

2016 - ANO IX - NÚMERO I  
ISSN 1982-8713

**NEARCO**

Revista Eletrônica de Antiguidade

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ

**Reitor**

*Ruy Garcia Marques*

**Vice-Reitora**

*Maria Georgina Muniz Washington*

**Extensão e cultura**

*Elaine Ferreira Torres*

**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 Chevitarese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.<sup>as</sup> Dr.<sup>as</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>as</sup> Dr.<sup>as</sup> Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica - RS
- Prof.<sup>as</sup> Dr.<sup>as</sup> Maria Cecilia Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.<sup>as</sup> Dr.<sup>as</sup> Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Vicente Carlos R. Alvarez Dobroruka - Universidade de Brasília

## CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.<sup>as</sup> Ms.<sup>as</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>as</sup> Dr.<sup>as</sup> Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.<sup>as</sup> D.<sup>as</sup> Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.<sup>as</sup> Ms.<sup>as</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>as</sup> Dr.<sup>as</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 IX, n.1  
(2016) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2016 - v.16 : 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

#### **BODAS, CASAS Y RELACIONES DE PODER. UNA LECTURA POLÍTICO-ANTROPOLÓGICA DEL RITUAL MATRIMONIAL**

*Maria Cecília Colombani, 6*

### Artigos

#### **O DISCURSO COMO PRÁTICA: O ANTISSEMITISMO NA ATUAÇÃO DO BISPO BRÁULIO DE SARAGOÇA – REINO VISIGODO, SÉCULO VII**

*Cristiane Vargas Guimarães, 15*

#### **ΣΗΜΕΙΑ, ΤΕΡΑΣ Ε ΔΥΝΑΜΙΣ, “OS SINAIS QUE DISTINGUEM O APÓSTOLO” (2COR 12: 12): PODER, MISTICISMO E APOSTOLICIDADE NOS PALEOCRISTIANISMOS.**

*Juliana B. Cavalcanti, 36*

#### **“SOMOS NÓS, AS MULHERES, AS MAIS SOFREDORAS”, p. REFLEXÕES SOBRE AS MULHERES ATENIENSES (484-406 a. C.)**

*Marina Pereira Outeiro, 55*

#### **PODER, CORPO E MITO NO RETRATO ROMANO DA ÉPOCA DE AUGUSTO**

*Mayara Amaral Fernandes, 82*

#### **A NARRATIVA DA DIFERENÇA E O USO DE FALSAS MEMÓRIAS EM IRENEU DE LYON – SÉCULO II E.C.**

*Nathalie Drummond Alves do Amaral, 94*

#### **CÉSAR AUGUSTO: ENTRE A REPÚBLICA E O IMPÉRIO**

*Sidney de Souza Barros, 110*

#### **A CRÍTICA DE AGOSTINHO DE HIPONA AOS ESPETÁCULOS DE GLADIADORES NO IMPÉRIO ROMANO TARDO-ANTIGO. REFLEXÕES SOBRE PRAZER E IDENTIDADE CATÓLICA NA OBRA CONFESSIONES**

*Wendell dos Reis Veloso, 125*

### Resenha

#### **A TARTARUGA E A LIRA: O MITO PARA ALÉM DA NARRATIVA?**

*Tiago da Costa Guterres, 144*

## *Editorial*

# **BODAS, CASAS Y RELACIONES DE PODER. UNA LECTURA POLÍTICO-ANTROPOLÓGICA DEL RITUAL MATRIMONIAL**

*Maria Cecilia Colombani*

## **Resumen**

El proyecto de la presente comunicación consiste en aportar algunas notas antropológico-políticas al texto de Claudine Leduc “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C”. La primera observación radica en la llegada de la novia portando regalos como forma de afirmar su estatuto de novia y su estatuto de mujer, al tiempo que pone en circulación los juegos de poder que se dan entre la casa del padre y el *oikos* del marido. El padre es, por tanto, aquel hombre capaz de dar a su hija en matrimonio y hacerlo con los dones que constituyen las riquezas que cierran el círculo matrimonial. La segunda observación radica en el lugar de la casa como símbolo privilegiado del dispositivo ritual, como concepto nodular, ya que constituye, precisamente, el eje que estructura el modelo de sociedad.

## **Introducción. Planteos y problemas**

El proyecto de la presente comunicación consiste en aportar algunas notas antropológico-políticas al texto de Claudine Leduc “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C”.

Quizás la mejor presentación del trabajo de Claudine Leduc es la que efectúa Pauline Schmitt Pantel cuando advierte: “‘¿Cómo darla en matrimonio?’ Es un estudio decididamente antropológico del matrimonio griego. Claudine Leduc formula la

hipótesis según la cual el principio organizador del matrimonio es el don gracioso de una mujer y de una cierta cantidad de bienes, desde la época homérica a los siglos clásicos; y, precisamente en torno a las variaciones que afectan a este principio, propone la comprensión tanto de la evolución histórica como las diferentes opciones políticas” (1992, P. 269).

El trabajo de Leduc, “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.” comienza con una referencia a Pandora, la novia del mito de Prometeo, la primera novia que la humanidad parece recibir como legado de la insolencia de Prometeo y cuyo nombre está asociado al campo lexical del verbo *didomi*, dar. Pandora significa “la que lo ha dado todo” o “la que ha sido dada por todos los dioses”. La significación del nombre ha generado una interminable polémica, en la cual no entraremos, pero lo que sí parece quedar claro es la idea de regalo que acompaña su nombre (COLOMBANI, 2005).

*Según Leduc, la discusión etimológica ponga, quizás, de manifiesto lo que hay de intangible en el dispositivo matrimonial helénico, en el cual se observa que la novia es un don gracioso y llega a la casa de su esposo siendo portadora de dones graciosos, poludoros. La primera observación es, pues, esta llegada de la novia portando regalos como forma de afirmar su estatuto de novia y su estatuto de mujer: “Efectivamente, a mi entender, los dones graciosos son los que constituyen el principio organizador del sistema helénico de reproducción legítima” (LEDUC, 1992, P. 272).*

No se trata de pensar los dones, *dora*, como elementos accesorios de la llegada de la novia a la casa del novio. Los dones graciosos son, por el contrario, los que constituyen el principio de organización del sistema helénico de reproducción legítima. En esta línea, lejos de ser accesorios, son constitutivos del dispositivo matrimonial; no sólo lo constituyen, sino lo instituyen.

La novia es dada a su marido, *didomi*, por un hombre, por añadidura, con capacidad de entregar riquezas, *epididomi*. El padre es, por tanto, aquel hombre capaz de dar a su hija en matrimonio y hacerlo con los dones que constituyen las riquezas

que cierran el círculo matrimonial. La madre de los hijos legítimos, vale decir, los hijos varones que heredarán al padre, y las hijas mujeres que serán, a su vez, dadas en matrimonio por su padre, va siempre unida a ciertas riquezas, bienes o esperanzas en el momento en que es dada; estos elementos que la acompañan constituyen su prolongación patrimonial. El nombre es elocuente; se trata, efectivamente, de la prolongación de la novia, expresada en riquezas.

La condición de mujer y su prolongación patrimonial representan una consubstancialidad original; de modo tal que “en tierra helena la condición de mujer y la de su prolongación patrimonial nunca se presentan dissociadas” (LEDUC, 1992, P. 272). Se trata de elementos heterogéneos que, no obstante, constituyen una unidad indisoluble; mujer y bienes; persona y riquezas.

A partir de este principio de prolongación patrimonial (la novia debe ser dada y dada con bienes), que, como dijimos, es el principio que regula el dispositivo matrimonial, las formas que adopta la entrega de la novia desde el siglo VIII al IV tienen un número limitado de posibilidades. A partir de erigir el don gracioso como principio organizador del sistema del matrimonio, la autora problematiza el tema y formula dos cuestiones: la primera apunta a una de origen y se refiere a por qué en *Odisea* e *Ilíada*, —siglos IX y VIII—, fuentes que escoge para su análisis, la madre de los hijos legítimos es dada con riquezas; la segunda se refiere a las formas en que el dispositivo se transforma en la Grecia de las ciudades, donde, si bien el principio organizador sigue vigente, no obstante toma ciertas variaciones asociadas a las particularidades de las ciudades mismas. Tal como afirma Leduc, “Pero lo combinan con disposiciones tan diferentes que la condición de la esposa y de los bienes que a ella se asocian varían mucho de una ciudad a otra” (1992, P. 274).

En última instancia, esta segunda cuestión propuesta como núcleo de interrogación nos lleva a preguntarnos por la interrelación entre el sistema matrimonial y el sistema social vigente en las ciudades analizadas. El sistema social pasa a estar estrechamente vinculado con las modificaciones y desplazamientos del sistema

matrimonial. En el caso particular del presente trabajo nos excusamos de este tratamiento porque excede la actual propuesta de análisis, circunscrita a las sociedades homéricas.

A partir de este cuadro de situación, la autora propone la consideración de dos hipótesis. La primera sostiene que el don gracioso es un sistema inherente a las sociedades helénicas que salen de los siglos oscuros. Recordemos que la salida de los siglos oscuros implica la salida de aquellos siglos que siguieron a la invasión dórica y echaron por tierra la civilización micénica<sup>1</sup>.

El modelo a analizar es el de una estructura en “casa” y en “casas discretas”. Una sociedad estructurada en casas identifica, en el marco de la sociedad griega, a los grupos territoriales en los que la inserción de las personas es consustancial a la posesión de una residencia y de una parcela de tierra. Vale decir, dos son los elementos que identifican al grupo territorial: la inserción de los miembros implica, necesariamente, poseer una residencia y una parcela de tierra, como signos de pertenencia. Ahora bien, “Según Fox estas casas son discretas cuando constituyen unidades de unificación y no se entrecruzan” (LEDUC, 1992, P. 275). Según Leduc es precisamente por esta estructura en “casas discretas” que no se entrecruzan, que las sociedades helénicas practican, al salir de los siglos oscuros, el “don gracioso” de la novia y el matrimonio oblicuo, donde los novios no ocupan el mismo estatuto genealógico; por don gracioso entendemos la prolongación patrimonial, que hemos analizado a propósito de la consustancialidad esposa-don, y por matrimonio oblicuo, la necesaria disimetría de edad entre ambos cónyuges, donde el hombre y la esposa no pertenecen al mismo registro generacional, elemento que también observamos en Hesíodo.

La segunda hipótesis que la autora sostiene muestra cómo el desplazamiento hacia las ciudades constituye un fenómeno propio de la salida de los siglos oscuros. Entre el siglo VIII y el IV si bien se continúa practicando el don gracioso y la

---

<sup>1</sup> Sobre este punto y a propósito de la nueva configuración socio-política que sigue a los llamados Siglos Oscuros, puede verse mi texto, COLOMBANI, (2005).

prolongación patrimonial como ejes organizadores del sistema matrimonial, se renuncia a la unificación y las casas se entrecruzan. Este entrecruzamiento rompe la estructura de “casas discretas” y genera un nuevo panorama en el escenario que el dispositivo matrimonial delinea. En este punto, la autora recurre a la clasificación de Lévi Strauss para pensar en “ciudades calientes”, tal como muestra Atenas y “ciudades frías”, como Esparta.

Desde esta diferencia, Esparta, más estática y conservadora, mantiene la organización en casas y limita la pertenencia a la comunidad cívica a los poseedores de la tierra; sólo aquél que posee una parcela de tierra pertenece a la comunidad cívica; dicho de otro modo, la posesión de la tierra sigue siendo el eje que delimita la pertenencia o no a la comunidad cívica. La diferencia está en que Atenas, más moderna e histórica, rompe este modelo; por un lado, rompe la estructura en casas y, por otro, se niega a limitar la pertenencia a la comunidad cívica a los poseedores de tierra cívica; rompe, entonces, el criterio que delimitaba la pertenencia o no pertenencia a la comunidad cívica.

A partir de las diferencias en lo que se refiere, tanto a la estructura de casas, como al criterio de incorporación a la comunidad cívica, el papel de la mujer en una y otra ciudad se ve modificado. En las ciudades frías, Esparta, la mujer, unida a la tierra cívica, como criterio de pertenencia a la comunidad, es dueña de su prolongación patrimonial y de su persona. En cambio, en las ciudades calientes, Atenas, la mujer, unida a una dote consistente en dinero, y no ya a la tierra, es una eterna menor de edad bajo la autoridad de su marido. Tal como sostiene Leduc, no sin un intento de polémica, “En otros términos, y quizás con una pizca de provocación, la mujer es la gran víctima de la invención de la democracia” (1992, P. 276).

### **Las sociedades estructuradas en “casas discretas” de la *Ilíada* y la *Odisea***

Tal como anticipamos, *Ilíada* y *Odisea* plantean un tipo de sociedad estructurada en “casas discretas” que no se entrecruzan y mantienen un dispositivo de unificación.

Apenas unas palabras de la elección de las fuentes y de la importancia del mito como forma de reconstrucción de una práctica social determinada. En esta línea, coincidimos con Leduc cuando afirma que “Hay que suponer, de acuerdo con C. Lévi-Staruss, que el discurso mítico ‘levanta sus palacios ideológicos con los restos de un discurso social antiguo’ [...] Hay que dejarse persuadir por M. Godelier, de que, reales y/o ideales, las sociedades de la Ilíada y de la Odisea forman parte de la realidad social helénica del período arcaico y clásico” (1992, P. 276).

En este contexto, que no es otro que el de la relación existente entre mito y sociedad, entre un discurso que, lejos de constituir un pensamiento salvaje, opera sus relaciones con la vida social y las prácticas que la constituyen, Leduc comienza problematizando el concepto de casa, como concepto nodular, ya que constituye, precisamente, el eje que estructura el modelo de sociedad. Homero nunca dice qué es la casa; más vale, lo que devuelve es una suerte de inventario de elementos solidarios y afines a ella: la esposa, los hijos, la parcela de tierra, cleros, el techo elevado de la casa, su hogar central circular, *eschara*, las riquezas que se ponen en movimiento, *probata-ganado*, y las riquezas que se poseen en reserva, *ktemata*, los víveres y los objetos de valor, *keimelia*. Se trata del “inventario” instituyente del propio concepto; no es meramente la enumeración de elementos, sino aquello que permite acceder al concepto mismo.

De esta manera, la estructura en casa es un concepto simbólico elaborado a partir de cuatro elementos instituyentes, de cuatro “signos concretos”: en primer lugar, la casa; en segundo lugar, su contenido, esto es, las *cosas poseídas*; en tercer lugar, la parcela de tierra y por último, el ganado. Son estos signos concretos los que nombran la casa como concepto, de algún modo, intangible conceptualmente. Tal como sostiene Leduc, “Cada uno de estos signos es a la vez una riqueza completamente material y, para decirlo con palabras de G. Durand, la ‘epifanía de un misterio’, en este caso, el misterio de la inserción de los hombres en la sociedad global” (1992, P. 277).

La casa homérica es, por lo tanto, un objeto simbólico, y es, sobre todo, una

cosa concreta, la habitación “bien construida”; en realidad, la casa es el conjunto de elementos “bien construidos”: el techo elevado, con una viga maestra, que parece ser el significado primitivo de *oikos*; es este techo “bien construido” el que cubre la *eschara*, el hogar central, circular y matricio, donde cada mañana se pone en marcha el ciclo de la casa, encendiendo el fuego, que baña con su luz la reunión de los que se sientan a su alrededor. Se trata de aquello “bien construido” que cobija la ritualidad de poner en circulación la diaria cosmicidad que la propia casa guarda y reproduce. Estamos en presencia de una ensambladura de cosas “bien construidas”, de un encastre que constituye un “todo” que envuelve las partes, una “misteriosa epifanía”, que no es otra que la del grupo de la reproducción instituida. El valor del fuego es de un simbolismo radical: “El fuego, que flamea en medio de la casa ‘con un agradable olor a cedro y tuya’, baña con su luz bienhechora a los comensales sentados en torno a él, Y bien, en esta ensambladura de ‘cosas bien construidas’, o, para citar a Aristóteles, en ese ‘todo’ que envuelve a las ‘partes’, el pensamiento social ve la ‘misteriosa epifanía’ de un grupo humano que no tiene nada de natural: el grupo de la reproducción instituida” (LEDUC, 1992, P. 277). El escenario compone el espacio de una comunidad que se instituye como tal, de un grupo que se instala como perteneciente a una *holon*, a una totalidad que los envuelve, al tiempo que posibilita su institución como grupo.

La autora trabaja acertadamente el valor del hogar-fuego y su lugar central, tanto en la narrativa homérica, como en la configuración simbólica de la casa: allí se dirige el padre a presentar a su hijo legítimo, luego de cinco días de haber nacido; en ese lugar va a darle un nombre, a colocarlo en posición vertical y, así, con estos actos ritualizados, convertirlo en una parte de la casa, esto es, en una parte constitutiva del “todo”; de esa totalidad que envuelve a las partes. Tal como afirma Leduc, “tener un nombre equivale a haber sido reconocido por el padre y por la casa, a pertenecer al grupo de quienes tienen un padre, un nombre y una casa, es decir, al grupo de los residentes libres” (1992, P. 278).

Proponemos una lectura política que nos parece acertada, en la medida en que el gesto ritualizado, que pone en juego distintos actores y elementos simbólicos, determina la pertenencia o no a una cierta estructura social. No se trata meramente de una práctica doméstica de alto valor simbólico, sino el eje de delimitación de distintos *topoi* sociales, de distintos espacios-categorías, territorios-estatutos, que ese hijo, esa casa, ese padre, esa esposa ostentarán en el concierto general de la sociedad. Como contrapartida, “En las sociedades homéricas, los no libres —los *dmoes*— no tienen nombre, ni padre, ni casa. Son designados por su lugar de origen y alojados por su amo” (LEDUC, 1992, P. 278). Los elementos y las informaciones no son anecdóticas; por el contrario, a nuestro parecer, están determinando los juegos de poder que, a partir de ciertos elementos y prácticas simbólicas, se dan al interior de una determinada configuración epocal que, como anticipamos, dialoga con el mito, tejiendo ese tapiz siempre abierto y renovado entre mito y sociedad.

Retornemos al valor del fuego. Es ese el lugar simbólico al cual va a acurrarse la desposada el día de la boda. La casa-fuego se convierte así en un eje nodular de ritualización simbólica. Los grandes acontecimientos instituyentes de la vida familiar pasan por ese espacio; espacio instituyente de la vida del grupo. El padre, la esposa y los hijos guardan isomórficamente una relación simbólica con ese fuego central. “El padre, que lleva el mismo nombre de la casa, es, como ella, un todo y mantiene unidos los elementos del grupo reproductor” (LEDUC, 1992, P. 278). Parece darse un cierto isomorfismo padre-casa en su estatuto de *todo-holon*. El padre resulta ser un doblete de la casa, en tanto elemento cohesionante de las partes que integran el todo. Estamos en presencia de una estructura que puede ser leída desde las reglas de funcionamiento del poder del padre. El padre-casa, la casa-padre constituye el nodo de un tipo de poder que se ejerce desde el valor simbólico que los elementos presentes en el dispositivo instituyen.

Hemos intentado efectuar algunos aportes antropológico-políticos a un ritual de características relevantes en la Grecia arcaica que pone de manifiesto relaciones y

juegos de poder y que hace de la figura de la novia y de la casa elementos capitales del dispositivo ritual.

### Referencia Bibliográfica

COLOMBANI, María Cecilia. *Hesíodo Una Introducción crítica*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2005.

HESÍODO. *Teogonía, Trabajos y Días*, Madrid: Gredos, 2000.

HOMERO. *Ilíada*. Madrid: Gredos, 2000.

\_\_\_\_\_. *Odisea*. Madrid: Gredos, 2000.

LEDUC, Claudine. “¿Cómo darla en matrimonio? La novia en Grecia, siglos IX-IV a. C.” en DUBY, G., PERROT, M. *Historia de las Mujeres, 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, 1992.

SCHMITT PANTEL, Pauline. *Introducción* en DUBY, G., PERROT, M. *Historia de las Mujeres, 1. La Antigüedad*. Madrid: Taurus, 1992.

# O DISCURSO COMO PRÁTICA: O ANTISSEMITISMO NA ATUAÇÃO DO BISPO BRÁULIO DE SARAGOÇA – REINO VISIGODO, SÉCULO VII

*Cristiane Vargas Guimarães*<sup>1</sup>

## RESUMO

Neste artigo, investigaremos, através da análise do *placitum iudaeorum* (“o plácito dos judeus”), como o discurso do bispo Bráulio de Saragoça (590-651) exalta uma postura antissemita ao utilizar um vocabulário virulento e meios concretos de fazer com que judeus e conversos de origem judaica fossem vítimas de uma marginalização que os condenava a humilhações em praça pública.

**Palavras-chave:** Bráulio de Saragoça; antissemitismo; Reino Visigodo

## ABSTRACT

This article aims to analyze the iberian antisemitism based on Braulio of Saragossa’s discourse in the *placitum iudaeorum*. This documentation intends to marginalize jews and christians of jewish origin with humiliations through the public oath.

**Keywords:** Bishop Braulio of Saragossa; antisemitism; Visigothic Kingdom

---

<sup>1</sup> Doutoranda - bolsista FAPERJ - pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro com o projeto de pesquisa *A narrativa polêmica Adversus Iudaeos na Península Ibérica Visigoda: Literatura episcopal e imbricações na legislação canônica-civil. Século VII* sob a orientação da Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky.

Mestra em História Medieval com menção de louvor e indicação de publicação da dissertação intitulada *De duritia cordis iudaici: marginalização e antissemitismo no tratado “Sobre a fé católica contra os judeus” do bispo Isidoro de Sevilha e no IV Concílio de Toledo (633) – Reino Visigodo, século VII*, defendida na mesma instituição com o financiamento da CAPES e também orientada pela Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky. É membro do Laboratório Interdisciplinar de Estudos Históricos (PLURALITAS) – UFRRJ. Contato: cristianevargas.g@gmail.com

## PRIMEIRAS PALAVRAS

Ao trazermos à baila um assunto ainda motivo de inúmeras contendas acadêmicas devido à sua densidade, como é o caso do antissemitismo, fenômeno de longuíssima duração, inspiramo-nos na produção de Durval Muniz de Albuquerque Júnior quando intitula o seu artigo sobre o papel da escrita nos estudos de gênero de *Escrever como fogo que consome*. (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013.)

Durval Muniz, ao propor que as questões teóricas debatidas sobre gênero deveriam estar intimamente ligadas à prática cotidiana, à vivência (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, P. 1.), fez-nos repensar o nosso objeto de estudo, pois o antissemitismo também é uma prática atual. O ódio à comunidade judaica se faz presente e é constantemente alvo de matérias na mídia.

De acordo com o historiador Jean-Claude Schmitt, “o historiador, conscientemente ou não, faz para o passado as perguntas que sua própria sociedade lhe dirige” (SCHMITT, 1988, P. 264.) e como nos apresenta a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro, o mito, por exemplo, do judeu deicida, “jamais deixou de se manifestar nos países católicos por tradição, incluindo o Brasil. A verdade é que tal acusação serviu, inicialmente, aos propósitos pioneiros do Cristianismo, interessados em forjar a imagem maligna dos judeus, alimentando o medo capaz de deformar a realidade.” (CARNEIRO, 2014, P. 39.)

Assim, somos estimulados por Durval de Albuquerque Júnior a talvez andarmos por temáticas consideradas escorregadias<sup>2</sup> quando assevera que:

“Escrever pode ser colocar a vida no pensamento, no sentido de procurar dar a ela a sua melhor representação, pode ser a busca da mimeses, da cópia da vida no pensamento, mas pode ser colocar vida no pensamento, no sentido desta servir de teste, de servir de desafio ao próprio pensamento,

---

<sup>2</sup> Conferir o posicionamento de Carlo Ginzburg quando rebate as críticas sobre estudar a máquina inquisitorial pelo viés dos oprimidos e não da perseguição. GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: \_\_\_\_\_. A micro-história e outros ensaios. Lisboa: Difel, 1991. p. 203-214.

uma vida que se escreve para desafiar o pensamento, para incitá-lo a se ultrapassar.” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, P. 2.)

Portanto, se nós lançamos para o passado inquietações de nossa própria sociedade e o mito do judeu deicida ainda permanece no imaginário coletivo, que nossa escrita historiográfica sirva para destabilizar, para que, deste modo, saíamos dos *topoi* repetidos incansavelmente e lancemos novos olhares, olhares mais abertos a entender a fonte e não somente a reproduzir o que já fora falado. Nossa escrita tem de ser desafiadora. Desafiadora para nós que a produzimos e para aqueles que leem. Que ela desafie pensamentos calcificados como rocha que, por vezes, impedem de enxergarmos algo que poderia estar tão óbvio na documentação e que também obstrui a nossa possibilidade de verificação dos não ditos das fontes.

O historiador Carlo Ginzburg já nos alertara sobre a necessidade de o profissional de história ter de ser acometido pelo *estranhamento*, pois precisamos olhar a sociedade com olhos distantes, estranhados, críticos. (GINZBURG, 2001, P. 28.)

Ao analisar a posição de Montaigne em *Dos canibais*, Ginzburg afirma que precisamos compreender menos, sermos até ingênuos, espantarmo-nos, pois essas podem ser reações que podem nos levar a enxergar mais, a compreender algo mais profundo. (GINZBURG, 2001, P. 29)

Quando Durval Muniz destaca que “o que há entre palavras e coisas é um surdo combate, que entre o que se vê e o que se diz há um corpo-a-corpo, capturas, enredamentos, deslizamentos, disputas” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, P. 5.), percebemos que estamos dirigidos justamente para o estudo do enfrentamento entre cristãos e judeus no reino gótico de século VII.

Teremos como documento principal para a investigação o – *placitum iudaeorum*<sup>3</sup> –, de autoria do bispo Bráulio de Saragoça.

---

<sup>3</sup> Utilizaremos duas versões desta documentação. A original em latim pode ser encontrada em: FITA, F. et COLOMÉ. (Ed.) **Suplementos al Concílio Nacional Toledano IV**. Madrid: 1881. p. 43-49. Para a versão em espanhol, conferir: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

Ao nos debruçarmos sobre o fenômeno antisemita ibérico medieval e redigirmos um artigo sobre ele, novamente concordamos com Durval Muniz ao enfatizar que “a escrita como crise é a disposição para pôr em questão, a cada vez que se escreve, tudo o que já se escreveu, todas as verdades que já produziu, todas as certezas que já teve, todo o pensamento do qual pretensamente já foi autor.” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, P. 7.)

Talvez andemos por terrenos ainda considerados arenosos, mas o historiador Antoine Prost já nos advertira sobre a impossibilidade de uma leitura definitiva das fontes, pois o profissional de nossa área nunca conseguirá exaurir completamente a sua documentação, podendo sempre trazer à cena novas questões, reformular os seus métodos, escolher outro aparato teórico. (PROST, 2012, P. 77.)

A escrita da história nunca será encerrada e, para Prost, a evolução do discurso histórico ocorre quando uma hipótese é refutada e outras são criadas, havendo sempre essa renovação. (PROST, 2012, P. 80.)

Novamente Durval Muniz nos lança luz ao afirmar que

“a escrita nos estudos de gênero talvez deva ser uma escrita apaixonada mais do que amorosa, uma escrita não como jogo, mas como fogo que consome, uma escrita abrasada e abrasiva, uma escrita que calcina o pensamento, as verdades e a própria vida.” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2013, P. 10.)

Alinhando-nos ao pensamento acima, asseveramos que os trabalhos historiográficos sobre o antissemitismo medieval devem conter esse ar de inquietação, que deseja lançar novos desafios aos pesquisadores e não a lançar axiomas. Devemos deixar essa inquietação do fogo que nos consome desvendar searas ainda estigmatizadas academicamente.

Ditas essas palavras introdutórias, seguiremos para a análise de excertos legados por Bráulio de Saragoça, mas antes discorreremos sobre a instável conjuntura político-religiosa do Reino Visigodo, conjuntura essa que teria sido o motivo de

posturas mais enérgicas por parte do monarca e do clero frente à comunidade judaica, que passara a ser constante ameaça a partir da conversão da *Gothia* ao credo niceísta.

## **O INSTÁVEL REINO VISIGODO DE TOLEDO: A BUSCA POR UMA UNIÃO *REGNUM ET ECCLESIA* COM A CONVERSÃO AO CRISTIANISMO NICENO**

Depois falida tentativa de Hermenegildo, filho do monarca Leovigildo, de instaurar um reino católico, aquele sofre uma derrota militar diante da oposição levada a cabo por seu pai – que professava o credo ariano – e acaba sendo destituído de suas prerrogativas como *consors regni* e é em 585 assassinado. (GARCIA MORENO, s/d, P. 128-129.)

Com a morte de Leovigildo no ano seguinte, vemos ascender ao trono o seu filho Recaredo e, com isso, a adesão do reino ao catolicismo niceno-calcedônico. (GARCIA MORENO, s/d. P. 131-132.)

As atas do III Concílio de Toledo (589)<sup>4</sup>, presidido por Leandro de Sevilha, consumam a conversão à nova fé.

O latinista Francisco Torrinha define o termo *conversio*, *-onis*<sup>5</sup> como: “1. movimento circular, giro, movimento circular dos astros; 2. volta periódica; 3. mudança, metamorfose; 4. conversão (religiosa); 5. versão (tradução); 6. período; repetição da mesma palavra no fim de cada período.” (TORRINHA, 1937, P. 202.)

Recorrendo ao dicionário Houaiss de nossa língua vernácula, este apresenta as definições do vocábulo *conversão* como: “1. ato ou efeito de converter (-se); 2.

<sup>4</sup> Atas do III Concílio de Toledo disponíveis em: VIVES, J. (Ed.) **ConcÍlios visigÓticos e hispano-romanos**. Barcelona/Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963. p. 107-145.

<sup>5</sup> Quando se procura uma palavra em um dicionário latino, esta aparece em primeiro plano no caso *nominativo* e, ao lado, apresenta-se a sua terminação de *genitivo*, por isso a nossa opção em colocar no corpo do texto o modelo que se encontra nos léxicos dessa área. A palavra *conversio*, *-onis* pertence à terceira declinação latina e é de gênero feminino.

*mudança de religião ou seita*, de visão, de costumes etc.; 3. alteração de sentido, de direção; 4. m.q. derivação imprópria (Rubrica: gramática).” (HOUAISS, 2009, P. 543.)

Conjugando as duas acepções destacadas, verificamos que, tanto no latim, quanto no português (língua neolatina), o termo apresenta como campo semântico o movimento migratório e, ao que nos aqui interessa, indica o deslocamento de se crer em uma determinada religião e aderir a uma outra.

Analisando as atas do III Concílio Toledano realizado em 8 de maio de 589, constatamos que o termo utilizado pelos bispos para fazer menção à catolicização do reino godo é *conversão*, quando estes clérigos afirmam que o sínodo fora reunido em decorrência da sinceridade da fé do gloriosíssimo rei Recaredo para celebrar a *eius conversione* e a da *gentis Gothorum*.<sup>6</sup>

É percebido nesta assembleia um claro objetivo de se estabelecer questões doutrinárias, portanto, não à toa os clérigos recorreram à ortodoxia estabelecida pelos concílios de Niceia, Constantinopla I, Éfeso e Calcedônia. Estes concílios são apontados por José Orlandis como aqueles em que a tradição eclesiástica se espelhava com admiração especial por considerá-los expressão genuína da fé católica. (ORLANDIS, 1977, P. 123.)

Abjurando-se o arianismo, vertente cristã considerada herética aos olhos da Igreja niceísta, confirmava-se que antes a Hispania e a *Gothia* padeciam sob o “erro” dos arianos.<sup>7</sup>

Quando o estudioso da cultura Tomaz Tadeu atesta que as afirmações sobre a diferença normalmente dependem de declarações negativas sobre outras formas de identidade (SILVA, 2012, p. 75.), verificamos as atas conciliares e os textos patrísticos almejarem construir uma identidade cristã-nicena como sendo esta a única fé por

<sup>6</sup> “*Quum pro fidei suae sinceritate idem gloriosissimus princeps omnes regiminis sui pontificera in unum convenire mandasset, ut tam de eius conversione quam de gentis Gothorum [...].*” (grifos nossos) III Concílio de Toledo. In: VIVES, J. (Ed.) **Concílios visigóticos e hispano-romanos**. op. cit. p. 107.

<sup>7</sup> “*Non credimus vestram latere sanetitatem quanto tempore in errore Arrianorum laborasset Spaniae [...].*” (grifos nossos) III Concílio de Toledo. In: VIVES, J. (Ed.) **Concílios visigóticos e hispano-romanos**. op. cit. p. 108.

meio da qual os entes encontrariam a salvação, estando aqueles que dela não comungavam envoltos no erro, no desvio, à margem.

Nosso bispo Bráulio de Saragoça mal tinha acabado de nascer quando o reino se fazia, na teoria, cristão e ainda era muito jovem quando o monarca Sisebuto (612-621) decretou que todos os judeus do reino se convertessem ao catolicismo como tentativa de erradicar da sociedade visigoda o considerado “problema judaico”<sup>8</sup>.

Todavia, questiona o historiador Ruy de Oliveira Andrade Filho se as conversões em massa necessariamente se tornariam práticas cotidianas, visto que a conversão cristã implicaria uma atitude particular diante da existência.<sup>9</sup>

O documento desta medida não fora conservado (BARCALA MUÑOZ, 2005, P. 278.), mas segue sendo o Isidoro de Sevilha, bispo com o qual o monarca mantinha uma relação próxima (BARCALA MUÑOZ, 2005, P. 269.), a principal fonte para validá-la.

Isidoro, além de dizer que a disposição ocorreu no início do reinado sisebutiano, afirma que o *rex gothorum* agiu sem sabedoria, pois levou à força os judeus à fé niceísta em vez de atraí-los.<sup>10</sup>

Evidenciamos que esta medida, se buscava salvar o reino dos considerados documentalmente como ímpios<sup>11</sup> e duros de coração<sup>12</sup>, acabou por criar uma nova

---

<sup>8</sup> Sobre a datação da atitude arbitrária, comumente a historiografia a identifica por volta de 616, como assim o faz Raúl Gonzáles Salinero, todavia, o historiador alemão Wolfram Drews ressalta, amparado no texto isidoriano, que se esta aconteceu no início do governo sisebutiano, possivelmente foi entre 613-615. Cf: GONZÁLES SALINERO, Raúl. **Las conversiones forzadas de los judíos en el Reino Visigodo**. Roma: CSIC/Escuela Española de Historia y Arqueología, 2000. (serie Historica, 2); DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. **Early Medieval Europe**. Oxford: Blackwell Publishing, v. 2, n. 3. p. 189-207, 2002. p. 190-191.

<sup>9</sup> Cf. ANDRADE FILHO. Ruy de Oliveira. **Imagem e reflexo: religiosidade e monarquia no reino Visigodo de Toledo (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo: 2012. p. 63.

<sup>10</sup> “*Qui in initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem dei habuit, sed non secundum scientiam: postestate enim compulit, quos prouocare fidei ratione oportuit [...]*.” **Historia Gothorum**, 60. In: ISIDORO DE SEVILHA. **Historia de los godos, vándalos y suevos**. Estudio, edición crítica y traducción Cristóbal Alonso Rodríguez. Leon: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975. p. 271-272.

<sup>11</sup> “*impium Iudaei*” ISIDORO DE SEVILHA. **De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra Iudaeos ad Florentinam sororem suam**. I, V, 3. In: \_\_\_\_\_. PATROLOGIA LATINA Database. Paris: Garnier, 1844/1864. v. 83. (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. v.1.

figura social, o *converso de origem judaica*, que terá, junto aos judeus, sua condição marginalizada<sup>13</sup> e estigmatizada<sup>14</sup> tanto pelo labor intelectual bispal, como nos concílios e nas leis civis. Não se acreditava na fidelidade desses conversos à prática cristã, sendo considerados *dissimulados*.

O nosso bispo hispalense fora mestre de Bráulio de Saragoça e com ele manteve frequente contato, afirmando o historiador Diaz y Diaz que seus laços eram de estreita e sincera amizade. (DIAZ Y DIAZ, 2006, P. 97.) Bráulio, de acordo com Barcala Muñoz, teria sido a “cabeça moral” da Igreja depois da morte de Isidoro. (BARCALA MUÑOZ, 2005, P. 413.)

De acordo com o historiador Nachman Falbel em seu estudo sobre a literatura polêmica, era patente a preocupação da Igreja em criar “escolas” destinadas à preparação de polemistas. (FALBEL, 1983, P. 96.) Diante desta afirmação, reforçamos a oferecida por Diaz y Diaz de que Bráulio fora discípulo de Isidoro possivelmente em uma dessas escolas.

Apesar de Bráulio não ter presidido nenhum concílio geral, sua atuação contra os judeus e conversos requer destaque a partir do momento em que verificamos o endosso da tentativa de erradicação da religião mosaica através da fragmentação identitária dos sujeitos por ele identificados como “inimigos da cruz de Cristo”<sup>15</sup> e “demônios do Anticristo”<sup>16</sup>.

---

<sup>12</sup> “*duricordes*”; “*duritia cordis Judaici*” ISIDORO DE SEVILHA. **De fide** I, I, 1 e **De fide** I, V, 9; respectivamente.

<sup>13</sup> Sobre a noção de desvio, amparamo-nos nas elucubrações do sociólogo Howard Becker. Entendemos que ele é criado pela sociedade e “não é uma qualidade do ato que a pessoa comete, mas uma consequência da aplicação por outros de regras e sanções a um ‘infrator’”. BECKER, Howard S. **Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. p. 22.

<sup>14</sup> Entendemos por marginalização o fenômeno de se apartar alguém de uma determinada sociedade, grupo etc. Atentando para o fato de que – colocar alguém à margem de algo – sugere uma carga pejorativa, como pontuou a antropóloga Janice Perlman. PERLMAN, Janice E. **O mito da marginalidade – Favelas e política no Rio de Janeiro**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977. p. 124.

<sup>15</sup> “*inimicos crucis Christi*”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Epistola XXI. Eiusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “*Patrologia Latina*”. **Opera Omnia S. Isidori**, vol. 83, § V.

<sup>16</sup> “*daemonicolos Antichristi*”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Epistola XXI. Eiusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “*Patrologia Latina*”. **Opera Omnia S. Isidori**, vol. 83, § V.

Apontadas essas questões, podemos adentrar a análise das fontes e conhecer como o bispo Bráulio atuou no episcopado no tocante aos judeus e conversos de origem judaica.

## **A ATUAÇÃO DO BISPO BRÁULIO DE SARAGOÇA: O DISCURSO ANTISSEMITA NO REINO VISIGODO DE TOLEDO**

Para iniciarmos o nosso versar nesse tópico, valeremo-nos das reflexões do medievalista Paul Zumthor, pois este assevera que até o século XII segue-se um processo de cristianização que acompanha a introdução de práticas escriturais (ZUMTHOR, 1993, p. 30.) e ressalta a dupla-existência da escrita, pois “vemos os grafismos, mas escutamos sua mensagem”. (ZUMTHOR, 1993, P. 40.)

E ainda concordamos com ele de que “todo discurso é ação, física e psiquicamente efetiva” (ZUMTHOR, 1993, P. 75.), visto que os escritos patrísticos atraem para si um caráter de autoridade como se a Igreja-instituição possuísse o monopólio da palavra verídica. (ZUMTHOR, 1993, P. 76.)

Relembrando as reflexões de Jean Paul-Sartre quando cada indivíduo, antes de escrever, já tem um objetivo em mente, como o de conquistar (SARTRE, 2006, P. 33), por exemplo, demonstramos que os textos polêmicos têm como objetivo o enfrentamento, o embate, calando a vítima de seu ódio sem dar-lhes direito de resposta, pois o que está ali sendo propagado deve ser encarado como axioma.

Assim faz Bráulio quando redige o *placitum* (plácito)<sup>17</sup>, documento que “estava pronto no dia primeiro de dezembro do ano de 637 e era enviado ao rei Chintila e ao

---

<sup>17</sup> O bispo Isidoro de Sevilha em sua obra *Etimologiae* (Etimologias) diferencia *pactum* de *placitum*, sendo o primeiro um documento que, de comum acordo, firma-se entre as partes envolvidas e o segundo representando uma situação na qual uma das partes é obrigada a fazer algo que não queira, endossando que o *pactum* ocorre por própria vontade e o *placitum* não. **Etimologiae**, V, 24, 19. In: ISIDORO DE SEVILHA. **Etimologías**. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. op. cit. p. 511-512.

concílio VI de Toledo, que já estava convocado, ainda que tenha iniciado suas sessões um mês depois, em nove de janeiro de 638”<sup>18</sup>.

No plácito, os judeus conversos tinham de fazer um juramento público de sua fé, afirmando crerem em um só Deus, na consubstanciação da Trindade e que confessavam pela própria boca a verdadeira e santa fé católica.<sup>19</sup>

Judeus e conversos de origem judaica<sup>20</sup>, baixo a leitura pública do documento pelo rabino-chefe, foram humilhados ao terem de afirmar que prevaricaram, que foram infiéis e que, por vontade própria, escolheram a fé de Cristo para a obtenção da graça da salvação.<sup>21</sup>

Se todo discurso é ato, é instituinte, como abrimos essa sessão com os dizeres de Paul Zumthor, Bráulio, em nome da Igreja e do monarca Chintila (636-639), escreve um texto com o claro objetivo de dominação. O vocabulário brauliano cria uma atmosfera imaginária de que os judeus aceitaram a fé cristã por livre e espontânea vontade, o que não aconteceu, pois já mencionamos as conversões arbitrárias do período de Sisebuto.

<sup>18</sup> (livre tradução) BARCALA MUÑOZ, Andrés. **Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos**. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. V. 2. p. 414.

<sup>19</sup> “*Credimus in unum Deum, Trinitatem omnipotentem [...], tres personas et unam substantiam [...]. Sed quoniam admoniti sponte sumus reversi, hanc fidem veram et sanctam, et recogoscimus et recipimus [...]*.” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ. (Ed.) **Suplementos al Concílio Nacional Toledano IV**. Madrid: 1881. p. 43-49.

<sup>20</sup> Nessa enorme instabilidade religiosa na qual a conversão oficial do reino não ocasionou uma prática cotidiana socialmente majoritária, além da utilização do recurso da outorga da conversão dos judeus, o que vemos na literatura *Adversus Iudaeos* é os judeus serem estereotipados e o próprio vocábulo *judeus* ser também ampliado à categoria dos *conversos cristãos de origem judaica*, pois, de acordo ainda com a medievalista Renata Sancovsky, esses indivíduos carregavam os habituais estigmas de sua origem, acusados de “pertencentes ao mundo da descrença, da desordem e da hostilidade. [...] encarnavam tudo aquilo que o dogma definia como ‘desvio judaico’. [...] Eram todos, portanto, metaforicamente, judeus”. SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: **WebMosaica – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**. v. 4 n. 1 (jan-jun). 2012.

<sup>21</sup> “(...) *Confessio vel professio Iudaeorum civitatis Toledanae: (...) Quoniam manifesta praevaricatio et omnibus nota nostra perfidia patuit, atque ipsi vestra adhortatione praemoniti ad viam salutis spontanae elegimus reverti, (...)*.” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed.) **Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI**. op. cit. p. 43-49. / “(...) Puesto que es conocida nuestra prevaricación y nuestra infidelidad del todo manifesta, y pues movidos por vuestra exhortación hemos elegido espontáneamente la vuelta a la vía de la salvación, (...)”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

Como Bráulio fora discípulo de Isidoro de Sevilha, considerado o “tutor” da Espanha visigoda por historiadores como Jacques Fontaine<sup>22</sup>, aprendeu com este a crueldade de infligir aos judeus atitudes que não cometeram.

Neste ponto, recorremos a Michel Foucault quando problematiza quem é o autor de um texto.<sup>23</sup> Hoje em dia não mais se questiona se tenha sido Bráulio mesmo o redator do plácito<sup>24</sup>, mas podemos questionar a necessidade de identificar a autoria para assegurar o monopólio de uma ordem por uma instituição, no caso, a Igreja. Quem escreveu o plácito foi um bispo e da cidade de Saragoça. O nome do autor passa a ser referência de autoridade para aquela instituição, pois responde por ela.

Ainda sob a luz de Foucault, verificamos que “a função autor é, portanto, característica do modo de existência, de circulação e de funcionamento de certos discursos no interior de uma sociedade.” (FOUCAULT, 2006, P. 274.)

Bráulio acusa os judeus de serem duros de coração por não amarem Cristo, reduz a espiritualidade judaica à carnalidade, visto que, cegos, não entenderam suas próprias Escrituras e crucificaram o Senhor da Glória.<sup>25</sup>

Ordena-se que a comunidade judaica rechace seus ritos mosaicos, prometendo viver dos mesmos alimentos que os cristãos e que não se mantenha contato algum com os hebreus que não foram batizados na fé cristã.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Fontaine destaca a atuação de Isidoro nos concílios que presidiu e sua função de conselheiro de monarcas. Cf. FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla**: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002. p. 99-112.

<sup>23</sup> Sobre a noção “nome próprio X nome do autor”, recorrer a: FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: \_\_\_\_\_. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. (Org. Manoel Barros da Mota). 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 272-273.

<sup>24</sup> Foucault afirma que se vários textos foram compilados sob um mesmo nome, é porque era reconhecida “uma relação de homogeneidade ou filiação entre eles, ou de autenticidade de uns pelos outros, ou de explicação recíproca, ou de utilização concomitante.” Ibidem. p. 273.

<sup>25</sup> “*Inde Abrahae factae sunt promissiones, inde omnibus Patriarchis; sed duritia cordis et pravitate mentis non cognovit reparationem vitae suae Israel carnalis, quae prophetali ore semper fuerat repromissa nobis; quamobrem Dominum gloriae crucifixerunt (...)*.” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). **Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI**. op. cit. p. 43-49. / “De aquí derivan las promesas hechas a Abraham y a todos los patriarcas, pero por su dureza de corazón y la maldad de su mente no conoció Israel, carnal, renovación de su vida, cual tantas veces se nos había prometido por boca de los profetas, y de ahí que crucificara al Señor de la gloria...”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

Alicerçados pelo pensamento de Michel de Certeau sobre a linguagem da violência, evidenciamos em nossa análise que o projeto brauliano aplicava aos judeus uma conduta notoriamente forçada. O fato de a leitura do documento ser pública já marginaliza os alvos da fonte e, deste modo, eles são “coagidos a se defender como excluídos e voltados a procurar a si próprios entre os repelidos.” (CERTEAU, 1995, P. 93.)

Certeau ainda assegura que “a atividade literária desconstrói a sintaxe e o vocabulário, a fim de obrigá-los a revelar o que reprimem”. (CERTEAU, 1995, P. 90.) Conjugando o nosso labor intelectual à conclusão de Certeau, fica evidenciada a importância de nos determos em passagens específicas da documentação para buscarmos revelar o que elas podem, a princípio, reprimir.

Nossa fonte parece reprimir que a conversão obrigatória de 616 e a criação de um novo ser social híbrido é um problema indissolúvel, pois o criptojudaísmo (a prática da religião judaica às escondidas) era uma constante como meio de manterem traços do que poderíamos chamar de “identidade judaica”, quando seguiriam suas regras dietéticas e guardar o sábado, por exemplo. Esse não dito da fonte evidencia a gravidade do “problema judaico” para as autoridades visigodas.

---

<sup>26</sup> *“Ritum etiam judaicum et dies festos eorum, sabbatumque et circumcisionem carnalem, cum omnibus superstitionibus vel observationibus ceteris et ceremoniis eorum rejicimus, abominamur et execramus; promittentes nos lege catholica communibus cibis cum christianis vivere, exceptis illis quos nobis natura et non superstitione rejicit; quia omnis creatura Dei bona. Cum hebraeis autem qui ne dum baptizati sunt, vel nos, vel ii omnes pro quibus sponsionem facimus, nullam nos omnino societatem habere promittimus (...).”* BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). **Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI**. op. cit. p. 43-49./ En cuanto al rito judaico y a sus días festivos, el sábado y la circuncisión de la carne, así como todas las supersticiones y las restantes observancias y ceremonias, los rechazamos, abominamos y execramos, prometiendo vivir de los mismos alimentos que los cristianos de acuerdo con la Iglesia católica, con excepción de aquellos que nos hace repugnantes la naturaleza y no la superstición, porque es buena toda criatura de Dios. Tanto nosotros como aquellos de quienes salimos garantes, prometemos que no tendremos sociedad alguna con los hebreos que no han sido bautizados...”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

Seus lugares de culto passam a ser depreciados e abomináveis, serão antro de perfídia devido à carnalidade do antigo Israel.<sup>27</sup>

De acordo com Foucault, um “texto contém em si mesmo um certo número de signos que remetem ao autor” (FOUCAULT, 2006, P. 278.) e as palavras escolhidas por Bráulio para afirmar a imperícia dos judeus carrega a carga dos autores que o precederam. A expressão “*duritia cordis*”<sup>28</sup> retoma a utilizada por seu mestre Isidoro de Sevilha na obra *Sobre a fé católica contra os judeus*, quando afirma: “Mas, ó dureza do coração judaico, porque os próprios tiraram a vida de Cristo, a partir desse tempo até hoje creem que ele não tenha chegado.”<sup>29</sup>

Quando Isidoro afirmara por volta de 614/615<sup>30</sup> que os judeus eram incapazes de amar, este bispo já agudizara o ódio aos judeus desumanizando-os. A discussão que a princípio caminhava no âmbito teológico em torno da acusação de deicídio, agora ganha novos ares. Forja-se a existência de uma *natura*<sup>31</sup> judaica imutável que nem mesmo a conversão seria capaz de alterar. Judeus e conversos de origem judaica são incapazes de amar.

Bráulio retoma essa construção como instrumento de opressão, instrumento esse que tinha como prerrogativa a leitura pública, para que os judeus se envergonhassem de quem eram.

---

<sup>27</sup> “*Loca vero orationum quae hucusque in ritu judaico venerabamur, despicienda et abominanda a nobis fatemur.*” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). **Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI**. op. cit. p. 43-49. / “Los lugares de oración, venerados por nosotros hasta ahora conforme al rito judaico, declaramos que son despreciables y abominables.” BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

<sup>28</sup> “*(...) sed duritia cordis et pravitate mentis (...)*”. BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). **Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI**. op. cit. p. 43-49.

<sup>29</sup> “*Sed, o duritia cordis Judaici! quia ipsi Christum interemerunt, inde eum adhuc venisse non credunt.*” ISIDORO DE SEVILHA. **De fide** I,V, 9.

<sup>30</sup> Datação proposta pelo historiador Jacques Fontaine. FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla**: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. op. cit. p. 310.

<sup>31</sup> Optamos pelo uso do termo *natura* em decorrência de consultas a dicionários latinos para entendermos a acepção do vocábulo para a época e acreditarmos ser o mais adequado de acordo com o contexto da documentação estudada. De acordo com o compêndio do latinista Francisco Torrinha, *natura* pode se referir, dentre outras significações, a: caráter natural, índole, temperamento, hábito. TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português**. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1937. p. 544.

Novamente, podemos nos lembrar dos ensinamentos de Howard Becker<sup>32</sup>, pois traços psicológicos foram imputados com a finalidade de identificar esses sujeitos como transgressores.

Retornando ao legado de Foucault para clarificar nossa análise, ao investigar a produção discursiva este afirma “que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.” (FOUCAULT, 2005, P. 8-9.) Seguindo esta linha de raciocínio, acrescenta que os discursos representam *mecanismos de exclusão* e que estão longe de serem transparentes ou neutros. (FOUCAULT, 2005, P. 9.)

Ainda de acordo com o autor, ao versar sobre os discursos religiosos, afirma que estes estão para além de sua formação, “*são ditos*, permanecem ditos e estão ainda por dizer.” (FOUCAULT, 2005, P. 22.)

Retornando agora a Sartre, o leitor de um texto sempre o recria, pois o sentido não está incutido na soma das palavras, mas na totalidade orgânica do texto. (SARTRE, 2006, P. 37.) Bráulio não só se inspirou em seu mestre Isidoro, como acrescentou a crueldade da leitura pública. E como adiciona Jean-Paul Sartre, o autor não é ingênuo ao escrever, ele tem sim a intenção de afetar o leitor, seja com emoções como de medo e cólera. (SARTRE, 2006, P. 41.)

Mesmo que as observações do filósofo tenham como base a literatura moderna, essas reflexões teóricas sobre a produção textual, a recriação pelo leitor e os efeitos que nele se desenvolvem cabem plausivelmente em nossa proposta de agudização do ódio no discurso do bispo Bráulio de Saragoça, a partir do momento em que a obra de Isidoro é tomada de empréstimo e suas ideias agora têm de ser proferidas pelos judeus em praça pública para o reconhecimento de sua prevaricação diante de Cristo.

---

<sup>32</sup> Cf. BECKER, Howard. **Outsiders**. op. cit.

Sartre ainda ressalta que a motivação artística que culmina na escrita é o indivíduo se sentir essencial em relação ao mundo. Podemos aventar, então, a possibilidade de que o bispo de Saragoça estivesse imbuído da missão de salvar o reino gótico daqueles que são “ministros do Anticristo”, por isso fazê-los reconhecer diante de todos a caducidade da lei mosaica e sua perfídia.

Sobre o fomento do ódio aos judeus pela literatura patrística, problematizamos se este ainda caminhava pelo viés do antijudaísmo, atendo-se a querelas teológicas, ou se se aproximava de uma atitude antissemita.

Sobre a paulatina separação pela historiografia da noção de antissemitismo vinculada a de raça, a historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro afirma que o discurso racista pós Segunda Guerra Mundial foi deslegitimado pela ciência e sendo esvaziado como teoria de raças. Deixou-se de lado o cientificismo biológico para se fortalecer em bases culturalistas. (CARNEIRO, 2014, P. 7.)

Estamos de acordo com Tucci Carneiro quando entendemos o antissemitismo como um fenômeno desligado de questões raçológicas, mas sim vinculado a um ódio ao judeu e aos que dele descendam que pode usar artifícios biológicos, mas não se limita a eles.

Sobre a historicidade do fenômeno antissemita, podemos ressaltar o trabalho de Guy Stroumsa. O autor afirma que não são muito explorados os instrumentos cristãos que teriam servido como uma preparação para o antissemitismo moderno racial (STROUMSA, 1996, P. 1.) e constata que, a partir do século IV quando o cristianismo se torna a religião oficial do Império Romano, o judaísmo se torna uma ameaça e ocorre a transformação do argumento antijudaico teológico em preconceito antissemita (STROUMSA, 1996, P. 19.), havendo o fomento de uma violência verbal e a radicalização dos argumentos antijudaicos. (STROUMSA, 1996, P. 21.)

Em nosso estudo de caso, evidenciamos esse fomento e essa radicalização. Há a tentativa de endossar a criação da imagem do judeu incapaz de sentir amor em

decorrência de sua descrença em relação à divindade de Cristo e a necessidade de fazer com que esse judeu fosse diante de todos assumir que era incapaz de amar, mas que, por vontade própria, escolheu obter a salvação sob a fé Daquele que um dia negou.

O paradoxo do documento fica patente quando caminhamos por estas sendas. Se as conversões em massa não deram certo, o juramento público também poderia não ocasionar o efeito desejado. Contudo, mesmo que não alcançasse a ilusória adesão de todos os judeus à fé nicena, para a comunidade judaica foi extremamente cruel e humilhante.

A discussão não girava mais em torno somente do mito deicida, havia um não dito: a criação psicológica de um judeu que jamais teria a capacidade de amar. Talvez aí resida a necessidade do ato público solene para que se sentissem vexados. Vexação esta imposta pelo discurso de poder clerical.

Se para Tzvetan Todorov todo discurso é um ato de fala, produto do intelecto, que enuncia algo (TODOROV, 1978, P. 49.) e para Mikhail Bakhtin todos os campos da atividade humana estão ligados ao uso da linguagem (BAKHITIN, 2003, P. 261.), constatamos que o *placitum iudaeorum*, ao forjar uma imagem estigmatizada do judeu que deveria ser publicizada por eles mesmos, endossa o processo de marginalização. E de acordo com o historiador Gilvan Ventura da Silva, os estigmatizados acabam por ter a sua autoimagem estilhaçada.<sup>33</sup>

Ao fim do plácito, os judeus ainda são obrigados a aceitarem como justo qualquer tipo de castigo caso transgridam o que foram obrigados a prometer.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Cf. SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. **Revista de História** (UFES), v. 22, p. 13-29, 2009. p. 24.

<sup>34</sup> “*Sed et in periculo nostro promittimus omne genus poenarum nobis debere inferri, sive etiam sententias legum suscipere ex rerum amissione multari, si quemquam praevaricatorum scienter qualibet calliditate celaverimus (...).*” BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Placitum iudaeorum*. In: FITA, F. et COLOMÉ (Ed). **Suplementos ao Concílio Nacional Toledano VI**. op. cit. p. 43-49. / Reconocemos a riesgo nuestro que es justo que se nos imponga todo tipo de penas, incluso las sentencias legales que nos castigan con pérdida de bienes, si procediéramos a encubrir conscientemente a cualquier prevaricador...”. BRÁULIO DE

Verificamos que o bispo Bráulio de Saragoça ratifica as duras sanções impostas à comunidade judaica através de seus textos, corroborando o firme propósito da Igreja de combater o judaísmo e a judaização. Como o judeu converso era considerado um iminente judaizante, aos seus olhos, justificariam-se as duras medidas sancionadas nos sucessivos conclaves episcopais e a constante vigilância também por parte dos monarcas e do seu *Officium Palatino* na elaboração de leis que hostilizavam os judeus e seus descendentes.

Sendo assim, amparados pelos teóricos que estudam a historicidade do antissemitismo, aventamos a possibilidade de o discurso brauliano adentrar o campo do antissemitismo devido ao grau de violência do seu aparato linguístico e de como ele se tornou práxis, levando judeus e conversos a público prometerem – contra a sua vontade – os inúmeros pontos já discorridos.

## Referências Bibliográficas

- Fonte primária

BRÁULIO DE SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: FITA, F. et COLOMÉ. (Ed.) **Suplementos al Concílio Nacional Toledano IV**. Madrid: 1881. p. 43-49.

\_\_\_\_\_. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

\_\_\_\_\_. Placitum iudaeorum. In: BARCALA MUÑOZ, Andrés. **Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos**. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. p. 429-432.

\_\_\_\_\_. Epistola XXI. Ejusdem Braulionis Nomine Concilii VI Toletani Scripta ad Honorium I. “Patrologia Latina”. **Opera Omnia S. Isidori**, vol. 83, § V.

\_\_\_\_\_. **Epistolae**. Disponível em: <  
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0646->

---

SARAGOÇA. Placitum iudaeorum. In: GARCIA IGLESIAS, Luis. Textos sobre la política antijudía en el Reino Visigodo. **El Olivo**. n. 5-6, junio-enero, 1978. p. 89.

0646,\_Braulio\_CaesarAugustiani\_Episcopus,\_Epistolae,\_MLT.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2015.

\_\_\_\_\_. Epístola XXI em nome do mesmo Bráulio do Concílio VI de Toledo Escrita a Honório I. Tradução do Mestre latinista, Prof. Marcelo Soares (UFRJ).

ISIDORO DE SEVILHA (Sancti Isidori Hispalensis Episcopi). **Etimologías**. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 2009.

\_\_\_\_\_. **Historia de los godos, vândalos y suevos**. Estudio, edicion critica y traduccion de Cristóbal Alonso Rodriguez. Leon: Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, 1975.

\_\_\_\_\_. **De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos ad Florentinam sororem suam**. In: PATROLOGIA LATINA Database. Paris: Garnier, 1844/1864. v. 83. (Série Latina). Patrologia de Jacques-Paul Migne. v.1.

\_\_\_\_\_. **De fide catholica ex Veteri et Novo Testamento contra judaeos ad Florentinam sororem suam**. Disponível em:

<<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0560->

0636,\_Isidorus\_Hispaliensis,\_De\_Fide\_Catholica\_Ex\_Veteri\_Et\_Novo\_Testamento\_Contra\_Judeos,\_MLT.pdf>. 2 v. Acesso em: 15 ago 2013.

\_\_\_\_\_. **De Santo Isidoro, bispo de Sevilha, Sobre a fé católica do Velho e do Novo Testamento contra os judeus para sua irmã Florentina**. Epistola Dedicatória. Tradução do Mestre Latinista, Prof. Marcelo Soares (UFRJ).

VIVES, J. (Ed.) **Concílhos visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona/Madrid: C.S.I.C. – Instituto Enrique Florez, 1963.

- *Dicionários*

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

TORRINHA, Francisco. **Dicionário latino-português**. Porto: Gráficos Reunidos Ltda, 1937.

- Referenciais teóricos

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz. Escrever como fogo que consome: reflexões em torno da escrita nos estudos de gênero. **VII Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental**. 2013. Disponível em: [http://simposiufac.blospot.com.br/2013/07/durval-muniz-de-albuquerque-junior\\_22.html](http://simposiufac.blospot.com.br/2013/07/durval-muniz-de-albuquerque-junior_22.html).

BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. 4<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

BECKER, Howard S. **Outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Dez mitos sobre os judeus**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2014.

\_\_\_\_\_. A tolerância como virtude. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/69/01-tucci.pdf>>. Acesso em: 13 abr. 2014.

CERTEAU, Michel. **A cultura no plural**. São Paulo: Papyrus, 1995.

FOUCAULT, Michel **A ordem do discurso** – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_\_. O que é um autor? In: \_\_\_\_\_. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. (Org. Manoel Barros da Mota). 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 264-298.

GINZBURG, Carlo. Estranhamento: pré-história de um procedimento literário. In: \_\_\_\_\_. **Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 15-41.

\_\_\_\_\_. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: \_\_\_\_\_. **A micro-história e outros ensaios**. Lisboa: Difel, 1991. p. 203-214.

PERLMAN, Janice E. **O mito da marginalidade** – Favelas e política no Rio de Janeiro. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é literatura?**. 3ª ed. São Paulo: Ática, 2006.

SCHMITT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: CHARTIER, Roger; LE GOFF, Jacques, REVEL, Jacques. (Orgs). **A história nova**. 4ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

SILVA, Gilvan Ventura da. Desvio social, exclusão e estigmatização: notas para o estudo da “História dos Marginais”. **Revista de História (UFES)**, v. 22, p. 13-29, 2009.

TODOROV, Tzvetan. **Os gêneros do discurso**. Lisboa: Edições 70, 1978.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz** – A “literatura” medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

*- Historiografia*

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e reflexo: religiosidade e monarquia no reino Visigodo de Toledo (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo: 2012.

BARCALA MUÑOZ, Andrés. **Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos**. Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005. V. 2.

DIAZ Y DIAZ, Manuel Cecile. Introducción general. In: **Etimologías**. Ed. bilíngüe. Trad. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 2009. p. 1-257.

DREWS, Wolfram. Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain. **Early Medieval Europe**. Oxford: Blackwell Publishing, v. 2, n. 3. p. 189-207, 2002.

FALBEL, Nachman. **A literatura polêmica judaico-cristã na Idade Média**. Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/62075/64908>>. Acesso em: 21 ago. 2014.

FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla**: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentro, 2002.

GARCIA MORENO, Luis A.. **Historia de España Visigoda**. Madrid: Cátedra, s/d.

GONZÁLES SALINERO, Raúl. **Las conversiones forzosas de los judíos en el Reino Visigodo**. Roma: CSIC/Escuela Española de Historia y Arqueología, 2000. (serie Historica, 2)

ORLANDIS, José. **Historia de España**: La España Visigótica. Madrid: Gredos, 1977.

SANCOVSKY, Renata Rozental. Interações judaico-cristãs e cultura polêmica no mediterrâneo tardo-antigo. In: **WebMosaica** – Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall. v. 4 n. 1 (jan-jun). 2012.

STROUMSA, Guy G. From anti-judaism to antisemitism in Early Christianity? In: LIMOR, Ora; STROUMSA, Guy G. (Orgs). **Contra iudaeos**: Ancient and medieval polemics between christians and jews. Tübingen: Mohr, 1996. p. 1-26.

## ΣΗΜΕΙΑ, ΤΕΡΑΣ Ε ΔΥΝΑΜΙΣ, “ΟΣ ΣΙΝΑΙΣ QUE DISTINGUEM O ΑΠÓΣΤΟΛΟ” (2COR 12: 12): PODER, MISTICISMO E APOSTOLICIDADE NOS PALEOCRISTIANISMOS.

*Me. Juliana B. Cavalcanti<sup>1</sup>*

### RESUMO

A Escola de História das Religiões buscando reagir ao ceticismo e radicalismo da Escola Mitológica sobre o material neotestamentário se voltou para Paulo e a natureza de seu batismo. Análises comparativistas entre o Cristianismo e cultos de mistério acabaram por compreender Paulo como um místico e seu batismo como um ritual mágico, tendo como base os seguintes elementos presentes em Paulo e em membros de suas comunidades: a glossolalia, curandeirismo carismático e experiência extática.

Em 2Cor 12: 12, Paulo faz menção a três categorias que qualificam um verdadeiro apóstolo: **Σημεία, τέρας** e **δύναμις**, todas elas remetem a um ambiente mágico e revelam que as “funções” ocupadas estavam mediadas pela capacidade do sujeito deter ou não estes três “sinais”.

**Palavras-Chave:** Misticismo – Paleocristianismos – Apostolicidade.

### ABSTRACT

The School of History of Religions seeking to respond to skepticism and radicalism of Mythological School on the New Testament material is returned to Paul and the nature of their baptism. Analysis comparativists between Christianity and mystery cults come to understand Paul as a mystic and his baptism as a magical ritual, based on the following elements present in Paul and members of their communities: glossolalia, charismatic faith healing and ecstatic experience.

In 2 Corinthians 12: 12 Paul mentions three categories that qualify a true apostle: **Σημεία, τέρας** and **δύναμις**, all remetem a magical atmosphere and reveal that the "functions" occupied were mediated by the subject's ability to hold or not these three "signals".

**Keywords:** Mysticism - Paleochristian - Apostolicity.

<sup>1</sup> LHER-IH/UFRJ - <http://lattes.cnpq.br/6770181406770057>

*“O rito (...) não estava ligado a um dogma e sim a um mito”*

M. Finley, **Uso e abuso da História**, 1989 (1975), p. 6.

I. De imediato acionamos o seguinte passo:

O xamã é, ele também, um mago e um *medicine-man*: a ele se atribui a competência de curar, como os médicos, assim como a de operar milagres extraordinários, como ocorre com todos os magos, primitivos e modernos. Mas, além disso, ele é psicopompo e pode ainda ser sacerdote, místico e poeta. Na massa indiferenciada e “confusionista” da vida mágico-religiosa das sociedades arcaicas considerada em seu conjunto, o xamanismo – tomado em seu sentido estrito e preciso – já apresenta uma estrutura própria (...). (ELIADE, 2002 (1998): 16)

A fala de Mircea Eliade sobre o xamanismo e as práticas extáticas pode ser colocada em outros termos: (1) o xamanismo é o um fenômeno mágico-religioso e social; (2) só será um xamã aquele que é reconhecido pela sociedade local; (3) o xamã detém alguns elementos/dons básicos: é um curandeiro e um milagreiro ou mago e (4) o xamã por deter tais poderes pode chegar a exercer funções ou cargos político-religioso.

Essas definições são interessantes quando nos voltamos para o papel e função político-religiosa dos apóstolos nos Paleocristianismos. O que é possível ser dito? É possível enquadrá-los na categoria xamã? Ou seria inapropriado? Haveria algum pré-requisito necessário para o pertencimento da categoria para além do debate do ver Jesus<sup>2</sup>? Se sim, que elementos seriam esses? E ainda, é possível dizer que tal como o fenômeno do xamanismo haveria para a apostolicidade uma “estrutura própria” que dialoga com outros casos na Bacia Mediterrânea Antiga?

---

<sup>2</sup> Quando nos referimos ao “ver Jesus” queremos nos aproximar tanto do discurso de autoridade que definem a apostolicidade como um direito aqueles que foram testemunhas oculares da vida missionária de Jesus, bem como aqueles que tinham o reconhecimento local ou reivindicavam o direito de serem apóstolos por terem visto o Jesus ressuscitado.

Para isso, partiremos da passagem de 2Cor 12:12, uma epístola autêntica paulina, que tenta definir os sinais ou marcas de um apóstolo que se manifestam nas comunidades:

<b>2Cor 12: 12</b>	
<b>No Grego</b>	τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατειργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, <b>σημείοις</b> τε καὶ <b>τέρασιν</b> καὶ <b>δυνάμειν</b> .
<b>Jerusalém</b>	Os sinais que distinguem o apóstolo realizaram-se entre vós: paciência a toda prova, <u>sinais milagrosos</u> , prodígios e atos portentosos.
<b>Ave Maria</b>	Os sinais distintivos do verdadeiro apóstolo se realizavam em vosso meio através de uma paciência a toda prova, <u>sinais</u> , <u>prodígios</u> e <u>milagres</u> .
<b>Nova Versão Internacional (NVI)</b>	As marcas de um apóstolo — <u>sinais</u> , <u>maravilhas</u> e <u>milagres</u> — foram demonstradas entre vocês, com grande perseverança.
<b>Ferreira de Almeida Revisada (FAR)</b>	Os sinais do meu apostolado foram manifestados entre vós com toda a paciência, por <u>sinais</u> , <u>prodígios</u> e <u>maravilhas</u> .

Selecionamos quatro Bíblicas que tem inserção em meio acadêmico e nas instituições cristãs brasileiras, além de fornecer o texto em grego. O objetivo dessa comparação é tentar perceber como o excerto está sendo recepcionados em diferentes campos/grupos, vislumbrando, assim, um maior raio de circulação do mesmo e os possíveis benefícios e/ou problemas das traduções.

Paulo aciona três palavras no grego para qualificar um apóstolo que são: **σημεῖα**, **τέρας** e **δύναμις**, que foram traduzidas das respectivas formas:

- a) Bj: sinais milagrosos, prodígios e atos portentosos.

- b) Ave Maria: sinais, prodígios e milagres.
- c) NVI: sinais, maravilhas e milagres.
- d) FAR: sinais, prodígios e maravilhas.

No geral os tradutores concordam em traduzir **σημεία** como “sinais”, apenas a Bíblia de Jerusalém tenta diferenciar esse sinal ao acrescentar a partícula adjetiva “milagrosos”. Quanto à palavra **τέρας** ganhou por todos, com exceção da NVI que optou por transpassar como “maravilha”, a versão prodígios. Por fim, vemos que **δύναμις** é a que detém maior dificuldade de tradução. A Ave Maria e a NVI optaram por milagres, quanto que a Bíblia de Jerusalém foi “atos portentosos” e a Ferreira de Almeida foi “maravilhas”.

Essas diferenciações nos levam a nos voltar para o dicionário Bailly, que apresenta as respectivas traduções:

- a) σημεία: signo, marca distintiva, evidência, inscrever-se, prodígio, presságio, assinatura (gravada ou inscrita), signo de reconhecimento, impressão de selo, selo, cinzelar, terminal.
- b) τέρας: estranho, mau, augúrio, que envia presságio.
- c) δύναμις: poder, faculdade de poder, ser capaz de, muito possível, potência, força, faculdade referente à arte e a ciência (retórica, lógica, medicinais).

Em todos os três casos, percebemos que as palavras estão associadas diretamente a ambiente mágico. Ao fazer uma rápida busca tanto no chamado “Novo Testamento” quanto o ambiente em que as comunidades cristãs estão inseridas o que nos deparamos é com uma ampla difusão desses termos seja para privilegiar, como no caso da perícopes acima, seja para desprestigiar.

No cânon cristão temos ao todo 20 referências à palavra **τέρας** (Atos dos Apóstolos, Hebreus, 2 Coríntios, 2 Tessalonicenses, Romanos, Mateus, Marcos e João), **σημεία** aparece 75 vezes (Atos dos Apóstolos, 1 Coríntios, 2 Coríntios, João, Lucas, Marcos, Mateus, Apocalipse e Romanos) e **δύναμις** 117 aplicações (Atos dos Apóstolos, Efésios, Colossenses, 2 Tessalonicenses, 2 Timóteo, Hebreus, 1 Coríntios, 2

Coríntios, Romanos, Gálatas, Filipenses, 1 Pedro, 2 Pedro, Mateus, Lucas, Marcos, Apocalipse).<sup>3</sup>

Em contra partida podemos mapear os termos em obras não cristãs que circulavam na Bacia Mediterrânea: pegando autores como Políbio (Histórias), Heródoto (Histórias) e Homero (Ilíada e Odisseia), vemos que a frequência de citação de **δύναμις** é respectivamente, 755, 51 e 13, enquanto que para **σημεία** 48, 9, 0 e, por fim, **τέρας** com 2, 40, 32.

Contudo, nenhuma das traduções, aqui apresentadas, fornece e nem muito menos parece dialogar com os sentidos que a Bacia Mediterrânea Antiga conheceu. Mas o porquê disso?

II. O estudo sobre magia e religião nos Paleocristianismos tem seu marco ainda no século XIX com as chamadas escolas Mitológica e de História das Religiões<sup>4</sup>, momento chamado da primeira busca do Jesus Histórico. Momento em que emergem os primeiros estudos acadêmicos interessados em compreender ou desenhar uma biografia de Jesus e o seu conseqüente movimento. Essa busca implicou em remover os milagres de um olhar mais teológico, tentando explicar cientificamente esses relatos. Entre os autores é possível citar Hermann Reimarus, Heinrich Paulus e Riedrich Schleiermacher que interpretaram os milagres como criações dos Evangelhos ou mesmo atos morais humanos (TWELFTREE, 1981: 2-3).

Contudo, o primeiro trabalho consistente a pensar mito e milagre foi o de David Strauss intitulado “The Life of Jesus” ((1902) 1835) que explorou todas as fases da vida de Jesus, desde o seu nascimento, passando por infância, batismo por João e até a sua

---

<sup>3</sup> É curioso observar como essas palavras vão se misturando e ganham o mesmo sentido, como no caso de Lc 9: 1, em que aparecem **σημεία** e **τέρας** e acabam sendo usadas como sinônimos.

<sup>4</sup> Em linhas gerais podemos definir essas escolas ou conjunto de autores como:

(a) Escola Mitológica: entendia que Jesus poderia ser foi identificado com diversas personagens do panteão grego, sendo considerado uma apropriação mitológica e metafórica de culturas circundantes. Nesse contexto, Paulo é rotulado como "inventor" do Cristianismo.

(b) Escola de História das Religiões: É uma reação a escola mitológica e ao seu ceticismo, quanto a personagem Jesus alegam que ele foi excessivamente histórico e por isso a dificuldade em “traduzi-lo” em linguagem moderna. Além disso, Jesus é lido como judeu palestino e um profeta apocalíptico e Paulo é compreendido como um judeu místico.

morte e ressurreição. A obra que parte do racionalismo de Hegel entende que Jesus é fruto de uma construção da mentalidade judaica, dependendo a sustentabilidade do Cristianismo da veracidade dos testemunhos evangélicos.

Em resposta Ferdinand Christian Bauer publicou “Paul the Apostle of Jesus Christ” (2003 (1845)), em que demonstrou que a partir do segundo século inauguram-se dois tipos de cristianismo: judaico (de base petrina) e gentílico (com Paulo). Bauer chama especial atenção ao segundo modelo, discorrendo sobre o papel de Paulo em Atos dos Apóstolos e nas cartas paulinas como elemento chave para produzir uma historicidade dos textos neotestamentários, inclusive nas narrativas de milagre.

Hermann Gunkel (1979 (1888)) avança nos estudos, mas numa análise mais voltada para Paulo e o seu batismo. Na obra é ponderado que Paulo é um e que o ritual batismal, lido como sinônimo de conversão, possibilitava a obtenção dos dons do Espírito. Apesar da interpretação se restringir ao texto pelo texto, é curioso perceber o papel que o Espírito e os dons advindos destes aparecem como responsáveis pelas tensões no interior das casas-igrejas. Muito embora, o autor diga que estas tensões indicassem uma não conexão com Deus, mas com o mundo.

Albert Schweitzer lançou duas obras no início do século XX que são cruciais para essa discussão, respectivamente foram “The Quest of the Historical Jesus” (1910 (1906)) e “O Misticismo de Paulo, o Apóstolo” (2006 (1929)). Para a primeira obra o que vemos é uma consistente crítica ao racionalismo empregado por autores como Reimarus, Strauss e Bauer, o que levou a Schweitzer ponderar que os milagres de Jesus emergem num ambiente de apocalíptica judaica, assim sendo, as atividades e ensinamentos de Jesus são relativos ao fim dos dias. Ou nas próprias palavras do autor (SCHWEITZER, 1910 (1906): 398):

Qualquer que possa ser a solução final, o Jesus histórico dos quais a crítica do futuro, tendo como ponto de partida os problemas que foram reconhecidos e admitidos, o retrato extrairá, teologia moderna nunca pode processar os serviços exigidos de seu próprio meio-histórico, meio-moderno, Jesus. Ele será um Jesus, que era o messias, e viveu como tal, seja no campo de uma ficção literária dos primeiros Evangelistas, ou

no campo de uma concepção messiânica puramente escatológica.

No segundo material, publicado em 1929, o autor após buscar diversos paralelismos entre a cultura judaica e cultura helênica, destinou um breve capítulo para discutir o batismo e a eucaristia. A percepção dos paralelos levou a Schweitzer a declarar que é possível perceber pontos em comum com Platão, uma vez que há em Paulo a ideia de sacrifício expiatório.

Por estar fortemente atrelada a ideia de um sacramento, pouco se reconheceu o impacto da possessão do Espírito nas comunidades. Admitindo que o batismo paulino tivesse poucos paralelos com o conceito tradicional de batismo, sendo o único ponto em comum com o ritual de João Batista a concepção de redenção para aqueles que desejavam participar do Reino de Deus (bem-aventurança messiânica)<sup>5</sup>. Além de observar que ao interpretar o batismo como um morrer e viver em Cristo, Paulo estaria agregando um novo dado às interpretações da ressurreição.

Wilhelm Bousset em “Kyrios Christos” (1970 (1919)) é um dos responsáveis pelas primeiras comparações mais “concretas” entre Jesus e outros personagens do mundo helenístico. Apontando para uma evolução do culto, indo do Jesus de Nazaré e passando pelos contornos dados por Paulo, pela patrística e mesmo grupos gnósticos.

Após essa onda de produções, o tema magia e região paleocristã é retomada nos anos de 1960 e 1970 em que se inserem trabalhos como Hans Dieter Betz, David L. Tiede e Morton Smith. Esses três autores são ainda hoje referências para a questão, a começar por Hans Dieter Betz que compara cristologia do homem divino com as preservadas no cânon cristão. Apresentando ainda que os evangelistas adaptaram de

---

<sup>5</sup> É interessante notar que ao fazer sua análise sobre a eucaristia o autor reconhece paralelos com os cultos de mistério helenísticos, diferentemente do batismo onde há quase que um total silêncio sobre isto. Mas sempre buscando, é claro, demonstrar que os diálogos não são possíveis por conta da ideia de sacramento. O único momento ao se reportar ao batismo e perceber pontos em comum, para além do caso de Platão citado no corpo do texto, é quanto ao batismo pelos mortos, o autor argumentou que este conceito se tornou obsoleto, sendo apenas empregado por grupos gnósticos.

diferentes maneiras essas tradições a partir de seus interesses redacionais. Seguindo essa lógica, a camada mais antiga sobre Jesus é o de exorcista e taumaturgo.

David L. Tiede trabalhando com a categoria de **θεῖος ἀνὴρ** entende que o conceito é muito amplo e fluido, sentido a necessidade subdividir em duas categoriais. De um lado temos a figura do homem sábio (*wise man*) e de outro o milagreiro (*miracle worker*). Essas subcategorias emergem em contexto de análise da obra *De genio Socratis* de Plutarco, em que é ilustrada uma disputa entre Teocrito e Polimnis sobre a grandeza de Sócrates. Enquanto o primeiro defende que Sócrates era acompanhado de um **ἀνὴρ**, o segundo afirma que as ações e falas de Sócrates são provenientes de sua sabedoria moral. Em outras palavras, o debate entre Teocrito e Polimnis seria se o filósofo é de natureza religiosa, com poderes sobrenaturais, ou racionalista.

Morton Smith publicou na década de 1970 respectivamente duas obras magistrais “The Secret Gospel”<sup>6</sup> (2005 (1973)) e “Jesus Magician” (1978). “The Secret Gospel” acabou sendo o primeiro livro a abordar de forma direta o tema batismal, sendo um verdadeiro divisor de águas. Smith ponderou que o movimento iniciado por Jesus, na verdade, instaurou um culto de mistério – tomando como base a análise dos Papiros Mágicos Gregos (PMGs) – que tinha bases nas ideias e rito de João Batista, sendo que, a possessão do Espírito por parte dos iniciados teria sido algo provindo de Jesus e não do Batista. Para essas conclusões foi mister uma comparação entre as cartas paulinas e João, em que o batismo paulino seria uma amalgamação entre rituais de pureza e impureza e de ensinamentos que provinham de Jesus.

---

<sup>6</sup> É bom lembrar que apesar do grande debate existe em torno de Smith quanto à veracidade ou não do Evangelho Secreto de Marcos, o livro no qual fazemos menção não se dedica em sua inteireza a descoberta. Mas apenas 1/3 do livro é voltado para tal, os outros 2/3 são dedicados a uma profunda discussão sobre batismos, em especial ao batismo de Paulo que segundo Smith Paulo é a chave para entender o batismo de Jesus, uma vez que há diferenças entre o batismo de Paulo e o de João Batista. Para aqueles que tem interesse em se aprofundar no Evangelho Secreto de Marcos ler: Murgia, C. “Secret Mark: Real or Fake?” in *Longer Mark: Forgery, Interpolation*; Bruce, F. “The ‘Secret’ Gospel of Mark,” 1974 e ainda Brown, S. **Mark’s Other Gospel**. Wilfrid Laurier, 2005.

O segundo livro retoma o debate sobre o racionalismo trazido por autores como Reimarus e Strauss na primeira fase da pesquisa do Jesus Histórico, abrindo a discussão sobre os problemas de a pesquisa ter ficado e ainda está em muitos aspectos centrada em teólogos liberais e conservadores que buscam refutar suas verdades e fé. Além disso, o autor chama atenção para que os textos preservados no cânon cristão de um modo geral não foram escritos para narrar o Jesus histórico, mas para confirmar que Jesus é o Messias, ou seja, nesses textos temos uma figura mitológica e não histórica. O que implica em dizer que diferentes formas literárias foram acionadas para que se chegasse a essa intenção: entre elas está o Jesus mago.

III. Sem dúvida alguma há trabalhos mais recentes nesse campo, contudo o que nos interessou em apresentar um panorama das principais obras a partir do século XIX e avançar até as primeiras décadas da segunda metade do século XX são os filtros de leitura instaurados nesses marcos e que em muitos aspectos ainda se fazem presentes quando se trata do tema Jesus e Cristianismo em meio confessional, acadêmico e mentalidade ou bases do pensamento Ocidental.

Com isso queremos dizer que Mircea Eliade tem toda a razão quando em “Comparar o incomparável” (2004) nos reporta para a modernidade e a apresenta o quadro de formação das ciências modernas, ancoradas em princípios darwinistas, em choque com as “verdades fé” instauradas pelas narrativas bíblicas, entendendo esse momento como primeiro grande ponto de ruptura e formação de bases epistemológicas.

O segundo momento é imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, em que alguns pesquisadores impactados pelos usos e abusos durante a guerra, bem como a carga de nacionalismo, racismo e imperialismo presentes em determinadas pesquisas forçando um olhar sempre dual: “colonizador” e “colonizado” ou “civilizado” e “selvagem” acabam por forçar a novos olhares sobre os paradigmas científicos.

Essas percepções são marcantes para percebermos que se os trabalhos de finais do século XIX e início XX ainda são marcados por ora um profundo ceticismo ou

por uma tentativa de demonstrar que o Cristianismo está numa escala mais evoluída frente aos demais cultos difundidos na Bacia Mediterrânea Antiga, essas ideias dialogam diretamente com o filtro de leitura da época. Ou se passasse a repensar as fronteiras entre magia e religião e compara-se Jesus, Paulo e outros a a xamã, a um sábio ou homem divino de diferentes narrativas isso também implica na adesão de novas percepções sobre a questão.

Nesse sentido, é *mister* nos voltarmos para o estudo de Carlo Ginzburg em “Mitos, emblemas e sinais” (1989 (1986)), que nos mostra que é ainda em finais do século XIX que nas Ciências Humanas que começa a se desenhar um novo modelo epistemológico: o paradigma indiciário, que nada mais é a postura de colocar atento aos pequenos elementos/indícios na documentação iconográfica ou textual, observados por distintos ângulos, que revelem ou que nos permitam reconstruir as demandas sociais, econômicas, religiosas e político-ideológicas. Ou como coloca Carlo Ginzburg (2014: 15):

Para decifrar as mensagens subliminares [...] precisamos de uma visão mais distanciada, uma perspectiva deslocada no tempo, uma distância crítica: atitudes certamente nutridas pela memória, mas que são independentes delas.

Assim, sendo estabelecido que esses marcos de formação de filtros de leitura e nos voltando para a preocupação inicial de que as traduções em língua portuguesa parecem não transmitir as ideias que o texto grego possuem, cabemos nesse momento, entender melhor o ambiente de Paulo e de suas comunidades.

IV. Paulo quando aborda quais seriam “os sinais que distinguem o apóstolo” está como de costume em um momento de defesa da legitimidade de sua apostolicidade, já tendo inclusive, no início do capítulo, relatado sua experiência extática como é possível ver abaixo (2Cor 12: 1-4):

É preciso gloriar-se? Por certo, não convém. Todavia mencionarei as visões e revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo que, há quatorze anos, foi arrebatado ao terceiro céu – se em seu corpo, não sei: se fora do corpo, não sei; Deus o sabe! E sei que esse homem – se no corpo ou fora

do corpo, não sei; Deus o sabe! – foi arrebatado até o paraíso e ouviu palavras inefáveis, que não é lícito ao homem repetir. No tocante a esse homem, eu me gloriarei; mas no tocante a mim, só me gloriarei das minhas fraquezas. Se quisesse gloriar-me, não seria louco, pois só diria a verdade.

O relato de experiência visionária aparece dentro de um contexto de competição entre Paulo e seus adversários, os chamados por ele, em seu costumeiro tom de sarcasmo, de “eminentes apóstolos” (2Cor 12: 11b). Não sendo por acaso que Paulo diz: “se é preciso gloriar-se, de minha fraqueza é que me gloriarei” (2Cor 11:30)<sup>7</sup>. Em outras palavras, Paulo constantemente se vale de seus dons carismáticos para se colocar como um “legítimo” portador do falar de e sobre Jesus, contudo ele tem dificuldades em reconhecer estas mesmas habilidades em seus opositores, por evidentemente ameaçarem o seu prestígio (SEGAL, 2010: 71 e WELBORN, 2011: 50).

A narrativa é dada em terceira pessoa e não em primeira, o que pode estar sinalizando que:

(1) por conta do contexto Paulo se vale de modéstia, além de argumentar que os dons carismáticos não podem ser sinônimos de comprovação da fé, uma vez que o seu reconhecimento como apóstolo advém de um ambiente externo (SEGAL, 2010: 72);

---

<sup>7</sup> Este aspecto da fraqueza também pode ser pensado a partir das considerações feitas por Asthon (2000: 33) sobre os três estágios da vida de um xamã: 1) a vida anterior, 2) o chamado e as experiências que o acompanham (usualmente envolvendo transe ou êxtase) e a carreira (onde a pessoa se torna uma autoridade por controlar o espírito, mas também é frequentemente atormentado).

Estes três elementos podem ser perfeitamente apropriados para explicar Paulo, ainda mais quando se traz a tona outra dimensão da sua experiência extática. Falamos diretamente da revelação ou experiência visionária, citada em diferentes momentos pelo apóstolo (1Cor 9: 1 e 1Cor 15: 7) e que acarretou no seu mandato de evangelização. É interessante notar que a revelação de forma geral vem acompanhada de dores, perturbações ou quaisquer outras sequelas decorrentes da experiência visionária. Em Paulo a situação não foi diferente, como é possível ler (2Cor 12: 7-9): “Já que essas revelações eram extraordinárias, para eu não me encher de soberba foi-me dado um agulhão na carne – um anjo de Satanás para me espancar – a fim de que não me encha de soberba. A esse respeito três vezes pedi ao Senhor que o afastasse de mim. Respondeu-me, porém: “Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que na força manifesta todo o seu poder”. Por conseguinte, com todo o ânimo prefiro gloriar-me das minhas fraquezas, para que pouse sobre mim a força de Cristo”.

(2) Paulo pode estar revelando informações secretas, fruto de uma autotranscendência. O arrebatamento até o paraíso pode ser pensado como um diálogo com a literatura apocalíptica judaica, mais especificamente com os cultos de mistério helenísticos. Significativamente, há pouco em comum com outros relatos de viagens no ambiente judaico, como ponderam autores como Jonas Machado (2005: 175-178) ao remontar paralelos entre Paulo e misticismo da *merkavah*<sup>8</sup>.

Na narrativa, Paulo concentra sua descrição exclusivamente no caráter “palavras inefáveis que não podem ser repetidas” do evento. Não há menção a faculdade de ver, algo presente nos oráculos concedidos aos profetas de Israel e mesmo nas narrativas de conversão de Paulo expressas em Atos dos Apóstolos. Um dado que nos parece curioso, pois o ouvir não é fator determinante na experiência extática. Na verdade, ela é compreendida como um som culturalmente interpretado como sendo uma comunicação com o sagrado (CAVALCANTI, 2014: 39-40). Assim sendo, poderíamos dizer que Paulo usou de um artifício para manter o segredo guardado. E por que disto? A resposta talvez esteja em aspectos aqui já levantados. O primeiro ponto é que nem todos os membros da assembleia coríntia foram iniciados por Paulo, o próprio reconheceu isto na primeira epístola aos coríntios (1Cor 1: 15-16). E em segundo, a narrativa se processa em um momento que Paulo busca diminuir os seus rivais.

Paulo não deixa claro se foi levado ou não de corpo ao Paraíso. Alguém poderia supor (com base em 1 Cor 15: 35-50) que uma viagem sem corpo teria sido inconcebível para Paulo, como era, teoricamente, para qualquer pessoa cuja antropologia era essencialmente judaica. Contudo, devemos lembrar que estamos falando de comunidades em meio a Bacia Mediterrânea e ao Mar Egeu, ou seja, judaísmos helenísticos. E isto implica dizer que a forma como Paulo buscou descrever

---

<sup>8</sup> Concordamos que a experiência extática acompanha o místico por toda a sua vida. Ou seja, não é um evento único, mas é algo que comumente se repete. O interessante aqui seria pensar a experiência extática de Paulo a luz do conceito de iluminação de William James (1994: 37-38). Por iluminação James define o processo de ver e experimentar outra dimensão ou realidade (que vem acompanhada de luz, imagens e sons) o que motiva uma mudança radical de percepção de mundo. A experiência não é única mais continuada, uma vez que o indivíduo é introduzido em um contexto completamente distinto do seu meio social.

sua experiência extática dialoga com o meio em que ele se insere. Em outras palavras, para as comunidades paulinas era cabível um arrebatamento com ou sem o corpo sem alterar a importância do evento<sup>9</sup>.

Essas observações quando voltadas para o passo 2Cor 12: 12 reforçam a ideia de que a diferença entre o “verdadeiro” e o “falso” apóstolo estariam na sua capacidade de realizar atos mágicos, pois isso demonstraria a comunidade que o xamã/mago tem “conhecimento do cosmo”, como pondera Mary E. Mills (1990: 23):

Se alguém sabe quem são realmente os deuses, tem acesso à energia que eles possuem. Por isso o conhecimento do cosmos é o outro elemento significativo que deve estar associado à magia.

Entrementes, isso nos leva a uma outra pergunta: se Paulo para se colocar como um legítimo porta-voz de Jesus afirma deter poderes mágicos e diz que essa é uma regra geral, podemos atestar tal fala em ambiente paleocristão? Ou ainda: Essa prática provém de Jesus?

No caso da primeira pergunta o autor de Atos dos apóstolos em dois momentos nos dá excelentes exemplos sobre isso (At 8: 5-7; At 9: 32-35):

Foi assim que Filipe, tendo descido a uma cidade da Samaria, a eles proclamava o Cristo. As multidões atendiam unânimes ao que Filipe dizia, pois ouviam falar dos sinais (σημεία) que operava ou viam-nos pessoalmente. De muitos possessos os espíritos impuros (ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα) saíam, dando grandes gritos, e muitos paralíticos e coxos foram curados.

Aconteceu que Pedro, que se deslocava por toda parte, desceu também para junto dos santos que moravam em Lida.

---

<sup>9</sup> Outra leitura advém de Schmithals que acredita que Paulo está lidando com adversários gnósticos. E a sua opção por não deixar claro se foi ou não de corpo tinha a finalidade de desconsiderá-los. Para mais detalhes ver: Furnish (1984: 545).

É interessante ainda perceber como estas questões de arrebatamento, seja de corpo ou não, são preservadas em sociedades camponesas europeias em finais da Idade Média. Um bom exemplo disto nos é relatado por Carlo Ginzburg em “Os andarilhos do bem” (2010). Ginzburg comenta que em finais do século XVI a meados do século XVII se formou um conjunto de crenças populares que aos poucos por pressões bastante precisas foram assimiladas por feitiçaria. Os *bernandanti* eram bruxos locais que transcendiam para rivalizar com espíritos do mal para manter a produção agrícola.

Encontrou ali um homem chamado Eneias, que há oito anos estava de cama: era parálítico. Pedro então lhe disse: “Eneias, Jesus Cristo te cura! (ἴαται σε Ἰησοῦς) Levanta-te (ἀνάστηθι) e arruma seu leito”. Ele imediatamente levantou-se. Viram-no todos os habitantes de Lida e da planície de Saron e se converteram ao Senhor.

Os passos acima apontam duas distintas ações provenientes de Pedro e Filipe. Os processos de cura e libertação de possessos são procedidos ao substantivo **σημεία**, mesma palavra presente na perícopes 2Cor 12: 12. No caso da cura do parálítico Eneias, vemos Pedro acionando a palavra **ἀνάστηθι** como elemento mágico, além do nome de Jesus ser apontado e reconhecido como meio para obtenção do processo miraculoso.

As palavras de Pedro parecem dialogar com o relato da ressurreição da filha de Jairo expresso no Evangelho de Marcos (Mc 5: 41): “Tomando a mão da criança, disse-lhe: “*Talítha kum*” – o que significava: “Menina, eu te digo, levanta-te””. *Talítha kum* pode ser compreendida como *voces magicæ* (“palavras mágicas”) que foram acionadas por Jesus e por Pedro como fórmula mágica para cura.<sup>10</sup> Para além das palavras mágicas, o nome de Jesus também é decisivo para a realização da ação miraculosa. Mas por que isso?

Os Papiros Mágicos Gregos (PMGs) datados entre os séculos II AEC a V EC, são compostos por uma série de fórmulas, rituais e mágicas, semelhante a um manual de magia com diferentes finalidades: simpatias para ligar e desligar, encantamentos para conseguir ligar a si a uma mulher ou a um homem, adivinhação, curas e exorcismos, rituais para obter um demônio assistente, entre outros. Havendo uma longa sessão ensinando amuletos, hinos e rituais destinados a curas das mais diversas (entre elas febre, inflamação de garganta) e o exorcismo (CHEVITARESE e CORNELLI, 2003: 68-69).

---

<sup>10</sup> Gabriele Cornelli (2006: 94-95) comparou essa mesma perícopes com a narrativa da ressurreição de uma menina romana por Apolônio de Tiana. A confrontação entre as narrativas demonstra que o emprego de *voces magicæ* é uma prática recorrente na Bacia Mediterrânea Antiga, pois tal como o despertar da filha de Jairo se dá após palavras mágicas, a menina romana também acorda depois de serem ditas palavras secretas.

As divindades e personagens evocadas variavam muito entre elas, Ísis, Apolo, o deus dos judeus chamado de *Iaô*, Abraão, Moisés, Salomão e mesmo Jesus como comenta Hans D. Betz (1986: XLI):

Há textos que refletem, talvez, um tipo diferente de mágico, um tipo que conhecimento partir do meio religioso grego. "Este tipo de mago andarilho parece disposto a adotar e adaptar todas as tradições religiosas que apareceu útil para ele, enquanto o conhecimento e compreensão do que ele adotou foi caracterizado por uma certa superficialidade. Este tipo de mago não compreende as antigas línguas, embora ele tenha usado os restos deles na transcrição recitando e utilizando (...) hinos metricamente compostos (...) Magos deste tipo, incorporam gradualmente deuses dos diversos cultos e que sua natureza tornou-se turva, que muitas vezes transformado em divindades completamente diferentes. Para estes magos, já não havia qualquer diferença cultural entre o Egito e os deuses gregos, ou entre eles e o deus judaico e os anjos judeus; e até mesmo Jesus foi ocasionalmente assimilado nesse sincretismo religioso verdadeiramente "ecumênico" da cultura do mundo helênico.

A fala de Betz é fantástica, pois ajuda-nos a perceber que num ambiente amplamente helenizado não se fazia distinção a que personagem era evocada para a realização ou obtenção da prática mágica, o importante é que esse indivíduo ou divindade tivesse um poder ou **δύναμις** fortemente reconhecida a tal ponto de seu poder ser invocado, e como pode se ver abaixo o poder de Jesus foi também acionado nesse ambiente (PMG IV. 1227-64):

Salve, deus de Abraão; salve, deus de Isaac; salve, deus de Jacó; Jesus Cristo, o Espírito Santo, o Filho do Pai, que está acima dos Sete, que está dentro Sete. Traga *Iaô Sabaoth*; seu problema pode ter força diante dele, NN, até afastar este daimon imundo Satanás, que está nele. Eu te conjuro, *daimon*, quem quer que seja, por este deus, SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIOUTH SABARBARBATHIONETHS ABARBARBAPHAI. Saia, *daimon*, quem quer que seja, e ficar longe dele, NN,/agora, agora; imediatamente, imediatamente. Saia, *daimon*, desde que eu ligá-lo com cadeias fortíssimas inquebráveis, e eu vos entregarei o caos negro em perdição.

Além dos nomes da invocação do deus de Abraão, Isaac e Jacó, o nome de Jesus também aparece presente como decisivo para o exorcismo. Quando nos voltamos para

os relatos de curas e libertação de possessões feitas por Pedro e Filipe em Atos, percebemos claros paralelos. O que pode nos afirmar que:

(1) as primeiras comunidades paleocristãs que acreditaram Jesus não agiram diferentes de práticas altamente disseminadas na Bacia Mediterrânea Antiga;

(2) a fama de Jesus como um mago ultrapassou as fronteiras de seu movimento, o que talvez explique também a passagem do Evangelho de Lucas (Lc 9: 49): “João tomou a palavra e disse: “Mestre, vimos alguém expulsar demônios em teu nome e quisemos impedi-lo porque ele não te segue conosco”.”;

(3) o processo de construção de autoridade apostólica estava diretamente ligado à capacidade do sujeito de demonstrar o conhecimento sobre as *voces magicæ* atribuídas a Jesus.

V. E. R. Dodds nos conta logo no início de seu livro “Os gregos e o irracional” (2002 (1950)) que se dedicou ao estudo sobre a racionalidade e a religião a partir de um breve diálogo com um jovem no Museu Britânico, que a arte grega “não o comoviam” por serem “extremamente irracionais”. A fala desse jovem é fantástica, pois permitiu a Dodds averiguar se a percepção que temos do passado Greco-romano conversa a leitura e interpretação dado ao ambiente originário.

A conclusão do autor foi que mesmo o “iluminismo grego” não estava dissociado de um ambiente mágico. Essa fase na história grega acabou por abrir brecha para o ingresso de cultos e divindades estrangeiras, além de ser atribuído a Sócrates a presença de um *daímon* que o guiava em suas falas e atos. Esse ponto nos permite a seguinte reflexão: não estariam as traduções expostas no início desse artigo incutindo ideias sobre os Paleocristianismos, Jesus e Paulo que em nada dialogam com o ambiente desse movimento? Ou melhor, não estariam às versões bíblicas expostas construindo um Jesus e Paulo racionais demais e que se distanciam e muito das primeiras interpretações do Nazareno e de como se configurava o seu reino?

Com isso queremos dizer que talvez ainda hoje seja válida a fala de Albert Schweitzer, citada anteriormente nesse artigo, sobre o descompasso entre o Jesus

Histórico e os Jesus que circulam e são criações das demandas religiosas, políticas e sociais de nosso tempo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada**. Versão de João Ferreira de Almeida, Revista e Atualizada, 2ª Edição. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Bíblia Sagrada**. Versão Ave Maria. Edição Clarentiana, São Paulo: Ave Maria, 1999.

BÍBLIA. Novo Testamento. 2 Coríntios. Português. **Nova Versão Internacional (NVI)**. São Paulo: Vida, 2000.

BÍBLIA. Novo Testamento. Atos dos Apóstolos. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Novo Testamento. Evangelho de Lucas. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Novo Testamento. Evangelho de Marcos. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova Edição, Revista e Revisada, São Paulo: Paulus, 2002.

NOVO TESTAMENTO. PRAXEIS. Grego. **The Greek New Testament**. ALAND, Kurt, *et alli*. London: United Bible Society, 1966 (1ª edição), 1968 (2ª edição), 1975 (3ª edição) e 1983, 2001 (4ª edição). Cap. 1, vv. 1. (UBS)

NOVO TESTAMENTO. PROS KORINTIOYS B. Grego. **The Greek New Testament**. ALAND, Kurt, *et alli*. London: United Bible Society, 1966 (1ª edição), 1968 (2ª edição), 1975 (3ª edição) e 1983, 2001 (4ª edição). Cap. 1, vv. 1. (UBS)

### 3. Trabalhos Teóricos.

DETIENNE, M. **Comparar o Incomparável**. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.

ELIADE, M. **O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002 (1998).

GINZBURG, C. **Mitos, Emblemas e Sinais**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989 (1986).

GINZBURG, C. **Os Andarilhos do Bem**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GINZBURG, C. **Medo, Reverência, Terror**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

JAMES, W. **Las Variedades de la Experiencia Religiosa**. Madrid: Ediciones Península, 1994.

### 4. Dicionários, Manuais e Comentários.

BAYLLI, A. **Dictionnaire Grec-Français**. Paris: Hachette, 1950.

FURNISH, V. **Second Corinthians. A New Translation with Introduction and Commentary**. New Haven: Yale University Press, 1984.

### 5. Trabalhos Específicos.

BETZ, H. “Jesus a Divine Man”. In: TROTTER, F. (Ed). **Jesus as the Historian**. Philadelphia: Westminster Press, 1968.

BETZ, H. **Greek Magical Papyri in Translation**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

BOUSSET, W. **Kyrios Christos**. New York: Abingdon Press, 1970 (1919).

CAVALCANTI, J. “As Conversões de Paulo: Uma Breve Análise Comparativa entre as Telas de Caravaggio e as Narrativas de Conversão em Atos”. IN: **Revista Nearco**, Ano VII, Número II, Rio de Janeiro, 2014.

CHEVITARESE, A. e CORNELLI, G. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo. Ensaio sobre Interações Culturais no Mediterrâneo Antigo**. Itu: Ottoni Editora, 2003.

- CORNELLI, G. “A Magia de Jesus”. In: CHAVITARESE, A., CORNELLI, G. e SELVATICI, M. (Ed) **Jesus de Nazaré. Uma outra História**. São Paulo: Annablume, 2006.
- DODDS, E. **Os Gregos e o Irracional**. São Paulo: Escuta, 2002 (1950).
- GUNKEL, H. **The Influence of the Holy Spirit. The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul**. Philadelphia: Fortress Press, 6ª. Ed, 1979 (1888).
- HARNACK, A. **The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries**. London: Williams and Norgate, 1908.
- MILLS, M. **Human Agents of Cosmic Power in Hellenistic Judaism and the Synoptic Tradition**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- SCHWEITZER, A. **The Quest of the Historical Jesus**. London: A. & C. Black, Ltd., 1910 (1906).
- SCHWEITZER, A. **O Misticismo de Paulo, o Apóstolo**. São Paulo: Fonte Editorial, 2006 (1929).
- SEGAL, A. **Paulo, o Convertido: Apostolado e Apostasia de Saulo o Fariseu**. São Paulo: Paulus, 2010.
- SMITH, M. **The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark**. Dawn Horse Press, 2005 (1973).
- SMITH, M. **Jesus the Magician**. New York: Barnes & Noble, 1978.
- STRAUSS, D. **The Life of Jesus**. London: Swan Sonnenschein & Co. Lim, 1902 (1835).
- TIEDE, D. **The Charismatic Figure as a Miracle Worker**. Missoula: SBLDS I, 1972.
- TWELFTREE, G. **Jesus the Exorcist: A History of Religions Study**. (Tesis of Doctor in Philosophy) University of Nottingham: Nottingham, 1981.
- WELBORN, L. **An end to Enmity: Paul and the “wrongdoer” of Second Corinthians**. De Gruyter: Boston, 2011.

## **“SOMOS NÓS, AS MULHERES, AS MAIS SOFREDORAS”, p. REFLEXÕES SOBRE AS MULHERES ATENIENSES (484-406 a. C.)**

*Marina Pereira Outeiro<sup>1</sup>*

### **RESUMO**

Esta reflexão privilegia o estudo dos papéis atribuídos às mulheres na sociedade ateniense do século V a.C., através de uma análise de quatro tragédias de Eurípides – *Medeia*, *Andrômaca*, *As Troianas* e *Electra*, – buscando determinar em que medida as obras do poeta encontram correspondência nas práticas sociais cotidianas.

**Palavras-chaves:** Eurípides – tragédias – mulheres – sociedade ateniense

### **ABSTRACT**

This reflection privileges the study of the roles attributed to women in fifth century BC's Athenian society, through an Euripides' four tragedies' analysis – *Medea*, *Andromache*, *The Trojans* and *Electra*, – in order to determine to what extent the poet's works find correspondences in social everyday practices.

**Keywords:** Euripides – tragedies – women – Athenian society

### **QUESTÕES PRELIMINARES**

Atribui-se a Tucídides a conservação do discurso fúnebre pronunciado em 431 a.C. por Péricles em honra às vítimas do primeiro ano da Guerra do Peloponeso. Segundo o historiador Péricles, diante de uma multidão reunida no Cemitério Cerâmico, exaltou

---

<sup>1</sup> Mestranda do PPG-História da UFRGS e bolsista da CAPES. Este artigo resulta do projeto de pesquisa “Eu te saúdo, filha de Leda! Helena de Troia, a sacerdotisa de Eurípides (408-420 a.C.)”, realizado sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Candido, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), concluído em março de 2013.

as virtudes da democracia ateniense, incitando os sobreviventes a lutarem em defesa desse legado.

Abordando as questões referentes à dignidade feminina, Péricles aconselhou as atenienses a manterem-se “fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos” (TUCÍDIDES, 45, II). Com essas palavras, o estrategista reforçava o comportamento adequado às mulheres – a observação da modéstia e do silêncio –, amplamente difundido na sociedade ateniense do século V a.C.

Em Atenas, como em praticamente toda a Grécia, as relações entre homens e mulheres caracterizavam-se pela preponderância dos primeiros sobre as últimas, em todos os segmentos do cotidiano. Diante de tal realidade, o estudo das relações de gêneros apresenta-se como uma categoria significativamente relevante, permitindo uma maior compreensão sobre a dinâmica relacional entre homens e mulheres. Afirma Heloisa Buarque de Hollanda:

O estudo das relações de gênero, agora substituindo a noção de identidade, passa a privilegiar o exame dos *processos de construção* destas relações e das formas como o poder as articula em momentos datados social e historicamente, variando dentro e através do tempo e inviabilizando o tratamento da diferença sexual como “natural”. (HOLLANDA, 1994, p.15)

A pesquisadora salienta que o conceito de gênero aprecia as diversas condições através das quais o gênero ajusta-se em uma dada situação social e histórica, procurando evidenciar que a desproporção que marca as relações entre homens e mulheres, entendida como originária, estabelece-se de maneira artificial e discricionária.

Os estudos de gênero conquistaram espaço e adeptos entre historiadores e historiadoras devido ao alargamento disciplinar promovido pela escola dos *Annales*, que a Nova História professa desde o início do século XX. Jacques Le Goff registra que

esse movimento teórico, opondo-se ao modelo positivista, tenciona expandir os campos de interesse da História, opondo-se aos expedientes metodológicos e temáticos que então imperavam:

É claro que, em muitos domínios, a história econômica e social, a história da longa duração, a história dos marginais, a história do corpo e da sexualidade e, sobretudo, talvez, a história das mentalidades se impuseram. Porém, assim como a verdadeira história de uma invenção compreende a da sua difusão, a Nova História continua com a extensão dos desbravamentos, a exploração em profundidade de terrenos conquistados, o esboço das comparações, o aprofundamento da diversidade, etc. (LE GOFF, 2005, p.3)

O historiador salienta que a Nova História promoveu a análise de temas que durante anos foram colocados em segundo plano, suscitando novos questionamentos e abordagens. Le Goff assinala que os pesquisadores comprometidos com essa corrente teórica primam por um discurso histórico que compreenda a plenitude do desenvolvimento da sociedade, mediante o emprego de modelos totalizantes.

Com a incessante renovação da historiografia e especialmente durante os anos de 1980, a noção de diferença converteu-se em uma temática extremamente relevante ao discurso histórico, contribuindo expressivamente para ampliar o conhecimento dos pesquisadores sobre o papel da mulher na Antiguidade. Aponta Fábio de Souza Lessa:

No que se refere à História Antiga, entendemos que algumas das contribuições oferecidas pela história de gênero foram as desconstruções do discurso ideológico masculino predominante na documentação e da demarcação espacial rígida entre os sexos, de se apreender os espaços de fala e de ação dos diversos grupos sociais enquanto agentes históricos. (LESSA, 2004, p.17)

O professor assinala que graças aos estudos de gênero tornou-se possível superar os discursos tradicionais, pautados pela lógica masculina, que estabeleciam barreiras intransponíveis entre as esferas de atuação pertinentes a cada gênero. Lessa destaca que realizar uma releitura orientada pelo conceito de gênero permite obter

um maior esclarecimento sobre as atribuições femininas no mundo antigo, uma vez que assim se privilegia a interação entre homens e mulheres no meio social.

A sociedade ateniense do século V a.C. vivenciava a experiência democrática, um processo de revitalização urbana, o imperialismo ateniense, a sofística e a Guerra do Peloponeso. Se os assuntos de Estado constituíam-se em competências masculinas, em quais esferas de ação pode-se encontrar as atividades femininas? Dispõe-se de alguma fonte documental capaz de apresentar um discurso distinto do tradicional, algum testemunho escrito que revele a natureza da mulher para além das idealizações sociais estabelecidas pelos cidadãos atenienses?

Considera-se que as composições dramatúrgicas de Eurípides (484-406 a.C.), poeta trágico natural de Salamina, oferecem significativas evidências sobre os papéis desempenhados pelas mulheres gregas. Dentre as obras remanescentes dos três grandes dramaturgos gregos, Ésquilo, Sófocles e Eurípides, Paulina Nólibos (2005,p.35) registra que “é o último quem mais apresenta textos nos quais notamos a preocupação com o estatuto da mulher, seus poderes e a restrição destes, e a sua figuração”.

Diante dessas considerações, empreende-se uma análise de *Medeia*, *Andrômaca*, *As Troianas* e *Electra*, atribuídas a Eurípides, com o intuito de vislumbrar nessas obras os papéis sociais atribuídos as mulheres gregas, especialmente as atenienses, à luz da perspectiva do “poeta do iluminismo grego” (JAEGER, 2003,p.386).

Para trabalhar com uma documentação textual de natureza literária, ou seja, o texto trágico de Eurípides, utilizaremos os recursos metodológicos fornecidos pela Análise do Discurso (GREIMAS, 1981), assistido por posteriores contribuições dos pesquisadores do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ).

Preliminarmente, considera-se o **processo de descrição de conteúdo**, mediante o detalhamento do conteúdo presente nos documentos, ou seja, as referidas tragédias de Eurípidés, representadas em Atenas nos anos de 431, 425, 422-16 e 415 a.C. (MCDONALD, 2010,p.119). A articulação dos textos ocorreu mediante o emprego do grego ático, e as apresentações públicas das obras se deram sob os auspícios das Grandes Dionisíacas.

Em seguida, procede-se à etapa da **análise do texto**, a qual nos revela que os textos euripídicos apresentam uma linguagem culta e uma estrutura baseada na métrica poética, características que qualificam os mesmos como discursos poéticos, apresentados por meio de monólogos e diálogos teatrais travados pelos personagens.

A comunicação dos textos euripídicos ocorreu de maneira privilegiada, pelo fato de sua performance teatral ter sido realizada dentro de um evento cívico de significativas proporções, o que permitiu sua ampla circulação entre os vários segmentos da sociedade ateniense.

Salientam-se alguns dos principais conceitos operacionais dos referidos textos selecionados para o presente estudo, isto é, as noções que possibilitam o desenvolvimento e sentido da narrativa dramática euripídica: *γυναικεῖος (gynaikeíos)*, *πάθος (páthos)*, *τύχη (týkhē)*, *ἄτη (átē)*, *ὑβρις (hýbris)*, *νέμεσις (némesis)*<sup>2</sup>.

A produção textual de Eurípidés ainda estabeleceu diálogos monofônicos e polifônicos com obras predecessoras e contemporâneas, tais como os poemas homéricos, as narrativas de Jasão e os Argonautas e as *Coéforas* de Sófocles.

---

<sup>2</sup>Utilizou-se o Dicionário de Grego-Português, para traduzir respectivamente, p. “mulheres”, “o que se experimenta ou se suporta”, “destino como quinhão determinado por um deus ou pela fatalidade”, “cegueira do espírito”, “tudo o que ultrapassa a medida” e “indignação provocada por uma injustiça ou por uma felicidade imerecida”.

Estabelecidas essas premissas, passemos a considerar a relação entre as tragédias eurípidianas com a realidade social da Atenas do século V a.C., especialmente no que diz respeito à condição feminina.

## **NO PALCO, AS MULHERES: AS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES**

Proveniente de uma família abastada da pólis de Salamina e educado em Atenas, Eurípides nasceu na época das lutas greco-persas. Assinala Maria Regina Candido:

[...] era filho de Mnesarchides, um próspero proprietário de terra, fato que inviabiliza as anedotas criadas pelos comediógrafos que diziam ser sua mãe vendedora de verduras na praça de mercado. O poeta nasceu em Salamina, no período da septuagésima-quinta Olimpíada, época em que Callíades era arconte e ano em que os gregos lutaram contra os persas. (CANDIDO, 2006, p.12)

O poeta viveu durante o período de maior esplendor político e econômico de Atenas e, na maturidade da existência, atuou como observador e protagonista dos avanços e limites da democracia e da Ilustração ateniense. Candido destaca que sob o arcontado de Cálías, em 456 a.C., Eurípides realizou sua primeira participação nas competições dramáticas, com a peça *Peliádes*.

Alguns pormenores da vida amorosa de Eurípides tornaram-se alvos de pilhéria por parte de comediógrafos. Conforme destaca Carlos Guál (2002,p.4), os autores cômicos, cientes dos dois matrimônios do dramaturgo, concluíram que suas ideias sobre as mulheres e seus perigos resultariam de seus problemas conjugais.

O interesse de Eurípides por temáticas relativas às questões femininas expressava-se em grande parte de suas obras, nas quais o dramaturgo desvelava ao público mulheres altivas e capazes de assassinatos, adultérios e ardis. Por criar personagens passionais que frequentemente rebelavam-se contra seus destinos, Eurípides conquistou fama de misógino. Refletindo sobre essas acepções, ressalva Nólíbos:

A fofoca que acompanha a figura do autor Eurípides e alimenta esta discussão a respeito de sua pretensa misoginia, delineia um jogo de forças entre os sexos que envolve e ultrapassa os limites de suas composições. No entanto se toda essa discussão a respeito dos

gostos e influências que as mulheres de sua vida imprimiram em sua obra pode impressionar no momento da análise de suas construções literárias, não são prova suficiente para julgarmos sua obra como um reflexo de suas preocupações pessoais. (NÓLIBOS, 2006, p.88-9)

A professora assinala que, ao abordar questões como a escravidão e violência sexual cometidas contra as mulheres privilegiando a perspectiva das mesmas, Eurípidés tomava um partido insólito em relação aos demais escritores da época. Nólíbos registra que as personagens criadas por Eurípidés caracterizavam-se por sua tempestuosidade, emoções densas e atitudes determinadas, compondo um arranjo percebido como vanguardista, mesmo para a poesia do século V a.C.

A Atenas de Eurípidés assumia uma nova configuração diante dos olhos do poeta, devido ao crescente conflito político travado entre os aristocratas e os emergentes do comércio, a consolidação da retórica e o novo fôlego que animava a filosofia. Essas mudanças influenciaram expressivamente a obra do dramaturgo, segundo aponta Jaeger:

As novas formas que contribuíram para a formação do drama de Eurípidés foram o realismo burguês, a retórica e a filosofia. Esta mudança de estilo tem o maior alcance para a história do espírito, pois anuncia-se nela o futuro do domínio destas três forças decisivas para a formação do helenismo posterior. Cada cena manifesta claramente que as suas criações pressupõem uma atmosfera cultural e uma sociedade determinada, à qual o poeta se dirige. (JAEGER, 2003, p.399)

Para o filólogo, as obras de Eurípidés simultaneamente refletiam a realidade social da Atenas do século V a.C. e auxiliavam a comunidade pólide a reconhecer-se através dos conflitos vividos por suas personagens. Jaeger salienta que a sociedade do poeta necessitava, mais do que em tempos prévios, justificar-se a si própria.

A argúcia e sensibilidade presentes nas obras de Eurípidés levaram o poeta a romper com os padrões tradicionais e, assim, desconsiderar questões religiosas e de moralidade pessoal para refletir essencialmente acerca da força exercida pela paixão

sobre os indivíduos, conferindo assim, protagonismo as mulheres, de acordo com Pietro Nasseti:

Eurípedes deu à mulher a maioria dos papéis mais importantes em suas tragédias, exatamente, porque, excelente psicólogo, viu no coração feminino um abismo que só o amor pode preencher, um amor cujos dois extremos são Alceste, que por ele morre e *Medéia*, que por ele mata. (NASSETI, 2003, p.22)

O autor registra que Eurípedes privilegiou em seus textos trágicos o escrutínio dos arrebatamentos e das misérias humanas, condições às quais as mulheres mostravam-se particularmente associadas. Nas tragédias euripidianas remanescentes, evidencia-se a preponderância de protagonistas que, segundo Nasseti, apresentam-se como símbolos de sentimentos opostos, como o amor e o ódio.

Antes de Eurípedes, a presença das mulheres na literatura grega limitava-se ao papel de estímulo para a ação masculina, e elas limitavam-se a atuar como aliadas ou inimigas dos heróis. O protagonismo concedido às mulheres por Eurípedes em suas tragédias garantiu-lhe a hostilidade de numerosos críticos, segundo registra Carlos Guál:

Entre as novidades trazidas por Eurípedes, casualmente a que mais causou escândalo e irritação – e que o faz mais moderno aos olhos de outros públicos e leitores posteriores – foi seu interesse em deixar em primeiro plano cênico mulheres de inesquecível força passional. Com essas personagens femininas de enorme audácia anímica, apaixonadas e decididas, surpreendeu seu auditório e desvelou uma nova perspectiva sobre a sociedade (GUÁL, 2002, p.14-5, tradução nossa)

Para o autor, os opositores de Eurípedes rejeitavam veementemente suas cativantes heroínas, que, movidas por suas paixões e reféns de suas penúrias, rebelavam-se violentamente contra a opressão da sociedade ateniense e a ideologia masculina. Refletindo sobre os argumentos de Gilbert Murray, Guál salienta que Eurípedes recusava-se a idealizar os homens e, ao contrário, poetizava as mulheres.

Em *Medeia*, o dramaturgo apresenta a história de uma mulher que, quando trocada por Jasão pela princesa Creusa, arquitetava uma terrível vingança contra seu marido inconstante. De acordo com Candido (2006,p.22), o poeta apresenta-nos a reação dramática de uma mulher que, inconformada com o abandono do marido, não considerou todo um passado comum de aventuras.

As desvantagens provenientes do convívio entre duas mulheres que compartilham o mesmo marido foram retratadas por Eurípides em *Andrômaca*. A viúva do herói troiano Heitor, convertida em concubina de Neoptólemo, enfrenta o rancor da princesa espartana Hermíone, a esposa legítima do filho de Aquiles. Dentre as lições dessa peça, segundo assinala McDonald (2010,p.134), “duas mulheres dividindo o mesmo homem apresenta-se como a receita para o desastre”.

O infeliz destino das mulheres remanescentes de Troia constitui-se como mote de *As Troianas*. Outrora habitantes de uma cidade imponente e próspera, tanto as aristocratas quanto as plebeias sobreviveram para testemunhar a ruína de sua cidade e marchar rumo à escravidão na Grécia. Conforme registra Marta Mega de Andrade (2001,p.100), “a guerra é apresentada, em **As Troianas**, não como um negócio de assembléias e cidadãos em armas, mas do ponto de vista das mulheres, e dos lares [...]”.

Reelaborando o mito em *Electra*, Eurípides expõe uma versão alternativa para o ardid tramado pelos filhos de Agamêmnon, que tencionavam assassinar Clitemnestra para vingar a morte do pai. Guál (2002,p.23) pontua que “o que o drama ressalta é a atitude psicológica de mãe e filha, enfrentadas em uma amarga discussão, e a dos irmãos planejando sua vingança desesperada”.

As referidas tragédias ostentam protagonistas femininas de caráter forte, enfrentando misérias materiais e emocionais, entregues à própria má fortuna, procuram valer-se de todos os recursos disponíveis, mesmo que isso implique agir com vilania. Mas em que medida a arte corresponderia à realidade?

## AS JOVENS E AS ESPOSAS

Desde o momento do nascimento até a morte, independentemente de sua classe social, as atenienses partilhavam da mesma situação jurídica perante o Estado democrático, que as considerava como menores.

Dessa incapacidade jurídica, advinha a necessidade de um *kýrios*<sup>3</sup> (MOSSÉ; POMEROY; ANDRADE), que poderia ser o pai, o irmão ou qualquer parente masculino. O *kýrios* exercia as funções de representante legal da mulher que tutelava, assumindo a responsabilidade por seu bem-estar e, principalmente, arregimentando os procedimentos para a escolha de um pretendente para sua protegida. Sobre as funções desempenhadas pelo *kýrios*, pontua Candido:

O responsável masculino pela família providenciava o seu casamento, para o qual era preciso um dote com o objetivo de comprar um marido, e cabia à jovem aceitá-lo como senhor que detém total controle sobre a sua pessoa. O acordo de casamento acontecia entre os homens e as jovens não tinham a oportunidade de escolher o marido [...]. (CANDIDO, 2006, p.25)

Segundo a professora, o casamento constituía-se em um arranjo formal entre homens – o *kýrios* da jovem e o pretendente acertavam todos os pormenores da união e desconsideravam totalmente a vontade da jovem, que se limitava a aceitar o marido que não havia escolhido. O dote firmava-se como um elemento fundamental para a consolidação do acordo matrimonial, que influenciava decisivamente sobre a desejabilidade da jovem noiva.

Destaca-se o caso da filha *epikleros* (ANDRADE; MOSSÉ; JONES; POMEROY), que na ausência de outros herdeiros, tornava-se responsável por preservar a continuidade do *oîkos*<sup>4</sup>. Atrávez do casamento, a jovem transmitiria o patrimônio de sua família,

<sup>3</sup> De acordo com o DGP, *κύριος*, significa “que tem autoridade ou poder”, “que dispõe de”, “que é dono de”, “que tem poder para”, “que é capaz de”.

<sup>4</sup> De acordo com o DGP, *οἶκος* remete a “casa”, “habitação”, “moradia”, mas também “família ou estirpe real”.

manifesto no dote, razão pela qual ela comumente contraía matrimônios endogâmicos, dentro da linhagem paterna.

Refletindo sobre as imposições sociais impostas às mulheres, especialmente no que se refere ao casamento, Medeia afirma que as mulheres figuram entre os seres mais miseráveis, uma vez que “de início, temos de comprar por alto preço o esposo e dar assim um dono ao nosso corpo – mal ainda mais doloroso que o primeiro” (*Med.* 260-2).

Considerando-se que o dote figurava como o principal atrativo de uma jovem, sua formação não necessitava de expressivo aperfeiçoamento, de modo que a família e especialmente a mãe preocupavam-se em garantir-lhe os conhecimentos da fiação e tecelagem, conforme assinala Andrade:

[...] tarefas que, no interior de seu refúgio doméstico, aprendeu: a fiação, a tecelagem, e a distribuição destes trabalhos entre as servidoras. A arte de tecer é a única tarefa própria ao feminino, que não é nem pode ser ensinada pelo marido. A todas as outras tarefas a esposa se apresenta como aprendiz. [...] Cabe ao marido formá-la, e é seu mérito que a mulher demonstre virtude. (ANDRADE, 2001, p.150)

A professora salienta que a educação de uma jovem limitava-se à reprodução dos ofícios exercidos e presididos pela mãe, e que apenas a tecelagem despontava como uma habilidade digna de menção. Andrade registra que, diferente da formação dos homens, a instrução das mulheres não se configurava em um exercício em si, razão pela qual caberia ao marido efetuar-la.

Oficializado o matrimônio, esperava-se que em breve a jovem experimentasse a maternidade. Para evitar que Electra gerasse um filho vingador da morte de Agamêmnon, Clitemnestra casou-a com um lavrador, que, cioso da superioridade da princesa, recusava-se a consumir a união. Buscando atrair Clitemnestra para a morte, Electra enviou-lhe um recado, no qual solicitava seu auxílio para a observância dos

devidos ritos exigidos pelo nascimento de um filho, assumindo que “ela virá assim que souber que estou no resguardo do parto” (*Elec.* 102).

A maternidade legitimava a condição da mulher como esposa e constituía-se em um de seus principais deveres, uma vez que, como assinala Mossé (1990,p.60), a mulher legítima (*gynḗ*) possuía entre suas funções a concepção de filhos legítimos.

Enquanto esposa, a ateniense administrava as tarefas pertinentes à maternidade e, igualmente, contribuía para o enriquecimento do *oîkos* de seu esposo, tarefa que poderia realizar-se mediante três formas: oferecer um rico dote ao marido, administrar com prudência os trabalhos internos e externos do lar (se fosse rica), ou ainda (se fosse pobre) combinar suas tarefas domésticas com atividades externas.

A esposa legítima e as demais mulheres da família jamais deveriam deixar o lar e frequentar as ruas da cidade, mas, tratando-se da plebe, a necessidade impelia-as para o ambiente externo, conforme aponta Sarah Pomeroy:

[...] as mulheres respeitáveis permaneciam em suas casas. [...] Muitas famílias consideravam apropriado ter uma escrava, mas inclusive uma mulher com escravas estava restrita às necessidades do lar, do marido e dos filhos. [...] mas as mulheres pobres que não dispunham de escravas não poderiam ser submetidas à reclusão. [...] (POMEROY, 1999, p.97-8, tradução nossa)

A autora destaca que, embora a imposição da permanência constante no lar recaísse pesadamente sobre as aristocratas, a falta de recursos para custear uma escrava acarretava às plebeias a responsabilidade de executar tarefas como buscar água, lavar roupas e comprar alimentos e utensílios no mercado.

A sociedade ateniense do século V a.C. defendia a necessidade de evitar que as esposas e filhas legítimas deixassem a proteção do lar para exporem-se aos perigos do cotidiano da *ásty*. O ambiente doméstico mostrava-se apropriado tanto para a segurança física das mulheres, como para sua integridade moral perante a

comunidade. Assim, estabeleceu-se uma divisão dos espaços, na qual o público caberia aos homens e as mulheres estariam relegadas ao privado.

Ao analisar sobretudo as sociedades pré-históricas e antigas, a teoria tradicional igualmente associou o mundo privado ao domínio doméstico, conforme a crítica feita por Ruth Martí:

A teoria social tradicional construiu o âmbito do doméstico, materializado fisicamente no espaço da casa, como o lugar onde as mulheres desenvolvem suas atividades. Ademais, esse espaço doméstico se fez coincidir com o espaço privado, em clara oposição ao público. Na realidade, esse modelo foi duramente criticado desde diferentes perspectivas, pois resulta evidentemente de um forte viés androcêntrico, que, ao separar a atuação social em duas esferas (público/privado), limitou o doméstico ao privado e situou o privado fora da História. [...] (MARTÍ, 2001, p.221, tradução nossa)

Contudo, conforme ressalta a autora, novas tendências teóricas consideram inadequado associar a esfera doméstica ao privado, pois tanto o espaço público quanto o privado podem ser qualificados como doméstico.

Não obstante a exigência e estímulo para a permanência feminina no meio doméstico, havia situações em que a pólis não poderia furtar-se à presença das mulheres, circunstâncias em que sua participação mostrava-se quase compulsória: os rituais cívico-religiosos.

No espaço social religioso da sociedade ateniense, percebe-se que os deuses relacionam-se intimamente com a vida da cidade e dos homens que nela habitam. Louise Bruit Zaidman (1990,p.411) registra que qualquer análise sobre o lugar das mulheres nos rituais desta sociedade masculina configura-se em uma abordagem sobre seu complexo estatuto, tanto na cidade quanto no imaginário coletivo.

A cada quatro anos, celebravam-se em Atenas as Grandes Panateneias, para honrar a deusa protetora da cidade, Palas Atena. Nesta ocasião, presenteava-se uma

imagem da deusa com um belíssimo *péplos* confeccionado por quatro jovens, conforme assinala Zaidman:

As arréforas, quatro rapariguinhas eleitas pela Assembleia de entre uma lista de raparigas “bem nascidas” (*eugeneis*), têm idades compreendidas entre os sete e os onze anos. Duas delas serão escolhidas pelo arconte-rei para participar da tecedura do peplo, oferecido todos os anos a Atena por ocasião das Pan-Ateneias. As outras duas, “vivem na proximidade do templo da Políade [...] passam um certo tempo junto da deusa, levando um determinado tipo de vida”. [...] (ZAIMMAN, 1990, p.415)

As Panateneias comprovam que a participação feminina nos ritos cívicos de Atenas começava na tenra idade, sob o industrioso encargo de confeccionar o presente que a comunidade ofertaria à sua deusa patrona. Para tanto, dedicavam um período de sua infância em honra a Palas Atena para o benefício da pólis.

Com a chegada do outono e a necessidade de garantir o crescimento das sementes, os atenienses celebravam festejos em honra à deusa Deméter e sua filha Core, nas Tesmofórias. Novamente, requisitava-se a presença das esposas e filhas legítimas dos cidadãos, que assim dispunham de maior autonomia para realizar seus ritos. Registra Andrade:

A celebração das Tesmofórias marca, em Atenas, uma licença de três dias ao domínio político das mulheres sobre a cidade. Não que as mulheres tomem assento à Assembléia, ocupem os tribunais e a *boulé*”. Reúnem-se no templo de Deméter tesmófora, criando a partir dele uma cidade das mulheres, apropriando-se do vocabulário político da cidade, numa assembléia vedada aos olhos dos homens. (ANDRADE, 2001, p.131)

A autora destaca que, diferente de outras reuniões femininas presentes nos mitos, nas quais predominam a loucura e a violência, nas Tesmofórias as mulheres bem-nascidas formavam uma sociedade em que imperava a harmonia e o convívio pacífico e as decisões eram tomadas com a mesma racionalidade com que os magistrados o faziam.

Além dos rituais de caráter público, as mulheres igualmente desempenhavam relevantes funções nos serviços funerários de âmbito privado, como assinala Lewis (2002,p.23), e possuíam papel preponderante no luto, devido à sua capacidade de suportar a poluição da morte, e essa responsabilidade começava cedo na infância.

Não obstante o casamento e a condição de esposa legítima figurassem como condições jurídicas e sociais amplamente valorizadas, o casamento ateniense, conforme referimos, assemelhava-se a um contrato e, como tal, era passível de dissolução.

Nos casos em que o marido optava por colocar um término na relação, ou mesmo em situações de mútuo interesse na separação, a esposa deveria ser devolvida à casa do pai ou tutor, juntamente com o dote. Embora a mulher possuísse permissão para solicitar o divórcio, Mossé (1990, p.60) registra que, o tutor, pai, irmão ou parente mais próximo, intervinha em seu nome, especialmente para recuperar o dote que normalmente devia voltar novamente para a família da mulher.

Permitiam-se ao marido certos comportamentos proibidos para as esposas, pois o homem poderia possuir concubinas, frequentar cortesãs e eventualmente dispor dos favores sexuais de suas escravas domésticas. Considerava-se o adultério feminino socialmente reprovável, como registra Pomeroy:

[...] o marido de uma mulher adúltera ou violada estava legalmente compelido a se divorciar dela. A mulher assim acusada não tinha oportunidade de demonstrar sua inocência. [...] Às mulheres assim condenadas não se permitia participar em cerimônias públicas nem levar joias, mas a sanção mais severa era que provavelmente se convertia em uma proscrita e que jamais encontraria outro marido. (POMEROY, 1999, p.105, tradução nossa)

A autora aponta a existência de uma significativa pressão social de repúdio ao adultério feminino, a qual se impunha sobre a própria vontade do marido ofendido, que, se porventura desejasse perdoar a falha da esposa, via-se forçado a separar-se

dela. Pomeroy assinala que a mulher denunciada por adultério não poderia defender-se, e a comunidade assumia sua culpa sem grandes questionamentos.

A condição de esposa legítima, apesar de suas numerosas restrições e responsabilidades, figurava como extremamente desejável para as atenienses. Entretanto, tal estatuto não se encontrava ao alcance de todas as mulheres, uma vez que o dote figurava como condição essencial e determinante para efetuar o casamento, e sua ausência poderia implicar a inviabilidade do contrato. A condição de escrava ou estrangeira – e ainda de prostituta, mesmo a *hetaira* – comprometia de forma quase irreversível a obtenção do *status* de esposa legítima.

## AS ESCRAVAS E AS CONCUBINAS

Na Grécia, a escravidão constitui-se em uma prática de origens remotas, cuja presença pode ser observada desde os poemas homéricos, como na disputa entre Aquiles e Agamêmnon pela cativa Briseida.

Refutando ideias anteriores de que o princípio da escravatura relacionava-se com as guerras e a captura de prisioneiros posteriormente convertidos em escravos, Ciro Flamarion Cardoso retoma o entendimento de Moses Finley:

[...] a primeira condição é a existência de uma propriedade privada da terra estando esta concentrada o suficiente para que certas famílias não pudessem cultivar suas terras sem uma mão-de-obra permanente extra-familiar. [...] a segunda condição é um desenvolvimento suficiente da produção mercantil [...] e dos mercados [...] os escravos eram importados e era preciso comprá-los, [...] a última condição consiste na inexistência de um suprimento interno adequado de força de trabalho dependente, levando à necessidade de ir buscá-la fora. [...] (CARDOSO, 1984, p.40)

O professor assinala que durante o século VI a. C. verificava-se na Grécia a presença dessas três condições, e que o caso da Ática figura como o mais bem

documentado, expondo as condições de evolução da escravatura. Cardoso salienta que o incremento populacional, a concentração da propriedade rural pelos aristocratas, a urbanização e a produção mercantil – processos observados desde o início do período Arcaico –, foram intensificados até o século IV a.C., contribuindo para a consolidação da escravidão.

No século de Eurípides, em Atenas o comércio de escravos encontrava-se solidamente assentado, de modo que a aquisição de um escravo ou escrava era factível, mediante valores relativamente módicos. Segundo Jones, tal condição ajuda a explicar a disseminação da posse de escravos na sociedade ateniense:

Como princípio geral, um escravo era por definição um homem ou uma mulher sem nenhum direito dado pela lei. Eram bens móveis, mera propriedade, de que seus donos podiam dispor como quisessem. [...] Os escravos, portanto, estavam no fundo da escala social ou perto dela. Mesmo assim, havia diferenças de condição na ampla categoria dos escravos. Em primeiro lugar, havia a diferença entre os escravos públicos, como o *dokimastê* e o *hupêrêtês*, e os particulares, como os mineiros do Laurion. (JONES, 1997, p.189)

Considerava-se que os escravos do primeiro grupo integravam uma elite, na qual os mais destacados integravam a força policial da cidade; comumente os proprietários dos artesãos especializados os alugavam ou instalavam em oficinas independentes, mediante uma porcentagem nos ganhos. Jones assinala que os escravos domésticos viviam sob condições mais confortáveis quando comparadas às dos escravos das lavouras e, em alguns casos, os primeiros conseguiam estabelecer alguma ligação pessoal com seus proprietários.

Em suas tragédias, Eurípides descreve uma situação significativamente mais aflitiva, ao tratar da escravidão no caso das mulheres. Em *As Troianas*, o dramaturgo apresenta ao público o destino das sobreviventes de Troia, que, desde as plebeias até as aristocratas, encontraram o fim da liberdade. Assim lamentava a rainha Hécuba:

Irão impor-me obrigações insuportáveis, impróprias para a pobre velha que hoje sou; sem dúvida farão de mim – da mãe de Heitor! – a

guardiã das chaves de qualquer vestibulo; pior ainda, a amassadeira de seus pães! A terra nua servirá de leito ao corpo cansado que dormiu em tálamo real. O espectro a que estou reduzida irá cobrir-se de trapos, marcas vis de minha decadência. (*As Tr.* 619-626)

Despojada de sua condição régia, a esposa do rei Príamo antevia-se como uma escrava desempenhando as humildes tarefas domésticas que seu corpo alquebrado pela idade ainda mostrava-se apto para desempenhar. No quadro descrito por Hécuba, nem mesmo a condição de escrava doméstica apresentava algum consolo ou possibilidade de vindouras alegrias.

Na tragédia *Electra*, Eurípides narra a desditosa condição da princesa micênica, filha de Agamêmnon e Clitemnestra, que, após o assassinato do pai, perpetrado por sua mãe e Egisto, viu-se unida em matrimônio a um humilde aldeão. Guardando o luto pela morte do pai e levando uma vida de trabalhos e penúria, Electra compara sua situação à de uma escrava, especialmente quando se vê na presença faustosa de sua mãe:

Electra: Então, não eu (uma escrava expulsa do palácio paterno, habito uma casa infeliz), mãe, segurarei tua venturosa mão?  
Clitemnestra: As escravas estão aqui. Não te incomodes por mim.  
Electra: Por quê? Desterraste-me da casa como uma cativa para ti, tendo minha casa sido capturada, também nós fomos capturados, como estas, deixadas órfãs do pai. (EURÍPIDES, 1005-10)

Clitemnestra procurava justificar a Electra as razões que a levaram a tramar o assassinato de Agamêmnon: o ardil para conduzir a filha Ifigênia ao sacrifício e sua chegada a Micenas na companhia de uma concubina, a troiana Cassandra. Electra retorquiu à mãe, afirmando que Orestes e ela não a haviam ofendido e que, no entanto, ambos foram punidos, ele com o desterro; ela, com uma existência tão degradada que se assemelhava a uma dupla morte.

A despeito da aversão de Clitemnestra, o concubinato persistia na sociedade ateniense do século V a.C., especialmente entre os membros da aristocracia, sendo passível de pouca ou nenhuma reprovação por parte da comunidade. Nesse sentido,

Pomeroy destaca que, quando um homem vivia com uma concubina (*pallakē*), esta passava a ser considerada sua propriedade sexual:

[...] em certo modo, como se tratasse de sua esposa legítima. A violação ou sedução de uma concubina acarretava nas mesmas penas que os delitos cometidos contra uma esposa legítima. A diferença mais importante entre matrimônios legítimos e uniões menos formais era que, depois das leis sobre cidadania dos anos de 451-450 a.C., os filhos das concubinas não poderiam ser considerados cidadãos e também se produziam problemas quanto à sua capacidade para herdar. (POMEROY, 1999, p.109, tradução nossa)

Mesmo o arranjo informal do concubinato poderia implicar certas medidas jurídicas que asseguravam a integridade moral masculina, no sentido de estipular penalidades contra indivíduos que ofendessem a propriedade alheia, violando ou seduzindo a concubina de outrem. Pomeroy complementa que a diferença mais expressiva entre casamento e concubinato residia no reconhecimento dos filhos provenientes dessas uniões, pois os frutos do último viam-se privados da cidadania e mesmo da possibilidade de receber herança.

Perante fatos como a dependência econômica, o conluio sexual e a existência de uma legislação que concomitantemente negava estabilidade à mulher mas garantia a honra do homem, Mossé aponta algumas particularidades entre o estatuto da esposa legítima e o da concubina:

As concubinas (*pallakai*), pelo contrário, são de certo modo um duplo da esposa legítima. Mas, diferente da esposa, introduzida na casa mediante um acordo entre duas famílias, a *pallakē* por sua vez era introduzida, senão clandestinamente, ao menos sem qualquer certificado jurídico que a ligasse ao seu companheiro. Trata-se, pois, de uma união revogável a qualquer momento, e não era estranho que, quando se falava nos textos de uma *pallakē*, se tratasse quase sempre de uma jovem pobre ou escrava. (MOSSÉ, 1990, p. 60-1, tradução nossa)

Segundo a autora, o estatuto da *pallakē* possuía pontos em comum com o da esposa legítima, entretanto a diferença fundamental entre ambas residia no fato de

que a última dispunha da proteção do ordenamento jurídico. Mossé salienta que a existência de total dependência econômica, isto é, de vulnerabilidade material, exercia uma significativa influência sobre as mulheres que se submetiam aos arranjos do concubinato.

A prática do concubinato pode ser definida como a relação na qual uma mulher vivia sob a dependência de um homem, sem contudo haver celebrado os ritos apropriados do casamento. Conforme salientamos, as concubinas poderiam ser plebeias, escravas ou estrangeiras.

Comumente o *status* de concubina relacionava-se à condição de escrava, tal como expresso em *As Troianas*. Andrômaca, viúva de Heitor, lamentava seu destino: “quando me capturaram, o filho de Aquiles mandou buscar-me para sua companheira; serei escrava até morrer na própria casa dos assassinos de meus entes mais queridos” (*As Tr.* 840-4).

As questões do concubinato efetivamente recebem atenção na tragédia homônima *Andrômaca*. Na condição de cativa e concubina, Andrômaca não ansiava pela união com Neoptólemo, que apenas lhe rendia pesares e degradações, pois quando seu senhor afastou-a de seu leito deixou-a à mercê dos insultos e crueldades da esposa Hermíone. Em *Andrômaca*, Eurípides anuncia os prejuízos que a convivência entre a esposa legítima e a concubina poderia trazer ao lar e ao marido.

As dificuldades que um relacionamento às margens da bigamia poderia causar constituem-se em um tema amiúde retomado pelos dramaturgos atenienses, conforme registra Sue Blundell:

Geralmente as concubinas eram mantidas em estabelecimentos distintos, mas em alguns casos elas poderiam viver ao lado da esposa legítima de um homem como partes de um *menage à trois*. Como apontou Humphreys (1983, p.63), existem numerosas tragédias do quinto século nas quais essas situações ocorrem, e elas podem ter

tido relevância contemporânea. (BLUNDELL, 1995, p.124, tradução nossa)

Retomando o entendimento de Humphreys, a autora destaca que se pode imaginar com facilidade que o antagonismo atribuído às personagens femininas envolvidas nesses arranjos, isto é, o convívio compulsório entre esposa legítima e concubina, poderia surgir diretamente da vida real. A convivência forçada e a consequente disputa pelos favores do senhor do *oîkos* dificilmente contribuiria para estreitar os laços entre ambas.

### **A HETAÍRA E A PÓRNĒ**

A prostituição feminina era uma prática que, mesmo considerada indigna por alguns oradores, exercia-se com relativa tolerância no âmago da sociedade ateniense do século V a.C. No século VI a.C., em Atenas e outras cidades, a mercantilização dos favores sexuais femininos encontrava-se moderadamente regimentada, conforme registra Bonnie MacLachlan:

O legislador Sólon teria recebido créditos por haver estatizado os bordéis, embora a fonte documental de tal informação fosse oriunda de uma referência da comédia. [...] É provável que, com o aumento da urbanização durante o século VI a.C., a prostituição igualmente tivesse aumentado e, por isso, em algumas cidades, incluindo Atenas, recebera alguma regulamentação. Em Atenas, por exemplo, o imposto cobrado sobre a prostituição era coletado dos trabalhadores do sexo ou de seus proprietários. (MACLACHLAN, 2012, p.98, tradução nossa)

A autora assinala que, independente das fontes, possivelmente o processo de urbanização vivido pelas cidades estivesse relacionado com interesse do Estado em regulamentar uma atividade em crescente e lucrativa ascensão. Em contrapartida, algumas profissionais do prazer teriam cobrado altos valores por seus serviços, causando assim grande ressentimento em seus clientes, o que, segundo MacLachlan, pode ser encontrado em diversas fontes.

Entretanto, procurar os serviços das prostitutas não se constituía em qualquer demérito aos homens atenienses, independentemente de sua condição social. Em Atenas, o mercado da prostituição feminina era amplo e diversificado, adequando-se de modo versátil às condições econômicas de seus consumidores. Aponta Alexandre Lima:

Em Atenas Clássica, tanto na região do Pireu (porto) quanto no Cerâmico (dêmos dos artesãos), havia a concentração de prostíbulos [...]. Nestas casas de prostituição atuavam as *pornai*, prostitutas que ofereciam seus serviços por poucos *drácmas*. E além delas, os homens com recursos poderiam recorrer aos serviços de uma *hetaira*. A cortesã atuava, geralmente, nos banquetes privados – *symposia* – e poderia ser uma escrava sob as ordens de um organizador de banquetes, este último seria um tipo muito comum no IV século a. C. Ela também poderia ser uma estrangeira e vender seus serviços, que dependendo de seu prestígio, custavam vultosas quantias [...]. (LIMA, 2012, p.27)

A própria disposição dos redutos destinados ao comércio com as *pornai*, isto é, locais estratégicos como o porto da cidade e o bairro industrial dos cerâmicos, configura-se como indício da popularidade desses serviços, mesmo entre as camadas plebeias. Os homens de alta estirpe preferiam cercar-se das *hetairai*, cortesãs que, além de comerciarem seus favores sexuais, proporcionavam deleite à clientela através de seus talentos artísticos e intelectuais.

A *pornē* figurava na categoria inferior da prostituição feminina ateniense, como revela o próprio nível econômico de sua clientela regular, isto é, marinheiros e artesãos. A ausência de um marido ou tutor, enfim, de um homem capaz de prover seu sustento, apresentava a prostituição como a única forma de uma mulher conseguir sobreviver, conforme aponta Mossé:

[...] tendo em conta a situação da mulher no mundo grego, certas mulheres, obrigadas a subsistir por si mesmas, não poderiam fazê-lo sem comerciar o único bem que lhes pertencia, seu corpo. As mais pobres ou as mais miseráveis convertiam-se em *pornai*, prostitutas que trabalhavam nas pousadas de Atenas ou no Pireu. Algumas

havam sido compradas e entravam na categoria das escravas. (MOSSÉ, 1990, p.68, tradução nossa)

A helenista registra que, por vezes, a *pórnē* trabalhava livremente, o que implicava certa liberdade ao menos do ponto de vista jurídico. Entretanto, havia outras que se encontravam na condição abjeta da escravidão, levadas a penhorar o corpo e a liberdade para garantir a sobrevivência.

No outro extremo, encontrava-se a *hetaíra*, ou “companheira dos homens”, cuja companhia somente os cidadãos mais providos poderiam bancar. Embora sua beleza deponhasse como um grande atrativo para os clientes, a *hetaíra* possuía a sofisticação da retórica, dança e música, criando em torno de si uma atmosfera de enlevo e sedução. Assinala Blundell:

No topo do mercado sexual estavam as mulheres conhecidas como *hetaerae*, ou “companheiras femininas” amiúde referidas, atualmente, como cortesãs. Estas eram belezas sofisticadas, ocasionalmente atenienses, mas frequentemente metecas, que cobravam altos preços por uma única noite em sua companhia e que, às vezes, reservavam para si alguns amantes escolhidos. Elas representam o único grupo significativo de mulheres economicamente independentes na Atenas Clássica. (BLUNDELL, 1995, p.148, tradução nossa)

Unindo a beleza feminina e a erudição, a *hetaíra* tornava-se capaz de oferecer prazeres para além da satisfação física, premissa que justificaria as altas taxas cobradas pelas mesmas, o que lhes permitia uma condição de vida estável. A condição de estrangeira jamais ofertou empecilhos ao exercício das funções de *hetaíra*, e Blundell destaca que Aspásia de Mileto, famosa por sua inteligência e astúcia política, chegou a tornar-se esposa de Péricles.

Em virtude de seus predicados e dos serviços que prestava, a *hetaíra* circulava com facilidade pelo universo masculino aristocrático, tomando parte de assuntos e participando de acontecimentos vetados aos demais grupos femininos da pólis.

Cidadãos proeminentes, políticos e sábios, como Sócrates e Platão, encontravam-se entre a clientela dessas cortesãs, de acordo com MacLachlan:

Sócrates não foi o único proeminente filósofo a consorciar-se com prostitutas. Ateneu (13.589c) reportou esse fato e, no século III a.C., o filósofo e biógrafo Hermipo, em sua biografia de Aristóteles, registrou que o mesmo teria mantido uma relação com a cortesã Hérpilis até sua morte e gerado um filho com ela. Um epigrama dedicatório atribuído a Platão assume a voz de Laís, famosa cortesã de Corinto, considerada a mulher mais bela do século V a.C. (MACLACHLAN, 2012, p.101, tradução nossa)

A autora destaca que, além dos relatos de Ateneu, Xenofonte registrou alguns encontros entre Sócrates e Teódota, uma das mais requisitadas *hetairai* de Atenas, em que o filósofo e a cortesã discutiam amigavelmente sobre as fontes de renda da última. Aristóteles teria se casado com Hérpilis, a provável mãe de seu filho Nicômaco, a quem o filósofo dedicou uma “Ética”. Há um epigrama imputado a Platão sobre a cortesã cuja beleza outrora granjeou elogios por toda a Grécia, mas que então sentia os efeitos do tempo sobre seu rosto<sup>5</sup>.

Um cronista arguto de seu tempo como Eurípides não ignovara a indulgência com a qual a sociedade ateniense tratava as questões da prostituição. Entretanto, nem a *pórnē* ou a *hetaira* tornaram-se protagonistas das tragédias do poeta de Salamina.

## CONCLUSÃO

Buscou-se uma perspectiva distinta dos discursos tradicionais sobre os papéis atribuídos às mulheres atenienses, privilegiando-se a análise das tragédias de Eurípides *Medeia*, *Andrômaca*, *As Troianas* e *Electra*. As obras do poeta caracterizavam-se por concederem o protagonismo a personagens femininas determinadas e passionais, que se insurgiam contra as imposições sociais. Tencionou-se estabelecer em que medida as

---

<sup>5</sup> “Eu, cuja beleza altiva sorriu-se da Grécia, Laís, cuja porta possuía um enxame de amantes, o espelho em que me via, hoje a Afrodite dedico, pois não quero ver-me qual sou, não posso ver-me qual fui.” (MACLACHLAN, 2012,p.101, tradução nossa)

tragédias selecionadas corresponderiam ao cotidiano feminino da Atenas do século V a.C.

Em *Medeia*, a princesa da Cólquida reflete sobre as restrições dos arranjos do casamento, especialmente as limitações impostas pelo dote. Em *Electra*, a princesa procura atrair sua mãe para a morte, com a notícia do nascimento de um filho. O casamento e a maternidade eram acontecimentos especialmente importantes em diferentes etapas da vida de uma mulher e repercutiam em estatutos específicos.

A condição da escravidão feminina e a decorrente violência sexual despontam como mote de *As Troianas*, na qual as damas e plebeias remanescentes de Troia tornaram-se cativas dos vencedores gregos. Escrava e concubina de Neoptólemo, tal como retratada em *Andrômaca*, a viúva de Heitor enfrenta o rancor de Hermíone, a esposa legítima do filho de Aquiles.

Mesmo diante da impossibilidade para afirmar que Eurípides jamais conceberia protagonistas *pórnai* ou *hetaírai* para suas tragédias, seguramente o poeta possuía ciência da considerável tolerância dispensada pela sociedade ateniense do século V a.C. com relação às práticas de prostituição.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL:

EURÍPIDES. *Alceste; Electra; Hipólito*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

\_\_\_\_\_. *Medéia; Hipólito; As Troianas*. Tradução de Mário da Gama Kury. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Alcetis, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrômaca, Hécuba*. Tradução de Alberto Medina González e Juan Antonio López Férez. 1. ed. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

#### **BIBLIOGRAFIA GERAL:**

ANDRADE, Marta Mega de. *A “cidade das mulheres”: cidadania e alteridade feminina na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: LHIA, 2001.

BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. Massachusetts: Harvard University Press, 1995.

CANDIDO, Maria Regina. *Medéia, Mito e Magia: a imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ Fábrica do Livro/SENAI, 2006/2007.

\_\_\_\_\_. In: ROSA, Cláudia Beltrão da [et al.] (coord.). *A Busca do Antigo*. Rio de Janeiro, p. Editora Nau, 2011.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Trabalho compulsório na Antiguidade, p. ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente, p. a antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990.

JAEGER, Werner. *Paidéia, p. a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JONES, V. Peter. *O Mundo de Atenas, p. Uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo: Martins Fonte, 1997.

GUAL, Carlos Garcia. *Eurípides – Tragedias, p. Alcetis, Medea, Los Heraclidas, Hipólito, Andrômaca, Hécuba*. Madrid: Editorial Gredos, 2002.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses – O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LESSA, Fábio de Sousa. *O feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

- LEWIS, Sian. *The Athenian Woman, p. An iconographic handbook*. Londres: Routledge, 2002.
- LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira. Cassandra, p. De profetisa à concubina In: CANDIDO, Maria Regina [org.] *Mulheres na Antiguidade, p. Novas Perspectivas e Abordagens*. Rio de Janeiro: UERJ/NEA, 2012. p. 26-33.
- MACLACHLAN, Bonnie. *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*. New York, p. A&C Black, 2012.
- MCDONALD, Marianne. *The Living Art of Greek Tragedy*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- MALHADAS, Daisi; DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (coord.). *Dicionário Grego-Português*. 5 vol. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.
- MARTI, Ruth Falco. *La arqueologia Del género, p. Espacios de mujeres, mujeres com espacio*. Cuadernos de Trabajos de Investigacion. Alicante:Bancaja, 2003
- MOSSÉ, Claude. *La mujer en la Grecia clásica*. Madrid: NEREA, 1990.
- NÓLIBOS, Paulina Terra. *Eros e Bía entre Helena e Cassandra: gênero, sexualidade e matrimônio no imaginário clássico ateniense*. 2006. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.
- POMEROY, Sarah B. *Diosas, Rameras, Esposas y Esclavas, p. Mujeres em la Antiguedad Clásica*. Madrid: Ediciones Akal, 1999.
- ZAIDMAN. Louise Bruit. As filhas de Pandora. Mulheres e rituais nas cidades. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *História das mulheres no ocidente, p. a antiguidade*. Porto:Afrontamento, 1990, p.411-456.

## PODER, CORPO E MITO NO RETRATO ROMANO DA ÉPOCA DE AUGUSTO

*Mayara Amaral Fernandes*<sup>1</sup>  
Mestranda – EFLCH/UNIFESP  
CAPES/FAPEESP<sup>2</sup>

### RESUMO

O presente trabalho estuda o retrato romano na época de Augusto, dentro de três eixos temáticos: poder, corpo e mito. Diante das inúmeras abordagens praticadas atualmente na História da Arte Romana, optou-se por aquela denominada “arte e contexto”, que coloca seu foco na produção, funcionamento e recepção das obras artísticas.

**Palavras-chave:** retrato; Augusto; arte romana; arte e contexto.

A arte e a arquitetura funcionam como o reflexo de uma sociedade, mostrando seus valores estatais. Toda a produção artística de Roma possui algum elemento ligado à temática do poder, como pode ser observado nos muitos estudos referentes ao uso da arte deste período como maneira de atingir determinados objetivos. A partir do momento em que Otávio assume o controle de Roma, após a Batalha do Ácio, em 31 a. C., é iniciada uma grande mudança no sistema político. Através disto, tem início a construção de uma nova linguagem visual, que contribuiu grandemente para o processo de transformação de sua imagem.

O poder de Otávio foi baseado na sua reputação a partir das vitórias militares, da paz trazida por ele e por sua devoção às tradições romanas. Ao assumir o poder como Príncipe, ele já contava com a vitória na sangrenta guerra civil, o que trouxe prosperidade para Roma. O governante adotou uma *“ideologia que combinou história,*

---

<sup>1</sup> Graduada em História da Arte pela EFLCH/UNIFESP, mestranda, também em História da Arte, pela mesma instituição, sob orientação do Prof. Dr. José Geraldo Costa Grillo.

<sup>2</sup> A presente pesquisa foi financiada pela CAPES de outubro de 2014 até maio de 2015; posteriormente o financiamento passou a ser pela FAPESP (processo nº: 2014/24244-9).

*lei, política social, religião, literatura e arte e arquitetura”* (Cf. Kleiner, 1992, p. 60). Foram adotadas técnicas de propaganda que transformaram ficção em história como um instrumento de persuasão política, como, por exemplo, a conversão do retorno do estandarte romano roubado pelos Partos em um grande triunfo, conforme retratado na couraça mítica da estátua de Prima Porta, ou por seus retratos nunca terem traços de envelhecimento, enfatizando a sua juventude eterna.



**Figura 1.** Augusto de Prima Porta, Museus do Vaticano, Roma (Fotografia da autora).

A estátua de Augusto de Prima Porta retrata o governante como Imperador, a se dirigir ao exército; este gesto parece ter unido a imagem de general militar com a de orador (Cf. Squire, 2013). Nesta obra, o fato histórico envolvendo os Partos serviu para ilustrar o estabelecimento da paz trazida pelo governo de Otávio (Cf. Bonanno, 1994). Ao unir tal acontecimento com a presença de divindades, evidencia-se a harmonia, entre o Estado e os deuses, incorporada pelo governante, através da virtude de seus ancestrais divinos (Cf. Zanker, 1988). Além disso, tal acontecimento celebra o ápice da perfeita ordem mundial, alcançada através da paz; isto também evidencia o crescente sucesso político de sua carreira. Ele é o responsável pelo fim do caos que havia se

instaurado, com as guerras civis, além de ter elevado Roma a uma posição de soberania (Cf. Bonanno, 1994; Nodelman, 1993; Squire, 2013 e Zanker, 1988). A deusa Telure disposta abaixo da cena central da couraça, próxima a Apolo e Diana, está representando a paz e a prosperidade da nova era. Ademais, existem outros deuses dispostos na parte superior, como o Sol, o Céu, a Lua e a Aurora. Deste modo, ele faz grande uso deste episódio e de seu significado político para enfatizar a relevância de seu governo.

Otávio seguiu o exemplo de Júlio César e fez uso da couraça em raras ocasiões, afinal, a sua intenção maior era ser associado com a Paz Romana. Portanto, é paradoxal o fato de que a estátua couraçada mais famosa sobrevivente seja a de Augusto de Prima Porta, sendo a única representação deste gênero seguramente identificável do governante (Cf. Fejfer, 2008, p. 402). Jane Fejfer (2008) argumenta que uma das possibilidades para o uso da couraça, nos retratos do final da República e início do Império, seja devido ao fato de que ela era um importante elemento na representação dos reis helenísticos e do deus Marte, sendo considerada apropriada para expressar a ilustre posição dos líderes. Todavia, os nus tinham preferência nos retratos individuais do final da República e para representar Otávio em ocasiões onde a estátua togada não se adequava.

Se a representação heroica e nua dos líderes militares, de início, se referia ao mito, vigor, carisma e masculinidade mais do que aos feitos militares, a evidente mudança para um hábito militar teria se adequado a novas necessidades e ideologias. Os soldados romanos precisavam ter uma relação especial com os seus líderes, estabelecendo uma nítida identidade com os mesmos, na qual o mais importante era, evidentemente, o Imperador (Cf. Fejfer, 2008, p. 402).

Em 27, ao devolver a República ao senado e ao povo romano, Otávio recebe o título de Augusto, que o associava às práticas religiosas daquele que tem a capacidade de observar os augúrios (Cf. Martins, 2011, p. 188) e que ficou eternizado como o seu

nome. As escolhas que Otávio tomou, referentes ao seu programa artístico, trabalharam de modo a formar uma “*iconografia do poder*” (Cf. Brilliant, 1974, p. 11), simplificando a relação entre os cidadãos e o Estado. Os primeiros anos de seu governo foram concentrados em consolidar o seu poder e expandir as fronteiras territoriais de Roma, através da adição de várias colônias. Deste modo, retratos e monumentos em larga escala foram erigidos em muitas destas províncias em sua honra. Com a morte de Lépido, em 12 a. C., Augusto se tornou pontífice máximo passando a ser, a partir disso, o chefe da religião romana. Paulo Martins (2011) enfatiza as reformas e a valorização que a religião romana sofre a partir desse período se comparada ao momento anterior. Para ele, o governante baseia-se na religiosidade para firmar a Paz Romana (Cf. Martins, 2011, p. 194).

Dentro deste contexto surge a representação de Augusto togado com a cabeça coberta, indicando o seu papel como chefe da religião romana, como, por exemplo, a estátua Augusto Togado (como Pontífice Máximo), encontrada na Via Labicana (Roma), em 1910. Nesta obra ele está mais vivo espiritualmente, apesar de sua idade avançada (na época ele tinha quase sessenta anos), sugerida pelas bochechas um pouco marcadas, os seus traços são fortemente idealizados. A identificação do retrato como sendo do Príncipe é possível através de sua ampla testa, nariz longo, lábios finos e queixo estreito. Características que foram repetidamente utilizadas em vários retratos que chegaram até a atualidade. Contudo, o atributo mais passível de identificação ainda é o penteado do cabelo.



**Figura 2.** Augusto Togado, Museu Nacional Romano, Roma (Fotografia da autora).

Possivelmente, Augusto segurava uma pátera com alguma oferenda na sua mão direita e foi retratado como um sacerdote (Cf. Kleiner, 2010, p. 69). O corpo da escultura foi realizado com um grande bloco de mármore proveniente de Luna, possivelmente por um aprendiz; quanto a cabeça, executada com mármore de alta qualidade, superior ao do utilizado para o corpo, importado da Grécia, foi, muito provavelmente esculpida pelo mestre do ateliê (Cf. Kleiner, 2010, p. 69; Tuck, 2015, p. 115; Zanker, 2012, p. 70). Tal constatação mostra que já nesta época, as esculturas dos imperadores eram produzidas em série e os ateliês designavam especialistas diversos em partes diferentes das estátuas.

Augusto transforma a toga em uma vestimenta não oficial do Estado Romano, bem como um símbolo da atitude adequada, de modo a rememorar o valor daqueles que a vestiam em ocasiões específicas. Deste modo, todos os cidadãos romanos e homens livres podiam usá-la. No final da República, esta veste era essencialmente a mesma utilizada pelos gregos. Todavia, no início do Império, modelos mais elaborados entraram em vigor, os quais tinham que ser vestidos de modos diversos, com outros tipos de arranjos (Cf. Zanker, 1988, p. 162).

Muitas dessas estátuas honoríficas com a cabeça velada foram exibidas também na Grécia e na Ásia Menor, onde este tipo de representação era claramente diferente do comum. Esta nova forma representativa foi uma escolha de sucesso, visto que neutralizou a delicada questão do poder político de Augusto e o problema de sua expressão visual (Cf. Zanker, 1988, p. 127). Todavia, mesmo com a imagem humilde de Augusto vestindo toga e realizando um sacrifício nada esconde o fato de que ele gozava de poderes divinos (Cf. Zanker, 1988, p. 128).

Esta iconografia possuía vários significados na imagética do governante (Cf. Fejfer, 2008, p. 399). Talvez tenha sido uma escolha adequada para propagar a proteção paternal do território romano por Augusto. As estátuas deste tipo tinham uma distribuição demasiadamente ampla obedecendo um padrão dos retratos dele, mas os seus significados eram alterados conforme o contexto. Durante o século I a estátua togada perdeu sua popularidade dando lugar a representações couraçadas e nuas.

Com o estabelecimento da nova ordem mundial era necessária uma nova iconografia e mitologia. Portanto, foi criada uma mitologia oficial do Estado, conciliando a tradição e estética gregas com a cultura romana, de modo a explicitar a descendência divina de Augusto, o qual desejava, com isto, chegar às classes sociais menos abastadas e aos homens livres de Roma. O deus Apolo era considerado o seu protetor e, por essa razão, muitos monumentos foram construídos não apenas para honrá-lo, mas também para ligá-lo à linhagem de Augusto. Para os gregos, ele era o deus da benevolência e beleza e o portador da paz, retratado com radiante jovialidade que também serviu como inspiração para os retratos do governante (Cf. Kleiner, 1992, p. 62).

A imagem da Gema de Augusto possui qualidades de uma narrativa, entretanto não forma uma narrativa real. Datada da última década de governo, para John Pollini (2003), ela é um exemplar da narrativa dinástica, onde são representados dois ou mais

acontecimentos ligados entre si e a alguma dinastia. Neste caso estão afirmadas e evidenciadas as tendências monárquicas fundamentais no governo do Príncipe; fato que leva a considerar o tema da obra como uma alegoria política (Cf. Pollini, 2003 e Stewart, 2008).

Todas as figuras, imortais e mortais, dispostas próximas ao soberano, têm a atenção voltada para ele. A presença de Oceano segurando a cora cívica sobre a cabeça de Augusto compõe a metáfora que o torna o salvador, protetor e benfeitor do mundo civilizado (Cf. Pollini, 2003). O governante está entronizado com a deusa Roma, representado heroicamente em um seminu e à maneira de Júpiter (Cf. Pollini, 2003; Stewart, 2008; Zanker, 1988), o que comprova que ele é o vice-regente deste deus na Terra, um intermediário entre o céu e o terreno. A explícita metáfora utilizada na obra simboliza o poder alcançado pelo Príncipe. Além disso, o corpo nu com um manto na altura do quadril, conforme a classificação de Christopher Hallett (2005), designa o resultado de significância religiosa e divina que esse tipo de vestimenta assume mais explicitamente.

Acima de sua cabeça aparece o signo de capricórnio sobre um disco, provavelmente o sol (Cf. Zanker, 1988), e uma estrela ao fundo; tais elementos são símbolos da predestinação cósmica e mítica. A opção por este tipo de representação glorifica o governante (Cf. Bonanno, 1994; Zanker, 1988), tornando-o o emissário escolhido pelos deuses para representá-los entre os mortais, como um intermediário entre divino e o terreno. Deste modo, o seu poder era inseparável do viés político, bem como da virtude moral. Ao lado do trono de Augusto está Roma, além de outras divindades como: Crono, Oceano, Telure e Vitória; todos simbolizando o eterno reinado do governante (Cf. Siebler, 2008).



**Figura 3.** Gema de Augusto, Museu de História da Arte, Viena (Fotografia oficial da instituição<sup>3</sup>).

Outro personagem importante é Tibério, o filho que Augusto adota e escolhe para a sucessão do comando de Roma. Sua representação é no momento em que desce da carruagem da Vitória, vestido com uma toga olhando para seu pai adotivo (Cf. Suetônio, *Vida do Divino Augusto*, XL), o qual o observa do seu trono; estes fatores enfatizam a futura ascensão de Tibério ao poder. Este último, por sua vez, adotou Germânico, por ordem de Augusto, que desejava que a sucessão do poder passasse novamente a um parente biológico (Cf. Pollini, 2003). A representação destes dois personagens, no âmbito vitorioso da obra, estende a narrativa e sugere a continuidade dinástica em Roma. O registro inferior traz a ideia do poder imperial e da divina aprovação com a visão da vitória de Roma sobre os bárbaros, simbolizando, mais uma vez, a ordem sobre o caos, trazida com a nova República.

O nu com o manto no quadril, utilizado por Augusto no culto do Divino Júlio, podia agora ser mesclado com a iconografia do governante vivo, se tornando um dos

<sup>3</sup> Cf.: <http://www.khm.at/en/visit/exhibitions/2014/europes-fathers/>, acessado em 20/05/2016.

modos de representar mais frequentemente utilizados pelos Júlio-Claudianos (Fejfer, 2008, p. 401). Contudo, este tipo de corpo rapidamente saiu de moda dando lugar a nudez completa dos sucessores de Augusto.

O corpo é um importante meio para evidenciar a relação do homem com o mundo, atuando como metáfora do social e este, por sua vez, metaforizando o corpo. Relacionando-se com gestos, posturas, vestes e nudez, ele é ativo e composto de significâncias que apontam para variadas esferas (Cf. Le Breton, 2007). Como qualquer pessoa, Augusto envelheceu, mas não em seus retratos, nos quais era sempre representado com feição jovial, conforme afirmado anteriormente. Provavelmente este não era um problema na época, visto que o imperador era visto pessoalmente por poucas pessoas. Tal fato contribui para endossar a constatação de que a sua retratística é composta de “*imagens imperiais calculadas*” (Cf. Kleiner, 2010, p. 62) mais do que com a semelhança do indivíduo; aqui o conceito de retrato não significa semelhança realista.

Os tipos de corpo do Imperador representavam um cânone visual de suas qualidades e funções públicas. Isto indica que determinados tipos de estatuária tinham preferência em contextos específicos. Para Jane Fejfer (2008), as generalizações dos tipos de corpo são altamente problemáticas, pois eles não podem ser rigidamente categorizados, visto que um mesmo tipo podia ser empregado em variados contextos e carregar diferentes significados. A autora sugere que apenas a análise meticulosa de cada conjuntura individual pode elucidar uma escolha específica (Cf. Fejfer, 2008, p. 397). Tal atitude é apropriada para tentar definir a localização precisa onde a obra estava disposta e para regiões geográficas.

Os romanos, bem como outros povos da antiguidade, eram contra ver uma pessoa nua em público. No período imperial, com a crescente popularidade dos banhos públicos, a nudez gradualmente se tornou mais aceitável, ao menos neste âmbito e para os homens. Fora isso, aparecer nu em público era impensável para os

cidadãos respeitáveis de Roma. Para os romanos, estar despido publicamente era algo condenável, apenas aceitável no mercado de escravos (Cf. Hallett, 2005, p. 61).

Com a recepção dos modelos artísticos gregos, os retratos nus passaram a ser incorporados nas representações romanas. Contudo, a distinção entre a nudez na vida e na arte era muito explícita em Roma. Ao passo que o nu artístico idealizado visava enaltecer o *status* do retratado como herói, a nudez pública de um indivíduo significava vulnerabilidade. Em 30 a. C., quando ainda era triúmviro, Otávio foi celebrado de maneira heroica através da nudez. A partir do momento em que se torna Príncipe, o modo mais utilizado para o representar era com a toga, frequentemente com a cabeça coberta. No cerne dessa mudança de sua imagem somente o retrato com o manto no quadril sobreviveu, mesmo que em número expressivamente menor.

A autoconsciência, na Arte Romana, sobre o corpo vestido e o despido e a significância neles presente, mostra que o corpo representado remete a ideias e ideais artísticos, políticos e sociais. A sua expressão é passível de modulagem, de acordo com o objetivo e o *status* que se pretende atingir com a representação; ele é suporte de ações e significações, atuando como fenômeno social e cultural, se torna um símbolo no imaginário dos observadores (Cf; Le Breton, 2007). Além disso, a combinação da religião com elementos estéticos pretendia criar um estilo extraordinário, o qual se tornaria o símbolo dos mais altos valores da nova era. A intenção era instituir algo como uma “*supercultura*” (Cf. Zanker, 1988), com as melhores características das tradições das culturas grega e romana.

A ênfase na iconografia divina está presente nas obras com manto no quadril entronizadas. Este tipo de representação pode ter surgido primeiro durante o governo de Augusto, e subsequentemente tornou-se uma escolha muito popular para os retratos imperiais. O cerimonial público romano transformou o retrato entronizado em uma preferência para a imagem de autoridade na cultura romana, porque sempre que os magistrados mais importantes faziam aparições públicas, eles apareciam sentados

em “cadeiras de ofício”.

Para Diana Kleiner (1992), existem três temas principais na propaganda de Augusto depois de 31. O primeiro era a vitória militar com a fundação do seu poder, baseado na linha sucessória de Júlio César, seu pai adotivo, que o nomeou como herdeiro. O segundo foi a paz alcançada através da sua vitória militar da Guerra Civil, conforme dito anteriormente; o que culmina na Paz Romana, trazida por ele ao mundo. Por fim, a alegação de sua descendência divina, não meramente como filho do deus César, mas sim como descendente direto de Enéias, filho de Vênus. Para a autora, estes três temas: “vitória, paz e prosperidade, e descendência divina” (Cf. Kleiner, 1992, p. 63), caracterizam o retrato oficial e os relevos escultóricos da época de Augusto.

O programa de renovação cultural de Roma, empreendido por Augusto, operou grande mudança na linguagem imagética do Império. O foco não estava somente em assegurar o seu poder, seus esforços estavam voltados a reconstruir o Estado Romano e sua sociedade. É possível notar que a imagem do Príncipe, transmitida através da arte, era a de um líder político vitorioso, que solucionou problemas territoriais, conquistou novos territórios e acabou com a guerra civil. Ele é caracterizado, nestas representações, como o governante do mundo, benevolente com os inimigos que ofereciam sua rendição, estabeleceu a paz no império e tornou capaz a sua permanência dentro dele.

## **BIBLIOGRAFIA**

AUGUSTO, SUETÔNIO. *A vida e os feitos dos Divino Augusto*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

BONANNO, Anthony. Sculpture. In: HENIG, Martin (ed.). *A Handbook of Roman Art – A survey of the Visual Arts of the Roman World*. London: Phaidon Press, 1994.

BRILLIANT, Richard. *Roman Art – from the Republic to Constantine*. London: Phaidon, 1974.

- FEJFER, Jane. *Roman Portraits in Context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- HALLETT, Christopher H. *The Roman Nude: Heroic Portrait Statuary 200 BC-AD 300*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- KLEINER, Diana E. E. *Roman Sculpture*. Yale: Yale University Press, 1992.
- KLEINER, Fred S. *A History of Roman Art*. Boston: Wadsworth Cengage Learning, 2010.
- LE BRETON, David. *Sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- MARTINS, Paulo. *Imagem e Poder*. Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. São Paulo: Edusp, 2011.
- NODELMAN, Sheldon. How to read a roman portrait. In: D'AMBRA, Eve. *Roman Art in Context*. New Jersey: Prentice-Hall, 1993. p. 11-26.
- SIEBLER, Michael. *Arte Romana*. Köln: Taschen, 2008.
- SQUIRE, Michael. Embodied Ambiguities on the Prima Porta Augustus. *Art History*, Vol. 36, p. 242–279, 2013.
- STEWART, Peter. *The Social History of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ZANKER, Paul. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: The University of Michigan Press, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Arte Romana*. Roma: Editori Laterza, 2012.

## A NARRATIVA DA DIFERENÇA E O USO DE FALSAS MEMÓRIAS EM IRENEU DE LYON – SÉCULO II E.C.

*Nathalie Drumond Alves do Amaral<sup>1</sup>*

### RESUMO

Nos escritos paleocristãos do século II d.C é perceptível o uso da memória e identidade nas relações de poder. Em seu discurso *Adversus Haereses*, o bispo Ireneu de Lyon apresenta de forma estratégica uma visão homogênea deste movimento através do uso de falsas memórias. Assim, este busca redefinir as percepções diferentes da sua interpretação cristã como heréticas e, conseqüentemente, pagãs.

**Palavras-chave:** Cristianismos; Ireneu de Lyon; Heresia; Identidade; Memória.

O cisma ocorrido na comunidade cristã romana em 150 E.C. por conta de sua sucessão episcopal, trouxe novos arranjos discursivos em meio aos paleocristianismos existentes. Na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, documento posterior ao período, é narrado este fato apresentando a figura do egípcio Valentino como líder dos dissidentes. Devido à sua crescente influência na capital do Império, este esperava ser indicado para assumir como bispo nesta comunidade paleocristã. Contudo, tendo Pio I assumido esta função devido ao martírio sofrido, surge uma tensão nas relações de poder, o qual era observado, principalmente, na variedade de escritos que circulam nas comunidades.

Neste cenário de diversidade se configuram eixos interpretativos sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré. Assim, podemos destacar o eixo Roma-Gália-Norte da África, do qual Ireneu de Lyon é representante, e outras várias interpretações paleocristãs que também possuíam seu grau de influência perante as comunidades,

---

<sup>1</sup> Nathalie Drumond Alves do Amaral é mestrandanda pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Orientanda da Dra. Renata Rozental Sancovsky, pesquisa sobre os paleocristianismos do século II EC e suas tensões discursivas, temática presente em seu projeto intitulado “Irmãos de fé, irmãos hereges: a narrativa da diferença em Ireneu de Lyon - século II EC”. Email para contato: nathalieamaral25@gmail.com

mas que foram combatidas de forma contundente na obra *Adversus Haereses* escrita entre 177-190 E.C. Neste sentido, há uma série de escritos em circulação, os quais expõem o caráter diverso do movimento cristão.

Em meio a uma busca de legitimação discursiva, forças intelectuais conferem ao poder da sacralização um lugar de destaque nas relações de poder. Neste sentido, podemos destacar atitudes como a de Marcion. Filho do bispo de Sinope, na província do Ponto, foi levantado a presbítero e depois excomungado pelo pai por conta de suas afirmativas, sendo acusado de fazer distinção entre o Deus dos judeus e o Deus cristão. Indo posteriormente para Roma, tenta se reaproximar da igreja, fazendo-lhe uma doação. Contudo, seu discurso contra a linha judaizante também desagradou os presbíteros romanos, os quais se reúnem no ano de 144 E.C. e repudiam sua doutrina, além de devolverem sua doação e banirem Marcion da comunidade. Diante desta situação, este reúne seus seguidores e estabelece perante seus discípulos o contato com escritos cristãos específicos.

Ao estabelecer perante seus seguidores um cânon cristão, demonstra uma preocupação em sacralizar sua percepção sobre a figura de Jesus de Nazaré. Segundo Ireneu de Lyon, Marcion

mutilou o evangelho segundo Lucas, eliminando tudo o que se refere à geração do Senhor e expungindo muitas passagens dos ensinamentos do Senhor nas quais este reconhece abertamente como seu Pai o criador do universo. Fez crer aos seus discípulos ser ele mais verídicos do que os apóstolos que transmitiram o evangelho, mas uma parte do evangelho. Da mesma forma mutila as cartas do apóstolo Paulo eliminando todos os textos em que se afirma claramente que o Deus que criou o mundo é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo e também as passagens onde o Apóstolo lembra as profecias que prenunciavam a vinda do Senhor (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I, 27,2).

Neste sentido, um determinado tipo de discurso é estabelecido a partir de meados do século II por parte do grupo ligado à comunidade romana com o objetivo de estabelecer, ou melhor, de construir um discurso ideal de unidade cristã. Sendo este um tipo de estratégia, ou melhor, de uso político do discurso religioso, bispos

como Ireneu de Lyon em sua obra *Adversus Haereses* irão demonstrar em seus escritos uma intencionalidade: combater a divergência que marca de forma contundente o paleocristianismo.

## 1. CONTRA A DIVERSIDADE

A obra *Adversus Haereses* é escrita num momento singular. Com o martírio do bispo Potino ocorrido durante a perseguição aos cristãos da Gália em 177 E.C., Ireneu o substitui, tornando-se responsável pelas comunidades desta região. A perseguição imperial aos cristãos, sendo inicialmente fruto de denúncias particulares, recrudescer fortemente e, em meio à sua recente ascensão à função episcopal, Ireneu escreve esta obra.

Ao se dedicar à pesquisa e à instrução através da elaboração de um material de consulta, o *Adversus Haereses*, objetivava explicar ao seu “amigo” não especificado nesta obra, sobre as doutrinas defendidas pelos discípulos de Valentino, entre os quais Marcion estaria inserido. Sua preocupação não se voltara para fora do movimento paleocristão, mas para suas divergências interpretativas em meio às comunidades.

Ao observar esta fonte, algumas preocupações são diretamente expostas no discurso do bispo Ireneu:

Alguns, ao rejeitarem a verdade, apresentam discursos mentirosos e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que a construção do edifício de Deus pela fé no dizer do Apóstolo – e, por astuta aparência de verdade, seduzem a mente dos inexpertos e escravizam-nos, falsificando as palavras do Senhor, tornando-se maus intérpretes do que foi corretamente expresso. (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I, Pr.1).

E prossegue:

*O erro, com efeito, não se mostra tal como é para não ficar evidente ao ser descoberto. Adornando-se fraudulentamente de plausibilidade, apresenta-se diante dos mais ignorantes, justamente por esta aparência exterior, - é até ridículo dizê-lo - como mais verdadeiro do que a própria verdade. Como foi dito, acerca disso, por alguém superior a nós: uma pedra preciosa, a esmeralda, que tem grande valor aos olhos de muitos, perde o seu valor diante de artística falsificação de vidro até não se achar alguém conhecedor que a examine e desmascare a fraude. Quem poderá facilmente*

detectar a *mistura* de cobre e prata a não ser o *experto*? Ora, nós não queremos que por nossa culpa alguns sejam raptados como ovelhas pelos lobos, enganadas pelas peles de ovelhas com que se camuflam. *Esses, de quem o Senhor nos ordenou nos guardar, esses, que falam como nós, mas pensam diferentemente de nós.* Eis por que, depois de ter lido os comentários dos discípulos de Valentim - como eles se denominam – depois de manifestar-te, meu caríssimo amigo, os prodigiosos e profundos mistérios, que nem todos entendem, porque não renunciaram ao intelecto, para que tu, informado acerca destas doutrinas, as dêes a conhecer aos que estão contigo e as leves a *tomar cuidado diante do abismo de irracionalidade e de blasfêmia contra Deus.* À medida de nossa capacidade mostrar-te-emos, com poucas e claras palavras, a doutrina dos que, neste momento, *ensinam de maneira diferente da nossa;* quero dizer de Ptolomeu e dos que lhe estão à volta, cuja doutrina é como que a flor da escola de Valentim. Com nossas mediócras possibilidades, *forneceremos os meios para refutá-las,* mostrando que o que dizem é *absurdo, inconsistente e oposto à verdade.* (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I, Pr. 2, grifo nosso).

Observando o prefácio desta obra, Ireneu define seu escrito como uma espécie de manual de refutação, partindo do entendimento que seu grupo religioso, ligado à comunidade romana, detém a correta interpretação sobre os ensinamentos de Jesus de Nazaré. Usando um método dialético, demonstra uma tensão entre a “verdade” e a “falsificação”. Neste sentido, demonstra que as narrativas consideradas heréticas possuíam pontos de aproximação com o discurso de seu grupo, mas também conceitos considerados questionáveis e capazes de desvirtuar o que deveria ser, segundo sua interpretação, o pensar e o viver cristão.

O alvo principal de refutação seria o discurso desenvolvido na escola de Valentino, o qual teria influenciado vários grupos paleocristãos. Sendo esta linha de interpretação de significativa preocupação ao eixo romano, o bispo da Gália se posiciona, enquanto autoridade eclesiástica, contra o que este interpreta como heresia. Contudo, a utilização do termo *heresia* deve ser verificada.

Observando de forma comparada documentos cristãos dos dois primeiros séculos, podemos verificar um processo de resignificação deste termo. Estando presente tanto nos documentos canonizados quanto nos escritos patrísticos, o termo sofre uma variação relevante, a qual é utilizada na estratégia discursiva do bispo Ireneu.

Ainda interpretado como uma experiência judaica, o movimento dos seguidores de Jesus de Nazaré fora tratado, por muitas vezes, como um grupo de agitadores e descumpridores da Lei Mosaica. No livro de Atos dos Apóstolos 24.5, documento canonizado, podemos observar a seguinte acusação contra o apóstolo Paulo:

**Quadro 1** – Comparativo de versões de Atos dos apóstolos 24.5

Bíblia - Versão	Texto
João Almeida Revista e Atualizada	peste e [que] promove sedições entre os judeus esparsos por todo mundo, sendo também o principal agitador da <u>seita</u> dos nazarenos
Bíblia Sagrada Ave Maria	Encontramos este homem, uma oeste, um indivíduo que fomenta discórdia entre os judeus no mundo inteiro. É um dos líderes da <u>seita</u> dos nazarenos
Bíblia de Jerusalém	Verificamos que este homem é uma peste: ele suscita conflitos entre todos os judeus do mundo inteiro, e é um dos da linha-de-frente da <u>seita</u> dos nazarenos
Novo Testamento Interlinear Grego- Português	Ευροντες γαρ τον ανδρα τουτον λοιμον και κινουντα στασεις πασιν τοις Ιουδαιοις τοις κατα την οικουμενεν πρωτοστατην τε των Ναζωρων <u>αιρεσεως</u>
Bíblia Sacra Vulgata	<i>Invenimus hunc hominem pestiferum et concitantem seditiones omnibus Iudaeis in universo orbe et auctorem seditionis <u>sectae</u> Nazarenorum</i>

Fonte: Próprio autor

Fazendo uma análise do quadro acima, é possível perceber que as versões apresentadas em português deste texto canonizado do primeiro século apresentam o termo *seita*, colocado em destaque, seguindo uma aproximação com a tradução da Vulgata, a qual usa o termo *sectae*. Contudo, faz-se importante observar também o idioma grego, no qual o documento fora escrito.

Como fora exposto, o termo grego *αιρεσεως* quando traduzido para o latim, recebe como seu significado equivalente o termo *sectae*. Segundo o Novo Testamento Interlinear Grego-Português, o termo grego *αιρεσεως* é transliterado para o português como *seita*. Porém, ao observar os termos *haereses* e *sectae* no Dicionário Escolar Latino-Português (FARIA, 1962) há um desdobramento desta relação conceitual entre

heresia-seita presente no grego do primeiro século em dois novos termos na tradução para o latim.

Primeiramente, vemos o termo *haereses* como *opinião, sistema, doutrina, seita*. Por outro lado, temos o termo *sectae* como *seita, escola (filosófica) linha de conduta política, partido, princípios práticos, método ou gênero de vida*. O texto canônico supracitado demonstra a utilização do termo grego, caracterizando o movimento dos Nazarenos como um grupo ainda compreendido como uma divergente experiência judaica, a qual possuía uma interpretação da Lei Mosaica não aceitável pela força sacerdotal. Contudo, o termo grego que no primeiro século foi utilizado para designar uma diversidade interna no judaísmo é reutilizado, ou melhor, resignificado na língua latina do final do século II, como se observa na obra de Ireneu de Lyon, para designar conflitos com forças externas ao movimento cristão.

Ao utilizar o título *Adversus Haereses* em sua obra, poder-se-ia pensar num discurso de refutação, tanto em relação às diversas visões sobre a figura de Jesus de Nazaré em meio às comunidades quanto ao ensino destas formas interpretativas. Contudo, a estratégia discursiva de Ireneu de Lyon iria além.

Com efeito, é esta a artimanha que usam os simuladores, os sedutores perversos e os hipócritas e é precisamente assim que agem os valentinianos. Eles fazem discursos ao povo com a finalidade de atingir que pertencem à Igreja, que eles chamam de gente comum ou gente de igreja, e assim enganam e atraem os mais simples, *simulando a nossa maneira de falar*, para que venham mais vezes a escutá-los. E se queixam de nós porque, *mesmo pensando como nós*, nós nos recusamos sem motivo, a estar em comunhão com eles: *dizem as mesmas coisas que nós, professam a mesma doutrina e, mesmo assim, os chamamos hereges!* (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* III, 15.2, grifo nosso).

No discurso de Ireneu de Lyon é perceptível um processo de construção do *outro*. O elemento denominado herege tem sua identidade cristã desconstruída por conta de suas divergências interpretativas, o que demonstra a tensão promovida por discursos patrísticos como o do bispo Ireneu de Lyon. Segundo Biget em seu verbete “Herege” na obra *Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras*

(VAUCHEZ, 1993, p.183), “o herege, sem nenhuma dúvida, motivado por uma angústia espiritual, aparece, então, como um agente maior de subversão e é objeto de uma repressão vigorosa”.

No discurso apresentado em relação aos Valentinianos, por exemplo, duas visões são percebidas. Enquanto o grupo ligado à escola de Valentino se percebe com o mesmo discurso do eixo romano, o bispo da Gália atribui a eles uma estratégica falsidade discursiva que objetivava ampliar sua influência em meio às comunidades paleocristãs.

Ao utilizar o termo *herege* como algo enganoso ou fora da experiência cristã, Ireneu de Lyon não apenas se preocupa em redefinir o que é ser um cristão. A preocupação em determinar quem tinha a autoridade para distinguir entre um discurso considerado “legítimo” de outros que destoavam do promovido pelo eixo das comunidades ligadas aos romanos também se faziam presentes.

Observando esta amplitude de discursos presentes em meio aos paleocristianismos, uma tensão constante é apresentada tanto com a sacralização de diversos documentos e tentativas canônicas quanto nos escritos apologéticos. No discurso de *Adversus Haereses*, verifica-se não apenas a existência de variedades interpretativas sobre Jesus de Nazaré, mas também um projeto de resignificação cristã.

Em seu discurso homogeneizante, por um lado, trata o eixo romano como o representante legítimo de uma tradição apostólica. Por outro lado, trabalha em bloco várias manifestações cristãs igualmente legítimas como um movimento inicialmente herético, ou seja, fora da compreensão romana de cristianismo e, conseqüentemente, pagão.

Em meio a esta tensão dialética provocada por Ireneu onde a variedade dos discursos paleocristãos são apresentados como “cristãos legítimos” e “gnósticos”, um projeto de identidade e memória é traçado. Não bastava apenas reconstruir o discurso

de um grupo, no caso o romano, como o discurso de um todo cristão. A diversidade paleocristã deveria ser rememorada não como uma celebração à diferença, mas como algo a ser revisto.

No jogo da memória utilizado por Ireneu, tanto as formas de lembrar como as formas de esquecer eram instrumentos de poder. Sua intenção não era apenas combater discursos contrários ao seu grupo, mas destiná-los ao esquecimento enquanto manifestação cristã, resignificando assim sua identidade de maneira que fossem percebidos como opositores não do discurso romano, mas da “verdade” cristã.

## 2. IDENTIDADE E MEMÓRIA

Defensor de uma tradição apostólica atribuída ao seu grupo ministerial, Ireneu se utiliza deste conceito para combater aqueles que não se submetem à autoridade desta “herança”, da qual este alega ser um dos representantes. Preocupado em proporcionar uma rememoração que redirecionasse, ou melhor, definisse uma identidade cristã, Ireneu trabalha com o que Aleida Assmann define como *active remembering*.

Observando o processo de construção da memória cristã presente na obra *Adversus Haereses* de Ireneu, deve-se desconstruir a áurea canônica dos textos cristãos de referência. Analisando-os juntamente com os documentos não canonizados, torna-se possível perceber as multiformes correntes de pensamento e interpretações sobre Jesus de Nazaré.

Caminhando entre uma percepção ideal e real de cristianismo, Ireneu se utiliza das expectativas romanas sobre as comunidades, colocando-as como ocorrências cotidianas e não como esperanças em construção. Neste sentido, várias memórias falsas são inseridas em sua obra, provocando no leitor uma percepção distorcida de como as comunidades paleocristãs se comportavam e como se dava o relacionamento entre os diversos grupos existentes.

A função episcopal de Ireneu simbolizava autoridade. Em seu exercício, este poderia orientar fiéis e influenciar parceiros de ministério. Sendo a lembrança uma “tarefa religiosa fundamental” (LE GOFF, 1990, p. 443), este enquanto bispo tinha o poder de levar seus subordinados ou iguais a interpretarem o cristianismo de acordo com suas expectativas, fazendo-os calcar suas experiências e direcionar sua forma de agir e de ver o mundo de acordo com o que fora ensinado por esta figura de autoridade.

Em relação ao poder de influência presente em uma comunidade, Jan Assmann (2009, p.4) salienta que *“is possible for someone to believe in all sincerity that he has experienced something which in reality he has only read or heard about and absorbed in the course of collective communicative processes”*. Neste sentido, seria possível uma autoridade influenciar uma coletividade de tal maneira que esta passasse a acreditar e até mesmo lembrar de fatos que nunca ocorreram como se fossem reais e pertencentes à sua história? Para analisarmos esta possibilidade, será necessário avançar para uma análise interdisciplinar.

A Dra. Elisabeth Loftus, da Universidade da Califórnia, possui um significativo trabalho na área psicológica sobre o estudo de falsas memórias. Voltando sua pesquisa para o estudo da memória humana, em sua obra *“Eyewitness Testimony”* de 1979, demonstrou através da análise de depoimentos feitos por testemunhas perante o sistema judiciário americano, que é possível inserir falsas memórias na mente humana. Em seu artigo intitulado *“Creating False Memories”*, a pesquisadora afirma que

FALSE MEMORIES are often created by combining actual memories with suggestions received from others. (...) False memories also can be induced when a person is encouraged to imagine experiencing specific events without worrying about whether they really happened or not. (LOFTUS, 1997, P.71).

Demonstrando os resultados de sua análise, salienta que, dependendo das circunstâncias em que a pessoa for exposta ao erro, a mente humana pode absorver a lembrança enxertada por uma figura de autoridade, seja na vida cotidiana ou por um profissional da área de psicologia através de sugestão ou hipnose, e ainda reorganizar

lembranças reais de maneira que as informações se recombinem. Assim, a falsa memória é inserida e tratada como um fato pertencente ao histórico do ser, estando assim presente em suas lembranças.

People can be led to remember their past in different ways, and they can even be led to remember entire events that never actually happened to them. When these sorts of distortions occur, people are sometimes confident in their distance for false memories, and often go on to describe the pseudomemories in substantial detail. This findings shed light on cases in which false memories are fervently held – as in when people remember things that are biological or geographically impossible. The findings do not, however, give us the ability to reliably distinguish between real and false memories, for without independent corroboration, such distinctions are generally not possible. (LOFTUS, 1995, p. 725).

Trazendo esta análise sobre a ação da memória no indivíduo, de perspectiva psicológica, para uma observação histórica em relação ao uso da memória como um mecanismo de poder cultural em meio a uma comunidade, algumas questões deverão ser mais aprofundadas. Considerando a relação de autoridade que o bispo Ireneu de Lyon tinha não só entre seus iguais, mas também perante a comunidade, é perceptível que este teria força não apenas para influenciar cristãos para se posicionarem a favor ou contra determinado grupo.

Utilizando-se de um discurso ideal, Ireneu poderia suggestionar a comunidade de fiéis a compreenderem os fatos de forma diferente da sua realidade histórica, influenciando-os a rememorar o passado cristão de maneira que este fosse projetado sob a ótica ortodoxa. Assim, caberia aos cristãos dissidentes serem lembrados não mais como cristãos, mas como “perversos doutores” e hereges imorais que pregavam uma fé diferente do ensinado pelos apóstolos.

Portanto, para percebermos estas questões sobre o uso de falsas memórias para provocar uma reidentificação no paleocristianismo é preciso observar algumas falas de Ireneu que demonstrarão tal estratégia discursiva. Em meio aos diversos cristianismos presentes neste período demonstrados nesta pesquisa, Ireneu defende haver um único discurso cristão existente entre as igrejas:

Assim, embora pelo mundo sejam diferentes as línguas, *o conteúdo da tradição é um só e idêntico. As Igrejas fundadas na Germânia não crêem e não ensinam de modo diferente, nem as da Ibéria, nem as dos celtas, nem as do Oriente, nem as do Egito, nem as da Líbia, nem as estabelecidas no centro do mundo*; mas como o sol, criatura de Deus, é em todo o mundo um só e o mesmo, assim a luz da pregação da verdade brilha em todo lugar e ilumina todos os homens que querem chegar ao conhecimento da verdade. E nem o que tem maior capacidade em falar, dentre os que presidem às Igrejas, dirá algo diferente, porque ninguém está acima do Mestre; nem quem tem dificuldade e, expressar-se inferioriza a Tradição. Sendo a fé uma só e a mesma, nem quem pode dizer muito sobre ela a amplia, nem quem pode falar menos a diminui. (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I, 10.2, grifo nosso).

Neste discurso é possível observar o uso da idealização como realidade histórica. Contudo, é possível verificar em escritos posteriores, no caso, em seu Livro III da série *Contra as Heresias*, que havia uma expectativa do eixo romano de conduzir o cristianismo a uma homogeneidade liderada por este grupo. Porém, longe de representar o processo em andamento, este grupo buscava intervir perante as aparentes dissidências para que a diversidade presente nas comunidades fosse tolhida através do discurso de retorno à tradição apostólica:

No pontificado de Clemente surgiram divergências graves entre os irmãos de Corinto. Então a Igreja de Roma enviou aos coríntios uma carta importantíssima para reuni-los na paz, reavivar-lhes a fé e reconfirmar a tradição que há pouco tempo tinha recebido dos apóstolos, isto é, a fé num único Deus todo-poderoso, que fez o céu e a terra [...]. Esta é a demonstração mais plena de que é uma e idêntica a fé vivificante que, fielmente, foi conservada e transmitida, na Igreja, desde os apóstolos até agora. (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* III, 3.3)

A informação trazida pelo próprio bispo de que a comunidade cristã em Corinto passava por um processo de divergências doutrinárias e até morais não era novidade. Paulo de Tarso já falara sobre a questão ainda no século I em sua Primeira Epístola aos Coríntios:

peço[2] E[1] a vós, irmãos, por o nome do Senhor[2] nosso[1] Jesus Cristo, para que o mesmo faleis todos e não haja entre vós divisões, sejais[2] mas[1] unidos em a mesma mente e em o mesmo parecer. foi informado[2] Pois[1] a mim acerca de vós, irmãos meus, por os de Cloé que discórdias entre vós existem. digo[2] E[1] isto, que cada um de vós diz: Eu por um lado sou de Paulo, eu por outro lado de Apolo,

eu[2] e[1] de Cefas, eu[2] [1] de Cristo. Está dividido o Cristo? *Não* Paulo foi crucificado por vós, ou em o nome de Paulo fostes batizados? (NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS, 1 Coríntios 1.10-14).

E prossegue em sua advertência aos coríntios acerca das questões morais:

De fato se ouve (existir) entre vós imoralidade sexual, e tal imoralidade sexual a qual nem entre os gentios (existe), a ponto de (a) esposa[3] alguém[1] do[4] pai[5] ter[2]. E vós orgulhosos[2] estais[1] e não antes lamentastes, para que fosse tirado de (o) meio de vós o obra[3] esta[2] que fez[1]? eu[2] Pois[1], ausente no corpo presente[2] mas[1] no espírito, já julguei como (que) presente o que assim isto praticou: Em o nome do Senhor[2] [nosso]{1} Jesus, reunidos vós e o meu espírito com o poder do Senhor[2] nosso[1] Jesus, entregar o tal a Satanás para destruição da carne, para que o espírito seja salvo em o dia do Senhor. Não (é) bom o orgulho[2] vosso[1]. Não sabeis que pouco fermento toda a massa fermenta? Lançai fora o velho[2] fermento[1], para que sejais nova massa, como sois *asmos*; também[2] pois[1] a páscoa[2] nossa[1] foi imolada, Cristo. Assim que celebremos a festa não com fermento velho nem com fermento de malícia e de maldade mas com (os) *asmos* de sinceridade e de verdade.

Escrevi a vós em a carta não (vos) associardes com imorais, não certamente os imorais mundo[2] deste[1] ou os avarentos e roubadores ou idólatras, pois deveríeis então de o mundo sair. agora[2] E[1] escrevi a vós não (vos) associardes se alguém irmão[2] chamado[1] for imoral ou avarento ou idólatra ou difamador ou beberrão ou roubador, um tal[3] nem[1] comer com[2]. o que Pois[1] para mim os de fora julgar? Não os de dentro vós julgais? os[2] Mas[1] de fora Deus julgará. Expulsai o mau dentro de vós mesmos. (NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS, 1 Coríntios 5).

Considerando os esforços para conter a diversidade presente nas comunidades, Ireneu busca influenciar a liderança do eixo romano a reproduzir um discurso que conduziria, a médio e longo prazo, a percepção dos grupos dissidentes como não cristãos. A Dra. Elisabeth Loftus em seu estudo comprova que é possível inserir falsas memórias na mente humana de forma que o indivíduo venha a reproduzi-las com plena convicção de sua realidade. Trazendo para o âmbito comunitário, significava convencer o coletivo de que ser cristão era seguir a defesa do discurso apresentado pelo eixo romano e promover o avanço desse bloco, o qual se encontrava de forma mais “hegemônica” em Roma, na Gália e no norte da África. Retirando a roupagem cristã de seus opositores, conseqüentemente, estes seriam observados pelas comunidades como um elemento estranho à sua fé e não passíveis de serem ouvidos.

Essa unidade ideal, mas longe de ser real, foi reiterada por diversas vezes no discurso de Ireneu contra seus irmãos de fé cristã que não tinham a mesma percepção de seu cristianismo. Nesta luta pela supremacia intelectual do movimento cristão, o ataque passara do campo doutrinário para o pessoal. Ireneu, inclusive, demonstra ambiguidade quanto ao tipo de tratamento que os demais grupos cristãos deveriam receber de seus parceiros ministeriais.

Em sua obra, apresenta seu grupo como um conjunto de legítimos cristãos preocupados em resgatar seus irmãos de fé. Embebidos de influências helênicas e, portanto, tendo interpretações que poderiam comprometer sua fé em Jesus, os chamados gnósticos deveriam ser o alvo de oração da igreja:

Quanto a nós, rezamos para que não permaneçam na fossa que cavaram para si mesmos, se separem de tal Mãe, saiam do Abismo, se afastem do vazio, abandonem as trevas, sejam gerados como filhos legítimos, convertendo-se à Igreja de Deus, o Cristo seja formado neles, conheçam o Criador e o Autor deste universo como único verdadeiro Deus, Senhor de todas as coisas. Esta é a nossa oração para eles e com isso os amamos realmente muito mais do que eles julgam amar a si mesmos. O nosso amor, sendo verdadeiro, lhes é proveitoso se o aceitarem; parece-se a remédio doloroso que faz desaparecer a carne inútil e supérflua da ferida: expele-lhes o orgulho e a presunção. Por isso não nos cansamos e continuaremos a estender-lhes as mãos. (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* III, 25.7).

Mantendo o discurso ideal de que existe uma hegemonia cristã na “Igreja de Deus”, afirma sua preocupação e amor para com estes irmãos que se afastaram da convivência comunitária. Este era o discurso a ser reproduzido como uma falsa maneira de lembrar o processo. Na realidade, a violência com a qual o eixo romano trata os dissidentes demonstra a tensão existente neste embate intelectual.

## **CONCLUSÃO**

No processo de construção do outro empregado na obra *Adversus Haereses* de Ireneu de Lyon, há uma resignificação do termo heresia. Sendo um conceito utilizado para denunciar a diversidade interpretativa de um mesmo movimento, como fora utilizado

nos documentos canônicos do primeiro século, no final do segundo século este termo é reapropriado.

No final do segundo século, Ireneu de Lyon utiliza o termo *haereses* para tratar a divergência como um bloco não cristão. Neste sentido, o bispo da Gália não apenas reidentifica comunidades inteiras como tenta homogeneizar os vários movimentos que desejava combater. Nesta estratégia discursiva em que cristãos se transformam em gnósticos e a diversidade fora homogeneizada, o eixo romano que representa expressões cristãs tão legítimas como as demais, arroga para si a totalidade da representação cristã e, assim, demonstrando o seu caráter opressor perante as demais interpretações sobre Jesus de Nazaré.

Neste esforço para rotular seus irmãos opositores de hereges, Ireneu afirma que estes *“reconhecem um só Deus, mas subvertem perversamente este conceito, mal-gradecidos para com o Criador, assim como o são os pagãos com sua idolatria”* (IRENEU DE LYON, *Adv. Haer.* I, 22.1). Fazendo comparações aos pagãos e politeístas, seu grupo buscava retirar dos dissidentes qualquer legitimidade que possibilitasse futuras disputas por funções episcopais na igreja.

De um discurso em que as orações falavam em amor e numa prática em que o ataque e a repulsa se faziam presentes, observa-se este vigor em desconstruir através de falsas informações, a identidade cristã presente dos grupos divergentes. Este era um ataque à sua cultura, sua memória, seus escritos e seus discursos. Nesta luta entre “irmãos de fé”, a intolerância com o diferente estava presente. Assim, a solução encontrada para combater a influente oposição cristã foi provocar um processo de estranhamento.

Através da reidentificação dos divergentes mediante a inserção de falsas memórias, estas poderiam ser massificadas perante as comunidades através de seus líderes e injetadas em suas lembranças como uma realidade histórica, segundo a visão do eixo romano.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

### **DOCUMENTAÇÃO**

A BIBLIOTECA DE HAG HAMMADI. Intr. James M. Robinson, Trad. Theodore Lorent, 3ª ed. São Paulo: Madras, 2014.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA SACRA VULGATA. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BÍBLIA SAGRADA AVE-MARIA. Embu: Editora Ave-Maria, 2011.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História eclesiástica: os primeiros quatro Séculos da Igreja Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

IRENEU DE LIÃO. Contra as heresias. Trad. Lourenço Costa. Col. Patrística, vol.4. São Paulo: Paulus, 1995.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR GREGO-PORTUGUÊS. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

### **BIBLIOGRAFIA**

ASSMANN, Aleida. Canon and archive. IN.: Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook / edited by Astrid Erll, Ansgar Nünning. Berlim: Walter de Gruyter GmbH & Co, 2008.

ASSMANN, Jan. Religion and cultural memory: tem studies. Trad. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Communicative and Cultural memory. IN.: Cultural memory studies : an international and interdisciplinary handbook / edited by Astrid Erll, Ansgar Nünning, 2008.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismos. Questões e debates metodológicos. Rio de Janeiro: Kliné, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo E CORNELLI, Gabriele. Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

- FIORILLO, Marília. O Deus Exilado: breve história de uma heresia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas: UNICAMP, 1990.
- LOFTUS, Elisabeth F.. Our changeable memories: legal and practical implications. Nature Reviews/Neuroscience. Vol. 4, march. 2003.
- \_\_\_\_\_. Make-Believe Memories. American Psychologist, 1995.
- \_\_\_\_\_. The formation of false memories. Psychiatric Annals. 1995.
- \_\_\_\_\_. Creating false memories. Scientific American. 1997.
- PAGELS, Elaine H. The gnostic gospels. New York: Random House, 1979.
- VAUCHEZ, André. Cristianismo: dicionário dos tempos, dos lugares e das figuras. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

## CÉSAR AUGUSTO: ENTRE A REPÚBLICA E O IMPÉRIO

*Sidney de Souza Barros<sup>1</sup>*

### RESUMO

Este artigo visa demonstrar através da análise da vida e da persona de Augusto, o que aconteceu na República e na sociedade romana no final do século I a.C. e início do século I d.C. Período que os historiadores e pesquisadores descrevem, como: período de transição de República Romana para Império Romano. Onde grandes revoluções e guerras civis agrediram a sociedade romana e grandes nomes da história política-militar romana apareceram em ascensão ditatorial, contrapondo a tradição senatorial em declínio constante, subjugados à centralização de poder nas mãos de um só homem, o Imperador.

**Palavras-chaves:** César Augustus, República Romana, Império Romano

### ABSTRACT

This article aims to demonstrate through the analysis of life and person of Augustus, what happened in the Republic and in the roman society at the end of first century B. C. and at the beginning of the first century A. D. Period that historians and researchers describe, as: The transition period of the Roman Republic to the Roman Empire. Where great revolutions and civil wars attacked the Roman society and great names of Roman history political - military appeared in dictatorial rise, opposing the senatorial tradition in steady decline, subjugated to the centralization of power in the hands of only one man, the Emperor.

**Keywords:** Caesar Augustus , Roman Republic , Roman Empire

Seria abrir uma lacuna se escrevermos neste recorte na história de Roma, sem atentarmos sobre os chefes militares de grandes posições e conquistas, como: Cneu Pompeu Magno e Caio Júlio César, líderes que antecederam Augusto, cujo respeito e admiração Augusto lhes conferiu posteriormente. Militares que contribuíram para expansão territorial de Roma, contribuições que ajudaram Roma a exercer a hegemonia política-militar duradoura em séculos e séculos posteriores. Tais homens

---

<sup>1</sup> Professor Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro; Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ); Orientando da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Regina Cândido.

“admiravam” a República, e através deles e de seus poderes militares, conseguiram a entrada e permanência de seus nomes, na “admirável República Romana”, fazendo assim, com que o Senado romano perdesse gradativamente seu poder de intervenção nas decisões do Estado Romano.

Cneu Pompeu Magno, chefe-militar romano que ao voltar de uma vitória brilhante na Sicília e África, recebeu o nome de “o Grande” (Magnus) e a honra da marcha triunfal<sup>2</sup> com que eram recebidos os heróis. Depois de tanta resistência do Senado em oposição as aspirações de militares no magistrado romano, tiveram que ceder, Pompeu e Crasso foram cônsules em 70 a.C. Pompeu recebeu o controle total e absoluto sobre todo o leste, por período ilimitado. Formou com César e Crasso o que ficou conhecido como Primeiro Triunvirato. Crasso posteriormente desapareceu do cenário político romano para sempre, foi derrotado na Síria contra os partos, na batalha de Carras. Pompeu ficou em Roma e César em campanha militar nas Gálias, essa divisão fez com que o Senado e Pompeu comesçassem a ver com receio a volta de César, pois César era abertamente contra o Senado e recusara-se a reconhecer limitações constitucionais<sup>3</sup>.

Segundo Rostovtzeff, foram feitos, portanto, todos os esforços para afastar Pompeu de César. Durante muito tempo o primeiro hesitou, quando finalmente em janeiro de 49 a.C. Pompeu decidiu-se pelo rompimento. Assim, no outono de 49 a. C. o plano de campanha de Pompeu, embora excelente, não teve êxito. Seu fracasso foi provocado principalmente pela surpreendente atividade, rapidez e decisão de seu rival. Os movimentos de Pompeu eram lentos e dificultados pela presença de grande número de senadores em seu quartel-general. Sitiado em Farsalos, Pompeu foi

---

<sup>2</sup> Essa distinção com relação a marcha triunfal era ilegal por duas razões: Pompeu não era magistrado e por tanto não tinha direito a ela; e em segundo porque tal homenagem só era concedida ao general vencedor do inimigo estrangeiro numa “guerra justa” (bellum iustum), mas o extermínio mútuo de cidadãos não constituía guerra e não era como tal reconhecido pela lei. (M.Rostovtzeff, 1983, p.121)

<sup>3</sup> César foi o primeiro a introduzir na vida pública romana o princípio de que o mesmo homem pode ocupar simultaneamente vários cargos. Essa grande concentração de poderes diversos, acompanhada de uma longa lista de títulos honoríficos nem sempre adequados, criou para César uma posição inteiramente excepcional no Estado.

completamente derrotado por César e, buscou refúgio e ajuda no Egito, cujo o rei, Ptolomeu XIV, muito lhe devia. Suas esperanças, porém, foram desiludidas: o rei, temendo complicações, mandou matá-lo à traição.

César depois de derrotar Pompeu na batalha de Farsalos, ficou soberano como ditador em Roma. César não se julgava preso ao seu passado democrata. Jamais pensou em restaurar o poder do Senado ou reconhecer a soberania da plebe romana. Seu poder supremo e incomensurável em relação a outros magistrados encontrou expressão no título de “ditador”, que usou por algum tempo, em 49 e 47 a.C., e que lhe foi conferido por dez anos pelo senado e o povo, em 46 a.C., prazo esse que no ano seguinte foi tornado vitalício. Não há dúvida de que o título de “ditador” era, no caso, máscara daquilo que os gregos chamavam “tirania”, e as nações do Oriente de “monarquia”.

Quando se organizou em 44 a.C. uma conspiração por um grupo de senadores, seu êxito foi sem dúvida accidental. Nos Idos (ou 15) de março do ano 44 a.C. César foi assassinado numa reunião do Senado por um grupo de conspiradores. Quem seria o sucessor de César? Ninguém pensava em Otávio, o rapaz de 19 anos que herdara a fortuna e o nome de César, e estava então com o exército em Ilíria.

Com a morte de César pelos senadores romanos, na Itália, os planos de Marco Antônio foram feitos em pedaços pelo aparecimento de Otávio. O jovem aceitara a posição de herdeiro com todas as obrigações que ela impunha e exigia que Marco Antônio repusesse o dinheiro que havia tomado do espólio de Júlio César. Exigia também, como Caio Júlio César Otaviano – nome que usava após sua adoção – uma participação no governo do Estado. Antônio rejeitou essas exigências e Otaviano foi forçado a mostrar de quanto era capaz na defesa de seus direitos. Se aliando ao Senado, contra Marco Antônio que tinha a ambição de tomar o lugar de Júlio César, Otaviano fez um acordo com o Senado e foi apoiado com entusiasmo por Marco Túlio Cícero, que se havia tornado o chefe do partido senatorial em Roma, e pensava estar

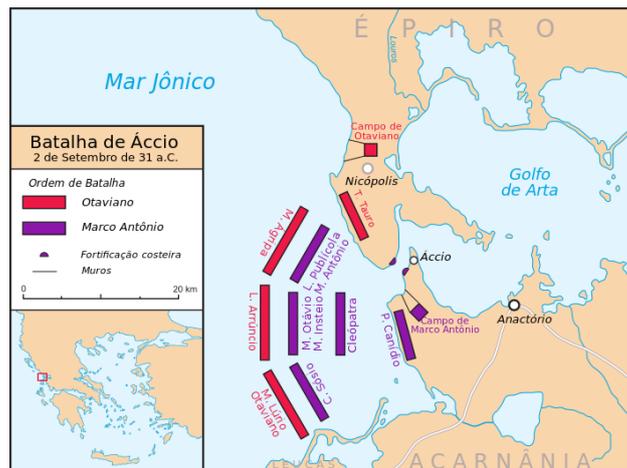
certo de conseguir com facilidade manipular e controlar Otaviano. “Cícero e seu grupo evidentemente acreditavam que após ajudá-lo a derrotar Marco Antônio, poderiam desfazer-se dele de uma forma ou outra. Cícero nem mesmo disfarçou sua intenção, e Otaviano pôde percebê-la”. (ROSTOVITZ, 1983, p.142)

Com o Senado recusando-lhe o consulado e percebendo ele que as verdadeiras intenções do Senado era a de usá-lo e depois descartá-lo, Augusto, fez com que o sonho do Senado, de governar a Itália, desaparecesse para sempre. O choque entre Otaviano e Antônio, que todos esperavam, não ocorreu, e os três líderes cesarianos, Marco Antônio, Marco Lépido e Otaviano, encontraram-se próximo de Bolonha, no Norte da Itália, e concluíram um acordo pelo qual os três se faziam comissários da organização do Estado, acordo este que ficou conhecido como o Segundo Triunvirato Romano, com poderes ilimitados. “E a partir de então que, com o levante dos exércitos, governou a República, a princípio com Marco Antônio e Marco Lépido, após, somente com Marco Antônio por mais ou menos uns doze anos e, por fim, sozinho, durante quarenta e quatro anos”. (SUETÔNIO, 2004, p.76)

O modo de agir de Otaviano antes de se tornar líder máximo do Império, é de uma autenticidade que podemos denominá-lo: impiedoso, austero e implacável. Comportamento tão radical que, hipoteticamente nos perguntamos sobre o que o levou a essas obstinadas decisões. Suas intenções eram econômicas e financeiras, por Roma estar passando por séria crise pós-guerra civil, e então, conquistando o Egito e o anexando à Roma, resolveria assim seus problemas financeiros e econômicos? Ao analisarmos essas questões, vimos que ambas se entrelaçam, e com isso, todas fazem parte da meta ambiciosa da conquista de Otaviano.

Otaviano aproveitou-se ao máximo dos erros e fracassos do adversário. Engenhoso, tranquilo e persistente, procurou provar a Itália e a Roma que Marco Antônio era um miserável escravo de Cleópatra, homem sem desejo próprio e senso de honra, traidor dos ideais romanos, dos quais Otaviano se proclamava campeão.

Otaviano passou para o Senado e para o povo romano a hipótese que se Marco Antônio vencesse, Roma seria escravizada pelo Oriente, a Itália a uma província do Egito e o orgulho do conquistador seria substituído pela vergonha da derrota. A fim de provar suas afirmações, divulgou o testamento de Marco Antônio e parte da correspondência particular deste. Podemos ver que o tão “harmonioso” triunvirato se rompe, desencadeando um confronto direto entre Otaviano e Marco Antônio, o primeiro com o apoio do Senado e do povo romano, e o segundo, apoiado por suas legiões romanas e o exército egípcio sob seu comando, um enfrentamento que “Suetônio” relata como confronto “que durou até tarde” e ficou conhecido como Batalha do Ânzio<sup>4</sup> (Áccio).



(Mapa. Batalha do Áccio, <http://pt.wikipedia.org/wiki/MarcoVips%C3%A2nioAgripa>)

Diante de tal conquista, podemos responder nossos questionamentos com relação as intenções de Otaviano, analisando o desencadeamento deste confronto direto, como um comportamento: dúbio, dissimulado, impiedoso e resolutivo.

<sup>4</sup> Sitiou Alexandria, onde Antônio se encontrava refugiado com Cleópatra, apossando-se da cidade. Antônio, então, tentou negociar uma paz tardia. Ele, porém, o constrangeu ao suicídio e o viu morto. Almejava, com todo ardor, guardar Cleópatra para o seu triunfo. Chegou até mesmo mandar vir psyllos (curandeiros da Síria ocidental) para chupar-lhe o veneno da ferida, pois, pensava que ela se tivesse suicidado fazendo-se morder por uma áspide. Permitiu a ambos uma sepultura comum e consentiu no acabamento do túmulo que eles mesmos haviam começado. (SUETÔNIO, 2004, p.82)

Otaviano persuadiu o Senado e o povo romano, que com a honra e a tradição, ambas ofendidas, se colocaram a favor dele e contra Marco Antônio. Onde até alguns soldados romanos de Marco Antônio passaram a lutar em favor de Augusto, pois, acreditaram que Marco Antônio tinha a intenção de transferir a capital do Império para o Egito, e subjugar o povo romano ao Egito. Nesse contexto podemos entender a estratégia de Otaviano, que conseguiu compreender de forma inteligente que o orgulho nacional da Itália foi despertado. Os cidadãos exigiam que o predomínio adquirido em longos anos de conflito lhes fosse reconhecido como direito. Otaviano derrotou Marco Antônio por que compreendeu a força desse sentimento nacional e dela se utilizou, comprometendo-se tacitamente a manter o predomínio político da Itália e as características essenciais da sociedade italiana.

Otaviano era agora o chefe absoluto do Estado romano, e seu direito de administrá-lo não sofreria contestações. Os primeiros dois anos que se seguiram ao término da guerra civil, foram dedicados por Otaviano à aprovação de certas medidas que julgava indispensáveis para o êxito de medidas posteriores mais drásticas. Mostrou imediatamente, porém, que não tinha a intenção de seguir as pegadas de César.

O objetivo de suas primeiras providências foi restabelecer as fileiras mais altas da sociedade romana e o corpo de cidadãos, bem como restaurar a própria cidade de Roma. Essa foi então sua tarefa: combinar o poder militar herdado dos predecessores e indispensável à restauração e manutenção da paz, ordem e bom governo - combiná-lo com o desejo, energicamente, expresso dos cidadãos romanos e da Itália de manter sua posição privilegiada, se não no sentido político, pelo menos nas relações econômicas e sociais.

Otaviano consciente deste poder abastado em suas mãos, toma uma inteligente decisão: Não querendo se auto nomear “Imperador” – título que obteve do exército – e não se colocar em posição de soberano por si próprio, mediante o

Senado e povo romano, Otaviano devolve o poder para Senado, que se vê debilitado, pois as forças militares e políticas estavam voltadas e sob o comando de Otaviano. Essa situação fez com que o Senado de forma unânime concedesse a Otaviano novos poderes militares e administrativos. Tais poderes davam-lhe a posição de chefe do Senado e Primeiro Cidadão, ou Princeps, e naquele dia nascia a nova forma de governo que nós, segundo os próprios romanos, chamamos de “Principado”. Mas, embora conservando seus poderes extraordinários e seu título revolucionário, preferiu exercer o cargo de cônsul, para o qual foi eleito anualmente após 31 a.C. Governava o Estado em sua própria pessoa, mas agia através do Senado e da assembléia popular, que se reuniam nas épocas usuais para despachar os assuntos habituais.

No intuito de reconhecer status especial, em 27 a.C. concederam-lhe o título honorífico de Augustus (“favorecido pelos deuses”), o qual aceitou. E seus novos poderes eram descritos em termos conhecidos e respeitados pelos cidadãos, transmitindo a noção de que quase nada estava mudando. Ao verificarmos o modo com o qual Augusto começa a governar, podemos enquadrá-lo em uma linha de pensamento Weberiana<sup>5</sup>, no que compete a relação de dominante e dominados. Seduzidos pela figura heróica do dominador, o divinizam, e com essa autoridade carismática que lhe fora dada, o reconhecimento por parte dos dominados acaba por ser definida de forma totalizada e generalizada, ou seja, de forma unânime. Cooperando assim, com a construção do caráter do dominador.

Imbuídos neste conceito e “bebendo” desta fonte Weberiana, entendemos o porque de Augusto governar de forma benevolente, contrastando da forma impiedosa com que agiu antes de se tornar o “comandante-chefe do Império Romano”. É certo concordar com a historiografia, quando esta relata a questão do caráter de Augusto antes de ser denominado e agraciado com todas as honrarias que obteve

---

<sup>5</sup> Dominação carismática em virtude de devoção afetiva à pessoa do senhor e aos seus dotes sobrenaturais (carisma) e, particularmente: a faculdades mágicas, revelações ou heroísmo, poder intelectual ou de oratória. O sempre novo, o extracotidiano, o inaudito e o arrebatamento emotivo que provocam constituem aqui a fonte da devoção pessoal. (WEBER, 1981, p.135)

posteriormente, de ter uma posição impiedosa e resoluto, pois, teve que agir assim para ganhar a confiança das legiões militares e mostrar ao Senado que esta resignação abrangeria poder.

Podemos ver que, depois da vitória sobre Marco Antônio, Augusto toma-se de uma mudança radical e estratégica, tornando-se agora um líder benevolente, trabalhando em prol da hegemonia romana e das benfeitorias que realizara ao longo do Principado e que exercera de forma esplêndida e com toda magnificência. A forma com a qual beneficiou o povo romano, através de somas em dinheiro que dava para plebe, dinheiro este, que retirava do próprio tesouro pessoal, (retratado em seus escritos o RES GESTAE DIVI AVGVSTI) criou-lhe uma fama de que certamente era figura indispensável para o Estado.

Augusto soube compreender as vantagens de sua posição. Sabemos que depois da guerra civil, era o homem bem mais sucedido e rico do Estado. Especulamos a forma com a qual conseguiu acumular para si uma colossal fortuna, supomos, pois os chefes revolucionários e escritores da época não observaram cuidadosamente este assunto, pois não se podia fazer “perguntas inconvenientes”, ao soberano do Estado Romano. Algumas das hipóteses que levantamos, é de que Augusto conseguiu o levantamento desta riqueza, depois que anexara o Egito a Roma como sua propriedade privada, mas sua riqueza conseguiu de forma contínua crescer em abundância mesmo depois desta anexação, através de legados de homens ricos que deixavam parte de seus bens, seja por admiração pessoal, seja para aumentar seus títulos de propriedade. No entanto, sabemos que o Senado recorreu ao tesouro de Augusto, mais de uma vez, para suprir despesas do Estado e muitas das vezes pessoais, onde Augusto sempre se colocou de maneira a ajudar<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Paguei por cabeça à plebe romana, conforme o testamento de meu pai, trezentos sestércios, e em meu nome de quatrocentos sestércios provenientes dos despojos de guerra ao ser cônsul pela quinta vez; novamente cônsul, já pela décima vez, paguei por cabeça, de meu patrimônio, quatrocentos sestércios de doação; cônsul pela décima primeira vez, fiz à larga doze distribuições de trigo com grãos comprados por mim, e, investido da autoridade tribunicia pela décima segunda vez, dei por cabeça

Augusto certamente foi o administrador de todo o Estado Romano, papel que desenvolveu com êxito máximo. Em seu período de governo o “Principado”, Augusto trouxe a paz para Roma, que depois de um longo período de guerras civis, pôde conhecer através de Augusto um período que ficou conhecido como “Pax Romana” (Paz Romana). Suas províncias também estavam satisfeitas, pois Augusto coibira a arbitrariedade dos coletores de impostos e regularizando a cobrança e concedendo-lhes tempo para recuperação.

Tudo dependia do aval do Imperador, participava assiduamente de todas as reuniões do Senado, onde as questões aprovadas pelo Senado ficavam sob a tutela de Augusto. Esse poder limitado, dado ao Senado, fez com que Augusto exercesse com autonomia plena a administração do Estado. A autoridade de Augusto se baseava em parte na sua posição militar e no controle das rendas do Estado e em parte na popularidade que a Nova Constituição elaborada e corrigida por ele, tinha entre as massas. O Senado continuava a existir como supremo conselho de magistrados e, em particular do Imperador. Augusto o tratava com grande respeito. Todos os assuntos públicos importantes eram discutidos por ele, que controlava ainda a administração de certas províncias, cujos governadores eram senadores, bem como a maioria dos governadores das províncias imperiais. Augusto geralmente nomeava senadores<sup>7</sup> para representá-lo, no interior e exterior, nas missões que lhe eram confiadas pelo Senado e pelo povo.

---

quatrocentas moedas. Essas minhas distribuições nunca chegaram a menos de duzentos e cinquenta mil homens. Investido da autoridade tribunicia pela décima oitava vez, e cônsul pela décima segunda, dei por cabeça a trezentos e vinte mil da plebe urbana sessenta denários. E, cônsul pela quinta vez, às colônias de meus soldados dei por cabeça mil moedas, oriundas de despojos; essa doação triunfal foi recebida nas colônias por cerca de cento e vinte mil homens. Cônsul pela décima vez dei sessenta denários à plebe, que então recebia do Estado os grãos; esse total perfazia um pouco mais de duzentos mil homens. (Res Gestae Divi Avgvsti, 2007, XV, pp. 131-132)

<sup>7</sup> Somente os senadores podiam comandar as legiões. Seus filhos começavam o serviço militar não como soldados comuns, e sim como oficiais. Somente os membros das famílias de senadores podiam ser eleitos para as magistraturas romanas, e os lugares do Senado eram preenchidos principalmente por esses magistrados, quando se expirava seu mandato. (ROSTOVITZ, 1983, p. 175)

Sob sua administração, inúmeras construções foram feitas e incentivadas. A cidade de Roma de uma cidade de tijolos, passou à uma Roma de mármore. Ofereceu grandes espetáculos ao povo romano, onde não economizava em toda pompa festiva. Podemos ver que a vida voltara ao seu curso normal e as perspectivas para os cidadãos romanos residentes na Itália eram excelentes. Augusto proporcionava mediante a sua vontade aos membros das aristocracias provinciais, a possibilidade de obter a cidadania romana e de chegar até mesmo à classe eqüestre.

Notáveis foram seus feitos e suas realizações. Ampliou os limites do Império e guardou todas as fronteiras. No fim de sua vida Augusto era de fato o Administrador do Império Romano, o protetor e guardião de suas propriedades, e dono de uma incalculável riqueza, que a empregava deveras no Estado.

Augusto foi o soberano do Império Romano durante quarenta e um anos, governou com benevolência e de maneira honrosa, que, o Senado e o povo romano renderam-lhe todas as honrarias e títulos honoríficos possíveis, reconheciam que eram dependentes de seu Imperador e que sua figura era essencial para todo o Império.

O grande e magnífico governo de Augusto chega ao fim diante de uma enfermidade, que o compromete de exercer seus afazeres para com o Estado, mas até o último suspiro de vida se permaneceu lúcido, e deixou um grande legado de poder e riqueza para seus sucessores. Mas seu caráter e sua postura de indiscutível líder, nem todos os seus sucessores conseguiram alcançar. O sistema de governo que instituiu, a guarda pessoal que formou e deu o nome de “guarda pretoriana”, suas magníficas construções<sup>8</sup>, a forma pela qual administrou e protegeu a capital Roma e suas

---

<sup>8</sup> Decretou que fossem construídos outros edifícios que não ostentavam seu nome, mas o de seus netos, sua mulher e sua irmã, com o pórtico e a basílica de Caio e Lúcio, os pórticos de Lúvia e Otávia e o teatro de Marcelo. Além disso, convidava também os principais cidadãos para adornarem a Cidade, de acordo com as posses de cada um, fosse com novos monumentos ou, então, por meio de reparos e ornamentações. Desta forma, foram construídos numerosos edifícios: como o templo de Hércules e das Musas, por Márcio Filipo; o templo de Diana por Lúcio Corníficio; o templo de Saturno por Munácio Planco; o vestíbulo da Liberdade por Asínio Polião; um teatro por Cornélio Balbo; um anfiteatro por Estatílio Tauro e diversos outros monumentos notáveis, por Marco Agripa. (SUETÔNIO, 2004, pp. 92-93)

províncias, fizeram parte deste grande legado que essa figura ilustre do cenário imperial romano deixou como contribuição para sua rica história.

Na volta, no entanto, agravando-se o seu estado de saúde, permaneceu acamado em Nola. Mandou chamar Tibério, conversou com ele secretamente, durante um longo tempo, e, desde então, não mais se interessou por nenhum negócio de importância. Estando no último dia de volta tentou informar-se, por diversas vezes, sobre se seu estado provocava tumulto lá fora. Solicitou um espelho, mandou pentear os cabelos e friccionar as faces, que estavam flácidas. Após, recebeu os amigos e lhes perguntou “se achavam que havia representado bem a farsa da vida” e juntou o final: “Se tudo correu bem, aplaudi a peça e batei palmas com prazer”. Após, despediu-se, e àqueles que provinham da cidade solicitava notícias da filha de Druso, que estava doente, quando, subitamente, desfaleceu nos braços de Lívia, a quem falou: “Lívia, lembra-te da nossa união: viva e seja feliz”. O destino lhe concedeu uma morte suave, tal qual sempre desejara: uma vez que sempre que ouvia dizer que alguém morreria rápido e sem padecimentos, almejava para si e para o seu igual “eutanasia”. Antes de entregar sua alma, não deu senão um único sinal de perturbação mental, em razão de um susto repentino: queixava-se que estava sendo arrebatado por quarenta rapazes. Esse fato foi, ainda, mais um presságio do que uma mostra de fraqueza do seu espírito, uma vez que foi este o número exato de soldados pretorianos que conduziram seu corpo em cortejo. Veio a falecer no mesmo quarto em que morreria seu pai, Otávio, sob o consulado dos dois Sextos, Pompeu e Apuléio, no décimo quarto dia das calendas de setembro, à nona hora do dia, faltando apenas trinta e cinco dias para completar sessenta e seis anos de idade. (SUETÔNIO, 2004, pp. 138-139)

O modo com o qual Augusto se empenhou em realmente viver para o Estado Romano, defendendo-o, sendo mantenedor da paz, o organizando de forma política, social, econômica e militar, fazendo com que o povo romano desempenhasse a hegemonia sobre os demais povos que constituíam os vastos limites do Império, garantiu-lhe a serenidade com que governou o Estado, fazendo com que a aristocracia

senatorial e o povo, o idolatrassem, de forma, que lhe concederam todos os títulos honoríficos possíveis em vida e até mesmo títulos póstumos. Augusto tornou-se figura a ser seguida, citada e estudada nos séculos posteriores, suas contribuições para o abastado poderio romano e forma de governo que fundou, foram de maneiras acentuadas, podemos assim dizer que Augusto é uma das personalidades mais importante da história romana e, ampliando mais, porque não falar da história da humanidade. Seu legado foi seguido por muitos, porém, poucos conseguiram alcançar tal êxito.



(Mapa, Limites do Império Romano durante o Principado de Augusto,  
[http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%A9sar\\_Augusto#/media/File:Augusto\\_30aC\\_-\\_6dC\\_55%25CS\\_jpg.JPG](http://es.wikipedia.org/wiki/C%C3%A9sar_Augusto#/media/File:Augusto_30aC_-_6dC_55%25CS_jpg.JPG))

Neste breve artigo podemos perceber que a situação política e social de Roma, em um período de mudanças através e sobre o qual nos debruçamos a analisar (44 a.C a 14 d.C), e dando certa atenção a mudança ou alteração de caráter de Otaviano Augusto, notamos uma crise política, onde a sociedade padecia por inúmeras guerras civis, travadas e começadas pela classe da aristocracia, que por questões militares e de cunhos pessoais, disputavam o poder hegemônico de Roma.

Ao analisarmos as fontes encontramos concordâncias, nos escritos de Suetônio, para com o que o próprio Augusto escreveu, e que fora colocado em duas

pilastras de bronze em Roma, e posteriormente espalhada por várias províncias do Império, onde relata seus feitos vitoriosos e administrativos bem sucedidos. Dando-nos um aspecto de mais segurança, e veracidade, no que queríamos investigar realmente.

Encontramos respostas para nossa questão sobre o caráter “ambíguo” e a “dual” personalidade de Otaviano Augusto, considerado pela historiografia e por uma parcela de historiadores como o primeiro Imperator do Império Romano e seus vastos limites.

A contribuição da bibliografia utilizada e analisada para nossa pesquisa foi de grande importância, pois através de uma análise minuciosa dos fatos sociais, políticos e militares que aconteceram na sociedade romana, conseguimos levantar, mesmo que de forma hipotética, as respostas de nosso tema proposto, onde o caráter de uma figura tão ilustre como Otaviano Augusto, se mostra de forma distinta, delineando assim o marco de uma nova forma de governo instituída e que a historiografia narra com que forma deslumbrante, Augusto, administra e concede a Roma um período abastado e de paz.

Conseguimos também definir o caráter austero e impiedoso de Otaviano, ao reclamar o que era seu por direito, e o porquê, desta forma resoluta e obstinada, com que agiu contra os que assassinaram seu pai, contra o Senado e depois contra Marco Antônio.

Observamos que até a Batalha do Áccio, seu comportamento se direcionou em mostrar para os seus legionários e para o povo romano, que era digno realmente de herdar tudo que seu pai, Júlio César, lhe deixara. A forma artilosa com que resolveu os problemas das guerras civis, lutando de forma espetacular com todos que assassinaram seu pai e posteriormente derrotando Marco Antônio e anexando as terras do Egito à Roma. Tudo isso fez parte de um “esquema” - se assim podemos

chamar – onde o seu significado e resultado, era de fato alcançar o poder absoluto do Império.

Quando percebemos a mudança do caráter de Augusto, ousamos de acordo com a documentação e a bibliografia utilizada, nos colocarmos de forma conclusiva, que Augusto se tornara uma pessoa benevolente, pois não tinha mais com quem lutar, e o poder do Estado Romano já estava em suas mãos. O Senado só poderia contar com ele, pois, todo o poderio militar estava sob seu comando. Augusto coloca-se de fato, como indispensável para o Senado e para o povo romano, onde, consciente desta dependência por parte do Estado, pode redirecionar seus olhos, mais amplamente e atenciosamente para Roma e sua sociedade, fazendo os reparos necessários, mantendo a segurança e a paz nas fronteiras provinciais e reconstruindo a cidade de Roma e sua sociedade, embora, muito maltratada pelos últimos acontecimentos.

Temos em Augusto, um líder inquestionável, onde a historiografia atesta-nos a veracidade da maneira com que administrou Roma, recebendo do Senado e de todo o povo romano honrarias e títulos honoríficos que podem nos dar as referências certas, da forma como era querido pelos romanos, reflexos certamente da maneira esplêndida com a qual exerceu seu período de governo, o que chamamos de *Principado Romano*.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### I – Documentação Textual

CAESAR AUGUSTUS, Res Gestae Divi Augusti (Feitos do Divino Augusto). Tradução de Matheus Trevisan e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CAIO SUETÔNIO TRANQUÍLO, A vida dos Doze Césares, Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: MARTIN CLARET, 2004.

### II – Bibliografia Geral

ALFOLDY, Geza. História Social de Roma. Tradução espanhola de Victor Alonso Troncoso, 1996.

CORASSIN, Maria Luiza. Comentários sobre o RES GESTAE Divi Avgvsti. In Joly. Fábio Duarte (Org.) História e Retórica: Ensaio sobre historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007.

GRIMAL, Pierre. O século de Augustus. Tradução de Rui Miguel Oliveira Duarte. Lisboa: Edições 70, 2008.

M.ROSTOVITZ. História de Roma. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983.

MARTIN, Thomas R. Roma Antiga, de Rômulo a Justiniano. Tradução de Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2014.

NOUBERT, Rouland. Roma, democracia impossível?. Os agentes do poder na urbe romana. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Rio de Janeiro: GUANABARA, 1981.

# A CRÍTICA DE AGOSTINHO DE HIPONA AOS ESPETÁCULOS DE GLADIADORES NO IMPÉRIO ROMANO TARDO-ANTIGO. REFLEXÕES SOBRE PRAZER E IDENTIDADE CATÓLICA NA OBRA *CONFESSIONES*

Wendell dos Reis Veloso<sup>1</sup>

## RESUMO

Escrita na segunda metade do século IV, período de paulatina aproximação entre a facção cristã nicena e os poderes políticos romanos protocolares, a obra *Confessiones* (c. 397) do bispo Agostinho de Hipona, uma das mais importantes “vozes autorizadas” do catolicismo, contém vigorosa crítica aos populares espetáculos de gladiadores, aos quais são atribuídos epítetos desfavoráveis. A proposta deste artigo é analisar a citada crítica agostiniana identificando a prática discursiva de antagonização entre o prazer de atender aos anfiteatros e a alegada moderação que caracterizaria os católicos.

**Palavras-Chave:** Império Romano Tardio; Agostinho de Hipona; Espetáculos de Gladiadores; Identidade Católica

## ABSTRACT

Written in the end of the IV century, period of the approximation between the nicene faction of the christianity and the institutional political powers of the Roman Empire, the book *Confessiones* (a. 397), written by Augustine of Hippo, one of the most important “authorized voices” of the catholic church, has a strong criticism to the gladiatorial spectacles. This article aims to analyze this comments, identifying the discursive practice of the antagonization of the pleasure in going to these spectacles and the alleged moderation associated to the catholics.

**Keywords:** Late Roman Empire; Augustine of Hippo; Gladiatorial Spectacles; Catholic Identity

---

<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).

A afirmativa de que elementos do que denominamos de Mundo Antigo e Mundo Medieval são evocados na contemporaneidade não nos causam espanto. Atualmente na academia há mesmo linhas de pesquisa que se dedicam aos estudos destas apropriações, com cada vez mais pesquisadores investindo no estudo desta temática.

O sucesso dos elementos ligados à Antiguidade, que são os de meu imediato interesse neste texto, pode ser exemplificado pelo êxito de público de filmes *hollywoodianos*, tais como, *Troia* (2004) que foi estrelado pelo galã Brad Pitt e, ainda que sem o mesmo sucesso, o cercado de expectativas *Alexandre* (2004), dirigido pelo respeitado cineasta Oliver Stone e estrelado por atores renomados como Angelina Jolie, Val Kilmer, Jared Leto e Colin Farrell. Entre estes filmes, as produções que procuram retratar os espetáculos de gladiadores talvez sejam os de maior apelo e entre elas podemos citar, por exemplo, o filme *Spartacus* (1960) dirigido por Stanley Kubrick e indicado ao prêmio Oscar; o filme *Gladiator* (2000), dirigido por Ridley Scott e sucesso de público e crítica, tendo sido indicado a 12 prêmios Oscar no ano de 2001; e a aclamada série televisiva *Spartacus: Sangue e Areia* (2010). Isto sem mencionar as inúmeras referências que alguns eventos de *Mixed Martial Arts* fazem aos antigos espetáculos de gladiadores.

Os exemplos mencionados acima certamente participam de uma economia discursiva que, no mínimo, reforçam, na atualidade, estereótipos inadequados sobre os espetáculos romanos que envolviam gladiadores, tais como, o cerne exclusivamente em elementos como a violência<sup>2</sup>, a sensualidade ou a luta de classes. Abordagens simplistas como estas não marcam apenas o conhecimento comum sobre os gladiadores, também estão presente, ainda que de maneiras diferentes, na historiografia sobre o tema.

---

<sup>2</sup> O elemento da violência apresenta, contudo, um caráter ambíguo, pois enquanto há associações que prezam pela noção de violência controlada que caracterizariam as lutas entre gladiadores do passado e as lutas entre atletas hodiernamente, tal como seria nas lutas de *MMA*, há aqueles que descrevem tais espetáculos como fruto majoritariamente da crueldade humana, abordagem esta que se aproxima daquela vista no filme *Gladiator* (2000), por exemplo.

Os combates entre gladiadores ocorreram durante mais de cinco séculos nas mais diversas províncias romanas e legaram a nós historiadores uma enormidade de documentos, muito além de vestígios de (ou associado aos) anfiteatros, locais aonde ocorriam os combates. Estes documentos plurais ligam-se ao humor, à filosofia, à legislação e à história, com objetivos que vão desde zombar e criticar ao enaltecimento da grandiosidade que envolvia alguns espetáculos. É em meio a esta vasta gama documental que se encontra o testemunho a que me proponho analisar, a obra agostiniana *Confessiones*. (GARRAFFONI, 2004, P. 272)

A historiadora brasileira especialista no assunto e professora da Universidade Federal do Paraná, a Doutora Renata Senna Garraffoni, argumenta que em torno deste grande e diverso montante de vestígios os historiadores desde o século XIX constroem modelos explicativos sobre os espetáculos de gladiadores. Dentre estes, surge no final do século citado uma corrente historiográfica – que se estabelecerá no século seguinte –, cujo cerne está em duas teorias, a primeira ligada à interpretação tradicional do *pão e circo* e a segunda relacionada à ideia de *romanização*. Ou seja, os autores ligados a esta corrente de pensamento enxergavam a maioria do povo romano como uma “plebe ociosa” que vivia de pão e circo; e o conjunto deste, por sua vez, exemplificados pelos anfiteatros, constituir-se-iam em símbolos do poder romano e, portanto, estratégias de transmissão da identidade romana para as populações que habitavam as regiões conquistadas (GARRAFFONI, 2004, P. 273; GARRAFFONI, 2008, P. 107-108).

À perspectiva mencionada acima, no pós II Guerra, foi adicionado o elemento da violência, de modo que a presença majoritária nos jogos não seria apenas de uma população pobre e desocupada, mas também uma população fascinada pelos espetáculos sangrentos e, de certa maneira, até mesmo mórbidos. Este modelo interpretativo dos espetáculos de gladiadores passou a ser criticado após a década de 1970, argumenta Garraffoni ao salientar que o francês Paul Veyne iria estabelecer interpretação binária ao compreender os combates como um campo simbólico de

disputa entre o povo – não mais entendido como massa apolítica – e as elites. (GARRAFFONI, 2004, P. 273; GARRAFFONI, 2008, P. 108)

Garraffoni sustenta que, nas décadas posteriores, é a partir das teorias de Veyne que irão surgir interpretações centradas no contexto em que se dão os combates, de modo que haverá um giro do político para os aspectos culturais (GARRAFFONI, 2008, 108). Valendo-se de contribuições da Sociologia e da Antropologia os espetáculos seriam entendidos como espaço simbólico nos qual os acontecimentos teriam grande valor pedagógico. Como espaço masculino e masculinizante as arenas seriam as responsáveis pela afirmação de um determinado modelo de masculinidade (associada à elite romana) que se basearia em ideais de bravura e força; assim como a disciplina seria defendida através não só da exposição de punição dos crimes, mas também da encenação ritualizada do caos em ambiente controlado (FAGAN, 2014, P. 465; GARRAFFONI, 2008, P. 108-109).

Embora extremamente esquemática, a exposição acima tem o objetivo de apontar que a historiografia sobre os combates de gladiadores se desenvolveram com base no favorecimento dos aspectos políticos e econômicos em detrimento daqueles ligados à cultura, os quais passaram a serem considerados mais recentemente (GARRAFFONI, 2008, P. 109). Renata Garraffoni ressalta que é possível sistematizarmos as interpretações predominantes em três grandes grupos:

aquelas em que os gladiadores estão presentes no discurso historiográfico, mas somente catalogados em grupos a partir das armas que utilizavam; aquelas em que a *plebs* é descrita como um conjunto de pessoas *infames* ou ociosas e, por último, aquelas nas quais há uma ênfase nas estruturas sociais e nas funções do anfiteatro no cotidiano romano (GARRAFFONI, 2008, P. 109).

Todas estas possibilidades de entendimento dos combates de gladiadores como fenômeno histórico são apontados pela historiadora Garraffoni como incapazes de evidenciar os conflitos e as diferenças que caracterizariam todos os envolvidos nos combates (GARRAFFONI, 2008, P. 109). Desta maneira, há que se empenhar em construir “modelos interpretativos mais flexíveis e polissêmicos acerca do passado

romano e das pessoas que frequentavam os anfiteatros” (GARRAFFONI, 2008, P. 110), pois a miríade de vestígios disponíveis propiciam um *corpus* documental heterogêneo e complexo que possibilitam aproximações, mas também, e sobretudo, distanciamentos que apontam para o caráter diversificado daquilo que denominamos costumeiramente de população romana, cuja agência deve ser realçada e não o contrário (GARRAFFONI, 2004, P. 276).

Desta maneira, em poucas palavras, sobre os espetáculos de gladiadores: foram combates entre homens treinados que ocorriam geralmente nos anfiteatros, mas não somente neles (FAGAN, 2014, P. 468; GARRAFFONI, 2008, P. 111-112) e que ocorriam ante regras estabelecidas (FAGAN, 2014, P. 469); eram espetáculos ritualizados (FAGAN, 2014, P. 468); poderiam ocorrer com efeitos especiais, como a naumáquia (GARRAFFONI, 2004, P. 272); ocorreram por mais de cinco séculos e nas mais diferentes províncias, mas a frequência em que eram realizados nunca foi homogênea e nem constante (GARRAFFONI, 2008, P. 114), assim como se adaptou aos diferentes locais e às temporalidades distintas (GARRAFFONI, 2008, P. 118); eram espetáculos públicos cujo aparato para a sua realização estava na mão da elite, mas que somente aconteciam como resultado da ação de uma extensa rede de trabalhadores (GARRAFFONI, 2008, P. 111-112); embora com variações que dependem do tempo e do lugar, eram frequentados por mulheres e por homens de diferentes origens sociais e com diferentes possibilidades de ação, mas todos com algum potencial de agência que não deve ser menosprezado (GARRAFFONI, 2008, P. 114); e devo destacar que as arenas romanas são também um espaço masculino e produtor de masculinidades.

Tudo isto posto, cabe “repensarmos a concepção dos combates como fenômeno atemporal que atingia a todos de uma mesma maneira” (GARRAFFONI, 2008, P. 117), inclusive porque não o entendemos como meros mecanismos de controle e imposição identitária ao povo, embora não se negue que os espetáculos façam parte do *ser romano*.

O motivo destas considerações, ainda que o meu objeto de estudo não seja os espetáculos de gladiadores, mas sim a crítica feita por Aurélio Agostinho - bispo da cidade de Hipona no Norte da África – a estes espetáculos, é por que não é meu interesse negar a diversidade, a complexidade e as ambiguidades do mundo romano, mas sim, ao analisar um discurso eclesiástico – neste caso um trecho da obra *Confissões* – entendê-lo como parte do empenho das elites eclesiásticas que intentavam suplantam esta diversidade em favor de uma determinada identidade cristã, neste caso em específico a identidade católica proposta pelo bispo de Hipona.

As críticas de Agostinho aos espetáculos de gladiadores não se encerram em *Confessiones*, aparecendo também em sermões, em seu epistolário e em outros tratados, tais como *De Civitate Dei*; assim como ele não é o único eclesiástico de renome a abordar o assunto, com a lista incluindo ainda, por exemplo, Tertuliano, Jerônimo e Ambrósio (BOMGARDNER, 2001; OLIVEIRA, 2014; WIEDEMANN, 2002).

A crítica comum, por sua vez, evidencia expressamente a grande popularidade dos combates (OLIVEIRA, 2014, P. 53). Entretanto, esta censura ordinária não foi invenção e nem exclusividade das elites cristãs, pois avaliações semelhantes já eram encontradas nos argumentos de uma elite intelectual associada aos estoicos, tais como Sêneca e Cícero, que se referia genericamente aos espetáculos em questão como *prazeres questionáveis* (BOMGARDNER, 2001, P. 201-202).

Paul Veyne argumenta, em texto sobre o paganismo greco-romano, que especialmente nos dois últimos séculos do Império Romano no Ocidente se desenvolveu entre as elites um movimento denominado por ele de *paganismo intelectualizado*, em detrimento de um paganismo anterior que se caracterizava, antes de tudo, por práticas devocionais de caráter ritual dirigidas às divindades domésticas e aos deuses protetores de Roma (VEYNE, 1990, P. 227-252). Tal movimento intelectual que tendeu a se expandir entre a ascendente aristocracia de serviço, a qual progressivamente substituiria a de origem exclusivamente senatorial neste mesmo período, sistematizou e difundiu ideais de *virtude, controle e normalidade* que se

desenvolveram à parte dos cristãos, mas que foram apropriados por estes integrando aquilo que hodiernamente nós conhecemos como *moralidade cristã* (VEYNE, 1990, P. 157-196).

Os argumentos desenvolvidos por Veyne vão ao encontro daqueles formulados por David Lee Bommgardner e Kathryn Mammel quando estes afirmam que toda a linguagem utilizada pelos cristãos para supostamente denunciar as alegadas inadequações dos divertimentos nas arenas fora tomada de empréstimo da literatura clássica (BOMGARDNER, 2001, P. 203; MAMMEL, 2014, P. 610), de modo que mesmo os objetivos se aproximariam (BOMGARDNER, 2001, P. 202; MAMMEL, 2014, P. 610; TORLONE, 2014, P. 419). Acerca desta aproximação eu falarei posteriormente a partir da análise da documentação.

O início da escrita de *Confessiones* é datado em cerca de 397, fins do século IV, aproximadamente onze anos após o episódio na cidade de Milão no qual Aurélio Agostinho adota o catolicismo em confirmação da sua apostasia ao maniqueísmo. Trata-se de obra que em nossa sociedade atual enquadramos como autobiográfica, na qual o bispo narra a sua trajetória de vida desde a infância até à adoção do credo niceno. Para alguns especialistas tratar-se-ia de um reconhecimento público, de uma prestação de contas aos que constantemente o acusariam de não ter abandonado por completo os costumes de sua vida pré-catolicismo. Desta maneira, não obstante aquele que teria sido o precursor motivo para o penejar da obra *Confissões*, as circunstâncias do contexto histórico dão bem o tom dos objetivos da escrita do bispo: “Não me caluniem os soberbos, porque eu conheço bem o preço da minha redenção” (AGOSTINHO, 2011, Parte II, Livro X, Capítulo XLIII, P. 262). Agostinho coloca-se, portanto, como advogado de si mesmo, isto de maneira direta e objetiva, frente aos seus inimigos doutrinários, em especial os maniqueístas.

A antagonização que Agostinho desenvolve ao longo da obra se remete aos elementos mais primevos da constituição de identidades sociais:

A conceitualização da identidade envolve o exame dos *sistemas classificatórios* que mostram como as relações sociais são organizadas e divididas; por exemplo, ela é dividida em ao menos dois grupos em oposição – “nós e eles”, (...) (WOODWARD, 2006, P. 14).

Este trecho transcrito permite argumentar que a identidade é relacional, ou seja, depende de elementos exógenos para a sua existência, sendo marcada pela diferença. Esta diferenciação, por sua vez, pode se apresentar problemática, uma vez que, a despeito da realidade, envolve a negação de similaridades entre os grupos (WOODWARD, 2006, P. 9), semelhança como a que destaquei antes, e na qual a historiografia insiste, entre os argumentos dos cristãos e dos pagãos acerca dos espetáculos de gladiadores, a qual certamente os primeiros não admitiriam.

No capítulo oitavo do terceiro livro de suas autodeclaradas confissões, Agostinho narra as aventuras de Alípio, um dos seus mais íntimos amigos (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo VII, P. 125), com o alegado perigo dos embates de gladiadores quando em Roma para estudar direito. Aproveitando para exercitar a possibilidade narrativa, segue a história contada por Agostinho.

Era noite, quando ocorre momento capital e peremptório na versão agostiniana da vida de Alípio. Em um destes momentos que utilizamos para fazer referência ao caráter fortuito da existência, um grupo formado tanto por amigos quanto por apenas conhecidos de Alípio voltavam de um jantar e o encontraram. Ante aos infrutíferos protestos por parte de Alípio, este é arrastado contra a sua própria vontade para um anfiteatro em que acontecia um espetáculo. A violência do ato - violência amigável(!), alguém diria - e a firme resistência se explicava pelo passado conturbado do estudante das leis com diversões semelhantes<sup>3</sup>. Sendo assim, com a determinação consistente de um adolescente obrigado a ir ao almoço na casa dos amigos de seus pais, Alípio assevera para si mesmo e para os seus algozes: “-Ainda que meu corpo ali esteja, poderão obrigar a minha alma e os meus olhos a assistirem tais espetáculos? Estarei ali

<sup>3</sup> No capítulo VII do mesmo livro VI Agostinho comenta sobre o vício de Alípio em frequentar espetáculos circenses em um passado que não parece muito distante da experiência na cidade de Roma descrita no capítulo oito (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo VII, P. 125-127).

como se não estivesse.” Assim esperava triunfar não somente ante ao pretense perigo para a paz de sua alma, mas também perante aqueles que o estavam submetendo àquela situação. A mesma atenção que os pais costumam direcionar aos filhos que insistem em protestar ante as ordens dadas pelos seus responsáveis foi dispensada às palavras de Alípio pelos seus guias nos prazeres do anfiteatro. Chegado ao seu destino, visto a capacidade do local estar quase que completamente esgotada, o grupo sentou-se aonde ainda era possível e pouco tempo depois o jovem resistente cerrou suas vistas como estratégia para não presenciar o que acontecia na arena (“- Quisera ter também tapado os ouvidos”, teria dito alguém). Fervor e histeria poderiam ser as palavras utilizadas na descrição do público presente, “clima” o qual a capacidade auditiva do amigo de Agostinho não o permitia ignorar por completo. No entanto, tomado por uma mistura de curiosidade, vaidade e ingenuidade que costuma ser característica atribuída aos jovens se julgou forte o suficiente para presenciar, mas, talvez, não vivenciar aquilo. Foi quando resolveu abrir os seus olhos e, nas palavras de seu amigo e mestre, foi golpeado na alma de maneira mais incisiva do que teria acontecido ao gladiador na arena (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo VIII, P. 127-128; AGUSTÍN, 1963, Libro Sexto, Capítulo VIII, 13; AUGUSTINUS, 1963, Liber Sextus, Caput VIII, 13).

A explanação agostiniana já chama atenção desde o início devido à maneira como os espetáculos são descritos. Os significantes utilizados para este fim, o adjetivo *incredibili* e o advérbio *incredibiliter* (AUGUSTINUS, 1963, Liber Sextus, Caput VIII, 13, P. 236) podem ter conotação positiva ou não, já que o primeiro pode significar tanto incrível ou inacreditável, o que pode ser associado mais facilmente a coisas consideradas boas, como também pode expressar inconcebível ou estranho, o que, talvez, seja mais facilmente associado ao que se considera ruim. E o advérbio é utilizado para indicar o modo incrível, espantoso ou assombroso com que algo pode acontecer, o que também não nos leva muito adiante em nossa análise.

A narrativa do acontecimento da noite em que Alípio teria sido “arrastado” até o anfiteatro romano já nos permite aventar a orientação de sentido que Agostinho teria pretendido ao lançar mão de tais palavras, pois seu amigo é descrito como alguém que se coloca enérgicamente contra a condução coercitiva a que teria sido submetido, como alguém que evita de maneira vigorosa algo considerado mal. Entretanto, o sentido é clareado ao notarmos a forma como o hiponense se refere ao que acontece nas arenas dos anfiteatros: *crudelium et funestorum*/ cruel e letal (AUGUSTINUS, 1963, Liber Sextus, Caput VIII, 13, P. 236).

Fica patente a crítica contrária que é direcionada aos *gladiatorii spectaculi*. No entanto, devido à tendência ainda existente, e que inclusive já foi sólida na historiografia, de “olhar” para estes espetáculos como batalhas sangrentas completamente distantes das culturas ocidentais contemporâneas, o motivo das críticas pode ser mal compreendido. E é aqui que eu retorno à assertiva anterior, a qual eu afirmei que recuperaria e melhor desenvolveria os argumentos, de que os objetivos das críticas dos cristãos e dos pagãos se aproximam. Nossa cultura que prega a existência, ao menos teórica, de igualdade de direitos para todos em uma sociedade civil pode conduzir ao pensamento de que o cristianismo – por vezes ainda inadequadamente associado a uma cultura que seria perene e exclusivamente pacifista – critica a violência, às vezes de fato extrema, que podem integrar os espetáculos. Contudo, trata-se de uma interpretação inadequada.

O relato da experiência de Alípio no anfiteatro romano nos indica que o alvo de preocupação das elites cristãs são as suas almas, aquilo a que as almas poderiam ser submetidas ao presenciar as performances (incluindo a violência, mas não apenas ela), importando muito pouco ou nada a vida do gladiador que possivelmente poderia chegar ao fim de maneira brutal nas areias das arenas imperiais. Em relação a estas, Bomgardner sustenta o argumento de que a tradição pagã da qual o cristianismo compartilha nada tem a ver com sentimentos de compaixão ou de piedade, sentimentos estes que não deveriam ser desperdiçados com o sangue derramado nas

areias, uma vez que a vida dos gladiadores era entendida, ordinariamente, como sem valor<sup>4</sup> (BOMGARDNER, 2001, P. 202).

Ainda sobre os perigos potenciais dos espetáculos, a frase utilizada por Agostinho para o momento em que seu amigo abre os olhos que estavam fechados como estratégia de proteção da alma é: *“aperuit oculos et percussus est graviore vulnere in anima quam ille in corpore, quem cernere concupivit (...)”* / *“Ele abriu os olhos e foi ferido em sua alma de maneira mais grave do que o corpo do gladiador que ele desejava ver”*. O estado no qual sua alma se encontraria após a visão do combatente sendo ferido foi comparado a uma queda e o adjetivo utilizado para caracterizá-la é o *miserabilis*, ou seja, deplorável, patético, digno de pena (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro VI, Capítulo VIII, P. 128; AGUSTÍN, 1963, Libro Sexto, Capitulo VIII, 13; AUGUSTINUS, 1963, Liber Sextus, Caput VIII, 13, P. 237).

A descrição do momento em que Alípio teria visto o sangue também se mostra importante para meus objetivos neste texto: *“Ut enim vidit illum sanguinem, immanitatem simul ebibit et non se avertit, sed fixit aspectum et hauriebat furias et nesciebat et delectabatur scelere certaminis et cruenta voluptate inebriabatur.”* Ao travar contato visual com o sangue Alípio já não consegue mais desviar o olhar (*sed fixit aspectum*) e esta experiência é descrita pelo bispo de Hipona como um ato de beber a crueldade da cena ao ponto de ficar como que embriagado (*hauriebat furias et nesciebat et delectabatur scelere certaminis et cruenta voluptate inebriabatur*). Em trecho subsequente não transcrito aqui, a expressão utilizada para fazer referência ao desejo constante de retorno aos anfiteatros que se seguiu aquela noite, fatídica de acordo com a narrativa de *Confessiones*, é *insaniam* (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro

---

<sup>4</sup> Importante salientar que esta percepção não é única, ela é provavelmente o padrão seguido pelas elites intelectuais do final do Império Romano no Ocidente, mas insisto que os gladiadores como objeto histórico (o que não é o objetivo deste artigo) devem ser entendidos dentro de suas pluralidades, contingências e possibilidades. Garret Fagan em seu texto aborda as possibilidade de um gladiador alcançar status, inclusive associado à honra, ou mesmo alcançar benefícios, como ter pedidos próprios ou de seus familiares atendidos pelo Imperador. Como documentação potencializadora para esta abordagem o autor cita os epitáfios destes gladiadores (FAGAN, 2014, P. 468-477).

VI, Capítulo VIII, P. 128; AGUSTÍN, 1963, Libro Sexto, Capitulo VIII, 13; AUGUSTINUS, 1963, Liber Sextus, Caput VIII, 13, P. 237).

O caso narrado no livro oitavo e que é alvo principal de minha análise neste artigo possibilita estabelecer a relação, operacionalizada por Aurélio Agostinho, entre a vivência dos anfiteatros - e os prazeres acarretados por esta vivência - e aquilo que seria inacreditável e espantoso (a partir de uma perspectiva negativa); cruel e letal; e um perigo para as almas, uma vez que estas poderiam até mesmo chegar ao estado de miserabilidade.

Ao conectar os espetáculos de gladiadores à ideia de vício, posto que a frequência às arenas poderia, de acordo com o hiponense, resultar em estados tais quais os de embriaguez, obstinação e insanidade, o autor patrístico aqui analisado potencializa o entendimento dos embates aqui tratados como supostas doenças da alma.

Ainda gostaria de acrescentar que fica patente no relato de Agostinho a alegação de uma suposta fraqueza dos seres humanos para resistir às tentações e assim se protegerem destas doenças da alma. Para isto deveria ser necessário um conjunto de atitudes frente aos prazeres, os quais se ligam à vivência cotidiana das populações romanas. Tais atitudes preventivas deveriam evitar o desperdício – inclusive, e sobretudo, o das almas – ao reforçar a ideia de controle e moderação que os católicos reivindicavam para si. Antes neste artigo eu já mencionei que em capítulo diferente do que eu analisei até aqui o eclesiástico comenta a experiência malograda que Alípio tivera com os circos. Agora, para explorar um pouco melhor esta ideia de desperdício eu irei voltar minha “lente” para outro trecho do tratado *Confissões* no qual o teatro é comentado, pois acredito que as reflexões do bispo se interconectam.<sup>5</sup> A experiência com os teatros é narrada a partir de alegadas experiências pessoais do próprio autor quando presente na cidade de Cartago para estudar.

---

<sup>5</sup> Os circos, os anfiteatros e os teatros talvez formassem a tríade de “casas de espetáculos” populares entre os romanos, possivelmente as fontes mais comuns de prazer, lazer e divertimento.

Logo no início do capítulo de número dois há: “Arrebatavam-me os espetáculos teatrais, cheios de imagens das minhas misérias e de alimento próprio para o jogo das minhas paixões” (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, P. 60). Constata-se o reconhecimento da influência que os espetáculos dramáticos tinham sobre Agostinho no trecho em que ele afirma que estes o arrebatavam; também é possível apontarmos a associação entre teatro e luxúria, embora sem explorar a temática por fugir a proposta desenvolvida nesta investigação.

Um pouco mais à frente o autor se indaga do por que as cenas teatrais, mesmo as voltadas para a encenação de algo triste e sofrido, serem causa de prazer. “Com efeito, tanto mais cada um mais se comove com tais cenas quanto menos curado se acha de tais afetos (deletérios)” (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, P. 60; AUGUSTINUS, 1963, Liber III, Caput II, 2, P. 127). Verifica-se que o teatro é associado de maneira objetiva a algo negativo ao ser afirmado que a comoção diante das cenas dramatúrgicas é proporcional ao estado de “cura” do gosto por este tipo de divertimento. O uso do termo cura indica bem o pensamento do hiponense que associa o prazer do teatro à doença, uma vez que precisaria de cura. Embora o termo “cura” não se encontre no original latino, a ideia se faz presente claramente através do termo *sanus*, o qual se pode traduzir como saudável. Ao se deixar afetar pelo prazer causado pelas obras teatrais o ente social comprometeria o estado saudável em que se encontraria.

O autor ainda argumenta que as tragédias retratadas nos palcos seriam responsáveis por despertar compaixão, e que esta se liga aos sentimentos de amizade. O trecho que evidencia isto também nos permite algumas outras interessantes inflexões.

A amizade é a fonte destas simpatias. Mas para onde se dirige? Para onde corre? Por que se despenha na torrente de pez fervente e nos estuantes e enormes/assombrosos desejos luxuriosos, nos quais voluntariamente se transforma e se aparta da serenidade celeste, que o homem abandonou e repudiou? Logo se deve repelir a compaixão? De modo nenhum. Convém, portanto, amar, alguma vez,

as dores. Mas acautela-se da impureza, ó minha alma, ‘sob a proteção do meu Deus, do Deus dos nossos pais, digno de louvor e honra por todos os séculos’; foge da impureza (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, P. 60-61; AGUSTÍN, 1963, Libro III, Capítulo II, 3, P. 128; AUGUSTINUS, 1963, Liber III, Caput II, 3, P. 128).

Parece ser um incomodo para o autor o fato de que a compaixão instigada pelas obras teatrais relacionam-se à ficção, e, sem direção à realidade, destinam-se ao que traduzimos como “*estuantes e enormes/assombrosos desejos luxuriosos*” (“*aestus immanes taetrarum libidinum*”)<sup>6</sup>. Trata-se capital sublinhar que o autor constrói suas argumentações por meio de um jogo de antagonismos no qual a experiência do teatro é o espelhamento negativo da suposta *imago dei* que caracterizaria homens e mulheres antes do pecado original. Isto, de acordo com a mitologia cristã propagada pelo credo católico, é indicado, no trecho em análise, pela expressão *caelesti serenitate*/serenidade celeste.

A oposição forjada por Agostinho, entre a *caelesti serenitate* e o que podemos denominar de experiência teatral, entretanto, não deveria ser justificativa para o não cultivo da *miser cordia*. Esta seria causada pelas experiências dolorosas, ainda que fictícias, de modo que deveria se ter algum amor pela dor, mas com cautela, pois além da compaixão a experiência teatral também poderia conduzir à impureza, ou às paixões.

Há ainda outro trecho no qual Agostinho associa o prazer do teatro e a compaixão à possibilidade de corrupção da alma:

Mas eu, miserável, gostava então de me condoer e buscava motivos de dor. Só me agradava e me atraía com veemência a ação do ator quando, num infortúnio alheio, fictício e cômico, me borbulhavam nos olhos as lágrimas. Que admira, pois, que eu, infeliz ovelha desgarrada do vosso rebanho e renitente à vossa guarda, me afeiasse com sarna hedionda? (AGOSTINHO, 2011, Parte I, Livro III, Capítulo II, P. 61; AGUSTÍN, 1963, Libro III, Capítulo II, 4, P. 129; AUGUSTINUS, 1963, Liber III, Caput II, 4, P. 129 )

---

<sup>6</sup> Na tradução para o português e para o espanhol, as quais eu também referenciei, aparece “negras paixões” e “negras liviandades” respectivamente. Deve-se sublinhar também que a expressão *immanes* faz alusão a algo tão assombroso que pode ser até mesmo não humano.

A emoção oriunda da experiência teatral é novamente aproximada ao estado de doença. A alegria causada pela ficção encenada é descrita como o mesmo que estar com *turpi scabie foedarer /sarna* hedionda. Este mesmo trecho permite avançar no entendimento da associação operada pelo autor das *Confissões*. Destaco a assertiva de que o que verdadeiramente causava gozo em Agostinho era o momento no qual o ator por meio de estratégias típicas da comédia surpreendia a plateia, levando alguns às lágrimas, como era o caso do bispo. Da assertiva destacada ainda saliento dois elementos, a comédia, frequentemente associada ao riso e à alegria, e o choro.

Jacques Le Goff e Nicolas Truong afirmam que, em oposição ao período da Antiguidade Clássica no qual a máxima de Aristóteles de que “o riso é próprio do homem” era festejada, o riso no Ocidente cristão seria altamente condenado, sendo colocado sob anátema até pelo menos o século XII (LE GOFF; TRUONG, 2006, P. 75).

E o entendimento adequado deste opróbrio em que o riso é colocado deve ser buscado na maneira como o cristianismo irá lidar com corpo físico, na forma como irá entendê-lo. O Ocidente cristão irá organizar a sua realidade a partir de antagonismos, dentre eles a oposição entre alto e baixo e entre interior e exterior (LE GOFF; TRUONG, 2006, P. 75). Tendo por base esta lógica o corpo seria separado entre as partes nobres, ligadas à ideia de alto, e as partes ignóbeis, associadas, por sua vez, à ideia de baixo. À primeira parte ligam-se a cabeça e o coração, já à segunda, o ventre, as mãos e os órgãos hoje definidos como sexuais. A cabeça, localizada na parte alta do corpo, estaria, desta maneira, do lado do espírito; já o ventre, situado na parte de baixo do corpo, em oposição, estaria do lado da carne. Diante da crença de que o riso advém do ventre, não se torna dificultoso inferir o que as elites episcopais do período pensariam sobre o rir deliberado causado pelas peças teatrais (LE GOFF; TRUONG, 2006, P. 76). As raízes da desvalorização do riso são numerosas, mas, de acordo com os autores, seria comum a argumentação de que nos textos neotestamentários Cristo nunca ser descrito como tendo cedido ao riso (LE GOFF; TRUONG, 2006, P. 76-77).

Daí Agostinho descrever o hábito de regozijar-se no teatro, hábito este antecessor a sua apostasia do maniqueísmo, como algo passível de causar um estado de doença tal qual a sarna.

O outro elemento que destaquei no trecho documental foi o choro. E aí não importa se o choro fora causado pelo riso nervoso de uma esquete por demais cômica ou por uma cena dramática capaz de despertar compaixão ao ponto de florescerem lágrimas dos olhos dos que assistem. Ou seja, não importa se o choro é a manifestação da alegria ou da mais ostensiva dor e tristeza humana.

Os já citados Jacques Le Goff e Nicolas Truong sustentam o argumento de que é o cristianismo o grande responsável pela inversão dos valores atribuídos ao choro. De valorizado no Antigo Testamento as lágrimas vão se ligar ao processo de renúncia da carne e valorização do espírito. Para o renomado medievalista e para o famoso jornalista, desde o século III o choro se insere em uma economia dos fluidos corpóreos que o cristão deve dominar. Entretanto, não se deve entender disto que o choro não é desejado pelo crente, pois, ao contrário, ele seria buscado em certas situações (LE GOFF; TRUONG, 2006, P. 71), tais como em momentos de prece e introspecção, e não em momentos supostamente frívolos, tais como espetáculos teatrais, pois assim se caracterizaria como um desperdício, colocando a alma em suposto risco.

Vale assinalar que a insistência em associar o prazer à ideia de doença, ao riso, ao choro e até mesmo às sexualidades evidencia o uso dos corpos como um “local” de demarcação das identidades (WOODWARD, 2006, P. 15).

Ao descrever os *gladiatorii spectaculi* como *crudelium et funestorum*, associá-los à *turpi scabie foedarer*, à condição de *miserabilis* e antagonizá-los à *caelesti serenitate* e ao que é *sanus* Agostinho de Hipona se esforça para estabelecer uma identidade católica concatenada à ideia de moderação, de controle e de sanidade física e psicológica que poderia ser colocada em xeque pela dinâmica dos circos, dos teatros e dos anfiteatros.

A questão da identidade católica (ou das identidades cristãs) não pode ser entendida sem levarmos em consideração a questão da ortodoxia e o fato desta necessitar de uma noção de *verdade* inquestionável (CAMERON, 2008, P. 108) e, o que é evidenciado pela sua origem semântica, de separação daquilo que seria falso, posto que não seria o verdadeiro (CAMERON, 2008, P. 108, 111).<sup>7</sup> A partir disto já é possível argumentar que os discursos cristãos são autoritários e intolerantes, com a potencialidade destes elementos alcançarem graus extremos (CAMERON, 2008, P. 113), pois o conceito de ortodoxia também pressupõe a violência (CAMERON, 2008, P. 114). De acordo com esta lógica os escritos eclesiásticos não podem ser enxergados como textos inocentes, pois eles são elaborados para não só persuadir e reprovar, mas também para punir e para castigar (CAMERON, 2008, P. 112).

Ainda há que se acrescentar que a cristianização dos poderes políticos protocolares no último quartel do século IV possibilita a expressão do caráter autoritário, intolerante e violento do cristianismo que se afirma ortodoxo em grande envergadura social. A partir desta conjuntura, ser cidadão romano e estar integrado à romanidade, usufruindo inclusive de possíveis benefícios oferecidos pelo Império, seria o mesmo que ser cristão, e claro não qualquer tipo de cristão.

Levando em consideração que Agostinho, assim como Alípio, antes de adotar o catolicismo foi cristão maniqueísta e que *Confissões* é um livro, em grande parte, de teor antimaniqueísta, inclusive de prestação de contas da “catolicidade” de Agostinho frente às críticas de que ainda seria maniqueu (SOUZA, 2004), não se pode compreender as críticas feitas aos espetáculos de gladiadores fora de uma economia discursiva que se constitui como parte de um empenho para normatizar e forjar uma determinada identidade católica – o que, por sua vez, liga-se à defesa da ortodoxia. Faz-se isto estabelecendo o *nós* (os católicos, os quais seriamãos e moderados) em antagonismo ao *eles* (não cristãos ou supostamente maus cristãos, alegadamente

---

<sup>7</sup> Esta discussão reclama reflexões sobre a influência neoplatônica em escritos cristãos, o que eu já fiz para os escritos agostinianos em outro texto (VELOSO, 2014).

doentes, descontrolados e dados aos prazeres), os quais são transformados em *outros* em um processo social de construção de identidades que pressupõe até mesmo ser deixado de fora, não só da dinâmica política e social institucional do Império Romano, mas também das relações informais que se davam nas mais diferentes comunidades ao longo do Mediterrâneo, pois um dos pressupostos mais íncritos dos processo de forja das identidades é a sustentação da pretensa distinção pela exclusão (WOODWARD, 2006, P. 9).

## 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 Confesiones. In: *Obras de San Agustin*. Texto Bilingüe. Trad. Angel Custodio Vega. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

AUGUSTINUS, Aurelius. Confessiones. In: *Obras de San Agustin*. Texto Bilingüe. Madrid: La Editorial Católica, 1963. (Biblioteca de Autores Cristianos, Tomo II)

### BIBLIOGRAFIA

BOMGARDNER, D. L. *The Story of the Roman Amphitheatre*. New York: Routledge, 2001.

CAMERON, Averil. The Violence of Orthodoxy. In: IRINSCHI, Edward, ZELLENTIN, Holger (ed). *Heresy and Identity in Late Antiquity*. Mohr Siebeck: Gulde-Druck, 2008, p. 102-14.

FAGAN, Garrett G. Gladiatorial Combat as Alluring Spectacle. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Editors). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2014, p. 465-477.

GARRAFFONI, Renata Senna. Gladiadores na Arena: o espetáculo público e a estigmatização do corpo. *Revista de História (UFES)*. Vitória, v. 16, p. 271-278, 2004.

GARRAFFONI, Renata Senna. Lendo sobre as Arenas Romanas e Repensando o Papel dos Gladiadores. *Mimesis*. Bauru, v. 29, n. 2, p. 105-122, 2008.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. *Uma História do Corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MAMMEL, Kathryn. Ancient Critics of Roman Spectacles and Sport. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Editors). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2014, p. 603-616.

OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães de. A África de Santo Agostinho e a Sociedade de seu Tempo. In: PIRATELI, Marcos Roberto (Org.). *Ensaio sobre Agostinho de Hipona: História, Música, Filosofia e Educação*. Maringá: Editora da UEM, 2014, p. 33-74.

SOUZA, Mauro Araujo de. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 13-28.

TORLONE, Zara Martirosova. Writing Arenas Roman Authors and Their Games. In: CHRISTESEN, Paul; KYLE, Donald G. (Editors). *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*. West Sussex: John Wiley & Sons, 2014, p. 412-421.

VELOSO, Wendell dos Reis. Apontamentos sobre a Tradução Cultural do Neoplatonismo Operada por Agostinho de Hipona na Antiguidade Tardia (c. 386-426). *Rodas da Fortuna*. Barcelona: Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval, v. 3, n. 1, p. 110-130, 2014.

VEYNE, Paul. *A Sociedade Romana*. Lisboa: Edições 70, 1990.

WIEDEMANN, Thomas. *Emperors and Gladiators*. New York: Routledge, 2002.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e Diferença: uma Introdução Teórica e Conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e Diferença: a Perspectiva dos Estudos Culturais*. 6ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006, p. 7-72.

## Resenha

# A TARTARUGA E A LIRA : O MITO PARA ALÉM DA NARRATIVA?

Tiago da Costa Guterres<sup>1</sup>

O que é um mito? O que está por trás de seu nascimento? Qual sua relação com as coisas, com o mundo material em torno daqueles que o criam? Estas são questões que, se não são totalmente respondidas, ao menos perpassam o livro de John Scheid e de Jesper Svenbro. O primeiro, especialista da Roma antiga, o segundo, helenista. Ambos decidiram reunir e desenvolver seus textos de seminários comuns na *École pratique des hautes études* (Paris) de meados dos anos 1990, além de um apêndice ao *Collège de France* de 2003.

O leitor acostumado a pensar a categoria mito apenas como uma narrativa ficará um pouco surpreso. Pois esses “*mytheux*”, como os definem seus autores, esse apanhado de textos apresenta uma interpretação bastante particular que suscita importantes questionamentos a respeito da categoria. Um objeto poderia constituir um mito? Em outras palavras, seria possível a existência de um mito desprovido de uma dimensão narrativa? Ou, de um modo um pouco mais complexo, qual a relação entre as coisas, os nomes próprios e as narrativas míticas? Para explicar essas relações os autores apresentam alguns exemplos no decorrer dos seis capítulos, de diferentes períodos, a partir de diferentes fontes, como autores gregos e latinos. Seu ponto de

---

<sup>1</sup> Bolsista CAPES, doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), sob orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. Bolsista da CAPES – Proc. n.º BEX 9961/14-3 na Université de Toulouse II – Jean Jaurès, sob a direção do Prof. Dr. Pascal Payen.

partida é o mito da oliveira, trabalhado antes por Marcel Detienne<sup>2</sup>, a quem o livro é dedicado. Espécie comum no Mundo Grego, essa árvore estimulou o desenvolvimento de múltiplas representações. A oliveira encontra-se no centro de uma configuração ao mesmo tempo econômica (seu papel na economia grega), religiosa (relação entre a oliveira e Atena) e política (p.11). A partir da constatação de sua dimensão física, pode-se questionar a afirmação corrente do mito como resumido a uma “narrativa fabulosa”.

Desde o intrigante título do livro, a menção aos objetos físicos como a tartaruga e a lira põe em evidência os elementos que antecedem os mitos em seu caráter narrativo. A lira, instrumento musical que remete à poesia, tinha como base o casco de uma tartaruga. Apenas a paradoxal existência de um objeto gerador de som ser construído a partir do casco inanimado de um animal *anaudos* – portanto não gerador de som – já poderia desempenhar certo papel na construção de um mito<sup>3</sup>. Não havia unanimidade, entre os antigos, de como esse instrumento foi criado. Sua invenção remete a Hermes, a Orfeu, a Anfion ou a Kerambos, segundo Antoninus Liberalis. Este último conta (*Metamorfoses*, 22) que Kerambos insultou as ninfas, afirmando que estas não eram filhas de Zeus, e por isso foi transformado em um escaravelho, *kerambux* em grego<sup>4</sup>. Esse inseto tem por característica sua cabeça em forma de lira (ou algo que lembra uma). Para Svenbro e Scheid, tudo se passa como se o herói da narrativa portasse um nome que caracteriza ao mesmo tempo a lira que ele tocou durante sua existência enquanto poeta, e o inseto no qual ele foi transformado. Mas é aí que reside o problema para os autores. A associação é construída do ponto de vista da narrativa. É nela (que é também a lógica da leitura) que o poeta Kerambos é

---

<sup>2</sup> DETIENNE, Marcel. L'olivier: un mythe político-réligieux. *Révue de l'histoire des réligions*, tome 178 n°1, 1970. Pp 5-23.

<sup>3</sup> A tartaruga ocupa uma importante posição de interesse simbólico, entre o mundo animal e o mundo mineral (p. 102). A começar por seu caráter paradoxal: trata-se de um ser vivo que habita um ser inanimado, parecida com uma pedra, em todo o seu silêncio. Esse mesmo casco pode ser utilizado na construção de uma lira, instrumento diretamente ligado à poesia, diretamente ligada ao som.

<sup>4</sup> Nome científico *Lucanus cervus*, *lucane* no original francês do livro; em português também é conhecido como *vacaloura*.

transformado em *kerambux*, o escaravelho liriforme. Nesta perspectiva, o poeta é anterior aos escaravelhos, enquanto que na perspectiva da *mitopoiésis* (a criação dos mitos) o nome do inseto é anterior à invenção do personagem. O inseto sempre esteve lá, e alguém algum dia questionou sua semelhança com a lira. Eis que surge a narrativa.

Para terminar, limito-me a algumas observações. *Primeira*: a riqueza que possui o nome próprio entre os gregos, sua possibilidade de re-significação, dado seu caráter polissêmico e sua ambigüidade semântica, como no caso de Kerambos, mas também de muitos outros nomes gregos<sup>5</sup>. E é daí que vem sua força, na medida em que eles permitem exegeses sucessivas para a compreensão de seu significado (p. 24). *Segunda*: talvez o leitor fique um pouco incomodado com as liberdades tomadas pelos autores no que diz respeito a algumas associações, que por vezes parecem não respeitar marcos temporais como os de anterioridade e posteridade. Trata-se, inclusive, de uma característica dos textos de Svenbro, que tanto podem ser admiradas ou tratadas como “excesso de imaginação” (nesta pequena resenha prefiro ressaltar o caráter reflexivo do livro). Quanto a isso, os autores explicam (p. 215-216) que não se pode afirmar que haja uma época mais fértil na Grécia para a criação dos mitos. Não se trata de um período anterior, o da invenção, seguido de um período de exegese, por isso não haveria problema em apresentar casos do período Clássico, Helenístico ou mesmo da Roma imperial. *Terceira*: o livro *La tortue et la lire* surge para complexificar e enriquecer um pouco mais nosso conhecimento acerca do mito ao apresentar a noção de *démarche générative* para qualificar a relação que liga um objeto simbolicamente significativo e a narrativa que resulta dele (p. 16). Embora não se trate de uma pesquisa que vise desvendar sua natureza: a ênfase é concedida ao seu sentido mais pragmático, de modo que se possa compreender sua construção, sem estabelecer teorias generalizantes.

---

<sup>5</sup> Quanto a isso, as pgs 19-27 (sobre o nome de Édipo e de Filoctetes), e o capítulo 6 “*La force du nom*” (pgs. 159-214) são essenciais. Para o mito de Kerambos na versão de Antoninus Liberalis, ver o apêndice 1 do livro, pgs. 221-222.

Os autores de *La tortue et la lyre* não deixam de sublinhar seus débitos com Marcel Detienne, e também não hesitam em marcar seus distanciamentos: Claude Lévi-Strauss, para quem o mito depende da língua apenas de maneira acessória, e Paul Valéry, para quem o mito não parece ter nenhuma existência fora da língua (p. 191). Assim, o livro que o leitor recebe inicialmente apenas como um apanhado de artigos e palestras resulta em algo um pouco mais profundo, sem perder a prudência. Num cenário marcado pelo triunfo da narratologia no domínio do mito, Scheid e Svenbro apresentam um trabalho no mínimo inquietante. Enfim, é preciso lê-los para refletirmos acerca do mito, para além da narrativa.

#### REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

SCHEID, John ; SVENBRO, Jesper. *La tortue et la lyre - Dans l'atelier du mythe antique*. Paris, CNRS Éditions, 2014, 229 p. ISBN : 978-2-271-07883-4.

# Nearco

Revista Eletrônica em Antiguidade - ISSN 1982 - 8713  
2016 - Ano IX – Número I  
[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