem tradução dos hieróglifos, ficou relegado ao exótico, às “curiosidades monstruosas”, como afirma Moser (2006), destacando o aspecto monumental das obras colocadas em exposição. O fato do Egito antigo não ter sido apropriado cientificamente num primeiro momento, permitiu que sua visibilidade fosse constituída pelo crivo popular, combinando múltiplos olhares que ainda hoje andam lado a lado do discurso acadêmico (MOSER, 2006).

¹⁴⁹ Refiro-me aqui exclusivamente ao termo genérico, referente à cronologia tradicional encontrada nos livros didáticos, que se inicia com o surgimento da escrita e termina com a queda do Império Romano do Ocidente.

Não pretendo explorar aqui essas construções, até porque seria necessário lançar mão do debate em torno da Egitomania. Entretanto, é importante destacar que o Egito antigo foi, gradativamente, retirado de seu passado árabe-islâmico para integrar a história da civilização ocidental. Esse deslocamento epistemológico, uma vez colocado sob os estudos referentes ao orientalismo, permite compreender que uma ideia de Oriente forja as balizas conceituais para o desenvolvimento de um saber sobre o Oriente.

Apesar das críticas após a publicação de *Orientalismo*, a obra de Edward Said, acusada muitas vezes por seu excessivo engajamento político, numa apologia ao Islã e aos árabes (SAID, 2001), merece ser considerada. Talvez seja precisamente pelo seu engajamento político que a sua crítica ao orientalismo europeu, pelas heranças imperialistas, tenha revelado uma prática acadêmica livre de isenções.

É importante destacar aqui que Edward Said não é o único autor a tratar do orientalismo e tão pouco, seu criador. Há outros “orientalistas” e mesmo o orientalismo de Said não pode ser tomado como único e monolítico, como afirmam alguns de seus críticos (MARCHAND, 2009). É preciso compreender algumas diferenças cruciais das definições - e percepções - do orientalismo e, mais ainda, contextualizar o seu desenvolvimento. Se assumimos a afirmação de Said de que “o orientalismo não é uma fantasia avoadada (grifo meu) da Europa sobre o Oriente, mas sim um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações um grande investimento material” (SAID, 1990, p.18), situamos parte da formação da Egiptologia. Mas ainda é preciso levar em conta todo um passado que também contribuiu para que esse investimento tomasse a forma que tomou no século XIX, como por exemplo visões do Egito (e mesmo do “Oriente”) no início da era moderna e do renascimento.

A institucionalização das pesquisas sobre o passado e sobre as civilizações não europeias dentro da academia abriu espaço para um tipo de reconhecimento do outro e do passado: aquilo que não viesse por mãos e olhos europeus permaneceria “perdido”.

Seu reconhecimento só seria possível através das instituições europeias (SAID, 2001, p. 72).

Todo o processo de efervescência intelectual do século XIX parece ter colocado, paradoxalmente, o Egito antigo num estado de paralisia. A civilização egípcia tornara-se perfeita para situar os mistérios e avanços da humanidade, fixa no tempo, imutável. Um espelho adequado para a legitimação dos grandes impérios. A ciência de poucos parecia ter firmado, contudo, as fronteiras que dariam ao antigo passado egípcio a maior das apropriações populares.

Se o orientalismo não nasceu no século XVIII, com o início da expansão imperialista, ele de fato instrumentalizou a política de conquista da época. Nas palavras de Said, o orientalismo deixou de fora a própria história que, uma vez reprimida, retornou a posteriori com críticas e ataques ao orientalismo como uma ciência do imperialismo (2001, p. 66).

Num aspecto mais geral, o Egito antigo pode servir aos três tipos de orientalismo elencados por Said. A criação de uma disciplina, primeiramente, contribuiu para que o Egito fosse fixado num passado e apropriado de forma seletiva pela academia. O segundo aspecto, a preparação para a dominação, se encaixa com práticas imperialistas de França e Inglaterra, que disputaram o território no século XIX. Entretanto, é terceiro aspecto, o “estilo de pensamento”, que rege o jogo das alteridades e merece ser analisado. A obra de Said atrela tal jogo a uma prática política, na constituição e reprodução de imaginários, embora restrita ao universo anglo-francês. Curiosamente, não por acaso, são esses dois impérios que vão enraizar instituições ligadas a pesquisas no Egito antigo. Nessa linha, para Said é preciso demonstrar o modo como tais instituições se apropriaram da história do Oriente, criando um *thelos* civilizacional que confirma e legitima a soberania Ocidental.

Após apresentar brevemente a discussão acerca do orientalismo, é preciso recuperar a sua relação com o tema central deste trabalho. A repercussão das práticas

imperialistas no mundo árabe precisa ir além da discussão de onde situar o Egito antigo. Seu pertencimento à história ocidental (autorizado ou não) demonstra um jogo de forças na constituição de um Egito monolítico, adaptado ao gosto europeu. Se por um lado o advento do islamismo representou a queda, o fim de uma era de ouro do Egito antigo, vale questionar também outros processos, como o domínio grego por Alexandre e posteriormente a conquista romana. O advento do islamismo fez com que o Egito

“had become once more a part of that Oriental world from which the fiery genius of Alexander had separated her for a thousand years” (grifo meu)
(Idris Bell apud EL DALY, 2005, p. 2).

É interessante notar que apesar das delimitações claras da egiptologia na universidade, os estudos sobre o Oriente vieram justamente através dos árabes. Silvestre de Sacy (1758-1838) foi o primeiro grande arabista europeu. Ele tratou o Oriente, segundo Said, como algo a ser restaurado (SAID, 1990, p. 138), não apenas por causa da presença desordenada e elusiva do Oriente, mas também apesar dela (grifos meus.) Sacy situou os árabes no Oriente, que foi por sua vez situado no quadro geral da erudição europeia. Cada orientalista recriou o seu próprio Oriente de acordo com as regras fundamentais de ganho e perda, que Sacy foi o primeiro a fornecer e a pôr em prática (Idem; IRWIN, 2007). Uma vez que o árabe foi o idioma que “abriu o Oriente” ao “Ocidente”, podemos dizer que o Egito antigo sofreu camadas de orientalismo. Segundo Joseph Reinaud, o material oriental, tanto sagrado, como profano, podia ser então encontrado em sua forma mais antiga e instrutiva (SAID, 1990, p. 132).

Nesse sentido, é interessante verificar em que medida o modo como os árabes conceberam o Egito antigo foi peculiar, assumindo o outro extremo orientalista, o da apologia e da positivação. Num segundo momento, vale questionar se essas percepções foram incorporadas e incluídas no orientalismo europeu. Acreditou-se que durante a Idade Média europeia, os árabes tinham pouco interesse no Egito antigo, mas a leitura recente de textos árabes tem demonstrado o contrário, como se vê nas obras de Al-Kindi,

Al-Idrisi, Al-Qalqashandi (EL DALY, 2005, p. 3), onde é possível identificar também o tom elogioso ao passado egípcio.

Se o Egito antigo não estava distante geograficamente dos árabes, poderíamos imaginar que a passagem do conhecimento histórico se deu com menos distorções do que no caso ocidental. Entretanto, esse tipo de afirmação pode incorrer a uma visão polarizada de árabes “bons” e dos ocidentais “maus”. Para além do maniqueísmo, vale identificar as ideologias que estavam presentes na formação desses saberes.

Diferentemente dos europeus, quando os árabes tomaram posse do Egito, a tradição copta era muito presente, o que permitiu que os árabes também tomassem conhecimento de textos clássicos e os preservassem (EL DALY, 2005, p. 9). Numa perspectiva orientalista mais atual, em que árabes são sinônimo de terroristas e fundamentalistas destruidores de monumentos, cabe refletir sobre seu mérito em fazer com que esses materiais chegaram a nós. Um caso digno de nota é a narrativa de Ibn Iyas (apud EL DALY In: UCKO; CHAMPION, 2003, p. 41) que relata a prisão de um homem pelo sultão Al-Ashraf Barsbay (1422–1437 d.C.) por mumificar um homem morto e vendê-lo aos europeus como mummia¹⁵⁰. Um outro caso que também terminou na condenação à pena capital, é mencionada no ano 1513, sobre um homem por que saqueou tumbas antigas e vendeu os corpos dos mortos aos europeus.

A relação do Egito antigo com a Arábia é antiga, há indícios no Médio e Novo Império. O texto de Sinuhe, mais tardio menciona a ida do personagem para a Arábia, e na literatura demótica, ela aparece com o nome de pA tA Alby. Tal relação não foi apenas militarizada, há registros de trocas comerciais e textos de viajantes árabes que descreveram os monumentos egípcios (EL DALY In: UCKO; CHAMPION, 2003). Não é de surpreender, portanto, a semelhança da literatura egípcia, sobretudo do Médio Império, com textos contidos nas Mil e Uma Noites (JAROUCHE, 2007).

¹⁵⁰ As múmias na história da Europa não pertenceram somente aos gabinetes de curiosidade e museus. Sabe-se que muitos europeus durante a Idade Média utilizavam pó de múmia com fins medicinais.

O islamismo estabeleceu uma relação diferente dos cristãos com o passado egípcio. Para os árabes islâmicos do século VI e VII d.C. os egípcios eram os coptas cristãos. O interesse pelo assunto seguia as orientações do Profeta que encorajava a busca de conhecimento em qualquer lugar (EL DALY In: UCKO; CHAMPION, 2003, p. 42-43) e formar sua própria visão do passado. O próprio Mohamed casou-se com uma egípcia, Maria, e há registros posteriores de uma literatura elogiosa ao Egito, destacando que a sabedoria dos coptas (= egípcios) deveria ser buscada.

A religião egípcia despertou nos árabes mais do que uma curiosidade ou espanto pelo exótico. Alguns aspectos estão atrelados a ensinamentos das escrituras e também aos estudos da alquimia e dos conhecimentos médicos. A ideia de unidade, contida no Corão e desenvolvida por filósofos como Al-Kindi são muito próximas dos mitos cosmogônicos de Heliópolis, em que a criação do mundo é dada pela diferenciação.

Estudos na área da filosofia como, por exemplo, a relação entre o pensamento egípcio do período faraônico com a Falsafa árabe parecem desconectados. O marco da helenização é muito mais referendado do que qualquer participação (para não dizer contribuição) genuinamente árabe. O Egito antigo não é sequer mencionado nos estudos da Falsafa e os árabes, muitas vezes desacreditados sendo apenas receptores da filosofia grega¹⁵¹.

Não pretendo avançar na discussão que exigiria um exame aprofundado da ideia em torno do pensamento especulativo. A filosofia, essa sim, grega, não passou incólume pelas tradições orientais. Paralelamente, o contrário também se deu, sobretudo com a expansão do império persa e do advento do cristianismo. É preciso reconhecer que as ideias egípcias a respeito dos homens e do universo não desapareceu em meio às areias. O helenismo e posteriormente o cristianismo copta trilharam um caminho por onde essas tradições se modificaram, mas prosseguiram. Dos caminhos possíveis estão o

¹⁵¹ Aqui pensando na filosofia entre os árabes, cf. Attié Filho, 2002.

neoplatonismo da Escola de Alexandria, o cristianismo, o gnosticismo, o hermetismo e a tradição síria.

Obenga (2005) se propôs a identificar de que modo o pensamento egípcio permaneceu na tradição clássica, apresentando uma longa lista de sábios que percorreram a Escola de Alexandria, no Egito. Contudo, não apresenta nenhuma fonte para cotejar as informações. O grupo sacerdotal nos templos, espalhados ao longo de todo o território egípcio - parece ter sido o responsável pela perpetuação das tradições faraônicas.

Sabendo que a estrutura dos templos pouco se modificou no período ptolomaico e também no período romano, é possível supor que as tradições egípcias tenham se mantido - e se transformado - simultaneamente, sendo apropriadas pelos neoplatônicos e estóicos. Mesmo os coptas, que cuidaram de selecionar bem o que poderia entrar para o pensamento cristianizado, não partiram do nada em suas referências teológicas e mesmo simbólicas.

Foi esse mosaico complexo que chegou aos árabes no século VI d.C. Cabe aqui diferenciar a ocupação árabe do processo de islamização do Egito, que seria posterior. O Islã não incluía apenas os árabes da região, mas outros grupos étnicos. A palavra árabe para o advento do Islã no Egito é *fatH* que significa “abertura, introdução, e revelação” muito antes de significar “conquista”, de forma que alguns pesquisadores preferem a o termo “anexação” do Egito pelo Islã (EL DALY, 2005, p. 20), ao invés do termo conquista, que obscurece a relação da administração islâmica com os povos nativos. As terras do Egito permaneceram em posse dos egípcios, de acordo com os direitos assegurados pela *Ahl Al- Dimah* (aqueles sob proteção muçulmana). Esse processo de anexação teve consequências interessantes para se pensar na apropriação do passado egípcio. Os muçulmanos não pretendiam extinguir o passado faraônico como pretenderam os romanos, por exemplo. Sua presença no território egípcio não configurou um projeto colonial nos seus moldes tradicionais.

Por conta disso, os árabes desenvolveram métodos de pesquisa em arqueologia e paleografia já no século VII, o que apareceria na Europa somente no final do século XVII e princípios do XVIII.

Curiosamente, o interesse “científico” dos árabes não afastou a ideia da “caça ao tesouro”. A longa tradição de manuais para a obtenção de tesouros antigos foi largamente difundida nesses princípios da presença islâmica. Muitos entendiam que a aquisição dos tesouros antigos deveria ser para o benefício do Estado. Havia o reconhecimento da riqueza dos antigos egípcios, não apenas pela observação do aspecto monumental (que parece ter chocado mais aos ocidentais), mas muitas vezes pelas passagens bíblicas, como as de José e Moisés, por exemplo, que dão indícios da quantidade de ouro na corte do faraó. A tradição dos manuais continha feitiços para facilitar a entrada nos antigos monumentos e nas tumbas, de modo a afastar os espíritos e as energias dos ladrões. Apesar de popular, o Islã condenava o roubo e a violação dos mortos. Em algumas passagens de textos, há indicações claras de não se violar as múmias e os caixões (EL DALY, p. 32ff), sob o risco de pena capital.

Os egípcios antigos eram conhecidos pelos árabes pela designação genérica “copta” (qypt, gybt). Isso indica que os árabes entendiam a presença nativa na região como um continuum com um passado mais distante (EL DALY, 2005).

Os árabes tiveram acesso a um conjunto de fontes que não está mais disponível nos dias de hoje. Muitos monastérios coptas ainda sobreviventes no século X continham textos e outros materiais, principalmente narrativas que eram transmitidas oralmente e que tinham origem no material em demótico de fins do período ptolomaico. Além dos textos clássicos como os de Heródoto, Maneto, Plutarco, Platão, Plotino, etc. os árabes tiveram acesso também aos textos judaicos. Os historiadores árabes tinham grande respeito pelas tradições pré-islâmicas e produziram outras fontes que também serviram de base ao estudo dos antigos egípcios, como Os segredos dos templos e as antigas ciências dos sábios egípcios, Crônicas do Egito, seus tesouros e faraós; A única jóia das

crônicas do Egito; Talismãs eclesiásticos; As ciências dos tesouros escondidos, citados pelo historiador Al-Idrisi (EL DALY, 2005).

Todavia, apesar do interesse árabe pelos antigos egípcios, os hieróglifos se mantiveram em silêncio até o século XIX, apesar dos esforços. O interesse pela escrita dos faraós estava associado, entre outras coisas, à ideia de que os sinais tinham significados alquímicos. De acordo com El-Daly (2005, p. 59) grupos sufis também identificaram na caligrafia uma série de propriedades associadas aos critérios sufis, tais como a proporção, o equilíbrio, a simetria, também o paralelismo, a graciosidade e regularidade dos sinais. A chamada “estética do ‘Enigma’ ”, na qual o observador é atraído pela curiosidade, também é combinada com o “horror ao vazio”, já que todos os espaços são preenchidos. Do mesmo modo, havia a preocupação com a unidade do texto associada ao significado do conjunto (letras e formas).

Os sufis eram também particularmente interessados por metáforas, o que contribuiu para o interesse árabe nos hieróglifos. Os árabes já identificavam as três escritas egípcias e seu acesso às fontes clássicas colaborou para as primeiras tentativas na interpretação dos sinais. Há indícios de que os coptas tenham mantido o conhecimento do hieróglifo até meados do século VI d.C. tendo depois desaparecido (EL DALY, 2005).

Uma das grandes contribuições árabes para o estudo do Egito antigo foi sua compreensão a respeito da magia. Para os ocidentais, de modo geral, ainda hoje, a magia é um tema associado à antropologia, como parte das sociedades “primitivas”¹⁵². Os árabes, como os egípcios, a entendiam como ciência.

O interesse árabe pelo Egito antigo continuou com o domínio otomano, como visto nos livros de Ibn Zunbul, Al-Bakri, Al-Ishaqi, etc. (EL DALY, 2005, p. 28). No século XIX, Ali Mubarak produziu uma grande enciclopédia topográfica. Os árabes tinham sistematizado

¹⁵² Trata-se aqui evidentemente de uma generalização. Apesar dos avanços da antropologia em desconstruir a ideia de “sociedades primitivas”, a magia é um tema tradicionalmente e popularmente vinculado a esse imaginário.

questões a respeito do Estado faraônico, do hermetismo, das divindades, da medicina egípcia e chegaram a formular de fato um corpus documental sobre o período pré-islâmico. Se isso é fato, por que essas fontes não são incluídas na egiptologia? Trata-se de fato de um projeto político?

A pesquisa acadêmica sobre o Oriente, com toda a gama de significados simbólicos que ele abarca, está calcada num mosaico completo de construções de alteridade que vai muito antes de Heródoto. Mas é preciso recuperar em que medida outras camadas de alteridade foram adicionadas a esse “olhar ocidental” (judaico-cristão, greco-romano). Se parte da pesquisa orientalista foi iniciada pelos estudos sobre os árabes, como indica o legado de Sacy, de que maneira esses mesmos árabes corroboram para uma visão também orientalista do Egito antigo? Se a Egiptologia tem sua estreia na Europa com o cenário elaborado pelos arabistas, então não podemos reduzir o problema da egiptologia ao campo político. É preciso analisar suas múltiplas faces e fases de formação, mas não num universo exclusivamente europeu.

Egiptólogos têm se esforçado atualmente para fazer o caminho inverso. A aproximação com a história do mundo árabe e uma nova compreensão sobre o Islã têm produzido resultados mais esclarecedores sobre a relação do Egito antigo com a história árabe-islâmica. Estudos sobre a auto-representação egípcia, baseados nas estelas funerárias, encontraram parceria na análise das auto-biografias árabes. Segundo Reynolds (2001), é o cristianismo que funda a biografia no estilo moderno do termo, em que a ideia de uma “auto-consciência” e de uma “identidade individual” determinam o curso da vida e os fatos na vida desse indivíduo. As biografias árabes, assim como as egípcias circulavam num meio específico, não promovido pelos próprios indivíduos, mas por artistas, escribas, poetas, etc.

Contudo, as pesquisas sobre as relações de gênero ainda reforçam um olhar colonizador sobre o Egito antigo. Tanto as mulheres, como os árabes foram retirados da história ocidental. Mas como explicar então que as mulheres tenham merecido a atenção

dos egiptólogos? Nas palavras de Wilfong, “women occupy a uniquely visible and autonomous position in Egypt, and this was considered a distinctive characteristic of Egypt in ancient times” (2007, p. 206). Assim, não seria forçoso dizer que parte da razão do Egito “entrar” para a história ocidental (entendida aqui nos seus moldes judaico-cristão) se deve às mulheres. Mas numa caracterização simetricamente oposta.

A questão feminina ganhou nova roupagem após o 11 de Setembro no mundo islâmico. Uma (pseudo) compreensão das relações de gênero nesse contexto enfatiza uma visão dicotômica, de um feminismo engajado politicamente, unificador - e criador de uma categoria de mulheres oprimidas e que precisam ser salvas, quase do mesmo modo que a história do Egito precisa ser incluída pelo discurso ocidental.

A bandeira da liberdade das mulheres no Islã repentinamente tomou parte do nosso discurso de justiça, igualdade e liberdade. O texto de Abu-Lughod (2002) demonstra como um discurso de direitos humanos, apoiado na igualdade de gênero foi instrumento da “guerra contra o terror” norte-americana. Recentemente, o professor Eric Fassin, em uma palestra no Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo (2011) demonstrou como os discursos sobre a sexualidade do outro, no caso, os muçulmanos, se tornou elemento de identificação e um critério de estabelecimento de liberdade.

Autores como Peter Stearns (2007) e Fátima Mernissi (2001) têm apresentado as diversas visões sobre as mulheres “orientais”. Marina Soares (2011) desenvolveu uma análise sobre as construções relativas ao corpo, ao feminino e masculino, entre os séculos XII e XIII no mundo islâmico. A partir da leitura do Corão e de outros textos médicos e religiosos, identificou que a visão árabe-muçulmana não é homogênea, nem monolítica, chamando a atenção para generalizações superficiais.

É preciso separar os diversos discursos religiosos em torno do Corão, eles devem analisados segundo realidades particulares, sobretudo culturais. Não se pode homogeneizar o texto corânico como misógeno. Diferentemente da Bíblia cristã, os

modelos de feminino não são dicotômicos, opostos entre a pecadora e a santa¹⁵³. São por outro lado, múltiplos e contraditórios. Metodologicamente, é digno de nota observar que a contradição não implica uma negação, uma anulação pela presença de dois pólos antagônicos, ou seja, as mulheres são ou positivadas ou negadas, mas isso pode ocorrer diferentemente em várias ocasiões.

Os trabalhos sobre as relações de gênero no Egito antigo, aqui infelizmente limitado à categoria “mulheres” ignoram o mundo árabe, ou o fato do Egito ter qualquer relação com essas tradições. Se identificamos semelhanças nos textos árabes e egípcios na medicina, na poesia e mesmo na literatura, em que medida esses modelos de feminino não foram apropriados pelo Islã? E se foram, de que modo se deu essa passagem? Parece haver, assim, uma convergência do discurso do oikos e do harém. A reclusão das mulheres é ao mesmo tempo sinal de civilização (quando visto pela ótica helenizante), mas de selvageria, de privação (quando do ponto de vista árabe-islâmico). Como lidar com tal simultaneidade?

O discurso em torno da sexualidade de fato tem moldado o discurso de diferenciação sobre o outro (LEWIS, 2002, p. 216). A exclusão das mulheres árabes e islâmicas dos estudos de gênero do Egito não acontece porque esse período é posterior ao faraônico. Se assim o fosse, as mulheres gregas não teriam sido colocadas como paradigma para qualquer análise anterior ao século V a.C. Trata-se do modo como o Egito antigo, por vezes feminilizado, é apropriado pela história ocidental, que contribui para o surgimento do Ocidente. Assim, tanto o Islã, como as mulheres árabe-islâmicas, são extirpados do discurso histórico e historiográfico. Seria exagero pretender que os estudos de gênero recolocassem o Egito antigo com a história ocidental? Talvez inspirando-se nas mulheres que tomaram a Praça Tahir, firmando a irreversibilidade de uma revolução.

¹⁵³ Do mesmo modo, a ausência da prática da confissão coloca o fiel numa outra posição em relação à instituição religiosa e suas práticas mais íntimas.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, L. "Orientalism" and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*, v. 27, n. 1 (Spring), p. 101-113, 2001.

_____. Do Muslim Women really need saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its others. *Ethics Forum*: September 11 and ethnographic responsibility. *American Anthropologist*, 104, v. 3, p. 783-790, sept. 2002.

ATTIE FILHO, M. *Falsafa. A filosofia entre os árabes*. São Paulo: Palas Atenas, 2002.

COLLA, E. *Conflicted Antiquities. Egyptology, Egyptomania, Egyptian Modernity*. Durham and London, Duke University Press, 2007.

EICKELMAN, D. F. Traditional Islamic learning and ideas of the person in the twentieth century. In: KRAMER, M. (Ed.), *Middle Eastern lives: the practice of biography and self-narrative*, Syracuse New York: Syracuse University Press, 1991, p. 35–59.

EL DALY, O. *Egyptology: the missing millenium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. London: UCL Press, 2005.

_____. *Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*. In: UCKO, P.; CHAMPION, T. *The wisdom of Egypt: changing visions through the ages*. London: UCL Press, 2003, p. 39-63.

IRWIN, R. *For the lust of knowing: the orientalist and their enemies*. London: Penguin Books, 2007.

JEFFREYS, D. (Ed.). *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: imperialism, colonialism and modern appropriations*. London: UCL Press, 2003.

KRAMER, M. (Ed.), *Middle Eastern lives: the practice of biography and self-narrative*. Syracuse and New York: Syracuse University Press, 1991

KUBERSKI, P. Dreaming of Egypt: philosophy, psychoanalysis, and cinema. *SubStance*, v. 18, n. 3, p. 75-94, 1989. Issue 60: Special Issue: Writing the Real.

LEWIS, R. *Feminism and Orientalism*. *Feminist Theory*. SAGE (Ago), p. 211-219, 2002.

MARCHAND, S. German Orientalism in the Age of Empire Religion: race and scholarship. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2009.

MERNISSI, F. O harém e o ocidente. Porto: ASA Editores, 2001.

OBENGA, T. L'Égypte, la Grèce et la École d'Alexandrie. France: Khepera, 2005.

REYNOLDS, D.F. (Ed.). Interpreting the self: autobiography in the Arabic literary tradition. Berkeley and London: University of California Press, 2001.

SAID, E. Orientalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

_____. Cultura e Imperialismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. Orientalismo reconsiderado. In: SAID, E. Reflexões sobre o exílio. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 61-78.

SOARES, M. Erótica sem véu. O corpóreo-sexual na sociedade islâmica clássica (século XII-XIII). Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.

UCKO, P.; CHAMPION, T. The wisdom of Egypt: changing visions through the ages. London: UCL Press, 2003.

ESCRITA E PODER NA ANTIGUIDADE

Tiago França¹⁵⁴
Renata Lopes Biazotto Venturini¹⁵⁵

RESUMO

Temos como proposta neste artigo discutir a escrita e o poder na antiguidade, especialmente no período clássico. Começaremos tal discussão com um passeio pela escrita no mundo antigo e posteriormente estudaremos a literatura do período imperial romano e em especial um autor, Caio Suetônio Tranquilo, o qual utilizaremos como fonte de exemplo da escrita e o poder andando juntas neste período.

Em primeiro lugar iremos tratar como a escrita e poder estão relacionados na antiguidade, faremos uma discussão mais abrangente para mostrar não apenas a discussão no período clássico, mas para mostrar de forma geral e introdutória que tal assunto abrange um período maior. Em seguida trataremos do estilo biográfico na Antiguidade Clássica, mostrando como este modo de escrita surgiu e como ele teve importantes funções na sociedade clássica.

Palavras-chave: Escrita; Poder; Antiguidade Clássica.

No presente artigo pretendemos explicar sobre a relação entre escrita e poder na antiguidade clássica, perpassando rapidamente pela escrita grega e estabelecendo um estudo maior na escrita romana e convergindo para um autor em especial, à saber: Caio

¹⁵⁴ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá, pesquisador do LEAM – Laboratório de Estudos Antigos e sob a orientação da Prof^a. Dra^a. Renata Lopes Biazotto Venturini.

¹⁵⁵ Prof.^a Dr.^a. Renata Lopes Biazotto Venturini é adjunta do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá. A mesma integra o Programa de Pós-Graduação em História / UEM e coordena o LEAM – Laboratório de Estudos Antigos e Medievais.

Suetônio Tranquilo. Este texto é resultado de uma minicurso apresentado na Universidade Estadual do Rio de Janeiro, em maio deste ano.

Nossa viagem pela escrita relacionada com o poder inicia com uma simples pergunta, é possível pensar em escrita sem falarmos em poder? No nosso ver não, no sentido de que toda a escrita está envolta por interesses, sejam eles quais forem.

Pensamos essa forma de poder como a manipulação da escrita para finalidades particulares, pessoais e de alguns grupos de pessoas para manutenção, aquisição e contestação do poder. E essa característica aumenta ainda mais se pensarmos na escrita da antiguidade, devido a sua importância como forma de propaganda, transmissão de conhecimento, informativa, entretenimento, etc.

Talvez fique mais claro nosso posicionamento com exemplos sobre isso e pensando nisso iniciaremos com um exemplo de relação de poder e escrita de um autor grego. Píndaro, mais conhecido como “Língua de Prata”, foi segundo os historiadores um grande escritor grego que não hesitava em escrever por dinheiro e também um dos primeiros casos de artista contratado por seu patrono. Interessante notar que em seus escritos vemos uma preocupação em chamar a atenção para sua função e para si próprio

“Musa, estabelece um acordo para alugar
A língua de por prata
E tens de a manter activa, hoje aqui, amanhã ali...” (FINLEY, 1990, p.78)

E prossegue falando de sua função

“Para ser o seu mensageiro
Eleito de palavras sensatas
Aos belos lugares de dança da Hélade
A musa me ergueu” (FINLEY, 1990, pg.78)

Percebemos pelas citações deste autor grego que sua preocupação era com o que iria ganhar com sua escrita e não com o conteúdo por ele escrito, ou mesmo a função que seria dada a sua escrita.

Nos primórdios da escrita grega também vemos a preocupação com escrita de uma forma que ela fosse lembrada depois apenas com a parte interessante para quem a lesse. Como exemplo, temos Homero e Heródoto que assim como a maioria dos escritores gregos posteriores à eles tem como características serem grandes observadores e hábeis narradores. Gostam de selecionar e descrever aquilo que é digno de ser visto, seguindo a ideia de que o homem deve ter uma vida com glórias.

E como passar pela escrita grega e não pensar no teatro grego? O teatro na Grécia antiga surgiu e estava relacionado com o culto do deus Dionísio. Vendo o interesse do povo pelo teatro, os governante incentivaram está forma de arte e seu desenvolvimento, com inúmeras atividades, mas principalmente com concursos. Sendo que aí temos a divisão dos dois gêneros que se tornaram base para todos os outros estilos de teatro posterior, a comédia e a tragédia.

Segundo Jean Vernant a tragédia, que para nosso estudo é mais pertinente, era:

“(...) podia levar à cena, de forma simbólica, debates contemporâneos acerca de temas políticos e morais, como, por exemplo, a limitação dos poderes do Areópago nas Euménides, de Ésquilo. No entanto, o seu significado cívico e político também podia ser mais difuso e indirecto. O papel de Odisseu no Ájax de Sófocles, por exemplo, afirma o valor democrático do compromisso sobre o autoritarismo e a intransigência aristocráticas. A tragédia também levanta a questão dos perigos inerentes ao exercício do poder (Persas, Orestia, Antígona), mostra as infaustas conseqüências da divisão ou da discórdia na cidade (Sete contra Tebas, Fenícias), ou descobre uma estrutura moral que está na base das acções humanas, como se pode ver pelo lento, difícil e muitas vezes doloroso caminho da justiça através de muitas gerações, por exemplo, nas trilogias de Ésquilo.” (VERNANT, 1994, p.178)

Podemos perceber que esse estilo de teatro tinha a sua função social e pertinente a relação da escrita e do poder, por levar a discussão temas que eram atuais e com certeza interferir na opinião das pessoas que assistissem. Assim sendo o teatro cria um espírito comunitário dentro da cidade, relação de união entre os espectadores. E Vernant complementa sua ideia:

“A tragédia não só faz incidir o espelho distanciador do mito sobre problemas contemporâneos como reproduz algumas das mais importantes instituições cidadinas. As suas afinidades são com os tribunais.”(VERNANT, 1994, p. 181)

Uma das características importantes do estudo da escrita em relação ao poder é o momento histórico que ocorre a produção do texto. Isso ficará claro no estudo apresentado agora por nós no que se refere à literatura latina.

O marco inicial, segundo Zélia Cardoso de Almeida(2003), da literatura Latina se deu com a tradução da Odisséia, feita por Lívio Andronico nas proximidades de 240 a.C. Ainda no século III a.C. literatura se achava ainda em fase inicial, pendendo ainda para manifestações orais. Isso somente se altera com o contato com a cultura grega, ainda no século III a.C.

O apogeu da literatura romana se dá no período de sua expansão, segundo Almeida(2003):

“Durante a segunda metade do século III e o século II a.C. essa literatura se desenvolve e se aperfeiçoa, chegando à expressão mais alta no século I a.C. Roma, nessa época, havia conquistado toda a Itália meridional (meados do século III a.C.), tornando-se a grande potência do Mediterrâneo(…)”(ALMEIDA, 2003, p.241)

E continua sua explanação relacionando a escrita ao poder:

“Marcados por novas conquistas, por guerras civis e profundas modificações políticas, sociais e culturais, o final do século II e o século I a.C. presenciaram, sucessivamente, a luta de classes, a acirrada disputa pelo poder, a agonia do sistema republicano, o estabelecimento do regime imperial e o grande desenvolvimento das artes, das letras e da vida intelectual.”(ALMEIDA, 2003, p.242)

Dentre essas artes que se desenvolvem no período de apogeu intelectual de Roma, está o etilo biográfico, que é o estilo que queremos nos ater mais e dentro deste estilo um autor em especial vai nos chamar a atenção devido ao tema, Suetônio. Por isso iremos mostrar agora no texto, um estudo sobre a biografia e logo depois falaremos sobre a relação de Suetônio com o estilo e com o tema do artigo.

O gênero biográfico começa na Grécia e irá se constituir em mais uma forma de revelar a experiência humana através da história de uma vida. Sobre este tema temos o seguinte histórico de Cizek (1977, p.26) em “sur le sol si fertile em productions littéraires de La Grèce, la biographie avait décourvert um terrain de choix”.

Segundo Aldo Eustáquio Assir Sobral(2007), pode-se dividir os gêneros biográficos da antiguidade em três principais estilos:

“- o ecômio – primitivamente, uma forma de canto triunfal e posteriormente objeto de interesse da retórica epidítica, transformado em esquema com diversas variações para a composição do elogio e do vitupério, que mais tarde serviriam de base para elaboração das biografias.

- a biografia peripatética, cultivada por filósofos, sob a influência de Aristóteles – seu interesse precípua está voltado para o estudo do caráter e da personalidade, pendendo para um estilo objetivo, mais rebuscado que o ecômio. Em sua redação, encontram-se elementos positivos e negativos do biografado.

- a escola alexandrina, cultivada por filólogos, contemplava a descrição das vidas de poetas, filósofos, oradores e escritores em geral; seu objetivo maior era organizar, selecionar e sistematizar, sob o ponto de vista da autenticidade, dados informações e testemunhos.” (p.19)

Suetônio seria uma mistura desses estilos, porque não utilizaria um estilo rigoroso para sua escrita, indo da biografia peripatética, por mostrar os dois lados dos biografados e também da escola alexandrina, por ter buscado sempre os documentos para dar autenticidade sobre os governantes romanos. Cizek(1977) vai dizer que: “Suetône n’avait aucune raison d’imiter les biographes de la direction alexandrine, assez flottants eux-mêmes, ni surtout quelqu’un, dont, au surplus, on n’a conserve aucun ouvrage.” (p.26)

É possível também buscar as origens da biografia em alguns gêneros literários existentes em Roma. Sobral(2007), vai nos dar os nomes e as características destes gêneros que, segundo ele, precederam a biografia em Roma:

“- “carmina convivalia” – canções recitadas em banquetes em honra de um antepassado famoso;

- “neniae” – cantos fúnebres que destacavam o defunto;

- “carmina triumphalia” – cantos de triunfo em homenagem aos heróis vitoriosos em batalhas – “elogia – curriculum vitae” de personalidade pelos seus grandes feitos;

- “laudationes fúnebres” – discursos elogiosos, em público, em homenagem ao morto, feitos por membros da família.

Além destas formas oficiais , era corrente em Roma um ramo que poderia ser adotado como precursor do gênero biográfico – “Stemmata” – árvore genealógica, que descrevia cronologicamente a origem e os graus de parentesco de uma pessoa.” (p.21 – 22)

Outro autor que fala sobre a biografia na Antiguidade, é o pensador russo, Mikhail Bakhtin, em sua obra *Questões de Literatura e Estética*(1993) ele dá um panorama geral sobre as biografias antigas, ele diz que:

“(…) e entretanto, na Antiguidade, não foi criado tal romance, isto é, uma grande obra biográfica que, de acordo com nossa terminologia, poderíamos chamar de romance. Porém, nela desenvolveu-se uma série de formas biográficas e autobiográficas notáveis que exerceram enorme influência não só para o desenvolvimento a biografia e da autobiografia européias, mas também para o desenvolvimento de todo o romance europeu. Essas formas antigas baseadas em um novo tipo de tempo biográfico e em uma nova imagem especificamente construída do homem que percorreu o seu caminho de vida.”(BAKHTIN, 1993, 232)

Com podemos ver nessa citação, Bakhtin acredita que existe uma grande diversidade de tipos de biografias na antiguidade, que são expostos, na sua maioria, por ele. Notamos que Bakhtin tem uma preocupação em descobrir as origens do estilo biográfico, ele inicia seu estudo falando sobre as autobiografias gregas e romanas, partindo deste ponto para entender como o gênero da biografia surgiu na antiguidade clássica.

Uma importante característica da biografia na Antiguidade que Bakhtin ressalta, é a da preocupação com o lugar que eram produzidos esses gêneros, a isso ele dá o nome de cronotopo. Ele define cronotopo como:

“Ao falar sobre esse tipo clássico, é preciso antes de tudo notar o seguinte: essas formas clássicas de autobiografias e biografias não eram obras de caráter

livresco, desligadas do acontecimento, eram atos verbais cívico – políticos, de glorificação ou de autojustificação públicas. É justamente nas condições desse cronotopo real que se revela (se publica) a sua vida ou a dos outros, que se especificam as facetas da figura do homem e da sua vida, que se dão esclarecimentos definidos a respeito delas.” (BAKHTIN, 1993, 234)

A seguir ele explica que existem cronotopos diferentes em Roma e na Grécia. Sendo o cronotopo da Grécia, o seguinte:

“O cronotopo real é a praça pública (a ágora). Foi ali que, pela primeira vez, surgiu e tomou forma a consciência autobiográfica e biográfica do homem e da sua vida na Antiguidade clássica.” (BAKHTIN, 1993, 234)

E o de Roma segundo define ele, seria:

“As autobiografias e as memórias romanas se elaboraram de acordo com outro cronotopo real. Foi a família romana que lhes deu o fundamento de vida. A autobiografia, aqui, é um documento da consciência familiar e ancestral. Porém, nesse ambiente, a conscientização não se torna privada, íntima ou pessoal. Ela mantém um caráter profundamente público.

A família romana (patrícia) não é uma família burguesa, símbolo de tudo o que é privado e íntimo. Precisamente enquanto família, ela se une diretamente ao Estado. Cargos importantes do domínio estatal eram confiados ao chefe da família. Os cultos religiosos da família(ancestrais), cujos papéis eram enormes, funcionavam como prolongamento direto dos cultos nacionais. Os ancestrais eram representantes do ideal nacional. A consciência é orientada para uma lembrança concreta da linhagem e da ascendência, e ao mesmo tempo é orientada para a hereditariedade. As tradições familiares-patriarcas devem ser transmitidas de pai para filho. A família possui seu arquivo onde são conservados os documentos manuscritos de todos os descendentes da linhagem. A autobiografia é escrita com o objetivo de transmitir as tradições familiares-patriarcas e descendentes a descendente e é colocada em arquivos. Isso faz da consciência autobiográfica um fato público-histórico e nacional.” (BAKHTIN, 1993, 235)

Bakhtin ainda dá uma diferença entre os dois tipos de cronotopo, o grego e o romano:

“A historicidade específica da consciência autobiográfica dos romanos se distingue da grega, que se orientava para os contemporâneos vivos, presentes na praça pública. A consciência romana sente-se, antes de mais nada, como o elo entre os antepassados mortos e os descendentes que ainda não participam

da vida política. Por isso ela não é tão harmoniosa, mas em compensação está mais profundamente penetrada pelo tempo.” (BAKHTIN, 1993, 237)

Como podemos notar, a família patriarcal surge em Roma como base dos discursos biográficos, diferentemente da grega que via na praça pública o local de lembrar das pessoas ilustres e ainda vivas.

Em uma dessas características do gênero biográfico antigo, vemos o discurso fúnebre, este aparecerá na obra de Suetônio, em uma passagem do General Júlio César e do Imperador Augusto. Vemos que ambos fazem discursos fúnebres a pessoas distintas de suas famílias, nos mostrando assim como funcionaria uma destas característica biográfica do período clássico:

“Durante a questura, pronunciou, como era costume, o elogio fúnebre de sua tia Júlia e da esposa Cornélia nos rostos. E no panegírico da tia disse o seguinte a respeito da ascendência dupla dela e de seu próprio pai: “Do lado materno minha tia Júlia descende de reis, e o paterno está ligado aos deuses imortais. Com efeito, os Márcios Reis, e esse foi o nome de sua mãe, vêm de Anco Márcio e de Vênus provém os Júlios cuja gente pertence nossa família. Há, pois, no nosso sangue sacralidade dos reis, que têm grande poder entre os homens, e a santidade dos reis, que têm grande poder entre os homens e a santidade dos deuses, de cujo poder dependem os reis.”(1989, p.9)

E sobre o Imperador Augusto ele escreve:

“Aos onze anos, louvou publicamente sua avó Julia na ocasião do seu falecimento.”(1989, p.131)

Sobre os discursos fúnebres, Antonio da Silveira Mendonça(2007), acredita que esses discursos são antecessores ao gênero biográfico de Roma:

“Embora o pensamento romano, nesse campo(biográfico), como em muitas outras manifestações do espírito humano, tenha sofrido influência grega, é na autêntica tradição romana que se devem buscar as raízes históricas para o desenvolvimento desse tipo de relato. Ele está em germe nas laudationes funebres e nos tituli que por longos e longos anos ritualizaram a liturgia do poder da aristocracia dominante. Quando morria um dos seus membros, um magistrado ou familiar, em pomposo cerimonial, fazia o discurso em que se juntava o elogio o morto com a glória de seus ancestrais, estando bem entendido que na publicação das façanhas familiares era de praxe a ocorrência de deslizes promocionais. Antes, porém, do enterro ou da cremação, se fazia

reproduzir os traços físicos do defunto em máscara de cera guardada no átrio da casa da família; abaixo dessa reprodução ficava a inscrição (titulus) do seu nome, atos praticados, magistraturas ocupadas, etc. Esses registros familiares são considerados pelos estudiosos como o embrião da biografia em Roma.”

Em Roma, existiram dois tipos principais de biografia, o primeiro seria o mais energético, procurando contar a vida do biografado de forma a mostrar suas ações pessoais, suas manifestações. O principal representante deste tipo de biografia foi Plutarco.

O segundo tipo de biografia que era encontrado em Roma é o de nosso interesse, pois, está inserido na obra de nosso objeto de estudo, Suetônio. Essa biografia teria uma característica principalmente analítica. Segundo Bakhtin(1993):

“Poderia-se denominar o segundo tipo biográfico de analítico. Ele baseia-se num esquema de rubricas precisas, pelas quais distribui-se todo o material biográfico: a vida social, a vida familiar, comportamento na guerra, relações com amigos, aforismo dignos de lembranças, virtudes, vícios, aparência exterior, habitus, etc. Os diferentes traços e as particularidades do caráter são escolhidos entre acontecimentos e fatos distintos que ocorrem em épocas diferentes da vida do personagem e eu são classificados pelas rubricas correspondentes. Para comprovar um traço, são dados um ou dois exemplos da vida do personagem.”

“Dessa forma, a série biográfica temporal está quebrada: sob uma mesma rubrica são reunidos os momentos de épocas diferentes da vida. O princípio orientador, aqui, é também a entidade de caráter, do ponto de vista do qual o tempo e a ordem das manifestações de uma ou de outra parte dessa entidade são indiferentes. Já os primeiros traços (primeiras manifestações do caráter) predeterminam os contornos firmes dessa entidade, e todo o restante dispõem-se, então, no interior desses contornos firmes dessa entidade, e todo o restante dispõem-se, então, no interior desses contornos, seja numa ordem temporal (primeiro tipo biográfico), seja numa ordem sistemática (segundo tipo).”

“O principal representante desse segundo tipo de biografia é Suetônio. Se Plutarco exerceu enorme influência na literatura, sobretudo no drama (pois o tipo energético da biografia é, por essência, dramático), Suetônio então teve influência principalmente sobre o gênero estritamente biográfico, particularmente na Idade Média.”

Período de escrita de Suetônio

No período em que Suetônio nasce existe uma mudança nas características da escrita, que esta relacionada ao momento histórico em que vive os romanos e que vai ser muito importante na sua escrita. Está mudança é que o poder imperial não era mais apenas a união do Imperador e o exército mais a união deles com o partido político do senado.

Segundo Paratore a fase da história romana do período do nascimento de Suetônio foi:

“(…) O resultado final foi ter-se instalado o trono um general proveniente da modestíssima família da Sabina, Vespasiano, para quem apenas da família materna, a do úmbrio Vespásio Polião, provinha um reflexo da dignidade senatoria, na pessoa do tio. No entanto, este imperador sagaz amadurecido graças à experiência dos reinados efêmeros de Galba, de Otão e de Vitélio, compreendeu que só o apoio das forças militares não era garantia suficiente para a estabilidade da sua dinastia, porque o capricho das milícias, especialmente com um Senado adverso, o haveria de derrubar com a mesma facilidade com que o elevara. Por isso, verificou-se um acontecimento singular: como no período da fortuna de Octaviano, assim também para Vespasiano o apoio do partido senatório foi um expediente original para sair do aperto numa situação anormal, e dar estabilidade ao regime. E como a guerra de Ácio reafirmara, no esplendor numa grande vitória, o novo regime e o triunfo da romanidade sobre as forças do Oriente, assim a queda de Jerusalém, um ano depois da subida de Vespasiano ao trono, voltando a dar ao poder imperial o lustre da glória militar, e à romanidade o orgulho da preponderância esmagadora nos focos orientais de rebelião, reforçava a nova dinastia e cimentava ainda melhor a paz reconstituída entre a casa imperial e a oligarquia tradicionalista.” (s/d, p.677)

Esse período dos Flávios foi importante porque deu a estabilidade aos romanos, estabilidade essa vista apenas no período de Augusto. E as artes romanas chegam ao seu ápice de maior difusão. E sobre a literatura da época flaviana e posterior segundo Paratore é:

“(…) Enfim, na época flaviana deve-se apontar o início daquela literatura formalista e escolar em que veio a empobrecer-se rapidamente o ímpeto criativo da romanidade pagã, e a consciência hegemônica dos conquistadores do mundo enfraqueceu, esvaziou-se partir de dentro, permitindo que, primeiro, a reação helenístico – oriental e, depois, o imenso fascínio espiritual do

Cristianismo anulassem, de certo modo, o antigo gênio político e militar dos Romanos. A que havia chegado o culto pretensioso da bela forma, a prejudicial sobrevalorização do fato literário acima de qualquer outra forma de vida moral e civil, vêmo-lo na época de Trajano e de Adriano, quando Suetônio renovou Varrão, mas quase somente no respeitante à civilização literária, com um bocadinho de interesse histórico, entendido no sentido mais banal de curiosidade memorialista.” (s/d, p.680)

E vemos que no decorrer da literatura do período de Suetônio e principalmente no período dos governos dos imperadores que nasceram fora de Roma, temos uma tentativa de denegrir a imagem dos imperadores que nasceram em Roma. Segundo Paratore:

“(…)Mas outra palavra de ordem mais subtil e insidiosa era a comunicada pelo príncipe às letras e exprimia-se no Panegírico de Trajano, de Plínio, e, mais tarde, no De vita Caesarum, de Suetônio: a desvalorização de toda a história do Império anterior a Trajano e de todas as suas figuras principais. O novo imperador, consciente de que o Senado estava agora esvaziado de autoridade e era perigoso apagar suas susceptibilidades senis em questões formais, dava mostras de respeitar as garantias tradicionais, de forma a merecer o título de optimus princeps e a fama que haveria de levar Dante a colocá-lo a ele, pagão no Paraíso;(…)”(s/d, p.684)

Mas fica claro que os literatos do período não aceitam calados a revolução proposta por Trajano, principalmente a de enganar o Senado e diminuir suas qualidades. Vemos neste período que vários autores vão escrever elogiando o período da República romana, até mesmo Suetônio faz isso quando mostra o lado obscuro do poder dos governantes romanos.

Suetônio e sua escrita

Sobre Suetônio acredita-se ter nascido em Roma, provavelmente em 69d.C., e morreu provavelmente no ano de 141. Filho de Suetônio Leto tribuno da 13ª legião que lutou em Bedríaco, batalha onde Vitélio triunfou sobre Otão. Suetônio teria sido um estudioso da retórica e advogado, mas foi sobretudo um grande erudito, e sendo provável que tenha exercido a profissão de gramático. Por volta do triênio que de 106-109 d.C., escreveu De viris illustribus. Posteriormente, a obra a ser estudada- De vita Caesarum.

Paul Harvey(1998) apresenta Suetônio como um atuante advogado nos tribunais de Roma. Amigo de Plínio, o Jovem - homem político influente na sociedade romana do século I e II d.C.. Foi exatamente esta figura tão ilustre que lhe abriu o caminho das letras, com o pedido-lhe a concessão do ius trium liberorum para o Imperador Trajano.

Suetônio foi um dos secretários imperiais de Trajano e Adriano , o que lhe deu acesso aos arquivos imperiais, que foram utilizados por ele em seus estudos sobre a antigüidade, os quais se dedicou após deixar o cargo de secretário Imperial. Neste cargo de secretário, conheceu Septício Claro, prefeito do pretório de Adriano. Claro lhe apresentou uma série de pessoas importantes da sociedade romana, o que lhe favoreceu nos seus estudos.

É provável que entre os anos 106-109 d.C. Suetônio tenha escrito uma de suas obras, o *De viris illustribus*, dedicada aos homens de letras latinos. Esta obra encontra-se dividida nas seguintes seções: *De poetis*; *De oratoribus*; *De historicis*; *De philosophis* *De grammaticis et rhetoribus*. Cada seção tinha um próêmio sobre o *genus literário* cultivado pelos homens nela recordados. É graças a Suetônio que temos o conhecimento biográfico dos escritores latinos até quase todo o século I d.C.

Sua obra mais conhecida, *De vita Caesarum*, compreende as biografias dos imperadores, desde o general Júlio César até o Imperador Domiciano. Esta obra chegou até nós mutilada do início, sem a dedicatória proeminal feita a Septício Claro. Encontra-se dividida em oito livros dedicados a cada imperador da Dinastia Júlio-Cláudia, um para os três imperadores do ano da anarquia(Galba, Otão e Vitélio) e um para os três imperadores da casa Flávia(Vespasiano, Tito e Domiciniano).

Dado que esta obra é dedicada a Septício Claro ainda no cargo de prefeito do pretório do reinado de Adriano e devido a algumas passagens que Suetônio utilizou como fonte dos documentos dos arquivos imperiais, deduz-se que *De vita Caesarum* foi composto entre 119 - 121, período em que foi secretário (*epistularum magister*) de Adriano. As biografias dos doze governantes foi o último e mais decisivo esforço para

deprimir a figura e a obra dos fundadores do regime imperial, no período em que o regime, por obra de Adriano, se encaminhava definitivamente para a autocracia.

Nas biografias dos doze Césares, Suetônio segue o esquema habitual de acumular notícias, mais ou menos apetitosas, em volta de pontos fixos: a família, o nascimento, a subida ao trono, a atividade militar e legislativa, a educação literária, a vida moral, a morte. E sobre cada um destes pontos, acumulam-se, por um lado, as notícias favoráveis, e por outro as desfavoráveis. Sobre alguns imperadores que nas fontes são alvejados pelo ódio, faltam quase notícias favoráveis, ou recorre-se ao critério de dividir a vida do imperador em duas, por uma mudança repentina. Mas Suetônio, segundo Paratore(s/d), era suficientemente honesto para registrar todas as notícias favoráveis, quanto as fontes lhe ofereciam informações.

A mentalidade erudita de Suetônio é acompanhada por uma curiosidade típica dos aspectos humanos da personagem, que talvez não seja apenas uma herança da biografia helenística, mas também uma contribuição da sua época na qual era comum o apego pela libelística escandalosa e à análise dos caracteres. Segundo esse modelo, Suetônio se apega às particularidades dos seus personagens.

Segundo Paratore(s/d: 777 - 778) “a sua história é o exemplo mais típico daquilo que se costuma chamar a história do grande homem, visto pelo seu criado de quarto.” Suetônio teria essa característica da literatura libelística, devido ao caráter da biografia helenística e também a sugestão dum ambiente que tentava por em má luz toda uma tradição incômoda para os imperadores de origem estrangeira, que visavam instituir a autocracia.

Cizek(1977: 01) reconhece a influência de Suetônio na literatura mundial: “Quoi qu’il en soit, il est certain que l’influence de Suétone sur lê développement de la littérature universelle est plus importante qu’on ne pense.” O autor afirma que Suetônio é um produto do apogeu da civilização romana, e que nos reinados de Trajano e Adriano

teria ocorrido um aumento da intelectualidade. Com o fim da crise de crescimento do Império houve mutações no interior de sua sociedade.

“Notre Tranquillus est un des produits intéressants de l’apogée de la civilisation romaine. En effet, si l’épanouissement des énergies économiques et politiques de cette civilisation paraît atteindre le sommet au temps d’Antonin le Pieux et de Marc-Aurèle, les règnes de Trajan et d’Hadrien semblent plus instables, mais plus susceptibles de mettre en valeur les efforts humains. (...) Certes, ces <<équilibres avancés>> couvraient mutations importantes subies par les rapports de force particuliers à la société romaine. Si la plèbe urbaine se laissit toujours gâter par empereurs, dans des conditions Qui lui assuraient une position assez modeste, mais privilégiée par rapport à celles des esclaves et des non-citoyens, position restant toujours inchangée, il n’en était pas de même des autres couches sociales. Il ne s’agit pas uniquement de phénomènes comme la progression du colonat, la décadence accrue de l’Italie, l’expansion des élites provinciales, intensément romanisées. En effet, se poursuivent aussi l’effritement de l’aristocratie sénatoriale et la montée irrésistible de l’ordre équestre. Ces faits auront des échos très importants dans la pensée de Suétone.” (Cizek, 1977: 3-4)

Embora grande parte da obra prenda-se em narrar as manias dos imperadores, as informações históricas são de valor indiscutível. Sobre isso nos fala Carlos Heitor Cony ao afirmar que:

“Suetônio resiste ao tempo. Suas doze biografias formam um dos inarredáveis alicerces de qualquer cultura humanística. No mundo ocidental –e enquanto houver mundo ocidental- Suetônio terá sua sobrevivência histórica e literária garantida, não tanto pelos próprios méritos, mas pelo volume das informações que nos legou sobre alguns dos homens mais importantes de uma era realmente importante aquela que dividiu o mundo em antes e depois.”(CONY, s/d:07)

Segundo Paul Harvey(1998:472) essa obra conta a linhagem e a carreira de cada Imperador, mas consiste principalmente em anedotas, muitas delas baseadas em rumores ou simples boatos. Elas evidenciam pouco discernimento ou penetração histórica, porém incluem muitas alusões interessantes ou divertidas.

Para o tradutor da versão em português da obra “As vidas dos doze Césares”, Sady Garibaldi, Suetônio é um:

“Estudioso dos costumes de sua gente e de seu tempo, escreveu grande cópia de obras eruditas, em que passa em revista as principais personagens da época. Foi sobretudo um indiscreto devassador das intimidades da cõrte romana,

dando-nos uma visão íntima e sem cerimônias dos vícios dos Imperadores e das picuinhas que dividiam a nobreza.” (GARIBALDI, s/d:13)

Todavia, segundo Paratore(s/d: 778) “Suetônio, também revela contudo, à sua maneira, a urgência ainda viva de resolver os problemas deixados em herança pelo atormentadíssimo primeiro século do império.” Complementa seu argumento afirmando que:

“as biografias suetonianas não sempre e apenas ferro-velho, amontoado indiscriminado de notícias. Delas também se pode deduzir uma atitude toleravelmente constante: a do intelectual romano que acabou por adotar a mentalidade do plebeu gozador da metrópole.”(PARATORE, s/d: 778)

Mesmo existindo críticas contra Suetônio, e seu método de escrita, vários autores utilizam-se de Suetônio para se estudar a história tanto do final da República, quanto do primeiro século do Império Romano. Podemos ver a utilização de Suetônio como bibliografia, na passagem do livro “Roma: democracia impossível?” de Nobeit Rouland, na seguinte passagem:

“Suetônio tem razão. César, no seu reinado —é esse o nome que cabe para o seu regime- fez com que o Senado e os comícios passassem a ser câmaras de registros. As assembleias populares votavam as leis que ele elaborava e empossavam os candidatos oficiais designados por ele. Mas mesmo isso apenas em parte, pois reservava-se o direito de nomear pessoalmente os cônsules e a maioria dos outros magistrados. Ao Senado é reservada sorte análoga. César convoca-o pro forma, mas de fato toma as decisões por ele mesmo. Cícero, que evidentemente era membro daquele Colegiado, ficava deveras surpreso ao receber cartas de príncipes estrangeiros, agradecendo-lhe o voto em seu favor, algo que absolutamente não era de seu conhecimento...” (ROULAND, 1997:336)

O autor francês Cizek(1977) vai nos dizer: “Cependant, rien ne serait plus erroné que de couper Suétone des structures issues de l'évolution du genre littéraire qu'il aborde et surtout des réalités sociales, politiques et esthétiques, que son époque fait valoir.”

Segundo Cizek(1977) o autor alemão Wolf Steidle revolucionou o estudo sobre Suetônio, segundo ele:

“La réévaluation de suétone fut pourtant l’œuvre de Wolf Steidle. Le savant allemande déclencha une véritable révolution dans les études suétoniennes, dont il tira l’idée que Tranquillus était capable de juger et d’intervenir dans le récit.” (CIZEK, 1977:33)

Com o que foi demonstrado no texto esperamos ter sido claros de nosso ponto de vista, de que a escrita e o poder estão relacionados. E com os exemplos utilizados esperamos ter enaltecido ainda mais nossa opinião sobre o assunto. Apesar de saber que este tema é extenso e sempre será merecedor de discussão.

Referências Bibliográficas

- ALFÖDY, Géza, A História Social de Roma. Lisboa Presença, 1989.
- BAKHTIN, Mikhail. Questões de Literatura e de Estética: A Teoria do Romance; Editora Unesp, São Paulo 1993, Terceira Edição.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo(org.). Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, Zélia de Almeida: A literatura Latina. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 2003.
- CIZEK, Eugen, Structures et idéologie dans “Les vies des douze Césars” de Suétone. Paris, ed. Academiei, 1977.
- ENGEL, Jean-Marie, PALANQUE, Jean-Rémy; O Império Romano. São Paulo: Atlas, 1978.
- FINLEY, Moses I.: Aspectos da Antiguidade: Descobertas e Controvérsias, Edições 70, Lisboa, 1990.
- GRIMAL, Pierre. O Império Romano. RJ: Edições 70, 1993.
- HARVEY, Paul. Dicionário Oxford de literatura clássica: grega e latina. Rio de Janeiro, ed. Jorge Zahar, 1998.
- MARTIN, Régis F. Lês Douze Césars: Du mythe à la réalité. Paris, Les Belles Lettres, 2ª edição, 2004.

PARATORE, Ettore. História da literatura latina. Lisboa: Fundação Colouste Gulbenkian, s/d.

ROLAND, Nobert. Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na urbe romana. Brasília: UnB, 1997.

SOBRAL, Aldo Eustáquio Assir. Suetônio revelado: o texto narrativo biográfico e a cultura política em “As Vidas dos Doze Césares” Rio de Janeiro, UFRJ, 2007. (Tese de doutorado)

SUÉTONE, Vies des douze Césars. Paris: Les Belles Lettres, s/d.

SUETÔNIO Tranqüilo, Caio , As Vidas dos Doze Césares. São Paulo: Atena, 4ª edição, s/d.

_____ As Vidas dos Doze Césares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, s/d.

VENTURINI, Renata Lopes Biazotto. Relações de poder em Roma: o patronato na correspondência pliniana. São Paulo: USP/FFLCH, 2000 (Tese de doutorado).

VERNANT, Jean – Pierre dir.; O Homem Grego. Editorial Presença, 1ª edição, Lisboa, 1994.

Vidas de César, por Suetônio e Plutarco: Tradução e nota Antonio da Silveira Mendonça, Ísis Borges Belchior da Fonsenca – São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

Resenha

RELIGIÃO E MAGIA NO ANTIGO EGITO

Wellington Rafael Balem¹⁵⁶

Rosalie David é uma egiptóloga britânica, doutora pela Universty of Liverpool e diretora do *Centre for Biological and Forensic Studies in Egyptology*, da Universidade de Manchester. A autora já escreveu e organizou dezenas de livros sobre o assunto. Este *Religião e Magia no Antigo Egito* foi publicado originalmente na Inglaterra pela editora Penguin Books, em 2002, e recebeu sua primeira edição brasileira em 2011, pela Difel. Com 598 páginas, além dos nove capítulos, o livro contém dois cadernos de fotografias referentes ao tema, um apêndice com coletâneas de textos religiosos e outro com os principais locais religiosos do Egito e da Núbia. Além disso, um glossário se faz presente ao final da obra elencando nomes de reis e rainhas, divindades e termos gerais utilizados na obra, substituindo notas explicativas.

A organização do livro em ordem cronológica, abrangendo um período de mais de 5000 anos, não foi escolhida por acaso. Trata-se de uma abordagem que quer demonstrar quando surgiram, quando permaneceram e quando se transformaram ou desapareceram os traços culturais religiosos e mágicos egípcios. A leitura de capítulos isolados ou aleatórios pode prejudicar a compreensão da obra, uma vez que vários temas transcendem a divisão temporal tradicional utilizada pela autora, na qual Antigo, Médio e Novo Reinos são entendidos como períodos de estabilidade política e os períodos Intermediários e Tardio são tidos como instáveis.

¹⁵⁶ Acadêmico do curso de História na Universidade de Caxias do Sul.

No primeiro, *A Criação da Civilização Egípcia*, a autora começa com uma reflexão sobre como o meio ambiente inspirou os egípcios na elaboração de suas crenças, destacando as duas noções de tempo, a de perpetuação e a cíclica. Analisa o recorrente “isolamento geográfico”, reservando algumas críticas a esse respeito. Então, distingue quatro tipos de fontes principais que permitiram sua pesquisa: monumentos, artefatos, fontes textuais e múmias.

O Surgimento da Religião (c. 5000-2686 a.C.), segundo capítulo, analisa os períodos e culturas que compõe a época pré-dinástica (Badariano, Nagada I e Nagada II). David critica a teoria da Raça Dinástica e atribui a gênese da realeza egípcia a eles mesmos e não a estrangeiros. Ela contextualiza os processos de unificação pré-dinásticas e, sem escapar dessa realidade social, identifica as primeiras manifestações de religiosidade nos enterramentos e mumificações naturais, bem como no culto dos primeiros deuses tribais e cósmicos. Através de análises sobre as primeiras práticas rituais aos mortos ou aos deuses locais e cósmicos, a autora busca encontrar as origens da cultura mágico-religiosa egípcia.

A partir do terceiro capítulo, *A Ascensão do Culto Solar* (c. 2686-2181 a.C.), a autora segue mais rigidamente a cronologia. Neste ela aborda o processo de crescimento e legitimação do poder dos reis e dos sacerdotes solares, bem como sua desestruturação e enfraquecimento no final do período.

No capítulo quatro, *Osíris, o Deus do Povo* (c. 2181-1786 a.C.), David evidencia o crescimento paralelo dos deuses Osíris, associado ao processo conhecido como “democratização da imortalidade”, e Amon, como patrono das dinastias militarizadas de Tebas que voltam a centralizar o poder do rei ao expulsar os invasores hicsos.

O quinto, *Religião e Império* (c. 1786-1400 a.C.) explica o estabelecimento do Império Egípcio militar e do processo de elevação de Amon-Rá ao *status* de senhor dos deuses. David também mostra como isso se refletiu na organização e nas práticas dos templos, intrinsecamente ligados à religião, à economia e ao poder.

O capítulo seis intitula-se e aborda a *Heresia de Amarna* (c. 1400-1320 a.C.). Aqui a autora busca indícios que mostram que as reformas promovidas por Akhenaton partiram de um arcabouço de concepções mais antigas. Discute também algumas hipóteses sobre as intenções político-religiosas de Akhenaton e sobre a ideia de monoteísmo.

O processo de retomada dos cultos de Amon, Rá, Ptáh e Osiris, do aumento do poder dos Faraós, principalmente sobre os sacerdotes, são analisados no sétimo capítulo, *O Retorno à Ortodoxia* (c. 1320-1085 a.C.). Além disso, David reflete sobre as práticas mágico-religiosas na vida diária, sobre as medidas egípcias para conter os roubos de tumbas e levanta o debate egiptológico sobre o êxodo hebreu.

Reis e Sacerdotes: o Conflito Final (1085-332 a.C.), oitavo capítulo, enfatiza como a rivalidade política entre essas duas potências sociais enfraqueceu o país oportunizando a entrada e o domínio estrangeiros. David também aborda as hipóteses sobre a resistência e a permanência das práticas religiosas tradicionais diante desse contexto.

O último capítulo, *Oriente e Ocidente: Conflito e Cooperação no Egito Greco-Romano* (332 a.C.-século IV d.C.), demonstra como a dinastia dos ptolomeus soube apoiar a religiosidade e os cultos nacionais do Egito visando legitimar seu poder. Os romanos, entretanto, impuseram suas leis e quebraram a ordem de organização egípcia, reduzindo o Egito ao “celeiro de Roma”. A autora também questiona a profundidade do processo de helenização e reflete sobre a desestruturação final das práticas religiosas na ocasião do crescimento do cristianismo desde o século I.

Escolher como recorte temático “religião e magia” para uma pesquisa sobre o Egito Antigo é quase o mesmo que não usar recorte algum e escrever sobre toda a gama de práticas culturais dessa civilização. A religião é a espinha dorsal de toda a lógica de organização egípcia e, tanto a magia, quanto o Estado e a economia não podem ser desvinculadas dela. O olhar ocidental sobre o Egito Antigo, muitas vezes, tornou reducionistas as abordagens de traços culturais dessa civilização. No caso da religião e da

magia, não é diferente. David, driblando as visões judaico-cristãs ocidentais, em nenhum momento estabelece diferenciações ou fronteiras entre religião e magia egípcias.

As temáticas não são abordadas de forma desconexa no livro de David. No entanto, as contextualizações feitas pela autora seguem sempre por um viés da história política, evidenciando relações entre reis e aristocracia e disputas por poder, mas sem forçar visões dicotômicas. Assim, as práticas ligadas à “religiosidade popular” quase não são discutidas por David, a não ser em casos específicos, como o do vilarejo de Kahun, de Deir el-Medina, em Akhetaton e nos períodos Tardio e Greco-Romano. Para a autora, a ausência de registros escritos referentes a esses grupos é o que impede que sejam estudados com segurança.

David se utiliza amplamente do trabalho de arqueólogos e egiptólogos desde o século XIX até o final do XX, com destaque ao trabalho de Petrie. Ao fazer isso, ela mapeia os sítios arqueológicos de acordo com a época e com o tema, já que a cultura material egípcia antiga está distribuída desigualmente no tempo e no espaço e, na maioria dos casos, não se pode fazer afirmações muito amplas.

Assim, ela recorre à documentação textual, a quais valoriza mais do que a arqueológica, seja ela egípcia ou não, antiga ou não. David dialoga com autores clássicos como Heródoto, Plutarco, Flávio Josefo e referências a Maneto, entre outros, sempre de forma bastante crítica. Os textos egípcios são utilizados largamente, dentro de seus contextos de produção ou circulação, e em muitos casos são citados no texto ou nos apêndices. Além disso, a obra está apoiada em sólidas referências historiográficas, o que permite à autora estabelecer um olhar privilegiado sobre as diferentes interpretações, principalmente sobre temas polêmicos, como a função das pirâmides, o êxodo hebreu ou as ideias monoteístas. Isso faz com que o livro deixe de ser apenas descritivo, como a maioria das obras destinadas também ao público em geral, e passe a ser analítico, indagador, mostrando lacunas nas pesquisas. Esse aspecto da obra contribui em muito com a egiptologia crescente no Brasil.



Referência Bibliográfica

DAVID, Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito**. São Paulo: Difel, 2011.

Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1972 - 9713
2012 - Ano V – Número II
<http://www.nea.uerj.br/nearco/index.html>

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

Rua São Francisco Xavier, 524, Bl. A, 9º andar, Sala 9030
Campus Maracanã / RJ - Pavilhão João Lyra Filho
Tel. (21) 2334-0227