

A photograph of a classical marble statue. On the left, a woman with a laurel wreath and a draped garment holds the arm of a man on the right. The man is shirtless and has a beard. The background is a clear blue sky.

2015 - ANO VIII - NÚMERO II  
ISSN 1982-8713

**NEARCO**

Revista Eletrônica de Antiguidade

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

**Reitor**

*Ricardo Vieira Alves de Castro*

**Vice-reitor**

*Paulo Roberto Volpato Dias*

**Extensão e cultura**

*Regina Lúcia Monteiro Henriques*

**IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS****Diretor**

*Dirce Eleonora Rodrigues Solis*

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA****Chefe**

*Beatriz Vieira (pro tempore)*

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

*Lucia Maria Bastos P. das Neves*

**NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE****DIRETORA**

*Maria Regina Candido*

**EDITORES**

- *Prof.ª. Dr.ª. Maria Regina Candido*
- *Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima*

**DIAGRAMADORES**

- *Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima*
- *Prof. Rafael Silva*
- *Prof. Doutorando José Roberto de Paiva Gomes*

**REVISOR DE PERIÓDICO**

- *Prof. Ms. Renan M. Birro*

## CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarrese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Carmen Soares - Universidade Coimbra
- Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- Prof. Dr. David 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.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica - RS
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Maria Cecilia Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dobronuka - Universidade de Brasília

## CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.<sup>ca</sup> Ms.<sup>ca</sup> 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.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.<sup>ca</sup> D.<sup>ca</sup> Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.<sup>ca</sup> Ms.<sup>ca</sup> Miriam Lourdes Imperizelle Luna da Silva - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.<sup>ca</sup> Dr.<sup>ca</sup> Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas



Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

*Deusa Vitória e os feridos*

<http://www.torange-pt.com/Architecture/sculpture/Deusa-da-vit%C3%B3ria-e-os-feridos-12062.html>

Editoração Eletrônica: Equipe NEA

[www.nea.uerj.br](http://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 VIII, n.2  
(2015) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2015 - v.15 : 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

*Maria Regina Candido; Junio Cesar Rodrigues Lima, 6*

### Artigos

**PARADIGMAS, DILEMAS E POSSIBILIDADES NO DEBATE DA ECONOMIA ANTIGA: MAX WEBER, KARL POLANYI E O PROTAGONISMO DO OCIDENTE EM RELAÇÃO AO ORIENTE**

*Alexandre Galvão Carvalho, 7*

**ETNOGRAFIAS RELIGIOSAS NO LIVRO DAS LEIS DOS PAÍSES, DE BARDASANO DE EDESSA**

*André Bueno, 32*

**“DEIXAR TUDO É POUCO”: EREMITISMO E ANACORETISMO NAS “VIDAS” DE ANTÃO DO DESERTO E PAULO DE TEBAS**

*Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira, 50*

**CORINTO: UMA ANÁLISE SOCIOCULTURAL PARA A FUNDAMENTAÇÃO DO ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES DE GÊNERO EXISTENTES NAS COMUNIDADES CRISTÃS DO SÉCULO I E.C.**

*Lara Ximenes Gidalte, 66*

**ISÓCRATES E A BUSCA PELA UNIÃO DAS PÓLEIS NO SÉCULO IV A.C.**

*Luciane Felisbino ; Dr. Renan Frighetto, 88*

**CADA QUAL COM SUA QUIMERA: A MITOLOGIA GREGA NOS GAMES DA SÉRIE FINAL FANTASY**

*Lúcio Reis Filho ; Eric Alves Dias, 98*

**O RITUAL COMO MATERIALIZAÇÃO DE PROJETOS POLÍTICOS: UMA COMPARAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES RITUAIS EM TUMBAS DE AMARNA E TEBAS**

*Maria Violeta Pereyra ; Rennan de Souza Lemos ; Liliana Manzi, 111*



**PARA ALÉM DAS PIRÂMIDES E DAS MÚMIAS: A FESTA DE BUBÁSTIS NO EGITO ANTIGO**

*Maura Regina Petruski, 141*

**A POLIS E SEUS HERÓIS: UMA ANÁLISE ACERCA DAS FIGURAS HEROICAS NA SOCIEDADE POLÍADE DA ANTIGA GRÉCIA**

*Rafael S. dos Santos, 159*

**PROBLEMATIZANDO A NOÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE REVOLUÇÃO SEXUAL AGOSTINIANA: O “CATIVEIRO” DO SEXO E DO MATRIMÔNIO EM OPOSIÇÃO À “LIBERTAÇÃO” PROMOVIDA PELA CASTIDADE NO DISCURSO PATRÍSTICO DO SÉCULO IV**

*Wendell dos Reis Veloso, 173*

## **Ensaio**

**PROBLEMATIZANDO A NOÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE REVOLUÇÃO SEXUAL AGOSTINIANA: O “CATIVEIRO” DO SEXO E DO MATRIMÔNIO EM OPOSIÇÃO À “LIBERTAÇÃO” PROMOVIDA PELA CASTIDADE NO DISCURSO PATRÍSTICO DO SÉCULO IV**

*Marina Fontolan, 195*

## **Resenhas**

**GÉZA ALFÖLDY, A FORMAÇÃO DA NOVA ARISTOCRACIA SENATORIAL ROMANA**

*Felipe Souza Corrêa de Almeida, 210*

**DUAS VISÕES PRÁTICAS DA EXPERIÊNCIA IMPERIALISTA ROMANA**

*Ivana Carvalho Orichio, 214*

## Editorial

Este número da Revista Eletrônica de Antiguidade NEARCO ratifica o Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ) como um lugar de divulgação e produção do saber acadêmico. Nesses dezesseis anos de organização estabelecemos diversas publicações que tiveram a preocupação não somente de publicar artigos de professores renomados, mas de alunos de graduação e de pós-graduação com propostas de trabalhos interessantes e inovadoras.

Estamos na modernidade, ou na pós-modernidade e como historiadores devemos acompanhar as transformações do mundo. Quando divulgamos pesquisas em meios eletrônicos, novas formas de mídia e internet, nós objetivamos estabelecer ações que valorizem o diálogo interdisciplinar que permita ao historiador importar técnicas, teorias, métodos e problemáticas de outras áreas da ciência, contribuindo para uma análise histórica abrangente que proporcione a comunidade científica abordar temáticas associadas à instrumentalização e utilização de novas tecnologias. Assim, ao divulgarmos tais pesquisas históricas procuramos enriquecer, ampliar o debate, propor novas metodologias e potencialidades originadas do senso crítico dos pesquisadores.

Boa Leitura!

*Prof.<sup>ª</sup>. Dr.<sup>ª</sup>. Maria Regina Candido  
Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima*

# PARADIGMAS, DILEMAS E POSSIBILIDADES NO DEBATE DA ECONOMIA ANTIGA: MAX WEBER, KARL POLANYI E O PROTAGONISMO DO OCIDENTE EM RELAÇÃO AO ORIENTE

*Alexandre Galvão Carvalho<sup>1</sup>*

## RESUMO

Este trabalho explicita as divergências e convergências de Max Weber e Karl Polanyi em relação aos seus conceitos de economia, capitalismo e mercado no debate da economia antiga, tendo as civilizações grega e mesopotâmia como exemplos, a fim de mostrar que estes autores contribuíram para afirmação da ideia do nascimento do capitalismo e do mercado no Ocidente e sua ausência no Oriente.

**Palavras Chave:** *Economia Antiga; Karl Polanyi; Max Weber.*

## ABSTRACT

This work explains the differences and similarities of Max Weber and Karl Polanyi with regard to their concepts of economy, capitalism and market in the debate of ancient economy, having the Greek civilizations and Mesopotamia as examples in order to show that these authors contributed to the assertion of the idea of the birth of capitalism and the market in the West and its absence in the East.

**Key Words:** *Ancient Economy; Karl Polanyi; Max Weber.*

---

<sup>1</sup> Professor Titular da Área de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). Doutor em História Social pela UFF.

## O SIGNIFICADO DO ECONÔMICO

Karl Polanyi e Max Weber são autores paradigmáticos no debate da Economia Antiga, iniciado na Alemanha, na segunda metade do século XIX, entre primitivistas e modernistas. As reflexões de Max Weber e Karl Polanyi sobre as sociedades antiga guardam semelhanças, em particular, pelo traço “institucionalista”, contudo, em relação à definição da economia, Polanyi se opõe à perspectiva neo-clássica de Weber. Para este, a economia é, em termos específicos, uma relação humana que tem por base uma necessidade ou um complexo de necessidades que exige satisfação. Tal satisfação exige uma reserva de meios e ações considerados escassos pelos agentes. Além disso, para que tenhamos um comportamento racional referente a fins, esta escassez deve ser *subjetivamente* suposta e as ações orientadas por este pressuposto (WEBER, 2004, p. 229). Outrossim, a economia exprime, também, uma relação social, pois implica em uma relatividade significativa a outrem, no qual a aquisição ou o uso de objetos desejados para satisfazer as necessidades dá margem a uma atividade compreendendo, de um lado, uma exploração sob a forma de produção ou de trabalho organizado, e, do outro, uma previsão com vistas a garantir o atendimento das necessidades sob as formas de provisão, de ganho ou, em geral, de um poder capaz de dispor de bens (FREUND, 1980, p. 112).

Weber se ocupou, portanto, com o grau em que a racionalidade da economização com meios escassos pode estar presente na sociedade. No livro *Trade and Market*, organizado por Polanyi, Arensberg e Pearson, este último afirma que Weber faz parte de uma tradição de pensamento que acentua a preocupação pela forma racional de fazer as coisas, sejam quais forem os fins últimos (PEARSON, 1976, p. 353-365). Esta concepção acentua, segundo Hopkins (1976), a ação racional e resulta na ideia de que as economias que não se baseavam no mercado se apresentavam como meros apêndices compostos por formas aberrantes de partes correspondentes, em sua essência, à economia de mercado (HOPKINS, 1976, p. 335-337).

Em outra perspectiva, Polanyi (1976, p. 289) afirma que a economia é uma mescla de dois significados com raízes diferentes, os quais ele denomina de “real” e “formal”. Esta diferenciação nasceu por volta de 1870 com a teoria econômica neoclássica de Karl Menger que apontou duas direções elementares para a economia: uma derivada da insuficiência de meios e a outra derivada dos requisitos físicos de produção independente da suficiência ou insuficiência de meios. Em razão das realizações bem aceitas da teoria de preço revelada por Menger, o novo significado formal tornou-se o significado de econômico, e o significado mais tradicional de materialidade, que não necessariamente estava ligado à escassez, perdeu o *status* acadêmico e foi eventualmente esquecido (POLANYI, 1977, p. 21-24). Assim, a fusão dos dois significados de econômico, o de “subsistência” e o de “escassez”, passou a ser feita sem consciência dos perigos para a clareza do pensamento econômico. Weber foi vítima desta confusão, segundo Polanyi, ao definir a ação racional pela escolha de meios em relação a fins. “Com respeito aos fins, a escala utilitária de valor foi postulada como racional; e com respeito aos meios, a escala de teste para a eficiência foi aplicada pela ciência” (POLANYI, 1977, p. 27). Portanto, duas escalas diferentes de valor que ocorrem para se adaptarem ao mercado.

Contudo, há escolhas de meios sem escassez, e escassez de meios sem escolha. A escolha pode estar determinada por uma preferência entre o bem e o mal, matéria da ética, ou por uma possibilidade de diversos caminhos (meios) que conduzam a um fim perseguido, que tenham as mesmas vantagens ou desvantagens. É, portanto, puramente operacional. “O costume e a tradição, geralmente, eliminam a escolha, e se a escolha existir, não necessita ser induzida pelos efeitos limitantes de alguma ‘escassez’ de meios” (POLANYI, 1977, p. 27). Assim, os termos escolha, insuficiência e escassez deveriam, segundo Polanyi, ser cuidadosamente vistos em sua relação mútua. A economia formal aplica-se a uma atividade econômica de um tipo definido; isto é, o sistema de mercado, mais especificamente os mercados criadores de preço, pois a introdução geral do poder de compra como meio de aquisição converte o processo de

satisfação de necessidades em uma assignação de recursos escassos com usos alternativos. Disso se depreende que tanto as condições da escolha como suas consequências são quantificáveis em forma de preços.

A economia “real” deriva da dependência do homem com a natureza e com seus semelhantes para conseguir seu sustento e se refere ao intercâmbio com o meio natural e social, “na medida em que é esta atividade a que proporciona os meios para satisfazer as necessidades materiais” (POLANYI, 1977, p. 27). O significado “real” ou “substantivo” nasce da dependência patente do homem à sua sobrevivência, que se dá por uma interação institucionalizada entre os homens e seu meio natural. Assim, estudar a subsistência do homem é estudar o processo que o supre com os meios de satisfazer suas carências (ou necessidades) materiais. Este é o sentido de econômico para Polanyi. A concepção “real” ou “substantiva” é uma concepção empírica da economia. A economia é uma atividade institucionalizada de interação entre o homem e seu entorno, que dá lugar a um fornecimento contínuo de meios materiais de satisfação das necessidades (POLANYI, 1976, p. 293). Não é o processo econômico como um todo que se institucionaliza, mas sim, a parte composta por ações humanas. Portanto, a economia humana encontra-se integrada e imersa em instituições econômicas e não econômicas.

O estudo do lugar cambiante que ocupa a economia na sociedade é a análise de como está institucionalizada a atividade econômica em diferentes épocas e lugares e deve começar pela forma como a economia adquire unidade e estabilidade; isto é, pela interdependência e regularidade de suas partes. Tal unidade é resultado de formas de integração, que se manifestam em diferentes níveis e em distintos setores, impossibilitando-nos selecionar uma delas como dominante para classificar os diferentes tipos de economias (POLANYI, 1976, p. 296). A observação empírica mostra que as principais formas de integração são a reciprocidade, a redistribuição e o intercâmbio. Nas sociedades do mundo antigo, a vida econômica é parte do tecido cultural total, onde se encontra *embedded* (imersa) em modelos de vida que não são

genuinamente econômicos, resultando em um predomínio da reciprocidade e da redistribuição, estando o intercâmbio, os atos de troca enquadrados em um sistema de mercados criadores de preços, em um lugar não primordial, ou mesmo completamente ausente. Portanto, de acordo com Polanyi, a existência da economia como uma instituição separada, especializada nesta função, é uma exceção histórica e não o resultado da tendência de toda sociedade global.

## **O MERCADO E O MUNDO ANTIGO**

A corrente econômica em que Weber estava imerso acreditava que a vida econômica se reduzia a atos de intercâmbio realizados por meio de regateio que se cristalizava no mercado. Segundo esta corrente, o intercâmbio e o mercado nunca estão dissociados. Em suas considerações sobre o mercado, escritas em um capítulo inacabado de *Economia e Sociedade*, Weber afirma que os membros do mercado competem por oportunidades de troca e o fenômeno específico do mercado é o regateio (WEBER, 2004, p. 419). Ele chegou a ver diferentes tipos de mercado (local e externo), mas a ideia de racionalidade e impessoalidade, atrelada à troca, ao regateio e ao dinheiro é fundamental na sua definição de mercado, um tipo ideal. Apesar de não negar a existência de mercados no mundo antigo, Weber concluiu que um tipo de economia de mercado existiu, mas sem corresponder exatamente à variante moderna, posto que o capitalismo no mundo antigo sempre teve uma existência limitada e frágil, em um cenário no qual os arrendamentos de tributos tiveram enorme significado. Diferente do capitalismo moderno, devido à predominância de atividades aquisitivas como o arrendamento privado de tributos, o capitalismo político ia na contramão do capitalismo orientado pelo mercado.

Segundo Weber, se o mercado está presente na economia antiga, este se encontra, porém, como uma estrutura relativamente superficial sobreposta a uma economia natural, basicamente primitiva (LOVE, 1991, p. 27). Neste sentido, Weber rechaça qualquer possibilidade de encontrar na Antiguidade, de forma dominante, uma empresa capitalista de larga escala, baseada no “trabalho livre” assalariado, um

mercado de massa, a divisão e coordenação racional do trabalho dentro de uma única empresa e inovação tecnológica. A ausência de traços essenciais do capitalismo genuíno (moderno) no mundo antigo, contudo, não impede Weber de adotar um conceito de capitalismo mais amplo, cujo raio cronológico se estende para além do mundo moderno. Se na definição de capitalismo, fossem levados em conta somente fatores econômicos – como, por exemplo, a existência da propriedade como objeto de negócios, utilizada por indivíduos com fins lucrativos em uma economia de mercado –, então seria possível afirmar que o mundo antigo, principalmente no período clássico, teria sido moldado pelo capitalismo, embora não o mesmo dos tempos modernos, mas um capitalismo específico, com características próprias (WEBER, 1998, p. 48-50).

Este capitalismo de orientação política assume um caráter irracional, pois, a teoria política antiga era hostil ao lucro, amparada no ideal do “cidadão independente” e nas ideias de igualdade entre os cidadãos e autarquia da *pólis*. Diferentemente da racionalidade da produção capitalista, as possibilidades aquisitivas no mundo antigo direcionavam-se para o “fornecimento do Estado, para a expansão política e conquista de escravos, terras, tributos e privilégios para a aquisição de terras e empréstimos sobre estas, além do comércio e fornecimento nas cidades submetidas” (WEBER, 2004, p. 500). Em razão desta orientação, as atividades aquisitivas são inibidas, e o cálculo e a acumulação não são objetivos a serem perseguidos a qualquer custo. A política de cidade antiga estava a serviço de um *demos*, ansioso por obter benefícios com os tributos e com a *pilhagem* dos territórios conquistados. A corporação dos cidadãos interferia em todas as esferas da vida dos indivíduos. A uma crise política, poderia haver fuga de escravos, um dos componentes principais dos patrimônios. As guerras eram elementos desestabilizadores dos investimentos, que se concentravam na aquisição de terras (internas e no exterior), de pessoas, de navios e na participação com capital no comércio marítimo. Tudo isso leva Weber a concluir que “um *demos* deste tipo jamais poderia estar primariamente orientado no sentido de atividades econômicas pacíficas e de uma gestão econômica racional” (WEBER, 2004, p. 498).

Assim, a *pólis* antiga mantém seu caráter de associação guerreira, gerando um *homo politicus*, e não um *homo oeconomicus*.

Esta perspectiva de larga influência na historiografia sobre o mundo antigo, particularmente, nos trabalhos de Moses Finley, vem sendo criticada por defensores de um racionalismo econômico de caráter smithiano no mundo antigo. Segundo Paul Christesen (2003), os investimentos feitos pela elite ateniense no século IV a.C. levavam em conta uma análise racional na busca de receitas maximizadas, com dispêndio de tempo, energia, dinheiro e tecnologia relativamente avançada a fim de alcançar os mais altos retornos para seus investimentos. A hierarquia dos lucros estava relacionada com os riscos das aquisições. Nessa hierarquia, a propriedade imobiliária apresentava os menores riscos. Os empréstimos ligados à terra e ao comércio representavam maiores riscos, mas com lucros mais altos, e a mineração de prata representava a aventura especulativa por excelência de Atenas no século IV, contudo os custos altos eram compensados por um lucro potencialmente espetacular. Uma avaliação qualitativa da correlação entre os riscos e lucros na Atenas do século IV indica que os investidores avaliavam frequentemente os méritos relativos às alternativas abertas e demandavam um lucro proporcional aos riscos antecipados. Essa correlação não se originava das ações de poucas pessoas dispersas, mas era a realidade de um ambiente econômico povoado por investidores que empregavam uma racionalidade econômica com a maximização de receita como preferência dominante (CHRISTESEN, 2003, p. 53).

Polanyi nega peremptoriamente que o mercado e o intercâmbio (troca) estivessem inextricavelmente ligados. De acordo com Polanyi, o intercâmbio é um movimento mútuo de apropriação de produtos entre sujeitos, feito por equivalências fixas, sob formas de integração caracterizadas pela reciprocidade ou redistribuição, ou por equivalências negociadas, gerando uma forma específica de integração, o intercâmbio, com mercados criadores de preços. Só neste último caso, há regateio entre as partes. Para Polanyi, portanto, o mercado tem dois significados correntes: 1.

um *lugar* tipicamente aberto, no qual os gêneros alimentícios ou alimentos preparados podem ser comprados em pequenas quantidades, em geral, por taxas fixas; 2. um mecanismo de *oferta-demanda-preço*, por meio do qual o comércio é conduzido, porém não necessariamente ligado a um local definido ou restrito ao varejo de alimentos (POLANYI, 1977, p. 124). Na verdade, estes significados são distintos. Do ponto de vista formalista, o segundo significado tornou-se a definição institucional de mercado. Tal definição é oriunda da ideia de que o mercado é o lugar do intercâmbio, pois nunca estão dissociados. A vida econômica se reduz a atos de intercâmbio realizados por meio de regateio que se cristaliza no mercado. Assim, o intercâmbio é a relação econômica e o mercado é a instituição econômica.

A instituição do mercado tem dois desenvolvimentos diferentes: um externo à comunidade e o outro interno, segundo Polanyi. O primeiro está intimamente ligado à aquisição de mercadorias de fora, enquanto o segundo, à distribuição local de alimentos. Para analisar este segundo tipo, Polanyi se volta para a *ágora*, na Grécia clássica, que ele chama de mercado local. A *ágora*, apesar de ser considerada como o “mercado de cidade” mais antigo do Ocidente, não foi, historicamente, um local de mercado, mas um lugar de encontros (POLANYI, 1968, p. 312). Desde o século VI a.C., Atenas possuía um tipo de mercado, onde o alimento - leite fresco e ovos, legumes frescos, peixe e carne - era vendido a varejo. Em geral, esses artigos eram produtos da vizinhança, vendidos por homens e mulheres camponeses, por dinheiro ou por barganha. O freguês, que procurava por sua comida no mercado, era o trabalhador pobre ou transeunte que não tinha *household* própria. Nem o comerciante recém-chegado, nem o residente próspero frequentavam o mercado local primitivo; uma prova de que ele servia às necessidades das pessoas comuns. Também figuravam como características da *ágora* as fronteiras rígidas, especificações de quem e com quem poderiam comercializar; os inspetores oficiais de mercado e os tipos de mercadorias a serem vendidas. Tudo isto nos mostra a preocupação da *pólis* com o tipo de mercado que funcionava em seu interior (POLANYI, 1977, p. 167).

A *ágora* é, em primeiro lugar, uma reação às formas de distribuição feitas pelas *households* senhoriais, e, em segundo, um meio pelo qual a democracia mantinha a subsistência de seus cidadãos. A subordinação do indivíduo à *pólis*, ao Estado, era completa, tanto na esfera política quanto militar, impedindo qualquer ideia de direitos individuais. Tal ideia, de uma responsabilidade total da *pólis* sobre os cidadãos, estendeu-se ao plano econômico. O Estado coletava mercadorias, serviços, dinheiro, tesouro e grãos e os recolhia nos armazéns do Estado ou, em casos emergências, nas *households*. O princípio era a junção do caráter político da *pólis*, - manter a subsistência de seus cidadãos -, com o papel redistributivo da *ágora* (POLANYI, 1977, p. 160-162).

A forte influência polanyiana sobre historiadores da Antiguidade, de matriz primitivista, se fez presente quando Finley faz a distinção entre o pensamento econômico dos modernos e as observações, banais aos seus olhos, que os textos gregos chamam de *oikonomia*. O autor levanta a seguinte questão: Será que é “uma falha intelectual” ou “a consequência da estrutura da sociedade antiga”? (FINLEY, 1980, p. 23). É a segunda solução, que ele escolhe. Esta escolha é guiada pela ideia de que os antigos não criaram as condições para mercados interdependentes, impossibilitando-os de estabelecer uniformidades estatísticas ou a formulação de leis do comportamento econômico. Daí a impossibilidade do desenvolvimento de um conceito de economia da análise econômica. Diante disso, Finley negou qualquer possibilidade de se encontrar no mundo antigo mercados interdependentes, e ignorou os mercados concretos ou “imperfeitos”. Tal posição converge com a de Polanyi, que defende a ausência de um mercado autorregulável no mundo antigo, integrador de todo o mundo grego, mas não do mercado local, a *ágora*, típico da Grécia clássica.

Apesar de alguns trabalhos posteriores aos de Finley e Polanyi demonstrarem a presença de mercado na Grécia antiga, estes herdaram, segundo Pébarthe (2012) de forma mais implícita que explícita, a permanência de uma explicação que endossa a ausência de conhecimento econômico antigo em termos de mentalidade. Em outros

termos, os gregos tiveram a coisa, mas não a palavra. Dito de outra forma, eles tiveram a instituição, mas não o conceito. A *oikonomia*, sem dúvida, difere da economia do século XXI. Nascida em um determinado contexto intelectual, não tem por vocação inicial entender os preços, a produção, ou até mesmo o comércio. É antes de tudo política, no sentido do termo grego, no cruzamento das instituições e práticas sociais. Deve ser entendido que a *oikonomia* não é a economia porque nunca se propôs a ser. Esse não foi o seu objetivo. Será que isso significa que os gregos não tinham economia, que eles não conheciam o *princípio do mercado*?

As considerações de Polanyi sobre o comércio administrado complementam sua tipologia dos mercados gregos, particularmente em relação ao papel do Estado, *pólis*, na vida econômica e social daquela sociedade. A sociedade grega, segundo Polanyi, marca a transição entre as sociedades sem mercado e as sociedades com mercado. Esta transição é apresentada por ele de forma clara no estudo dedicado ao pensamento de Aristóteles. Para ele, Aristóteles vive precisamente o momento do surgimento do mercado de Atenas, um dos primeiros casos de *city market* (mercado da cidade), “como uma inovação perturbadora”. Aristóteles defende o intercâmbio para manter a autarquia, sendo assim natural e, conseqüentemente, justo. Esse intercâmbio deveria manter a coesão da comunidade, atendendo aos interesses da comunidade, e não dos indivíduos. O “preço justo” ou fixo identificava-se com o comércio natural e era fruto de costumes e de fatores extra-econômicos. Já o intercâmbio com ganho era antinatural, e a flutuação de preços, indesejável. Assim, a troca derivava da instituição da distribuição dos bens necessários com o propósito de abastecer os membros da família para que chegassem ao nível de autossuficiência. À medida que se podiam aplicar termos legais a condições tão primitivas, a transição se referia a uma transação em espécie, limitada em quantidade às necessidades reais do solicitante, realizada em termos de equivalência e com exclusão do crédito. O intercâmbio era, nesse contexto, parte de um comportamento de reciprocidade, em contraste com os critérios comerciais de ganho (POLANYI, 1976, p. 135-137).

Entretanto, quando nos perguntamos qual o grau de integração de suas trocas em um plano mais geral e de longa duração, as conclusões de Polanyi nos parecem insuficientes, apesar de não equivocadas.

É no período arcaico, em conjunto com o que nós costumamos chamar de “colonização”, que o mundo grego teve sua primeira expansão significativa. Mas seria imprudente procurar ali os vestígios de uma economia de mercado, mesmo em áreas limitadas, principalmente porque a documentação é muito rara e muito dispersa para permitir uma análise desse tipo, e, sobretudo, porque não havia ainda a cunhagem, que só foi introduzida relativamente tarde, no final do século VII a.C., ou mesmo mais, no início de VI a.C. Esse processo já estava bem avançado no período clássico, porque uma grande parte das trocas do mundo Egeu foi organizada em torno de Atenas e do *Pireu*, sendo os negócios lá tratados em moeda ateniense. Porém, é no meio do século V que aparece o primeiro traço de um mercado sistemático. A simbiose entre a cidade e o campo era estreita, especialmente para a produção de vinho, cuja cultura em ânforas e a exportação foram sistematicamente organizadas. Além disso, a cidade controlava o comércio de uma vasta zona costeira sobre o continente vizinho (MIGEOTTE, 2008, p. 71).

Os séculos seguintes viram recuar as pequenas propriedades em favor de grandes domínios. O fenômeno não tem a mesma intensidade ou o mesmo ritmo, mas somente a partir do século IV a.C., e intensificado no final do III a.C. crescendo até o período imperial, na Grécia da Europa e Ásia Menor. Uma parte crescente da agricultura tornou-se mais especializada, uma vez que muitos dos grandes proprietários tiveram privilégios com a arboricultura, viticultura e criação de animais e, utilizando uma abundante mão de obra livre e servil, orientaram mais sua produção para o mercado. Eles provavelmente sabiam dos numerosos livros de agronomia, botânica e dietética que floresceram no período helenístico e que prolongou o espírito de empreendedorismo dos *Logoi oikonomikoi* do período anterior. Verdadeiras empresas se desenvolveram, se multiplicam no período imperial e refletem o projeto

de desenvolvimento dos negócios, não só entre os *metecos*, mas também entre os melhores cidadãos da sociedade. Certamente, eles permaneceram fiéis aos valores do patrimônio, as rendas das fortunas da terra e as relações pessoais e familiares. Eles continuaram a acumular os seus excedentes quando eles tinham. Mas, ao mesmo tempo, eles entenderam a importância das atividades econômicas, conheciam o preço da riqueza e as regras de desempenho, e sabiam como usar e investir sua riqueza. Eles sabiam gerir e expandir seus negócios, certamente não com os métodos do capitalismo moderno, mas de forma racional e consistente com o conhecimento de seu tempo. Nós os vemos como comerciantes, empreiteiros e proprietários, particularmente nas grandes cidades comerciais como Rodes, Bizâncio, Éfeso ou Nicomédia (MIGEOTTE, 2008, p. 75-77).

No entanto, mesmo se o mercado e a definição de mercado se tornassem cada vez mais importantes, mesmo dominantes, em áreas abertas, como a costa ocidental da Ásia Menor, o fenômeno nunca resultou em um grande mercado integrado que tivesse regulado todas as atividades econômicas de todo o Mediterrâneo Oriental. Não se devem esquecer as muitas atividades que as fontes costumam deixar na sombra: cada cidade tem permanecido como um centro urbano e um campo que garanta pelo menos uma parte do seu abastecimento; a agricultura permaneceu como uma atividade dominante e o modelo do *autourgos* persistiu amplamente. Mesmo os cidadãos ricos, apesar de sua ocupação, de um modo geral, se mantêm fiéis aos valores tradicionais da propriedade da terra; por outro lado, os mercados locais e regionais continuam a desempenhar um papel importante, especialmente para produtos perecíveis, que eram de consumo corrente e não podiam cruzar grandes distâncias. (MIGEOTTE, 2008, p. 77-78).

É claro que os fluxos comerciais foram ampliados em grande escala e que alguns preços, como grãos, têm flutuado juntos. A economia de mercado era, assim, uma realidade, pelo menos em algumas regiões e em determinadas proporções. Mas o mundo grego permaneceu dividido em um grande número de redes de intercâmbio.

Os comerciantes tinham, provavelmente, suas áreas de escolha, e conheciam as rotas onde eles tinham suas vantagens e suas relações de hospitalidade. Eles se aproveitavam das diferenças de preços de uma área para outra, porque essas redes eram articuladas entre elas e funcionavam também em conjunto com o comércio à distância. Contudo, o mundo grego como um todo não experimentou um mercado de trabalho, a não ser em casos pontuais, criados por empreendimento público. As interações e trocas econômicas entre as comunidades marítimas do Mediterrâneo Oriental cresceram em intensidade durante o período helenístico e contribuíram, em certa medida, para a criação de um mundo único a partir do que era até então um conjunto de zonas econômicas menos íntimas e superficialmente ligadas.

Em suma, mesmo nos períodos romano e helenístico, a economia das cidades gregas era muito diversa, em que podemos, simplificando, reconhecer três níveis sobrepostos e parcialmente interligados: uma fragmentação de produção e de trocas locais, variadas e em parte autárquicas; uma multidão de mercados regionais bem desenvolvidos onde se negociavam muitos produtos; e diversas redes de intercâmbio em grande escala para uma série de produtos, incluindo itens de luxo. Os dois últimos níveis de atividades se encontram principalmente orientados para o mercado. Portanto, as cidades gregas se caracterizam como uma “economia de mercados”, com todas as nuances apontadas (MIGEOTTE, 2008, p. 81).

A influência da antropologia funcionalista, preocupada com os aspectos integradores da sociedade, levou Polanyi a acreditar que o homem é “naturalmente” propenso às relações de reciprocidade e redistribuição. Assim, em uma sociedade pré-capitalista, com a presença do mercado, como a Grécia antiga, a lei da oferta e da procura e o mercado interdependente não estavam presentes. Todavia, na sociedade da Grécia antiga havia mercados com elementos do mercado criador de preços: impessoalidade, flutuação de preços e uma mentalidade voltada para o cálculo. Contudo, isto não significa classificar tal sociedade como mercantil no sentido moderno do termo, porque o grau de integração de seus mercados e o caráter cultural

atribuído às suas atividades de intercâmbio, articulado com seu modo de produção, são diferentes.

Para Weber, na Mesopotâmia, a irrigação, como base da economia, demandou a construção de canais, uma operação de larga escala, com intensa organização social coletiva. Eis a causa econômica fundamental para a posição predominante da monarquia na Mesopotâmia. Canais e sistemas de irrigação são proeminentes em inscrições da Suméria e Acádia, os centros mais antigos da civilização Mesopotâmia, sob a direção de administradores reais, constituindo, desse modo, uma burocracia (WEBER, 1998, p. 83).

O setor privado foi sobrepujado pelo *oikos* real, os domínios reais, com um grande número de escravos e servos (o rei da suméria, e evidentemente todos os governantes posteriores, tinham seus próprios pastores). Os súditos reais pagavam taxas em espécie. Os reis da Suméria e Acádia regulamentaram os serviços de trabalho de seus súditos, lhes concediam comida e bebida, e lhes pagavam em espécie. Havia todos os tipos de armazéns – para carroça, grão, especiaria, e tesouro – e todos os tipos de oficinas reais. Além disso, os reis sumérios importavam ouro, usando-o para fazer potes cerimoniais em suas próprias oficinas, assim como a pedra, que era utilizada para fazer estátuas por artesãos reais. Portanto, tudo que era necessário para a construção oficial era produzido no *oikos* real. Outra fonte de receita foi o comércio estrangeiro, sobre a base de troca de ‘dons’ com príncipes estrangeiros. Foi precisamente o monopólio de comércio estrangeiro na foz dos rios que constituiu a base do poder dos reis da cidade nas terras ao sul. Concomitantemente, uma das fontes mais importantes de poder do Estado foi o controle dos tesouros do templo, principalmente porque os fundos desses tesouros podiam ser usados para empréstimos. Em contrapartida, os templos ganharam grandes armazéns de metais preciosos e de suprimentos, e logo tiveram grandes posses de terra também. Ao estimular este desenvolvimento, as monarquias deram aos sacerdotes do templo uma fonte de poder que podia ser perigosa, e de fato ali eventualmente ocorreu, em quase,

todo o Estado, conflitos de sacerdotes versus senhores seculares e burocratas pelo controle do trono e por ganhos de poder. Daí a necessidade de, em certos períodos, os antigos reinos urbanos tomarem medidas para controlar as taxas excessivas do templo e impedir os sacerdotes de apreender as terras de camponeses ‘pobres’ que deviam a eles débitos, medida tomada também contra alguns funcionários reais (WEBER, 1998, p. 84-85).

Dentre os impostos exigidos de súditos, vários foram pagos em grão e outros arrecadados sobre transações comerciais, tal como venda de terra e escravos. As multas podiam ser pagas com serviços de mão de obra para o rei. Na época de Hamurabi, os soldados do rei mantinham “feudos” militares, sem serem privilegiados em relação a outros grupos de súditos, pois também prestavam serviços pessoais, e podiam servir também como trabalhadores não especializados, como na construção de uma nova cidade. Alguns podem ter sido assentados em territórios conquistados para substituir populações deportadas. Eles recebiam do monarca não somente terra, mas também gado. Eram proibidos de vender o que o monarca concedia. Contudo, suas propriedades de terra podiam ser herdadas por um filho, se ele estivesse apto ao serviço, e o suprimento era também disposto para cuidado de viúvas e órfãos.

O comércio privado foi, inicialmente, impedido na Mesopotâmia pelo *oikos* real, contudo, no período anterior e posterior de Hammurabi houve um desenvolvimento notável do comércio, que se tornou progressivamente mais livre. A monarquia teocrática regulava a economia interna, especialmente salários, através de quotas de tarifa oficiais tais como encontramos nas Leis de Hammurabi. Mas a princípio, o comércio de mercadorias era virtualmente livre. De qualquer maneira, a economia mesopotâmica permaneceu a mesma durante sua longa história. Em geral, pode-se dizer que a legislação das monarquias teocráticas tendeu a promover o comércio privado, inclusive de terras, mas a terra conquistada era aqui explorada primeiramente como uma fonte de receita real, e prisioneiros com sua propriedade eram tratados similarmente. Uma vez que reis e sacerdotes perceberam que suas

receitas de impostos subiram sobre os serviços de mão de obra com o comércio, eles concluíram que a expansão comercial era benéfica e não fizeram esforço para controlá-lo. Entretanto, embora o comércio fosse altamente desenvolvido, os preços eram determinados ou pela regulação direta do governo, como na Babilônia na época de Hammurabi, ou então pela importância esmagadora dos armazéns reais e templários. Os armazéns do templo devem ter representado um papel similar àquele do rei. Indubitavelmente, também, as atividades de empréstimo dos templos devem ter efetivamente regulado as condições, e as taxas de empréstimo privado. Portanto os preços não foram estabelecidos pelo mercado. Quando encontramos na lei da Babilônia antiga que caravanas regularmente tinham comissões para comprar gado e escravos, e que ordens eram dadas ‘para comprar no preço existente’, isso não deve significar um preço estabelecido por competição no mercado aberto; é mais provável que signifique o preço de venda estabelecido pelo armazém real ou do templo (WEBER, 1998, p. 95-103).

Em relação à Mesopotâmia, Polanyi (1976, p. 65) afirmou que na Babilônia não havia nada que pudesse se assemelhar a um sistema de mercado. Não há nenhuma prova material ou escrita de algum espaço aberto que pudesse ser utilizado para tal função. O que se vê na Babilônia é um intercâmbio sem mercado, diferente deste no que se refere às pessoas envolvidas no intercâmbio, aos bens, aos preços e em relação à natureza da atividade do intercâmbio. Os mercadores assírios do *Karum* (porto) de *Kanish*, por exemplo, não eram pessoas que ganhavam a vida com ganhos derivados das compras e vendas, das diferenças de preços na transação. Eram mercadores por *status*, em virtude de seu nascimento, de uma aprendizagem longínqua ou por designação. A menos que a designação fosse acompanhada de uma concessão substancial de terra, suas receitas derivavam da venda de bens, sobre a qual ganhavam uma comissão. Os preços tomavam a forma de equivalências estabelecidas pela autoridade de um costume, um estatuto, um edito (POLANYI, 1976, p. 66-68).

O comércio praticado na Mesopotâmia é do tipo “administrado”, sem riscos para os comerciantes, tanto no relativo às expectativas dos preços quanto à possível insolvência do devedor. Não há perdas pela flutuação de preços. As atividades deste comércio administrado são qualificadas de *disposicionais*, nas quais os comerciantes atuavam dentro do marco de uma organização governamental e uma rede de instituições oficiais e semioficiais que lhes dava garantias por meio de normas legais. Não obstante, as transações privadas não eram proibidas, na medida em que as normas legais tratavam da separação institucional das disposições comerciais relativas aos negócios públicos com respeito às transações privadas. O mercador atuava em virtude de seus atributos públicos para negociar o cobre, manejando contingente do governo ou à margem de suas atividades públicas, privadamente. No primeiro caso, seus passos estavam formalizados e seus atos eram a plasmação de disposições; na esfera privada, por outro lado, estas eram informais e podiam descrever-se como transações.

Boa parte das conclusões de Polanyi sobre a Mesopotâmia vem sendo questionadas, tanto quanto aos princípios, quanto às informações que envolvem a arqueologia. Os formalistas John Gledhill e Mogens Larsen (1982), por exemplo, contestam Polanyi quanto à inexistência de mercados na Mesopotâmia. A ausência de espaços abertos nas cidades escavadas não se sustenta, visto que nem todas as cidades foram escavadas, e os portões da entrada das cidades muitas vezes, parecem ter funcionado como a *ágora* grega. O conceito e o papel do *karum* são revistos à luz de novas descobertas. Segundo os autores, essa palavra, originalmente, denotava um lugar de ancoragem e posteriormente, se constituiu em uma comunidade de mercadores que viviam no porto. O *karum* assírio de Kadesh era, segundo as evidências, um típico assentamento de casas privadas e lojas habitadas pertencentes a mercadores. Em geral, o *karum* babilônico antigo era uma comunidade de mercadores da cidade, com caráter corporativo e até um aparato administrativo e judicial separado. Referências da relação entre o palácio e o *karum* podem ser encontradas em

um decreto real publicado no período babilônico tardio. O palácio podia aplicar metade do capital nas operações realizadas no *karum*. Os mercadores eram responsáveis pela coleta de impostos proveniente dos contribuintes que se utilizavam diretamente das atividades comerciais. O palácio usava os mercadores independentes do *karum* como agentes, porque seu objetivo era evitar a administração direta da produção, do comércio e da supervisão e forçar os comerciantes a correrem os riscos do negócio. Portanto, esses comerciantes eram livres para acumular riquezas. Além disso, estudos dos preços e salários na antiga Babilônia mostram um padrão substancial de flutuações nos preços das mercadorias básicas, o que reflete provavelmente desenvolvimentos no padrão econômico da região como um todo (GLEDHILL; LARSEN, 1982, p. 204-208). Portanto, diferente de Polanyi, esse estudo revela que o mercado operava com lucros e perdas e que a liberdade para acumular riquezas era uma condição para que eles assumissem os riscos dos negócios.

A crítica mais contundente aos trabalhos de Polanyi partiu do americano Morris Silver. Seus trabalhos sobre o Antigo Oriente Próximo têm sido uma referência para os formalistas e também para os críticos do formalismo. Segundo Silver, em relação aos comerciantes, a evidência não demonstra que o comércio era monopolizado pelo governante, visto que os mercadores que comercializavam na Capadócia eram basicamente empresários privados, não funcionários do governo. Quase ao mesmo tempo, por outro lado, o comércio do Golfo Pérsico com Tilmun (provavelmente a ilha de Bahrain) estava nas mãos de mercadores que intitulavam-se *ālik Tilmun* (melhor traduzido como “empreendedores de Tilmun”). O *ālik Tilmun*, como aqueles que consignavam mercadorias para a Capadócia, eram certamente aqueles que corriam riscos. Aparentemente, eles eram financiados por investidores privados designados a comprar o cobre a um preço contratualmente especificado, mas não responsável por quaisquer perdas do empreendimento (SILVER, 1983, p. 823-824).

Durante o começo do segundo milênio, há pouca evidência de uma conexão entre *tamkārum* e estado. O antigo Oriente Próximo tinha conhecimento sobre

mercadores ricos que não eram meramente agentes do estado. No comércio assírio com a Capadócia, as maiores firmas ou casa pertenciam ao *karum*. Algumas firmas comerciais babilônias usavam agentes de independência variada. Além disso, o comércio assírio do início do segundo milênio não conhecia somente grandes mercadores pertencendo ao estabelecimento comercial, mas pequenos empresários que atuavam como transportadores e agentes juniores. Esses comerciantes “de classe média” tiveram êxito em transformar-se em membros do *karum*.

O alemão Johannes Renger é, sem dúvida, o assiriólogo que mais investiu na aplicação dos modelos polanyianos na economia assírio-babilônia, e que continua a ser o defensor mais fiel da teoria original da redistribuição. Ele a modificou e a alargou a fim de que ela pudesse inteirar-se de toda a documentação nova. Renger afirma que os elementos estruturais dominantes da vida econômica e social na antiga Mesopotâmia podem ser percebidos sob a base de uma dicotomia entre a economia de *oikos* do terceiro milênio e uma economia caracterizada por formas tributárias a partir do segundo milênio em diante.

Durante o período da Antiga Babilônia – isto é mais ou menos entre os séculos XVIII e XVII a.C. - as atividades dos mercadores e empresários estavam intimamente ligadas ao interesses e necessidades das *households* institucionais, na maioria das vezes do palácio. Os mercadores eram organizados como um grupo ou colegiado de forma regional ligados com o distrito portuário do *karum*. Nessas circunstâncias, não há muito espaço para um mercado nos moldes da *ágora* ateniense. Os modelos mesopotâmicos de abastecimento de alimento para a população depõem contra a existência de um mercado por meio do qual todos os alimentos necessários para o sustento de alguém poderia ser obtido. O fato de que os artífices estavam integrados às *households* institucionais na economia de *oikos*, bem como na economia tributária do período da Antiga Babilônia tem um impacto sobre as necessidades de troca. As mercadorias produzidas necessárias dentro da *household* institucional eram produzidas interiormente. Até no que diz respeito às *households* privadas, particulares

– muito do que era necessário era produzido ali. Uma situação diferente é observada nos centros urbanos durante as épocas da Neo-Babilônia (sexto/quinto séculos a.C.): a produção de mercadorias e serviços produzidos por artífices e artesãos parecem estar acontecendo em duas esferas distintas: por um lado, os artífices estão ligados às grandes *households* dos templos, por outro lado, escravos treinados como artífices especializados trabalhando em suas próprias oficinas são obrigados a pagar uma taxa anual a seus mestres. Os artífices escravos obviamente produziam mercadorias para uso geral da população urbana. Os artífices ligados às grandes *households* dos templos serviam predominantemente às instituições para as quais eles estavam ligados. Mas é concebível que eles também produziam sozinhos para «clientes» particulares, um padrão do período de Ur III.

Portanto, na Mesopotâmia, as formas de integração redistributivas tendo as instituições centrais – templo/palácio – como atores políticos fundamentais não eliminaram a possibilidade de ganhos privados e mesmo do mercado em algumas ocasiões. Contudo, tais mercados, se encontram em uma realidade muito diversa dos mercados das sociedades modernas, mesmo se lá encontramos algumas características do mercado autorregulável, estabelecidas por Polanyi para o mundo moderno.

Weber aborda as divergências dos desenvolvimentos econômicos e políticos entre Ocidente e Oriente sob outra perspectiva, mas não essencialmente oposta à análise polanyiana. Para ele, é só nas cidades-Estados que se desenvolvem novas formas de regra política, interação econômica, ou legitimação ideológica em entidades geopolíticas claramente diferenciadas. O *oikos* tem um papel de destaque na Grécia nos estágios iniciais, no Oriente Próximo e, no final da Antiguidade, no Império Romano. Esse papel do *oikos* está associado à realeza no Ocidente e Oriente, sendo, no entanto, interrompido no Ocidente com o surgimento da *pólis* aristocrática e a abolição da realeza. No Oriente Próximo, a rígida burocracia estatal reprime o capitalismo, acentua e consolida o papel do *oikos* real; monopólio daquele que detém o poder político, ideológico e econômico. Weber reemprega o *oikos*, diferente de

Rodbertus e Bücher – que o definem como a principal instituição da civilização greco-romana – como predominante nas realidades burocráticas orientais e como um obstáculo ao surgimento da *pólis* e ao desenvolvimento do capitalismo. São as realidades burocráticas que determinam o curso das transações econômicas em detrimento das forças mercantis, e conseqüente, do mercado, que quando aparecem, são tímidos e incapazes de engendrar relações de natureza capitalista. Weber, coerente com sua hipótese de “tipos” de capitalismo, indica uma atrofia das liberdades comerciais e do próprio capitalismo no Oriente, em virtude do fortalecimento do papel do Estado, e, por outro lado, ao enxergar a formação de um tipo de capitalismo no Ocidente - o político -, admite um espaço para transações comerciais com fins lucrativos, porém, sem a racionalidade do capitalismo moderno.

## CONCLUSÃO

Em suma, enquanto Weber acredita que o poder da burocracia estatal, no Oriente, inviabilizava a formação de mercados e de cidadãos que pudessem fazer frente ao poder do soberano, tornando-os muito mais dependentes do poder real que no Ocidente, Polanyi acreditava que a ausência de mercados no Oriente era resultado de métodos administrativos poderosos fortemente mantidos nas mãos da burocracia central, contudo, as transações sem ganho e as disposições reguladas pela lei revelavam uma esfera de liberdade pessoal nunca anteriormente vista na vida econômica do homem. Portanto, ausência de mercado não necessariamente estava relacionada com a ausência de liberdades pessoais, pressuposto de Weber para constituir seu tipo ideal de mercado. Por outro lado, tanto Weber quanto Polanyi acreditam em um incremento das transações econômicas no Ocidente, marcado para Weber pelo caráter estamental, tradicional e subordinada ao capitalismo político e pela ausência de racionalidade econômica voltada para o lucro; e para Polanyi pelo surgimento dos mercados criadores de preço, com alguma expressão no final da Atenas Clássica, mas com um papel subordinado, sem nenhuma ligação com

liberdades pessoais e políticas e outras realizações da Grécia clássica. Vimos que os estudos atuais têm contestado estas perspectivas.

Tanto Weber quanto Polanyi fizeram parte de uma tradição de pensamento que defende as fronteiras greco-romanas com as civilizações do antigo Oriente Próximo, em detrimento de contatos com Oriente antigo e dos valores e construções eminentemente orientais.

Para Weber, esta fronteira apresentou dois contrastes: o primeiro entre a cidadania greco-romana e a teocracia do Oriente Próximo, oriundo da presença das *póleis* no Ocidente e gerador de padrões democráticos em oposição a formas despóticas de governo no Oriente Próximo antigo; e o segundo, pela presença do capitalismo no Ocidente antigo, de caráter irracional, e sua ausência no Oriente, consequência da presença de uma burocracia estatal dependente do poder real, impedindo o desenvolvimento do mercado e do capitalismo. Polanyi, crítico de Weber em relação aos traços neoclássicos de sua definição de economia, defendeu o contraste afirmando a presença de mercados, majoritariamente, do tipo “administrado”, no Ocidente, e sua ausência no Oriente, amparado na teoria da separação de mercados físicos e na impossibilidade da reciprocidade, redistribuição e mercado conviverem lado a lado.

Não há dúvidas de que os desenvolvimentos entre Grécia e Mesopotâmia apresentam distinções, sendo, por exemplo, a Grécia oriunda da Idade do ferro, com suprimentos abundantes desse metal, facilitando a acessibilidade às armas e ferramentas, e a Mesopotâmia, com dificuldades para suprimentos desse metal, de madeira e pedra, levando-a a criar condições para o transporte desses produtos. Contudo, há um grande número de estudiosos que defende semelhanças entre essas economias, estando uns na defesa de uma única cultura mediterrânea oriental que se estendia da Mesopotâmia até o Adriático, enquanto outros acreditam que não houve nenhum ponto de distinção no Mediterrâneo, visto que a bacia toda estava unida em um padrão caleidoscópico de interações mutantes (MORRIS; MANING, 2005, p. 1).

Segundo Goody (2008, p. 54) nenhuma economia da região correspondeu a um tipo puro e houve muitas semelhanças entre as práticas econômicas das diferentes sociedades. O autor contesta o corte abrupto entre a Idade do Bronze e o limiar da civilização grega, defendidos por autores como Weber, Polanyi e Finley, lembrando a existência de mercados independentes nas vilas na África em períodos anteriores à Idade do Bronze.

Os argumentos defendidos por Weber e Polanyi acerca da economia antiga reforçaram o particularismo do Ocidente relacionado com liberdade, democracia, capitalismo e mercado. Tais elementos fortaleceram a ideia de ausência ou inferioridade do Oriente em relação à possibilidade de desenvolvimento da democracia, liberdade, capitalismo e mercado. Contudo, os estudos atuais tendem a superar essas dicotomias e reforçar os laços e intercâmbios entre as civilizações greco-romanas e do antigo Oriente Próximo, além de desmistificar as características antinômicas entre o mercado antigo e moderno. Eis um importante canteiro de pesquisas que se abre para o nosso século.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, Alexandre Galvão. *Historiografia e paradigmas: a tradição primitivista-substantivista e a Grécia antiga*. 2007. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.
- CHRISTESEN, P. Economic rationalism in fourth-century Bce Athens. *Greece and Rome*, 50, 1, abril 2003, p. 31-56.
- CLANCIER, Philippe et al (Ed.). *Autour de Polanyi*. Vocabulaires, théories et modalités des échanges. Paris: De Bocard, 2005.
- FINLEY, M. *A Economia Antiga*. Porto: Ed. Afrontamento, 1980.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- GLEDHILL, J.; LARSEN, M. T. The Polanyi paradigm and a dynamic analysis of archaic states. In: RENFREW, C.; ROWLANDS, M. J.; SEGRAVES, B. A. (Ed.). *Theory and explanation in archaeology*. New York: Academic Press, 1982.

GOODY, J. *O roubo da História*. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

HOPKINS, T. La sociologia y La concepcion empírica de La economia. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, M.; PEARSON, H. W. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Tradução de Alberto Nicolás. Barcelona: Labor Universitaria, 1976. p. 317-352.

LEVITT-POLANYI, K. *The life and work of Karl Polanyi*. Montreal: Black Rose Books, 1990.

LOVE, J. *Antiquity and capitalism: Max Weber and the sociological foundations of Roman civilization*. London: Routledge, 1991.

MANNING, Joseph Gilbert; MORRIS, Ian. *The ancient economy*. Evidence and models. Stanford, California: Stanford University Press, 2005.

MIGEOTTE, L. Les cites grecques: une économie à plusieurs niveaux. In: ROMAN, Y.; DALAISON, J. *L'économie antique, une économie de marché?* Actes des deux tables rondes ténues à Lyon les 4 février et 30 novembre 2004. Paris: Soc. des Amis de J. Spon, De Boccard, 2008. p. 69-86.

PEARSON, H. W. Parsons y Smelser y la economia. In: POLANYI, K; ARENSBERG, M; PEARSON, H. W. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Tradução de Alberto Nicolás. Barcelona: Labor Universitaria, 1976.

PÉBARTHE, C. La chose et le mot. De la possibilité du marche em Grèce ancienne. In: KORAY, K. *Stephanèphoros de l'économie antique à l'Asie Mineure*. Bordeaux: Ausonius, 2012. p. 134-135.

POLANYI, K. On the comparative treatment of Economic Institutions in Antiquity with Illustrations from Athens, Mycenae, and Alalakh. In: DALTON, G. *Primitive, Archaic and modern economies*. Essays of Karl Polanyi. Boston: Beacon Press, 1968. p. 306-334.

\_\_\_\_\_ *The livelihood of man*. New York; San Francisco; London: Academic press, 1977.

POLANYI, K.; ARENSBERG, M.; PEARSON, H. W. *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Tradução de Alberto Nicolás. Barcelona: Labor Universitaria, 1976.

\_\_\_\_\_ Trade and market in the ancient Near East. Theoretical and factual implications. In: ZACCAGNINI, Carlo (Ed.). *Mercanti e politica nel mondo antico*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003. p. 15-39.

ROMAN, Yves; DALAISON, Julie. *L'économie antique, une économie de marché?* Actes des deux tables rondes ténues à Lyon les 4 février et 30 novembre 2004. Paris: Soc. des Amis de J. Spon, De Boccard, 2008.

SÁRKANY, Mihály. Karl Polanyi's contribution to economic anthropology. In: LEVITT-POLANYI, Kari. *The life and work of Karl Polanyi*. Montreal: Black Rose Books, 1990. p. 183-187.

SERVET, Jean-Michel, MAUCOURANT, Jérôme; TIRAN, André. *La modernité de Karl Polanyi*. Paris: éd. L'Harmattan, 1998.

SCHEIDEL, W; VON REDEN, S. (Org.) *The ancient economy*. New York: Routledge, 2002.

SILVER, Morris. Karl Polanyi and Markets in the Ancient Near East: The Challenge of the Evidence. *The Journal of Economic History*, v. 43, n. 4, p. 795-829, 1983. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1017/S002205070003076X>. Acesso em: 06 nov. 2010.

WEBER, M. *The Agrarian sociology of ancient civilizations*. Translated by R. I. FRANK London; New York: Verso, 1998.

\_\_\_\_\_ *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 4. Ed. Brasília: UnB, 2004. 2v.

ZACCAGNINI, Carlo (Ed.). *Mercanti e Politica nel Mondo Antico*. Roma: L'Erma". 2003.

## ETNOGRAFIAS RELIGIOSAS NO *LIVRO DAS LEIS DOS PAÍSES*, DE BARDASANO DE EDESSA

André Bueno<sup>1</sup>

### RESUMO

Em nosso artigo, analisaremos *O Livro das leis dos países*, do autor síriaco Bardasano. Nele, o autor propunha um exame das religiões de outros povos, de suas leis, e de como se poderia encontrar, por meio desse estudo, meios para um diálogo religioso e o caminho para uma possível conversão ao Cristianismo.

**Palavras-Chave:** Etnografia Religiosa; Livro das Leis; Cristianismo; Império Romano.

### ABSTRACT

In the article we analyze “The Book of the Laws of Countries”, written by Syrian author Bardesanes. The author proposes an examination of the religions of other people, their laws, and as one might find, through this study, means for dialogue and the way for a possible conversion to Christianity.

**Keywords:** Religious Ethnography; Book of Laws; Christianity; Roman Empire.

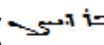
No período dos séculos 2 a 3 EC, desenrolava-se uma grande disputa por espaços religiosos e políticos dentro do Império Romano. Diversas “novas religiões”, importadas dos mais variados cantos do império – e mesmo, de fora dele - buscavam ampliar o seu quadro de conversões, angariando assim maior influência junto ao cenário social do Mediterrâneo.

Nesse contexto, um recurso utilizado para se conhecer melhor essas “novas religiões” seria uma forma rudimentar de pesquisa etnográfica. A iniciativa surgira no âmbito intelectual e administrativo do Império Romano: as diversas culturas em trânsito, presentes no espaço romano, tornavam-se um tema de reflexão constante no

---

<sup>1</sup> André Bueno, Pós-Doutor em História pela UNIRIO, Prof. Adjunto de História na UERJ.

exame dos costumes e na aplicação das leis. Todavia, foram alguns autores cristãos que empregaram esse expediente de forma clara, buscando compreender as mais diversas sociedades com as quais entravam em contato, tentando desenvolver meios mais adequados para a conversão. O Cristianismo, como religião, participava ativamente na disputa por espaços de afirmação dentro do império romano, e desde o século 2 EC, já produzia uma volumosa quantidade de escritos sobre sua crença.

Em nosso artigo, analisaremos uma dessas obras de “etnografia religiosa” cristã, *O Livro das leis dos países*, do autor siríaco Bardasano ( , Bardaişān, 154-222 EC).<sup>2</sup> Nela, o autor propunha um exame das religiões de outros povos, de suas leis, e de como se poderia encontrar, por meio desse estudo, meios para um diálogo religioso e o caminho para uma possível conversão ao Cristianismo. Bardasano chama-nos a atenção por debater sobre uma variedade de crenças asiáticas, demonstrando ter mesmo conhecimento sobre os chineses, por exemplo, ou sobre a variedade de crenças na Índia, sabendo distinguir Brâmanes de Budistas. Contudo, Bardasano elaborou uma teoria rica e criativa, na qual discutia uma de suas principais preocupações, a questão da influência astrológica na conformação moral dos povos. Para ele, apesar dos astros possuírem certa influência na construção cultural das sociedades, o ser humano poderia livrar-se dessas influências por uma disciplina espiritual – principalmente, a doutrina Cristã.

Em nosso texto, portanto, seguiremos o seguinte roteiro para analisar a obra de Bardasano: primeiramente, discutiremos os conceitos de “Religiões Cívicas” e “Religiões Mundiais” no Império Romano, com base no texto de Greg Wollf (2009), a partir do qual compreendemos as razões para classificar o Cristianismo como uma “Religião Mundial”, e seus fundamentos proselitistas; num segundo momento, falaremos brevemente sobre o Cristianismo no Império Romano, as tensões e caminhos no período anterior (sécs. 2-3 EC) ao Concílio de Nicéia (325 EC), quando há

---

<sup>2</sup> Também referido como “Bardesanes” ou “Bardasanus”. A forma “Bardasano”, do português, foi escolhida para uso aqui.

o reconhecimento e a institucionalização dessa religião; na terceira parte, analisaremos então a obra de Bardasano e sua etnografia religiosa, no *Livro das leis dos países*.

## RELIGIÕES NO IMPÉRIO ROMANO

Para Greg Woolf (2009), o espaço do Mediterrâneo romano era palco para uma série de disputas políticas e sociais entre as religiões existentes dentro do império romano, principalmente a partir do século 1 EC. O embate fundamental se dava entre aquelas religiões classificadas como *Cívicas*, e as “novas religiões”, classificadas como *Mundiais*. Façamos uma sucinta definição de ambos os conceitos, para melhor compreendê-los.

As “Religiões Cívicas” seriam assim denominadas por serem de caráter étnico, âmbito tradicionalista e consuetudinário, geograficamente localizadas, e que já existiriam dentro das fronteiras conquistadas pelo Império Romano. O conceito se remete a obra clássica de Fustel de Coulanges, *A Cidade Antiga* (1864), que durante décadas norteou, de certo modo, a compreensão das religiões no mundo romano. Historiadores como Mirce Eliade (1985), por exemplo, preservaram essa ideia de uma “etnicidade religiosa”, embora admitissem trânsitos e fluxos religiosos entre as civilizações. Podemos citar, como exemplo de “Religiões Cívicas”, a religião grega, romana, o judaísmo ou os cultos nativos da Gália.

Já as “Religiões Mundiais” seriam aquelas consideradas como universalistas, proselitistas, interculturais, propositoras de novas identidades étnico-religiosas. Em geral, elas nasceriam de questões contestatórias em suas sociedades de origem, obtendo alcance em territórios e/ou entidades políticas externas à sua localização nativa, e que sejam compostas por vários povos diferentes, como é o caso do Budismo ou do Mitraísmo.

Para Greg Woolf, a definição dessas correntes religiosas envolvia um conflito pelo poder, e suas delimitações também eram flexíveis. No Egito, tanto o judaísmo fazia conversos, como a religião grega criara fusões com as crenças nativas, como é o caso do culto à Serápis; os próprios romanos expandiram suas crenças e, no entanto, absorveram também diversos deuses dos povos conquistados.<sup>3</sup> Todavia, um ponto de inflexão nesse processo se mantém: a mentalidade nativa x universalista. As “Religiões Mundiais” pretendiam, via de regra, estar acima das separações étnicas e culturais, buscando algum tipo de homogeneização dos caracteres morais dos conversos.

As “Religiões Mundiais” ameaçam as “Religiões Cívicas”, por conta de seu caráter proselitista e universalista; todavia, elas também serviam ao interesse dos impérios antigos, ao criar formas de controle interculturais que assegurassem a expansão e manutenção de seu poder, fosse por meio de cultos imperiais, e/ou pela associação dessas religiões com o governo vigente. As “Religiões Mundiais” eram capazes de criar comunidades interétnicas, unidas por discursos e cultos comuns, cujo controle tornar-se-ia mais eficaz, segundo uma visão política e administrativa. O Cristianismo inseria-se nesse âmbito, embora possuísse alguns pontos de atrito com a concepção de Culto Imperial Romano; contudo, a situação de tolerância para com os cristãos oscilou bastante até o século 4, e merece um exame mais detalhado.

## **O CRISTIANISMO NO IMPÉRIO ROMANO**

No período anterior ao Concílio de Nicéia (325 EC), o Cristianismo é um movimento religioso de características “Mundiais”: é proselitista, universalista e intercultural. Contudo, a negação ao culto imperial romano criara dificuldades para sua aceitação; do mesmo modo, era um movimento difuso, sem um centro unificador (Campos, 2012). As muitas comunidades cristãs possuíam elementos de crença em comum, mas a diversidade geográfica e cultural permitira que elas se apropriassem de diversos ritos e ideias das sociedades nas quais se inseriram. Mesmo assim, os cristãos se entendiam

---

<sup>3</sup> Para os casos do Judaísmo e do sincretismo religioso no Egito, ver SELVATICI, 2008 E LOBIANCO, 2013.

como cidadãos do mundo – ou seja, acima das diferenças étnicas e culturais – como demonstra esse pequeno fragmento da *Carta de Diogneto*;

Os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam língua estranha, nem têm algum modo especial de viver. Sua doutrina não foi inventada por eles, graças ao talento e especulação de homens curiosos, nem professam, como outros, algum ensinamento humano. Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. (*Carta a Diogneto* 5, 2-4) (Apud CAMPOS, 2012).

Essa capacidade de adaptar-se trouxe, por outro lado, as diferenciações. No Mediterrâneo Oriental, é intenso o contato dos cristãos com outras religiões e povos, provocando diversas sínteses, visões e práticas religiosas distintas (VANDENBERG, 2007). Nesse contexto, os pensadores cristãos começaram a revelar sua preocupação com os destinos da doutrina, principalmente no tocante a preservação dos dogmas fundamentais. Fortalecia-se, pois, a busca da formação de uma identidade comum, tanto quanto da exclusão de variantes “heréticas” (isto é, “desviadas” de uma mensagem original). Do mesmo modo, a proposta proselitista – mas mantendo uma essencialidade fundamental – ensejou o desenvolvimento de uma preocupação filosófica com questões teológicas e de conversão. Neste processo de diálogo cultural, no qual os cristãos se inseriam, o expediente etnográfico acabaria assumindo uma grande importância, como forma de conhecer “os outros” para convertê-los. Foi nesse momento que surge Bardasano, em meio a vários outros pensadores cristãos, que voltaram-se para esse problema.

## **BARDASANO E SUA ETNOGRAFIA RELIGIOSA**

Bardasano (154-222) nasceu em Edessa, cidade disputada na época por Partos, Romanos e Armênios (ROSS, 2005). De origem siríaca, teve uma sólida educação pagã, provida pelos pais (associados ao poder Parto), mas converteu-se ao Cristianismo

ainda jovem, e serviu ao Império Romano após a tomada de Edessa pelo mesmo. Bardasano fora contemporâneo de Clemente de Alexandria (150-215), cuja obra *Miscelâneas (Stromatei)* contém, também, importantes trechos de etnografia religiosa, o que nos mostra a difusão desse “método de investigação” antropológica. A vida de Bardasano é rastreada em fragmentos da literatura cristã: Eusébio de Cesaréia (263-339) cita brevemente, por exemplo, a presença desse pensador que “gostava de disputar” (*História da Igreja*, IV, Cap. 30)<sup>4</sup>, e Porfírio (234-305) fala do seu profundo interesse pelas religiões indianas, tendo comparecido a um encontro promovido pelo imperador Heliogábalos (203-222) com um grupo de religiosos vindos desse país. Um fragmento nos mostra a preocupação de Bardasano em entender as sutilezas culturais do “outro”:

A organização política dos indianos é distribuída em várias partes, há uma tribo de homens sábios e divinos, que os gregos se acostumaram a chamar de Gimnosofistas. Entre eles, existem duas seitas, a dos Brâmanes e dos Samaneus.<sup>5</sup> Os Brâmanes acreditam receber a sabedoria divina por meio de um tipo de sucessão, parecida com o sacerdócio. Já os Samaneus são eleitos, são aqueles que desejam possuir o conhecimento divino. As indicações a esse respeito foram narradas pelo Babilônio Bardasano,<sup>6</sup> que viveu no tempo de nossos pais, e estava familiarizado com os indianos, que foram enviados em grupo, junto com Damadamis, para visitar César. Os Brâmanes têm uma origem comum, e são provenientes de um pai e uma mãe. Os Samaneus, como dissemos, não provem de uma família, mas de todo o país dos indianos. (*Abstinência de Alimentos Animais*, IV, 17)<sup>7</sup>

De fato, a reconstituição da vida de Bardasano é bastante dificultada pela escassez de fontes, devendo-se recorrer, em grande parte, ao que restou de sua obra,

<sup>4</sup> <http://st-takla.org/books/en/ecf/201/2010139.html>

<sup>5</sup> “Brâmanes” referem-se aos hinduístas; “Samaneus” é a corruptela latina de “Sramana”, um dos nomes indianos para designar os budistas.

<sup>6</sup> Uma das alcunhas de Bardasano era “O Babilônio”, por vir de Edessa (hoje Turquia), cidade geograficamente associada ao norte da Mesopotâmia.

<sup>7</sup> Disponível em: [http://www.tertullian.org/fathers/porphyry\\_abstinence\\_04\\_book4.htm](http://www.tertullian.org/fathers/porphyry_abstinence_04_book4.htm)

e as críticas de São Efraim, seu principal detrator. Apesar de escritor prolixo, sua obra hoje encontra-se em estado fragmentário, restando poucos textos inteiros.<sup>8</sup>

Bardasano foi associado aos gnósticos da linha Valentiniana, embora esse seja um ponto de debate. Sabe-se que ele teria escrito uma obra contra Marcião e contra o próprio Valentino, o que o colocaria entre os críticos do gnosticismo. Todavia, isso poderia se tratar de um conflito de ideias entre os gnósticos; por fim, quem o classificou como gnóstico foram São Efraim (306-373) e Eusébio de Cesaréia, pensadores envolvidos na afirmação de uma ortodoxia cristã institucionalizada – e para quem todos os “diferentes” eram gnósticos e/ou heréticos, de modo indistinto (DRIJVERS, 1966 e RAMELLI, 2013, p.172-254).

A proposta central da etnografia de Bardasano estava ligada ao papel da Astrologia Zodiacal na formação das culturas. Nos tempos de sua formação pagã, ele estudou profundamente a astrologia babilônica, que defendia a influência dos corpos celestes nos movimentos sociais e individuais. Em escala macro-cósmica, os corpos celestes influenciaram as noções gerais de lei, ordem e costume de uma civilização; e em escala micro-cósmica, elas determinariam o caráter e as tendências morais do indivíduo. A conversão ao Cristianismo mudou, radicalmente, os pontos de vista de Bardasano sobre essa questão. Se alguém podia converter-se a outra religião, e participar de uma comunidade interétnica e mundial cristã, então, a astrologia se revelaria falha ou incompleta. O ser humano poderia guiar seus próprios destinos, exercendo o livre arbítrio; e as culturas – embora constituíssem uma forte pressão moral e espiritual sobre o indivíduo – não seriam decisivas ou fatais na construção de sua personalidade. É precisamente esse o ponto discutido no *Livro das leis dos países*,

---

<sup>8</sup> O grande pesquisador da obra de Bardasano foi o Holandês Han J. W. Drijvers (1934-2002), que publicou as principais traduções de sua obra, bem como, fez o levantamento historiográfico de sua vida. As referências aqui citadas têm como base seu livro *Bardaisan of Edessa* (1966). Um levantamento amplo sobre Bardasano foi feito por Ilaria Ramelli (2009).

no qual Bardasano desconstrói a concepção da completa influência astral na vida humana, como veremos a seguir.

## **O LIVRO DAS LEIS DOS PAÍSES**

O *Livro das leis dos países* é um dos poucos textos completos de Bardasano que sobreviveu a perseguição contra os heréticos depois do século 4. Trata-se de um diálogo entre Bardasano e seus discípulos Filipe e Avida, e supõe-se que foi preservado por um desses discípulos. Não há dúvidas, porém, sobre o caráter da obra, e de que ela representa a essência dos ensinamentos Bardasanitas.

O livro se desenrola, basicamente, em quatro partes: primeiro, Bardasano discorre sobre a unicidade de Deus, e o problema da variação do caráter humano; depois, ele relaciona essas variações com a questão do destino, das propensões individuais e da influência astrológica, analisando a crença da influência astral na vida cotidiana; na terceira parte, ele demonstra, através de sua abordagem etnográfica, de como os povos e suas religiões provam a diversidade das possíveis conformações astrológicas, mas que estão submetidos, por fim, as leis de Deus; na quarta parte, ele conclui o trabalho, propondo como o Cristianismo veio para salvar e unificar os povos.

Devemos ter em mente que a noção de etnografia religiosa de Bardasano (assim como a de Clemente de Alexandria ou Porfírio) tinha uma intenção – a de analisar a diversidade do “outro” –, mas possuía diversos problemas de metodologia. Lembremos que, na época, o trabalho de pesquisas nas bibliotecas, bem como a coleta de relatos orais, eram considerados expedientes válidos de pesquisa. Ademais, as descrições são sucintas, objetivas, buscando atingir um ponto essencial no discurso.

Na primeira, parte, pois, Bardasano elabora uma introdução à questão, falando sobre a unicidade de Deus: Deus seria um só, mas fez os seres humanos diferentes uns dos outros, pois se fossem iguais, não haveria justiça, e nem escolha individual pela verdade (HEGEDUS, 2003). Por meio da vontade, pois, eles fazem as escolhas corretas

ou erradas. Nisso residiria que não há destino fatal; mas desde a origem da humanidade, a vontade humana tem se diferenciado, desde entre as pessoas, até os povos. Contudo, é na intimidade do espírito que residiria a capacidade decisiva de escolha:

Disse Bardasano: isso é o que diz quem não tem vontade de fazer o que é correto; mais ainda, é de quem já rendeu sua obediência e submissão ao inimigo. Aos homens não foi ordenado fazer qualquer coisa, mas sim, o que eles são capazes de fazer. Os mandamentos firmados para nós são apenas dois, compatíveis com a liberdade, e consistentes com a equidade: um, abster-nos de tudo o que é errado, e do que não gostaríamos que fosse feito conosco; dois, devemos fazer o que é certo, aquilo que gostaríamos que fosse feito conosco, e nos satisfaria. Quem é, então, o homem que é fraco demais para evitar o roubo, a mentira, os atos de libertinagem, o ódio, ou a decepção? Eis, pois! Todas essas coisas estão sob o controle da mente, e não dependem da força do corpo, mas da vontade da alma. Mesmo quem alguém seja pobre, doente ou sofra de deficiências no corpo, ele é capaz de evitar todas essas coisas (erradas). E, como ele é capaz de evitar essas coisas, ele é, portanto, capaz de amar, abençoar, de falar a verdade, e rezar pelo que é bom para seu próximo.

(...)

O que é, portanto, a natureza humana? Eis, pois! Todos os homens são diferentes uns dos outros, em suas condutas e objetivos, mas sua mente e propósitos os fazem parecer entre si. Aqueles que, até agora, foram regidos por seus apetites, e dominados por sua raiva, decidiram atribuir qualquer mal ao Criador, se julgando irrepreensíveis, e aquele que os fez pode, no julgamento errôneo dos homens, arcar com as suas culpas. Eles não consideram que a Natureza não é passível de nenhuma lei. Um homem não encontra seus erros em sua estatura alta ou baixa, na sua cor branca ou negra, porque seus olhos são grandes ou pequenos, ou porque tem algum defeito físico; suas falhas encontram-se no roubo, na mentira, na prática de enganar, envenenar o outro, ou de fazer qualquer outra coisa semelhante.<sup>9</sup>

Os seres humanos possuiriam, portanto, o arbítrio. Mas porque eles seriam tão desiguais? Haveria uma explicação – além da vontade divina – para essa ampla diversidade? A natureza cumpriria algum papel nessa questão? Isso ocorreria devido à

---

<sup>9</sup> O texto de Bardasano não é longo, e por isso, não possui marcações. A versão aqui apresentada é baseada na de PRATTEN, B.P. The book on Law of the various countries in ROBERTS, A., DONALDSON, J. e COXE, C. (orgs.) From Ante-Nicene Fathers, Vol. 8. Buffalo: Christian Literature Publishing Co., 1886. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/fathers/0862.htm>>. Acesso em 28/03/2015. A tradução de Drijvers (1965) também, consultada, igualmente não possui marcações (apenas no texto em siríaco). As traduções foram feitas pelo autor.

influência dos planetas. Esses corpos celestes foram criados por Deus, assim como todos os elementos da Natureza. Como partes componentes dessa mesma Natureza Cósmica, criada por Deus, eles teriam, então, algum papel nos movimentos da Terra. Por causa disso, as conjunções astrais criariam as diferenças de características, tanto na escala macro-cósmica (povos e suas crenças) até a micro-cósmica (individualidade e poder de escolha). Mesmo assim, essas opiniões se fundariam em uma observação superficial e incompleta sobre a vida e a obra Divina:

(...) E todo o mal que cometem, e tudo o que fazem corretamente, e todas as coisas que acontecem com eles, no que diz respeito à riqueza e pobreza, doença e saúde, marcas físicas, (tudo isso) seria determinado pelos corpos astrais, que são chamados “Os Sete”<sup>10</sup>; e que, de fato, seríamos regidos por eles. Mas há outros que afirmam o contrário disso, dizendo que essa arte é uma invenção mentirosa dos astrólogos; que o destino não existe, é um termo vazio, que todas as coisas, grandes e pequenas, estão nas mãos dos homens; e que nossas marcas e defeitos simplesmente ocorrem de modo espontâneo, por puro acaso. Mas outros, ainda, dizem que o que o homem faz, ele o faz porque deseja, de sua própria vontade, exercitando a liberdade que foi dada a ele; e que as falhas e defeitos, bem como as coisas desagradáveis que lhe acontecem, ele recebe como castigo divino.

Em minha humilde opinião, essas três opiniões têm uma parte de verdade e uma parte de erro. A verdadeira, porque os homens falam daquilo que podem ver acerca das aparências, de modo acidental; a parte errada é aquela que julga a sabedoria de Deus, muito mais profunda, que fundou o mundo, criou o homem, governa e ordena, e deu a todas as coisas o nível de preeminência mais adequado a cada uma delas.

A revelação de Jesus sobre a natureza de Deus, e da unicidade da criação, teria vindo para anular essas “tendências” dos astros nos humanos, unificando-os em apenas uma religião. No entanto, seria adequado examinar algumas dessas diferenças culturais, para evidenciar as capacidades da autonomia humana. No seguir, Bardasano mostrava como cada conjunção astral teria criado um perfil diferenciado para um povo e suas “leis” (religião); e que essas conjunções, sendo variadas, corresponderiam a esses variados perfis. Mesmo assim, esses povos previam uma concepção de crime e delito, se opondo as suas “tendências naturais”. Além disso, a existência da noção de

---

<sup>10</sup> Na astrologia babilônica, “Os Sete” seriam: Sol, Mercúrio, Vênus, Lua, Marte, Júpiter e Saturno.

justiça, entre eles, mostrava a presença da sabedoria divina na mente humana. Seguia-se, pois, a introdução a relação das Leis e dos Países:

Bardasano: você disse que leu os livros dos astrólogos da Babilônia, no quais são descritos os efeitos que as estrelas têm, em suas várias combinações, nos nascimentos dos homens; e os livros dos egípcios, no qual são descritos todos os tipos humanos que podem ocorrer

Avida: Eu li os livros de astrologia, mas não sei diferenciar os babilônios dos egípcios.

Bardasano: O ensinamento de ambos os países é o mesmo.

A vida: É o que comumente sabemos.

Bardasano: Ouça, então, e observe, que o que as estrelas decretam para cada uma de suas zonas não é praticado pelos homens, da mesma forma, e em todas as partes da terra. Os homens fizeram leis para si mesmos, em vários países, exercitando a liberdade que lhes foi dada por Deus: pois essa dádiva está presente em sua própria natureza, em oposição ao destino emanado das Potestades, que assumem para si o que não lhes foi concedido. Vou começar a minha relação dessas leis, tanto quanto me lembro, a partir do Oriente, que é onde o mundo começa.

Bardasano examinaria os chineses, indianos (brâmanes e budistas), persas (medos), partos, bactrianos, judeus, árabes, babilônios e egípcios, gregos, romanos, bretões, gauleses, o povo de Petra, de Hatra, Geli e mesmo, as amazonas. A par das dificuldades de localização geográfica, Bardasano faz uma apresentação sucinta de cada um desses povos. É difícil dizer se essas descrições são puramente idealizadas, mas aparentemente, elas faziam parte do conjunto de impressões imaginárias que o mundo romano possuía sobre esses mesmos povos. Começemos, a título de exemplo, pelos chineses:

A Seres (chineses) têm leis que proíbem de matar, ou de cometer atos impuros, ou de adorar ídolos; e em toda a Serica não existem ídolos, não existem prostitutas, e ninguém mata, ou é morto: apesar disso, como os outros homens, eles nascem em todas as horas e em todos os dias. Assim, Marte feroz, sempre que está no auge, não domina a liberdade dos Seres, nem obriga um homem a derramar o sangue de seu próximo com uma arma de ferro; nem Vênus, quando junto a Marte, obrigar qualquer homem entre os Seres de cobiçar a mulher do seu próximo, nem qualquer outra mulher. Ricos e pobres, doentes e saudáveis, e governantes e súditos, no entanto, estão lá: porque essas questões estão nas mãos dos governantes.

Notemos os elementos fundamentais de seu discurso: os humanos são capazes de criar leis justas, e mesmo praticá-las, ainda que as influências astrais pudessem conduzi-los em outros sentidos. No final do trecho, uma indicação importante: um governo qualquer, cujo poder fosse centralizado, seria capaz de gerenciar as questões legais da sociedade, imprimindo a austeridade e a moralidade em seus cidadãos. A importância do governo, na determinação das leis, é algo que se repete em outros trechos. Essa analogia seria importante: Bardasano, partidário do império romano em Edessa, possivelmente projetava uma futura união entre o Estado Imperial e a Religião, de modo a construir uma nova unidade no mundo mediterrânico. No mais, há que nos perguntarmos de onde Bardasano retirou informações sobre os chineses. Sua impressão, obviamente, é idealizada. Mas até o século 2 EC, romanos e gregos haviam acumulado um razoável quantidade de informações sobre a China, principalmente por causa da Rota da Seda (BUENO, 2002 e McLAUGHLIN, 2012). Uma recolha desses fragmentos está em Coedès (1910/1977), que nos permite traçar um pequeno quadro sobre a visão romana: para eles, a China era uma terra distante, ordeira, poderosa, produtora de riquezas e pacífica. Solano (séc. 3, apud COEDÈS, p.85-6) chega a comentar que os mercadores chineses tinham dificuldades para se comunicar, desejando logo voltar para suas distantes terras. Ou seja, os chineses serviam como um espelho distante ideal, sobre o qual se podia projetar certas concepções – mesmo as fantasiosas.

Distinto dos chineses é caso dos indianos, sobre os quais Bardasano tinha um conhecimento mais direto. Ele chegou mesmo a escrever uma “História da Índia”, hoje perdida, que serviu de fonte para escritores como Orígenes e Porfírio. Tendo participado do encontro com os enviados indianos, ele conseguiu captar, com muito mais cuidado e fiabilidade, informações sobre as religiosidades indianas, sabendo diferenciar os Brâmanes de outras castas mais baixas; e no seguir, fala também do

povo Kushan, que na época governava um grande império no norte da Índia, chamada por gregos e romanos de Bactria:

Leis da Índia: Entre os indianos, há dezenas de milhares de pessoas, os Brâmanes, cuja lei proíbe matar a qualquer um, fazer reverências aos ídolos, cometer atos impuros, comer carne ou beber vinho; e entre essas pessoas, nenhuma dessas coisas nunca se realiza. Milhares de anos já decorreram desde que essas presentes leis foram feitas por eles próprios.

Outra lei na Índia: Há também uma outra lei na Índia, e na mesma zona, que prevalece entre aqueles que não são da casta dos brâmanes, e não abraçam o seu ensino, servindo à ídolos, cometendo atos impuros e matando, e fazendo outras coisas ruins, que são reprovadas pelos brâmanes. Na mesma zona da Índia, também, existem homens que tem o hábito de comer carne humana, assim como todas as outras nações comem a carne de animais. Assim, as más estrelas não têm obrigado os brâmanes a fazer qualquer coisa má ou impura; nem as boas estrelas prevalecem sobre o restante dos indianos para se absterem de fazer mal às coisas. (...)

Leis das Bactrianos. Entre os Bactrianos, que são chamados Cashani (Kushans), as mulheres se enfeitam com as vestes de gala de homens, e com muito ouro e pedras preciosas; e os escravos e servas do ministro possuem mais que seus maridos; seus cavalos são enfeitados com arreios de ouro e pedras preciosas. Essas mulheres, por outro lado, não praticam continência, mas tem intimidades com seus escravos, e com estranhos que vão para esse país; e seus maridos não encontram falha nelas, nem as mulheres receiam qualquer tipo de punição, porque os Cashani olham suas esposas apenas como amantes. Contudo, não podemos dizer que, para todas as mulheres bactrianas, Vênus, Marte e Júpiter (quando) posicionados na casa de Marte, no meio do céu, tornam todas as mulheres nascidas ali ricas e adúlteras, bem como seus maridos subservientes a elas em tudo.

Mesmo assim, Bardasano não escapava da imaginação do Oriente exótico: antropófagos e mulheres poliândricas na Índia, tudo isso fazia parte de um conjunto de lendas que se disseminavam pelo mundo romano em torno dos mistérios indianos. Não é à toa, pois, que Filostrato enviou o seu Apolonio de Tiana para estudar magia com os Brâmanes [HANUS, 1988]. Mesmo os indianos, tão presentes em Alexandria e no oriente romano, não escapavam a essa fantasia etnográfica.

A qualidade das informações que Bardasano apresenta variava bastante. Seu trecho sobre os Persas mostra um conhecimento muito incerto sobre as relações sociais dos mesmos. É possível que ele estivesse criticando a poligamia, ou os

casamentos parentais, mas de forma vulgar e pejorativa. Lembremos que Bardasano era a favor dos Romanos, e não podemos deixar de acreditar que ele estivesse, de certa forma, tratando os Persas (e Partos) de maneira crítica:

Leis das Persas: Os persas fizeram leis que lhes permitam tomar como esposas suas irmãs, e suas filhas e as filhas de suas filhas; e há quem vá ainda mais longe, e até mesmo tomam suas mães. Alguns dos sábios persas estão dispersos, longe de seu país, e são encontrados na Média, e no país dos partos, e no Egito, e na Frígia (eles são chamados de Magos); e em todos os países e lugares em que são encontrados, eles são regidos por esta lei, que foi feita por seus pais. Contudo, não podemos dizer que, para todos os Magos, e para o resto dos persas, Vênus foi posta com a Lua e com Saturno na casa de Saturno em ambas as suas partes, enquanto o aspecto de Marte foi em direção a eles. Há muitos lugares, também, no reino dos partos, onde os homens matam suas mulheres, e seus irmãos, e seus filhos, e não incorrem em nenhuma penalidade; enquanto que entre os romanos e os gregos, aquele que mata uma delas incorre em pena de morte, a mais severa das sanções.

Mas o que dizer, então, da análise dos povos do Norte, como nesse trecho sobre os Gauleses? Aqui, Bardasano parece transmitir uma impressão absolutamente própria; do contrário, se ele nos repassa um preconceito ou crença corrente na época, é difícil saber, posto que falta-nos trechos para comparar essas afirmações:

Tais são as leis dos povos do Oriente. Mas, no Norte, e no país dos gauleses e seus vizinhos, os jovens mais bonitos entre eles são tomados como esposas pelos homens, e eles ainda fazem festas nessa ocasião; e não é considerado por eles como uma desgraça, nem uma censura, por causa da lei que prevalece entre eles. Mas é uma coisa impossível que todos aqueles na Gália que sejam marcados pela desgraça de ter seu nascimento quando Mercúrio se posta com Vênus na casa de Saturno, e dentro dos limites de Marte, e com os signos do zodíaco para oeste. Pois, a respeito de tais homens que nascem nessas condições, está escrito que eles são marcados para a infâmia, como sendo mulheres”.

Segundo Bardasano, pois, somente o exercício da fé cristã poderia demolir a idéia do destino fatal dos astros, demonstrando que sua influência atingiria, no máximo, as propensões naturais do corpo, mas não do espírito (POSSEKEL, 2012). Mesmo os povos pagãos foram capazes de conceber noções de justiça e moral, ainda

que não conhecessem o Cristianismo. Era possível, portanto, alterar e vencer as influências dos astros, como ele comenta na seção dos “Livros Astrológicos”:

A verdade é que, em todos os países, todos os dias, e em todas as horas, os homens nascem sob Nascimentos diversos um do outro, e as leis de homens prevalecem sobre o decreto das estrelas, e eles são governados por seus costumes. O destino não obriga os Seres a cometerem assassinatos contra a sua vontade, nem os brâmanes a comer carne; nem impede os persas de tomar como esposas suas filhas e suas irmãs, nem os hindus de serem cremados, nem os medos de ser devorado por cães (...) Nem os romanos de perpetuamente apoderarem-se de outros países, nem os homens dos gauleses de se casarem com os outros; nem obriga as amazonas de se resguardarem dos machos. (...) Como eu já disse, em cada país e em cada nação, todos os homens fazem uso da sua natureza livre para escolherem da maneira que mais lhes apetece... (...) Porque em todos os países e em todas as nações existem ricos e pobres, governantes e súditos, pessoas saudáveis e doentes, de acordo com a maneira como são afetados pelo seu destino e pelo nascimento.

A unificação dos povos seria feita, assim, por uma lei universal, a fé cristã, que tornaria iguais todos os seres pelo espírito. Essa seria a revelação de Cristo, motivo pelo qual ele acabaria com as diferenças entre todas as nações, e colocaria todos a serviço do Reino de Deus. Nesse fragmento, por exemplo, vemos a consonância da ideia de Bardasano com a *Carta de Diogneto*, sobre a criação de uma identidade cristã:

E que diremos de nós, a nova estirpe dos cristãos, a quem Cristo, em seu advento, plantou em cada país e em cada região? Eis, pois! Onde quer que estejamos, todos somos chamados cristãos após o nome de Cristo. (...) mas, onde quer que estejam, e em qualquer lugar em que eles são encontrados, as leis dos vários países não os impedem de obedecer à lei do seu Soberano, Cristo; nem o destino dos governantes divinos obriga-os a fazer uso de coisas impuras.

Por fim, Bardasano clama pela formação do reino de Deus, alicerçada na fé cristã, que haveria de se disseminar pelo império, corrigindo o erro de crer que as civilizações estariam marcadas a um destino fatal por diferenças de natureza:

Não encontramos apenas sete tipos de leis, como os planetas, ou doze, como os signos do zodíaco (...) mas há muitas leis, todas para serem vistas e estudadas, mostrando a natureza do homem. (...)

Mas onde estava o poder dos astros, quando os sábios do passado aboliram as antigas leis injustas? As estrelas não foram capazes de preservar as antigas leis.

É chegada a hora em que as propensões para esses erros e diferenças chegarão ao fim, por meio do ensino que deve ser dado a todos eles. No estabelecimento desse novo mundo, todas as comoções e rebeliões cessarão, os tolos serão convencidos, as diferenças serão esclarecidas e harmonizadas, sob o reino de um único Deus para todos os seres.

## DESDOBRAMENTOS E CONCLUSÃO

Bardasano conseguiu alcançar um sucesso substancial na Síria romana. A Astrologia era um conhecimento amplamente difundido no Oriente Romano, e a sua interpretação recebeu uma boa acolhida tanto entre pagãos como cristãos. Bardasano teria, inclusive, conseguido converter o rei de Edessa, Abgar, para a fé cristã. No entanto, as perseguições religiosas promovidas por Caracala (211-17 EC) forçaram-no a fugir para a Armênia, onde teria passado o restante de sua vida. Até o concílio de Nicéia, contudo, suas idéias astrológico-cristãs eram bem aceitas. Na mesma Síria romana, os “Bardasanitas” formaram um forte grupo religioso, que sobreviveu até o período da conquista islâmica, apesar da perseguição promovida, posteriormente, por São Efraim.

A teoria de Bardasano ilustra para nós a consciência sobre diversidade religiosa na época, bem como a busca de teorias unificadoras. Sendo o Cristianismo uma “Religião Mundial”, ele se aproveitara de estratégias de investigação e diálogo intercultural, tal como a etnografia, para conceber meios de aproximação e conversão. O *Livro das Leis dos Países* contém muitos erros e mitificações, mas foi considerada uma importante obra de referência na época, tendo assim sobrevivido ao tempo.

É possível pretender, pois, que esse projeto “integrador de culturas” do Cristianismo foi bem sucedido, conseguindo dialogar e se aproximar dos mais variados povos no Mediterrâneo. Bardasano acabou ajudando de certa forma, por exemplo, a preservar o valor cultural e tradicional da astrologia, mesmo criticando-a. Contudo,

esse mesmo projeto não foi feito sem conflitos, tensões e exclusões, revelando que o caráter conversor do mesmo objetivava também uma aproximação com o poder estabelecido pelo Império Romano. Nesse ponto, o projeto de Bardasano – uma aproximação do Cristianismo com um Estado Multicultural – se verificaria um notável sucesso, ainda que ele e seus seguidores ficassem excluídos desse processo. Assim, podemos concluir que o Bardasianismo, embora tenha tido seu impacto reduzido pelas perseguições religiosas, principalmente depois do século 4, constitui ainda uma interessante fonte de estudo sobre o imaginário cristão acerca do diálogo das civilizações que se desenvolvia no Mediterrâneo antigo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUENO, André. *Roma, China e o Sistema Mundial nos sécs. 1 ao 3 d.C.* Dissertação de Mestrado. Niterói: UFF, 2002.
- CAMPOS, L. O Cristianismo e o Império Romano: tópicos sobre mobilidade espacial, identidade étnica e hibridismo cultural. *Revista Ágora*, 15. Vitória, 2012.
- COEDES, G. *Textes d'auters grecs et latins relatifs a L'Extreme Orient*. Nova Iorque: Aris Publishers, 1977 [Original, 1910].
- COULANGES, Fustel. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Edameris, 1961 [original de 1864]
- DENZEY, N. Bardaisan of Edessa in MARJANEN, A. *A Companion to second-century Christian heretics*. Leiden: Brill, 2005.
- DRIJVERS, H. *Bardaisan of Edessa*. Studia Semitica Neerlandica: Assen, 1966.
- DRIJVERS, H. *The book of the law of the countries*. Auflage: Assen, 1965.
- ELIADE, Mircea. *História das Crenças e Ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- HANUS, P. Apollonios de Tyane et la tradition du “theios aner” in *Dialogues de Histoire Ancienne*. Paris: Presses Universites Franc-Comtoises, N. 24/1 p. 200-231, 1988.
- HEGEDUS, T. Necessity and free will in the thought of Bardaisan of Edessa. *Laval Théologique et Philosophique*, 59:2, 2003.

KLUGKIST, A.C. e REININK, G.J. *After Bardaisan: Studies On Continuity And Change In Syriac Christianity In Honour Of Professor Han. J.W. Drijvers* (Orientalia Lovaniensia Analecta). Leuven: Peeters, 2013.

LOBIANCO, Eduardo. A “Egipcianização”/”Faraonização” de gregos e romanos. *Ciências Humanas e Sociais em Revista*. V.35, n.1, jan/jun, p.25-41, Rio de Janeiro: EDURJ, 2013

McLAUGHLIN, Raoul. *Roma e o Oriente distante*. São Paulo: Rosari, 2012.

POSSEKEL, Ute. Bardaisan and Origen on fate and the power of stars. *Journal of Early Christian Studies*, 20, 2012.

RAMELLI, Ilaria. *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*. Piscataway: Gorgia Press, 2009.

ROSS, Steven. *Roman Edessa: Politics and Culture on the Eastern Fringes of the Roman Empire, 114-242 CE*. London: Routledge, 2005.

SELVATICI, Mônica. A recriação da identidade judaica na cidade de Alexandria no séc. 1 d.C. *Revista Oracula*, 4.8, 2008.

VANDENBERG, H. Syriac Christianity in PARRY, K. (org.) *A Companion to eastern Christianity*. Oxford: Blackwell, 2007.

WOOLF, G. World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean in RUPKE, J. (org.) *Die Religion des Imperium Romanorum*. Hamburg: Mohr Siebeck, 2009.

## “DEIXAR TUDO É POUCO”: EREMITISMO E ANACORETISMO NAS “VIDAS” DE ANTÃO DO DESERTO E PAULO DE TEBAS

*Jorge Gabriel Rodrigues de Oliveira\**

### RESUMO

Este trabalho visa estabelecer limites conceituais entre o eremitismo e o anacoretismo no âmbito do monaquismo copta, a partir da observação comparativa das “Vidas” de Antão do Deserto e de Paulo de Tebas. Ambos afastaram-se do “mundo social” e adotaram o eremitismo/anacoretismo, práticas monásticas que se fundamentam na ideia da *fuga mundi*, como seus ideais de vida cristã.

**Palavras-chave:** Monaquismo, eremitismo, anacoretismo.

### ABSTRACT

This work aims to establish conceptual boundaries between hermitism and anchorite life under the Coptic monasticism, from the comparative observation of the "Lives" of Anthony the Great and Paul of Thebes. Both moved away from the "social world" and adopted the hermitism/anchorite life, monastic practices which are based on the idea of *fuga mundi*, as his ideal of Christian life.

**Keywords:** Monasticism, hermitism, anchorite life.

### INTRODUÇÃO

As reflexões acerca do eremitismo e anacoretismo no presente trabalho, são decorrentes do desenvolvimento da pesquisa de Mestrado desenvolvida no âmbito do PPHR-UFRRJ, intitulada *Herdeiros de Mártires: A Representação do Monaquismo Eremitico Copta em Atanásio de Alexandria e Jerônimo de Estridão (Séculos III-IV)*.

---

\* Mestrando em História pelo PPHR-UFRRJ, sob orientação do Professor Dr. Marcos José de Araújo Caldas (UFRRJ) e co-orientação da Prof<sup>a</sup> Elaine Cristine dos Santos Pereira Farrell (UU-Holanda). Membro do PLURALITAS – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Históricos. Pós-graduado *lato sensu* em História Antiga e Medieval (FSBRJ). Professor SEEDUC-RJ.

Atanásio de Alexandria, por volta do ano 357 escreveu o texto conhecido como *Vita Antonii* ou “Vida e Conduta de Santo Antão”<sup>1</sup> e, posteriormente, Jerônimo de Estridão, entre os anos 374 e 379, escreveu a *Vita Pauli* ou “Vida de Paulo, o Primeiro Eremita”<sup>2</sup> (AMARAL, 2009, p. 113-115); dois textos dos mais influentes para a vida monástica na Antiguidade, Medievo e atualidade. Ambos abordam, dentre outros, o tema do eremitismo e anacoretismo como estilos da vida monástica copta, ou seja, dos monges cristãos egípcios no século IV (OLIVEIRA, 2014, pp. 86-87). Contudo, acreditamos que os conceitos de eremita e anacoreta não devem ser tomanos como sinônimos para o período.

A motivação que levou à escolha das fontes supracitadas foi o fato de possuírem como referência as narrativas acerca daqueles que são considerados uns dos primeiros monges de que se tem notícias. Outro fator importante é a autoria das fontes, uma vez que Jerônimo de Estridão e Atanásio de Alexandria foram duas figuras proeminentes do período, pois o primeiro foi apologista e tradutor de textos bíblicos para o latim (RIVAS, 1995, p. 542) e o segundo, bispo de Alexandria que participou do Concílio de Niceia, ao lado do então bispo Alexandre (MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA, 1975, p. 171).

Serão selecionados excertos tanto da *VA* quanto da *VP*, onde encontraremos os termos que suscitarão as ideias que consideramos elementos fundamentais ao monaquismo eremítico e anacorético copta, nas concepções de Atanásio e Jerônimo. As seleções serão comparadas, no sentido de detectarmos similitudes e discrepâncias entre as ideias dos hagiógrafos.

A partir do emprego desta metodologia, objetivamos traçar limites entre os conceitos de eremitismo e anacoretismo, quando empregados ao contexto do monaquismo copta do IV século. Com a análise dos conceitos esperamos compreender seu uso pelos hagiógrafos, no que se referem à estilos de vida que consideramos como basilares para o monaquismo copta.

---

<sup>1</sup> Utilizaremos *VA*.

<sup>2</sup> Utilizaremos *VP*.

## EREMITISMO E ANACORETISMO

No Egito o deserto se apresenta como elemento constante na práxis monacal e também possui uma função religiosa importante para aquele contexto, dando a principal forma para as ideias de eremitismo e anacoretismo, além de servir como principal cenário monástico (IWASAKI, 2012, p.139), pois, consideramos que ao se falar em Egito, a ideia de deserto torna-se indissociável de seu significado, uma vez que “é uma região predominantemente desértica, terra seca com pouca vegetação [...]” (BAGNALL, 1993, p.15). O deserto fazia parte permanente da vida cotidiana e prática da população egípcia, bem como de sua aparelhagem mental.

Segundo o que podemos afirmar a partir das observações de Bailly, o termo grego *ērēmōs*, que origina os termos “eremita” e “eremitismo”, possui uma polivalência de significados, que vão de “lugar solitário”, “deserto”, “solidão”, “isolamento” (BAILLY, 2000, p. 359). Já em Strong podemos encontrar as seguintes indicações para o mesmo termo: “solitário”, “deserto” e “desolado” (STRONG, 1890, p. 32). Neste caso, o que nos chamou a atenção, foi o fato do termo não representar apenas a ideia de um local ermo, isolado e propriamente deserto, mas também uma condição para aquele que vive só ou desolado, o que permite uma aproximação com o termo *mōnōs*, que dá origem ao termo “monge”. O que corrobora nossas afirmações são as indicações de Enout, ao apontar que o termo “Eremita vem de ‘*eremitees*’ de ‘*erēemos*’, solidão, deserto” (ENOUT, 2003, p. 161), ou seja, também indicando não apenas um local (deserto), mas também uma condição (solidão).

O termo *anachōrēō*, que origina os termos “anacoreta” e “anacoretismo”, segundo Bailly possui os significados de “retirar”, “longe” e “deixar” (Op. cit., p. 62). Já para Strong, o mesmo termo tem os significados de “afastar” “se retirar” (Op. cit., p. 12). Neste sentido, a partir desta pequena comparação entre os termos, já podemos perceber a existência de discrepâncias sutis entre seus significados, pois enquanto o primeiro termo remete à ideias de localização e condição, o segundo remete a ideias

de ação. Entretanto, acreditamos que tais diferenças acabam se desdobrando em conceitos distintos.

Partindo desta premissa, entendemos que os termos não são sinônimos, e portanto, não devem ser utilizados com os mesmos significados, pelo menos para o período em voga. Sendo assim, vale ressaltar que consideramos existir um problema, bastante sutil, na definição conceitual dos termos “eremita” e “anacoreta”, pois, de acordo com os pressupostos de Brown, anacoreta é o homem que renunciou resolutamente ao mundo (social) e eremita (solitário ou em grupo) é o que também se retirou do mundo, porém, para lugares isolados, como o deserto (BROWN, 2009, p. 260); portanto, o anacoreta poderia apenas se afastar da sociedade, enquanto o eremita, além disso, teria que fazê-lo no deserto. Entretanto, de acordo com Dias, eremita é o monge que vive isolado, como um anacoreta; e anacoreta é o monge eremita que vive na solidão (DIAS, 2005, p. 199). Ou seja, para o monge beneditino, os termos são absolutamente sinônimos.

Esta falta de uma definição mais pontual para o(s) termo(s), como nos exemplos acima, acaba reforçando a ideia de que não devem ser utilizados como sinônimos, pois, neste caso, fazemos tal afirmação, sabendo que posteriormente ao período por nós estudado, os termos acabaram se amalgamando, uma vez que segundo Raffaelli “nos documentos já analisados por nós, observamos que, nos relatos de isolamento ascético, os termos ‘eremita’ e ‘anacoreta’ são utilizados como sinônimos por alguns especialistas no tema” (RAFFAELI, 2013, p. 154). Aqui a autora evoca o texto do professor Ronaldo Amaral, quando afirma que os termos (eremita e anacoreta) “[...] e suas respectivas variações, serão aqui utilizados como sinônimos, pois assim os entenderam os primeiros pais da tradição monástica que sobre eles discorreram e os definiram”(AMARAL, 2009, p. 43). Para sustentar sua afirmação, o autor nos indica como os pais da tradição monástica João Cassiano (360-435), Jerônimo de Estridão (347-420) e Bento de Núrsia (480-547), além de indicar que Isidoro de Sevilha (560-636), nas suas Etimologias, ao contrário dos citados, faz uma

distinção dos referidos termos, porém, que ambos, apesar de distintos, são revestidos pela mesma ideia de vida solitária<sup>3</sup>.

João Cassiano, em sua Conferência<sup>4</sup>, conforme utilizado por Amaral, nos indica os três tipos de monaquismo no Egito (cenobítico, anacorético e sarabaítico). Sobre a modalidade que define como anacorética, Cassiano diz que são os monges “que foram treinados em primeiro lugar no cenóbio e, em seguida, tendo se aperfeiçoado na vida prática escolheram os recessos do deserto” (*CONF*, XVIII, IV), ou seja, que o monge anacoreta, é aquele que primeiro treinou (ou se exercitou, talvez, como na ascese<sup>5</sup>) no cenobitismo<sup>6</sup>, portanto na vida comunitária, para depois alcançar o que considera como a perfeição, no deserto. Porém, em momento algum o texto refere-se ao eremita, uma vez que apenas define o anacoreta, apesar da aproximação. Então, para Cassiano, podemos entender que os termos não são sinônimos, uma vez que o anacoreta é aquele que treina no cenóbio com objetivo de alcançar o eremitismo, que para ele, seria a vida monástica em grau de perfeição, enquadrando o anacoretismo como uma espécie de caminho a ser percorrido até a perfeição eremítica.

---

<sup>3</sup> Vale salientar que os apontamentos acima não configuram uma discordância em relação aos autores, que versaram sobre o monaquismo indicando períodos e contextos diferentes daqueles por nós analisado. Sendo assim, não temos aqui elementos que nos permitam a defesa de tal posição contrária, pois, assim fazendo, estaríamos nos desviando de nossos objetivos.

<sup>4</sup> Utilizaremos *CONF*.

<sup>5</sup> Entendemos a ascese como “[...] o conjunto de esforços mediante os quais se quer progredir na vida moral e religiosa. [...] No âmbito cristão a ascese tomou muitos significados: mortificação, penitência, exercício de virtudes para a consecução da perfeição” (BORRIELLO, 2003, p. 111-112), que no caso do monaquismo cristão compreende a prática de exercícios físicos e mentais (considerados espirituais pelos religiosos que a praticam), a partir de três práticas elementares: pobreza, virgindade e abstenção de carne e vinho (VÖÖBUS, 1958, pp. 16-17).

<sup>6</sup> Consideramos aqui o uso do termo “cenobitismo”, não limitado ao que se refere à vida comunitária organizada do monaquismo, a partir da proposta de Pacômio (292-348), ao se utilizar do termo para conferir determinadas características às comunidades monásticas, no que tange à sua regra. Utilizamos o termo para indicar a vida comunitária, mesmo fora dos círculos monacalmente organizados por Pacômio, entendendo o sentido literal do termo, pois, “cenobita vem de ‘*Koinobítees*’; ‘*Koinos*’ comum, ‘*Bios*’ vida, conforme: (ENOUT, op. cit., p. 160). Como exemplo, podemos citar o dos ascetas que viviam comunitariamente, mas não sobre a disciplina da regra pacomiana, conforme indicado em VA, 1, 4.

Para Jerônimo nas suas Epístolas<sup>7</sup>, existiam no Egito os três mesmos modelos de monges informados em Cassiano<sup>8</sup>, porém, o anacoreta para ele era “quem vive no deserto, cada homem por si, e são chamados assim por terem se retirado da sociedade humana” (*EP*, XXII, 34). Neste caso sim, podemos concluir que Jerônimo utilizou o termo “anacoreta” indicando o mesmo sentido que o termo “eremita”, pois, afirma que este tipo de monge vive sozinho no deserto, pois, se retiraram do convívio da sociedade; apesar de, como Cassiano, não citar o termo “eremita”. Mesmo assim, Jerônimo não nos dá margem para nenhuma ambiguidade ou flexibilização interpretativa, ao contrário de Cassiano.

Para Bento de Núrsia, na regra monástica a ele conferida a autoria<sup>9</sup>, não são três, mas sim quatro os gêneros de monges, quais sejam: cenobitas, anacoretas ou eremitas, sarabaítas e giróvagos. Entretanto, vejamos o que o texto nos informa acerca do gênero dos anacoretas ou eremitas:

“O segundo gênero é dos anacoretas, isto é, dos eremitas, daqueles que, não por um fervor inicial da vida monástica, mas através de provação diuturna no mosteiro, instruídos então na companhia de muitos, aprenderam a lutar contra o demônio e, bem adestrados nas fileiras fraternas, já estão seguros para a luta isolada no deserto, sem a consolação de outrem, e aptos para combater com as próprias mãos e braços, ajudando-os Deus, contra os vícios da carne e dos pensamentos” (*RB*, 1, 1-5).

Partindo dessa premissa, acreditamos que a questão da aproximação entre os termos pode ter se originado na *RB*, pois, conforme demonstrado no excerto acima selecionado “o segundo gênero é dos anacoretas, isto é, dos eremitas [...]” (*Idem*), indicando que são sinônimos os gêneros de monges. Além disso, segundo o texto da *RB*, este gênero encontra-se alinhado com o dito por Cassiano, quando afirma que os monges que comungam deste gênero, o fazem não enquanto neófitos, mas sim, após uma estadia no mosteiro, composta por instrução de outros monges, aprendizado na

---

<sup>7</sup> Utilizaremos *EP*.

<sup>8</sup> Considerando apenas que, para Jerônimo, o monge de tipo sarabaita era conhecido através do termo “*remoboth*” (*EP*, XXII, 34).

<sup>9</sup> Utilizaremos *RB*.

luta contra os demônios e combate aos próprios vícios da carne e do pensamento, aproximando a ideia de eremitismo/anacorestismo da ideia de ascese.

No caso de Isidoro de Sevilha em suas *Etimologias*<sup>10</sup>, Amaral indica que o autor, quando esclarece o significado etimológico dos termos “eremita” e “anacoreta”, afirma “[...] ser o primeiro o monge que teria abraçado a vida solitária sem antes ter vivido em uma comunidade cenobítica, enquanto o segundo o teria realizado” (AMARAL, op. cit., p. 43-44), indicando aí uma distinção bem delimitada e independente uma da outra, já diferenciando esta ideia da de Cassiano, que vincula diretamente o eremitismo ao anacoretismo, pois, para este autor, o segundo seria um grau de vida monástica mais perfeito que o primeiro, conforme citado anteriormente. Entretanto, vejamos o que o bispo de Sevilha nos diz acerca da etimologia do termo “monge”:

“Há, no entanto, diversos tipos de monges. [...] 3. Anacoretas (*anchorita*) são aqueles que depois da vida comunitária procuram viver sozinhos no deserto. Porque eles retiram-se para longe das pessoas (*anaxwrein*, ‘retirar’) são chamados com esse nome. Anacoretas imitam Elias e João (o Batista), cenobitas imitam os apóstolos. 4. Eremitas (*eremita*) também são anacoretas que, removidos (*remover*, *remotus*) do olhar das pessoas, procuram retirar-se para o deserto (*eremum*) e locais solitários, do termo *eremum* utilizado como ‘à distância’ (*remotum*)” (ET, VII, XIII).

Segundo as definições de Isidoro, entendemos então que, para o autor, os monges anacoretas são aqueles que, após uma vida comunitária (portanto, cenobítica), procuraram locais ermos para viverem sozinhos no deserto e receberam esta denominação pelo fato de se retirarem para longe das pessoas, ou seja, da sociedade. Ainda para o bispo de Sevilha, este gênero de monges tem suas raízes no exemplo de Elias e João Batista, enquanto os cenobitas deitam suas raízes nos apóstolos, que viviam em grupo e fundaram comunidades<sup>11</sup>. Já para o caso dos monges eremitas, o bispo entende que estes são como os anacoretas que, afastados

---

<sup>10</sup> Utilizaremos *ET*.

<sup>11</sup> “O Livro dos Atos nos relata que três mil pessoas se juntaram aos discípulos como resultado da fala de Pedro e que, nos dias que se seguiram, constituíram uma surpreendente comunidade.” (HILL, 2009, p. 23).

do olhar das pessoas, procuram o deserto ou lugares solitários, pois o termo é usado com o mesmo significado que “à distância”, ou isolado, o que corrobora o indicativo de Amaral.

A partir de tais considerações, podemos dizer então que o monge eremita não pode ser um anacoreta, porque, apesar de ambos se retirarem do mundo social para viverem isolados no deserto, somente o anacoreta passou pelo cenobitismo anteriormente, enquanto um estágio da vida monástica e, por outro lado, o eremita não passou pela experiência cenobítica, alcançando diretamente o isolamento do deserto. Entretanto, de acordo com as análises, podemos dizer que um anacoreta, pode vir a ser um eremita, uma vez que se após passar pelo estágio da vida comunitária, conseguir viver isoladamente, no deserto, mantendo os pressupostos monacais, sem necessitar de auxílio ou instrução de outrem para tal feito; este monge que antes era anacoreta, passará a ser um eremita.

### **A “VIDA” DE ANTÃO DO DESERTO**

Para ilustrarmos tal definição, podemos tomar o exemplo de Antão, que pode ser chamado de ambos (anacoreta e eremita), se enquadrando no modelo proposto por Cassiano, que vincula a vida anacorética como um pressuposto para a eremítica, enquanto seu grau de perfeição. Podemos dizer isto, uma vez que Antão se retirou do mundo social para viver isolado no deserto, como fazem anacoretas e eremitas, porém, antes experimentou o convívio comunitário, recebendo instruções e treinamento ascético, como fazem apenas os anacoretas, antes de praticar o eremitismo isolado no deserto, como podemos constatar nos excertos a seguir:

“Quanto a si, fez o aprendizado da ascese diante de casa, atento a si mesmo e submetendo-se a rude disciplina. Não havia ainda no Egito mosteiros tão numerosos, e o monge não sabia absolutamente nada do grande deserto. Quem queria aplicar-se a si mesmo, exercitava-se não longe de sua aldeia” (VA, 1, 3).

“Vivia então na aldeia vizinha um ancião que desde a juventude levava vida solitária. Antão o viu e rivalizou com ele no bem. Antes de tudo, começou, também ele, a habitar nos arredores da aldeia. De lá, quando ouvia falar de um zeloso, ia procurá-lo, como uma abelha diligente, e não retornava ao

eremitério sem tê-lo visto; tendo recebido dele como que um viático, a fim de caminhar para a virtude, voltava” (Idem).

“Assim, pois, no começo lá permaneceu e se fortificou em sua resolução de não retornar aos bens dos pais e de não mais se lembrar dos parentes. Todo seu desejo, toda sua aplicação eram orientados para a faina ascética” (Idem).

“Submetia-se de bom grado aos zelosos (ascetas) que ia ver, e se instruía junto deles na virtude e na ascese próprias de cada um. [...] Assim satisfeito, voltava para o lugar onde se entregava à ascese, condensando e esforçando-se por exprimir em si mesmo as virtudes de todos” (VA, 1, 4).

“Todos os habitantes da aldeia e as pessoas de bem que tinham relações com ele viam-no assim, chamavam-no de amigo de Deus, e amavam-no, uns como a um filho, outros como a um irmão” (Idem).

Até aqui podemos observar que Antão levava uma vida anacorética, de acordo com os relatos de Atanásio. No primeiro excerto observamos que Antão possuía o desejo do eremitismo, porém, como ainda não era experiente sobre a vida solitária no deserto, resolveu se exercitar sozinho, mas nas proximidades de sua comunidade. Até que, no segundo, descobriu que vivia em isolamento, não muito longe dali, um ancião eremita (provavelmente Paulo de Tebas, hagiografado por Jerônimo) e passou a se instruir com ele. Após isto, no terceiro, vemos Antão em processo de aperfeiçoamento ascético, a partir das instruções dadas pelo eremita. No quarto, fica explícita a ideia de anacoretismo, quando Atanásio relata que Antão se submetia e se instrua mediante aos mais experientes. Por fim, no quinto, o que percebemos é que Antão ainda não havia conseguido atingir o estágio do eremitismo, apesar de se esforçar em seus exercícios ascéticos, a ponto de ser reconhecido pela comunidade como o “amigo de Deus”. Doravante, nos próximos 5 excertos que seguem, poderemos observar o itinerário de Antão, quando deixou o anacoretismo e procurou viver de acordo com a perfeição do eremitismo:

“Assim, triunfando de si mesmo, Antão foi para os sepulcros que se encontram longe da aldeia, tendo recomendado a um de seus amigos que lhe levasse pão a longos intervalos. Entrou num dos túmulos, fechou a porta e lá permaneceu sozinho.” (VA, 1, 8).

“Cada vez mais firme em seu propósito, lançou-se em direção à montanha. Depois do rio, encontrou um castelo fortificado, deserto, cheio de répteis desde o tempo em que deixou de ser habitado. Lá se estabeleceu definitivamente.” (VA, 1, 12).

“Como havia água aí dentro, ele não saía, nem via aqueles que lá iam. Exercitou-se assim por longo tempo, recebendo somente pão, por cima, duas vezes por ano.” (Op. cit.).

“Viveu cerca de vinte anos assim, recluso, levando vida ascética, não saindo, não se mostrando. No fim, muitos queriam imitar sua ascese. Seus amigos vieram, quebraram e arrombaram a porta.” (VA, 1, 14).

“Ouviu sem se perturbar, habituado a ser assim interpelado, e respondeu: ‘Não me deixam viver como eremita; quero ir para alta Tebaida, a fim de evitar as freqüentes importunações, tanto mais que me pedem coisas que ultrapassam meus poderes.’” (VA, 3, 49).

Neste bloco de excertos podemos observar que Antão passou a levar uma vida eremítica, de acordo com os relatos de Atanásio. No primeiro, observamos que após ter triunfado sobre si, ou seja, após ter alcançando grau ascético salutar no que tange às instruções e treinamentos rebebidos ao longo de sua jornada anacorética, resolveu se isolar em sepulcros distantes de sua aldeia, onde, segundo o texto, fechou as portas e permaneceu em total isolamento, salvo os longos intervalos em que seus amigos iriam levar-lhe pães. No segundo excerto, temos Antão ainda em busca da perfeição eremítica, quando resolve mudar-se para o forte habitado apenas por répteis, onde se tornou o seu eremitério. No terceiro momento, observamos que o que garantiu a permanência de Antão no forte foi o acesso a uma fonte de água e também o fato de receber pão duas vezes ao ano, o que além de reforçar a ideia de eremitismo, acaba reforçando também a de ascetismo, no que se refere à restrição alimentar. No quarto, o hagiógrafo nos afirma que o eremitismo praticado por Antão não foi definitivo, mas sim deu-se por um período de vinte anos, mas que, todavia, foram duas décadas de total reclusão e ascetismo, sem sair e sem se mostrar, até que seus amigos inromperam seu eremitério; o que é significativo, pois, o rompimento com o eremitismo não foi escolha pessoal do monge, mas uma imposição de outrem. A contraprova disto fica explícita no quinto excerto, quando Antão confessa à voz que

ouvira, que apesar de seu desejo, não era possível viver como eremita, e que por isso rumava para a Tebaida, onde, segundo o texto, além de local ermo, também ninguém o conhecia para visitá-lo.

Tomando como fundamento o total dos dez excertos supracitados, podemos dizer que Antão, a partir dos relatos de Atanásio, de fato vivenciou, primeiramente, um monaquismo de gênero anacorético. Após um processo contínuo de aperfeiçoamento ascético, tanto do corpo quanto da mente (ou espiritual, com preferem os religiosos), podemos afirmar que Antão passou a vivenciar uma experiência monástica de caráter eremítico, baseada numa profunda austeridade e isolamento no deserto. Primeiro no sepulcro e depois na fortaleza, mas que ocorreu sazonalmente, não pela vontade do eremita, mas sim, por força de atuação de outros monges.

### **A “VIDA” DE PAULO DE TEBAS**

Segundo Jerônimo, não podemos dizer que Paulo de Tebas foi anacoreta e eremita como Antão, pois, para o hagiógrafo o monge não experimentou a vida anacorética na companhia de outros monges, quiçá participou de treinamentos e/ou instruções dadas por um abade<sup>12</sup>, mas direcionou-se diretamente para a solidão do deserto, sendo então apenas e tão somente um eremita, como poderemos observar nos parágrafos que se seguem.

Diferente de Antão, Paulo de Tebas não é atraído para a vida monástica a partir de um desejo íntimo e espiritualizado<sup>13</sup>, mas sim por força das consequências sócio-políticas que o cercavam, pois, segundo a narrativa de Jerônimo, “quando inrompeu a tempestade da perseguição, retirou-se para uma propriedade um pouco isolada e

---

<sup>12</sup> Eram monges mais experientes (anciãos), já aptos a habitarem em celas ou eremitérios isolados, que passavam seus conhecimentos sobre como viver em isolamento ascético para seus discípulos mais jovens e inexperientes. Portanto, “o ‘ancião’ era então um abade, um pai espiritual habitado pelo Espírito e capaz de dizer ou dar (parir) uma palavra (*rhéma* ou *logion*) espiritual.” (BUENO, 2011, p. 62).

<sup>13</sup> As afirmações têm como fundamento VA, 1, 1-2, onde Atanásio relata sobre a infância de Antão, já indicando alguns elementos importantes na personalidade do menino que vão de encontro ao ideal monástico e também sua conversão ao monaquismo a partir de um episódio milagroso, pois “Antão, tendo recebido de Deus a lembrança dos santos, como se a leitura tivesse sido feita para ele, saiu logo da igreja” (VA, 1, 2), quando abandona seus bens e se inicia na ascese.

secreta” (VP, 2, 4). Jerônimo se referia às perseguições impostas aos cristãos pelos imperadores Décio e Valeriano (FREITAS, 1998, não paginado), partindo da premissa de que no caso do primeiro imperador, podemos afirmar que “[...] emitiu um decreto no qual obrigava a todos os cidadãos do Império Romano a efetuar sacrifício aos deuses tradicionais perante uma autoridade imperial” (SILVA, 2011, p. 35), e no caso do segundo imperador, “a perseguição promovida por Valeriano objetivava a destruição das comunidades cristãs a partir do confisco de seus bens e da destruição física de suas principais lideranças e notáveis” (Op. cit., p. 36).

Entretanto, o jovem Paulo, que na época do ocorrido “teria dezesseis anos de idade [...]” (FREITAS, op. cit.), não era uma liderança cristã em sua comunidade e nem, tampoco, um notável. Então por que seria perseguido? A explicação quem nos fornece é o próprio Jerônimo, pois, segundo suas afirmativas, Paulo havia ficado órfão e recebido uma grande herança (como Antão), porém, seu cunhado, ambicioso e almejando se apoderar da herança do rapaz, tentou entregá-lo ao poder imperial (VP, op. cit.).

Seguindo no posicionamento de que Paulo experimentou diretamente o eremitismo sem antes passar pelo anacoretismo, podemos citar o seguinte excerto: “Paulo se apegou a esse lugar, como se houvesse sido presenteado por Deus e ali passou toda sua vida em oração e solidão. A roupa e o alimento eram fornecidos pela palmeira” (VP, 2, 6). O que Jerônimo nos diz aqui é que Paulo, durante sua fuga das perseguições, encontrou um local para sua estadia, mas que acabou gostando do local (segundo Jerônimo, por ter sido uma indicação divina) e por conseguinte, daquele *modus vivendi*, suficientemente para adotá-lo como seu novo lar, onde passou toda sua vida em ascetismo, oração e solidão, tendo como suporte material apenas a palmeira que lhe fornecia o que comer e o que vestir, “e que não se acredite que isto é impossível” (Idem).

Um elemento que nos ajuda em nossa comprovação, é o excerto em que Jerônimo direciona sua narrativa para o tema da competição monástica entre Paulo e

Antão, pois, segundo o hagiógrafo, Antão pensava ser o único monge perfeitamente solitário habitando o deserto, até que “uma noite, enquanto estava descansando, foi revelado que mais adentro no deserto, havia outro, muito mais perfeito, ao qual deveria ir visitar” (VP, 2, 7); e este era Paulo de Tebas.

Outro indício que demonstra a ideia de eremitismo incutida em Paulo por seu hagiógrafo, é quando Antão, depois de todas as desventuras vivenciadas à procura do monge mais perfeito dos desertos egípcios, finalmente o encontra. Entretanto, não é recebido pelo correligionário que, ao contrário, quando percebe a presença de outra pessoa (Antão), “o bendito Paulo fechou sua porta e colocou uma trava” (VP, 2, 9), indicando que, de fato, não desejava estabelecer nenhum contato com quem quer que fosse visitá-lo em seu eremitério.

Em suma, devemos apontar que de acordo com os aportes que permitiram a diferenciação entre a prática do eremitismo e do anacoretismo, podemos então entender a primeira como sendo “[...] a idéia e o movimento ascéticos animados pela tensão para a solidão [...]” (BORRIELLO, op.cit, p. 360) no deserto, próprios do monaquismo copta do III e IV séculos, que por sua vez foram estabelecidos em “[...] forma de solidão individual ou comunitária.” (Idem), conforme os gêneros anacorético e cenobítico. Ou seja, o que temos aqui da maneira mais elementar (no que se refere à práxis e não às diversas teorias que dão conta de justificá-las), presente em todos estes gêneros monásticos, é a ideia do afastamento do praticante da sociedade a qual estava inserido, anteriormente à prática.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Em suma, entendemos então que o eremitismo praticado pelos monges coptas era composto, obviamente, pelo papel que o deserto representava para eles (e também para os anacoretas), de acordo com sua concepção religiosa e por conta das imposições geográficas egípcias. Como observamos, o deserto era a de um local que além de ser presente na vida cotidiana, representava, ao mesmo tempo, a dificuldade das provações, mas também as bem-aventuranças da teofania. Entretanto, a prática

do eremitismo não se encerra aí, pois, sustenta a *fuga mundi*, que para nosso entendimento era uma ideia de afastamento do mundo sócio-político, não somente com fins religiosos e/ou ascéticos, mas considerando uma aguda crítica à sociedade vigente, principalmente aquela que habitava as cidades, pois o próprio cristianismo, a partir da ideia de uma divindade universal, diminuiu a relevância destes locais em relação aos cultos e, mais que isto, com a permanência de cultos não-cristãos ali, estas cidades tornariam-se inadequadas para a prática do cristianismo, ou “pecadoras”, por assim dizer, o que colocava em relevo as mesmas ideias avessas às cidades contidas nos textos veterotestamentários, como pode ser observado no caso de Sodoma e Gomorra. Além disso, o contexto social em transformação, que obrigava as pessoas a conviverem com violências provenientes dos conflitos entre as chamadas heresia e ortodoxia, e opressões de toda sorte, como a física e a econômica por conta das taxações, pode ter se refletido nestas concepções religiosas, fazendo com que o *ērēmōs* passasse de apenas um local deserto, para um local habitado por inúmeros monges, anjos e demônios.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Documentação Textual

ATANÁSIO. Vida e Conduta de Santo Antão. São Paulo: Paulus, 2010 (Patrística, vol. 18).

BENTO. A Regra de São Bento: Latim-Português. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.

CASSIANO, João. The Conferences of Jhon Cassian. Christian Classics Ethereal Library.

[Online]. Disponível em:

<http://www.ccel.org/c/cassian/conferences/cache/conferences.pdf>, acessado em 18/08/2015.

ISIDORO. The Etymologies of Isidore of Seville. New York: Cambridge University Press, 2006.

JERÔNIMO. Letter XXII. To Eustochium. *In: Jerome: The Principal Works of St. Jerome. Christian Classics Ethereal Library. Michigan: Grand Rapids, [s.d.] (Nicene and Post-Nicene Fathers Series II, Volume 6).*

\_\_\_\_\_. Vida de San Pablo. *In: Vidas de Tres Monjes. Libro de los claros varones eclesiasticos. Comentario a Mateo. Prólogos y prefacios a diferentes tratados. Madri: BAC, 2002 (Obras Completas, vol. II).*

### **Bibliografia**

AMARAL, Ronaldo. A Santidade Habita o Deserto: A Hagiografia à Luz do Imaginário Social. São Paulo: UNESP, 2009.

BAGNALL, Roger S. Egypt in Late Antiquity. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

BAILLY, Anatole. Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français. Paris: Hachette, 2000.

BORRIELO, L. Dicionário de Mística. São Paulo: Edições Loyola; Paulus, 2003.

BROWN, Peter. Antiguidade Tardia. *In: VEYNE, Paul (Org.). História da Vida Privada, 1: do Império Romano ao Ano Mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.*

BUENO, João Evangelista. Cadernos de História Monástica 2: Santo Antão e o Anacoretismo Copta. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2011.

DIAS, Geraldo J. A. Coelho. Glossário Monástico-Beneditino: Em Torno dos Espaços Religiosos – Monásticos e Eclesiásticos. Portugal, Porto: IHM-UP, 2005.

ENOUT, João Evangelista. Tradução e Notas *In: BENTO. A Regra de São Bento: Latim-Português. 3ª ed., rev. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 2003.*

FREITAS, Edmar Checon de. A Competição Monástica: Paulo e Antão. VIII Encontro Regional de História: História & Religião, ANPUH, 1998.

HILL, Jonathan. História do Cristianismo. São Paulo: Rosari, 2009.

IWASAKI, Maki. The Significance and the Role of the Desert in the Coptic Monasticism: Monastery of St. Samuel as a Case Study. *Journal of Arid Land Studies. 22-1, 139 -142, 2012.*

MONJES DE LA ISLA LIQUIÑA. Introducción, Traducción y Notas *In*: ATANÁSIO. Vida de San Antonio. Cuadernos Monásticos – Fuentes, año 10, nº 33-34, 1975.

OLIVEIRA, Jorge Gabriel Rodrigues de. A Face do Cristianismo Copta: Considerações sobre o Movimento Monástico Egípcio. Revista Hominum, nº 16, Dez/2014, pp. 86-102.

RAFFAELI, Juliana Salgado. O Isolamento Ascético nas Atas Conciliares Toledanas do Século VII. Associação Brasileira de Estudos Medievais – ABREM. Atas do X Encontro Internacional de Estudos Medievais – X-EIEM Diálogos Íbero-Americanos. UnB, Brasília, DF, Junho, 2013.

RIVAS, Fernando. Introducción, Traducción y Notas *In*: JERÔNIMO. La Vida de San Pablo, el primer eremitaño, de San Jerónimo. Cuadernos Monásticos – Fuentes, nº 115, 1995.

SILVA, Diogo Pereira da. As Perseguições aos Cristãos no Império Romano (séc. I-IV): Dois Modelos de Apreensão. Revista Jesus Histórico e sua Recepção - Ano IV, (2011), volume 7.

STRONG, James. A Concise Dictionary of the Words in The Greek Testament. Nashville; New York: Abingdon Press, 1890.

VÖÖBUS, Arthur. History of the Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East I: The Origin of Asceticism Early Monasticism In Persia. Tomus 14. Lovaina, Bélgica: Peeters, 1958 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 184).

## CORINTO: UMA ANÁLISE SOCIOCULTURAL PARA A FUNDAMENTAÇÃO DO ESTUDO SOBRE AS RELAÇÕES DE GÊNERO EXISTENTES NAS COMUNIDADES CRISTÃS DO SÉCULO I E.C.

*Lara Ximenes Gidaltte<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente artigo destina-se a uma breve análise do contexto social, político e religioso da cidade de Corinto no século I E.C., buscando fundamentar os estudos sobre as relações de gênero estabelecidas no interior das comunidades cristãs ali existentes<sup>2</sup>, cujos dados históricos nos são oferecidos através das descrições textuais contidas no documento conhecido como I Coríntios, uma epístola escrita por Paulo de Tarso, endereçada a essas comunidades<sup>3</sup>. Nosso objetivo neste presente trabalho concentra-se em perceber como Corinto estava configurada, não unicamente como um espaço geográfico, mas como um lugar, ou seja, um espaço identitário, histórico e relacional. Acreditando ser oportuna a análise do discurso histórico dentro do contexto no qual se insere, olhamos, antes de tudo, não somente para as comunidades cristãs como instituições nas quais se constroem as ideologias, práticas sociais e relações de poder, mas para o lugar no qual estão geograficamente localizadas essas comunidades, a cidade de Corinto.

**Palavras-Chave:** Corinto. Cristianismos. Gênero. Lugar Social.

### ABSTRACT

This article is a brief analysis of the social, political and religious of the Corinthian city in the first century CE, seeking support studies on gender relations established within

---

<sup>1</sup> Especialista em História Antiga e Medieval pelo CEHAM – UERJ. Orientadores: Prof. Ms. Junio Cesar Rodrigues Lima e Profª. Drª. Maria Regina Candido.

<sup>2</sup> Um estudo mais detalhado foi proposto pela presente autora, no projeto de pesquisa apresentado ao Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA/UERJ sob o título: *O lugar social da mulher em Corinto: uma abordagem sociocultural das relações de gênero nas comunidades cristãs do século I EC.*

<sup>3</sup> Paulo de Tarso seria o fundador das comunidades em Corinto, juntamente com seus companheiros de missão (2 Coríntios 1:19). Em Corinto, Paulo permaneceu por aproximadamente 18 meses, pois seu objetivo era transformar Corinto em um núcleo de irradiação da fé em Jesus Cristo. De acordo com a narrativa de 1 Coríntios 1: 11 – 17, podemos extrair informações que fornecem bases para afirmarmos a existência de outras comunidades cristãs existentes, e não somente uma.

therein Christian communities, whose historical data in are offered through textual descriptions contained in the document known as First Corinthians, an epistle written by Paul of Tarsus, addressed to those communities. Our goal focuses on notice as Corinth was set up, not only as a geographical space, but as a place, that is, an identity space, historical and relational. Believing it to be timely analysis of historical discourse within the context in which it operates, look, first of all, not only for the Christian communities as institutions in which are built ideologies, social practices and relations of power, but to the place where They are geographically located these communities, the city of Corinth.

**Keywords:** Corinth. Christianities. Gender. Social Place.

## INTRODUÇÃO

No primeiro semestre do decorrido ano, um vídeo começou a circular nas redes sociais e nos demais meios de comunicação no qual o pastor Steven L. Anderson, da cidade de Tempe – Arizona<sup>4</sup>, afirma com veemência que as mulheres deveriam manter-se em silêncio dentro das igrejas, baseando-se em um trecho bíblico, extraído de uma das cartas paulinas<sup>5</sup>, I Timóteo 2:11 – “*Durante a instrução a mulher conserve o silêncio, com toda submissão*”<sup>6</sup>. O vídeo gerou uma série de comentários, principalmente críticas, quanto à postura e ao discurso adotado pelo líder religioso em sua pregação, reforçando na atualidade uma perspectiva contida em uma passagem bíblica. Essa passagem, presente em uma carta que é considerada por alguns pesquisadores e teólogos como inautêntica, estabeleceu por muitos anos, o *lugar social* ocupado pelas mulheres, não somente no âmbito cútico, como nas relações políticas e sociais nas

---

<sup>4</sup> Link para o vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=j921XOqiQ7o> - *Women Preachers – preached by Pastor Steven L. Anderson at Faithful Word Baptist*, último acesso em 20 de setembro de 2015.

<sup>5</sup> Partindo de uma concepção mais detalhada, proposta pelo historiador John Dominic Crossan (2011, p.91), das cartas atribuídas à Paulo de Tarso, apenas sete são consideradas autênticas. Ele afirma que, de acordo com estruturação bíblica, 13 livros são cartas atribuídas a Paulo porém apenas sete de todas as 13 cartas são certamente paulinas (Romanos, 1 e 2 Coríntios, Gálatas, Filipenses, 1 Tessalonicenses e Filêmon). Das seis cartas restantes, o consenso geral é de que três delas – 2 Tessalonicenses, Colossenses e Efésios – provavelmente não são de Paulo, e que as três últimas certamente não são de Paulo – 1 e 2 Timóteo e Tito.

<sup>6</sup> Bíblia de Jerusalém. Ed. Paulus, 2002.

comunidades às quais pertenciam. Ao longo da história da humanidade, mulheres e homens desempenharam papéis e ocuparam lugares sociais distintos nas sociedades nas quais estavam inseridos. As relações de gênero existentes, adaptadas e/ou construídas pelos povos da Antiguidade, ainda hoje servem como elemento sociocultural para alguns segmentos sociais, refletindo-se na organização e na postura de muitas instituições religiosas e seus respectivos líderes.

No Brasil, em meados da década de 30, o Código Eleitoral estabeleceu o exercício do voto feminino e permitiu à mulher sua participação nas decisões políticas e eleitorais, caracterizando um tímido começo no estabelecimento de grandes conquistas. Nas décadas seguintes, o advento da pílula anticoncepcional oportunizou à mulher o controle da sua fertilidade e a conquista de sua liberdade sexual e cível, complementada com a concessão do direito à dissolução legal e definitiva do casamento.

Por conseguinte, a luta por uma participação política feminina mais intensa, democrática e plural evidenciou-se nas eleições presidenciais de 2010, na qual Dilma Rousseff e Marina Silva ocuparam posições nas intenções de voto, até então só conquistadas por homens. Há cinco anos como presidente, Dilma Rousseff tem para si o status de primeira mulher a ocupar o mais alto cargo do poder executivo no Brasil, contribuindo para as conquistas quanto à ampliação da ocupação feminina no cenário brasileiro nos âmbitos político, social e religioso.

O avanço tecnológico minimizou o trabalho exercido mediante a força física, abriu portas para o crescimento do trabalho intelectual e favoreceu a mobilidade social da mulher no mercado de trabalho. A mobilidade social e a alteração das relações de gênero na sociedade brasileira foram relatadas pelo IBGE através do Censo 2010<sup>7</sup> e, dentre as características socioeconômicas analisadas através das pesquisas,

---

<sup>7</sup> Informações retiradas dos sites abaixo sobre o Censo de 2010. Disponível em: <<http://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?view=noticia&id=1&idnoticia=2296&busca=1&t=censo-2010-mulheres-sao-mais-instruidas-que-homens-ampliam-nivel-ocupacao>>. Acesso em 28 de agosto de 2013. Disponível em:

percebeu-se uma ampliação no nível de instrução e da ocupação profissional das mulheres na sociedade brasileira. De acordo com Censo, nos últimos dez anos o nível de instrução das mulheres continuou superior ao dos homens. Esses dados fortalecem a concepção de que a mulher brasileira amplia cada vez mais o seu espaço no mercado de trabalho.

Todavia, na esfera religiosa, a busca da mulher por um espaço significativo e influente dentro de algumas comunidades nas quais congregam ainda encontra muitos percalços e objeções. Embora de acordo com o Censo de 2010, onde as mulheres ocupam maior número que os homens em diversos segmentos cristãos, como por exemplo, no catolicismo, presbiterianismo, batismo, congregacionalismo, metodismo e pentecostalismo, grande parte das comunidades cristãs sediadas no Brasil ainda preservam relações de gênero fundamentadas no discurso paulino sobre o *lugar social* ocupado pela mulher no século I E.C., associando sua ocupação à proeminência do papel social masculino no interior da comunidade.

Assim, os desdobramentos e as discussões recentes sobre a participação das mulheres nas sociedades contemporâneas, nos remetem e nos motiva a analisar sobre os papéis desenvolvidos pelas mulheres no mundo antigo, e antes de tudo, como no caso deste artigo, o espaço e suas características no qual se construíram e estabeleceram as relações sociais e a identidade de um povo: a cidade de Corinto.

### **UMA PÓLIS COSMOPOLITA**

Corinto era um local importante para o comércio na Antiguidade. De acordo com SANDERS (2005, p. 15) não era espantoso o fato de o apóstolo Paulo escolher Corinto como um dos locais para exercer o seu ministério. Em meados do século I EC., Corinto era estratégico para divulgação de produtos e ideias, pois sua característica multilíngue, politeísta e cosmopolita, visitada por mercadores e marinheiros, permitiam ao local uma abertura à propagação de novos pensamentos e ideologias.

---

<[ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo\\_Demografico\\_2010/Caracteristicas\\_Gerais\\_Religiao\\_Deficiencia/caracteristicas\\_religiao\\_deficiencia.pdf#page=89](ftp://ftp.ibge.gov.br/Censos/Censo_Demografico_2010/Caracteristicas_Gerais_Religiao_Deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia.pdf#page=89)>. Acesso em 28 de agosto de 2013.

Com vista para uma acrópole imponente e para uma grande fértil planície ao norte e noroeste, Corinto comandou as comunicações terrestres e marítimas do Sul da Grécia. A estratégia de sua localização geográfica foi somada às riquezas de seus recursos naturais como materiais de construção, excelentes argilas para cerâmicas e argamassa, madeira e produtos agrícolas.



**Fig. 01.** Mapa com a localização da cidade de Corinto

Quanto à composição social dos membros das comunidades em Corinto, vale a pena refletir sobre a composição social dos próprios habitantes da cidade de Corinto. De acordo com SANTOS (2011, p. 56), é um pouco complexo determinarmos o status social dos habitantes de Corinto. Fato é que, em virtude da característica da própria cidade, a diversidade social era visível. Além da possível existência de grandes proprietários de terras, parte dos habitantes era fruto da economia mercantil, além de militares romanos, a existência de estrangeiros residentes, escravos libertos e descendentes de pessoas mais pobres, que trabalharam na reconstrução da cidade de

Corinto. Consequentemente, a composição social das comunidades cristãs seria um reflexo da sociedade coríntia. O próprio afirma na passagem de 1 Coríntios 1:26: *“Vede, pois, quem sois, irmãos, vós que recebeste o chamado de Deus; não há entre vós muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de família prestigiosa”*. O trecho nos leva a crer que não havia exclusivamente pessoas de status social elevado nas comunidades coríntias.

“Provavelmente, os membros eram provenientes de camadas intermediárias, como aquelas formadas por libertos enriquecidos. Também não descartamos a presença, na congregação, de pessoas pertencentes a uma escala inferior, levando em consideração a descrição de Paulo sobre as “conversões” de casas inteiras, que incluíam mulheres, os empregados e escravos, naturalmente”. (MENDES, 2012, p. 119).

Assim como em toda sociedade heterogênea e plural, não é tão fácil determinar a estrutura social da nova cidade de Corinto, isso porque, a diversidade permite uma vasta interpretação e consequentemente, geram as complexidades para uma exatidão. Entretanto, muitos estudos sobre a composição social e as relações hierárquicas de poder em Corinto nos embasam para as afirmativas deste trabalho. MENDES prossegue suas concepções ao afirmar que, é possível que a colonização da nova cidade fora oriunda da chegada de aproximadamente 16.000 colonos, provenientes de outras cidades gregas, assim como colonos enviados por César, além de veteranos do exército e pobres urbanos, alguns em condição de libertos. Ainda assim, o comércio marítimo atraía marinheiros, comerciantes e povos de todas as regiões do Mediterrâneo (2012, p. 111).

Para alguns historiadores, dentre os quais também destacamos Géza Alföldy (1989, p. 115), a organização social era reflexo de uma estrutura econômica atrasada, que dependia intrinsecamente dos fatores políticos, jurídicos e sociais, fatores esses que não estavam diretamente ligados à economia, bem como do contexto político imperial e da detenção ou não da cidadania romana. Para ele a posse de terras era o principal, e não o único, critério econômico para a hierarquização social, sendo esses

proprietários, os que constituíam as camadas superiores das cidades. Em consonância, ELLIOTT (1998, p. 83) afirma que não podemos simplesmente estabelecer a classe social e o *status* apenas em termos de riqueza, concordando com a conclusão de MEEKS (2011, p. 62), de que o *status* de uma pessoa era um misto de diversos fatores e muitas vezes, incongruentes, incluindo poder, prestígio ocupacional, rendas e riquezas, educação e conhecimento, pureza religiosa e ritual, posição familiar e étnico-grupal, e *status* na comunidade local. A exposição feita por HORSLEY (2004, p. 239) descreve, em parte, a dificuldade de pontuar e descrever uma estrutura social, pois os habitantes de Corinto eram:

“um conglomerado de indivíduos atomizados apartados das comunidades de apoio e das tradições culturais particulares que antes haviam constituído suas identidades e solidariedades corporativas de sírios, judeus, italianos ou gregos. Na qualidade de libertos e pobres urbanos isolados de toda rede social horizontal de apoio, eles ou já eram parte das camadas inferiores das pirâmides de patronato que desciam pela hierarquia social à medida que se expandiam as bases de poder dos que lutavam por altas honras e cargos, ou estavam prontamente vulneráveis ao recrutamento para tais camadas. Em meio a todas as pompas oferecidas pela elite cada vez mais munificente e honrada, os coríntios tinham uma reputação de pessoas incultas e carentes em termo de manejo social, em parte porque os abastados exploravam em demasia os pobres”.

Assim como em outros âmbitos, a religiosidade refletia-se plural, reflexo da própria diversidade existente em Corinto. Para BOOKIDIS (2005, p. 163), existiam na Corinto romana três níveis simultâneos de cultos. O primeiro nível compreendia os cultos romanos oficiais, reunidos no Fórum, nos quais estavam inseridos os cultos a Augusto. O segundo nível compreendia os cultos como os de Apolo, Afrodite, Koré, que eram frutos das raízes helenísticas na Corinto reconstruída, constituindo também parte da religião cívica. E por último, o terceiro nível compreendia os cultos marginais gregos, como o de Medeia e Dionísio e demais organizações religiosas, politicamente não reconhecidas como cultos cívicos em Corinto.

Para Roma, a religião era parte essencial da política. Ela pertencia ao Estado, portanto, era por ele controlada. Segundo CROSSAN e REED (2007, p. 230, 231), os

sacerdócios cívicos, cujas funções iam desde as celebrações de ritos às cerimônias públicas, eram atribuídos principalmente aos membros da classe senatorial, sendo que essas funções eram estabelecidas mediante as riquezas e propriedades pertencentes aos seus membros. O sacerdócio romano cabia somente aos homens, restando às mulheres gregas, o ofício das vestais<sup>8</sup> – sacerdotisas escolhidas para manter sempre aceso o fogo da fornalha do Fórum Romano e guardar os objetos que protegiam a cidade. Assim, os cultos romanos oficiais eram os que geravam para o Império, a sensação de segurança e proteção divina. Na obra *As Leis*, de Cícero<sup>9</sup>, o mesmo afirma que em Roma, ninguém deveria “ter deuses para si mesmo, sejam deuses novos ou estrangeiros, a não ser que o Estado reconheça”.

Ruínas do templo arcaico em dedicação a Apolo sugerem que este culto ainda era bem forte em Corinto. De acordo com BOOKIDIS (2005, p. 153), havia outros templos como o de Vênus, mãe da colônia e da nação romana, o de Hermes/Mercúrio, o deus mercado, o de Zeus, Deméter, Afrodite, Poseidon, Ártemis, Dionísio/Baco, entre outros. Alguns desses cultos eram permitidos e reconhecidos publicamente, entretanto, alguns cultos como os de Dionísio/Baco, Cibele, Afrodite, eram reprimidos pelo Estado, pois, envolviam presença de mulheres que rompiam com a estrutura senatorial de sacerdócio, ou não se encaixavam no comprometimento vital exigido para tornar-se uma virgem vestal, totalmente submissa ao controle do Estado (CROSSAN, REED, 2007, p. 231). Por volta do ano 54 AEC., pouco tempo após Paulo ter estado em Corinto, foi estabelecido o culto ao imperador, ou seja, um modo encontrado pelos colonos coríntios para enfatizar sua lealdade à Tibério e conseqüentemente, aos imperadores subsequentes (SANTOS, 2011, p. 58).

---

<sup>8</sup> As vestais eram selecionadas entre as jovens de boa família, nascida de famílias senatorias, alforriadas por seus pais. Ao entrarem no sacerdócio, faziam uma espécie de voto, no qual estavam impossibilitadas de manter qualquer atividade sexual. Apesar de algumas restrições, eram mulheres visíveis publicamente, capazes de realizar várias cerimônias. (CROSSAN e REED, 2007, p. 230).

<sup>9</sup> Apud CROSSAN e REED, 2007, p. 230.

Igualmente, cultos como o de Afrodite, geravam muita insegurança, não só pelo sacerdócio desenvolvido por mulheres como pelo fato da estrutura cúltica romper com alguns padrões morais existentes na sociedade romana, visto que as festas em homenagem à deusa eram muito populares, principalmente em Corinto e em Atenas, onde suas sacerdotisas representavam a deusa nas festas chamadas de afrodisíacas. Com o crescimento e o conseqüente estabelecimento da religiosidade patriarcal, o culto à Afrodite passou a ser visto como um culto frívolo e promíscuo, resultado de sua sexualidade liberal. Em Corinto, a prostituição religiosa era habitual e a relação sexual com as prostitutas cultuais, geralmente escravas, era considerado um meio de adoração e contato religioso.

Segundo Catherine Salles (1987, p. 33, 34) a prostituição cultual era perfeitamente integrada na vida de algumas cidades gregas como Corinto e Pafos, e em outras regiões da Ásia Menor, na Pérsia e no Egito, sendo que suas motivações modificavam-se segundo os povos que a praticavam. Sabe-se que era um rito cuja motivação é o favorecimento da fecundidade, não podendo afirmar com certeza, a significação exata do costume. O geógrafo e filósofo grego Estrabão, nos oferece uma pequena descrição, mas que sintetiza a concepção daqueles que se deparavam com os cultos à Afrodite em Corinto:

“O santuário de Afrodite era tão rico que possuía mais de mil prostitutas sagradas, oferecidas à deusa por homens e mulheres. Por causa delas, a cidade era muito povoada e se enriquecia consideravelmente, pois os donos dos navios nela se arruinavam facilmente; por isso surgiu a célebre frase: Não é permitido a qualquer um aportar em Corinto”<sup>10</sup>.

SALLES (1987, p. 36; 39) afirma que essa forma particular de culto tanto em Corinto como na Ilha de Chipre, é fruto das influências orientais intensas na região, advindas das trocas comerciais. Entretanto, após a destruição e reconstrução de Corinto pelos romanos, mesmo depois do desaparecimento parcial de suas

---

<sup>10</sup> ESTRABAO, Geografia, VIII, p. 378.

*hieródulas*<sup>11</sup> e do culto considerado escandaloso, a reputação de Corinto como cidade dissoluta manteve-se intacta. Consequentemente, não é difícil imaginar por que a condição moral, orientada pelo comércio em Corinto, envolvia não somente os seus habitantes como os visitantes da cidade. Em detrimento de toda essa diversidade, Corinto ficou conhecida por suas práticas imorais, havendo inclusive um verbo na língua grega, construído a partir da raiz do nome da cidade, para referir-se a esse modo imoral de viver (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013, p. 48) – ou seja, *corintianizar*, era o mesmo que afirmar que alguém vivia de forma imoral como um habitante de Corinto.

No âmbito da diversidade religiosa, existiam também as comunidades seguidoras da religião judaica e as que começaram a surgir, em meados do século I E.C., orientando-se mediante os ensinamentos de Jesus. De acordo com a narrativa bíblica no livro de Atos dos Apóstolos (18:8), o autor descreve a existência de um homem denominado Crispo, chefe da sinagoga<sup>12</sup> local. Tal afirmativa contribui para a identificação de comunidades judaicas efetivas em Corinto. Segundo o professor Junio Cesar Rodrigues Lima, no período predecessor à destruição de Jerusalém, promovida pelo imperador Tito, em 70 E.C., haviam diversas comunidades judaicas dispersas nos territórios anexados ao Império Romano. LIMA prossegue em suas afirmativas, alicerçando-se sobre as concepções defendidas pelo historiador judeu Shlomo Sand<sup>13</sup>, ao descrever a existência de um número elevado de comunidades judaicas em Corinto (2013, p. 135, 136). Ao falar sobre a população judaica distribuída pelas colônias e províncias romanas, MEEKS (2011, p. 83) assegura que qualquer localidade que margeava o Mediterrâneo e disponibilizasse de terras cujos tamanhos eram consideráveis, era ponto de referência para o estabelecimento de comunidades

---

<sup>11</sup> As hieródulas eram as prostitutas que desenvolviam funções ligadas ao sacerdócio. Elas participavam oficialmente de todas as cerimônias onde sua ação sagrada era necessária. Diferem-se das prostitutas laicas, consideradas como algo sem muita importância, não exercendo funções do âmbito sagrado.

<sup>12</sup> Local de culto da religião judaica.

<sup>13</sup> SAND, Shlomo. A invenção do povo judeu. São Paulo: Benvirá, 2011.

judaicas. Mesmo sendo reconhecido e licitamente aceito o culto judaico nos territórios romanos, os judeus traziam certa insegurança ao Império, deixando-o de olhos sempre abertos, isto porque, sustenta LIMA (2013, 138), os judeus propagavam “o desprezo aos deuses, à renúncia aos sentimentos patrióticos, à adoção de prescrições alimentares e à prática da circuncisão como pré-requisitos para aqueles que almejassem aderir à religião judaica”.

Quanto ao surgimento e à existência dos cristanismos<sup>14</sup> no século I EC. e por conseguinte, à fundação de comunidades cristãs na cidade de Corinto, remontamos à gênese desse movimento religioso. Suas origens estruturam-se sobre a vida e os ensinamentos de Jesus, a quem os seus seguidores denominaram de o *Cristo*<sup>15</sup>, o *Messias* esperado pelo povo judeu para a restauração do povo de Israel. Tendo como fonte de informação sobre a vida de Jesus e sobre esse período os quatro evangelhos ditos canônicos, na Judéia, por volta do ano 6 AE.C. (SELVATICI, 2009, p. 153 – 154), nascia o filho de um carpinteiro de Nazaré, cujos ensinamentos posteriores inspiraram o surgimento de uma das maiores religiões do mundo.

CHEVITARESE e FUNARI (2012, p. 22), mencionam que na região da Palestina, no período de Jesus, eram comuns os movimentos sociais de cunho religioso, voltados às insatisfações da população, em especial aos sofrimentos das pessoas mais humildes. O movimento de Jesus, em sua gênese como um movimento campesino e rural, iniciou quando o mesmo estava com aproximadamente 30 anos, sendo que “depois de uma breve ligação com o movimento de João Batista, Jesus atraiu discípulos, sobretudo entre as camadas mais pobres da Galiléia” (MENDES, 2012, p. 82). CROSSAN (2011, p.

---

<sup>14</sup> Para alguns historiadores como John D. Crossan, Richard A. Horsley, Jonathan L. Reed, Paul Sampley, André Leonardo Chevitarese, Pedro Paulo Funari, o cristianismo como instituição, ainda no século I EC, é inexistente. Para eles, o cristianismo é um movimento dentro do judaísmo existente. Em destaque, o historiador André Chevitarese defende a utilização do conceito em sua pluralidade – cristanismos – afirmando que “o seu uso no plural explicita uma forma de ver o longo processo histórico de disseminação do movimento instaurado por Jesus de Nazaré”. Assim, “por cristanismos, afirma-se que uma dada experiência religiosa é plural”. CHEVITARESE, A. L. *Cristanismos – questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Ed. Kliné, 2011, p.9.

<sup>15</sup> Ver Mateus 16:16; Marcos 8:29; Lucas 9:20.

14) afiança que a matriz do Cristianismo antigo precisa ser compreendida dentro e a partir do próprio Cristianismo, tendo como embasamento histórico o Novo Testamento, as tradições, a arqueologia, a arte, liturgia, etc. Assim, compreender o Cristianismo Primitivo implica em enxergá-lo dentro do Judaísmo e este, por sua vez, dentro do Império Romano. Associado à figura de um mágico, curandeiro e taumaturgo, a mensagem de Jesus caracterizava-se pelas ações praticadas pelo mesmo, como auxílio aos mais necessitados, assim como pela pregação de uma *escatologia apocalíptica*<sup>16</sup>, baseado no *Reino de Deus*<sup>17</sup>.

David Flusser (2002, p. 167) afirma que Jesus não pretendia criar uma nova religião, e nem mesmo possuía a dimensão do que aconteceria anos mais tarde após sua morte. Ele defende a concepção de que:

“Jesus era um judeu devoto que vivia, a exemplo do que faziam outros judeus, em conformidade com a Lei de Moisés como era praticada em seus dias e que recomendou esse modo de vida religioso a seus discípulos. Em geral, também é aceito que Jesus não pregava uma nova religião. Seus debates com os fariseus, mesmo segundo a versão dos Evangelhos Sinópticos, não eram capazes de gerar ira ou inimizade da parte deles, e sua maneira especial de interpretar a natureza do judaísmo, no entanto, não era revolucionária e centrífuga. Se tivesse sido assim, isso teria sido enfatizado pelos autores do Novo Testamento, que desejavam separar a nova fé da religião-mãe”.

---

<sup>16</sup> A palavra escatologia, do grego *eschata* = últimas coisas, é um termo da historiografia dos estudos bíblicos que se refere à visão de Deus para uma terra ideal, à ideia de como o mundo seria se o governo fosse feito diretamente por Deus. A palavra apocalipse significa revelação, assim, a *escatologia apocalíptica* significa alguma revelação sobre a grande limpeza do mundo por Deus. CROSSAN, J. D. A vida do Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G. *A descoberta do Jesus Histórico*. Rio de Janeiro: Paulina, 2009, p. 13 – 30.

<sup>17</sup> Para MENDES (2012, p. 82,83), o sentido aplicado por Jesus a essa expressão, pode ser interpretado como a vontade de Deus para este mundo. Assim, o *Reino de Deus* seria uma transformação do mundo no qual estava inserido, e não uma concepção metafísica de que essa transformação aconteceria no plano “celeste”. Ao falar sobre *Reino de Deus*, Jesus enfatizava uma mensagem política e religiosa. Consoante com as afirmativas supracitadas, CROSSAN (2009, p. 20) reitera que a concepção de uma separação entre política e religião é inexistente nesse período, pois ninguém, no século I fazia tal distinção. O *Reino de Deus* é uma grande limpeza divina deste mundo, sendo este mundo governado por Deus, quando este se sentasse no trono de Cesar, porque Cesar era um Deus – DIVI F = DIVI FILIUS = Filho de Deus.

A missão de Jesus durou aproximadamente três anos, quando o mesmo, ao ser acusado e condenado por blasfêmia pelos dirigentes judeus, fora crucificado pelos romanos sob a justificativa de ter sido um líder rebelde e agitador político. As informações sobre os últimos dias de Jesus resumem-se ao que escreveram os seus seguidores, nos Evangelhos, e tempos depois, aos relatos de seus opositores. A condenação seguida de crucificação, era a forma como os romanos puniam os que não possuíam cidadania romana, em especial os revoltosos, sendo uma execução pública e coletiva, como era o costume da época. Assim, Jesus fora crucificado, sendo permitido que os seus seguidores pudessem sepultá-lo, uma atitude excepcional permitida pelos romanos (CHEVITARESE e FUNARI, 2012, p. 33 – 37). Por conseguinte, o ponto central para o cristianismo deve-se ao fato de que, para os seus seguidores, que posteriormente serão conhecidos por cristãos, Jesus havia ascendido aos céus, após três dias de sua morte, confirmando as profecias contidas nos escritos bíblicos do Antigo Testamento – o filho de Deus, o Messias profetizado para redimir o povo de Israel.

Após a morte ressurreição de Jesus, segundo narrativas bíblicas, os seus discípulos mantiveram-se reunidos em Jerusalém (Atos dos Apóstolos 1:12 – 14). Segundo SELVATICI (2009, p. 155), o livro de Atos aborda sobre o relato histórico da expansão da mensagem cristã no primeiro século do movimento de Jesus. Assim, os primeiros cristãos e conseqüentemente a expansão dessa nova concepção religiosa, para alguns historiadores, deu-se de forma gradual e progressiva, a partir de uma comunidade estabelecida em Jerusalém. Para SELVATICI (2009, p. 165), a expansão inicial do movimento cristão se tratou de uma difusão rápida, tendo como polo difusor, não apenas a cidade de Jerusalém, mas também a Galiléia. Baseia-se na concepção defendida pelo teólogo chileno Pablo Richard (1995, p. 289) de que o período posterior à morte de Jesus até a revolta judaica contra Roma (66 – 73 EC) e a destruição de Jerusalém em 70 corresponde ao tempo da missão cristã. Para ele, a certeza da ressurreição impele os discípulos a levar essa verdade para outros lugares,

seguinto também em direção ao Ocidente – até Roma. A princípio, as comunidades cristãs existentes na região da Palestina (Galileia, Judeia - Jerusalém, Samaria), difundiram sua mensagem apenas no âmbito judaico. Entretanto, “em determinadas localidades da Diáspora, desde o início, as comunidades paleocristãs mostraram-se mais abertas ao proselitismo gentio<sup>18</sup>, como foi o caso de Antioquia” (MENDES, 2012, p. 87). Essa decisão de aceitar gentios nas comunidades cristãs foi um dos motivos que contribuíram para o afastamento entre os primeiros mensageiros cristãos (Atos 15) e consequentemente, para a característica que se atribui a Paulo de Tarso e sua cooperação para a universalização da mensagem sobre Jesus.

Possivelmente, o primeiro contato dos coríntios com essa nova concepção religiosa, com origem na sinagoga, aconteceu por volta do ano 50 EC., através das pregações de Paulo de Tarso. Segundo SELVATIVI (2009, p. 155), Paulo era um antigo fariseu convertido ao grupo cristão de forma radical por meio de uma visão de Jesus ressuscitado, cuidadosamente descrita, com algumas discordâncias, três vezes no livro de Atos dos Apóstolos (9: 3 – 9; 22: 5 – 16; 26: 9 – 18). Portador de uma vasta erudição, falava e escrevia grego e o aramaico, o que possibilitou uma maior interação com os povos da região, suas viagens pelo mediterrâneo e a fundação de diversas comunidades cristãs em território romano, como na cidade de Corinto.

## **SOBRE A MULHER**

Não somente neste artigo, mas em toda a pesquisa que vem sendo realizada, utilizamos a Primeira Epístola<sup>19</sup> de Paulo aos Coríntios como documento substancial

---

<sup>18</sup> O proselitismo é o empenho de converter uma ou várias pessoas a uma determinada causa, ideia ou religião (proselitismo religioso). O prosélito gentio é o convertido às novas concepções cristãs, não sendo, anteriormente, judeu e nem mesmo adepto das práticas e ritos judaicos.

<sup>19</sup> Segundo Pedro Vasconcellos e Pedro Paulo A. Funari (2013, p.22 – 23), a comunicação por meio de cartas era uma prática comum na antiguidade, pois “havia grande troca de comunicação por meio do envio de mensagens, mais ou menos longas, que podiam ser enviadas a pessoas ou comunidades próximas ou distantes”. Deste modo, a comunicação de Paulo com as comunidades que havia fundado, dava-se por meio de epístolas que possuíam similaridades quanto à sua estrutura redacional: saudação inicial, o desenvolvimento do tema e da mensagem, uma conclusão, como uma firma do autor. A Primeira Epístola aos Coríntios foi produzida por volta de 54 – 55 d.C., o que favorece a interpretação de

para o desenvolvimento de toda a nossa pesquisa, por se tratar de uma carta comum a todos os segmentos cristãos existentes, parte de um livro sagrado, no qual se estabelece as relações de gênero que devem ser observadas por seus adeptos na sociedade brasileira contemporânea. Optamos por utilizar essa carta pelo fato da mesma nos oferecer características sociais, políticas e religiosas que fundamentam as ideias presentes nesse artigo e por ser a carta que relata com maior incidência sobre as relações de gênero existentes na organização das comunidades cristãs.

Muito se discute nos âmbitos acadêmicos quanto à autenticidade das passagens que estabelecem as posturas do papel feminino dentro das comunidades cristãs, presentes na carta escolhida como documento que fundamenta este artigo e toda a pesquisa.

“[...] estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que a mulher fale nas assembleias” (I Coríntios 14: 34, 35).

Para os historiadores Vasconcellos e Funari (2013, p. 54, 55), Paulo organizou as suas comunidades sem a exclusão de mulheres, sendo essas, muitas vezes, patronas das comunidades existentes. Para eles, essa concepção social do apóstolo, foi extremamente revolucionária e contrária às hierarquias coríntias. Para a historiadora Simone Rezende da Penha Mendes, em seu artigo *A Exclusão Feminina nas Epístolas Canônicas de Paulo*<sup>20</sup>, afirma que as expressões que colocam as mulheres como excluídas e sem voz dentro das assembleias cristãs, são inscrições pós-paulinas, pois não refletem o real posicionamento do autor sobre os lugares sociais das mulheres dentro das comunidades cristãs. Nesse artigo, utilizando-se dos pressupostos defendidos por ELLIOTT (1998, p. 39-78), Mendes afirma que as convicções paulinas,

---

que as comunidades cristãs ali existentes datam sua fundação no fim do ano 40 d.C. e/ou início de 50 d. C.

<sup>20</sup> MENDES, S. R. A exclusão feminina nas epístolas canônicas de Paulo. *História e-História*. 16 março, 2012. Disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=430>

soaram ao longo dos anos como uma estrutura de opressão feminina, visto que o próprio apóstolo teria sido "subvertido por seus intérpretes dentro do próprio cânon", assim, os escritos de cunho opressivo seriam reflexo das concepções que este jamais teria tido e como consequência, a aceitação dos textos inautênticos como epístolas genuínas resultaram num retrato distorcido do pensamento paulino.

Com grande relevância no meio acadêmico, os pesquisadores CROSSAN, REED (2007, p. 110 – 111), afirmam que temas como celibato e casamento nos escritos paulinos, expressam mutualidade e igualdade. Entretanto, a passagem de 1 Coríntios, que parece silenciar as mulheres dentro das comunidades cristãs, é alvo de críticas por parte dos autores, que não aceitam-na como autêntica e pertencente à epístola de 1 Coríntios. Para eles, a passagem seria uma inscrição posterior, por um pseudo-Paulo, uma tradição posterior às perspectivas paulinas, que acrescentaram essa passagem em detrimento de seus próprios posicionamentos diante dos conflitos existentes nas assembleias cristãs. Dessa forma, afirmam os historiadores que, se a passagem fora escrita, fica clara a existência de que a tradição posterior não perderia tempo proibindo o que não estivesse já acontecendo, o que para nossa pesquisa é de fundamental importância, visto que, se há a passagem escrita na epístola de 1 Coríntios, sendo ela de autoria de Paulo ou não, a existência de mulheres que costumavam a orar e ensinar dentro das comunidades cristãs é fato.

Paralelo às hipóteses defendidas acima, para as biblistas e teólogas Antoinette Clark Wire<sup>21</sup> e Elisabeth Schüssler Fiorenza<sup>22</sup>, os capítulos sobre o posicionamento das mulheres na ordem da comunidade, visa frear a liderança das mulheres na comunidade de Corinto, em detrimento dos papéis desempenhados por mulheres nos cultos fora do círculo cristão (ELLIOTT, 1998, p. 74). FIORENZA (1983, p. 232) afirma

---

<sup>21</sup> WIRE, A. C. *The Corinthian Women Prophets – A reconstruction through Paul's rhetoric*. Eugene – OR, Wipf and Stock, 2003.

<sup>22</sup> FIORENZA, E. S. *In memory of her – A feminist theological reconstruction of Christian origins*. New York: The Crossroad Publishing, Company, 1983.

que os textos não devem ser analisados sob uma perspectiva rasa, visto que se deve levar em conta a historicidade e a temporalidade do intérprete e conseqüentemente, potencializar a iluminação de preconceitos do mesmo. Cavar as profundezas dos contextos culturais, políticos e sociais dos textos, assim como escutar os “estranhamentos” inseridos nos textos, incentiva uma examinação mais precisa dos interesses sociais, políticos e econômicos, sendo um passo importante para os estudiosos bíblicos. Dessa forma, para ela:

“Paulo tentou conformar suas comunidades às normas de seu ambiente social para assegurar sua sobrevivência. Ele queria evitar que a comunidade de Corinto fosse entendida erroneamente como um dos cultos orientais orgiásticos e secretos que minavam a ordem e a decência pública”.

Partindo da perspectiva de que é necessário aprofundar os estudos sobre as particularidades e os contextos culturais, políticos e sociais de determinada localidade, alguns pesquisadores defendem a posição de que Paulo adequava o seu discurso mediante as necessidades das distintas comunidades, adaptando-as às respectivas disposições dos destinatários. Defendida por pesquisadores como Clarence E. Glad<sup>23</sup>, que utiliza o conceito de adaptabilidade nas cartas paulinas, a adaptação no discurso, utilizada por oradores antigos, visava atuar nas diferentes condições dos destinatários numa tentativa perspicaz de convencimento, impactando os ouvintes. Dessa forma, as características do discurso, como o modo de fala, o assunto, estavam de acordo com as situações externas a ele, como o tempo, a ocasião, o lugar e as circunstâncias da apresentação do mesmo (2008, p. 2,3).

A adaptabilidade em Paulo reflete o mundo no qual o mesmo estava inserido, pois etnicamente era judeu, possuía cidadania romana e escrevia suas cartas em grego, para comunidades formadas por grupos culturalmente mistos, e no caso de nossa pesquisa, uma Corinto extremamente plural e cosmopolita. GLAD (2008, p.11)

---

<sup>23</sup> GLAD, C. E. *Paul and Philodemus: adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy*. Leiden: E, J. Brill, 1995.

afirma que as cartas paulinas são produções que apresentam características literárias e retóricas formais, desenvolvidas visando aumentar a persuasão e o convencimento, através de um discurso, visto que Paulo era um líder que precisa estar a par das diferentes concepções, não somente teológicas, mas culturais e políticas, dos seus convertidos, integrando-as em um único discurso, concordando que:

“[...] as diretrizes conservadoras de Paulo são compreensíveis à luz das preocupações quanto aos riscos da ultrapassagem dos limites sociais quanto à adoção de um modo de vida diferente daquele previamente vivido. Suas diretrizes são também compreensíveis, dado seu objetivo de preservar a unidade de uma comunidade religiosa socialmente mista num culto comum. A diversidade dos ‘membros’, entre os quais havia judeus e não judeus, homens e mulheres, possivelmente de diferentes camadas sociais, aumente a seriedade dos temas relativos à interação das pessoas em diferentes relacionamentos” (2008, p. 17).

*“Já em carta vos escrevi que não vos associásseis com os impuros”* (1 Coríntios 5:9); “[...] vos escrevo que não vos associeis com alguém que, dizendo-se irmão, for impuro[...]” (1 Coríntios 5:11). Trechos como esses, contidos na epístola de 1 Coríntios, reiteram a afirmação de que, a constante presença de pessoas imorais na comunidade reflete a característica do recrutamento de Paulo.

“Numa carta como 1 Coríntios, Paulo trabalha as consequências da aceitação dessa asserção para o comportamento. Alguns tiveram ‘vícios’ antes de entrar na comunidade; agora se requer uma reforma do caráter [...]. As brandas exigências de Paulo quanto à conduta moral para a admissão resultaram num conflito com o ideal comunitário e exigiram que ele remediasse a situação. Em 1 Coríntios percebemos a tensão entre o ideal paulino de associação ilimitada com todos e o seu esclarecimento de um ideal comum de formação. A abertura de Paulo para associar-se a pessoas de diferente situação moral provavelmente encontrou fortes objeções entre os quais enfatizam a separação total dos imorais tanto dentro como fora da comunidade. Essa abertura provavelmente contribuiu para a tensão no relacionamento entre Paulo e alguns coríntios de um certo status social, que apreciavam as amizades entre iguais na aristocracia e podiam até ter considerado legítimas algumas associações tidas como inaceitáveis” (GLAD, 2008, p. 18 – 19).

Neste artigo e ao longo de toda a pesquisa não é o nosso objetivo afirmar ou não sobre a autoria de Paulo nos trechos presentes na carta de I Coríntios, que tratam

sobre a repressão do papel feminino dentro das comunidades cristãs em Corinto. Entretanto, ao olharmos para as características socioculturais da cidade de Corinto, podemos entender a possibilidade da existência do referido trecho e sua autenticidade, seja escrito por Paulo, ou por autores pós-paulinos, pois o mesmo reflete a mentalidade e o posicionamento dos que compunham as comunidades cristãs naquela cidade. Escrito por Paulo, esse trecho visaria apaziguar as possíveis divergências internas quanto à ativa participação feminina dentro das comunidades culturalmente organizadas sob a égide de uma sociedade patriarcal. Escrito por seguidores de Paulo, traduz a mentalidade de grupos que não aceitavam parte dos escritos paulinos, ou seja, uma receptividade negada do discurso igualitário de Paulo de Tarso para as assembleias em Corinto.

## CONCLUSÃO

A pluralidade de concepções religiosas, a estrutura política e econômica da cidade tanto como colônia grega quanto romana, assim como a diversidade de seus habitantes, oriundos das mais distintas regiões do Mediterrâneo, caracteriza toda a estrutura da cidade na qual se insere a pesquisa. Por fim, mediante panorama estabelecido neste artigo, podemos concluir que foi nesse espaço social eclético e cosmopolita que se desenvolveram as comunidades cristãs fundadas e lideradas por Paulo de Tarso. Se, como afirma De Certeau (1982, p. 13), o *lugar social* dos indivíduos exerce influência na construção do discurso, a conjuntura econômica, política, social e religiosa da cidade de Corinto influenciou a produção das cartas paulinas enviadas para as comunidades ali existentes, assim como a postura do autor ao descrever e orientar sobre a atuação das mulheres no interior destas.

Os lugares ocupados por algumas mulheres na sociedade coríntia geraram, no imaginário dos membros das comunidades cristãs, um posicionamento de recusa quanto à importância feminina e seu lugar de fala nas assembleias. As atividades femininas como prostitutas culturais, protagonistas nos cultos orgiásticos, e sua grande

ação nos cultos como o de Afrodite, Medeia, entre outros, geraram uma separação dentro das comunidades cristãs, daqueles que se consideravam exemplo de moralidade diante da possibilidade de aceitação das mulheres coríntias ‘convertidas’ à uma nova concepção religiosa. Assim, analisar o discurso, expresso no trecho “[...] estejam caladas as mulheres nas assembleias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas [...]” (I Coríntios 14: 34, 35), permite-nos perceber a oferta de informações e fatos sobre um determinado período histórico e sobre as relações que mantém com o seu meio social. Quer seja para Paulo ou para seu grupo de seguidores, a religião e a ética estabelecem-se como estruturas indissociáveis do seu discurso.

## DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

Bíblia de Jerusalém. 4. Ed. São Paulo: Paulus: 2006.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFÖDY, G. A História Social de Roma. Portugal: Editorial Presença, 1989.

BOOKIDIS, N. *Religion in Corinth – 146 BCE to 100 CE*. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S.J. *Urban Religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005, p. 141 – 185.

BUSTAMANTE, R. M. da C. *Práticas Culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade*. In Silva, G. V.; Mendes, N. M. (Orgs), *Repensando o Império Romano: Perspectivas Socioeconômicas, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, (pp. 109-136).

CHEVITARESE, Andre L. *Cristianismos – questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro, Ed. Kline, 2011.

CHEVITARESE, Andre L; FUNARI, Pedro P. A. *Jesus Histórico – uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro, Ed. Kliné, 2012.

CHOW, J. K. *Patronato na Corinto Romana*. In: HORSLEY, R.A. *Paulo e o Império – religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Ed. Paulus, 2004, p. 111 – 129.

CROSSAN, J.D. As duas vozes mais antigas da tradição de Jesus. In: CHEVITARESE, A.L; CORNELLI, G. (Org.). A descoberta do Jesus histórico. São Paulo, Paulinas, 2009, p. 85 – 103.

CROSSAN, J. D. O nascimento do cristianismo – o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus. São Paulo: Paulinas, 2004.

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

DE CERTEAU, M. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

ELLIOTT, N. Libertando Paulo - A justiça de Deus e a política do apóstolo. São Paulo: Paulus, 1998.

FUNARI, Pedro P. A; VASCONCELLOS, Pedro L. Paulo de Tarso – um apóstolo para as nações. São Paulo: Paulus, 2013.

GRIMAL, Pierre. As cidades romanas. Lisboa: Edições 70, 2003.

HORSLEY, Richard A. *Paulo e o Império: religião e poder na sociedade imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.

LIMA, Junio Cesar Rodrigues. Flavio Josefo e o paradigma de circularidade cultural entre as comunidade judaicas e sociedade romana na *urbs* do século I d.C. Dissertação (Mestrado) Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2013.

MEEKS, W. A. Os primeiros cristãos urbanos – o mundo social do apóstolo Paulo. Santo André: Paulus, 2011.

MENDES, Norma M. *Roma Republicana*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MENDES, Simone Rezende da Penha. *Paulo e a ekklesia de Corinto: conflitos sociais e disputas de autoridade no período paleocristão*. 2012. 182 f. : il. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais..

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso – Princípios e Procedimentos*. São Paulo: Pontes, 1999.

ROMANO, D.G. Urban and Rural Planning in Roman Corinth. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S.J. *Urban Religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005, p. 25 – 60.

ROSTOVTZEFF, Michael Ivanovitch. *The social and economic history of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

SALLES, Catherine. *Nos submundos da Antiguidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SANDERS, E. P. Paulo, a lei e o povo judeu. São Paulo: Paulus / Editora Academia Cristã, 2009.

SANDERS, G.D.R. Urban Corinth: An Introduction. In: SCHOWALTER, D. N.; FRIESEN, S.J. *Urban Religion in Roman Corinth: interdisciplinary approaches*. Massachusetts: Harvard Theological Studies, 2005, p. 11 – 24.

SANTOS, Cynthia dos. *A Institucionalização do Cristianismo em Corinto no Século I: um Estudo Comparativo das Obras de Paulo e Clemente Romano*. Rio de Janeiro, 2011. 127 f. Dissertação (Mestrado em História Comparada) – Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Programa de Pós-Graduação em História Comparada – PPGHC.

## ISÓCRATES E A BUSCA PELA UNIÃO DAS *PÓLEIS* NO SÉCULO IV A.C.

*Luciane Felisbino<sup>1</sup>; Dr. Renan Frighetto*

### RESUMO

Tendo em vista a autonomia das *póleis* gregas no século IV a.C., pretendemos pensar em que medida podemos falar de uma identidade grega neste período. Através do *Panegírico* de Isócrates, escrito em 380 a.C., buscamos entender tanto os elementos comuns às cidades gregas, quanto as oposições que encontramos dentro da obra, a saber gregos-*bárbaros* e atenienses-lacedemônios.

**Palavras-Chave:** Isócrates, identidade, Grécia Antiga.

### ABSTRACT

Thinking about the autonomy of the Greek *poleis* in the fourth century b. C., we intend to analyze to what extent we may talk about a Greek identity in that period. Through Isocrates' *Panegyric*, written in 380 b. C., we try to understand both the common elements about the Greek cities and the oppositions found in this masterpiece, namely Greek-*bárbaros* and Athenians-lacedaemonians.

**Keywords:** Isocrates, identity, Ancient Greece.

Quando falamos sobre a Grécia Antiga, uma das primeiras imagens que nos vem à mente são as *póleis*, comumente conhecidas por cidades-estado, que seriam sistemas de governo autônomos, cada qual com suas próprias leis, e compostos pelos *politai*, os

---

<sup>1</sup> Graduada em História – Licenciatura e Bacharelado pela Universidade Federal do Paraná e mestranda da linha de Cultura e Poder do Programa de Pós-Graduação de História pela mesma instituição. Bolsista CNPQ, com o projeto: “Isócrates e a legitimidade do poder de Felipe II da Macedônia no século IV a.C.: monarca *bárbaro* ou *hégemon* grego?”, sob orientação do Professor Doutor Renan Frighetto.

cidadãos. Se Pierre Vidal-Naquet situa no século VIII a.C. a consolidação desta forma de organização (VIDAL-NAQUET, 2012, p.15), Peter V. Jones, em seu livro *O Mundo de Atenas*, destaca o caráter processual da formação das cidades quando comenta unificação do território da Ática, que se estenderia até o século V a.C., não sendo a obra de um único homem (JONES, 1997, p. 3). Igualmente, supõe-se que a noção de cidadão tenha sido forjada aos poucos, pertencendo inicialmente a uma aristocracia guerreira que tomaria as decisões comuns, e que posteriormente, com a ampliação da função guerreira, passaria a outras camadas da sociedade (MOSSÉ, 2004, p.61). Desta forma, se levarmos em conta que cada *pólis* teve também um desenvolvimento interno, associando-o ao caráter autônomo que possuíam, podemos compreender que estas aderissem a formas políticas diferentes – democracias, oligarquias ou mesmo monarquias – e mesmo que algumas tivessem uma concepção de cidadania mais ampla do que outras.

Assim, a segunda característica sempre lembrada seria os antagonismos existentes entre essas *póleis* – principalmente entre as duas maiores Atenas e Esparta. Sendo a primeira sempre associada ao ideal de democracia e cultura e a segunda representada como aristocrática e guerreira. Oposições que parecem ser reforçadas cada vez que estudamos sobre Guerra do Peloponeso – pois se por um lado, esta parece ter iniciado principalmente devido ao descontentamento das *póleis* com as ações atenienses durante seu período de *hegemonia*, com a Liga de Delos; posteriormente parece adquirir um caráter ideológico que opõe democracia-oligarquia, como demonstra Laura Sancho Rocher (2002, p.232).

Diante de um panorama de conflitos incessantes entre *póleis* – cujos sistemas de governo são autônomos, possuindo leis próprias e colocando-se sob a proteção de seus próprios deuses (MOSSÉ, 2004, p. 224) – passamos a nos questionar sobre a unidade deste povo, como poderíamos falar em gregos como um grupo coeso, como partícipes de uma identidade comum? Sendo atenienses e espartanos sempre

descritos como antagonistas – seja na guerra, em seus sistemas políticos ou mesmo costumes – se havia uma identificação entre eles, então quais seriam então os elementos que fariam de ambos gregos?

Para tentar responder a estas questões, utilizamos como fonte o discurso *Panegírico*, escrito em 380 a.C., pelo retórico ateniense Isócrates (436-338 a.C.), que tendo vivido o período da Guerra do Peloponeso perderia, devido esta, sua fortuna, podendo recuperá-la graças a excelente educação que seu pai, um fabricante de flautas, lhe teria proporcionado (CLOCHÉ, p.9).

Os descontentamentos com as guerras entre os gregos<sup>2</sup> fariam nascer no início do século IV uma corrente de pensamento, denominada pan-helenismo, cujo objetivo seria restabelecer a concórdia entre os gregos e voltar-se contra o perigo bárbaro, pois acreditavam que “apenas a união dos gregos permitiria a resolução dos graves problemas enfrentados pelas cidades gregas” (MOSSÉ, 2004,220). Sendo o *Panegírico*<sup>3</sup>, de Isócrates (436-338 a.C.), uma das principais obras que nos chegaram que versa sobre as necessidades da união e reconciliação das *póleis*, pretendemos através da análise desta obra tentar compreender as construções identitárias feitas pelo autor para persuadi-los de que como partícipes de uma mesma cultura deveriam associar-se contra o inimigo comum – o bárbaro/persa.

Este discurso fazia parte de uma tradição e teria sido precedido pelos discursos Olímpicos de Górgias (392 a.C.) e Lísias (388 a.C.). Sendo Górgias apontado como uma das principais influências de Isócrates, com quem este teria estudado na Tessália. Além dele podemos citar como seus mestres também: Pródico de Céos, Sócrates e Terrâmenes – sendo o último morto durante o Governo dos Trinta, do qual fazia parte;

---

<sup>2</sup> Os campos constantemente devastados levavam à pobreza campesina, além disso, no que diz respeito à Atenas, a perda da *hegemonia* marítima fazia sofrer também os cidadãos, tanto pelo desaparecimento dos soldos e salários quanto pela diminuição das atividades artesanais. (MOSSÉ, 1979.p.102-105).

<sup>3</sup> Na introdução a este discurso, Juan M. G. Hermida aponta que seu nome viria de *panegýria*, as festas religiosas celebradas nos jogos Olímpicos e teria sido escrito por volta de 380 a.C. (ISÓCRATES. p.199).

no momento no qual Isócrates retornava à Atenas, e esta perdia sua *hegemonia*, por volta de 405 a.C. (CLOCHÉ, p.9; MOSSÉ, 1979, p.104; ISOCRATES, 8-9) Estes fatores nos ajudam a compreender o esforço retórico pela união das *póleis* contra aqueles vistos como os verdadeiros inimigos, os persas, sob a liderança de sua cidade; além das censuras aos lacedemônios (como Isócrates denomina os espartanos).

Sendo possível reconhecer, no *Panegírico*, elementos de identificação e de oposição entre os grupos que nele aparecem. Utilizamos os conceitos de identidade e alteridade trabalhados por Jean-Pierre Warnier (2003) e François Hartog (1999), compreendendo identidade como um conjunto de elementos que permitam a um grupo se perceber como tal, enquanto cria uma oposição a um *outro*. Assim, inicialmente procuramos identificar os grupos mencionados por Isócrates no *Panegírico*, percebendo os possíveis antagonismos. A partir disso, criamos duas tabelas para visualizar melhor quais seriam os argumentos levantados sobre cada um dos grupos e verificar suas diferenças e semelhanças – uma referente aos gregos e bárbaros/persas, outra aos atenienses e lacedemônios.

Partindo da conceituação apresentada por Jean-Pierre Warnier que define identidade como sendo “o conjunto dos repertórios de ação, de língua e de cultura que permitem a uma pessoa reconhecer sua vinculação a certo grupo social e identificar-se com ele” (WARNIER, 2003, p. 16-17), podemos perceber nesta obra isocrática a recuperação de diversos elementos que vinculariam as demais *póleis* à Atenas, construindo uma identidade comum ao passo que demonstrava a primazia de sua cidade em relação às demais, justificando seu desejo de que esta fosse a líder em uma nova aliança grega.

Assim, observamos, por exemplo, a rememoração do passado mítico no qual os atenienses por seu auxílio à Deméter teriam recebido desta os dons da colheita e as celebrações dos mistérios, os quais dividiriam posteriormente com os demais gregos. Motivo pelo qual, segundo Isócrates, a maioria das cidades lhes entregaria parte de

suas colheitas, sendo as que deixavam de fazê-lo advertidas pela Pítia a retomarem a tradição (ISOCRATES, p. 206-208). Essa pequena história parece demonstrar de forma clara as vinculações entre as cidades, mais diretamente mostrando tradições<sup>4</sup> das quais comungavam – o cultivo e os mistérios – demonstrando que aquele benefício dado no passado estaria sendo reconhecido no presente, não apenas por sua cidade, mas também pelas demais. Além disso, o trecho nos permite pensar que o retórico formula em seu discurso uma cadeia que liga as demais cidades à Atenas por elos de reciprocidade<sup>5</sup>, na qual esta permaneceria em posição de destaque em relação às demais, justificando assim sua prerrogativa de *hegemonia*.

Porém, este não seria o único nem o principal argumento identitário levantado pelo autor, que colocaria a *paidéia*, educação grega, como elemento fundamental para a identificação deste grupo. Isócrates destaca o papel ateniense com relação à filosofia e oratória e, segundo ele, graças a estes haviam conseguido que “o nome de gregos se aplique não a raça, mas a inteligência, e se chame gregos mais aos partícipes de nossa educação que aos de nosso mesmo sangue” (ISOCRATES, p.211-213). Assim, daria ao grego um status de cultura e não de nascimento – sangue ou raça. Apropriando-se da antiga linha educativa da *paidéia*, sua retórica estaria ligada aos valores morais da aristocracia e às questões políticas (CAMBIANO, 1994, p.101). Jaeger o liga a uma herança de pensamento ao qual pertenceriam Péricles e Tucídides, que atribuiriam aos atenienses uma tendência à alta cultura do espírito; além disso, segundo o autor, ao atribuir à sua cidade a fundação da cultura, dava a ela um caráter de coletividade que o contraporia às ideias de Platão (JAEGER, 2001, p. 1065-1066). Afirma que “Isócrates quer salientar aqui a cultura geral, em oposição a um determinado dogma ou método

---

<sup>4</sup> Segundo Warnier, a tradição seria “o que persiste de um passado no presente em que ela é transmitida” (WANIER, 2003, p.12). Dentro desta ideia, caberia ainda citar as festas solenes, de que fala Isócrates, que serviriam para lembrarem o parentesco, renovando os laços de hospitalidade e fazendo novos. (ISOCRATES, p.210-211).

<sup>5</sup> Conceito emprestado da antropologia, no qual, segundo Maurice Godelier, as relações sociais e hierárquicas se organizam a partir das prerrogativas básicas da reciprocidade – dar, receber e retribuir (GODELIER, 2001).

de conhecimento, tal como os platônicos o exigiam” (JAEGER, 2001, p. 1065), seria então a retórica que melhor plasmariam as exigências políticas e éticas da época, convertendo-as em um patrimônio universal (JAEGER, 2001, p. 1067). Assim, podemos pensar que esta cultura geral, que Isócrates afirma originar-se em Atenas de onde fora levada a outras partes, seria mais um elemento agregador dentro do mundo grego, talvez seu vínculo mais forte, que serviria também para diferenciá-los dos demais povos, vistos como bárbaros.

Passando, às oposições de grupos presentes no *Panegírico* de Isócrates, é importante primeiro compreender outro aspecto importante da identidade apontado por Warnier que é a produção de uma “*alteridade* em relação a grupos cuja cultura é diferente” (WARNIER, 2003, p.18). O tema da alteridade foi trabalhado dentro do mundo grego por François Hartog (1999), que demonstra como Heródoto, no século V a.C., construiu uma imagem do que seriam os gregos através da contraposição com o *outro* – costumeiramente visto pelos gregos como bárbaros, dentre os quais se destacam os persas. Como comentamos anteriormente, Isócrates e seu pensamento pan-helênico seriam herdeiros desta tradição, que contrapunha os gregos e sua *paidéia* e os bárbaros. Todavia, dentro do *Panegírico* podemos dizer que encontramos dois tipos de contraposição de grupos de algum modo diferenciado – os bárbaros, sobretudo persas, que pela tradição se opõe aos gregos; e os lacedemônios que aparecem opostos até certa medida aos atenienses.

Devido à natureza do discurso, parece natural que Isócrates teça algumas críticas aos lacedemônios, uma vez que um segundo objetivo de sua obra seria a *hegemonia* ateniense em detrimento da espartana. Assim, se por um lado o retórico elogia os feitos destes durante as Guerras Persas, por sua agilidade ao prestarem socorro aos atenienses quando Dario desembarcou na Ática (ISOCRATES, p.221-222) e quanto ao feito do enfrentamento nas Termópilas onde “os lacedemônios pereceram, e vencendo seu espírito seus corpos cederam, já que não se pode dizer que foram

vencidos, pois nenhum deles considerou honroso fugir” (ISOCRATES, p. 223-224). De outro, não poupa críticas às suas ações contemporâneas, descrevendo o poder que estes tinham no momento sobre a Grécia sempre de forma negativa – como causador de desterros, revoltas civis, violações de leis etc (ISOCRATES, 230). Além da acusação de manterem relações e fazerem alianças com os bárbaros (ISOCRATES, p.234).

Podemos pensar então que, para Isócrates em seu *Panegírico*, a falta mais grave dos lacedemônios foi terem firmado uma paz comum com o Rei, em 386 a.C., na qual os gregos não teriam recebido honra alguma, enquanto aos persas teria sido dado o controle de toda a Ásia, deixando-os em condição de inferioridade (ISOCRATES, p. 246-248). Além disso, declara que se antes estes faziam guerra às tiranias <sup>6</sup>, agora o faziam contra as instituições democráticas e ajudariam a consolidar monarquias (ISOCRATES, p.233-234), desta maneira a oposição se daria também no campo político; na qual o bárbaro seria também o monarca e/ou tirano em antítese ao sistema constitucional e democrático. Assim, como afirma Rocher, após a Guerra do Peloponeso o enfrentamento ideológico dentro do mundo grego se daria através da antítese democracia-oligarquia, sendo a oligarquia identificada com a tirania e ambas entendidas como sistemas não constitucionais (ROCHER, 2002, p.232) – ao menos na medida em que o sistema oligárquico se aproximasse das monarquias e tiranias.

No que diz respeito à contraposição bárbara, mais precisamente persa, se o principal elemento identitário grego seria a sua *paidéia*, que como exposto anteriormente, esta ligada a certos valores morais e políticos, assumindo também um caráter de coletividade; a alteridade bárbara seria exposta pelo inverso do que se esperava dos partícipes desta cultura. Desta forma, diferentemente da oposição que faz dos lacedemônios em relação aos atenienses – que permite em certa medida

---

<sup>6</sup> Referindo-se ao auxílio dado aos aristocratas atenienses contra a tirania no século VI a.C. (JONES, 1997,p.9).

elogios e aproximações – a contraposição representada pelo bárbaro deixa clara sua posição exterior ao mundo grego.

Podemos destacar novamente a questão política, na qual esse grupo aparece representado diversas vezes sob a figura do Grande Rei, enquanto os gregos aparecem sempre mencionados em sua coletividade. Além disso, descreve os bárbaros não apenas como súditos, mas escravos que não sabem o que é viver em igualdade (ISOCRATES, p.240), e segundo Laura Sancho Rocher, Isócrates não conceberia uma *pólis* de súditos, pois seria o povo que deveria controlar os magistrados, sendo ele o soberano e não o contrário (ROCHER, 2002,p.239). Assim, o homem grego seria livre, pois devido ao seu sistema político não se submetia as ordens de um rei, mas formariam no interior da cidade uma *politéia*, na qual os cidadãos possuíam também participação nas decisões da vida pública (MOSSÉ,2004, p.241). Em última instância, ao bárbaro – sendo ele representado em sua coletividade ou na figura de seu rei – seria atribuído todos os vícios e faltas: seriam maus guerreiros, aduladores, covardes, infiéis etc (ISOCRATES, p. 237-241); estes ligados à sua educação e forma de governo monárquico – em oposição à *paidéia* e democracia.

Portanto, com o intuito de dissolver os conflitos entre as *pólis* gregas no século IV a.C. Isócrates ajudaria a construir uma imagem comum a elas, buscando na história – desde um passado remoto e até mesmo mítico até a sua contemporaneidade – elementos que compreendemos ser de um repertório comum, portanto válido aos que apreciariam tal discurso, objetivando a reconciliação das cidades. Assim, apesar de presente a oposição entre atenienses e lacedemônios, esta se faz muito em relação à aproximação deste último com o inimigo persa. Além disso, este discurso constrói também uma alteridade bárbara, na qual projetaria a responsabilidade – direta ou indiretamente – pelos males sofridos pelos gregos, contra o qual deveriam se unir em uma empreitada comum. Assim, a guerra contra o bárbaro apareceria como um último elemento agregador desta sociedade, enquanto a Guerra

entre os Gregos seria um mal cujo único bem seria “utilizar contra o bárbaro as experiências trazidas por elas” (ISOCRATES, p. 246).

Todavia, não devemos perder de vista que estas são construções discursivas que visam: primeiro, a reconciliação das *póleis* gregas diante de conflitos intermináveis que desgastam e destroem tanto as cidades quanto o campo, apontando como projeto comum uma guerra contra os que seriam seus verdadeiros inimigos, os persas; e segundo, o retorno à *hegemonia* ateniense. Sendo necessário tomar cuidado para não exagerar na compreensão destes antagonismos, uma vez que, se por um lado a aproximação com o bárbaro coloca os lacedemônios em uma relação de antítese com os atenienses, por outro, não podemos esquecer que mesmo estes mantiveram relações com os persas em determinados períodos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CLOCHÉ, P. *Isocrate et son temps*. Paris: Les Belles Lettres.
- COOK, R.M. *Os gregos até Alexandre*. Lisboa: Editorial Verbo, 1966.
- GIORDANI, M.C. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes Ltda, 1972.
- GODELIER, M. *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- HARTOG, F. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- ISÓCRATES. *Discursos I*. Editorial Gredos.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- JONES, P. V. (org). *O Mundo de Atenas: Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense*. Martins Fontes: São Paulo, 1997.
- MOSSÉ, C. *Atenas: A História de uma Democracia*. Editora Universidade de Brasília: Brasília, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Péricles: O inventor da democracia*. São Paulo: Estação da Liberdade, 2008.

\_\_\_\_\_ RAMALHETE, C., TELLES, A. *Dicionário da Civilização Grega*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

NESERIUS, P.G. Isocrates' Political and Social Ideas. In: *International Journal of Ethics*. vol. 43,n.3(Apr., 1933). p.307-328.

ROCHER, Laura Sancho. Las fronteras de la política. La vida política amenazada según Isócrates y Demóstenes. In: *Gerión*, Madrid. v.20, n.1, 2002.pp.231-253.

VERNANT, J-P. *O Homem Grego*. Lisboa: Presença, 1994.

VIDAL-NAQUET, P. *O Mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WANIER, J.-P. *A mundialização da cultura*. Bauru: EDUSC, 2003



NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade  
2015, Ano VIII, Número II – ISSN 1982-8713  
Núcleo de Estudos da Antiguidade  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Artigo aprovado em outubro de 2015

## CADA QUAL COM SUA QUIMERA: A MITOLOGIA GREGA NOS GAMES DA SÉRIE *FINAL FANTASY*<sup>1</sup>

*Lúcia Reis Filha<sup>2</sup>; Eric Alves Dias<sup>3</sup>*

### RESUMO

O objetivo deste artigo é divulgar os resultados do Projeto Ítaca, que explora a mitologia no audiovisual de modo a estimular o interesse pela área em alunos do ensino médio. Em sua primeira fase, a equipe de pesquisa investiga a recepção da mitologia grega nos games da série *Final Fantasy*.

**Palavras-chave:** Projeto Ítaca; Mitologia Grega; Final Fantasy.

### ABSTRACT

*Every Game His Chimaera: The Greek Mythology in the Final Fantasy series.* This article aims to disclose the results of the Ithaca Project, which explores the mythology in the audiovisual media in order to arouse high school students' interest. In phase one the research team investigates the reception of Greek mythology in the *Final Fantasy* videogame series.

**Keywords:** Projeto Ítaca; Mitologia Grega; Final Fantasy.

---

1 Artigo produzido no âmbito do “Projeto Ítaca: Explorando a Mitologia no Audiovisual” e do Núcleo de Ensino e Pesquisa em História, Educação e Sociedade (NEPHE>UEMG: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/0125916296832288>). Agradecimentos à bolsista Yohana Yoshima e à direção da Escola Estadual Maria Rita Lisboa Pereira Santoro (Lambari, MG).

2 Professor do curso de História da Unidade Campanha da Universidade do Estado de Minas Gerais, doutorando em Comunicação pela Universidade Anhembi Morumbi (UAM, São Paulo), especialista em Estudos Clássicos pela UnB e historiador.

3 Mestre em Comunicação pela UFJF, especialista em Teoria Psicanalítica e Historiador.



## INTRODUÇÃO

A presente proposta nasceu da monografia *Uma Voz do Passado: Diálogos entre Final Fantasy IX e os Poemas de Homero*, elaborada no âmbito do curso da Especialização em Estudos Clássicos, promovido no biênio 2012-2013 pela Universidade de Brasília em parceria com a Cátedra ARCHA da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). A experiência como *gamer*, aliada aos estudos sobre a recepção dos clássicos, fez com que a minha atenção recaísse sobre o jogo eletrônico *Final Fantasy IX* (FFIX, Square, 2000), que combina gêneros como a fantasia e a Ficção Científica (FC) no interior de uma estrutura narrativa construída com base nos mitos, bem como na tradição literária e audiovisual que deles se originam. Considerando que os épicos de Homero ainda moldam a produção cultural na contemporaneidade (REIS FILHO, 2014), passei a analisar a recepção dos mesmos através de FFIX. A escolha temática pela mitologia grega se justifica, desde o início, pelas relações que pude estabelecer entre certos personagens desse game e outros, da *Ilíada* e da *Odisseia*.<sup>4</sup> Essas foram as primeiras associações permitidas. Durante o trabalho de pesquisa, no entanto, outros elementos da mitologia grega começaram a se revelar em FFIX.

As possibilidades abertas pelos games em sua relação com a mitologia revelaram-se originais. Ao longo da pesquisa, deparei-me com a quase total inexistência de estudos que versem sobre tal relação. No Brasil, onde a área de Recepção dos Clássicos é ainda jovem, não identifiquei estudos que se dediquem a essa perspectiva interacional. Além disso, ainda são poucos os trabalhos que tomam como objeto os jogos eletrônicos, principalmente os “jogos de interpretação de papéis”, ou RPG<sup>5</sup> (*Role-Playing Games*), de

---

4 Cf. REIS FILHO, 2014.

5 Gênero de jogos, eletrônicos ou não, no qual o jogador controla as ações de um personagem, imerso em um ambiente pré-definido.

modo que a riqueza temática permitida pelos mesmos constitui terreno amplo e inexplorado. Esse contexto possibilitou estender a pesquisa para a iniciação científica através do Projeto Ítaca, cujos objetivos são: 1) analisar a recepção e o redimensionamento dos clássicos pelos games; 2) despertar o interesse pela mitologia em alunos do ensino médio da rede pública, através do contato com os games e com o material de suporte; 3) estimular o uso de games como ferramenta didática para o ensino da mitologia. Nesse sentido, a atuação de bolsistas juniores se mostra de grande relevância para estimular a sua participação no universo acadêmico, fomentar a pesquisa e proporcionar o aprendizado de métodos, técnicas e procedimentos de investigação.

Inserido na linha de pesquisa História, Estética e Linguagens<sup>6</sup> (NEPHES), o Projeto Ítaca foi recomendado com destaque pelo Programa de Iniciação Científica Júnior (BIC Jr.) da UEMG, com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Os resultados do Projeto, que trata, em sua primeira fase, da apropriação de temas e elementos da mitologia grega pelos games da série *Final Fantasy*, têm sido apresentados em eventos científicos como o *XIX Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos/I Simpósio Luso-Brasileiro de Estudos Clássicos* (Universidade de Brasília); as *Jornadas de História Antiga* da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); e em Seminários internos da Universidade do Estado de Minas Gerais. Adiante, apresentaremos a fundamentação teórica do Projeto.

---

6 Linha de Pesquisa do Núcleo de Ensino e Pesquisa em História, Educação e Sociedade (NEPHES). Tem por objetivo investigar, estudar e compreender as relações das mídias com a História, considerando os diversos aspectos que configuram essas relações, suas interferências recíprocas e como se desdobram na produção e na recepção desses artefatos, configurados em suas dimensões imagéticas e/ou sonoras.

## A MITOLOGIA GREGA NOS GAMES

Ao analisar a relação entre as narrativas míticas da Antiga Grécia e os games, tratamos da colisão entre as velhas e as novas mídias, fenômeno definido por Henry Jenkins como *cultura da convergência*. Importante destacar que “uma mídia mais jovem não apenas cria suas próprias convenções; ela herda e toma emprestadas formas expressivas de outros meios de comunicação, transformando-as ao longo do caminho” (SMITH, 2002). Para Jenkins, a ideia de que o cinema se aproxima das estruturas dos antigos mitos tornou-se consenso entre a geração atual de cineastas — e, do mesmo modo, entre os designers de games. O autor não pretende afirmar, com tal argumento, que os produtos audiovisuais dispõem da mesma profundidade de significados embutidos; mas que são capazes de atrair os consumidores de volta aos mitos, colocando-os novamente em circulação (2009, p. 175). A ideia de retorno nos remete ao regresso de Ulisses à sua pátria Ítaca, episódio da *Odisseia*,<sup>7</sup> e explica o título do Projeto.

São inúmeros os games que exploram a mitologia grega. Alguns o fazem diretamente, são ambientados na antiga Grécia e evocam suas narrativas de deuses, monstros e heróis, como é o caso de *The Battle of Olympus* (1988), *Wrath of the Gods* (1994), *Age of Mythology* (2002, 2003) e *God of War* (2005-2015); outros, indiretamente, utilizam-se de elementos e personagens das narrativas míticas, como *Altered Beast* (1988) e a série *Final Fantasy* (1987-2015). Vimos analisando esta última na primeira fase do Projeto, observando essa forma de apropriação dos mitos. O exame da interpretação/representação destes no interior dos games fundamenta-se na análise crítica da intersecção intermediática. Dentro das narrativas audiovisuais, os protagonistas e antagonistas seriam imediatamente

---

7 De acordo com Grimal, Ulisses (em grego Odisseu) é o herói mais célebre de toda a Antiguidade, e sua lenda constitui o tema da *Odisseia*, cujo objeto seria o *regresso a Ítaca* (pp. 458; 461). Esse poema, portanto, narra as aventuras de Ulisses em seu retorno de Tróia (FLORENZANO, 1991, p. 14).

reconhecíveis por se tratarem de arquétipos (JENKINS, 2009, p. 175). De acordo com Rebecca Tews, as imagens arquetípicas estariam vivas em essência no universo dos games, embora apareçam como caricaturas das imagens tradicionais, drasticamente transformadas pela tecnologia, cor, velocidade e som (2005, p. 178).

A série *Final Fantasy* (FF) foi criada por Hironobu Sakaguchi em 1987, e conta hoje com catorze títulos principais desenvolvidos pela companhia nipônica Square para diversas plataformas, tais como o Nintendo [e Super Nintendo] Entertainment System (NES e SNES) e o PlayStation (PS). Embora cada título possua personagens e ambientações distintas, elementos recorrentes definem a franquia, muitos dos quais derivam da história e das mitologias de diversas culturas. Os enredos, herdeiros da tradição do RPG, apresentam sempre um grupo de heróis que segue em jornada, personagens que revisitam seus relacionamentos e conflitos enquanto lutam contra o Mal.

Em *FFIX*, por exemplo, Cuellar (2001) aponta para a existência de uma importante combinação do antigo com o novo. Para o autor, o “novo” refere-se aos mundos de tecnologia fantástica e estética retro-futurista *steampunk*,<sup>8</sup> ainda que tais elementos apareçam em menor escala nesse título se comparado aos predecessores *FFVII* e *FFVIII*. O “antigo”, por sua vez, denota a permanência de diversos elementos já consagrados na série: os cavaleiros, os magos, as aeronaves, o sistema de trabalho e as habilidades determinadas pela função de cada personagem. De acordo com Andrew Vestal,

*Final Fantasy IX* foi anunciado como um retorno às raízes da série, mas isso seria uma simplificação. As raízes da série *Final Fantasy* têm sido, desde sempre, os personagens atraentes, a **história épica**, as batalhas cativantes, e uma apresentação impressionante. Elementos como as aeronaves, os magos de

---

<sup>8</sup> O termo refere-se a um gênero da Ficção Científica que se utiliza de ambientações históricas e caracteriza-se por apresentar, em suas narrativas, maquinismos a vapor em lugar de tecnologias avançadas. O design e a moda *steampunk* combinam elementos históricos e aparatos tecnológicos anacrônicos inspirados pela FC. Dados de acordo com: <<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/steampunk>>.

chapéus pontudos e os cristais aparecem como símbolos superficiais, ao passo que um conto emocional da humanidade em face às adversidades jaz no cerne de cada episódio da série. O que não quer dizer que o retorno a uma arte mais antiga seja desimportante ou sem significado (VESTAL, 2000, grifo nosso).

Nota-se, nesse nono título desenvolvido para o PS, a mistura de novos elementos com outros que acabaram por conformar o Cânone, o que também ocorre nos demais games da série. O uso recorrente de elementos da mitologia, por exemplo, tornou-se uma tradição — dos títulos predecessores àqueles que o sucederam. Esse recurso talvez possa ser explicado por uma declaração de Hiroyuki Ito, na qual o diretor de FFVI, FFIIX, FFXII e outros games revelou que a equipe de desenvolvimento sentiu-se atraída pela história e pela mitologia europeias devido à sua profundidade e drama (ZDYRKO, 2000). A crítica corrobora esse argumento. O enredo complexo, em termos de narratividade, exhibe personagens assombrados pelo seu passado (CUELLAR, 2001); explora conceitos como o amor, a morte, a esperança, o medo e até mesmo a natureza da existência (VESTAL, 2000). Rosenfeld sugere que a grande obra de arte literária (ficcional) seria o lugar em que nos defrontamos com seres humanos de contornos definidos e definitivos, em ampla medida transparentes, vivendo situações exemplares de um modo exemplar. Estes enquanto seres humanos encontram-se integrados em um denso tecido de valores de ordem cognoscitiva, religiosa, moral e político social, e tomam determinadas atitudes em face desses valores. Muitas vezes, passam por terríveis conflitos e enfrentam situações-limite nos quais se revelam aspectos essenciais da vida humana (2009, p. 45).

No universo de FF há uma relação com o fantástico e o fascínio, com o “velho” e o “novo”. Tais elementos podem ser demonstrados visualmente, tanto na arquitetura dos *games* — que certas vezes se mostra ligada à Antiguidade ou ao período medieval, e em outras se apresenta como futurística —, quanto nas tecnologias prodigiosas que os

mesmos apresentam. Tal estética, ou seja, a mistura de “pilares” inovadores e futuristas juntamente com elementos de outras épocas, mostra-se inserida no imaginário da FC com o *steampunk*<sup>9</sup>. Para Rogers e Stevens, a FC tem muito a dizer a respeito dos papéis desempenhados pelos clássicos do mundo antigo na contemporaneidade, sendo o significado dos mesmos ativamente transformado (2012, p. 129). Para Roberts (citado por ROGERS e STEVENS, 2012), as raízes desse gênero estão nas viagens fantásticas de poemas gregos como a *Odisseia*. Logo, as raízes de determinados gêneros narrativos parecem fincadas na cultura clássica.

## OS MONSTROS DA MITOLOGIA GREGA EM *FINAL FANTASY*

Vimos que Projeto Ítaca, até então, tem-se dedicado a explorar os elementos da mitologia grega presentes nos games da série *Final Fantasy*. Durante as pesquisas preliminares saltou à vista a grande variedade de monstros, dessa e de outras mitologias, que se contrapõem aos heróis e devem ser combatidos pelo jogador. Para fins de delimitação, portanto, intitulamos a primeira fase do Projeto de “Monstros da mitologia grega em *Final Fantasy*”. Assim, por meio da pesquisa, de característica exploratória, interpretativa e descritiva, vimos identificando as criaturas que povoam os cenários dos games. Se os monstros estão profundamente enraizados nas culturas humanas, como atestam as artes, a literatura e as mídias (WEINSTOCK, 2014), devemos lembrar do argumento de Jenkins, segundo o qual os produtos audiovisuais colocam os mitos novamente em circulação (2009, p. 175). Entenderemos os “monstros” nos termos da *The Ashgate Encyclopedia of literary and cinematic monsters* (2014), enquanto quebra-cabeças ontológicos, incorporados ao imaginário durante o curso da história.

---

9 HUBER, 2009.

Dentre as centenas de monstros de FF, a bolsista do Projeto tem-se dedicado a identificar os monstros específicos da mitologia grega. O levantamento dos mesmos é feito por meio de consultas às listas de “inimigos” da *Final Fantasy Wiki*,<sup>10</sup> uma vez que tais monstros aparecem como antagonistas nesses games. As listas são compostas por imagens e nomes das criaturas, organizados em ordem alfabética. Os nomes tratam-se de links para verbetes individuais. Ao serem identificados, os monstros têm sua imagem ilustrativa salva e sua ocorrência registrada em ficha, juntamente com o seu nome e o título do jogo no qual aparece. A consulta a dicionários de mitologia tem-se feito necessária, inclusive para o levantamento inicial dos monstros. Para tanto, selecionamos o volume editado pela Abril (1973), mais simplificado; o de Grimal (2000) e o de Kury (2008). A consulta a bases de dados, tais como a *Encyclopedia Mythica* (<http://www.pantheon.org/>), o *Theoi Project* (<http://www.theoi.com>) e o *Perseus Project* (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>), também tem sido estimulada. Por fim, a bolsista vem organizando e sistematizando os dados coletados. Com o aporte da bibliografia segue-se à análise da representação dos monstros nos games, que muitas vezes pode contrastar profundamente com as descrições provenientes das narrativas míticas.

Até então, foram identificados exemplares de Centauro,<sup>11</sup> Cérbero,<sup>12</sup> Ciclope,<sup>13</sup> Fênix,<sup>14</sup> Gigante,<sup>15</sup> Grifo,<sup>16</sup> Hidra,<sup>17</sup> Lâmia,<sup>18</sup> Mantícora,<sup>19</sup> Medusa,<sup>20</sup> Minotauro,<sup>21</sup>

---

10 As listas encontram-se disponíveis online, em: <[http://finalfantasy.wikia.com/wiki/Final\\_Fantasy\\_Wiki](http://finalfantasy.wikia.com/wiki/Final_Fantasy_Wiki)>.

11 Seres monstruosos, tinham busto de homem e corpo de cavalo. Viviam nas montanhas e nas florestas e nutriam-se de carne crua. Seus costumes brutais, seu amor imoderado pelo vinho e pelas mulheres tornavam-nos temíveis aos mortais (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 33).

12 Cão de múltiplas cabeças, serpentes em torno do pescoço e mordida tão venenosa quanto a de uma víbora. Guardião dos Infernos, permitia a entrada das almas, porém impedia-as de sair (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 33).

13 Seres gigantescos com um só olho no meio da testa. Constituíam uma população de gigantes brutais, sem fé nem lei e cuja única riqueza eram os rebanhos de carneiros. Eram antropófagos: devoravam os seres humanos que se aventuravam a passar por suas terras (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 35).

Quimera,<sup>22</sup> Sereia<sup>23</sup> e Titã. A maioria desses monstros, pelo que se observou, aparece de forma recorrente nos games da série FF – ao lado de criaturas oriundas de outras mitologias, tanto orientais como ocidentais, e do imaginário literário e cinematográfico.

Monstro	Game	Variante
Ciclope	FFIII	Nenhuma.
Centauro	FFIV	Centaurion (FFIV), Centaur Knight (FFIV), Chaos Knight (FFIV).

14 Pássaro originário da Etiópia e venerado também pelos gregos. Assemelhava-se a uma ave de grande porte, com plumagem vermelha, azul e dourada. Para assegurar sua descendência, quando sentia a proximidade da morte, fazia uma espécie de ninho e, após atear-lhe fogo, instalava-se em seu centro. Das cinzas surgia uma nova fênix (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 73).

15 Filhos de Gaia, seres monstruosos na aparência, na força e na estatura, homens da cintura para cima e serpentes da cintura para baixo, nascidos do sangue de Urano (KURY, 1973, p. 163).

16 Os grifos eram aves míticas providas de bico de águia, possantes asas e corpos de leão. Consagrados a Apolo, eram encarregados da guarda dos tesouros do deus no país dos Hiperbóreos (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 85).

17 A hidra é apresentada como uma serpente de múltiplas cabeças (nove, na versão mais corrente), cujo hálito venenoso matava todos os que dela se aproximavam. Essas cabeças tinham a possibilidade de renascer, se cortadas. Além disso, a cabeça do centro era imortal (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 109).

18 Gênios maléficos femininos que atacavam os adolescentes e lhes sugavam o sangue (KURY, 1973, p. 230).

19 Mantícora é uma criatura semelhante às quimeras, com cabeça de homem, três afiadas fileiras de dentes de tubarão e com voz trovejante - e corpo de leão (geralmente, com pelo ruivo), olhos de cores diferentes e cauda de escorpião ou de dragão com a qual pode disparar espinhos venenosos que matam qualquer ser, exceto o elefante. Dados de acordo com: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Manticora>>.

20 Uma das Górgonas – três irmãs de aspecto monstruoso, que amedrontavam deuses e homens, com cabeça enorme e cabeleira de serpentes, dentes longos e agudos, mãos de bronze e asas de ouro. Seus olhos eram faiscantes e quem ousasse fixá-los era petrificado (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 109).

21 Monstro com corpo de homem e cabeça de touro que se alimentava de carne humana (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 124).

22 Possuía cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de serpente. Segundo algumas narrativas míticas, tinha duas cabeças: uma de leão e outra de cabra. Vomitando chamas, destruindo rebanhos e devorando seres humanos, a Quimera aterrorizava os habitantes da Lícia (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 161).

23 Grandes pássaros, com cabeça de mulher, que habitavam uma ilha do Mediterrâneo, na costa meridional da Itália. Com seu canto melodioso, atraíam os marinheiros contra os recifes. Uma tradição tardia descreve as sereias como criaturas metade mulher, metade peixe (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 167).

Cérbero	FFI, FFVIII, FFXII	Nenhuma.
Fênix	FFXII	Nenhuma.
Gigante <sup>24</sup>	FFI, FII, FV, FVI, FVII, FXI, FXII	Diversas.
Grifo	FFIII, FFXI	Hippogryph (FFXI).
Hidra	FFI, FFIII, FFIV, FFV, FFXI	Fire Hydra (FFI).
Lâmia	FFII, FFIII, FFIV, FFXI	Lamia Matriarch (FFII, FFIV), Queen Lamia (FFIII, FFIV).
Mantícora	FFI, FFIII, FFXI	Death Manticore (FFI).
Medusa	FFI, FFIV, FFV, FFVI	Earth Medusa (FFI), Medusa Chicken (FFVI).
Minotauro	FFI, FFIII, FV	Zombie Minotaur (FFI).
Quimera	FFI, FFII, FFIII, FFIV, FFV, FFVI, FFVIII, FFX, FFXII	Mage Chimera (FFI, FFIII), Rhios – Jimera (FFI), Chimera Brain (FFII, FFIV, FFX, FFXII), Chimera Sphinx (FFII), Gorgimera (FFII, FFV), Chimerageist (FFIV), Dhormé Chimera (FFV), Vector Chimera (FFVI), Gorgimera (FFVI), MaxiMera (FFVI).
Sereia	FFIII	Sea Witch – Aqueloiás <sup>25</sup> (FFIII).
Titã	FFIII, FFIV	Chronos (FFIII).

Nota-se a diversidade de monstros da mitologia grega inseridos em FF. Alguns, como a Hidra, a Lâmia e a Medusa, aparecem em diversos games da série, mas, de todos, o favorito ainda é a Quimera, presente em ao menos 9 títulos. Em alguns títulos, personagens mais específicos da mitologia grega também foram inseridos como

<sup>24</sup> Os gigantes são um caso à parte. Aparecem também em outras mitologias, que podem conferi-lhes, nos games, características bastante distintas daquelas provenientes das narrativas míticas gregas.

<sup>25</sup> Sereias filhas de Aquelô e Melpômene (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 11).

antagonistas, como é o caso de Hades<sup>26</sup> e Cronos.<sup>27</sup> Percebemos que a aparência de um mesmo monstro pode ser drasticamente alterada, de um game para outro. Isso se dá pela otimização dos gráficos e subsequente reformulação de seus *sprites*<sup>28</sup> ou por razões estéticas que merecem ser exploradas em outro estudo. Vale lembrar o argumento de Tews (2005, p. 178), segundo o qual as imagens arquetípicas apareceriam drasticamente transformadas nos games. A estilização extravagante, traço característico da Square, resultou na inclusão da coluna “variantes” na tabela acima.

Além disso, certos monstros costumam reaparecer em diferentes níveis de um mesmo FF. Quando isso ocorre, eles sofrem pequenas alterações em sua paleta de cores, o que indica, dentro da lógica do game, alteração em seus atributos e variação no nível de dificuldade ao combatê-lo. Por exemplo, a Mantícora de FFI (cinza, com a cauda e as asas rosas) é mais fraca do que a “Death Manticore” (vermelha, com a cauda e as asas azuis) que aparece em um momento posterior da narrativa, e pode ser vencida mais facilmente. Pode-se dizer o mesmo do Minotauro (púrpura) e do “Minotauro Zumbi” (verde) desse mesmo título. Ou da Chimera e da “Chimerageist” do FFIV. Essa alteração das cores, acompanhada em alguns casos de alterações no próprio nome da criatura, indica monstros de maior ou menor poder. Enfim, cada um dos games representa as criaturas mitológicas de uma forma peculiar. Cada qual com sua Quimera.<sup>29</sup>

---

26 Uma das doze divindades olímpicas. Participou da luta contra os Titãs. Vencidos os adversários, Zeus, Poseidon e Hades partilharam entre si o império do universo. Hades tornou-se o deus das profundezas subterrâneas, os Infernos. Reinava sobre os mortos (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 153).

27 Filho do Céu e da Terra, é o mais jovem dos Titãs. A pedido da Terra, mutilou o pai e ocupou seu lugar no trono do universo (ANDRADE; SIMÕES, 1973, p. 166).

28 Em computação gráfica, *sprites* são imagens ou animações pré-renderizadas integradas em uma cena maior. Dados de acordo com: <[https://en.wikipedia.org/wiki/Sprite\\_\(computer\\_graphics\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Sprite_(computer_graphics))>.

29 Tradução de *Chacun sa chimère*, um dos poemas em prosa publicados no *Spleen de Paris*, do francês Charles Baudelaire (Cf. BAUDELAIRE, 2011 [1869]).



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDRADE, Marisa Soares de; SIMÕES, Maria Izabel. **Dicionário de mitologia greco-romana**. São Paulo: Abril, 1973.
- BAUDELAIRE, Charles. **Pequenos poemas em prosa**. Trad. Dorothee de Bruchard. São Paulo: Hedra, 2011.
- CUELLAR, Jose. “Magic of ‘Final Fantasy’ creates best in the series”. **Observer Online**. n.82, 2001. Disponível: <<http://www3.nd.edu/~observer/02072001/Scene/2.html>>. Acesso: 7 mar. 2013.
- FLORENZANO, Maria Beatriz. **O mundo antigo: economia e sociedade**. 11 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- HUBER, William. Epic spatialities: the production of space in Final Fantasy games. In: WARDRIP-FRUIIN, N., HARRIGAN, P. **Third Person: Vast Narratives**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2009.
- JENKINS, Henry. **Cultura da convergência**. São Paulo: Aleph, 2009.
- KURY, Mário da Gama. **Dicionário de mitologia grega e romana**. 8 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- REIS FILHO, Lúcio. Ecos do Passado: A recepção dos épicos de Homero em Final Fantasy IX. **NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade**, ano VII, n. 2, Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, dez. 2014.
- ROGERS, Brett M., STEVENS, Benjamin. “Classical receptions in science fiction.” **Classical Receptions Journal**, 2012, p. 127-147. Disponível em: <<http://crj.oxfordjournals.org/content/4/1/127.full.pdf.html>>
- ROSENFELD, Anatol; CANDIDO, Antonio; PRADO, Décio de Almeida et al. **A personagem de ficção**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SMITH, Greg M. Computer games have words, too: dialogue conventions in Final Fantasy VII. **Game studies**, v.2, n.2, dez. 2002. Disponível em: <http://www.gamestudies.org/0202/smith/>. Acesso em: 7 fev. 2013.
- TEWS, Rebecca R.. “Archetypes on Acid: video games and culture.” In: WOLF, Mark J. P. **The medium of the video game**. 3 ed. Austin: University of Texas Press, 2005, p. 169-182.



NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade  
2015, Ano VIII, Número II – ISSN 1982-8713  
Núcleo de Estudos da Antiguidade  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Artigo aprovado em outubro de 2015

VESTAL, Andrew. Final Fantasy IX Review. **Gamespot**, 2000. Disponível em: <<http://www.gamespot.com/final-fantasy-ix/reviews/final-fantasy-ix-review-2605459/>>. Acesso: 2 mar. 2013.

ZDYRKO, Dave. The Final Fantasy IX Team Spills All. *IGN*. set. 2000. Disponível em: <<http://www.ign.com/articles/2000/09/21/the-final-fantasy-ix-team-spills-all>>. Acesso: 15 jan. 2013.

## O RITUAL COMO MATERIALIZAÇÃO DE PROJETOS POLÍTICOS: UMA COMPARAÇÃO DAS REPRESENTAÇÕES RITUAIS EM TUMBAS DE AMARNA E TEBAS

*Maria Violeta Pereyra<sup>1</sup>; Rennan de Souza Lemos<sup>2</sup>; Lilitiana Manzi<sup>3</sup>*

### RESUMO

Este artigo busca analisar a prática ritual como materialização de projetos políticos. No caso da necrópole de Amarna, esse projeto estava associado às reformas de Akhenaton e à ideia de purificação. No caso de Tebas, é possível associá-lo à exaltação da elite com restauração pós-amarniana de Amon. Para abordar o tema, analisamos cenas registradas nas tumbas dos funcionários que foram contemporâneos a ambos os momentos, assim como a articulação de tais cenas com a paisagem. Essa articulação é entendida como forma de representação litúrgica, onde a visibilidade em relação ao templo e as relações de proximidade entre as tumbas funcionava como outra forma de materializar esses projetos. Nestes, participaram as elites, oferecendo exemplos de subordinação, em alguns casos, e de tensão, em outros.

**Palavras-chave:** Egptologia; Tumbas de Amarna; Tumbas Tebanas, Paisagem.

### ABSTRACT

This paper explores the idea that considers ritual practice as a form of embodiment of political projects. In the case of the necropolis at Amarna, the project is associated with the reforms of Akhenaten and the idea of purification. For the Theban Necropolis, it is connected to the move back to orthodoxy after the Amarna Period. The subject is explored by means of analysing scenes in tombs of high officials contemporary to both moments. We also investigate the relationship between tomb scenes and the landscape. This relationship is understood as a form of liturgical representation, where visibility in relation to the temple as well as proximity between the tombs operated as another mean of materialising political projects. The elite took part in these projects, and their tombs offer examples both of subordination and in some cases tension.

**Keywords:** Egyptology; Amarna Tombs; Theban Tombs; Landscape.

---

<sup>1</sup> Professora da Universidade de Buenos Aires. Pesquisadora do CONICET. Diretora do Neferhotep Project – Luxor, Egito.

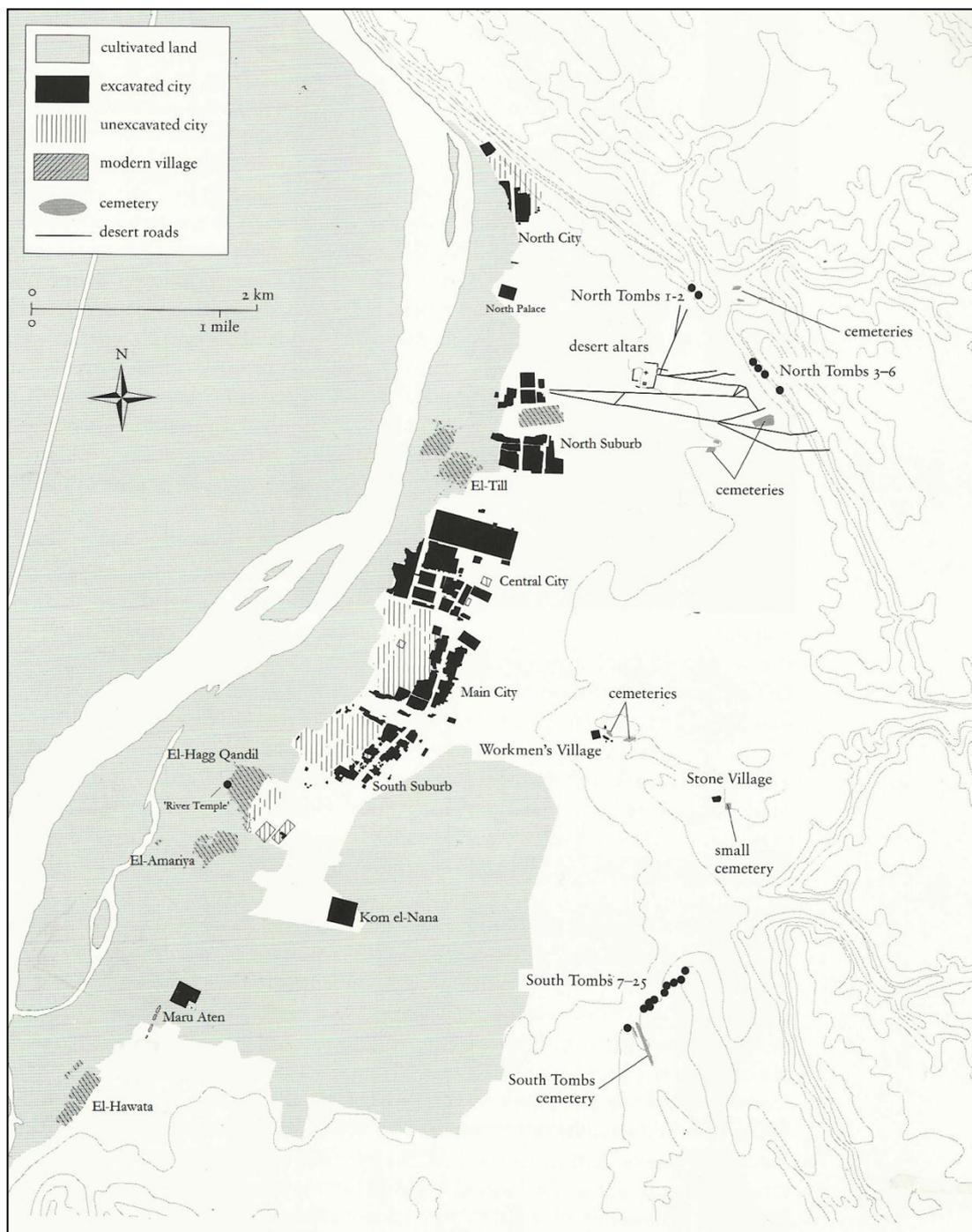
<sup>2</sup> Laboratório de Egptologia do Museu Nacional/UFRJ. Membro do Neferhotep Project – Luxor, Egito

<sup>3</sup> Professora da Universidade de Buenos Aires. Pesquisadora do CONICET. Membro do Neferhotep Project – Luxor, Egito.

A cidade de Amarna está localizada na margem oriental do Nilo em uma baía circundada por montanhas cujo calcário é de ótima qualidade (figura 1). Isto fez com que os egípcios da época as utilizassem como fonte de matéria prima (WILLEMS and DEMARÉE, 2009). A qualidade dessa matéria-prima contribuiu, ainda, para a escolha dessas montanhas como local de construção de tumbas dos membros da elite da cidade de Amarna, cujas casas, como nos casos de Ramose e Panehesy, podem ser identificadas na cidade. Uma situação só em parte semelhante foi verificada em Tebas, onde a necrópole dos funcionários ocupava as encostas do maciço de tebano.

A necrópole tebana se localiza na margem ocidental do Nilo a aproximadamente 415 km ao sul da cidade de Amarna. As tumbas privadas se agrupam no denominado Vale dos Nobres, limitado a oeste pelas elevações do maciço tebano, de onde se pode distinguir os distritos de Dra Abu el-Naga e Deir el-Bahari ao norte, e Deir el-Medina ao sul. Entre estes, o relevo apresenta um contraste, onde se destacam as colinas de el-Qurna, el-Khokha e Qurnet Murai, além de uma depressão conformada por el-Assasif, que continua na planície de inundação do rio (figura 2). Sobre esta mesma margem, também estão localizados diversos templos de milhões de anos que, com exceção do templo de Mentuhotep II, construído na XI dinastia, foram construídos entre as dinastias XVIII, XIX e XX (figura 3; PORTER and MOSS, 1970; STRUDWICK and STRUWICK, 1999).

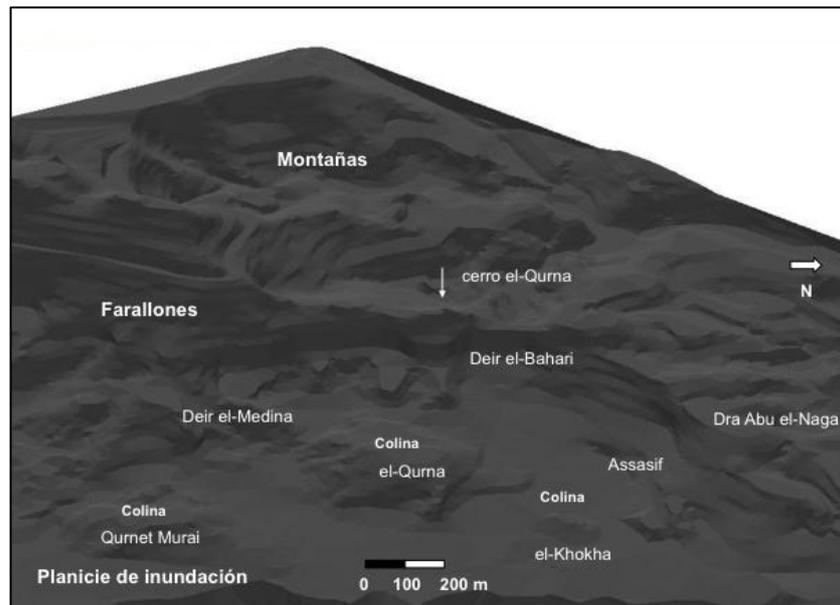
O substrato geológico é formado por rochas calcárias, nas quais foram escavadas tumbas. Somente algumas tumbas de el-Assasif contam com partes de sua estrutura construídas em arenito e pilonos de tijolos de adobe (Monthuenhat –TT34–, Pabasa –TT279–). Os templos, por sua vez, foram construídos com arenito transportado do canteiro localizado a mais ou menos 350 km ao sul.



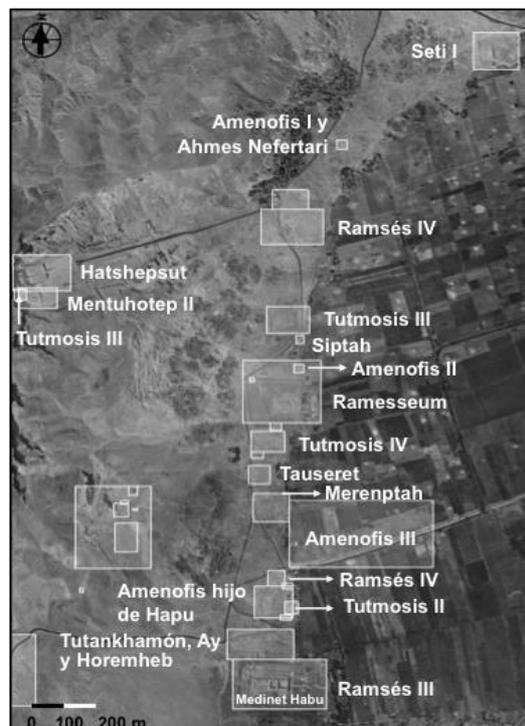
**Figura 1:** mapa de Amarna. Adaptado de versão cedida por B. K. Kemp. Cortesia do Amarna Project.

O templo de Hatshepsut, diferentemente dos demais templos da área, foi construído quase integradamente ao calcário, e a qualidade da rocha na região permitiu que fosse decorado com relevos. Estes, junto com os relevos das tumbas de

funcionários na necrópole, alcançam um dos maiores graus de excelência técnica, como os que se encontram na tumba de Ramose (TT55). Os demais templos foram construídos quase em sua totalidade com arenito.



**Figura 2:** disposição geológica e os distritos da necrópole tebana.



**Figura 3:** templos de milhões de anos em Tebas.

A ocupação do ocidente tebano poderia sustentar-se a partir de uma eventual articulação entre a prática ritual e alguns marcos no relevo, que poderiam ser considerados sugestivos (MANZI, 2012). Este é, por exemplo, o caso das colinas com alusão ao mito de criação (STRUDWICK and STRUWICK, 1999). Também pode-se considerar quanto a isto a anterior escavação de tumbas em el-Khokha durante o Reino Antigo (SALEH, 1977), assim como o papel fundacional desempenhado pelo templo de Mentuhotep II, construído no Reino Médio em um espaço onde nunca antes se erigiu este tipo de estrutura, concomitantemente com a localização de tumbas pertencentes a este mesmo período em Deir- el-Bahari (PORTER and MOSS, 1970).

Quanto à Amarna, a interpretação mais corrente acerca da localização dessas tumbas tem a ver com uma possível supressão do âmbito osiriano da religião funerária, reforçando a nova teologia solar (HORNUNG, 1999; CARDOSO, 2011). Seguindo a tradição germanofônica (com destaque para as ideias de Hornung), para Hesse a posição das tumbas na margem oriental do Nilo, associada às adaptações arquitetônicas, quando comparadas às tumbas tebanas, refletem as novas concepções post-mortem do período de Amarna (HESSE, 2013). Assim, as tumbas deveriam localizar-se não mais do lado ocidental, onde o sol se põe iniciando sua jornada pelo mundo de Osíris, mas sim, deveriam localizar-se no lado do sol nascente. Está claro, entretanto, que esta foi uma associação feita às características naturais do ambiente: tal como em Beni Hassam, não muito longe de Amarna, as tumbas se localizam do lado oriental do rio devido à distância das montanhas na margem ocidental (KAMRIM, 1999: 23). Este caso é o oposto, por exemplo, ao de Tebas.

As tumbas tebanas contabilizadas até o momento chegam a mais ou menos 900 (GARDINER and WEIGALL, 1913; KAMPP, 1996; OLGIS-TN, 2009-2010; PORTER and MOSS, 1970). Destas, cerca de 400 podem ser inseridas no Reino Novo. Localizadas em el-Qurna, Dra Abu el-Naga e e el-Khokha, 13 tumbas correspondem a um momento pré-amarniano, enquanto 5 são pós-amarnianas (tabelas 1 e 2; HESSE, 2013).

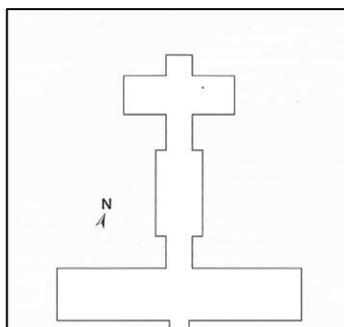
Tumba	Proprietário	Reinado / dinastia	Localização
TT55	Ramose	Amenhotep II a Amenhotep IV	el-Qurna
TT65	Nebamon	Hatshepsut	el-Qurna
TT68	Meryptah	Amenhotep III	el-Qurna
TT75	Amenhotep Sas (Sise)	Amenhotep II / Tutmose IV	el-Qurna
TT87	Najtmenu; desconocido; Horemajbit	Tutmose IV a fin dinastia XVIII	el-Qurna
TT90	Nebamon	Tutmose IV / Amenhotep III	el-Qurna
TT93	Qenamón	Amenhotep II	el-Qurna
TT96	Sennefer	Tutmose III? / Amenhotep II	el-Qurna
TT100	Rejmira	Tutmose III	el-Qurna
TT131	Amenuser	Ahmose / Amenhotep I	el-Qurna
TT147	Desconocido (compuesto con amn)	Tutmose IV / Amenhotep III	Dra Abu el-Naga
TT253	Jenemums	(Tutmose IV) / Amenhotep III	el-Khokha
TT334	Desconocido	Amenhotep III (?)	Dra Abu el-Naga

**Tabela 1:** tumbas tebanas pré-amarnianas.

Tumba	Proprietário	Reinado / dinastia	Localização
TT41	Amenemopet, llamado Ipy	Horemheb a Seti I	el-Khokha
TT49	Neferhotep	Ay	el-Khokha
TT87	Najtmenu; desconocido; Horemajbit	Tutmose IV a fin dinastia XVIII	el-Qurna
TT284	Desconocido;	Dinastia XVIII / comienzo XIX (antes 2ª mitad Ramsés II)	Dra Abu el-Naga
TT	Parnefer / Wennefer	Tutanjamón o Horemheb	Dra Abu el-Naga (¿?)

**Tabela 2:** tumbas tebanas pós-amarnianas

No caso amarniano, no total 44 tumbas foram escavadas nas montanhas de calcário. Geralmente, subdivide-se esse grupo em 17 tumbas do norte e 27 tumbas ao sul (D'AURIA, 1999; TIETZE, 2013). Em matéria de arquitetura, são monumentos que variam a partir do modelo tebano em "T" da 18ª dinastia, com uma fachada de entrada, uma câmara transversal e uma capela (figura 4). Escadas localizadas na antecâmara ou na câmara principal levam à câmara funerária (D'AURIA, 1999). Não há evidência de que essas tumbas tenham sido utilizadas no período de Amarna. Entretanto, é interessante notar que é prática comum dos egípcios antigos (BRANCAGLION, 2004). Exemplos são as tumbas de Senedjem, em Deir el-Medina, e a tumba de Sennefer, localizada no cume de Sheikh Abd el-Qurna.



**Figura 4:** modelo de tumba tebana em forma de “T” (adaptado de D’AURIA, 1999: 164).

Quanto à planta das tumbas amarnianas, as maiores semelhanças são em relação às tumbas tebanas da XVIII dinastia, mesmo quando destacamos as variantes identificáveis em seus desenhos. Assmann (2004) atribuiu as mudanças no acesso aos sepulcros a novas práticas rituais raméssidas. Dessa forma, a substituição de um fosso vertical por uma rampa descendente se documenta a partir do reinado de Amenhotep IV na tumba de Ramose, o que pode implicar em uma alteração no rito funerário anterior à mudança da corte para Amarna.

As tumbas de Amarna funcionaram como foco ritual na paisagem durante muito tempo. Há vários exemplos de *graffiti* greco-romanos em suas paredes (MONSERRAT, 2000) e alguns monastérios coptas foram construídos nesses locais. A tumba de Panehsy é o exemplo mais emblemático: foi transformada numa igreja (PYKE, 2008). Esse tipo de informação serve de base para relativizarmos o abandono da cidade de Amarna. Além das intervenções posteriores nas tumbas, há registro de habitações do período raméssida ao sul da cidade, bem como grande quantidade de cerâmica do Terceiro Período Intermediário foi encontrada nas imediações da necrópole (STEVENS, 2015).

À respeito das tumbas em Tebas, também há *graffiti* em várias delas. Estes foram interpretados como intervenções levadas a cabo por escribas raméssidas, expressando sua capacidade, enquanto grupo social, de contribuir com as práticas

funerárias. De modo semelhante ao que se atesta em Amarna, ainda, algumas tumbas tebanas foram utilizadas como monastérios coptas.

É possível que tanto em Amarna quanto em Tebas o abandono das práticas rituais tenha sido relativamente rápido, mesmo quando se verifica uma permanência do sistema social maior na última. Isto não implica num abandono da área no sentido populacional (despovoamento), já que se trata de “cidades reais” que funcionaram como centros cerimoniais associados ao deus hegemônico do Estado em dois momentos do Reino Novo: Aton no primeiro caso e Amon no segundo.

## **AS TUMBAS DE AMARNA E TEBAS: RITUAL E PAISAGEM**

### **a. As tumbas e suas representações imagéticas**

O repertório de representações imagéticas que decoraram as tumbas dos funcionários tebanos não foi mantido inalterado ao longo do tempo e as mudanças foram ainda perceptíveis no decurso da XVIII dinastia. Alguns deles podem ser explicados pela ascensão social da elite, enquanto outros eram ligados às mudanças ideológicas produzidas a partir do reinado de Amenhotep III (PEREYRA 2005). A solarização da monarquia e do além forneceram os significados dos novos tópicos com que os monumentos funerários dos funcionários foram equipados.

De acordo com D’Auria, é na decoração que as tumbas de Amarna apresentam maior inovação (D’AURIA, 1999). Isso é corroborado por Hesse a partir de sua comparação de tumbas amarnianas e tebanas (HESSE, 2013). Para ela, foi um período muito curto para que tivesse havido modificações mais drásticas na arquitetura das tumbas (HESSE, 2013). Identifica-se uma substituição de representação relacionadas à vida cotidiana – retratos da família e convidados em banquete, a peregrinação à Abydos – por cenas ligadas estritamente ao culto ao Aton e à família real.

Essa substituição acompanha também uma modificação nos padrões de cultura material associadas aos enterramentos da XVIII para a XIX dinastia. Identifica-se uma passagem de utilização de objetos cotidianos para objetos especificamente religiosos (GRAJETZKI, 2003). Porém, o embasamento teórico para essa interpretação não é

convincente, uma vez que a diferenciação entre sagrado/ritual e profano/cotidiano não é simples de se fazer. Pelo contrário, o grau de ritualização de contextos específicos pode ajudar a determinar o simbolismo dos objetos associados (HODDER and HUTSON, 2003; BELL, 1992). Essa perspectiva pode ser adotada para a interpretação da mudança dos tipos de cenas representadas nas tumbas. Até que ponto as cenas de banquete podem ser associadas ao cotidiano ou são especificamente religiosas pode ser determinado pelo contexto em que estão inseridas. Segundo Brancaglione, é difícil associar as cenas estritamente ao cotidiano ou ao pós-morte. Os elementos relativos ao status social do morto na participação das festividades da necrópole e ao nível simbólico funerário são muito latentes (BRANCAGLIONE, 1999; MOLYNEAUX, 1997).

As tumbas do período de Amarna em Saqqara não seguem estritamente esse programa de modificações. As tumbas de Maïa e Tutmés (ZIVIE, 2009; 2013) apresentam representações tipicamente osirianas, com o morto e sua família em papel central. Em Amarna, inclusive, podemos fazer um paralelo com esse tipo de cena: a representação do ritual de abertura da boca na parede leste do santuário na tumba de Huya (DAVIES, 1905).

Barry Kemp vê Akhenaton como um professor que se propôs a ensinar à sua elite o que para ele, em matéria de religião, era o correto (KEMP, 2012). O repertório imagético das tumbas de Amarna está estritamente ligado a essa noção. Textos como os da tumba de Ay e a inscrição de Bak pedreira de Aswan afirmando que Akhenaton os instruiu corroboram essa perspectiva (LEMOS, 2014). Assim, as cenas das tumbas de Amarna, mais do que uma mudança no foco e tipo de representação, indicam uma mudança de relações sociais em curso durante o período: de proximidade do faraó com sua elite. Isso difere das relações sociais na paisagem funerária de Tebas após o período de Amarna, onde se pode constatar tentativas de dissociação, por parte da elite, em relação ao faraó e, portanto, ao Estado. Isso corrobora uma visão da história do Reino Novo como caminhando para uma espécie de descentralização do poder e emergência do indivíduo (KEMP, 2006; ASSMANN, 2003).

Nas tumbas, essas mudanças sociais e religiosas expressadas na decoração podem ser vistas na centralizada e quase onipresença do faraó e da família real oficiando o culto ao Aton, em aparições públicas ou recompensando os membros da elite (CHAPOT, 2015). A recompensa é motivo característico das representações amarnianas, significando grande proximidade do faraó com sua elite ou pelo menos uma intenção dos membros dessa elite de conquistar status a partir da proximidade com o faraó (PEREYRA, 2005). Seus antecedentes estão em Tebas nas tumbas de Khaemhet (TT57) e Kheruef (TT192) sob Amenhotep III, além do sepulcro de Ramose (TT55), datado do reinado de seu filho. Depois de Amarna, a cena continuou presente no repertório iconográfico da necrópole de Tebas durante o período raméssida e a janela das aparições foi um elemento arquitetônico constitutivo dos palácios, mesmo nos templos de milhões de anos da margem oeste do Nilo.

A iconografia é caracterizada, sobretudo, pela repetição de um quadro limitado de motivos distribuídos nos diferentes espaços da tumba, de acordo com o seu significado (MANNICHE, 1988). Entretanto, Amarna inseriu nesse modelo esquemático uma série de novos elementos ligados ao ritual do culto ao Aton e outros já existentes sob Amenhotep III, que agora foram resignificados. Nesse contexto, a maior inovação desse programa decorativo é a preponderância de cenas de oferendas e purificação (SPIESER, 2010). Essas cenas estariam, segundo Spieser, associadas a uma tentativa de “purificação ideológica” implementada por Akhenaton (SPIESER, 2010: 85), uma ideia desenvolvida por Barry Kemp, que afirma que Akhenaton implementou um projeto de purificação da religião tradicional, sem no entanto ter sido intolerante (KEMP, 2012) – algo que a arqueologia de Amarna mostra muito bem (LEMOS, 2014).

Apesar de excepcional, a tumba do sumo sacerdote do Aton Meryra pode ser tomada como representação da totalidade das tumbas de Amarna. Ela possui uma arquitetura diferente da maioria por apresentar uma antecâmara antes da câmara principal e cenas do morto e sua esposa em destaque. Se levarmos em conta as tumbas do mesmo período em Saqqara e discordarmos da proposição comumente defendida desde Davies (1903: 20), de que as tumbas foram construídas pelo faraó

como um presente para sua elite, isso não seria considerado de forma tão excepcional. As variações sutis em motivos da decoração podem ser um indício para relativizarmos essa ideia (MOLINEAUX, 1997). Mas ainda mais, as possibilidades são que a estrutura das tumbas e seu programa decorativo tivessem resultado de uma “negociação” entre a elite e o rei, conforme mostra a situação documentada na necrópole de Tebas (PEREYRA y MANZI, 2015).

As cenas nessa tumba podem ser divididas em 5 categorias: 1) a investidura de Meryra como sumo sacerdote do Aton; 2) uma visita real ao Grande Templo ao Aton; 3) oferendas da família real ao Aton (figura 5); 4) adoração da família real no templo (figura 6) e; 5) recompensa de Meryra pelo faraó (figura 7) (DAVIES, 1903: 20). Essas categorias podem de alguma forma ser generalizadas como representativas das tumbas como um todo. Grande parte dessa decoração é tomada por cenas rituais de oferenda e purificação (figura 8) ligadas ao Aton com participação da família real, e em alguma medida, dos membros de sua elite – no caso de Meryra isso é emblemático, pois se trata do mais alto sacerdote do Aton que deveria officiar rituais importantes no templo. A escolha de sua tumba como exemplo se justifica sobretudo por essa relação mais direta entre representação e prática ritual.



**Figura 5:** oferendas da família real ao Aton, parede sul, lado leste (DAVIES, 1903, pl. XXII). Foto de Rennan Lemos.



**Figura 6:** adoração da família real ao Aton no Grande Templo ao Aton (DAVIES, 1903: pl. XXVII). Foto de Rennan de Souza Lemos.



**Figura 7:** a recompensa de Meryra na Janela das Aparições, arquitrave (DAVIES, 1903: pl. VIII). Foto de Rennan de Souza Lemos.

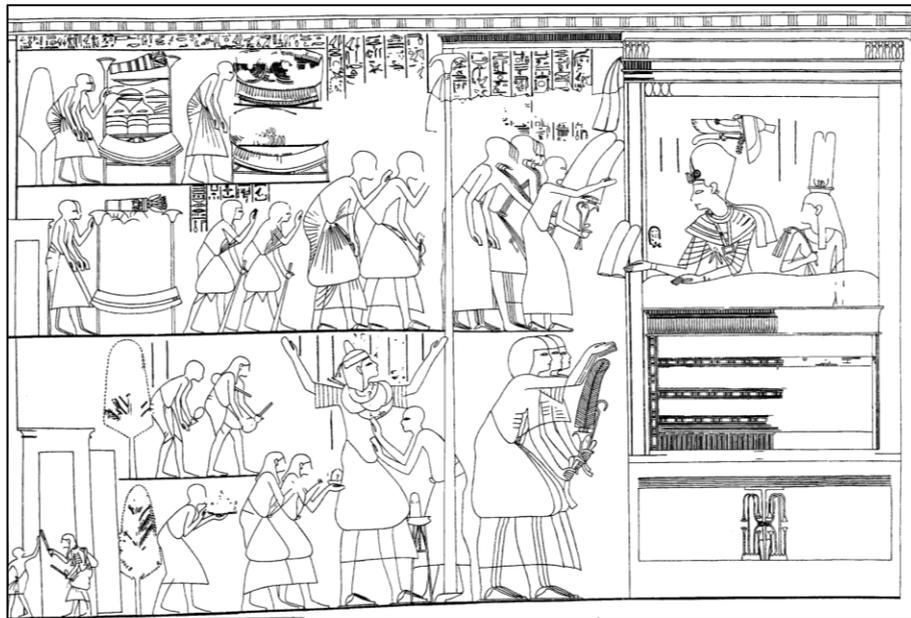


**Figura 8:** cenas de oferendas na tumba de Meryra, parede leste (DAVIES, 1903: pl. XXVIII). Cortesia de Julia Vilaró Rodriguez.

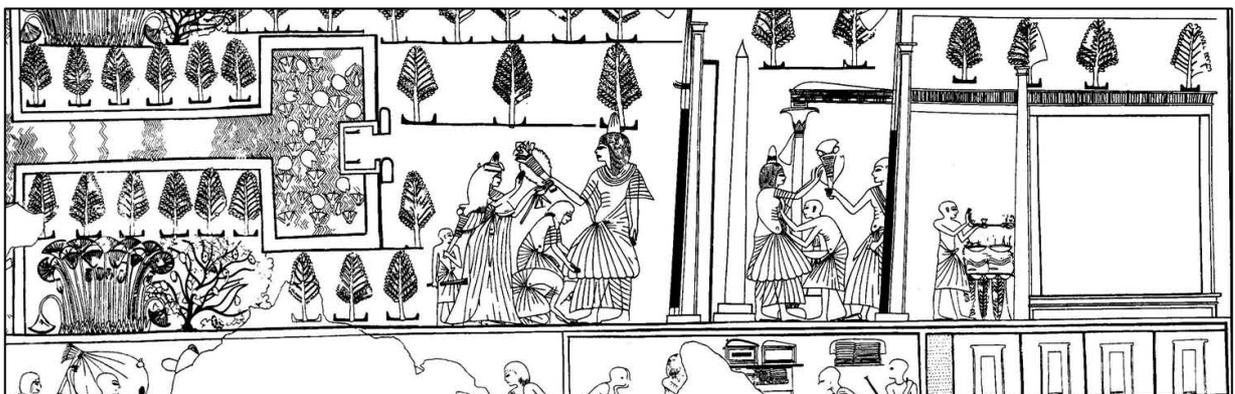
Uma abordagem não estilística dessas cenas, pressupõem prestarmos atenção à maneira como os conteúdos específicos tomam forma em dado contexto social e ideológico –“a forma do significado, como essa forma aparece e se modifica com o tempo e o que essa variação pode significar quanto ao efeito da ideologia na situação de produção e seu contexto social” (MOLINEAUX, 1997: 112). A comparação das representações das cenas das tumbas de Amarna e Tebas, assim, pode revelar o conteúdo social das representações pictóricas em relação ao contexto sócio-político em que estão inseridas.

Depois de Amarna, cenas correspondentes a estas categorias também são reconhecidas, entre outros, no monumento de Neferhotep no Vale dos Nobres em Tebas (TT49). Como novo sentido, podemos citar a dupla recompensa do nobre e sua esposa que o rei e a rainha lhes ofereceram na Janela das Aparições (Figura 9), a entrega do buquê de vida no grande templo de Amon (Figura 10), as oferendas para os deuses funerários (Figura 11), e a apresentação do proprietário de TT49 diante de Osíris (Figura 12). Essas cenas seriam, respectivamente, equivalentes às de

recompensa de Meryra, de visita real ao Grande Templo ao Aton e às oferendas da família real ao Aton. É interessante notar que em sua tumba o próprio Neferhotep e sua esposa substituem a família real em suas funções rituais, além de Amon e os deuses funerários terem ocupado as funções do Aton.



**Figura 9:** a recompensa na Janela das Aparições em TT49, vestíbulo, parede oeste, lado sul (DAVIES, 1933: 2, pl. 1).



**Figura 10:** a entrega do bouquet de vida no grande templo de Amon em TT49, parede norte (DAVIES, 1933, 2, pl. III).

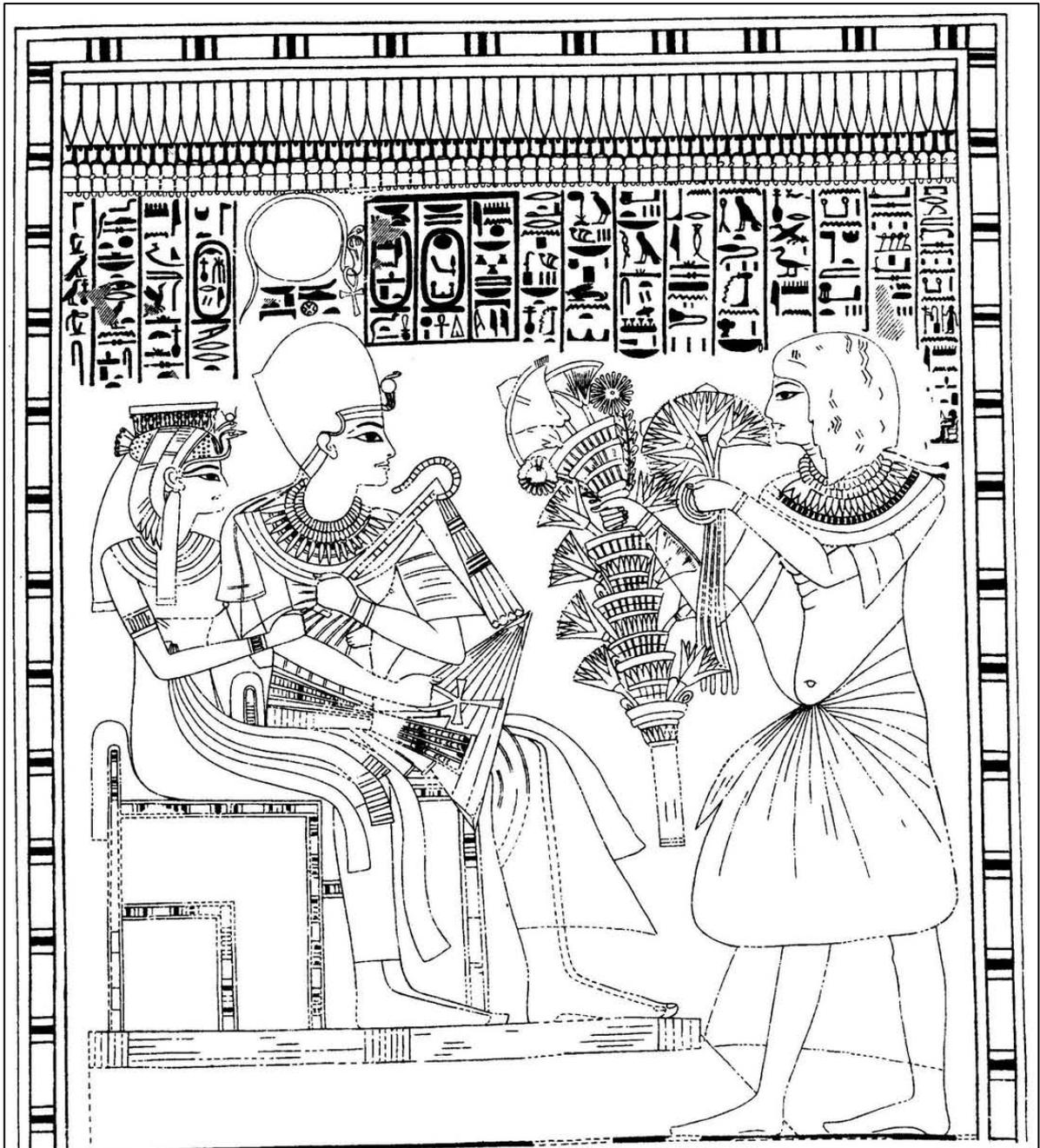
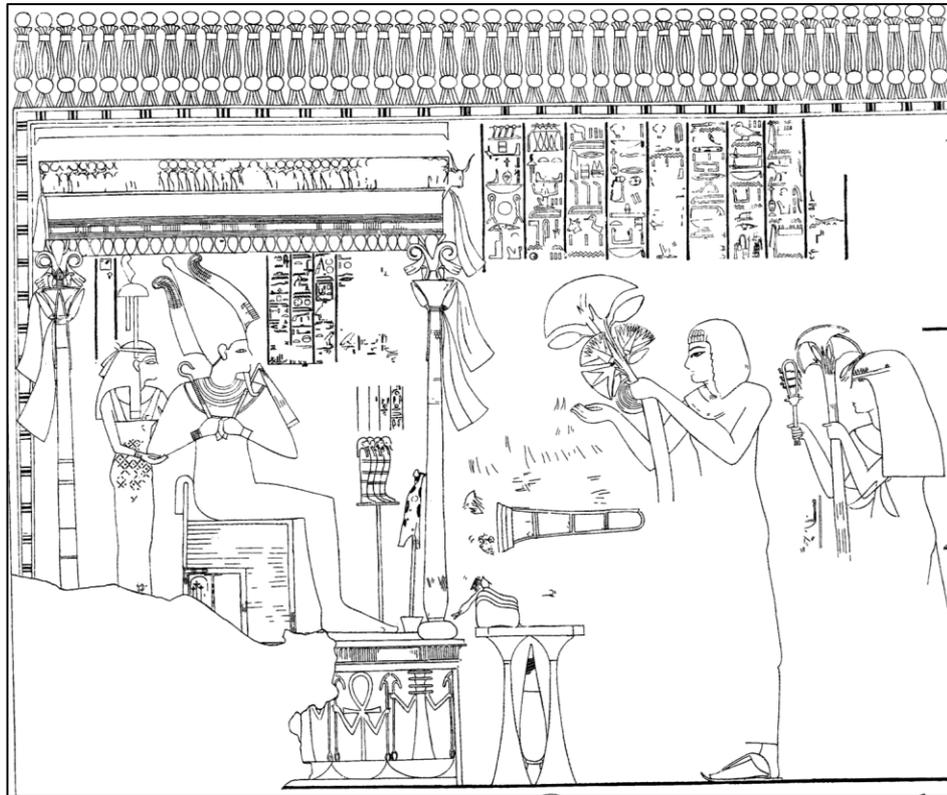


Figura 11: as oferendas aos deuses funerários em TT49, pilares da capela (DAVIES, 1933: 1, pls. LI).



**Figura 12:** a apresentação de Neferhotep diante Osiris em TT49, vestibulo, parede oeste, lado norte (DAVIES, 1933: 2, pl. II).

Para Molineaux, “a análise da forma do significado é uma análise de fatores informativos comuns que constituem expressões visuais de, e ajustes a, situações ideológicas” (MOLINEAUX, 1997: 112). É assim que vemos as cenas das tumbas de Amarna – momento de grandes mudanças ideológicas apreendidas pela “forma do significado” das cenas. As variantes identificadas nas cenas das tumbas de Meryra e Neferhotep confirma essa interpretação das mudanças ideológicas que estão relacionadas a mudanças de cunho social e político.

As distorções ideológicas dos corpos da família real e dos oficiais de alto status são expressão de uma descontinuidade ideológica (MOLINEAUX, 1997; SPIESER et SPRUMONT, 2004). Essas modificações formais e de conteúdo revelam a proximidade e a interação social como um projeto materializado nas representações rituais. Para Molineaux, o problema maior das representações de Amarna reside em diferenciar até que ponto elas refletem um discurso oficial ou “aceitação” das mudanças (a forma do

significado) (MOLINEAUX, 1997: 115-166). Para nós, esse problema não é central (LEMOS, 2014: 197-199), uma vez que a arqueologia da cidade oferece luz na tentativa de enxergar as relações sociais na prática. Assim, diferentemente do autor, que busca as pequenas variações na composição e construção das cenas, com o intuito de enxergar a agências dos proprietários das tumbas, nós utilizaremos a arqueologia da cidade e a composição simbólica da paisagem a fim de entendermos as representações rituais nas tumbas de Amarna também na prática, materializando um projeto político nas tumbas e na encenação do ritual na cidade. Essa materialização do projeto político representado nas cenas rituais nas tumbas associadas às práticas na cidade nos oferece outras dimensões ao entendimento das relações na paisagem (HACKWITZ and LINDHOLM, 2015).

Propomos aqui que essas cenas de rituais nas tumbas da elite podem ser compreendidas como expressões de novas relações sociais. Tais relações são realçadas se considerarmos Amarna como uma paisagem interconectada através de pontos significativos marcados no espaço e diversificada, na medida em que os diferentes grupos sociais foram estimulados a uma maior interação. Nesse processo, a elite pôde se reafirmar enquanto tal e, ao mesmo tempo, servir de intermediadora dos grupos sociais mais baixos, da mesma forma que Akhenaton e a família real, nas representações nas tumbas e na prática ritual, era o intermediário entre sua elite e o Aton. Assim, a ligação simbólica entre os edifícios da cidade e as tumbas, bem como as relações espaciais da necrópole indicam um projeto religioso que inaugurou novas formas de relação social no Egito do Reino Novo, caracterizadas pela interação social e pelo aumento de status e do poder da elite na medida em que se associavam estritamente ao faraó, à família real e ao culto do Aton.

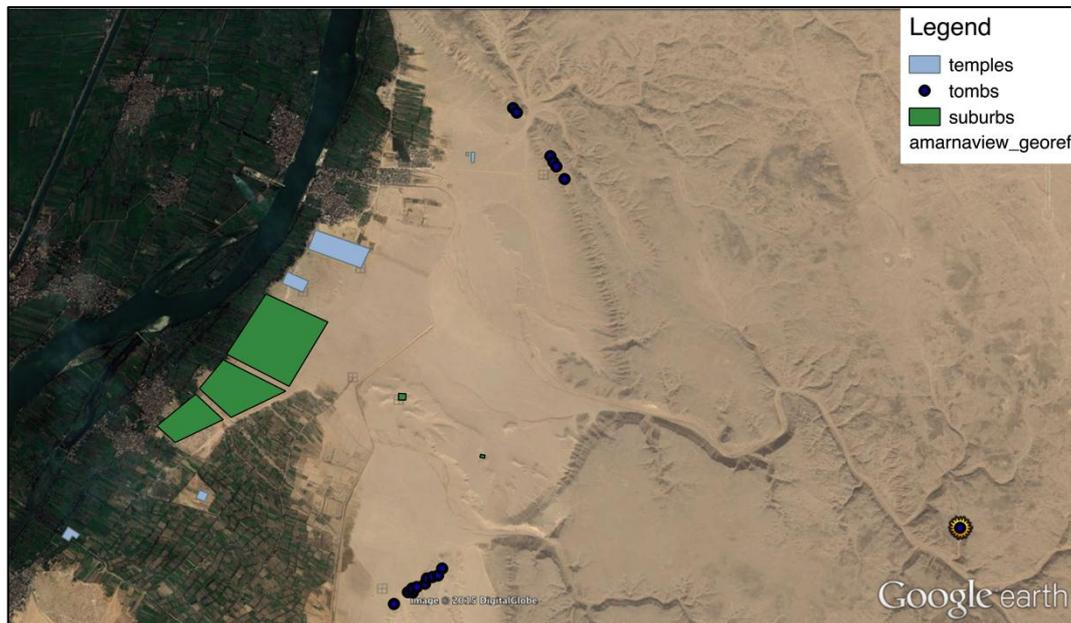
Em Tebas a paisagem também adquiriu um sentido litúrgico adaptado às práticas rituais, renovadas após Amarna, e expressivas das novas relações de poder da elite com o faraó. A Bela Festa do Vale – o principal festival da necrópole– é evocado em TT49 por meio dos edifícios representados nas cenas do lado norte da capela da tumba: o grande templo de Amon (Karnak) leste e o santuário de Hathor (Deir el-

Bahari) ao oeste (PEREYRA, 2010). Contudo, a condução da festa pelo rei não está representada na tumba; ritualisticamente, ele só está presente na entrega da recompensa a Neferhotep. A mediação do faraó no culto está ausente no programa decorativo de TT49, e isso mostra um tipo de interação social diferente daquela de Amarna.

#### **b. O ritual entre representação e prática**

Entre representação e prática, em Amarna, o ritual funcionava como a materialização de um projeto político-religioso que estimulou novas relações sociais. Amarna foi pensada como uma paisagem sagrada, inteiramente dedicada ao deus Aton e palco para a encenação de seu culto, tanto nos templos quanto nos demais espaços da paisagem. A tumba real funcionaria como um receptáculo de energia do deus criador que irradiaria sua luz para as tumbas e demais partes da cidade (SILVERMAN, WEGNER and WEGNER, 2006: 48-52). A paisagem inteira pode ser entendida como um templo ao Aton – de fato, o Pequeno Templo ao Aton está perfeitamente alinhado com o *wadi* real onde se localiza a tumba do faraó e sua planta pode ser comparada em proporção aos limites simbólicos da paisagem (MALLINSON, 1999: 74).

Essa associação simbólica entre os diferentes lugares definidos na paisagem eram reforçadas pelas representações contidas e práticas desempenhadas nos mesmos. As tumbas dos oficiais da elite funcionavam como pontos focais visíveis na paisagem e, como tal, definiam espacialmente a hierarquização expressada nas representações rituais nas tumbas (figura 13). O ritual reforça a hierarquia e na medida em que é praticado nos diversos espaços da cidade, cria associações com as cenas das tumbas que expressam e materializam esse projeto.



**Figura 13:** relações espaciais entre as representações rituais nas tumbas e as práticas rituais na cidade.

Também no caso de Tebas, o ritual funcionava como a materialização de um projeto político-religioso que estimulava as relações sociais. Pensada como uma paisagem sagrada e, tal como Amarna, palco para a encenação do culto dedicado ao deus Amon e ao rei (O’CONNOR, 1989), além de outras deidades.

### **c. O templo como um espaço de interação social**

O Grande Templo ao Aton era o principal espaço de prática ritual de Amarna e está estritamente associado às representações das tumbas, na medida em que é diretamente representado e mencionado nos textos. A principal característica de sua arquitetura é a infinidade de mesas de oferendas localizadas tanto no interior quanto no exterior do templo. Essas mesas são representadas nas tumbas da elite repletas de oferendas de vários tipos, geralmente sendo purificadas e recebidas pelos raios do Aton.

O templo pode ser entendido como espaço de materialização do projeto de Akhenaton tal como representado nas tumbas (LEMOS, 2014: 168). Este projeto estava pautado na interação do rei com sua elite, que deveria participar dos rituais no templo. As mesas de oferendas do interior do templo podem ser entendidas como um espaço

dessa proximidade do rei com seus altos funcionários. Mas ao mesmo tempo, se levarmos em consideração as mesas de oferendas localizadas fora do templo, feitas de tijolos de barro, enquanto as mesas do interior do templo eram feitas de rocha, podemos pensar que o culto era aberto a demais pessoas da cidade que poderiam realizar oferendas ao deus na parte externa. Isso corrobora o projeto de Akhenaton tal como expressado no Grande Hino ao Aton, com o objetivo de englobar todas as pessoas. Assim, no templo, a elite estaria praticando uma relação de proximidade com o rei, havendo, porém, ao mesmo tempo, espaço para a participação das pessoas comuns.

No caso de Tebas, não é possível estabelecer uma interpretação da prática a partir de suas representações antes do reinado de Amenhotep IV, sendo que o grande templo de Amon só se incorporou como motivo iconográfico no programa decorativo das tumbas dos funcionários após Amarna. Os elementos arquitetônicos templários registrados são muitas vezes limitados aos pilonos e às celebrações realizadas fora dos templos, e a única representação completa do grande templo de Amon é a conservada em TT49 (PEREYRA, 2013).

Esse espaço não foi retratado como aberto, sendo acessível apenas a um grupo muito seleto de pessoas. Em TT49, só estão no interior do templo um sacerdote, Neferhotep e sua esposa, e eles estão em áreas que podem ser claramente diferenciadas: o sacerdote no santuário e no pórtico, Neferhotep no pórtico e no jardim em frente ao pilono, e sua esposa somente no jardim. O ritual envolvido é entendido como um privilégio pessoal concedido a um funcionário do templo de Amon e sua mulher.

#### **d. Ritual e interação social nas representações das tumbas: a proximidade do rei com sua elite**

Nas tumbas, as representações dos rituais que eram praticados no templo funcionavam como forma de materialização da relação de proximidade do faraó com os proprietários das tumbas. Isso servia como estratégia de reforço do status social do proprietário em vida, na medida em que as representações e as práticas rituais na

cidade serviam como expressões dessa relação. Podemos encontrar essa relação descrita no Grande Hino ao Aton, que diz que somente Akhenaton conhece o Aton e portanto é o intermediário entre as pessoas e o deus. A proximidade com o faraó faz com que os membros da elite também tenham acesso ao deus, o que constitui outro elemento de reforço e aumento de seu status social e poder.

Expressões materiais disto são os santuários localizados nos jardins das casas grandes das áreas residenciais de Amarna, onde foram encontrados indícios de realização do culto à família real (IKRAM, 1989). Ou ainda altares domésticos como o do alto funcionário Panehsy.

A elite teria então uma participação ativa na sustentação das reformas de Akhenaton, o que aumentou o seu poder e status social, além de ter modificado seu papel social em relação ao Estado. Com a restauração do poder de Tebas, uma nova elite teria se tornado mais próxima do faraó, incluindo os grupos relacionados ao templo de Amon, que incluíam a família de Neferhotep.

#### **e. Ritual e interação social na paisagem**

A figura 13 representa as associações espaciais entre as cenas rituais nas tumbas, representadas por pontos, e as diferentes partes da cidade de Amarna, representadas por polígonos de diferentes cores. Esses espaços pressupunham diferentes formas de interação social e de práticas rituais.

Nas tumbas, as cenas rituais expressam a proximidade do faraó com sua elite, algo que era praticado em espaços como o Grande Templo ao Aton. O templo funcionava como um espaço de expressão do poder dessa elite na medida em que demonstrava sua proximidade com o rei como um intermediário que os garantia acesso ao deus.

Nos subúrbios da cidade, podemos encontrar espaços mais “livres” de prática ritual, porém, para onde essa relação de proximidade do faraó com a elite era transposta e praticada de maneira diferente. As casas grandes, onde elementos do culto real são encontrados, eram responsáveis pelo suprimento e manutenção das casas menores, associadas às pessoas comuns. Da mesma maneira que

economicamente estas eram mantidas pela elite, esta última tinha seu poder reforçado pela proximidade ritual com o faraó e, assim, serviriam como intermediários entre as pessoas comuns e Akhenaton, como espécie de porta-vozes da nova religião que deveria, segundo o Grande Hino ao Aton, chegar a todos indistintamente.

Essa mesma relação de poder pode ser encontrada na necrópole, onde as tumbas da elite funcionariam como marcas espaciais da hierarquia dos seus proprietários, nas fachadas e nas representações de proximidade com o faraó nelas contidas (ARP, 2012). O ritual, dessa maneira, não somente é expressão dessa proximidade da elite com o faraó, mas também garantia de um pós-morte para as pessoas comuns enterradas nos cemitérios populares nas cercanias das tumbas, onde não se encontra cultura material normalmente associada a um pós-morte estável. O projeto político de Akhenaton de chegar a todos, então, materializava-se através de sua elite, que se tornava intermediária entre as pessoas comuns e o rei – que conhecia o seu deus – tanto na vida quanto na morte (LEMOS, 2015).

As interações sociais que se podem reconhecer a partir dos rituais implementados na paisagem de Tebas são reformulações de um espaço que foi modificado desde o início da 18ª dinastia. Uma variedade de vias serviu para comunicar polos rituais estabelecidos nos sucessivos reinados em conformidade aos requisitos dos cultos dedicados aos deuses, ao faraó e a seus antepassados.

Nesse complexo projeto, é possível estabelecer conexões entre a elite, representada pelos proprietários das tumbas, e as instituições às quais estes serviram (GABOLDE, 1995). O caso de um conjunto de 10 tumbas de Sheikh Abdel-Gurna servirá de exemplo (tabela 3).

<b>Nº /Nome</b>	<b>Títulos do proprietário</b>	<b>Cronologia</b>
Tumba sem numeração conhecida	Desconhecido	Desconhecido
TT124, Ray	Supervisor dos Armazéns Reais e Mordomo de Tutmosis I	Tutmosis I
TT123, Amenemhet	Supervisor dos Celeiros	Tutmosis III

TT224, Humay	Supervisor da herança da Esposa do Deus, Supervisor do Duplo Celeiro da Esposa do Deus, Ahmose Nefertari	Tutmosis III
TT56, Userhat	Escriba Real e Jovem do Kap	Amenhotep II
TT57, Khaemhat	Escriba Real e Supervisor Real	Amenhotep III
TT55	Ramose	Amenhotep IV
TT331, Penne	Grande Sacerdote de Montu	Ramsés II
TT346, Amenhotep	Supervisor das Mulheres do Interior do Palácio das Divinas Adoradoras	Ramsés IV
Penra	Chefe dos Medjay	Ramsés II
TT403, Merymaat	Escriba do Templo	Ramésida

**Tabela 3:** tumbas tebanas e suas conexões.

A tumba de Ramose (TT55) se destaca por suas dimensões, diferindo das de seus contemporâneos por seu desenho e decoração. Ela mantém uma relação de proximidade e, aparentemente, de subordinação e associação ideológica com 9 tumbas vizinhas, com cujos proprietários poderia ter mantido alguma relação de parentesco, aliança ou serviço. Trata-se de funcionários cujos benefícios lhes foram outorgados em diferentes reinados, alguns anteriores à reforma amarniana e outros posteriores.

A disposição das tumbas que se encontram nas proximidades da tumba de Ramose parece dar conta da conformação de um microcosmo de interação social. O conjunto de tumbas se localiza, diferentemente da maior parte das tumbas da necrópole, em um nível topográfico mais baixo na paisagem, o que leva a que não tenham possibilidades de estabelecer contatos visuais, nem conexões na circulação durante a celebração dos rituais, ao menos que se estabelecessem entre o grupo de tumbas que se encontram nas imediações.

Embora seja difícil de aceitar que pudesse ter existido uma separação das celebrações próprias deste grupo em relação às conduzidas pelo Estado, essa situação, que remonta ao início da XVIII dinastia e se mantém até a época raméssida, indica que

a localização das tumbas tebanas respondia a lógicas diversas em momentos históricos distintos.

As mudanças sociais que caracterizaram o fim da XVIII dinastia foram criadas a partir de um projeto político cuja materialização alcançou o período raméssida. Nesse momento se verificam modificações no desenho e decoração das tumbas privadas e reais, assim como novas áreas da necrópole se desenvolveram (Vale das Rainhas e Deir el-Medina).

## **CONCLUSÃO**

A materialização do projeto de Akhenaton se deu através do ritual representado e encenado na cidade de Amarna. Nesse processo, uma paisagem de interação social foi formada (SPENCE, 2010), e ao mesmo tempo hierarquias sociais foram enfatizadas. A elite de Amarna viu seu poder aumentado pela relação de proximidade com o faraó, expressada na paisagem, em suas tumbas, casas e nos espaços rituais, reforçando seu poder perante os demais.

Discordando das interpretações gerais de que Amarna foi fruto de um longo processo histórico de tentativa de controle de tudo e todos por parte do faraó, consideramos que esse período produziu uma nova elite individualizada com a possibilidade de se consolidar, após o período de Amarna, de forma mais independente do faraó do que nunca antes. A continuidade da ocupação da necrópole tebana, porém, destaca as tensões sociais entre a elite e a monarquia, manifestadas em inovações que se sobrepuseram a extratos anteriores. Outras diferenças de expressão dos projetos expressados em Amarna e Tebas são:

1. Amarna se localiza na margem oriental, enquanto a necrópole tebana está na margem ocidental, de acordo com a ideologia dominante. Tebas, enquanto espaço ritual, é anterior a Amarna, e após o reinado de Akhenaton, sua renovação esteve condicionada por essa situação.

2. Em Amarna, o espaço habitacional não estava separado do cemitério. Em Tebas sim, e as relações entre a elite e o faraó compreendiam ambas as margens do

Nilo. Nesse contexto, a disposição de vias processionais comunicavam centros de poder (templos localizados em ambas as margens e tumbas de nobres).

3. As tumbas reais e do norte em Amarna mostram uma relação espacial similar a Tebas com o Vale dos Reis, e as tumbas dos nobres de Deir el-Bahari. Por outro lado, de maneira semelhante, a maior concentração de construções (mesmo que com funcionalidades diferentes) se encontra junto à planície de inundação do rio, descrevendo um padrão distribucional linear (como os templos de milhões de anos de Tebas) que se explica pela circulação e prática ritual que vincula os templos da margem ocidental à margem oriental (MANZI y PEREYRA, 2010).

Duas questões permanecem abertas. A primeira delas tem a ver com a localização dos palácios de Amarna em comparação à Tebas. O caso do palácio de Malqata, por exemplo, em relação aos de Amarna, é diferente. O primeiro estava localizado por trás da linha ocupada pelos templos na paisagem tebana. Em Amarna, pelo contrário, estes localizavam-se em frente ao Nilo. No caso tebano, essa localização poderia implicar um rebaixamento das funções políticas e sociais à custa das funções religiosas.

A última tem a ver com o fato de que, em Tebas, o privado, no sentido de população produtora (ou não nobre), não se encontrar em relação (espacial, pelo menos) à nobreza e realeza. Isso poderia indicar, no caso amarniano, uma possível secularização religiosa que não pode ser identificada em Tebas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARP, J. *Die Nekropole als Figuration: zur Methodik der sozialen Interpretation der Felsfassadengräber von Amarna*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2012.

ASSMANN, J. *The mind of Egypt: history and meaning in the time of the pharaohs*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

ASSMANN, J. The Ramesside tomba and the construction of sacred space. In: STRUDWICK, N. and TAYLOR, J. (eds.). *The Theban Necropolis: past, present and future*. London: British Museum, 2004, p. 46-52.

BELL, C. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

- BRANCAGLION, A. ***O banquete funerário no Egito antigo – Tebas e Saqqara: tumbas privadas do Novo Império.*** Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1999.
- BRANCAGLION, A. ***Manual de arte e arqueologia egípcia II.*** Rio de Janeiro: Sociedade de Amigos do Museu Nacional, 2004.
- 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 Egito antigo, ***PLURA – Revista de Estudos de Religião***, 2, 1, p. 3-24, 2011.
- CHAPOT, G. ***A família real amarniana e a construção de uma nova visão de mundo durante o reinado de Akhenaton.*** Tese de Doutorado. Universidade Federal Fluminense, 2015.
- D’AURIA, S. Preparing for eternity. In: FREED R., S. D’Auria and Y. Markowitz (orgs.). ***Pharaohs of the Sun: Akhenaten, Nefertiti, Tutankhamen.*** London: Thames and Hudson, 1999, p. 162-175.
- DAVIES, N. de G. ***The rock tombs of el-Amarna I: the tomb of Meryra.*** London: Egypt Exploration Fund, 1903.
- DAVIES, N. de G. ***The rock tombs of el-Amarna III: the tombs of Huya and Ahmes.*** London: Egypt Exploration Society, 1905.
- DAVIES, N. de G. ***The tomb of Neferhotep at Thebes.*** 2 vols. New York: Metropolitan Museum, 1933.
- GABOLDE, L. Autour de la tombe 276: pourquoi va-t-on se faire enterrer à Gournet Mouraï au debut du Nouvelle Empire?. In: ASSMANN, J.; DZIOBEK, E.; GUKSCH, H. & KAMPP, F. (eds.), ***Thebanischen Beamtennekropolen: Neue Perspektiven archäologischer Forschung.*** SAGA X11. Heidelberg: Heidelberg Orientverlag: 1995, p. 155-165.
- GARDINER, A. & WEIGALL, A. ***A topographical catalogue of the private tombs of Thebes.*** London: Bernard Quaritch, 1913.
- GRAJETZKI, W. ***Burial customs in ancient Egypt: life in death for rich and poor.*** London: Duckworth, 2003

HACKWITZ, K. von & LINDHOLM, K.-J. Landscapes of mortuary practices. In: HACKWITZ, K. von & PEYROTEO-STJERNA, R. (eds.). *Ancient death ways: proceedings of the workshop on archaeology and mortuary practices Uppsala, 16–17 May 2013*. Uppsala: Uppsala Universitet, 2015, p. 143-166.

HESSE, M. *Die Privatgräber von Amarna: Zum Wandel des Grab Gedankens in Zeiten eines Religiösen Umbruchs*. Oxford: Archaeopress, 2013.

HODDER, I. and HUTSON, S. *Reading the past: current approaches to interpretation in archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

HORNUNG, E. *Akhenaten and the religion of light*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

IKRAM, S. Domestic shrines and the cult of the royal family at el-‘Amarna. *Journal of Egyptian Archaeology*, 75, 1989, p. 89-101.

KAMPP F. *Die Thebanische Nekropole zum wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*. 2 vols. Theben 13. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1996.

KAMRIM, J. *The cosmos of Khnumhotep II at Beni Hassan*. London: Kegan Paul International, 1999.

KEMP, B. J. *Ancient Egypt: anatomy of a civilisation*. London: Routledge, 2006.

KEMP, B. J. *The city of Akhenaten and Neferititi: Amarna and its people*. Cairo: American University in Cairo Press, 2012.

LEMOS, R. S. A paisagem de Amarna e sua diversidade, in LEMOS, R. S. (org.). *O Egito antigo – novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, p. 158-216.

LEMOS, R. S. *Os costumes funerários da não-elite no Egito e na Núbia durante o Reino Novo: os cemitérios de Fadrus, Tell el-Amarna e Medinet el-Ghurab*. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

MANNICHE, L. *Lost tombs. O study of certain eighteenth dynasty monuments in the Theban necropolis*. London: Kegan Paul International, 1998.

MANZI, L. La jerarquización del espacio a través de la distribución de tumbas privadas en Tebas Occidental, Egipto. *Novos Trabalhos de Egiptologia Ibérica*, 1, 2012, p. 637-655.

MANZI, L. Y PEREYRA, M. V. La muerte en el más allá y su negación en el aquí y ahora a través de la construcción de paisajes culturales. **Anais do IV Congresso Latino Americano de Ciências Sociais e Humanidades: Imagens da Morte**, Niterói.

MOLINEAUX, B. L. Representation and reality in private tombs of the Late Eighteenth Dynasty, Egypt. In: MOLYNEAUX B. L. (ed.). **The cultural life of images: visual representation in Archaeology**. London: Routledge, 1997, p. 108-129.

MONTERRAT, D. **Akhenaten: history, fantasy and ancient Egypt**. London: Routledge, 2000.

O'CONNOR, D. City and palace in New Kingdom Egypt. **Cahier de Recherches de l'Institut de Papirologie et d'Égyptologie de Lille**, 1989, p. 73-87.

**On-line Geographical Information System for the Theban Necropolis (OLGIS-TN)**. 2009-2010. University of Charleston, Santa Cruz, & Serapis Research Institute, Chicago. <http://spinner.cofc.edu/olgis/olgissearch.html>.

PEREYRA, M. V. **La secularización del poder durante el Imperio Nuevo egipcio. La epifanía real en la ventana de aparición**, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2005 (Tesis inédita).

PEREYRA, M. V. El gran templo de Amón en la tumba de neferhotep (TT49), **Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental**, 17, 2010, p. 17-26.

PEREYRA, M. V. & MANZI, L. M. **Espacios de interpretación en la necrópolis tebana**. Buenos Aires: Godot, 2015.

PORTER, B. & MOSS, R. **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs**. Oxford: Oxford University Press, 1970 [1960].

PORTER, B. & MOSS, R. **Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. II. Theban Temples**. Oxford: Oxford University Press, 1972.

PYKE, G. A Christian Conversion: The Tomb of Panehsy at Amarna. **Egyptian Archaeology**, 32, 2008, p. 8–10.

SALEH, M. ***Three Old Kingdom Tombs at Thebes***. Archaologische Veröffentlichungen 14. Mainz and Rheim: Philipp von Zabern, 1977.

SILVERMAN, D. P., WEGNER, J. and WEGNER, J. H. ***Akhenaten and Tutankhamun: revolution and restoration***. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2006.

SPENCE, K. Settlement structure and social interaction at el-Amarna. In BIETAK, M., CZERNY, E. And FOSTNER-MÜLLER, I. (eds.). ***Cities and urbanisms in ancient Egypt: Papers from a Workshop in November 2006 at the Austrian Academy of Sciences***. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 289-298.

SPIESER, C. ***Offrandes et purification dans l'époque amarnienne***. Turnholt: Brepols, 2010.

SPIESER, C. et SPRUMONT, P. La construction de l'image du corps de l'élite égyptienne à l'époque amarnienne. ***Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris***, 16 (3-4), 2004, p. 167-185.

STEVENS, A. The archaeology of Amarna. ***Oxford Handbooks Online***, 2015, p. 1-15.

STRUDWICK, N. & STRUDWICK, H. ***A Guide to the Tombs and Temples of Ancient Luxor***. London: British Museum, 1999.

TIETZE, C. Amarna – the city and surrounding area, In: F. Seyfried (ed.). ***In the light of Amarna: 100 years of the Nefertiti discovery***. Berlin: Imhof Verlag, 2013, p. 57-70.

WILLEMS, H., and DEMARÉE, R. A Visitor's Graffito in Dayr Abū Hinnis. Remarks on the Source of Limestone Used in the Construction of al-Amarna. ***Revue d'Égyptologie***, 60, 2009, p. 222–226.

ZIVIE, A. ***La tombe de Maïa: mère nourricière du roi Toutânkhamon et grande du harem***. Toulouse: Caracara Éditions, 2009.

ZIVIE, A. ***La tombe de Thoutmes: directeur des peintres dans la place de Maât***. Toulouse: Caracara Éditions, 2013.

## PARA ALÉM DAS PIRÂMIDES E DAS MÚMIAS: A FESTA DE BUBÁSTIS NO EGITO ANTIGO

*Maura Regina Petruski<sup>1</sup>*

### RESUMO

O presente texto aborda uma das festividades religiosas que se sucedeu no Egito antigo, a festa de Bubástis. Esta era realizada para homenagear a deusa Bastet ou Bast durante a estação de Peret (semeadura). A comemoração esteve presente desde o período do antigo império egípcio, porém ganhou maior significância sob o reinado dos faraós da décima segunda dinastia, quando passou a condição de divindade nacional.

**Palavras-chave:** festa, divindade, comemoração.

### ABSTRACT

This paper addresses one of the religious festivities that followed in ancient Egypt, the feast of Bubastis. This was held to honor the goddess Bastet or Bast during Peret station (seeding). The celebration was present from the period of ancient Egyptian empire, but gained greater significance under the reign of the pharaohs of the Twelfth Dynasty, when it passed the condition of national divinity.

**Keywords:** party, god, celebration.

Ao longo de séculos os acontecimentos que se sucederam as margens do rio Nilo, mais especificamente entre a primeira catarata e o Delta do rio, sempre despertaram a atenção dos homens que viveram em diferentes temporalidades e lugares. Uma das justificativas do interesse para com a história dessa civilização é que ela esteve envolta em enigmas e mistérios, e sobre a qual foram construídas muitas suposições que despertam a imaginação daqueles que desconheciam o seu real significado, fazendo

---

<sup>1</sup> Doutora em História pela UFPR – Universidade Federal do Paraná. Professora do departamento de história Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Integrante do corpo docente da pós-graduação do mestrado de História da UEPG.

com que parte das informações divulgadas em relação ao mundo egípcio trilhassem paralelamente entre aquilo que “realmente foi vivido” e aquilo que “se supunha ter acontecido”.

Um dos elementos que contribuiu para que essa referência se fizesse presente no que concerne a sociedade da esfinge, está relacionado ao fato de que a sua escrita foi decodificada tardiamente em relação ao momento vivido, fato esse empreendido pelas mãos do francês Jean François Champollion em 1821. Assim, o hieróglifo, o hierático e o demótico começaram a falar.

Até então, grande parte das informações referentes à ‘terra dos faraós’ girava em torno da “imagem do Egito como a terra da prosperidade, da perenidade, da riqueza, ‘celeiro da humanidade’, lugar em que, ao invés da fome, se encontravam riquezas entesouradas, faraós imortais e deuses poderosos” (BAKOS, 2008, p.17).

Não obstante, doravante da leitura que pode ser realizada a partir de então, a história de um novo Egito passou a ser construída, pois ela revelaria ao mundo aquilo que se desconheciam através dos novos rumos que os pesquisadores estavam desbravando somando as novas descobertas arqueológicas.

Dessa maneira, inúmeras facetas da vida desse povo passaram a servir de objeto de estudos dos pesquisadores, dentre eles se encontram as comemorações festivas, as quais, diga-se de passagem, aconteciam em vários momentos no decorrer do ano egípcio, o que pode ser constatado quando olhamos para o calendário exposto abaixo, mesmo que incompleto, ele fora construído a partir das três estações do ano egípcio – Akhet ( inundação) , Peret (semeadeira) e Shemu (colheita)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> De acordo com o nosso calendário o período de Aket equivale aos meses de Julho a Novembro; Peret de Novembro a Março e Shemu de Março a Julho.

## CALENDÁRIO FESTIVO EGÍPCIO

<b>AKHET</b>	<p>1 mês</p> <p>Dia 1: Ano Novo</p> <p>Dia 17: Véspera de abanar-festival</p> <p>Dia 18: WAG-festival</p> <p>Dia 20: Festa de embriaguez</p> <p>Dia 22: grande procissão de Osíris</p> <p>Dia?: Renovação do ano</p>	<p>2 meses</p> <p>Dia 26: Festa de Sokar</p> <p>Dias 27 / 8: Feast of Montu e Hórus de Medamud</p>	<p>3 meses</p> <p>Dia 20: <i>Heden</i> festa de plantas de Hathor</p> <p>Dia?: Levantar o céu</p> <p>Dia?: Exaltando a Deus</p> <p>Dia?: Périplo de Sokar</p> <p>Dia?: Entrando no céu.</p>	<p>4 meses</p> <p>Dia 1: Périplo de Hathor</p> <p>Dia 26: Festival de Sokar</p> <p>Dia?: Unção dos deuses</p> <p>Dia?: Entrando no céu</p> <p>Dia?: Desenho junto Sokar</p>
<b>PERET</b>	<p>1 mês</p> <p>Dia 1: Neheb festival de kau</p> <p>Dia 1: Périplo de Hathor</p>	<p>2 meses</p> <p>Dia?: Festa de Sokar</p> <p>Dia?: Desenho ao longo de Sokar</p>	<p>3 meses</p> <p>Dia 1: Burning Grande</p> <p>Dia?: Entrando no templo</p> <p>Day? ou 4 meses de Peret: Periplus</p>	<p>4 meses</p> <p>Dia 1: Burning Lesser</p> <p>Dia 14 ou 15: Indo adiante para a Sky</p> <p>Dia 15: A renovação do Ano</p> <p>Dia 21: Festa da Vitória</p>
<b>SHEMU</b>	<p>1 mês</p> <p>Dia?: Sobek Festa do Senhor dos Sehwy</p> <p>Dia?: Festival do Vale</p>	<p>2 meses</p> <p>Dia 1: Festival (?)</p> <p>Dia?: Festival da Régua</p>	<p>3 meses</p> <p>Dia?: Festival de Sobek</p>	<p>4 meses</p>
<b>Cinco dias epagomenal</b>	<p>Dia 1: Aniversário de Osíris</p> <p>Dia 2: Aniversário de Horus</p> <p>Dia 3: Aniversário de Sete</p> <p>Dia 4: Aniversário de Isis</p> <p>Dia 5: Aniversário de Nephthys</p>			

SHERIF EL-SABBAN. **Calendários festival Templo do Egito antigo**, Liverpool University Press, 2000.

Foram os sacerdotes, com o aval do faraó, os responsáveis pela criação dos festivais no antigo Egito, que estavam agrupados em três categorias: festivais

dedicados a um deus(a), festivais para homenagear os mortos e os festivais para os ciclos do trabalho agrário.

Além dos festivais, também encontramos as festas, ou as *heb* como os egípcios a denominavam, que poderiam ser de cunho privado ou público, civil, particular ou religioso. Tais eventos eram aguardados com entusiasmo pelos nilóticos e poderiam durar um dia somente ou mais, variando com as intenções das comemorações.

O ‘Pai da História’, como é conhecido Heródoto (480 – 425 a.C.), em suas narrativas fez menção às comemorações festivas religiosas que se passaram em algumas das cidades da terra dos faraós, assim escreveu o grego:

Os Egípcios celebram todos os anos grande número de festas. A mais importante e cujo cerimonial é observado com maior zelo é a que se realiza em Bubástis, vindo em segundo lugar Heliópolis, em honra a Ísis. Em Bubástis, situada no meio do delta, existe um grande templo consagrado à referida deusa, que em grego se denomina Deméter. A festa de Minerva, celebrada em Saís, é a terceira em importância. A quarta se realiza em Heliópolis, em honra ao Sol; a quinta em Buto, em louvor de Latona, e, finalmente, a sexta em Paprémis, dedicada a Marte (HERÓDOTO, 1964, p. 139).

Destarte, como pode ser observado na citação extraída da obra de Heródoto, e também no calendário exposto acima, o número de festividades é plural, motivo pelo qual esse trabalho enfoca apenas uma das comemorações, a que aconteceu na cidade de Bubástis para a deusa *Bastet*.

## **UMA CIDADE E SUA DEUSA**

Bubástis estava situada no Delta do rio Nilo, na região conhecida como Baixo Egito, mais precisamente ao lado oriental do ramo *Pelusiatic*, próxima a bacia do Mediterrâneo. Esta, ocupava um território estratégico, porque poderia controlar as rotas comerciais que saíam de Mênfis indo em direção ao Sinai e as regiões da Ásia. Em função disso, essa cidade durante o período Tardio (712-332<sup>a</sup> C) tornou-se a capital do décimo oitavo *nomos* egípcio de nome *Am-Khent*.

Como cada cidade egípcia estava sob a proteção de um deus(a), Bubástis era guardada sob os olhos astutos de Bastet (ou Bast). Essa divindade é representada no panteão egípcio por uma gata negra - *myw* – que ostenta nas orelhas um grande brinco e no pescoço um colar com o olho de *wedjat* (olho de hórus). Na perspectiva antropozoomórfica ela é encenada com o corpo de uma mulher que tem uma cabeça de gata que traz na mão direita um sistro, que quando embalado acalmava a alma e dispersava as energias negativas.

Na sociedade egípcia, os gatos eram de grande valor porque eles protegiam as colheitas e retardavam a propagação de doenças, matando os vermes. A partir disso, *Bastet* passou a ser vista como uma divindade vigilante e protetora.

Normandi Ellis escreveu que essa divindade egípcia era a Alma de Ra – *aBa-ra-aset*, chegando à conclusão de que Bast, a gata, tinha nove vidas porque possuía nove almas, como Ra que criou o Grande Panteão dos Nove, ou seja, os nove deuses da era primordial a partir de sua própria substância (2003, p. 140).

Com implicações lunares e solares ao mesmo tempo, Bast era um aspecto de Hathor. Juntas Hathor, Bast e Sekhmet representavam a trindade da Grande Deusa, como Virgem, Mãe e Velha. Em seu aspecto solar, ela era chamada de Ra Feminino, ou Reat, como Hathor. No aspecto lunar, Bast era deusa-lua, irmã gêmea da deusa-sol Sekhmet. Sempre que seus atributos solares eram o ponto focal, a divindade assumia sua forma de leoa, e quando eram as qualidades lunares que atuavam, ela aparecia como gata.

Essa potestade surgiu com o atributo de uma mulher fértil que poderia gerar filhos saudáveis e fortes, daí vem a sua referência de ser cuidadora das mulheres, principalmente das grávidas protegendo-as no momento do parto. Bastet foi convertida em símbolo do amor materno, da doçura e da fecundidade, cujo culto tornou-se popular no Egito antigo desde a II dinastia (2825 a.C. a 2675 a.C.). Era também uma divindade solar que tinha o poder de agir sobre os eclipses solares.

Inicialmente era cultuada em pequenos santuários domésticos, porém, por ação dos faraós da XII dinastia (1991-1783 a.C) ela foi transfigurada em uma deusa de cunho nacional ganhando um grande templo, um séquito de sacerdotisas e integrantes do clero em geral. Ademais, com os faraós da XXII dinastia a cidade de Bubástis ganhou mais atenção, passando por um processo de revitalização urbana, isso porque os faraós dessa dinastia eram provenientes dessa cidade.

Na interpretação dos egípcios, os gatos eram a encarnação dessa deusa, e, devido a isso, felinos de espécies diferentes eram criados em seus templos para distintas finalidades: uns para serem sacrificados em honra a deusa durante os dias festivos; outros, para serem embalsamados e enterrados tal qual os humanos pelos seus devotos. Uma quantidade significativa de exemplares desses animais decorrentes da mumificação foram descobertos pelos arqueólogos em distintos sítios em toda a extensão do território egípcio, chegando ao ponto de serem encontrados cemitérios exclusivos desses animais, os quais estavam localizados próximos ao seu local de culto, dada a sua condição de animais sagrados. Foi a partir do terceiro período intermediário (1085 – 718 aC = da XXI à XXV dinastias) que teve início a construção de necrópolis para abrigar as múmias dos gatos que também poderiam ser apresentados à deusa como oferenda nos períodos festivos. O faraó Tutmósis da XVIII dinastia mandou mumificar e enterrar sua gata dando-lhe o título de *Osíris Tamit justificado*.

A iconografia mortuária revela inúmeras pinturas com imagens de gatos no cenário representado, entre elas destaca-se a presença do animal acima do trono do faraó que tem como indicativo a vigilância e o instinto protetor do animal, ou, ainda, sentada abaixo da cadeira do faraó, para dar o bote no poder maligno do deus Seth (representado por uma serpente – Apep), isso porque quando Bastet estava por perto, a escuridão se dissiparia e prevaleceria a luz. Nos textos mortuários do faraó Pepi II (2287 – 2187 a.C.), quinto rei da sexta dinastia, foram encontrados registros de que esse governante havia dedicado seu coração a deusa Bastet.

Normandi Ellis afirma que quase toda mãe egípcia tinha em casa um nicho dedicado a essa deusa, e diante dela eram depositadas flores frescas, taças de leite e outras oferendas (2003, p.230).

Na região central da cidade de Bubástis estava localizado o seu maior templo, ele ficava em uma ilha no meio do rio e só era alcançado por pequenas balsas (ELLIS, 2003, p.299). Em relação a este, Heródoto escreveu após a invasão persa em 525 a. C.

Os templos não são mais espaçosos e mais claro do que o de Bubastis, mas nenhum é tão agradável de se ver. É da seguinte forma exceto na entrada, que é cercada por água. Durante dois canais se ramificam a partir do rio, e correr como até a entrada para o templo: ainda nenhum canal se mistura como outro, mas uma roda em um lado, e do outro em que cada canal é de cem metros de largura, e seus bancos são forrados com árvores. O propylaea são 60 pés de altura, e são adornados com esculturas (provavelmente intaglios em relevo) por nove metros de altura, e de excelente acabamento. O Templo está no meio da cidade que é desprezada por todos os lados como você anda por aí, e isso vem da cidade tendo sido criado. Enquanto que o próprio templo não foi movido, mas permanece em seu lugar original. Bastante rodeada do templo é adornada de esculturas. Dentro do cerco é um bosque de árvores altas justas, plantada em torno de um grande edifício em que é a efígie de Bast. A forma desse templo é quadrado, cada lado sendo um estádio de comprimento. Em uma linha com a entrada construída de pedra de cerca de três estádios de comprimento, levando para o leste através do mercado público. A estrada é cerca de 400 pés (120 m) de largura, e é ladeada por árvores altas superiores (HERÓDOTO, 1964, p. 59, 60).

Em uma das salas do templo ficava depositada a imagem da deusa que era mantida longe dos olhos do público. Esse espaço ficava aclarado a partir da iluminação proveniente de tochas que ficavam fixadas em diferentes lugares as quais permaneciam diuturnamente acesas. A ela eram oferecidas oblações duas vezes por dia, ao amanhecer e ao anoitecer, sendo que essa prática religiosa era realizada pelos sacerdotes ou sacerdotisas. Incensos eram queimados para afastar qualquer energia negativa do ambiente, ao mesmo tempo em que as sacerdotisas dançavam e contorciam seus corpos ao som de vários instrumentos musicais.

Esse era um local restrito dentro do templo, onde somente os representantes do clero, as sacerdotisas e o faraó poderiam adentrar, e a imagem da deusa só poderia sair desse lugar nos dias festivos que lhe eram dedicados.

Quando os gregos chegaram ao Egito aliaram Bastet a Artemis fazendo com que muitos estrangeiros visitassem o seu oráculo. Eles associaram a delicadeza da divindade e de sua luz à Lua, e a luz solar, à sua irmã Sekhmet. A ligação entre a lua e a deusa gata se intensificou em outras culturas, criando posteriormente uma aura de ‘bruxaria’ em torno desse divino feminino (ELLIS, 1999, p.230). Outro elemento que contribuiu para que essa ligação dos gatos com a bruxaria se ampliasse, estava relacionado à excelente visão desses felinos, ou seja, aqueles que tudo vê, além do que era disseminada no Egito antigo a crença de que molestar um gato traria má sorte.

Outro elemento a considerar em relação a Bastet, é a sua participação no grupo das deusas escolhidas para compor o trono zodiacal organizado pelos nilóticos, ela ocupava a quinta casa<sup>3</sup> sob o signo de Leão, e que é regida pelo Sol. A esse respeito Normandi Ellis escreveu:

Chamada de ‘o coração do deus-sol Ra e a alma de Ísis’, a felina Bast é uma forma de Hathor, como deusa do amor. A cordialidade e a devoção dessa deusa leoa aparecem, às vezes, na forma de uma gata; mas seu orgulho e autoconfiança assumem a forma de uma leoa. Sua energia é o doce calor germinante do sol. Por causa de sua grande força e de seu poder pessoal, deusa de proteção, e não de guerra. Geralmente, ela era representada como uma mulher com cabeça de gato e um cesto cheio de gatinhos. Ela conota os aspectos felinos delicados – agilidade, beleza de movimentos, orgulho, carinho, auto-suficiência, e um amor por crianças e pelo prazer. Como deusa do amor, Bast personifica não só o amor universal, mas também o sensual e o físico (2003, p. 84).

---

<sup>33</sup> Em ordem as deusas são: Sekhmet, Hathor, Seshat, Nut, Bast, Wadjet, Maat, Heket, Astarte, Nekhebet, Satis e Anket, Néftis.

## AS COMEMORAÇÕES

Nas festas que se passavam em solo egípcio, os deuses convidavam a população a se reunirem com eles, sendo que era através delas que os indivíduos em geral chegavam mais próximo dos seus deuses, isso porque era vedada a sua entrada no interior dos templos.

A comemoração que acontecia para venerar *Bastet* ocorria anualmente no período de Peret, durante dois dias, e os egípcios se agregavam por ocasião desse momento festivo. Quando este se aproximava as suas sacerdotisas desciam o Nilo anunciando à região circunvizinha ao rio a proximidade das festividades. Ao som dos *snujs* - que eram uma espécie de sinos de metal que emitiam vários sons – elas conclamavam os habitantes das aldeias (*dmi*) e das cidades (*niwt*) para participarem do evento. Igualmente, os moradores das comunidades também poderiam ouvir os acordes musicais vindos de flautistas e de mulheres tocando castanholas, além das vozes das cantatrizes.

Dessa forma, atendendo ao chamado dos seres superiores que eram invocados pelas mãos das sacerdotisas, muitos moradores da ‘terra dos faraós’, que eram fortemente adoradores de seus deuses, se dirigiam a Bubástis para celebrar a divindade com todas as formalidades que a mesma merecia. Heródoto, em sua “Histórias”, retratou esse deslocamento inicial dos festeiros, escreveu o autor:

Das outras localidades ribeirinhas afluem constantemente novos barcos igualmente peçados de pessoas de todas as classes e de todos os tipos, ansiosas por tomar parte dos folguedos, homenagear a deusa e imolar em sua honra um grande número de vítimas que trazem consigo previamente escolhidos (HERÓDOTO, 1964, p. 139).

Desse modo, durante o trajeto fluvial percorrido até o seu destino final em Busbátis, a música alegrava os festeiros e

os barcos engalanados singrando o rio em todas as direções, homens, mulheres e crianças, munidos em sua maioria de instrumentos musicais

enchiam o ar de vibrações sonoras somado ao do ruído de palmas, cantos, vozes, ditos humorísticos que às vezes eram injuriosos, e de exclamações sem conta (HERÓDOTO, 1964, p. 139).

Tal postura por parte dos integrantes do grupo era para abrir caminho e invocar bons fluídos e também boas energias para sua deusa.

O uso da musicalidade na sociedade egípcia era uma prática constante, presente ao longo de sua história, sendo utilizada para distintos fins, tanto no domínio público quanto no privado, e tem como protetora a deusa *Hator* - que simbolicamente é representada com a cabeça de vaca e o disco solar na cabeça - e também seu filho – *Ihy* - que era o deus menino da música.

Tal colocação pode ser verificada por meio das representações artísticas que se fazem presentes nas estelas, no interior das câmaras e templos mortuários, bem como a quantidade significativa de miniaturas - os *ushabits* - de instrumentos musicais confeccionados de diferentes materiais e tamanhos que compunham o conjunto do enxoval do falecido, que podem ser mapeados e revelam o quão os egípcios dela se serviam.

Pandeiros, harpas, flautas, sistros, pratos, crótalos, tamborins e tambores eram alguns dos instrumentos musicais utilizados, sendo que a maioria deles eram tocados pelas mãos femininas. As sacerdotisas de Bastet, além de tocarem os instrumentos acima citados, eram também compositoras e coreógrafas de danças e músicas sagradas.

Como tudo no Egito estava ligado à perspectiva religiosa, a música a ela não poderia se furtar. Nesse caso em especial, o som que o pandeiro emitia era visto como protetor, porque espantava os maus espíritos, os inimigos em geral e combatia os efeitos do mau olhado. Já o sistro – espécie de chocalho com três ou quatro hastes, que eram identificados ao mundo vivo (terra, água, fogo e ar) ou da mesma forma poderia simbolizar as três estações do ano (cheia, semeadura e a colheita). Vale

lembrar, que alguns desses instrumentos musicais chegaram ao Egito, por influência externa, a partir da presença de invasores nessa sociedade (babilônios, núbios e fenícios) e também por meio do desenvolvimento do comércio.

Paralelamente ao som dos instrumentos musicais, cantorias e muita euforia, Schmit William nos informa que durante o trajeto fluvial até Bubástis muitas flores de lótus eram lançadas ao rio por aqueles que comporiam o conjunto festivo. Essa flor era um dos símbolos da sociedade egípcia, cujo significado remete a esperança e a salvação, estando ligada a ‘origem ou a primeira manifestação de vida’, ou seja, ao nascimento e ao renascimento e, dessa forma, jogando-a nas águas sagradas do rio eles estariam realizando um ato sagrado. Na perspectiva mitológica dessa civilização, o sol nasceu dessa flor e, em função disso, ela simbolizava o renascimento.

Ao chegarem à parada final do seu destino os afagueirantes se encaminhavam ao templo, pois era ao seu redor que se desenvolveria toda a comemoração. Este já estava devidamente preparado para receber os seguidores da deusa. A primeira medida a ser tomada para purificar o local festivo, que eram feitas tanto dentro quanto fora do templo, se davam pelas mãos das sacerdotisas, que respaldadas pelo poder que lhes era atribuído, preparavam o ambiente por meio de gestos e ao som de músicas quando entoavam hinos e cânticos ao mesmo tempo em que era aspergido água e jogado pétalas de flores no lugar. Ao som do sistro elas dançavam, Cristian Jacq fez menção a isso quando escreveu:

As tocadoras de sistro, os dançarinos, os músicos que faziam parte do pessoal dos templos, não existem para sacrificar ao prazer estético mas sim para banhar a alma das divindades com eflúvios harmoniosos para poderem continuar a velar pelo equilíbrio e serenidade dos homens (2001, p.25).

Um dos hinos que eram cantados para a divindade nessa parte da festividade era o ‘hino a Sekhmet-Bast’, o qual faz parte do *Livro dos Mortos* do Egito antigo, que diz:

Mãe dos deuses, a Única,  
Senhora das Coroas, tu governas tudo;

Sekhmet é teu nome quando te enfureces,  
Bast amada, quando teu povo te chama.  
Filha do Sol, com fogo e fúria  
Da proa, incendeia o inimigo;  
Com segurança segue o barco com tua proteção,  
Passando incólume entre as chamas incandescentes.  
Filha do Sol, a câmara funerária  
Permanece na escuridão até tua luz aparecer.  
Do teu Trono de Silêncio, envia-nos conforto,  
Bast, amada, bane nossos medos.  
Mãe dos deuses, nenhum deus existia  
Até tua chegada para lhes dar vida.  
Sekhmet do barco, os ímpios te temem  
Pois tu pisas sobre todo o mal e toda contenda  
Mãe dos deuses, amada,  
Alada e poderosa, a ti clamamos,  
E te chamamos de Consoladora, a Governante  
Bast, adorada, Mãe de todos nós. Livro dos Mortos (ELLIS, 2003, p. 142)

Sob o olhar dos adoradores da divindade, muitos gatos eram sacrificados durante esse período festivo em sua honra, uns que eram trazidos pelos seus seguidores que eram criados em sua própria casa ou, outros, que eram comprados especialmente para a ocasião, ou, ainda, aqueles que eram criados dentro do próprio espaço templário que eram consagrados pelas mãos dos sacerdotes.

De alto valor figurado esse ato de matança dos animais fazia com que a ligação dos homens para com a sua deusa ficasse materializado e mais palpável. Para os egípcios, todo ato cultural era mágico, principalmente os que eram realizados nos templos, isso porque a magia era vista por eles como algo primordial e deveria ser realizada em todos os aspectos e momentos da vida, com ou sem a interferência dos sacerdotes, pois por meio deles seria mantido a presença dos deuses na Terra.

Isso tudo acontecia para que fosse levado ao mundo superior as intenções dos indivíduos e também, para que o ciclo da vida continuasse através daquela que estava sendo venerada. Vale lembrar que,

As danças de carácter religioso desempenhavam um papel muito relevante, pois os gestos carregados de forte simbolismo e o som eram considerados também como uma forma de despertar as forças da Natureza e de ativar os

seus princípios vitais de regeneração. Deste modo, a vibração sonora e a magia do gesto surgiam como um meio eficaz, que podia catalisar ou exorcizar as mais poderosas energias ( ARAÚJO, 1995, p. 65).

Era durante as celebrações festivas que a imagem da deusa saía do Templo indo em direção ao povo no cortejo processional que acontecia no 29º dia do 1º mês de Peret (*Sf-bdt*)<sup>4</sup>.

Contudo, antes que isso se realizasse, a representação da deusa deveria ser devidamente preparada pelos sacerdotes, ou seja, a imagem era perfumada por diversas espécies de plantas aromáticas, sob ela era passado óleos e unguentos e recebia também oferendas, tudo isso ao som cânticos e hinos sagrados.

Após essa etapa, a divindade era colocada dentro da barca sagrada, e, em seguida, era transportada em seu trajeto processional, estando acompanhada pelos sacerdotes, sacerdotisas, funcionários reais e templários, bailarinos, músicos, soldados e pelo público em geral que tomavam os seus lugares formando aparentemente um grupo desordenado para quem os observa de fora. Tal instante era esperado pelos integrantes do cortejo, haja vista que era o momento em que a deusa se juntava aos seus adoradores para olhar de perto todo o aparato que lhe havia sido construído e para receber todas as homenagens que eram merecidas.

Com a caminhada da procissão acontecia a transfiguração do espaço que assumia a condição de sagrado, isso porque receberia a presença de uma deusa encarnada na figura da imagem representada.

Após a passagem entre os participantes do evento a imagem retornaria ao interior do templo, que simbolicamente era a sua casa, e sairia novamente somente em outro momento festivo. Contudo, esse retorno não significava que a festa seria encerrada, isso porque os integrantes da celebração permaneciam no local até o final das comemorações, ou seja, “enquanto dura a festa, não cessam as expansões de

---

<sup>4</sup> aproximadamente no dia 29 de dezembro nosso calendário.

alegria, as danças e as libações” (HERÓDOTO 1964, p. 139). Dessa forma, os momentos de dança, de música, de atos de amor e brincadeiras se intercalavam nesses dias festivos, que eram regados com os saborosos vinhos produzidos na região do Delta.

Assim, nas palavras de Heródoto,

no curto período das festividades consome-se mais vinho do que em todo o resto do ano, pois para ali se dirigem, segundo afirmam os habitantes, cerca de setecentas mil pessoas de ambos os sexos, sem contar as crianças (1964, p. 139).

O vinho ( *irep* ) era a bebida mais consumida durante as comemorações pelos participantes do evento. Em relação a esse produto, vale escrever que ele se fez presente na história dessa civilização desde o início de sua formação, o qual era consumido em diferentes momentos da vida dos moradores do vale do Nilo, com fins diversos como nos revelam a documentação iconográfica e arqueológica. Ademais, era na região do Delta do rio que estavam concentradas a produção das melhores uvas do território egípcio, além de que os vinhos brancos produzidos no baixo Egito eram chamados de “vinho de Bast” (ELLIS, 2003, p. 230).

Para tanto, Margaret Bakos menciona que o consumo desse líquido era restrito aos escalões mais altos da sociedade egípcia, pois o seu custo era cinco a dez vezes maior que o da cerveja. Os soldados eventualmente poderiam receber vinho como pagamento dos seus feitos, mas os trabalhadores civis, agricultores, pastores, artesãos e serviços domésticos raramente teriam a oportunidade de saborear a bebida (1999, p. 75). Contudo, durante as festividades de Bast, tal situação mudaria, isso porque todos os integrantes das comemorações tinham acesso a essa bebida.

A autora Silvia Fonseca, et alii, faz menção ao consumo dessa bebida em solo egípcio escrevendo:

O vinho era um produto de prestígio majoritariamente consumido pelas classes elevadas da sociedade e pela família real, tal como ficou plasmado na decoração das sepulturas privadas do Reino Novo, como a de Nebamun em Tebas. Era também utilizado em medicina como ingrediente principal ou

como excipiente para dissolver compostos sólidos, tal com o referem os papiros médicos. Por exemplo, no Papiro Ebers, é referido que o vinho é utilizado como aperitivo, para abrir o apetite ao paciente e como anti-helmíntico (2012, p. 141).

Além disso, existe toda uma simbologia teológica e mitológica entorno do consumo dessa bebida como destaca Fonseca:

Ele era oferecido nos rituais nos templos pelo Faraó e pelos sacerdotes, para reforço do poder real como o festival-Sed [Heb-Sed] de coroação ou de celebração do Ano Novo. Possuía um forte significado religioso sendo oferecido ao morto para a sua vida no além e encontra-se, a partir da 5a Dinastia (2450-2325 a.C.), entre as ofertas funerárias descritas nos Textos das Pirâmides, sendo a principal bebida do Faraó depois da sua ascensão aos céus (2012, p. 141).

Outro dado que justifica a presença dessa bebida era pela perspectiva mitológica, que dizia que Bast, era a versão domada da deusa leoa sanguinária Sekhmet. Sua natureza dupla se revelava no mito de como Thot impediu que Sekhmet devorasse toda a humanidade, induzindo-a a beber vinho disfarçado como sangue. O vinho acalmou tanto seus nervos irritados que ela se deitou às margens do rio, ronronando, espreguiçando e transformando-se na gentil gata Bast. A partir de então, ela tornou-se a deusa dos festivais, da embriaguez, da maternidade, da sensualidade e das artes em geral.

Exaltações e gozo dos prazeres humanos nesse período festivo em honra a Bastet fizeram parte dos textos literários egípcios, pois registros foram encontrados no texto das Canções do Harpista que consta (ELLIS, 2003, p. 231):

Festeja, grita com prazer!  
Junta incenso e bom óleo.  
Coloca guirlandas de lótus e linho fino em teu peito.  
A mulher que tu mais amas,  
Senta-se ao teu lado.  
Não escondas ira em teu coração,  
Nem sofras pelo que já passou.  
Ouve música. Festeja!  
Segue o coração enquanto viveres.  
Faz o que é certo. Fica calmo, gentil, satisfeito,  
Feliz, sem pronunciar o mal.

Dê embriaguez a teu coração todo dia.  
Festeja! E presta a atenção:  
Nenhum homem pode levar consigo suas posses.  
E ninguém que vai retorna.

Ainda segundo Ellis, para os egípcios, o festival de Bubástis funcionava de várias maneiras: proporcionava uma libertação do tédio diário da vida, era um antídoto para o desespero e as questões exageradamente sérias. Ele permitia às pessoas expressar emoções fortes, dando-lhe uma alternativa à guerra. Era um dia de risos e de brincadeiras, em vez de agressividade e ataques. Além disso, todos podiam participar dos festivais, pois eles colocavam todas as pessoas no mesmo nível (2003, p. 233), fato esse que no dia-a-dia não acontecia.

Tal festividade egípcia representava identidades coletivas formadas por histórias corporificadas em representações, rituais, objetos e gestos que transitava entre a fronteira do real e do imaginário dos homens que viveram nas terras dos faraós.

Vale lembrar que o rito é composto por um conjunto de atos e encenações que ultrapassam a perspectiva do gestual porque se revestem de uma ‘nuvem’ de mistério cujo significado remete a durabilidade de algo que se faz presente. Embora seja repetitivo enquanto ato, o rito envolve sentimento, pois é um retorno àquilo que se identifica como eterno e está ligado à crença de um grupo ou de uma comunidade. Suas práticas são significativas e remontam ao universo das relações sociais formalizadas entre grupos e indivíduos. Nesse caso em específico, ele consagra a diferença (deusa x devotos) e possui um efeito simbólico que estabelece uma comunicação entre os homens, tendo sua origem sustentada pela tradição.

Nesse sentido, Silvia Gonçalves nos lembra que o ritual pode ser entendido como o conjunto de atos formalizados, expressivos e detentores de uma dimensão simbólica, sendo caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de comportamentos de linguagem

própria e por sinais emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns de um grupo que dele participam ( 2008, p. 29-30).

Assim, quando a noite caía em Bubástis, era o sinal de que as comemorações estavam acabando, e por conseguinte, era a hora de voltar para casa e continuar seguindo com a vida até o momento em que outra comemoração batesse a sua porta.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A festa que era organizada em honra a deusa Bastet pode ser identificada como parte da vida cultural e religiosa da sociedade egípcia que eram realizadas em homenagem as suas divindades, sendo acreditada e justificada por ser um culto com situações e objetos simbólicos cuja eficácia se faz presente por meio dos seus rituais, gestos e objetos.

Ela era coletivamente festejada por um grupo significativo de pessoas numa combinação que oscilava entre o culto e a festa, isso porque para os deuses os homens deveriam dedicar parte do seu tempo para que houvesse um retorno numa perspectiva cíclica.

Assim, a eles homenagens, oferendas e respeito, por parte dos seres inferiores, porém fortemente adoradores dos seus deuses.

## **REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA**

- ARAÚJO, Luíz M. de. Estudos Sobre Erotismo No Antigo Egito. Lisboa: Colibri, 1995
- BAKOS, Margaret Marchiori. *Fatos e mitos do antigo Egito*. EDIPUCRS. 1994.
- DAVID, A. Rosalie & MACHADO, Angela. *Religião e Magia no Egito Antigo*. Rio de Janeiro:Difel. 2009.
- ELLIS, Normandi. *Deuses e Deusas Egípcios, festivais de Luzes*. São Paulo: Madras, 2003.

FONSECA, Sofia, Maria Rosa Guasch Jané, Mahmoud Ibrahim. *O vinho no Antigo Egito: uma história mediterrânea*. Revista Mundo Antigo – Ano I – Volume I – Junho – 2012.

FONSECA, Silvia. *História Egípcia*. São Paulo: Brasiliense. 2008.

HERÓDOTO. *Histórias*. 1964.

JACQ C. *O mundo mágico do antigo Egito*. Rio de Janeiro:Vozes. 2001.

JOHNSON, Paul. *História Ilustrada do Egito Antigo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

JUNIOR, Marco Aurélio Neves. *Mito egípcio da criação do mundo. Visão heliopolitana*.

Disponível em

<http://www.nea.uerj.br/nearco/arquivos/numero10/revistacompleta.pdf#page=109>)

SMITH, William, *Bubástis*. Dicionário da geografia grega e romana. Ed. (1854-1857)

London:John Murry.

GOERLICH, José María Benito. *La barca solar em el arte del antiguo egipto*. N. 18,

2009. ARS Longa disponível em

<http://www.uv.es/dep230/revista/PDF627.pdf>

SHERIF EL-SABBAN. *Calendários festival Templo do Egito antigo*, Liverpool University

Press, 2000.

## **A *POLIS* E SEUS HERÓIS: UMA ANÁLISE ACERCA DAS FIGURAS HEROICAS NA SOCIEDADE POLÍADE DA ANTIGA GRÉCIA**

*Rafael S. dos Santos\**

### **RESUMO**

O presente artigo tem como objetivo mostrar a relação entre a polis grega e os heróis presentes no imaginário social dos gregos. O mundo dos heróis era repleto de aventuras, jornadas épicas e, é claro, uma proximidade sem igual com o sagrado e com o próprio mundo dos deuses. E estes heróis não estavam distantes das sociedades políades, sendo, em muitos casos, adorados e venerados como deuses. Sendo assim, objetivamos demonstrar esta relação e como ela se desenvolvia, apresentando também os conceitos de heróis para estas sociedades.

**Palavras-chave:** polis, heróis, sociedade.

### **ABSTRACT**

This article aims to show the relationship between the Greek polis and the heroes present in the social imagination of the Greeks. World of Heroes was full of adventures, epic journeys and, of course, a unique proximity to the sacred and the own world of the gods. And these heroes were not far from the companies polyads, and in many cases, adored and worshiped like gods. Therefore, we aimed to demonstrate this relationship and how it developed, also presenting the concepts of heroes for these societies.

**Keywords:** polis, heroes, society.

---

\* Graduado em história e aluno do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval – CEHAM/UERJ. Membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ/PPGH/IFCH).

## 1. INTRODUÇÃO

Por muito tempo, e em muitas histórias e culturas diferentes, o termo “herói” têm sido empregado de forma corriqueira. Desde os cavaleiros galantes das histórias medievais até os super-heróis da modernidade; cada um destes conclamando para si um título altamente conhecido e almejado por muitos: o ser herói. Mas o que de fato tal título representa?

No mundo moderno, herói é o oposto do vilão, é aquele que faz coisas boas, feitos extraordinários, ou que é dotado de qualidades que os outros não possuem, e por isso, este indivíduo é sempre escolhido para executar tarefas especiais que os homens comuns não conseguem realizar. Mas tal visão não é oriunda do mundo contemporâneo, e nem do mundo da Idade Moderna, e tão pouco do medievo; as concepções históricas de heróis e heroísmo vêm desde a antiguidade. Nos primórdios da cultura greco-romana já se conheciam esses tais heróis e como estes eram relacionados aos povos e ao espaço da polis. Estes heróis eram amados e até venerados – aqui no mesmo patamar que os deuses.

Sendo assim, objetivamos relacionar os heróis da antiguidade quanto a sua conceituação e, principalmente, a sua relação sacra e muito especial com as sociedades políades da antiga Grécia.

Optamos pela sociedade grega, pois esta é a quem fornece dados mais concisos para nossos objetivos, uma vez que almejamos traçar a relação do “ser heroico” e o que ele representava numa comunidade politeísta, ligada ao místico, e cuja visão de sagrado era heterogênea o bastante para englobar uma classe a mais: a dos heróis.

## 2. CONCEITUANDO O TERMO “HERÓI”

Se partirmos do princípio de que haviam heróis na antiga Grécia, ainda nos resta uma pergunta a fazer: Quem eram, ou o que eram estes heróis? Para responder a esta indagação iremos conceituar e situar o lugar do herói na antiga sociedade dos gregos.

Segundo Junito Brandão (1997, p. 15), a etimologia da palavra herói, talvez pudesse ser aproximada com a palavra *serva* do indo-europeu, da raiz *ser-*, e que seria proveniente do avéstico *haurvaiti*, que quer dizer “ele guarda” e do latim *servare*, que quer dizer “conservar, defender, guardar, velar sobre, ser útil”; nisso então, *herói* seria o “guardião, o defensor, o que nasceu para servir”.

O que a historiografia traz quanto ao termo “herói” é bastante propício se quisermos construir [ou desconstruir] uma ideologia moderna de perfeição e honra. Mas será que era tão somente isso para os gregos? Antes de entrarmos neste debate, é válido considerarmos as observações de Moses Finley acerca do que é um herói:

“Guerreiro’ e ‘herói’ são sinônimos, e uma cultura guerreira organiza-se à volta destes dois temas fundamentais: a coragem e a honra. A coragem é a virtude essencial do herói, a honra o seu objetivo essencial. Toda a norma, todo o juízo e toda a ação, todas as aptidões e talentos têm por função definir a honra, ou seja, realizá-la. A própria vida não pode constituir obstáculo.” (FINLEY, 1965, p. 108).

Honra e coragem são duas das palavras que, para o autor, definem a existência destes chamados heróis. Para Finley, o herói é aquele que busca um objetivo nobre, e que para tal finalidade, nada, nem mesmo as questões de sua própria vida, podem servir como um impedimento. Os “heróis homéricos” (PARKER, 1996, p. 37) refletem isso muito bem; a estratégia de Heitor; o vigor de Aquiles; a astúcia de Odisseu e até mesmo a fúria de Ajax, são as características heroicas que serviram de ferramentas para que os objetivos dos mesmos fossem alcançados.

Contudo, a questão da honra não é totalmente uma norma para os heróis gregos; a visão moderna criou heróis que raramente falham, e nisso estes se opõem aos heróis gregos que tinham tantos defeitos – ou até mais – quanto qualquer outro mortal. Vemos a fúria desmedida (*hybris*) do próprio Aquiles na *Ilíada*, quando este, após ter matado Heitor em retribuição a morte de Patroclo, arrastou o seu corpo privando-o assim dos ritos funerários que a tradição exigia (*Ilíada*, XXIV). Onde estaria então a honra de Aquiles nesta hora? A própria *hybris* excluía a honra, contudo,

demonstra perfeitamente o que Finley menciona: que para o herói que deseja alcançar os seus objetivos nada deve ficar em seu caminho. Sendo assim, as definições de honra e coragem podem ser questionadas na índole heroica, ou até mesmo substituídas; a honra torna-se a determinação; e a coragem o ímpeto, e também a ferocidade.

Então, apesar de em algum momento ser adorado, o herói não é um ser perfeito; o herói não é o ser divino, mas sim aquele que coloca as suas realizações (pessoais ou não) acima de tudo. Vemos Aquiles, Heitor e tantos outros que, pelos seus objetivos pagaram com as vidas ou até mesmo cometeram desmedidas (SANTOS, 2014, p. 6).

Podemos ainda notar outro ponto da (s) possíveis significações do “ser heroico”; a questão da tragédia entra em cena, pois se relaciona esta com o desejo irrefreável de alcançar seus objetivos, tal como já observamos. Numa visão mais pessimista, é correto dizer que são muito poucos os heróis gregos que possuem o “final feliz” que a contemporaneidade adotou. O elemento trágico fez parte da vida Hércules, por exemplo; desde criança foi perseguido por sua madrasta, a deusa Hera, e esta, ainda o enlouquecera a ponto de Hércules matar toda a sua família. Por fim o herói enfrentou doze tarefas que nenhum mortal conseguira fazer até então para pagar pelo seu crime.

O caso de Édipo segue a mesma situação; o chamado herói de Tebas apaixonou-se por sua mãe, a quem não conhecia, e ainda matou o próprio pai por ciúmes, e descoberta toda a verdade, foi tomado da dor da tragédia que se abatera sobre ele. Antônio Pádua Pacheco irá dizer: *“O enigma da condição humana está assim relacionado com a difícil escolha que o candidato a herói tem de fazer, e esta escolha vale tanto para o ciclo épico quanto para a trama trágica, porque as vidas do herói e do homem comum são assim, ao mesmo tempo, épicas e trágicas.”* (PACHECO, 2009, p. 3). Nisso o herói está próximo do homem comum, pois ambos dividem o palco da tragédia, contudo, também há uma distância considerável entre o heroico e o comum,

isso se pensarmos no herói como uma raça à parte, onde só alguns dentre os homens podem almejar tal título.

A ideia do herói como raça<sup>1</sup> nos é apresentada pelo poeta Hesíodo em “Os Trabalhos e os dias”: *“Mas depois também a esta raça a terra cobriu, de novo ainda outra, quarta, sobre fecunda terra, Zeus Cronida fez mais justa e mais corajosa raça divina de homens heróis e são chamados semideuses, geração anterior à nossa na terra sem fim.”* (Hesíodo, v. 156 – 160). No chamado “Mito das Cinco Raças” de Hesíodo, o poeta apresenta esta raça, a qual seria antecessora dos homens mortais comuns, e esta outra raça era forte e muito ligada aos deuses; a esses o poeta chama de heróis. Sendo assim, há mais uma razão para que estes [os heróis] sejam colocados em tão especial patamar na sociedade políade grega.

Os heróis então inaugurariam um período primordial da humanidade, onde as ordens do universo ainda não estavam bem estabelecidas, e por isso, estes heróis poderiam ser o que nenhuma das outras raças foi antes deles. Os heróis de Hesíodo estão ligados diretamente ao triunfo de Zeus sobre Cronos, e a sua ascensão ao trono do Olimpo; a própria natureza dos heróis remete a este tempo de começos e normas inacabadas, tal como se o próprio herói fosse o homem comum, só que ainda em construção (ELIADE, 1987, p. 118).

Os heróis gregos eram seres “incompletos”, contudo, isto não desmerecia o seu valor, pelo contrário, isto os tornava diferentes dos homens normais, e ainda ressaltava a sua complexidade diante dos outros; ora o herói era doce e justo, mas também podia ser insensível ou, dependendo do ponto de vista, até mesmo cruel. A pesquisadora Alessandra Viegas aponta tal conjuntura na seguinte análise que faz acerca do herói da Ilíada Pátroclo:

---

<sup>1</sup> Aqui o poeta usa o termo genos (γενος) para tratar do “Mito das cinco raças”. A etimologia desta palavra grega pode estar mais próxima de um clã ou casta do que propriamente uma raça, ao menos em termos biológicos. Os heróis seriam um grupo privilegiado entre os homens mortais.

“Ao contrário do que o cinema fez de Pátroclo, ele é muito mais do que o doce herói. Pátroclo é um bravo guerreiro. A constatação se dá a partir do Canto XVI da *Ilíada*, em que o herói é trazido para o centro da cena e se nos apresenta um guerreiro revestido de força e de coragem, bem diferente daquele dos cantos anteriores, o qual nem fala possui. (...) Pátroclo é o Menoiti/ou alkimov, o filho valente de Menoécio. Em segundo lugar nas ocorrências do texto, Pátroclo recebe um epíteto que nos instiga – ele é um ippoke/leuqe – um condutor de cavalos, habilidade dada aos troianos na trama da *Ilíada* (...) Por outro lado, Pátroclo também é dotado de doçura e de piedade...” (VIEGAS, p. 3).

O que a autora traz acerca de Pátroclo é o que podemos trazer acerca dos heróis, não só os homéricos, mas todos de forma mais ampla; herói é aquele que reúne em si a força, a coragem e a justiça; reúne também a fúria, o vigor e até mesmo a doçura e a bondade. Não há um parâmetro único para definir quem eram os heróis; antes estes, em suas almas multifacetadas eram um espelho, um exemplo, algo a serem aspirados e até mesmo adorados. É nesse ponto que chegaremos agora. Sendo o herói o que já foi apresentado até aqui, falaremos agora do seu lugar no espaço urbano como um ser que ora é presente e visível, mas após sua morte torna-se um ser divino e, portanto será adorado. Deixamos claro desde já com esta introdução que o herói não é o deus, mas também não é o homem.

### 3. O CULTO AO HERÓI

Quanto ao culto dos heróis na Grécia, a arqueologia oferece evidências de que de fato eles aconteciam. Se o herói foi ou não um homem, era evidente que os gregos, em seu imaginário social pelo menos, criam em tais figuras. Segundo Robert Parker (1996: 33), os sítios arqueológicos de Micenas, Menidi e Thorikos guardam os *dromoi*, os quais eram tumbas/monumentos em que se faziam oferendas e sacrifícios aos guerreiros (*héros*) mortos em batalha.

O herói na antiga Grécia é aquele que consegue ser o divino e o bravo guerreiro; é aquele lembrado por seus grandes feitos e, que após a sua morte, é cultuado e honrado, e à sua imagem são atribuídos poderes divinos, e sua presença torna-se presente na vida cotidiana da população; seu santuário é o seu próprio

túmulo, que em muitos casos, como em Atenas, é um espaço na Acrópole dedicado ao herói fundador (STEVANOVIC, 2008:7).

As virtudes (*areté*), defeitos e habilidades praticamente são levados em conta aparentemente durante a vida dos heróis; após a morte dos mesmos, estes tornam-se algo mais. Quando o herói morre este se torna o *daímon*, o *héros* de fato, ou seja, é após a sua morte que ele se torna o intermediário entre os homens e os deuses (BRANDÃO, 1997: 173).

A fim de compreender melhor como se dava tal interação, analisaremos brevemente a vida de um herói em particular, desde seu nascimento até sua morte e divinização; estamos falando de Teseu, tido então como o herói fundador de Atenas, o qual, como poderemos observar, foi cultuado após a sua morte.

Quem era esse herói chamado Teseu? Etimologicamente Teseu (*Theseús*), talvez seja proveniente de um nome indo-europeu *teu*, “ser forte”; *teues*, “força”; *te (u)só – teso (theso)*, isto é, “o homem forte por excelência” ( BRANDÃO, 1997: 149). Pela etimologia podemos constatar que tal herói não de origem “puramente” grega, sendo possivelmente fruto do período das migrações Jônias e dóricas. Contudo, seu mito se instalou no imaginário cultural e social dos gregos, sobretudo dos atenienses; muitos líderes de Atenas, tal como Psístrato e Clístenes, se valeram da imagem de Teseu, antes de tudo porque este é um herói divino da polis.

Teseu era neto de Piteu, rei de Trezena, que ficava no Peloponeso. A filha de Piteu, Etra, deu a luz a Teseu após se relacionar com o rei de Atenas Egeu – este estava em visita em Trezena, e Piteu lhe oferecera a filha (PLUTARCO, III. 1).

A paternidade de Teseu envolve uma questão de legitimidade; pois Egeu nunca chegou a saber que Etra estava grávida, e retornou a Atenas. Quando o menino nasceu, Piteu difundiu a ideia de que o neto era filho do deus Poseidon, o qual era venerado em Trezena. Assim, o rei garantiria a ascendência divina para o neto e para a

sua própria linhagem que manteria a honra de sua filha intacta também (PLUTARCO, VI. 1).

Após anos sem saber a real identidade do pai, Teseu enfim descobre a verdade, que é filho de Egeu, então decide ir à Atenas para encontrar o pai. É neste ponto da narrativa mítica que a imagem de Teseu como herói é construída, pois aqui entra a narração das várias aventuras do herói, algo alguns chamam de saga, epopeias, e na própria Grécia, uma Odisseia. Isto nada mais é do que literalmente o “início da jornada” do herói, é onde este dará os seus primeiros passos rumo à divinização. Um herói não poderia ser cultuado após a morte se não tivesse feito grandes coisas; se ele não tivesse interagido com o mundo dos deuses, se não tivesse conquistado fama e glória, jamais poderia ser um *héros*.

Teseu então parte para Atenas, contudo opta por pegar o caminho mais longo por terra, e é neste ponto que sua imagem como herói seria construída. Uma grande quantidade de adversidades surgiram a fim de impedi-lo; e como já vimos, não só a honra está presente na vida do *héros*, mas também a tragédia e as adversidades.

Aquela época tinha, de facto, ao que parece, produzido homens que, pela força dos seus braços, pela ligeireza dos seus pés e pelo vigor dos seus corpos eram excepcionais e infatigáveis, mas que não faziam, contudo, uso dos seus dons para qualquer fim conveniente ou útil. Pelo contrário: sentiam prazer na violência e na arrogância e tiravam proveito da sua força para saciar a sua crueldade e dureza e submeter, violentar e destruir o que caísse nas suas mãos. (PLUTARCO, VI. 4).

Cada adversário que Teseu enfrentaria no caminho até Atenas – e até mesmo depois de haver chegado lá – estão propensos a várias interpretações e representações, contudo, nos limitaremos a tão somente dizer que tais lutas serviram para moldar o caráter heroico dentro imaginário, pois afinal, a lenda de Teseu deve ser construída com um caráter épico, de modo que este possa ser cultuado como um deus, mas também como um homem que passou por muitas provas e dificuldades como qualquer outro mortal.

O primeiro inimigo de Teseu foi Perifetes, o qual usava uma clava para matar quem cruzasse seu caminho. Teseu matou-o com a sua própria clava. Sobre este episódio, Paul Diel diz:

“esta arma simbólica, amça de Perifetes, está destinada a exercer uma função precisa na história de Teseu. É necessário lembrar que o esmagamento sob o peso da terra, de que a clava é uma forma de expressão, pode significar tanto a ruína devida à perversidade quanto sua punição legal. A maça na mão do criminoso é a configuração da perversidade destruidora; manejada pelo herói, converte-se em um símbolo da destruição e da perversidade.” (DIEL, 1986 apud BRANDÃO, 1997: 153).

Tal forma de representar Teseu nada mais é do que demonstrar a necessidade do herói de lutar por seus ideais, mas ao mesmo tempo não construir um padrão moderno de justiça inabalável. Os heróis gregos, como já pontuamos, não seguiam regras pré-estabelecidas; e muitas vezes, tal como Aquiles, chegavam à *hybris*. Teseu ao se apossara da arma de Perifetes, e ainda assim ao mata-lo da mesma forma que este fazia com suas vítimas, recorreu à mesma violência e brutalidade do inimigo. Contudo, e mais uma vez reforçamos, a ideia do herói cultuado na Grécia não estava relacionada diretamente a prática da justiça (isso se entendermos justiça como um conjunto de práticas morais); a *diké* (justiça) para os gregos estava muito ligada à manutenção da ordem em si do que a ética. E muitas vezes era necessário recorrer a violência e a guerra para a manutenção da *diké*.

Outras adversidades, as quais não enfatizaremos aqui agora, sobrevieram à Teseu; o caráter heroico se formava nele tão somente pelo desejo de se lançar frente aos mesmos perigos que seu primo Hércules já havia enfrentado; Teseu via nisso a chance de ser um grande homem, e nisso, outros também veriam após sua morte (PLUTARCO, VII).

Visto isso, a imagem que podemos traçar de um herói como Teseu é de alguém que, por conta de muitas lutas tornou-se algo digno de culto. Este herói em particular irá ganhar lugar de destaque em Atenas como seu herói fundador; isto se deve, em primeiro lugar, pois foi Teseu quem matou o monstro conhecido como Minotauro, o

qual era uma representação do poder de Creta sobre a Ática. Após isso, Teseu assume o seu lugar de direito como herdeiro de Egeu, e unifica as tribos (*os demoi*) dispersas na Ática, e forma assim a *polis* de Atenas. Isso por si só garantiria a Teseu um *dromoi* ou *heroon*<sup>2</sup>, para lhe garantir culto após sua morte. Contudo, o herói teria outras aventuras que ajudariam ainda mais na construção de Teseu como um verdadeiro *héros*. Tanto entre os homens quanto entre os deuses (pois Teseu ainda era tido como filho de Poseidon), Teseu era uma união perfeita entre o sagrado e o divino. E após sua morte, Plutarco narra que *“Posteriormente, motivos de diversa ordem levaram os Atenienses a prestar honras de herói a Teseu. E não foram poucos os combatentes contra os Persas, em Maratona, que acreditaram ter avistado o espectro de Teseu, armado, avançando contra os bárbaros em defesa da sua causa.”* (PLUTARCO, XXXVI). A visão do espírito do herói já é o bastante para forjar a sua imagem divina, extra-humana. Teseu torna-se o algo que será cultuado.

Os procedimentos para a divinização do herói também podem ser encontrados na narrativa de Plutarco acerca de Teseu.

“Depois das Guerras Persas, no arcontado de Fédon, a Pitonisa uma vez consultada pelos Atenienses, ordenou-lhes que recolhessem os ossos de Teseu, lhes dessem sepultura perene em Atenas e lhe prestassem culto. (...) Címon transportou para Atenas os restos mortais, na sua trirreme. Foi com júbilo que os Atenienses os receberam, com luzidos cortejos e esplêndidos sacrifícios, como se Teseu, em pessoa, estivesse de regresso à cidade. 4. Está sepultado no meio da cidade, junto ao atual Ginásio. O seu túmulo constitui um lugar de refúgio para os escravos, para todos os humildes e para os que temem os poderosos, já que também Teseu tinha desempenhado o papel de protetor e defensor e acolhia com humanidade as súplicas dos mais desfavorecidos. A festa mais importante em sua honra tem lugar a oito do Pianépsion, data correspondente àquela em que regressou de Creta com os seus jovens companheiros.” ( PLUTARCO, XXXVI. 1 – 7).

---

<sup>2</sup> Estes eram atribuídos à memória e ao culto tanto com os heróis gregos, quanto aos romanos mais tardiamente. Como exemplos de *heroon* podemos citar o Asklepieion (em honra a Asclépio); o Phillipeion (em honra à Filipe da Macedônia); o Theseion ( em honra a Teseu, em Atenas). E muitos outros ainda estavam espalhados pela Grécia e pela região da Magna Grécia.

A partir deste momento, em que os restos do herói são levados à sua cidade natal (mesmo que este não tenha de fato nascido lá), inicia-se o processo de divinização. Algo que garantiria uma imortalidade nas lembranças dos atenienses, e também, na categoria de um deus, Teseu também traria proteção a polis. O túmulo do herói (*heroon*) é edificado como o santuário onde as libações formas de culto prestado a ele serão realizados. Não se trata de um memorial, mas sim de um santuário; o herói não tão somente uma figura digna de ser lembrada. Para os gregos, os heróis era cultuados da mesma forma que os deuses olímpicos.

Para além dos casos específicos, vemos o culto heroico não só em Atenas. Em diversos pontos da Hélade essa prática torna-se viva como manutenção das memórias e práticas religiosas. Em Herculano, na Península Itálica, o culto a Hércules (Hércules) era comum. Em Tebas, temos a memória viva de Édipo. Os próprios heróis chamados homéricos também eram lembrados como seres acima do comum, tal como nos mostra Hesíodo.

Outro fator seria a relação do culto heroico com a própria emergência da polis (PARKER, 1996: 37). O espaço da polis era vasto e composto de muitas características específicas. O espaço onde os heróis estavam inseridos, certamente seria o da Acrópole, onde, como já mencionamos, muito provavelmente o túmulo de Teseu possivelmente tantos outros estariam inseridos.

Dentro da polis ateniense havia lugar não só para um tipo de culto específico. Aquela sociedade, desde seus primórdios, estava acostumada com o politeísmo e mais especificamente o culto aos mortos (COULANGES, 2009: 22). A prática de agradecer os falecidos com os fogos sagrados no interior das casas foi transferida para o nível maior quando a polis emergiu. Cultura então os feitos heroicos de um indivíduo, nada mais é do que dar continuidade a uma prática que a muito já permeava nos primórdios da sociedade grega.

E quanto aos lugares de culto estes não se limitavam só ao espaço urbano. Haviam deuses fronteiriços que guardavam os limites das *poleis*, e de tal modo, o culto heroico não se fixava nos centros urbanos. Embora houvesse uma preocupação de levar os restos mortais, tal como construir o heroon dentro do limite políade, nada impedia que tais túmulos/santuários existissem em lugares como grandes picos e túmulos campestres, por exemplo.

## CONCLUSÃO

Podemos então classificar os heróis como um grupo (*ethos*) a parte das demais pessoas. Os heróis são o foco das lembranças e das ações dignas de culto (fossem boas e justas ou não). Tal classe, sendo uma estirpe à parte não era só lembrada na hora das libações nos heroon, mas as próprias genealogias criadas para esses heróis serviam para manter viva a sua memória e, conseqüentemente os seus cultos. A figura a seguir ilustra algumas dessas genealogias.

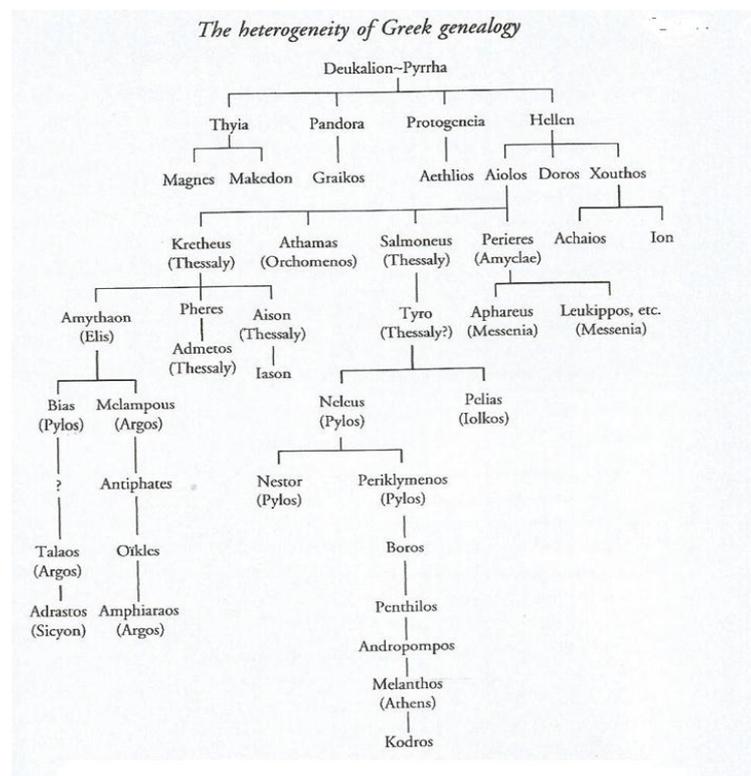


Figura 1 - After West 1985 e Finkelberg 1999 apud Finkelberg, 2007, p. 27

Segundo Margalith Finkelberg (2007:27), a própria Hélade nasceu da união de vários distintos ethos, e tal como podemos observar na figura, vários heróis como Hellen, Jasão e Nestor estão presentes nesta junção. Os heróis são os mais antigos, os primeiros a povoarem a Hélade<sup>3</sup>.

Podemos concluir dizendo que os heróis eram parte comum e viva do imaginário social dos indivíduos, os quais mantinham, através dos recursos da memória e por práticas religiosas, esse tipo de culto e figuras que para eles eram divinas ou semidivinas. Segundo Bronislaw Baczko *“Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada tem de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos.”* (BAZCKO. 1989: 299).

O que um povo identifica como símbolo pode ou não ser adorado ou então lembrado. No caso dos heróis, é bem mais do que uma mera lembrança. O povo, a cultura, e os credos estão interligados. O culto ao herói nessas condições portanto se constitui em parte importante na cultura das sociedades políade gregas, pois é antes de tudo, um reprodução social do que era a própria cultura grega, com suas múltiplas manifestações culturais e religiosas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### FONTES PRIMÁRIAS

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Iluminuras, 3 ed. São Paulo, 1996.

HOMERO. *A Ilíada*. Homero, Rio de Janeiro, 2009.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. ECH, 1 ed. Coimbra, 2008.

### FONTES HISTORIOGRÁFICAS

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. Anthropos-Homem. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

---

<sup>3</sup> Aqui podemos encaixar a ilustração de Hesíodo do “Mito das Cinco Raças”. Para mais especificações ver Finkelberg, 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, Vol. III. Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

COULANGES, Fustel de. *A Cidade Antiga*. São Paulo: Edipro, 2009.

FINKELBERG, Margalith. *Greeks and pre-greeks. Aegean pre-history and Greek Heroic Tradicion*. Cambridge: University press, 2005.

FINLEY, Moses. *O Mundo Ulisses*. Lisboa: Editorial Presença, 1965.

HEYMAN, George. *Ancestral rites. In: The power of sacrifice*, 1980.

PACHECO, Antônio Pádua. *A honra, a glória e a morte na Ilíada e na Odisseia*. Rio de Janeiro, 2009.

PARKER, Robert. *Mountain Peaks and Tombs of Heroes*. In: PARKER, Robert. *Athenian Religion a History*. 1996.

SANTOS, R.S. *ENTRE HEROÍSMO E DESONRA: UMA ANÁLISE ACERCA DA ÍNDOLE DO HERÓI TESEU*. Philía, p. 6, Rio de Janeiro, 2014.

\_\_\_\_\_. *A imagética de Teseu como discurso de legitimação*. Revista Nearco, p. 90 – 99, Rio de Janeiro, 2013.

STEVANOVIC, Lada. *Human or Superhuman: the Concept of hero in Ancient Greek Religion and/in Politics*. SASA, Belgrado, 2008.

VIEGAS, Alessandra Serra. *A ARROGÂNCIA DE AQUILES E A DOÇURA DE PÁTROCLO: A NARRATIVA DE UMA PHILÍA MEDIADA PELO EQUILÍBRIO ENTRE HÝBRIS E SOFROSÝNE*. E-publicações, 2009.

## PROBLEMATIZANDO A NOÇÃO HISTORIOGRÁFICA DE REVOLUÇÃO SEXUAL AGOSTINIANA: O “CATIVEIRO” DO SEXO E DO MATRIMÔNIO EM OPOSIÇÃO À “LIBERTAÇÃO” PROMOVIDA PELA CASTIDADE NO DISCURSO PATRÍSTICO DO SÉCULO IV

*Wendell dos Reis Veloso<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este artigo objetiva problematizar o que denomino de “noção historiográfica de revolução sexual agostiniana” a partir da análise do discurso agostiniano sobre as sexualidades em *Confessiones* (c. 397) - privilegiando os eixos matrimônio e castidade. Intento demonstrar que, ao menos no século IV, o pensamento agostiniano se caracteriza como austero, aproximando-se dos demais autores patrísticos do período.

**Palavras-Chave:** Patrística; Agostinho de Hipona; Sexualidades; Século IV

### ABSTRACT

This article aims to discuss the "historiographical notion of sexual revolution from Augustine", using the discourse about sexualities in *Confessions* (a. 397)- focusing on reflections about marriage and chastity. My goal is to demonstrate that, at least in the fourth century, the augustinian thought is characterized as austere, approaching the other patristic authors of the period.

**Keywords:** Patristic; Augustine of Hippo; Sexualities; Fourth Century

---

<sup>1</sup> Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Mestre em História pela mesma instituição; Pesquisador associado ao Translatio Studii/UFF.; graduado em licenciatura e bacharelado em História pela Universidade Gama Filho; a pesquisa atual financiada pela CAPES intitula-se “Regramento Sexual e Estatutos Diferenciados de Humanidade na Proposta de Identidade Cristã de Agostinho de Hipona (Séculos IV e V)” e ocorre sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo de Oliveira (UFRRJ) e sob a co-orientação do Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira (UFRGS).

Aurelius Augustinus (354-430), o bispo da cidade de Hipona no norte da África do ano de 394 até a sua morte, é considerado um dos pensadores de maior destaque no mundo ocidental. Seus escritos, tais como os do monge Jerônimo e do bispo Ambrósio de Milão, enquadram-se no que os estudiosos denominam de Literatura Patrística. Seja por conta da importância filosófica destes textos ou por conta da influência da cultura cristã no Ocidente, tais escritos são alvos de vastos e antigos estudos, dentre os quais os da autoria de Agostinho de Hipona, talvez, possam ser considerados os de maior volume.

Este artigo, por meio da análise de trabalhos considerados capitais, tem como objetivo refletir acerca da maneira como a historiografia, de maneira generalizada, aborda o tema das sexualidades no pensamento do bispo Agostinho de Hipona. Antes, devo deixar claro que ao utilizar as expressões sexo, sexualidade ou sexualidades no plural, faço referência não apenas ao ato sexual propriamente dito, mas também aos desejos e às fantasias associadas ao sexo. Sentimentos estes que podem reverberar em ações sexuais tidas como desviantes ou mesmo na renúncia à sexualidade.

Desta maneira, apoiando-me nas reflexões de April Harper e Caroline Proctor intento estudar a maneira como o sexo, para além do coito, era percebido e como esta percepção incidiu em concepções de normalidade e de desvio (HARPER; PROCTOR, 2008, p. 2); em segundo lugar devo admitir que parto do pressuposto, de maneira geral aceito como consenso na historiografia, de que as reflexões agostinianas sobre as sexualidades são importantíssimas para um entendimento adequado do desenvolvimento do Ocidente. Em palavras de James Brundage e Vern Bullough:

Alguns escritores exerceram maior influência sobre atitudes no Ocidente do que outros, e no campo do sexo, o mais dominante escritor é Santo Agostinho. As atitudes relativas ao sexo que nós denominamos atitudes Cristãs são na verdade atitudes agostinianas, (...) (BRUNDAGE; BULLOUGH, 1994, p. XI).

Acerca da maneira como os historiadores comumente tem enfrentado o tema das sexualidades nos escritos de Agostinho eu identifico duas correntes, por assim dizer. A primeira trata o pensamento agostiniano dos séculos IV e V de maneira homogênea, caracterizando-o genericamente como positivo, ou seja, partem da conjectura de que desde a sua conversão em 386 Aurélio Agostinho pensou da mesma maneira sobre a sexualidade; na segunda, reconhecem diferenças entre os dois séculos nos quais Agostinho viveu, séculos IV e V, mas apenas tratam do último.

Ambas as posturas acabam por estabelecer o que denomino neste trabalho de “noção historiográfica de revolução sexual agostiniana”, de modo que, a partir da análise do discurso agostiniano sobre as sexualidades em sua obra *Confessiones*, datada de cerca de 397, proponho a problematização de tal noção. A partir de alguns apontamentos sobre trechos de Confissões que tratam do matrimônio e da castidade, objetivo mostrar que, ao menos no século IV, o pensamento agostiniano se caracteriza como austero, aproximando-se dos demais autores patrísticos do período. Dito isto, devo fazer mais uma confissão e assumir que o pensamento dos outros autores patrísticos, como Jerônimo e Ambrósio, são abordados por mim a partir da historiografia, particularmente a partir dos escritos de Peter Brown e Joyce Salisbury.

Como grande exemplo da primeira abordagem sobre as sexualidades no pensamento agostiniano não podemos deixar de citar os estudos seminais de Brown, Salisbury e Thomas Lequeur.

Em 1985, o primeiro volume da inovadora coleção francesa dedicada à História da vida privada, trazia um texto de Peter Brown sobre a Antiguidade Tardia. Neste texto, o autor propõe apresentar o período em questão por meio do processo de institucionalização de uma moral, outrora característica de um grupo reduzido, que deveria ser propagada e vivenciada por toda a sociedade. Brown destaca a importância do pensamento agostiniano para este processo ao afirmar que no Ocidente a moral sexual que se constituirá como dominante nada mais é que a versão ocidental, forjada

pelo bispo de Hipona, do paradigma monástico formulado pelos monges orientais (BROWN, 2009, 213-284).

As diferentes escolhas feitas nas diversas regiões do Mediterrâneo no período denominado por Brown de Antiguidade Tardia, anunciariam os contornos de duas sociedades diferentes, as quais se relacionariam de maneira também diferenciada com a vida citadina e a sua antítese, o deserto, assim como no tocante ao exercício do poder clerical das cidades (BROWN, 2009, 269). Sobre o paradigma monástico ele assevera:

O paradigma monástico colocou um ponto de interrogação no casamento, na sexualidade e até na diferenciação dos sexos. Pois no paraíso Adão e Eva eram seres assexuados. Se perderam seu estado “angélico” de adoradores exclusivos de Deus foi porque, ao menos indiretamente, caíram na sexualidade; e dessa queda na sexualidade começa a deriva de homens e mulheres rumo a um mundo de preocupações próprias dos corações divididos e ligadas ao casamento, ao nascimento de crianças e à dura labuta necessária para alimentar bocas esfaimadas (BROWN, 2009, p. 270).

Para os bispos gregos, o impulso sexual seria sempre potencialmente atuante para o mal em todas as situações sociais que reunissem homens e mulheres (BROWN, 2009, p. 272), isto porque na concepção destes homens do Oriente a sexualidade teria sido outorgada ao homem após a queda, sendo uma das penas desta (BROWN, 2009, p. 278).

Entretanto, esta dinâmica das sexualidades humanas se apresentaria de maneira diferenciada no Ocidente, assim como alguns autores teriam exercido muito mais influência do que outros sobre este assunto. No Mediterrâneo ocidental este papel teria sido de Agostinho, o forjador da versão alternativa do paradigma monástico, a qual se imporia aos bispos cristãos nas províncias do Ocidente após o fim da parte ocidental do Império Romano, assim como caracterizar-se-ia por uma visão menos negativa do sexo (BROWN, 2009, p. 277).

De semelhante maneira argumenta Joyce Salisbury, Professora Emérita de História e Estudos Humanísticos da Universidade de Wisconsin, em artigo publicado, no ano de 1986 e intitulado *The Latin Doctors of the Church on Sexuality*, no qual analisa o elemento da sexualidade na proposta de identidade cristã forjada pelos Pais da Igreja - Jerônimo, Ambrósio e Agostinho. A autora constrói a sua argumentação de maneira a demonstrar que os três autores patrísticos supracitados não formam um pensamento unitário no que tange a sexualidade.

Salisbury inicia o seu artigo seminal afirmando que os três eclesiásticos estudados por ela formam duas visões distintas acerca do tema estudado. O primeiro grupo seria integrado por Ambrósio e Jerônimo, os quais teriam desenvolvido uma argumentação que dialogaria com diversos outros autores, tais como Tertuliano, por exemplo (SALISBURY, 1986, p. 279). Para ambos, seria possível não apenas a erradicação do sexo, mas também dos impulsos sexuais (SALISBURY, 1986, p. 280), uma vez que estes seriam frutos do acontecimento mítico da Queda. Nesta argumentação, o sexo, portanto, é identificado com o que teria separado os homens e mulheres de seu estado angelical primevo, o pecado original; e também com o mundo carnal (SALISBURY, 1986, p. 281). Desta maneira, já que para Ambrósio e para Jerônimo o sexo se caracterizaria, sobretudo, pelo seu aspecto físico - o que favoreceria o carnal em detrimento do espiritual - ele, o sexo, e também os desejos integrariam apenas a natureza humana decaída (SALISBURY, 1986, p. 282).

Em antagonismo ao pensamento da dupla tratada nos parágrafos anteriores, Joyce Salisbury estabelece a visão formada por Aurélio Agostinho, bispo da região de Hipona no Norte da África. A autora assevera que Agostinho de Hipona e suas reflexões impõem uma verdadeira mudança na análise sobre a sexualidade humana (SALISBURY, 1986, 279).

Para começar, Salisbury argumenta que as concepções de Ambrósio e Jerônimo sobre o corpo e as sexualidades, na concepção do bispo hiponense, se aproximavam

em demasia das concepções sobre estes elementos defendidas pelos maniqueístas, os cristãos considerados heréticos pela facção cristã institucionalizada; a autora ainda argumenta que de acordo com a concepção de Agostinho, tanto a carne quanto o espírito seriam um bem (SALISBURY, 1986, p. 284), de modo que coisas materiais caracterizadas por Ambrósio e Jerônimo como ruins poderiam ser identificadas como boas por Agostinho (SALISBURY, 1986, p. 284-285). Como um exemplo é possível evocar as afirmações da autora de que para os dois primeiros eclesiásticos, há a necessidade de se tomar cuidado com a alimentação, pois aquecer o corpo com alimentos poderia ser um facilitador para a luxúria (SALISBURY, 1986, p. 283); já o bispo da cidade de Hipona seria um crítico da necessidade de se jejuar para a manutenção da castidade, uma vez que a crença na capacidade de conter a luxúria por um ato próprio se constituiria como orgulho (SALISBURY, 1986, p. 286).

De acordo com a argumentação de Salisbury esta diferença se sustenta na compreensão inovadora que o bispo constrói sobre o pecado e sobre a sexualidade, compreensão esta que, de acordo com a especialista no assunto, destrói a base na qual se firmava o pensamento patrístico anterior. Trata-se da associação que Agostinho opera entre o primeiro pecado, ou pecado original, da narrativa mítica bíblica, e a desobediência. (SALISBURY, 1986, p. 284)

No lugar da castidade, portanto, como centro de uma vida virtuosa, em oposição à sexualidade a que toda a humanidade teria ficado submetida após o alegado pecado de Adão e Eva, Agostinho opera uma transformação, descrita pela autora como dramática, ao deslocar o cerne da castidade para a obediência (SALISBURY, 1986, p. 286-287). Visto que as reverberações de tal concepção de pecado original são profundas, o epíteto “dramática” para a mudança efetuada por Agostinho não parece um exagero. Na opinião de Salisbury:

O novo modelo de pecado original de Agostinho forneceu uma alternativa ao dualismo de Jerônimo e de Ambrósio, e serviu para reivindicar a sexualidade humana. Não apenas o intercurso, mas a sexualidade em seu

contexto mais amplo, não seria mais inerentemente pecaminosa (SALISBURY, 1986, p. 286-287).<sup>2</sup>

Para Salisbury, Agostinho de Hipona sustentaria que o primeiro pecado teria tirado da humanidade o controle sobre as suas vontades, de modo que o casamento seria a melhor estratégia para emular o intercuro sexual ideal que teria existido apenas antes do pecado do primeiro homem e da primeira mulher da narrativa mítica do Gênesis (SALISBURY, 1986, p. 287). A autora chega ao ponto de afirmar no final de seu artigo que as análises dos textos agostinianos permitem a afirmação de que o matrimônio seria um bem positivo por ele mesmo (SALISBURY, 1986, p. 288).

Já Thomas Lequeur, em sua obra *Inventando o Sexo*, não se dedica exclusivamente ao pensamento agostiniano, e nem mesmo ao pensamento patrístico como um todo. O argumento central do livro é que desde o período da Antiguidade Clássica até o século XIX, as maneiras com as quais o Ocidente teria lidado com as sexualidades se deram a partir da cultura do corpo único. De acordo com esta, a despeito das descobertas médicas, cria-se que homens e mulheres partilhariam de estágios diferenciados de uma mesma fisiologia (LAQUEUR, 2001). Sobre Agostinho, o tom positivo e reabilitador do sexo que Laqueur outorga ao pensamento do bispo pode ser identificado no seguinte trecho:

Agostinho podia imaginar o coito em um paraíso onde a violência, os ferimentos, o esguicho de sangue, os corpos esmagados, conforme um discurso de Lucrecio, seriam substituídos pela imagem do coito como um gentil adormecimento nos braços do parceiro (LAQUEUR, 2001, p. 73).

Constata-se que Laqueur também credita a Agostinho concepção positiva do sexo, uma vez que o próprio coito é associado a um momento de intimidade e ternura

---

<sup>2</sup> “Augustine’s new model of original sin provided an alternative to Jerome’s and Ambrose’s dualism, and served to vindicate human sexuality. Not only intercourse, but sexuality in its broadest context, was no longer inherently sinful.” A expressão “vindicate” também pode ser traduzida como sustentar, entretanto, optei por traduzir como reivindicar por considerar que a ideia da autora é afirmar que as concepções agostinianas permitiram a retirada da sexualidade da posição de demérito que a mesma ocupava no pensamento patrístico predecessor.

entre os amantes. Em outro trecho, o autor afirma que a compreensão de Agostinho sobre o sexo como um sinal interno e sempre presente constituía-se como uma novidade, e, tal qual Salisbury, alega que para o hiponense, a suposta perda da pureza com o pecado original teria causado não a sexualidade, mas sim a alienação da vontade (LAQUEUR, 2001, p. 74).

Já no segundo grupo de trabalhos que abordaram o tema ao qual aqui me dedico, destacam-se outros estudos também já há muito considerados referências. Inclusive, os nomes dos seus autores se repetem. Entre eles a obra “Corpo e Sociedade” lançada por Peter Brown em 1988. Nela, o autor parte de questões relativas à sexualidade humana para explicar a sociedade específica do início do cristianismo. Indo de Paulo a Agostinho de Hipona demonstra que a questão sexual, que ocupara lugar central na vida do então Agostinho, vai também constituir-se como ponto nodal no projeto de organização da cristandade orquestrada pelo já bispo Agostinho de Hipona.

Na obra em questão, a terceira e última parte possui um capítulo para cada um dos autores patrísticos dos quais eu trato neste artigo (BROWN, 1990, p. 281-351). Peter Brown argumenta que o bispo Ambrósio de Milão construiu sua teologia tendo por base um dualismo bastante veemente entre o corpo e a alma (BROWN, 1990, p. 287), o qual o teria conduzido a uma concepção bastante pessimista do corpo (BROWN, 1990, p. 288) que somente poderia se aproximar da *imago dei* através do batismo. Isto porque, tanto a conversão quanto o batismo, na concepção do bispo milanês, seriam uma participação íntima na carne de Cristo, e, portanto, constituíam-se em ações que implicariam em uma vida de castidade (BROWN, 1990, p. 289). Nas palavras do próprio historiador irlandês:

O nascimento virginal de Cristo era central em seu pensamento. [...] O nascimento assexuado e o corpo impassível de Cristo funcionavam, antes, como uma ponte entre o atual estado decaído do corpo humano e sua gloriosa transformação futura na Ressurreição. [...] O corpo “não maculado” pela dupla mancha da origem sexual e dos impulsos sexuais representava a

carne humana tal como deveria ser, uma carne misteriosamente “reconstruída para melhor” através do batismo e da continência, e que acabaria por ter sua plena integridade restaurada na Ressurreição, “esvaziada de todas as suas falhas, [para que] tudo o que restasse na natureza humanas fosse a suprema felicidade da vida intocada pela morte” (BROWN, 1990, p. 289).

Fica patente no trecho transcrito a importância da castidade para a dinâmica da salvação presente na teologia ambrosiana. Isto posto, pode-se agora compreender que, tal como apresenta Peter Brown, o cerne deste pensamento teológico está na noção de hierarquia (BROWN, 1990, p. 297) que sustenta a teoria de que existiria graus diferenciados de perfeição cristã, os quais poderiam ser medidos por meio dos graus distintos de abstinência sexual (BROWN, 1990, p. 295). Brown esquematizou a teoria de Ambrósio de Milão da seguinte maneira:

Nessa escala, as virgens vinham em primeiro lugar, as viúvas em segundo, e as pessoas casadas em terceiro. Tratava-se de uma escala universal, aplicável a ambos os sexos. O estado virginal da mulher foi saudado como uma *norma integritatis*: era, ao mesmo tempo, o auge e o modelo de um estado de integridade sexual que os homens, e em especial os membros do clero, deveriam se empenhar em adotar para si (BROWN, 1990, p. 295).

Acerca do pensamento do monge Jerônimo, talvez seja suficiente atentarmos para o episódio do ano de 393, quando o eclesiástico interferiu em questões do Império a fim de que a equiparação entre as virgens consagradas da Igreja e os casais unidos por matrimônio, proposta pelo monge Joviniano, sofresse algum tipo de sanção (BROWN, 1990, p. 309).

Em fins do século IV o monge Joviniano difundiu a doutrina de que não haveria diferença alguma entre casados, castos e virgens, de modo que todos estes gozariam de uma vida cristã de mesmo valor. Em consonância à esta doutrina, mesmo as virgens consagradas e os monges eram incentivados pelo monge a constituir matrimônio, o que, por sua vez, levou o monge e sacerdote cristão Jerônimo a escrever o *Adversus Iovinianum* entre 392 e 394, no qual afirma categoricamente a existência de uma hierarquia entre os cristãos batizados, sendo o topo desta hierarquia ocupado pelos

cristãos continentais e castos. Tal tratado fora considerado deveras radical, incapaz de surtir efeito contra a doutrina jovinianista que se popularizava entre os leigos, especialmente os da Península Itálica (COELHO, 2014, p. 45-46).

A suspeita sob a qual o matrimônio fora colocado foi tamanha que Jerônimo chega a defender, de acordo com Brown, que, diferentemente das primeiras núpcias que poderiam ser melhores compreendidas por conta da carne (BROWN, 1990, p. 309), os segundos e terceiros casamentos se aproximariam mesmo de um estilo de vida pernicioso, estando, inclusive, algumas vezes, a um passo do bordel (BROWN, 1990, p. 309-310).

Embora não cite o artigo de 1986 escrito por Joyce Salisbury<sup>3</sup>, tal qual a autora aponta, Peter Brown argumenta que na concepção de Ambrósio e de Jerônimo, a sexualidade, o matrimônio e a prole seriam conseqüências diretas do acontecimento mítico da Queda, o pecado original do primeiro casal da narrativa bíblica (BROWN, 1990, p. 328). Tal perspectiva se mostra em consonância às reflexões empreendidas por Brown no seu artigo sobre a Antiguidade Tardia que fora publicado em 1985, no qual aborda o que denominou de paradigma monástico, concepção austera sobre os corpos e as sexualidades, formulado pelos bispos orientais e do qual, segundo o autor, o Ocidente irá se desvencilhar de maneira flagrante apenas com Agostinho de Hipona.

Com relação ao pensamento do bispo africano, o especialista europeu se aproxima de Salisbury, e do texto fundador de sua própria autoria, ao sustentar que as concepções cristãs na localidade de atuação do hiponense mostram-se bastante diferentes daquelas dos que Brown vai denominar de “admiradores italianos da virgindade” (BROWN, 1990, p. 326). Sendo assim, a Aurélio Agostinho é imputada concepção positiva sobre a sexualidade, tal como o faz a estudiosa estadunidense. A

---

<sup>3</sup> Contudo, devo salientar que Peter Brown faz referência a um artigo da historiadora que data do ano anterior, o qual versa sobre a noção de salvação coletiva de Cipriano até Agostinho.

partir de uma inovadora exegese do Gênesis, Peter Brown afirma que Agostinho chega a seguinte conclusão sobre o primeiro casal:

Eles tinham sido colocados no Paraíso para fundar um *populus*; e fundar um *populus* implicava mais do que a reunião desincorpórea de almas semelhantes. Implicava a relação física, o parto e a criação de filhos (BROWN, 1990, p. 329).

Contudo, o motivo de eu colocar a obra “Corpo e Sociedade” em um grupo diferente do formado pelo escrito anterior do mesmo autor; pelo artigo de Joyce Salisbury; juntamente com o livro de Thomas Laqueur, é porque na obra de 1988 Peter Brown assevera categoricamente que existe diferença na dinâmica das sexualidades propostas por Agostinho nos séculos IV e V. Diferentemente dos escritos do primeiro grupo, Brown escreve:

Em 400, Agostinho já não era o convertido que rompera, tão subitamente e com tão evidente alívio, com sua necessidade de um relacionamento físico com uma mulher. O tom áspero com que havia falado das coisas materiais imediatamente após a sua conversão tinha-se suavizado. Ele havia descartado serenamente as visões do ser humano, da sociedade e, por conseguinte, da sexualidade que eram aceitas como verdadeiras nos círculos ascéticos da Itália. Tornara-se um homem muito diferente de Ambrósio e Jerônimo (BROWN, 1990, p. 325).

Em um outro trecho encontra-se: “A partir de aproximadamente 400 até o fim de seus dias, Agostinho escreveu invariavelmente sobre Adão e Eva como seres humanos físicos, dotados dos mesmos corpos e características sexuais que nós” (BROWN, 1990, p. 329).

Tal qual Peter Brown, Joyce Salisbury também lança nuances sobre a maneira como descreve a sexualidade no pensamento do bispo de Hipona. Isto ocorreu em sua obra “Pais da Igreja, Virgens Independentes”, do ano de 1991, na qual analisa o pensamento de Agostinho no século V, mas deixa tal demarcação cronológica clara para o leitor. Inclusive, tal qual Peter Brown, a autora estabelece o mesmo ano como importante marco para a mudança do hiponense. No referido livro pode-se ler:

O bispo continuou sua defesa do ascetismo cristão às custas do maniqueísmo em seu importante texto *Contra Fausto, o Maniqueísta*, escrito em torno do ano 400, trabalho no qual formulou seus argumentos e começou a fazer avanços em direção à concepção de que os órgãos genitais eram dados por Deus e, assim, positivos (SALISBURY, 1995, p. 69).

É notório, portanto, que a autora relaciona o pensamento do bispo africano ao que se pode chamar de reabilitação do sexo. Já no primeiro parágrafo do capítulo dedicado ao pensamento Agostiniano, de revelador título “A Revolução Sexual de Agostinho”, a historiadora argumenta da seguinte maneira:

Agostinho, o Pai Latino cuja mão forte guiaria os pensadores cristãos futuros, modificou drasticamente as visões cristãs da sexualidade e de sua imagem especular, a virgindade. Para Agostinho, a sexualidade não era uma imperfeição, um acidente incorporado ao ser pelo pecado de Adão e Eva, mas uma parte do plano de Deus (SALISBURY, 1995, p. 67).

Fica evidente o diálogo entre estes autores, o que se explicita, inclusive, pelo fato de as respectivas obras constarem nas referências bibliográficas dos trabalhos uns dos outros, quando isto era possível. Desta maneira, o texto publicado por Peter Brown no primeiro volume da coleção francesa sobre a vida privada; o artigo publicado por Salisbury em 1986, ano seguinte à publicação de Brown; e o livro de Thomas Laqueur sobre os discursos acerca do sexo no Ocidente, partem da ideia de que Ambrósio e Jerônimo, seguindo as concepções ascéticas dos padres do deserto orientais, estabeleceram visões de mundo nas quais o corpo e as sexualidades, e, por conseguinte, o matrimônio e a prole, eram vistas sob um olhar sempre de suspeição. Ou seja, ambos os Pais da Igreja ligam-se ao que Peter Brown chamou de paradigma monástico.

Nos trabalhos posteriores, os quais eu juntei no segundo grupo - tanto Peter Brown em 1988 com a sua obra monumental sobre a sexualidade no início do cristianismo, quanto Joyce Salisbury em 1991 com o seu livro que analisou a relação entre castidade feminina e exercício de poder político e social - os dois mantêm as suas argumentações sobre o monge defensor da castidade na querela jovinianista, assim

como sobre o bispo milanês. O que muda são as reflexões sobre Aurélio Agostinho, o bispo de Hipona.

Nos trabalhos que eu agrupei na primeira categoria o pensamento agostiniano é tomado como um bloco monolítico, de maneira que não há distinção entre as perspectivas do bispo formuladas desde a sua conversão em 386 d. C. daquelas de outros períodos de sua vida. Um olhar atento para a historiografia presente neste primeiro conjunto de textos permite a constatação de que as reflexões empreendidas neles tem por base majoritariamente a análise de *De Civitate Dei*, a derradeira grande obra agostiniana do século V. Ou seja, com base em investigações elaboradas a partir do último grande tratado de Agostinho, formularam princípios que foram atribuídas à pessoa do bispo durante toda a sua vida como cristão católico. Por exemplo, a historiadora norte-americana se refere à *Confessiones*, um dos mais importantes tratados escritos pelo bispo africano no século IV, apenas uma vez, para indicar a concepção do eclesiástico de que a possibilidade da castidade seria fruto da graça do deus niceno (SALISBURY, 1986, p. 286), em contraste com a concepção dos outros padres que estabeleciam códigos de conduta social garantidores da vida casta. Contudo, enfatizando o elemento da alimentação, demonstrei em outro artigo que em *Confessiones* as propostas de regramento do cotidiano que supostamente se relacionam com as sexualidades existem (VELOSO, 2014).

A segunda classe de textos historiográficos deixa claro que em determinado momento da vida do eclesiástico ele teria forjado concepção mais positiva sobre o sexo. Para os dois estudiosos o marco está no ano de 400, ainda que Brown tenha identificado o início deste processo de mudança no comentário sobre o Gênesis e Salisbury tenha atribuída a origem ao escrito endereçado ao bispo maniqueísta Fausto. O fato é que Brown e Salisbury atribuem tons positivos e reabilitadores ao sexo nos escritos agostinianos do ano de 400 em diante. Para além do que já tratamos nas páginas anteriores, isto fica claro na abordagem que estes dois autores fazem dos

tratados sobre o matrimônio e sobre a virgindade que Agostinho elaborou com o intuito de entrar no debate entre Jerônimo e Joviniano. Peter Brown afirma que nestas obras, as quais datam do início do V século – a quem defenda que o início da escrita se deu logo em 401 -, há a defesa do casamento em harmonia com a castidade e aqueles que se consagram a ela (BROWN, 1990, p. 330); Joyce Salisbury, por sua vez, assevera que nestas obras – às quais ela integra, por exemplo, o escrito *Contra Fausto* - ocorre o início da defesa da sexualidade (SALISBURY, 1995, p. 69).

Infelizmente, não há espaço para nos dedicarmos a análise dos dois tratados citados acima. Tal empreitada terá que ser empreendida em outro artigo, pois o objetivo aqui é demonstrar que a visão agostiniana sobre o sexo, o corpo e os desejos no século IV se aproxima de maneira contundente das dos demais autores patrísticos, tais como Ambrósio e Jerônimo. Considero este objetivo fundamental, pois acredito que as abordagens dos dois grupos de trabalho a que me referi neste artigo contribuem para uma compreensão inadequada do pensamento agostiniano, atribuindo a ele, por vezes, características revolucionárias que devem, no mínimo, serem matizadas. A defesa do matrimônio por parte do hiponense, mencionada comumente pela historiografia, é deveras complexa, ocorre em circunstâncias bastante específicas que devem ser levadas em consideração, e, de acordo com os meus apontamentos, não se distanciam de maneira tão flagrante assim das teorias desenvolvidas em *Confessiones*.

Acerca da relação entre Castidade e Matrimônio na dinâmica da sexualidade, Brundage aponta três abordagens sobre esta que teriam se estabelecido ainda no período patrístico e permanecido durante toda a Idade Média. A primeira seria aquela que vê o sexo a partir de uma função indubitavelmente reprodutora, o que acabaria por condenar as relações hoje conhecidas como homossexuais ou homoafetivas, assim como também as práticas de sexo oral e anal no interior do que hoje denominamos de relações heterossexuais; a segunda teria como seu âmago a ênfase na suposta

impureza dos atos sexuais e assim como o primeiro modelo condenaria as relações fora do casamento, assim como estabeleceriam a virgindade como um distintivo para uma vida cristã mais pura e perfeita. Como corolário desta abordagem o casamento seria associado a um status inferior de vida cristã, esta reservada aqueles que não conseguissem assumir as demandas de uma vida sem intercursos sexuais; a terceira é a que veria o sexo como fonte de intimidade e afeto entre o casal, ou seja, o sexo seria visto com um símbolo do amor conjugal. Como decorrência, os defensores desta maneira de encarar a sexualidade sustentam que os cristãos leigos possuiriam o direito de se casar, direito este que para alguns seria quase um dever (BRUNDAGE, 1990, p. 579-581)

Joyce Salisbury acrescenta às três abordagens elencadas por Brundage uma quarta abordagem dos autores patrísticos sobre o tema. Trata-se do que a autora denomina de quarto padrão de crença em relação à moral sexual, o qual veria o sexo como cativo e a castidade como libertação (SALISBURY, 1995, p. 13), antagonismo este, inclusive, ao qual o título deste artigo faz referência.

Nas argumentações de Salisbury o hiponense é descrito como o autor de um discurso que deve ser considerado o cume de uma tradição patrística que combinaria elementos das três abordagens listadas por James Brundage (SALISBURY, 1995, p. 13). Entretanto, como a própria estudiosa apontou e já foi mencionado anteriormente neste artigo, não é possível a defesa de que Agostinho teria se colocado em certa posição de oposição à castidade e/ou à virgindade, em favorecimento das relações maritais, durante toda a sua vida como cristão. Em algum momento é possível mesmo enquadrar o pensamento agostiniano no padrão formulado por Joyce Salisbury.

Aliás, em consonância às argumentações da autora, devido a aproximação que o bispo tivera com o maniqueísmo a sua visão fora durante algum tempo, inclusive, muito mais dualística que a dos outros Doutores da Igreja (SALISBURY, 1995, p. 67-68), o que permite a inferência de que ele tivera por um tempo uma visão bastante austera

da sexualidade, sendo possível mesmo enquadrar o seu pensamento evidenciado pelas *Confessiones* no padrão descrito por Salisbury, o que opõe o sexo à castidade, assim como o cativo à libertação. As análises documentais permitem confirmar esta hipótese.

Quanto à *Confessiones*, Henry Chadwick, em biografia dedicada ao bispo de Hipona, defende que entre os anos de 397 e 398 Agostinho teria posto de lado outra obra e começado a elaborar o que denominamos hodiernamente de autobiografia (CHADWICK, 2009, p. 89). Não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo. Na referida produção Agostinho faz a seguinte afirmação: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção (AGOSTINHO, Confissões, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, p. 262)”<sup>4</sup>. Aqui, Agostinho se coloca como advogado de si mesmo de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários, em especial os maniqueístas – seguidores de uma religião cristã considerada herética e à qual esteve ligado antes de sua conversão ao cristianismo niceno; e os donatistas – seguidores de um outro movimento cismático cristão considerado herege e de larga profusão no Norte da África -, os quais comumente travavam discussões teológicas com o hiponense e, por vezes, até mesmo traziam à tona o passado “desregrado” de Agostinho. Logo, apresentar a estes adversários uma autobiografia, na qual assumia os supostos pecados que eram utilizados para desacreditar seu bispado, parece ter sido a solução (CHADWICK, 2009, p. 90; SOUZA, 2004, p. 20).

Em certa altura do capítulo dois de sua obra sob análise, Agostinho aborda os esforços de seu pai para que tivesse acesso aos estudos e que assim lograsse melhores oportunidades sociais em sua vida adulta. Destaca que seu pai teria ultrapassado mesmo as suas condições financeiras para custear uma viagem de estudos à cidade de

---

<sup>4</sup> “*Non calumnientur mihi superbi, quoniam cogito pretium meum (...)*.” (AUGUSTINUS, 1963, p. 438).

Cartago, sem deixar de argumentar que incontáveis homens mais abastados que seu progenitor não teriam as mesmas preocupações com seus filhos (AGOSTINHO, *Confissões*, 2011, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 49).<sup>5</sup>

O que mais interessa nestas falas de Aurélio Agostinho é quando o mesmo, embora reconhecendo os esforços do pai, elabora reveladora crítica: “No entanto, meu pai não se preocupava com saber se eu crescia para Vós, isto é, se vivia castamente” (AGOSTINHO, *Confissões*, 2011, Parte I, Livro II, Capítulo III, p. 49).<sup>6</sup> Fica bastante evidente a castidade como o ideal de vida dentro de qualquer relação que não deveria ultrapassar as fronteiras da amizade.

Ainda no livro II de suas *Confissões* o bispo argumenta:

Certamente, deveria com mais diligência prestar ouvidos ao som vindo de vossas nuvens: “Sofrerão as tribulações da carne. Eu porém, quisera poupar-vos”. Ou ainda: “É bom para o homem não tocar em mulher alguma”; “o que não tem esposa, pensa nas coisas de Deus, e como não há de lhe agradar; o que está unido em matrimônio pensa nas coisas do mundo e como há de agradar à esposa”. Oxalá tivesse ouvido mais atentamente estas palavras! Se tivesse vivido eunuco pelo Reino dos Céus, esperaria agora, mais feliz, os vossos abraços (AGOSTINHO, *Confissões*, 2011, Parte I, Livro II, Capítulo II, p. 48).<sup>7</sup>

A primeira coisa que salta os olhos é a grande e objetiva influência dos argumentos paulinos na narrativa agostiniana, evidenciando a fonte de inspiração para a sua teologia. Brundage destaca que os autores patrísticos na Antiguidade Tardia, em

---

<sup>5</sup> “*Et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a Madauris, in qua vicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari, longinquioris apud Carthaginem peregrinationis sumptus praeparabantur animositate magis quam opibus patris, municipis Thagastensis admodum tenuis. (...) Quis enim non extollebat laudibus tunc hominem, patrem meum, quod ultra vires rei familiaris suae impenderet filio, quidquid etiam longe peregrinanti studiorum causa opus esset? Multorum enim civium longe opulentiorum nullum tale negotium pro liberis erat, (...)*” (AUGUSTINUS, 1963, p. 109-110).

<sup>6</sup> “*(...),cum interea non satageret idem pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, (...)*” (AUGUSTINUS, 1963, p. 110).

<sup>7</sup> “*Aut certe sonitum nubium tuarum vigilantius adverterem: ‘Tribulationem autem carnis habebunt huiusmodi. Ego autem vobis parco’; et: ‘Bonum est homini mulierem non tangere’; et: ‘Qui sine uxore est, cogitat ea quae sunt Dei, quomodo placeat Deo; qui autem matrimonio iunctus est, cogitat ea quae sunt mundi, quomodo placeat uxori’. Has ergo voces exaudirem uigilantior et abscisus ‘propter regnum caelorum’ felicior expectarem amplexus tuos.*” (AUGUSTINUS, 1963, p. 108-109).

busca de embasamento para a sua defesa da virgindade, teriam encontrado o que buscavam nos escritos do apóstolo Paulo (BRUNDAGE, 1990, p. 83). O modelo perfeito de vida cristã encontra-se no segundo versículo citado pelo hiponense, no qual pode-se ler que bom seria não haver contato algum entre homens e mulheres. À frente, o autor da carta aos coríntios informa um dos porquês de não encorajar este contato: ao assumir o compromisso com um conjugue o crente teria dificuldades em se dedicar de maneira mais efetiva às coisas da religião, pois teria também que se dedicar ao seu consorte, além das coisas mundanas, como, por exemplo, a sua subsistência. Verifica-se também que Agostinho demonstra concordância explícita com os argumentos destinados às comunidades cristãs de Corinto. A anuência se evidencia na afirmativa de que gostaria de ter atentado de maneira mais efetiva às palavras neotestamentárias e ter vivido como eunuco, o que teria possibilitado, de acordo com o próprio Agostinho, uma vida mais feliz.

No livro VI, Agostinho trata da escolha de seu amigo Alípio pela castidade e do incentivo deste para que ele fizesse o mesmo. Lá encontra-se:

Resistia-lhe eu, porém, argumentando com os exemplos dos que, desposados, cultivavam a ciência, bem-merecendo de Deus e guardando fidelidade e amor aos meus amigos. Mas estava bem longe desta grandeza de alma. Acorrentado à enfermidade da carne, arrastava com mortífero prazer a minha cadeia, temendo que se quebrasse, e afastava as palavras deste bom conselheiro, como um doente que, ao lhe tocarem na ferida, repele a mão que liberta a cura (AGOSTINHO, Confissões, 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo XII, p. 134).<sup>8</sup>

Após argumentar para o seu amigo que algumas pessoas mesmo casadas continuavam a buscar o conhecimento e a serem fieis aos seus amigos, assumia que não possuía tal “grandeza de alma”. Descreve que a “enfermidade da carne”, o que podemos entender como desejos sexuais, libido, o que tenho chamado aqui de

---

<sup>8</sup> *“Ego autem resistebam illi exemplis eorum, qui coniugati coluissent sapientiam et promeruissent Deum et habuissent fideliter ac dilexissent amicos. A quorum ego quidem granditate animi longe aberam et deligatus morbo carnis mortifera suavitate trahebam catenam meam solvi timens et quasi concusso vulnere repellens verba bene suadentis tamquam manus solventis.”* (AUGUSTINUS, 1963, p. 245).

sexualidades, o fazia se sentir aprisionado e o afastava daquilo que lhe aconselhava um de seus melhores amigos, como quem rejeita um remédio para o mal que lhe aflige. Trata-se de comprovação do caráter confuso e, por vezes, incongruente do regramento sexual proposto por Agostinho.

Ainda acerca do posicionamento de Agostinho e seu amigo Alípio sobre casamento pode-se ler:

Só superficialmente nos interessava, tanto a ele como a mim, a beleza conjugal que há nos deveres do matrimônio e na educação dos filhos. O que em grande parte e com violência me prendia e torturava era o hábito de saciar a insaciável concupiscência. Pelo contrário, a ele era a admiração que o arrastava ao cativo (AGOSTINHO, Confissões, 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo XII, p. 135).<sup>9</sup>

Novamente o matrimônio é descrito como uma espécie de mal necessário, uma das poucas maneiras lícitas de lidar com as sexualidades, o que ele denomina de “insaciável concupiscência”. No fim do parágrafo transcrito ainda vemos o bispo se referir ao matrimônio como cativo (*capiendum trahebat*). Cativo este que faria oposição à libertação garantida pela castidade. Aproximando assim o pensamento agostiniano sobre as sexualidade em *Confessiones* do padrão formulado por Joyce Salisbury.

Embora existam outros muitos trechos nos quais Agostinho reflete sobre a castidade e sobre o casamento, tenho que encaminhar estas reflexões para o final. No interregno de cerca de 15 anos após a sua conversão, seja por uma leitura menos problematizadora do neoplatonismo, ou mesmo por um afastamento ainda muito recente do maniqueísmo<sup>10</sup>, as concepções do bispo sobre o corpo e sobre o sexo

---

<sup>9</sup> “*Neutrum enim nostrum, si quod est coniugale decus in officio regendi matrimonii et suscipiendorum liberorum, ducebat nisi tenuiter. Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat, illum autem admiratio capiendum trahebat.*” (AUGUSTINUS, 1963, p. 246).

<sup>10</sup> O bispo Agostinho de Hipona fora convertido ao maniqueísmo e manteve-se ligado durante 9 anos a tal crença até a sua conversão ao cristianismo niceno no ano de 386 d. C.

mostram-se tão austeras quanto as formulados pelos outros autores eclesiásticos do século IV.

O contato com a documentação coloca em xeque o argumento de posituação do sexo por parte de Agostinho ainda no século em que ele nasceu, confrontando assim a historiografia que aloquei no primeiro grupo. E, embora eu tenha dificuldade em aceitar que a mentalidade do hiponense possa ter mudado de forma tão profunda em tão poucos anos, podemos aceitar o argumento de que há uma mudança, a qual para mim somente estará bem acabada perto da morte do bispo, em sua obra *A Cidade de Deus*.

Daí, portanto, a confusão operada pelos autores que analisei neste artigo, visto que é o estudo desta obra (*De Civitate Dei*) que forma a espinha dorsal de suas argumentações. Entretanto, ainda que alguma pesquisa estabeleça como ponto de partida tal conjectura, há ainda a necessidade de se perguntar. Qual o tipo de sexualidade a que se atribuiu tom positivo? Quais são os agentes sociais que participam desta suposta posituação? Com a relativa melhora daqueles que podem contribuir matrimônio, justificado pela possibilidade da prole, há uma enorme gama de práticas sexuais que são incluídas ou permanecem sob o epíteto negativo. Não seria, desta maneira, exagerado o uso de expressões, tais como, *revolucionária*, para se referir a concepção do bispo africano sobre as sexualidades? Meu argumento é de que sim, de modo que as reflexões aqui empreendidas objetivam justamente a problematização de tal noção.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### DOCUMENTAÇÃO

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrosio de Pina. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2011. (Coleção Vozes de Bolso)

AUGUSTIN, San. Las Confessiones. In: *Obras de San Agustin*. Texto Bilingüe. Trad. Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

## **BIBLIOGRAFIA**

BROWN, Peter. “Antiguidade Tardia”. In: VEYNE, Paul (Org.). *História da Vida Privada I: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 213-284.

\_\_\_\_\_. *Corpo e Sociedade: o Homem, a Mulher e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

BRUNDAGE, James. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1990.

BULLOUGH, Vern L.; BRUNDAGE, James. *Sexual Practices & The Medieval Church*. New York: Prometheus Books, 1994.

CHADWICK, Henry. *Augustine of Hippo: a Life*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2009.

COELHO, Fabiano de Souza. O monge Jerônimo e o Bispo Agostinho em torno da Controvérsia Religiosa Jovinianista. *Revista Jesus Histórico e sua Recepção*. Revista do Laboratório de História das Experiências Religiosas da UFRJ. Rio de Janeiro, v. 13, p. 40-52, 2014.

HARPER, April; PROCTOR, Caroline. Introduction. In: Idem. (Eds.). *Medieval Sexuality: A Casebook*. New York: Routledge, 2008.

LEQUEUR, Thomas. *Inventando o sexo: Corpo e Gênero dos Gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

SALISBURY. *Pais da Igreja, Virgens Independentes*. São Paulo: Página Aberta, 1995.

\_\_\_\_\_. The Latin Doctors of the Church on Sexuality. *Journal of Medieval History*. Elsevier Science Publishers, v. 12, n. 4, p. 279-289, p. 1986.



NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade  
2015, Ano VIII, Número II – ISSN 1982-8713  
Núcleo de Estudos da Antiguidade  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Artigo aprovado em outubro de 2015

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

VELOSO, Wendell dos Reis. 'Não Receio a Impureza do Alimento, mas Temo a Imundície do Prazer': Reflexões sobre Alimentação, Corpo e Identidade na Obra *Confissões* de Agostinho de Hipona. *Nearco*. Rio de Janeiro, v. 1, p. 418-429, 2014.

## PENSANDO O MEDITERRÂNEO ANTIGO NOS VIDEOGAMES: DISCURSOS, REPRESENTAÇÕES E NARRATIVAS

Marina Fontolan<sup>1</sup>

Os videogames formam uma indústria que está crescendo muito, ultrapassando o de outras mídias de entretenimento (ESPOSITO, 2008: 171) e chegando a movimentar US\$ 68,3 bilhões em 2012.<sup>2</sup> Assim sendo, é possível dizer que os videogames são, hoje, um importante aspecto da nossa sociedade (Cf. ESPOSITO, 2005), algo que se distancia muito do imaginário comum de que é mídia de entretenimento infantil ou de pessoas antissociais.

Jogos com cenários históricos estão entre os mais comuns nas franquias de grande sucesso. Podemos ter, como exemplo, jogos de estratégia (*Age of Empires*,<sup>3</sup> *Total War*<sup>4</sup> e *Sid Meier's Civilization*<sup>5</sup>), jogos de tiro (*Call of Duty*<sup>6</sup> e *Battlefield*<sup>7</sup>) ou jogos de aventura (*Tomb Raider*,<sup>8</sup> *Uncharted*<sup>9</sup> e *Assassin's Creed*<sup>10</sup>). Assim sendo, o

---

<sup>1</sup> Mestra em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É colaboradora do Laboratório Interdisciplinar do Patrimônio, Ambiente e Comunidades do Núcleo de Estudo e Pesquisas Ambientais (LIPAC/NEPAM) e Bolsista de Treinamento Técnico III da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), sob supervisão da Profa. Dra. Aline Vieira de Carvalho.

<sup>2</sup> "Indústria global de videogames deve atingir US\$ 68,3 bilhões em 2012". Disponível em: <http://revistacrescer.globo.com/Revista/Crescer/0,,EMI23950-15565,00-INDUSTRIA+GLOBAL+DE+VIDEOGAMES+DEVE+ATINGIR+US+BILHOES+EM.html>, acessado em 06 de Maio de 2015.

<sup>3</sup> Site oficial do jogo: [www.ageofempires3.com/](http://www.ageofempires3.com/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>4</sup> Site oficial do jogo: [www.totalwar.com/](http://www.totalwar.com/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>5</sup> Site oficial do jogo: <http://www.civilization.com/en/home/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>6</sup> Site oficial do jogo: <https://www.callofduty.com/pt/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>7</sup> Site oficial do jogo: [http://www.battlefield.com/pt\\_BR/](http://www.battlefield.com/pt_BR/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>8</sup> Site oficial do jogo: <http://www.tombraider.com/us/#thumbnail-2>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>9</sup> Site oficial do jogo: <http://www.unchartedthegame.com/en-us/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>10</sup> Site oficial do jogo: <http://assassinscreed.ubi.com/pt-br/home/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

objetivo desta comunicação é pensar quais os discursos, narrativas e representações os videogames se utilizam para representar o Mediterrâneo Antigo.

Para tal, iniciarei apresentando algumas questões teóricas. Depois, farei um estudo de caso com o jogo *Scribblenauts Unlimited*.<sup>11</sup> Por fim, levanto questionamentos e discussões acerca das relações entre videogames e a antiguidade.

### UM POUCO DE TEORIA...

Antes de apresentar o aparato teórico que me utilizo para realizar a análise proposta, cabe fazer um questionamento fundamental: o que é um videogame? O estudioso Nicolas Esposito apresenta uma definição bastante simplificada: “Um *videogame* é um jogo que jogamos graças a um *aparato audiovisual* e que pode ser baseado numa *estória*” (Esposito, 2005: 2 – Tradução Minha, Grifos no Original).<sup>12</sup> Esta definição nos traz várias possibilidades de discussão, que vão desde a questão do que vem a ser um jogo até a ideia do significado de ‘estória’. No entanto, por uma questão de foco no texto, estas não serão aqui tratadas.

Além disso, cabe notar que este texto está inserido numa discussão mais ampla sobre videogames na área das ciências humanas. Durante este estudo, foram identificados, ao menos, três linhas principais de análise. A primeira relaciona os *serious-games* com questões vinculadas ao acesso e à preservação de patrimônios materiais (e.g. STONE, OJIKI, 2000; ESPOSITO, s/d; CABRAL *et al*, 2007; PARAIZO, 2009; ANDERSON *et al*, 2009; BARWICK *et al*, 2011). A segunda está voltada a pensar formas de se utilizar videogames em sala de aula, criando a relação entre videogames e educação (e.g. SILVA, 2013; SQUIRE, 2005; WEBBER, 2011). Por fim, tive acesso aos estudos de Christiano Britto Monteiro (2010, 2011), que procuram ligar o videogame à construção de memórias sobre a II Guerra Mundial. Tais estudos mostram que há um interesse na área, embora este esteja criando um foco no estudo de *serious-games*.

<sup>11</sup> Site oficial do jogo: [www.scribblenauts.com/](http://www.scribblenauts.com/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

<sup>12</sup> Original: “A videogame is a *game* which we *play* thanks to an *audiovisual apparatus* and which can be based on a *story*”.

A partir desses primeiros questionamentos e discussões, devemos começar a pensar questões voltadas à Teoria da História. Uma das maneiras de se estudar a relação passado-presente é buscar formas em que discursos são representados na sociedade, de modo que se tenha a possibilidade de pensar como se dá a construção dos mesmos. Roger Chartier, em suas discussões, nos lembra que, embora as representações busquem uma universalidade, elas também possuem silêncios e presenças que demonstram os interesses dos grupos que as forjaram (CHARTIER, 2002: 17). Com isso, abre-se a possibilidade de pensar que o mundo social não é uma realidade dada, mas construções sociais de sentido que são dados por meio de articulações de práticas, representações e apropriações (Cf. CHARTIER, 2002).

O historiador alemão Reinhart Koselleck (2006: 133) também nota a importância de se pensar História a partir da representação. Afinal, para o estudioso, o termo está vinculado às formas como a História narra e descreve o passado (KOSELLECK, 2006: 140). alerta para o perigo de, com isto, já termos um mente uma narrativa configurada, de forma que exige do historiador uma simples busca de fatos na documentação (KOSELLECK, 2006: 143). O grande problema, neste contexto, é esvaziar, justamente, o poder que as representações possam ter.

Nesse sentido, a noção de que a realidade é uma criação nos traz o questionamento sobre a possibilidade de se estudar o passado “tal como ele teria ocorrido” (Cf. GUIMARÃES, 2003). Isso faz com que, o passado ou, melhor dizendo, os passados também possam ser utilizados para legitimar poderes e determinados discursos acerca de outras culturas. Com isso, é importante que haja uma discussão sobre as noções de Usos do Passado e Passados Práticos.

Em sua obra sobre as apropriações da antiguidade durante o governo de Vichy, na França, o historiador Glaydson José da Silva (2007) nota o quão a história está ligada com o presente, estando de acordo com a hipótese de Hartog. Para Silva (2007: 27), uma das consequências de se desatrelar o estudo do passado do presente, foi a utilização da história como um ponto fundamental para a consolidação de identidades

e memórias (SILVA, 2007: 28 e 54). No entanto, é importante frisar que a historiografia contemporânea se ocupa em repensar esse papel da história, criticando os usos e abusos do discurso histórico (BERNAL, 2005: 28-30; HINGLEY, 2005: 53-56). Silva, concordando com as leituras de Martin Bernal (2005) e Richard Hingley (2005), afirma o seguinte: “(...) a História da Antigüidade tem produzido, hoje, muitos e diferentes trabalhos, que têm por objetivo melhor compreender as tênues relações entre o passado estudado e o presente vivido por seus intérpretes” (SILVA, 2007: 27).

Tais questionamentos apresentados vinculam-se profundamente a outro aspecto importante da historiografia: os Passados Práticos. Num recente texto, Hayden White (2010), nota que a disciplina histórica do início do Século XIX foi bem sucedida em separar historiografia da retórica, num objetivo claro de estudar o passado em sua verdadeira forma, ou seja, chegando à essência do que havia sido o histórico (WHITE, 2010: 14-15). A ideia de Passado Prático, portanto, seria aquela oposta à esta: seria aquela História realizada pelos historiadores contemporâneos, que buscam não um passado “tal como ele foi”, mas um passado que consiga se vincular ao presente de uma forma prática (WHITE, 2010: 16-17). White (2010: 18), no entanto, busca relativizar esta ideia, notando as tensões existentes entre filosofia da história e passados práticos e argumentando em favor da ideia de que história é um discurso.

Tais questionamentos ligados a Usos do Passado e Passados Práticos são fundamentais para este artigo. Afinal, eles se relacionam com a criação de Patrimônios e Memórias, algo vinculado à consolidação de identidades (Cf. LONDRES, 2007). Edward Said nota a forma como discursos europeus sobre o Oriente acabaram por criar, ao menos, duas identidades: a do Ocidente e a do Oriente, utilizando-se disto para consolidar discursos e atitudes imperialistas (Cf. SAID, 1990 e 1995). Embora o autor tenha se focado no Século XIX, podemos dizer que tais discursos ainda são formulados e utilizados com o objetivo de legitimar poderes e atitudes entre diferentes países.

## O ESTUDO DE CASO

Como já dito, este artigo se baseará em um estudo de caso. O jogo escolhido intitula-se *Scribblenauts Unlimited* e foi selecionado por ser um best-seller premiado. Foi lançado em 2009 para o Nintendo DS, sendo desenvolvido pela 5th Cell e publicado pela Warner Bros. Interactive Entertainment. Devido a seu grande sucesso, ele foi relançado em 2012 como uma versão de alta definição, com a possibilidade de ser jogado, também, em computadores.

O jogo conta a história de dois irmãos, Maxwell e Lily, que ganham de seus pais dois presentes mágicos: um globo que os permite viajar por todo o mundo e um caderno cujo poder está em tornar realidade tudo o que nele é escrito. No entanto, as crianças tornam-se muito mimadas, fazendo com que seus pais peçam para que eles saiam de casa para viver aventuras. No meio do caminho, os irmãos se encontram com um senhor idoso que diz estar faminto, pedindo-lhes comida. Sendo levadas do jeito que são, as crianças oferecem uma maçã podre ao senhor, que se revela para elas como sendo um xamã e amaldiçoa Lily, fazendo com que ela se torne pedra. Desesperados, Maxwell e Lily correm até a fazenda de um de seus irmãos mais velhos, que revela para as crianças a existência de Starites, pedaços de estrelas originados das felicidades dos outros e a única opção que eles têm de quebrar a maldição jogada em Lily. Assim, Maxwell sai em sua aventura de ajudar pessoas, animais e objetos pelo mundo todo, na tentativa de salvar sua irmã.

Muito longe de usar ocarinas para viajar no tempo ou usar uma única habilidade de pisar em tartarugas para salvar donzelas,<sup>13</sup> *Scribblenauts Unlimited* é um jogo que permite ao jogador uma experiência fluida de jogabilidade por possuir muitas possibilidades de resolução de desafios. Assim, cada jogador acaba tendo diferentes

---

<sup>13</sup> Aqui, refiro-me a dois jogos de grande sucesso de público: *The Legend of Zelda* e *Super Mario Bros*. Ambos possuem a mesma temática de *Scribblenauts Unlimited*, ou seja, uma história na qual uma donzela precisa ser salva pelo jogador.

experiências com o jogo em si, embora sempre sejam apresentadas as mesmas situações.

A possibilidade de viajar pelo mundo faz com que o jogador tenha acesso aos mais cenários, indo de uma megalópole até uma estação espacial. Embora cenas pertencentes a um mundo imaginário, o jogo se utiliza de diversos elementos para criar cenários que sejam reconhecidamente históricos, como o caso do Antigo Egito, das Ruínas Maias e do Velho-Oeste Americano.

Para esta apresentação, me focarei em 2 locais do jogo. O primeiro, intitulado *The Virgule Gallery*, é um museu localizado no centro da cidade grande e o segundo, de nome *The Tomb of Onomatopeia*, é um cenário que consta a reconstrução das pirâmides do Egito.

A fase do museu, embora bastante curta, dá o tom que o jogo terá ao apresentar o Antigo Egito a seus jogadores. No segundo andar da fase, quatro famosos personagens históricos (Benjamin Franklin, Colombo, George Washington e Cleópatra), feitos em cera, pedem que Maxwell os ajude a terminar cada um de seus expositores.



Imagem 1 – Printscreens do jogo *Scribblenauts Unlimited*, com parte dos expositores da *The Virgule Gallery* incompletos



**Imagem 2** – Printscreen do jogo *Scribblenauts Unlimited*, com os expositores da *The Virgule Gallery* completos

Assim que o jogador acerta um dos objetos cabíveis na cena, ela se autocompleta, gerando o mesmo resultado para todos os jogadores. A imagem 2 mostra os expositores prontos. A cena que retrata o Antigo Egito se sobressai não apenas por ser o único a mostrar uma personagem feminina, mas também é o mais cheio deles e colorido deles. A quantidade de elementos, sempre voltados a grandes construções do período faraônico, faz com que a personagem quase suma do expositor.

A outra fase que eu gostaria de apresentar é intitulada *The Tomb of Onomatopeia*. É um local cujo tema principal é o Antigo Egito, algo que pode ser reconhecido pela presença do o arqueólogo (vestido como Indiana Jones), a grande pirâmide e, claro, as múmias. Nesta fase, Maxwell é impelido a explorar o interior da grande pirâmide, alocadas num cenário cheio de outras construções ao fundo, lembrando o expositor da Cleópatra apresentado no museu. Para facilitar o entendimento, primeiro faço uma descrição da fase, apresentando os *printscreens* do jogo.



**Imagem 3** - Printscreen do jogo *Scribblenauts Unlimited*, com as missões da fase *The Tomb of Onomatopoeia* incompletas



**Imagem 4** - Printscreen do jogo *Scribblenauts Unlimited*, com as missões da fase *The Tomb of Onomatopoeia* completas

Em primeiro lugar, Maxwell deve ajudar o arqueólogo a decifrar os hieróglifos e, ao fazê-lo, um “Deus-Sapo” aparece, requerendo oferendas para tirar a maldição dos mil sapos do local. Depois, Maxwell deve ajudar seu outro irmão – Tiberius – a ler hieróglifos na entrada da pirâmide para, então, adentrá-la e ajudar uma ladra a passar por uma armadilha mortal e, também, um casal de múmias, que quer seu espaço

redecorado, pois os ladrões levaram tudo o que eles tinham. Depois disso, Maxwell entra em um *minigame*, no qual ele deve ajudar um grupo de cientistas a recriar uma múmia. Com isso, ele ganha acesso ao topo da pirâmide, feita por meio de uma passagem secreta, de modo que ele possa ajudar um adivinho a ter precisão em suas previsões de futuro. Por fim, de volta à base da pirâmide, Maxwell encontra um extraterrestre, que lhe pede ajuda para contatar seu planeta. Ao fazê-lo, o ET sai do cenário, levando consigo dois deuses do Antigo Egito: Rá e Anúbis.

### **ALGUMAS LEITURAS**

A partir dessas descrições das fases que realizei, cabe pensar alguns elementos. Devemos considerar que as reconstruções do Antigo Egito acabaram sendo realizadas por pessoas ligadas a um grande conglomerado de entretenimento dos Estados Unidos e, provavelmente, não estão ligadas às discussões acadêmicas sobre o período que retrataram ou não tiveram contato com profissionais que pudessem auxiliá-los. Isso faz com que a representação dessa antiguidade possa estar ligada a estereótipos construídos por outras mídias e, também, por algumas tradições acadêmicas.

Em um estudo acerca de Almanques e suas formas de criação de discursos sobre o que contemporaneamente chamamos de I Guerra Mundial, Mateus Henrique de Faria Pereira afirma o seguinte:

“A guerra, nessa perspectiva, se dava entre a civilização e a barbárie. A guerra é, por excelência, o momento de emergência dessas categorias que muitos ainda acreditam ter algum significado explicativo, em especial, em contextos de violência como é o nosso caso”. (PEREIRA, 2012: 111)

Essa concepção, bastante dualista, pode ser aplicada a forma como os videogames atuais estão criando suas versões do Ocidente e do Oriente. Darei, aqui, um breve exemplo sobre como as questões aqui apresentadas se relacionam ao mundo dos videogames, algo que apresenta, também, a importância de se realizar o estudo proposto.

Ao considerar o museu do jogo *Scribblenauts Unlimited*, começamos a notar interessantes construções no expositor da Cleópatra. Nele, notamos três elementos

que saltaram a nossos olhos: o colorido mais vibrante do cenário, a presença da única personagem feminina e o amontoado de monumentos que fazem parte do cenário que a apresenta. Isso pode ser uma tentativa de construção de uma antiguidade monumental, que teria resistido à ação do tempo e que poderia ser apresentada a todos.

No caso da fase da pirâmide, temos construções igualmente interessantes: notamos que os personagens de diferentes regiões aparecem na fase, algo que acaba sendo marcado pela cor da pele deles. O caso do aparecimento do irmão de Maxwell, Tiberius, como uma lembrança da presença romana no Egito durante a antiguidade me pareceu muito interessante e bem pensada pelos desenvolvedores. No entanto, se notarmos os demais personagens, leituras com maiores tensões podem ser feitas. Primeiro, notamos que todos os cientistas do *minigame* e o arqueólogo no início da fase possuem peles mais claras do que os personagens que seriam originados dali, a dizer a ladra de tumbas e o adivinho no topo da pirâmide. A presença de armadilhas mortais, múmias falantes, extraterrestres e passagens secretas finalizam a construção da fase como um local exótico, muito diferente daquela cidade que Maxwell deixou em busca da cura para sua irmã.

A partir disso, devemos nos questionar: quais as razões para tais construções? Por que precisamos marcar que estamos deixando um local que nos é familiar, como uma cidade grande, para nos aventurar em terras vistas como diferentes? O estudioso Edward W. Said nota o seguinte em relação à construção do Oriente por parte do Ocidente:

“O Oriente era quase uma invenção européia, e fora desde a Antiguidade um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis. (...) Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto”. (SAID, 1990: 13 e 38)

Ao construir um antigo Egito a partir da presença de adivinhos que distancia das ciências ocidentais, de armadilhas mortais, de passagem secretas, extraterrestres, magias e grandes quantidades de monumentos, temos um reforço do que Said

convencionou chamar de Orientalismo (Cf. SAID, 1990). Neste caso, temos no Egito uma paisagem exótica, cheia de perigos e aventuras que aguardam o herói Maxwell.

São nesses elementos destacados que se pode notar um reforço do imperialismo do Ocidente sobre o Oriente e que se vincula às questões sobre criação de memórias, discursos e violências. Afinal, todos os pesquisadores do *minigame*, ou seja, aquelas pessoas que se esforçam em manter e estudar propriamente o local são de fora dali, por terem cor de pele diferentes dos locais, nos apresentados como tal pelo adivinho afirmar que ele trabalha sob as ordens diretas do faraó. A ideia de a ladra ter a mesma tonalidade de pele que o adivinho, num jogo de poucas possibilidades de cores, faz com que possamos pensá-la também como uma pessoa que se originou naquela região. Isso nos traz a leitura, imperialista, da necessidade do ‘outro’ (no caso, os ocidentais de pele clara) vir estudar o que os locais não saberiam apreciar e terminariam por destruir o pouco que ainda existe: o glorioso passado do Oriente, como dito por Said (1990: 13).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao falar sobre a possibilidade de se estudar videogames dentro do campo histórico, Monteiro afirma que, para além de um estudo temático, voltado para períodos históricos específicos como a Antiguidade ou a Idade Média, há outra forma de estudo. Esta busca “(...) analisar os campos da emissão dos discursos e a recepção/apropriação dos conteúdos destes jogos eletrônicos, levando em conta as adesões ou rejeições às condutas e enredos presentes nestes títulos” (MONTEIRO, 2011: 2). No caso do jogo *Scribblenauts Unlimited*, temos um reforço de narrativas que se vinculam a tipos específicos de memórias e reforçam a relação imperialista existente entre Ocidente e Oriente.

As leituras aqui suscitadas, embora não únicas, nos fazem voltar às ideias apresentadas no início deste artigo: de que videogames são parte da nossa sociedade e que criam discursos a partir do contexto em que são criados. No caso de *Scribblenauts Unlimited*, temos um jogo desenvolvido nos Estados Unidos, pós 11 de

Setembro de 2001, que traz a temática do Oriente de modo a apresentá-lo como um local exótico e que precisa do ‘resgate’ do Ocidente. Dessa forma, os estudiosos – quer gostem de jogar ou não – precisam começar a considerar os videogames como uma interessante fonte de análise e possibilidade de atuação. Afinal, temos que considerar que é muito provável que uma pessoa não-especialista nunca entre em contato com debates historiográficos ou com palestras ministradas por especialistas. No entanto, as chances dela ter contato com períodos históricos por meios como filmes e videogames é muito maior, fazendo com que acadêmicos devam começar a estudá-los com maior seriedade.

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiro, agradeço à minha supervisora, Profa. Dra. Aline Vieira de Carvalho por todo o apoio que tem me dado neste novo projeto sobre Usos do Passado e Videogames. Também agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo pela concessão da Bolsa de Treinamento Técnico. Por fim, agradeço ao pessoal do Núcleo de Estudos da Antiguidade, por terem aceitado este estudo como comunicação que foi ser apresentado na XII Jornada de História Antiga.

## **BIBLIOGRAFIA**

- ANDERSON, Eike Falk; MCLOUGHLIN, Leigh; LIAROKAPIS, Fotis; PETERS, Christopher; PETRIDIS, Panagiotis; FREITAS, Sara de. “Serious Games in Cultural Heritage”. In: LIAROKAPIS, F.; ASHLEY, M. (editors) *The 10th International Symposium on Virtual Reality, Archaeology and Cultural Heritage VAST - State of the Art Reports*. 2009. Pp. 1-20
- BARWICK, Joanna; DEARNLEY, James; MUIR, Adrienne. “Playing Games With Cultural Heritage: A Comparative Case Study Analysis of the Current Status of Digital Game Preservation”. *Games and Culture*. Nº 6 (4), 2011. Pp. 373-390
- BERNAL, Martin. "A Imagem da Grécia Antiga como uma Ferramenta para o Colonialismo e para a Hegemonia Europeia". *Textos Didáticos - Repensando o Mundo Antigo*. IFCH/UNICAMP, nº 49 - Abril de 2005. Pp. 13-31.
- CABRAL, Marcio; ZUFFO, Marcelo; GHIROTTI, Sílvia; BELLOC, Olavo; NOMURA, Leonardo; NAGAMURA, Mario; ANDRADE, Fernanda; FARIA, Regis; FERRAZ, Leandro. “An experience

using X3D for Virtual Cultural Heritage”. *Web3D*. Perugia, Italy, April 15–18, 2007. Pp. 161-164

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difusão Editorial, 2002. 2ª edição, tradução por Maria Manuela Galhardo.

ESPOSITO, Nicolas. “A Short and Simple Definition of What a Videogame Is”. DiGRA '05 - Proceedings of the 2005 DiGRA International Conference: Changing Views: Worlds in Play.

ESPOSITO, Nicolas. “Game Atmosphere Archiving Thanks to Virtual Reality for the Preservation of the Video Game Cultural Heritage”. In: Rao, Pramod; Zodgekar, Sammer A. *Virtual Reality: Concepts and Applications*. ICFAI University Press, 2008. Pp. 171-179.

ESPOSITO, Nicolas. “Game Atmosphere Archiving Thanks to Virtual Reality for the Preservation of the Video Game Cultural Heritage”. S/d. Texto disponível no site: <http://www.utc.fr/~nesposit/homesite/>, acessado dia 18 de Agosto de 2015.

GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. “Vendo o passado: representação e escrita da história”. In: *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*. vol.15 no.2 São Paulo July/Dec. 2007.

HINGLEY, Richard. “Concepções de Roma: uma perspectiva inglesa”. *Textos Didáticos - Repensando o Mundo Antigo*. IFCH/UNICAMP, nº 47 - Fevereiro de 2005. Pp.27-62

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Tradução do original alemão: Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

LONDRES, Cecília. “O patrimônio histórico na sociedade contemporânea”. *Escritos*. Revista da Fundação Casa de Rui Barbosa, Ano 1, Nº 1, 2007. Pp. 159-171. Disponível no link: <http://www.casaruibarbosa.gov.br/escritos/numero01/sumario01.php>, acessado 9 de Julho de 2015.

MONTEIRO, Christiano Britto. “Videogames como fonte de análise histórica”. *O Olho da História*. Salvador (BA), Nº. 16, Julho de 2011. Pp. 1-15

- MONTEIRO, Christiano Britto. “Videogames, II Guerra Mundial e a comparação entre o Military-Industrial Complex e o Military-Nintendo Complex”. *Anais do XIV Encontro Regional da ANPUH-Rio: Memória e Patrimônio*. Rio de Janeiro, 2010. Pp. 1-9
- PARAIZO, Rodrigo Cury. “Representações do Lugar e do Território em Aplicativos de Patrimônio Virtual”. *SIGraDi DHE Patrimônio Digital*. São Paulo, 2009. Pp. 180-182
- PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. “Almanaques, evento e imagens: a experiência da Grande Guerra representada pelos almanaques Hachette e Bertrand”. *Patrimônio e Memória*. São Paulo, Unesp, v. 8, n.1, janeiro-junho, 2012. Pp. 98-118.
- SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução por Tomás Rosa Bueno, 1ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Tradução por Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SILVA, Glaydson José da. *História Antiga e Usos do Passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2007.
- SILVA, Leonardo M. A. *Uma Aula no Videogame*. Dissertação de Mestrado em Tecnologias da Inteligência e Design Digital, na área de concentração Inteligência Coletiva e Ambientes Interativos da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Luís Carlos Petry. São Paulo, 2013.
- SQUIRE, Kurt. “Changing the Game: What Happens When Video Games Enter the Classroom?”. *Innovate Journal of Online Education*. Volume 1, Issue 6, August/September 2005. An official publication of the Fischler School.
- STONE, Robert; OJIKI, Takeo. “Virtual Heritage: What Next?”. *IEEE MultiMedia*. 2000. Pp. 73-74
- VASCONCELOS, José Antonio. “História e Pós-Estruturalismo”. In RAGO, Margareth; GIMENES, Renato Aloizio de Oliveira. *Narrar o Passado, Repensar a História*. Campinas: UNICAMP, 2000, Coleção Idéias, nº2.
- WEBBER, Sabina Gumulak Sheila. “Playing video games: learning and information literacy”. *Aslib Proceedings*. 2011, Vol. 63, Iss 2/3. Pp. 241 – 255. Disponível no site: <http://dx.doi.org/10.1108/00012531111135682>, acessado dia 22 de Abril de 2015.

WHITE, Hayden. “The Practical Past”. *Historein*. Vol. 10, 2010. Pp. 10-19. Disponível no site: <http://www.historeinonline.org/index.php/historein/article/view/2/6>, acessado dia 10 de Agosto de 2015.

### Sites citados

Link para a reportagem: “Indústria global de videogames deve atingir US\$ 68,3 bilhões em 2012”. Disponível em:

<http://revistacrescer.globo.com/Revista/Crescer/0,,EMI23950-15565,00->

[INDUSTRIA+GLOBAL+DE+VIDEOGAMES+DEVE+ATINGIR+US+BILHOES+EM.html](http://revistacrescer.globo.com/Revista/Crescer/0,,EMI23950-15565,00-INDUSTRIA+GLOBAL+DE+VIDEOGAMES+DEVE+ATINGIR+US+BILHOES+EM.html),

acessado em 06 de Maio de 2015.

Site oficial do jogo *Age of Empires*: [www.ageofempires3.com/](http://www.ageofempires3.com/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Total War*: [www.totalwar.com/](http://www.totalwar.com/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Sid Meier’s Civilization*: <http://www.civilization.com/en/home/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Call of Duty*: <https://www.callofduty.com/pt/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Battlefield*: [http://www.battlefield.com/pt\\_BR/](http://www.battlefield.com/pt_BR/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Tomb Raider*: <http://www.tombraider.com/us/#thumbnail-2>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Uncharted*: <http://www.unchartedthegame.com/en-us/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Assassin’s Creed*: <http://assassinscreed.ubi.com/pt-br/home/>, acessado dia 23 de Outubro de 2015.

Site oficial do jogo *Scribblenauts Unlimited*: [www.scribblenauts.com/](http://www.scribblenauts.com/), acessado dia 23 de Outubro de 2015.

## GÉZA ALFÖLDY, A FORMAÇÃO DA NOVA ARISTOCRACIA SENATORIAL ROMANA

*Felipe Souza Corrêa de Almeida<sup>1</sup>*

A presente publicação se propõe a analisar o subcapítulo “La disolución del orden social arcaico: la nivelación de los órdenes y la expansión”, de Géza Alföldy; texto inserido no Capítulo 2 “La sociedade romana desde el inicio de la expansion hasta la segunda guerra púnica”, Alföldy analisa os processos que permitiram o nivelamento entre patrícios e plebeus, e seus impactos na sociedade romana entre os séculos V ao III a.C. “La disolución del orden social arcaico: la nivelación de los órdenes y la expansión” faz parte do livro “A história social de Roma”, do mesmo autor, publicado pela editora Alianza Editorial, em 1996.

A primeira ocupação de nossa análise será identificar e situar historiograficamente Géza Alföldy, o autor de nosso objeto de estudo. Géza Alföldy nasceu em 1935, em Budapeste, Hungria. Formou-se professor e historiador pela Universidade de Budapeste entre 1953 a 1958. Recebendo o doutorado em 1959, trabalhando como professor assistente no Instituto de História Antiga na instituição na qual se formou. Em 1965, emigrou para a Alemanha Ocidental, onde inicialmente trabalhou no Rheinischen Landesmuseum Bonn de 1965 a 1968. Durante este tempo, Alföldy ganhou uma habilitação na Universidade de Bonn, em 1966, onde atuou como professor universitário e, eventualmente, como professor titular. E no mesmo ano, ele se tornou professor de História Antiga na Universidade de Bochum. Alföldy foi nomeado professor de História Antiga na Universidade de Heidelberg em 1975 e lá permaneceu até sua aposentadoria em 2002. Após a renovação da sua cátedra, Alföldy

---

<sup>1</sup> Orientando do Prof. Ms. Alair Figueiredo Duarte da UERJ, o Prof. Felipe Souza Correa de Almeida é pós-graduando do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval – UERJ, com a linha de pesquisa “Memória e Cultura” na Antiguidade.

ensinou como professor substituto até 2005. Tendo falecido em 2011, na cidade de Atenas, Grécia.

Géza Alföldy procura compreender, através de seus trabalhos, as articulações próprias das relações de poder na sociedade romana antiga, dando grande ênfase a epigrafia. O recorte historiográfico de suas pesquisas se estendem do século V a. C. ao V d. C., tendo se dedicado as linhas de pesquisas como: “História do Império Romano”; “Sociedade romana, militar e história administrativa”; “História e geografia das províncias romanas”; “Historiografia do Império Romano e da Antiguidade Tardia”; e “Epigrafia romana”. Apesar de mundialmente ser considerado um autor importante, principalmente para a História Social, as publicações<sup>2</sup> da linha de pesquisa de Alföldy, são atualmente de difícil acesso ao grande público brasileiro, devido a inexistência de seus trabalhos nas estantes das principais livrarias brasileiras, torna-se restrito ao círculo acadêmico.

Em nosso objeto de análise, que foca a sociedade romana entre os séculos V ao III a.C, Géza Alföldy se direciona para os seguintes objetivos: a) comprovar a dissolução da ordem social arcaica; b) apontar os processos sociais em curso após a queda da monarquia; c) descrever as conquistas plebeias no campo político; d) diferenciar os motivos que levaram a reforma política, ao invés de uma revolução; e) apontar as leis que apresentaram transformações do cenário político e social; f) analisar a permanência de estruturas arcaicas na manutenção da ordem social; g) compreender os reflexos das transformações internas da *Urbs* sobre os territórios conquistados.

Procurando atingir seus objetivos, Alföldy levanta o seguinte questionamento: Como alterações operadas na sociedade romana permitiram a ascensão social e política dos plebeus?

---

<sup>2</sup> Dentre as principais obras de Géza Alföldy se encontram: “*Epigraphische Studien*”, 1968; “*Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania inferior*”, 1968; “*Fasti Hispanienses. Senatorische Reichsbeamte und Offiziere in den spanischen Provinzen des römischen Reiches von Augustus bis Diokletian*”, 1969; “*Konsulat und Senatorenstand unter den Antoninen. Prosopographische Untersuchungen zur senatorischen Führungsschicht*”, 1977; “*Die römische Gesellschaft. Ausgewählte Beiträge*”, 1998; “*ie Krise des Römischen Reiches*”, 1998; “*Städte, Eliten und Gesellschaften in der Gallia Cisalpina. Epigraphisch-historische Untersuchungen*”, 1999; “*Römische Sozialgeschichte. 4., völlig überarbeitete und aktualisierte Aufl*”, 2011.

Com a problemática central apresentada por Géza Alföldy surgem alguns problemas, onde se levantam outras questões que norteiam o desenvolvimento de seu texto, como, por exemplo: Como se deve entender Roma sendo uma cidade-estado arcaica? Qual foi o papel dos plebeus como agentes transformadores? Como a aristocracia se sustentou no poder através da relação do compromisso de patriciado? Como se procedeu a expansão do novo modelo social romano?

Objetivando responder a problemática levantada, Alföldy parte da hipótese de que houve uma aceleração do processo histórico; para que as consequências da evolução precedente se fixassem plenamente.

A esta aceleración del proceso histórico se llegó a partir de los primeros decenios del siglo IV a. C., con el resultado de que la estructura social del estado romano experimentó una alteración fundamental en el curso de los cien años siguientes, aproximadamente (ALFÖDY, 1996, p.40).

Segundo Alföldy, a sociedade romana logo após o final da monarquia possui uma organização arcaica, ou seja, de um lado, ricos proprietários de terras, cujos poderes se legitimavam através de uma ancestralidade divina e laços de sangue; e do outro uma grande massa desfavorecida politicamente e economicamente. Todos ocupando um território que não ultrapassava os limites da *Urbs*.

O autor prossegue afirmando que a sociedade romana passa a sofrer transformações: o povo adquire consciência de identidade, deixando de ser uma massa muda; a organização social se torna mais complexa com a diferenciação nas relações de propriedades, onde de pobres camponeses os plebeus passam a se dividir entre artesões e comerciantes abastados; as conquistas territoriais a custo de terceiros possibilita a amenização de problemas internos.

Ao encarar a sociedade como algo em evolução, Géza Alföldy procura desvendar marcos, que puderam tornar as transformações em algo consistente. Primeiramente aponta o crescimento populacional, principalmente dos desprovidos de terras como grandes perturbadores sociais; Segundo, para agravar a situação, muitas terras anexadas durante as conquistas não foram repartidas, sendo ocupadas por

fazendeiros ricos; Terceiro, a infantaria pesada, tendo como integrantes plebeus de condição econômica mais abastada reclamam sua parte na divisão dos espólios de guerra e na política; E quarto, a Invasão Gaulesa levou a nobreza à dificuldade devido a destruição dos campos. Estes marcos, temporalizados entre o final século V a. C. até o início do século IV a. C., Alföldy os enquadra denominando de “aceleração do processo histórico”, e são estas “crises”, segundo ele, que tornaram possíveis a permanência e contínuo desenvolvimento das transformações advindas anos antes.

Alföldy prossegue, discutindo se houveram revoluções ou reformas para a solução dos problemas descritos anteriormente. Apesar das tentativas de revolução em 385 e 375 a. C., Alföldy diz que as estruturas sociais vigentes não eram alteráveis mediante violência, pois o enfrentamento entre a nobreza e o povo não os distanciava, devido ao compromisso de patriciado. A vitória acabou nas mãos da ala do patriciado aliado aos líderes da plebe, ou seja, as reformas vencem.

As reformas, expressas em leis, segundo Géza Alföldy, possibilitaram melhoras na situação da plebe: política de provisionamento de terras para os pobres; abolição da servidão por dívidas; equiparação política da plebe através do acesso as altas magistraturas; e fusão dos setores plebeus dirigentes com os descendentes do velho patriciado. Para o autor estava aberta a possibilidade de nivelção política entre plebeus ricos e patrícios: a plebe fortalece sua segurança jurídica frente a arbitrariedade dos funcionários do estado; os plebeus se interessavam na igualdade com os patrícios na direção política do estado romano; acordos da assembleia popular adquiria força de lei sem o consentimento do senado.

Géza Alföldy, então, descreve que a Lex Ovinia (anterior a 312 a. C.), permitiu que baixas entre senadores poderiam ser cobertas pelos censores, ou seja, em cada censura o senado podia ser renovado por plebeus ricos e influentes. O senado deixava de ser exclusivo da nobreza privilegiada pelo nascimento e propriedades de terras, acarretando a ascensão de uma “Nova Aristocracia Senatorial”. E lembra da permanência do sistema de clientela e cultos privados influenciando nas relações entre

os particulares e demais grupos, mas deixaram de funcionar como princípio determinante na divisão social.

Alföldy conclui que o novo modelo social romano sobreviveu através da solução de problemas sociais internos a custo de terceiros, e externamente transcendeu o marco da cidade-estado por obra da expansão, da colonização e a concessão do direito da cidadania, incorporando sistemas locais muito variados.

Estes foram alguns pontos que demonstram “La disolución del orden social arcaico: la nivelación de los órdenes y la expansión” como material útil dentro da historiografia dedicada aos pesquisadores da antiguidade romana.

## **BIBLIOGRAFIA**

ALFÖLDY, G. A. *La disolución del orden social arcaico: la nivelación de los órdenes y la expansión* in: ALFÖLDY, G. A. *Historia social de Roma*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

## Duas visões práticas da experiência imperialista romana

*Ivana Carvalho Orichio<sup>1</sup>*

A presente resenha pretende estudar o artigo “A Experiência Imperialista Romana: Teorias e Práticas” de Norma Musco Mendes<sup>2</sup>, Regina Maria da Cunha Bustamante<sup>3</sup> e Jorge Davidson<sup>4</sup>; texto publicado na revista Tempo<sup>5</sup> número 18 em 2005, onde são analisados os processos interativos ocorridos durante os contatos entre culturas, surgidos a partir da constituição do Império Romano e denominados “romanização”.

Em seu artigo, os autores pretendem compreender as dinâmicas imperialistas romanas através do controle político das províncias utilizando dois estudos de caso: da *Africa Proconsularis* e da *Britania*.

O texto foi desenvolvido de forma didática, utilizando uma linguagem acadêmica, de leitura agradável e relativamente acessível.

---

<sup>1</sup> Ivana Carvalho Orichio é aluna do Curso de Extensão em História Antiga e Medieval do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> A Professora Doutora Norma Musco é Professora Adjunta de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ; membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ e pesquisadora do CNPq; doutora em História pela UFF e Mestre em História Social pela UFRJ. Possui experiência na área de História, com ênfase em História Antiga, atuando principalmente nos temas: império romano, identidade/alteridade, relações de poder e processos de romanização.

<sup>3</sup> A Professora Doutora Regina Bustamante é Professora Adjunta de História Antiga do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da UFRJ, membro do Laboratório de História Antiga (LHIA) / UFRJ e Pesquisadora do CNPq; doutora em História pela UFF e mestre em História Social pela UFRJ; co-editora científica da Revista Phoênix; atua na área de História Antiga, com ênfase em Antiguidade Romana, desenvolvendo pesquisa em África Romana, identidade/alteridade e imagética, e na área de Ensino de História, particularmente em Educação Patrimonial, documentos e o seu uso na produção e no ensino do conhecimento histórico escolar.

<sup>4</sup> O Professor Doutor Jorge Davidson é membro do Centro de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade (CEIA) / UFF; doutor em História Social pela UFF, mestre História Social pela UFF; atua na área de pesquisa e ensino em História Antiga, principalmente nos seguintes temas: Cícero, Apiano, religião, poder, resistência, espaço urbano, Britânia, Roma, imagens e monumentos; tradutor de trabalhos acadêmicos e técnicos; professor da pós-graduação em tradução português-espanhol-português e português-inglês-português da Universidade Gama Filho.

<sup>5</sup> A revista Tempo é uma publicação do Departamento de História da Universidade Federal Fluminense.

Os autores iniciam o artigo com uma reflexão sobre o estudo de impérios, afirmando a necessidade de definir império como uma categoria analítica que permita observar a diversidade, a pluralidade e a singularidade dos processos ou práticas imperiais para questionar como e por que os impérios se constroem, se expandem, se legitimam, se consolidam e se desagregam.

Em sua busca por categorias analíticas, utilizaram o estudo do antropólogo Thomas J. Barfield. Barfield classifica os Estados imperiais como *primary empires* e *shadow empires*, onde os impérios primários possuem cinco características principais: (1) sistema administrativo para explorar a diversidade econômica, política, religiosa ou étnica, criando estratégias para o desenvolvimento de uma política integradora sem coibir a diversidade; (2) sistema de transporte para permitir que o centro militar tenha o controle de todas as partes do império e permitir a integração econômica imperial em larga escala (portos, estradas, pontes); (3) sistema de comunicação para permitir que a administração se dê a partir de uma região central; (4) manutenção da ordem interna e de controle de fronteiras; (5) construção de um projeto imperial para impor certa unidade através do império.

Barfield aponta critérios de identificação de impérios que implicam na existência de sistemas voltados para o controle socioeconômico, político, militar e ideológico de numerosa população em um vasto território.

A partir deste estudo, os autores definem o termo imperialismo como a “ação de pensar, colonizar, controlar terras que não são suas, que são distantes, habitadas e pertencentes a outros povos. Este controle poderia ser alcançado pela força, pela colaboração política, pela dependência econômica, social e cultural”.

Os autores também aplicaram o modelo de cultura material de imperialismo elaborado pelo antropólogo Michael E. Smith, que pressupõe a interseção de quatro fatores: as capacidades e os interesses do regime metropolitano; os interesses e a complexidade social das sociedades políticas periféricas; o sistema transnacional e suas necessidades, o contexto internacional e os incentivos por ele criados.

A interseção destes fatores permitiria a criação de um esquema contendo critérios para a identificação de impérios, conforme descrito a seguir:

- (1) A capital imperial seria um centro urbano complexo e extenso;
- (2) A dominação de um território envolveria trocas econômicas entre a capital e as províncias; a capital exerceria o controle político das províncias;
- (3) A capital imperial exerceria influência num contexto internacional amplo em termos de influência econômica, política e cultural.

Estudar impérios com base nestas categorias analíticas permite “entrever a clivagem entre uma série de possibilidades”. Desta forma, compreendem-se impérios não somente como fenômenos unicamente políticos, mas como Estados amplos que incorporam inúmeras pessoas, com mecanismos de integração que asseguram a hegemonia sobre uma vasta extensão territorial.

Após esta reflexão teórica, os estudiosos apresentaram duas visões práticas presentes nos dois estudos de caso.

O primeiro caso analisado é o da África Proconsular, onde foi privilegiado o aspecto cultural, abordando a questão da construção de um sistema de valores compartilhados que favoreceram a integração imperial com a cooptação das elites locais. Foram demonstradas as relações ambíguas entre Roma e a elite local a partir da análise do conteúdo imagético de dois mosaicos (**MOSAICO 1** e **MOSAICO 2**) pertencentes à “Casa da África” situada em Thysdrus, atual El Djem na Tunísia.

O **MOSAICO 1**, é um grande medalhão circular, subdividido em 7 medalhões hexagonais, cada qual contendo uma figura feminina. A mulher ao centro veste um manto de cor púrpura, traz em uma de suas mãos o globo terrestre, porta um escudo e uma lança, os quais lhe conferem um ar militarizado, masculinizado e mais poderoso do que das outras figuras. Esta mulher ao centro é a única figura sentada em torno da qual orbitam as outras seis mulheres. Por sua posição e por seus atributos foi identificada como “Roma”. As mulheres ao seu redor foram identificadas como as províncias da “África” (mulher com chapéu em forma de elefante); “Egito” (mulher de cabelos encaracolados e que traz um instrumento musical de culto à deusa egípcia Isis

- *sistrum*); “Espanha” (mulher que traz um ramo de oliveira com azeitonas); “Ásia” (mulher que traz à cabeça um diadema de torre e porta um arco); “Sicília” (mulher que traz um triscele sobre a cabeça). Uma das mulheres não pôde ser identificada através de seus atributos.

Estas províncias teriam sido apresentadas juntas para demonstrar seu papel como produtoras de artigos essenciais a Roma.

No **MOSAICO 1** seria ressaltada a soberania e superioridade de Roma em relação a suas províncias, no entanto as províncias manteriam “suas características físicas e seus atributos, mesmo sob a égide romana”.

No **MOSAICO 2** vê-se uma mulher ao centro com chapéu de elefante que foi identificada como *Dea Africa*, uma divindade de culto público e privado da Africa Proconsular. Ao seu redor, há bustos de mulheres com atributos que as associam às quatro estações do ano. Considerando este conteúdo imagético, observa-se que a força africana foi enaltecida através da dominação da natureza promovida pela *Dea Africa*.

Como beneficiária da ordem romana, a elite norte-africana adotou um padrão decorativo que serviu de elemento de identificação e integração ao modo de viver romano.

Mesmo havendo esta integração entre Roma e a Africa Proconsular, há indícios de que havia insatisfação e protesto contra Roma. A literatura de culto à *Dea Africa* apresenta passagens que referenciam rebeliões sufocadas por Pertinace em fins do século II, inspiradas em profecias do templo da deusa.

No estudo de caso da Britânia os autores ressaltam que, em termos de organização espacial, a conquista de Roma causou muito impacto. O poder imperial era exercido através de negociações com as elites locais, dado que isso significava uma importante economia de recursos, mas também através de pressões diretas ou através do uso da força.

Na Britânia, apesar de Agricola ter conquistado o norte da Escócia em 84, as características das tribos que habitavam as terras altas faziam com que a manutenção

da paz na região fosse muito custosa, exigindo muita mobilização de recursos. Por se tratar de uma ilha, foi possível construir uma muralha para separar as terras do sul, menos hostil, das terras do norte. Foram então erguidas as muralhas de Adriano (122 – 142) e Antonino (138-140), que impuseram limites parciais à mobilidade das tribos caledônias<sup>6</sup>.

Na Britânia não existiam cidades quando lá chegaram os romanos. Roma precisava controlar os fluxos de pessoas e recursos, mas a organização tribal da ilha não permitia este tipo de controle. A não existência de estruturas urbanas exigiu que as novas cidades tivessem também o papel de construir lugares de expressão do poder de Roma e centros de concentração, criação e difusão da cultura. Foi necessário um alto investimento no lado estético para que as cidades fundadas naquela região pudessem auxiliar no processo de inclusão dos bretões. Roma tinha consciência de que os bretões seriam impactados pelo espetáculo estético e organizativo promovido.

A mudança da lógica espacial da Britânia foi construída pelos romanos através de fronteiras, caminhos e cidades. As resistências locais afetariam estas três vertentes. Além de revoltas que vieram a destruir completamente algumas cidades romanas (Camulodunum<sup>7</sup>, Verulamium<sup>8</sup> e Londinium<sup>9</sup>), em várias áreas a resistência se deu através da não-aceitação da cultura romana e da constante invasão das muralhas.

Simon Clarke realizou um estudo denominado “When Romans and natives didn’t mix” (“Quando Romanos e nativos não se misturam”) onde concluiu que a presença de contingentes de soldados romanos não trouxe conseqüências significativas aos nativos em termos de arquitetura ou mesmo em termos dos utensílios utilizados em seu dia-a-dia. Foi como se, apesar do contato entre as

---

<sup>6</sup> Embora os autores não tenham identificado estas tribos caledônias, acreditamos que se trate dos Pictos. Segundo o sítio “Education Scotland”, o termo *Picti* pode estar relacionado a uma palavra em latim que significa “pintar”. Diversos historiadores acreditam que os romanos chamaram os povos nativos da Escócia de Pictos por terem seus corpos tatuados ou pintados. Os primeiros registros escritos sobre os *Picti foram feitos pelos romanos em 297 d.C.*

<sup>7</sup> Colchester.

<sup>8</sup> St Albans.

<sup>9</sup> Londres.

culturas, pouca troca tivesse sido realizada e, durante algum tempo, elas conviveram de maneira quase estanque.

Ao final deste estudo, os autores afirmaram que a hegemonia romana não foi simplesmente imposta, houve um conjunto de interações que envolveram coerção, recompensa, cooptação, transformação estrutural, resistência e acomodação.

Atualmente entende-se a romanização como um processo de mudança tanto cultural quanto social que se deu através da relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural das províncias em uma via de mão dupla.

## ILUSTRAÇÕES

### MOSAICO 1



Janet Huskinson (ed.), *Experiencing Rome; culture, identity and power in the Roman Empire*, London, Routledge / The Open University, 2000, capa.

### MOSAICO 2

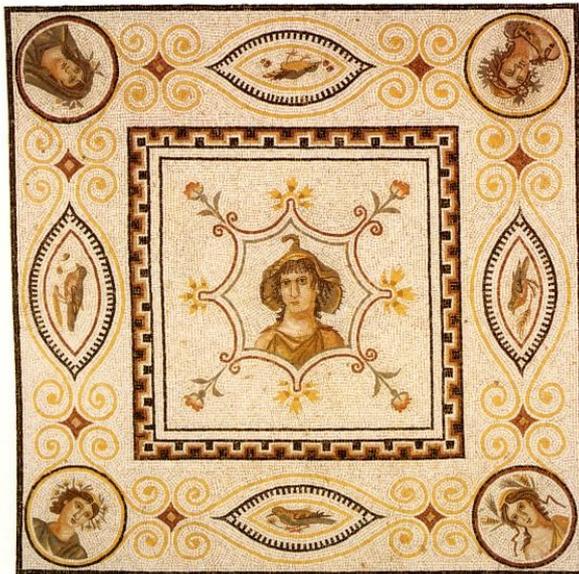


Fig. 3 The goddess Africa and the Seasons. El Djem, Museum of El Djem. 63 x 63 in. (1.6 x 1.6 m).

Michèle Blanchard-Lemée *et al.*, *Mosaics of Roman Africa; floor mosaics from Tunisia*, London, British Museum Press, 1996, p. 20, fig. 3.



NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade  
2015, Ano VIII, Número II – ISSN 1982-8713  
Núcleo de Estudos da Antiguidade  
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resenha aprovada em outubro de 2015

## REFERÊNCIAS

MENDES, Norma M.; BUSTAMANTE, Regina Maria da C.; DAVIDSON, Jorge. **A Experiência Imperialista Romana: Teorias e Práticas**. Tempo. Revista do Departamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 18, pp. 17-41, 2005.

**Picts**. <http://www.educationscotland.gov.uk/scotlandshistory/caledonianspictsromans/picts>. Acessado em 19 de Julho de 2015.

# Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1982 - 8713  
2015 - Ano VIII – Número II  
[http: www.revistanearco.uerj.br](http://www.revistanearco.uerj.br)

## 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