



# **NEA**rcos

Revista Eletrônica de Antiguidade

*2008 – Ano I*



**ISSN:1982-8713**

*NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade*

**[www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br)**



**NEArco – Número I - Ano I - 2008**

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO UERJ**  
**Reitor: Prof. Dr. Ricardo Vieiralves de Castro**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - IFCH**  
***Diretor: Prof. Dr. José Augusto Souza Rodrigues***

**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**Chefe: Profa. Dra. Maria do Carmo Parente**

**Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA**  
***Coordenador: Profa. Dra. Maria Regina Candido***

**EDITORES**

**Profa. Dra. Maria Regina Candido**  
**Prof. Ms. José Roberto de Paiva Gomes**

**CONSELHO EDITORIAL**

**Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)**  
**Prof. Dra. Fábio de Souza Lessa (UFRJ)**  
**Profa Dra Izabela Aquino Bocayuva (UERJ)**  
**Profa. Dra. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)**  
**Prof. Drando. Julio César M. Gralha (UNICAMP)**  
**Prof. Drando Cristiano P. M. Bispo (UERJ)**  
**Prof. Dr. Johnny Langer (USP)**



## Apresentação

Em 2008 comemoramos os 10 anos de existência como Núcleo de Estudos da Antiguidade ligado a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), como resultado da vontade dos alunos, professores e pesquisadores em conhecer, trabalhar e divulgar a História Antiga no Rio de Janeiro. O momento nos leva a refletir o nosso começo. Planejamos os nossos primeiros eventos nos corredores do bloco A, com o apoio do IFCH, que ficou curioso em saber por que ficávamos ali sentados conversando, debatendo e recebendo pesquisadores.

Logo, em 1998 recebemos o apoio do Prof. Ivair Coelho Lisboa que, gentilmente, nos cedeu espaço na sala 9023A e, mais tarde, para a sala 9030A, na qual estamos até hoje. A partir dali criamos o jornal o PHÍLIA, Qualis A/2007, construímos o site [www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br) onde divulgamos nossos eventos. Publicamos duas revistas impressas o Caderno do Fórum de Debates em História Antiga e a Jornada de História Antiga. Essas atividades fizeram do NEA/UERJ um lugar de fala e ao reconhecimento da Universidade pela SR-3. O resultado foi o investimento nos alunos de graduação e pesquisadores do NEA com viagens para a divulgação das pesquisas. A participação na Iniciação Científica levou a premiação máxima de Claudia Patrícia de Oliveira com os Gladiadores em Roma e Tricia Magalhães Carnevale com a pesquisa sobre a Magia em Atenas, além da Menção Honrosa concedida a Ricardo Valadão e a Gabriel Soares de Souza, fatos que nos deixam muito orgulhosos.

Ao longo desse tempo, 1998-2008, o Núcleo diversificou as suas atividades entre publicação e cursos de extensão ministrados por especialistas em sociedades antigas e os graduandos que passaram por nós, hoje pelo esforço pessoal encontram-se no mestrado e no doutorado. Hoje temos a certeza de que o NEA é a soma de todos aqueles professores, alunos, pesquisadores, amigos que cruzaram em nossas vidas deixando um pouco do seu conhecimento e levando o nosso carinho e consideração. Somos muito gratos a todos que acreditaram nessa proposta de trabalho e contribuíram para



a sua realização. O NEA tornou-se *um lugar de fala para a Antiguidade na UERJ, um lugar de produção de saber em sociedades antigas e por acreditarem que é possível pesquisar História Antiga no Brasil.*

Diante de tudo isso, decidimos abrir mais um espaço para a divulgação do saber, lançando a Revista eletrônica NEARCO, um novo espaço para divulgar as pesquisas. Assim como o comandante de Alexandre, o Grande, Nearco navegou pela Arábia e vislumbrou um mundo ainda desconhecido, esse livro on-line desbravará novos horizontes.

*Maria Regina Candido & José Roberto Paiva – Editores*

## Sumario

### Espaço PHILIA

9-13 **APOLO: EL LEGADO MORAL EN LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO**

María Cecilia Colombani (FFCEH/Universidad de Morón / Argentina)

### Artigos

14-27 **A IMPORTÂNCIA DO CORPO NA SOCIEDADE GREGA: NA VIDA E NA MORTE**

Alessandra Serra Viegas (PPGHC – IFCS – UFRJ)

28-40 **A RELEITURA DE LICURGO NAS ANTIGÜIDADES JUDAICAS (AJ) DE FLÁVIO**

**JOSEFO**

Diego Lopes da Silva (PEJH/UNB)

41-48 **TRAIDORES E HERÓIS: IOHANAN BEN ZAKKAI E FLÁVIO JOSEFO**

**INTERPRETAM O FUTURO IMPERIAL DE VESPASIANO**

Tupá Guerra Guimarães da Silva (PEJH/UNB)

49-55 **ÁRVORES E PILARES CÓSMICOS NAS COSMOGONIAS INDIANAS, NA**

**APOCALÍPTICA PERSA E EM CASOS ESPECÍFICOS INDO-EUROPEUS**

Julia Câmara da Costa (PEJH/UnB)

56-66 **O PODER DE JESUS NA CURA DO CEGO DE NASCENÇA(JO 9)**

Maria Aparecida de Andrade Almeida (UMESP)

67-81 **LIVRO DOS MORTOS, UMA DISCUSSÃO ACERCA DO CAPÍTULO 30**

Marina Buffa César (Museu Nacional/UFRJ)

82-93 **RELAÇÕES DE PATRONATO NO EGITO ANTIGO (2134-2040 A.C)**

Maria Thereza David João (UFF).

94-103 **O JESUS APOCALÍPTICO: RETOMADA DA QUESTÃO**

Valtair Miranda (UMESP/SP)

104-116 **A MORTE: EVOLUÇÃO E DESAFIOS DA FINITUDE**

Maria de Lourdes Pereira da Costa (UNIBENNETT)

117-124 **MITO E RELIGIÃO NOS FESTIVAIS ESPORTIVOS GREGOS DO PERÍODO**

**CLÁSSICO**

Fabio Bianchini Rocha (LHIA/UFRJ)

## **APOLO: EL LEGADO MORAL EN LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO POLÍTICO**

María Cecilia Colombani (FFCEH/Universidad de Morón/Argentina)

Apolo parece consumir el imperativo de la medida desde la más rancia aristocracia olímpica. Si pensamos en el *topos* mítico como un territorio fecundo de construcción de la normatividad moral, la tensión Apolo-Dioniso, parece ser el antecedente mítico de la clásica tensión *hybris-sophrosyne*.

Apolo representa el vicario mítico de un llamado a la prudencia, como forma de plasmación de la conducta racional, más allá de la necesidad de matizar la radicalidad de las lecturas extremas, que estigmatizan el dionisismo, ubicándolo en el espacio de la desmesura, mientras que Apolo queda santificado en el lugar de la más noble racionalidad. El dios de la luminosidad olímpica y del esplendor solar constituye la más firme convocatoria a vivir la vida conforme a medida. La metáfora lumínica que lo envuelve no es ajena al largo maridaje que solidariza luminosidad con racionalidad y, por ende, racionalidad con medida. La misma narrativa oracular, inscrita en la experiencia adivinatoria, se alza, desde su compleja arquitectura discursiva, como un *corpus* normativo, constituyendo el más remoto antecedente de una construcción moral, llamada a tener un efecto socio- religioso. Las nociones de medida y norma emanan de ese entramado de palabras, constituyendo un verdadero legado oracular.

Cuando las sociedades carecen aún de un esquema religioso fuertemente institucionalizado, el mito representa una fuente intransferible de construcción de modelos de acción y comportamiento, ya que la conducta de la divinidad se erige en un lugar paradigmático y didáctico, que habla precisamente del mito como una "historia verdadera, significativa y ejemplar", tal como sostiene Mircea Eliade.

Los siete sabios constituyen dentro de la historia de la filosofía, los más fieles representantes del espíritu apolíneo. Son sus más fieles seguidores y

aquellos que precisamente han recibido su legado. Son los que se han traspasado el trípode de mano en mano, los que han dejado grabadas en Delfos las famosas sentencias: «Conócete a ti mismo», «Nada en exceso», «la medida es lo mejor», «Usa la media», «Firme la tierra, inseguro el mar», «Debes mirarte al espejo. Si eres hermoso, haz bellas cosas; si eres feo, corrige el defecto de tu naturaleza con la belleza de la conducta», «Todo es práctica», por sólo citar algunas de las compiladas por Demetro de Falero. (Ver García Gual, *Los siete sabios*, 202-206)

Detengámonos en el vocabulario que aparece en las sentencias. Los conceptos de medida, exceso, firmeza, conocimiento, práctica, belleza, mirada, abren un panorama de peculiares características. El llamado al conocimiento interior, a la mirada en el espejo, marca el rumbo de una acción combinada entre *mathesis* y *ascesis*. No sólo conocimiento, sino también práctica como modo de corregir defectos y asegurar una vida bella.

La recomendación de la medida parece ser un tema dominante de la narrativa apolínea y el *telos* último de esa alianza entre conocimiento y práctica, que anticipa el ideal del sujeto griego clásico. El término *nomos* guarda una riqueza semántica extraordinaria, que invitamos a recorrer: orden, derecho, fundamento, regla, norma, ley, prescripción, máxima, entre otras. Hay una acepción que nos interesa sobremanera. Nos referimos a fundamento y queremos vincularlo con otro término que, por sus resonancias semánticas, querríamos tratar conjuntamente: *Arkhe*, cuyo significado es principio, fundamento, elemento, mando, autoridad, poder, imperio.

Apolo parece reunir en su figura, y en la economía general de la narrativa oracular, dos andariveles estrechamente vinculados entre sí. Por un lado, la dimensión de legislador moral y por otro lado, la dimensión del ejercicio de un poder, a partir del conocimiento-posesión del fundamento.

La acción de legislar, *nomotheteo*, implica, al mismo tiempo, ordenar, determinar. Es la función de quien ostenta la *arkhe* para abrir el juego de la obediencia moral. Así, quien legisla, tiene la función de mandar, *arkhein*, de ser

el primero, guiar, ser jefe, presidir, gobernar, dominar. Espléndida metáfora política que sienta las bases de futuras alianzas entre ética y política.

Basta pensar cómo surge la dimensión política en el momento en que las sociedades griegas, conmocionadas por el despegue económico y la fragmentación de las viejas instituciones, se respaldan en la figura de Apolo, el señor muy alto que reina en Delfos, según Heráclito, para generar un nuevo orden: la *polis*.

En ese marco, Apolo es, fundamentalmente, quien organiza los espacios, respondiendo a su figura de músico, de protector de fronteras, de pastor.

Apolo es un conductor nato. No sólo organiza el *kosmos* político, sino también el orden moral. En realidad, constituye un mismo acto fundacional porque, sin medida, sin ley, no hay organización alguna. Se trata en realidad de un mismo proceso fundacional, cuya bisagra posibilitante parece ser el concepto de *nomos*.

Retornemos al tema de las sentencias o máximas, *gnomai*, como "reliquias de la antigua sabiduría", *enkataleímmata tes palaias sophías*, tal como sostenía Aristóteles. "La sentencia, *gnóme*, es una forma expresiva muy apreciada por los antiguos. Desde Hesíodo hasta Menandro, el comediógrafo de la Comedia Nueva, pasando por autores tan clásicos como Esquilo, Heródoto, Píndaro y Aristófanes, las *gnómai* o máximas tienen un papel destacado en los grandes textos griegos. Y es sobre todo en la época arcaica donde surgen esas sentencias memorables con un especial vigor, rico en resonancias". (García Gual, Carlos. *Los siete sabios*. p. 200.)

Estas reliquias constituyen, básicamente, condensadas reflexiones sobre el comportamiento conveniente y articulan primariamente ese *corpus* inicial y arcaico de una moral laica, "burguesa", tal como sostiene García Gual. Es la insistencia didáctico-pedagógica de valores como la moderación, la cautela, la veracidad, la laboriosidad, la prudencia, todos valores sin los cuales no puede emprenderse esa gesta fundacional a la que aludíramos precedentemente.

Esta insistencia es el nudo mismo del clero délfico y por ello algunas de estas máximas tienen el soberano honor de estar inscritas en las paredes del templo de Apolo.

Se trata pues de un saber popular, tal como la poesía representa esa especie de filosofía popular, que, con el tiempo, va perdiendo fortaleza y precisión. En realidad, el tiempo arrojará el nacimiento de otro tipo de saber, la filosofía, y de su mano, la emergencia de una arquitectura moral de otro registro y de otro orden del discurso.

La declinación del *mythós* coincide, no sólo con la declinación de una forma de pensamiento, sino además, de una arquitectura discursiva, que plasma ese pensamiento.

No obstante, más allá de la declinación del *mythós*, más allá del cambio de narrativa, el espíritu normativo del magnífico dios solar, de Apolo, el oblicuo, resuena con fuerza inusitada en la ética prescriptiva, que tiñe el mundo clásico. La presencia de Apolo como el gran legislador se deja ver en el sesgo disciplinar que atraviesa la *polis* en su conjunto.

Asimismo, el legado de una vieja y aristocrática alianza entre moderación y poder, se conserva nítidamente en lo que constituye el ideal cívico. La *paideia* como empresa moral es la consumación de dicho maridaje, la definitiva plasmación de una vida virtuosa que se ve coronada con el ejercicio del poder político y la construcción de una vida conforme a la *kalokagathía*.

Apolo está presente en la *polis* como aquellas huellas indelebles que los nuevos giros intelectuales no logran borrar, como aquellas marcas que los avatares del pensamiento no pueden sepultar. El espíritu apolíneo marca rumbos, delinea geografías, planea esquemas estratégicos, porque la moral no es otra cosa que una gran batalla por el ejercicio de la *arkhe*.

Apolo es un cartógrafo que dibuja mapas e invita a recorrer un *méthodos*. Apolo es un pastor que conoce el camino y recomienda su tránsito.

Vendrán otros pastores que delinearán otras rutas, otros cartógrafos, con otros *logoi*, pero aquella marca perdurará, ya que, tal como sostiene García Gual: "en las acciones humanas importa la medida, la mesura, el atenerse a límites, el no exagerar. La virtud que patrocina Apolo es justamente la prudencia, la *sophrosyne*, opuesta a la *hybris*, esa soberbia desmesurada que es trampa y privilegio del noble de antaño, del héroe trágico. La dicha va unida a esa racionalidad en el comportamiento". (Ibidem., p. 201)

El legado de la racionalidad es el destello apolíneo por excelencia, ya que la misma se mide en medida, en límite y norma. En esta línea de reflexión, no hay resolución del sujeto moral por fuera de este margen de racionalidad, constitutiva de la identidad de aquel que se erige como un individuo autónomo, como un sujeto amo de sí, dueño de sus actos, porque conoce el fundamento de la acción ética. De modo tal que, en el fondo último de la cuestión, se está jugando una alegoría por el poder.

Así, Apolo nos devuelve, desde su multiplicidad morfológica, la figura del pastor, del legislador, del fundador y todas ellas se aúnan en un mismo paradigma que, en definitiva, abre el juego de la utopía política.

Colli, G. *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 1987.

Colli, G. *La sabiduría griega*. Valladolid, Trotta, 1988.

Cornford, F. M. *From Religion to Philosophy*, New York, Harper Torchbook, 1957.

Eliade Mircea. *Mito y Realidad*. Barcelona, Editorial Labor, 1991.

García Gual, Carlos. *Los siete sabios (y tres más)*. Madrid, Editorial Alianza, 1996.

Jaeger, W. *Paideia*. México, FCE, 1995.

Vernant, J.-P. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.

## **A IMPORTÂNCIA DO CORPO NA SOCIEDADE GREGA: NA VIDA E NA MORTE.**

*Alessandra Serra Viegas (PPGHC – IFCS – UFRJ)*

O presente trabalho pretende abordar a construção da imagem do herói grego, na figura do guerreiro, a partir das representações do corpo, perpassando os períodos arcaico, clássico e helenístico, com uma breve análise de textos literários, pinturas e esculturas, numa abordagem comparativa que contraponha História, Literatura e Iconografia.

Buscar-se-á, igualmente, verificar e analisar os cuidados com o corpo vivo e com o corpo morto, partindo-se da vertente estética da “Bela Morte” proposta por Vernant.

A fim de nos situarmos, cremos que nosso trabalho se insere numa perspectiva de uma História do Corpo, como nos aponta José Carlos Rodrigues, ao apresentar seu trabalho em *O Corpo na História: “pude reunir uma quantidade de informações [que] provém de pesquisas de historiadores (...). Tais estudos históricos correspondem, em geral, à orientação que receberam de Marc Bloch no seu clássico A Sociedade Feudal (1968): Uma história verdadeiramente digna desse nome, mais que as tímidas tentativas a que nos obrigam hoje os meios postos à nossa disposição, dará às questões do corpo o espaço que elas merecem”* (RODRIGUES, 1999:11). Comentando a importância tanto do corpo em seu aspecto físico e suas representações, quanto do arquivo fotográfico vitoriano como fonte documental sobre as transformações ocorridas na sociedade dos tempos modernos, Roy Porter afirma que “a busca da história do corpo não é somente uma questão de triturar as estatísticas vitais sobre o físico, nem um conjunto de métodos para a decodificação das ‘representações’. É antes um chamado para a compreensão da ação recíproca entre os dois” (BURKE, 1991:301). Como exemplos conhecidos, podemos perceber as figuras dos reis da Idade Média, sempre representados em tamanho maior do que seus súditos, ou ainda, alguns

deuses egípcios descomunalmente maiores do que quaisquer deusas, animais ou humanos, nas pinturas ou esculturas das épocas dinásticas mais remotas.

Apesar de ser visto durante muito tempo como secundário, devido à preponderância dos aspectos da alma e do intelecto sobre os do corpo, e também pela repressão do cristianismo, vendo-o como erótico ou vulgar, e lugar de pecado, o corpo é hoje fonte de estudos históricos devido às representações que veicula em cada sociedade ao longo dos séculos. Rodrigues, em seus livros de Antropologia, sempre afirma que a forma como vemos o corpo é social. O homem é um ser social – é a primeira afirmação dos estudos sociológicos. E o corpo, inserido na sociedade, e participante ativo dela, é “*o primeiro e mais natural instrumento e/ ou meio técnico do homem*” (MAUSS, 2003:407) para lidar com o outro nessa sociedade. Devido a isso, e por entendermos a importância que é dada ao corpo hoje, em nossa sociedade, e percebermos que a beleza estética, o corpo delineado, os músculos à mostra, as academias cada vez mais lotadas de pessoas de diversas idades e de ambos os sexos na busca por um corpo “perfeito” – digo entre aspas porque é a imagem de perfeição que está no inconsciente coletivo da sociedade hodierna, cremos na relevância deste trabalho que quer apontar, seja por textos literários, seja por iconografia, que este corpo perfeito que se almeja hoje, nada mais é do que uma releitura do que as sociedades gregas dos períodos arcaico, clássico e helenístico concebiam como belo, e reproduziam nos textos, pinturas e esculturas. De certo modo, o corpo ideal grego, o belo – o *kalós* – é e está mais vivo hoje do que nunca. E é a partir de tal conceito – o de beleza helênica, através das representações do corpo – que queremos desenvolver nossa fala aqui. No mundo grego, a busca do equilíbrio através da relação entre corpo e alma saudáveis é muito presente. Em sua *Política*, no livro IV, Aristóteles situa a formação física e a excelência nos jogos como base necessária de aperfeiçoamento intelectual. Diz-nos ainda, mostrando como corpo e alma está interligada, que “*não se deve fatigar ao mesmo tempo o corpo e a mente, pois as duas espécies de fadiga produzem*

*efeitos antagônicos: a fadiga do corpo prejudica o espírito, e a deste prejudica o corpo*". Na atualidade, vemos essa mesma busca pelo equilíbrio no homem em sua totalidade, também coordenada a uma alimentação equilibrada, cada vez mais disciplinar.

### **A beleza dos corpos**

Belo, para os gregos antigos, era aquilo que agradava aos olhos. Por isso, na era clássica, encontramos reproduzidos no mármore e no bronze, corpos de adolescentes, moços e moças, belos atletas, como a figura do *discóbolo*, tão bem delineado na musculatura peitoral. Até mesmo deuses e deusas são representados como mulheres e homens jovens e belos, muito diferentes das representações egípcias e mesopotâmicas mais conhecidas, nas quais figuras de características humanas misturadas a animais se mostram como divindades, numa figura complexa e assimétrica, e que não é esteticamente bela de se ver. Quanto aos gregos, até mesmo quando queriam saudar um amigo querido, chamavam-no de *Hó Kálliste: Ó Belíssimo*, tão forte era a influência e a presença do belo em relação ao agradável, ao prazeroso, do qual se quer estar próximo.

Nosso texto básico do período arcaico é a *Ilíada* de Homero, datada entre os séculos XII – IX a.C., com o qual estamos trabalhando aqui com o propósito de estudar as representações do corpo do herói-guerreiro iliádico através da obra, esteja este corpo vivo ou morto. De fato, a *Ilíada* é um texto que, a todo tempo, contrapõe vida e morte através das batalhas do nono ano da Guerra de Tróia, mais ainda intensificadas ou entretecidas pela ira do *Peleio Aquiles*. A descrição detalhadíssima da obra de Hefesto no escudo de Aquiles, no canto XVIII, mostra-nos o jogo antitético vida-morte através de outro: guerra-paz. Nesse jogo, o poeta faz menção à gravação, por Hefestos, de "*duas cidades dos homens mortais, ambas muito belas. Em uma delas havia uma festa nupcial e os noivos estavam sendo conduzidos de suas casas, através da cidade, à luz de brilhantes tochas, e o hino nupcial se elevava, em voz alta (...)*".

*Perto da outra cidade, estavam formados dois exércitos, reluzentes em suas armaduras. Seu objetivo estava em uma alternativa: destruir a cidade...”.*

Em um outro trecho, as armas de Agamêmnon são assim apontadas, em consonância com as partes de seu corpo, numa descrição detalhada esteticamente por Homero, numa relação quase simbiótica entre o corpo e armadura do rei-guerreiro, como se ela fosse uma espécie de prolongamento deste corpo: *“O Rei reveste-se de bronze cintilante. Primeiramente, ele coloca ricas perneiras presas com fivelas de prata. Depois, cobre o peito com uma bela couraça, presente de um rei, testemunho de uma boa amizade. Tem ela dez estrias de esmalte escuro, doze de couro e vinte de estanho. Três dragões de esmalte brilham até o pescoço... Em torno das espáduas, lança o seu gládio cintilante de taurias de ouro, encerrado em bainha de prata presa por um cinto de ouro. Cobre-se inteiramente de um bonito escudo fácil de manejar, trabalho maravilhoso: dez círculos de bronze formam-lhe o debrum, depois vêm vinte saliências de estanho brancas, e no centro uma saliência de estanho enegrecido, coroada pela Górgone de olhar feroz, cercada pelo Medo e pelo Terror. Um talabarte sulcado por uma serpente de esmalte cujo pescoço termina com três cabeças, sustenta o escudo. Sobre a cabeça, Agamêmnon coloca um elmo de rebordo bombeado, de quatro cones e crina flutuante; o penacho que o encima agita-se em terríveis ondulações. Finalmente, ele segura dois fortes dardos cuja ponta de bronze rebrilha até o céu”* (Ilíada XI, 16-45). Para Vernant, o que distingue o herói em primeiro lugar, é exatamente o esplendor de suas armas: *“O esplendor que dimana do corpo do herói (...) vem do fulgor do bronze de que se reveste, do faiscar de suas armas, da sua couraça, do seu capacete, da chama que emana de seus olhos, do irradiante ardor que o consome”*.

### **Cuidados com o corpo vivo**

Os cuidados com o corpo do herói vivo são retratados tanto no texto homérico quanto em pinturas vermelhas do período clássico. Uma

representação importante destas é uma pintura em que Aquiles enfaixa o braço de Pátroclo, demonstrando o cuidado com o companheiro. Parece um episódio pouco conhecido da Guerra de Tróia, não relatado por Homero e nem pelos poetas cíclicos. Deve ter ocorrido, possivelmente, nos primeiros anos da luta. Esta cena é, talvez, a mais antiga representação de um tratamento médico que chegou até nós. O atendimento prestado caracteriza, ademais, uma “cortesia entre os parceiros”: Aquiles, na pintura, é representado como um guerreiro-médico. Quanto à autoria da pintura, o Pintor de Sósias é um dos últimos representantes do grupo dos *Pioneiros*, os primeiros decoradores de vasos de figuras vermelhas.



**Aquiles enfaixa o braço de Pátroclo. Cálice ático de figuras vermelhas do Pintor de Sósias. Data: c. -500. Berlim, Staatliche Museen Antikensammlung.**

Nessa sociedade de guerreiros, importa que cada um ofereça proteção e cuidado ao seu parceiro, isto é, preze por sua integridade física, por seu corpo, que, como é próprio de um guerreiro, deve ser belo e forte, modelo dos *áristoi*, dos *kaloì kai agathoí*, dos homens ideais. Por isso, os “aqueus de longas cabeleiras, de fortes espáduas, semelhantes aos deuses” estão representados

em vários trechos, senão perpassando toda a obra de Homero. Ao natural, é a beleza do corpo do herói que o distingue dos demais homens comuns. Perceberemos isso no exemplo a seguir.

Há, para reforçar ainda mais a figura desse guerreiro ideal, um exemplo do que lhe é oposto. É a figura de Tersistes, um orador fluente, mas um homem do povo, sem direito à voz, à *isegoría*, nas assembléias dessa aristocracia guerreira. Ora, Tersistes não é um guerreiro, portanto não faz parte dos *áristoi*, e não pode ser representado com um corpo belo, pelo contrário, por ser alguém à margem dessa sociedade restrita de *áristoi*, o narrador assim o retrata: “*era o homem mais feio que fora a Ílion. Tinha as pernas tortas e era coxo de um pé, os ombros encurvados e dobrados sobre o peito, a cabeça comprida e coberta por cabelos grisalhos e ralos*” (Canto II, 216-219). Tersistes é um exemplo claro de que o corpo é a representação direta da posição social do homem na sociedade retratada por Homero na *Iliáda* e, principalmente, do guerreiro, nesta sociedade em que os *áristoi*, isto é, os melhores, são dotados de corpos mais belos, delineados, até mesmo “*semelhantes a um deus*”, como Aquiles, retratado na fala de admiração de Príamo, no Canto XXIV, 629-631: “*Príamo, filho de Dardano, olhou Aquiles com admiração, vendo quanto ele era grande e belo, e eis que era semelhante aos deuses para se ver*” (grifo meu).

### **Cuidados com o corpo morto**

O sistema de valores referidos na *Iliáda* remete a uma sociedade de guerreiros, como vimos anteriormente, cujas virtudes principais se encontram nos combates. Esta sociedade tem como principal ideal a conquista da *kléos*, da glória, que os tornará imortais. Portanto, tais guerreiros não temiam a morte. Para eles, uma morte em combate era muito mais honrosa do que uma morte na velhice. O conceito de “bela morte” muito trabalhado por Vernant, está relacionado, desta forma, a uma morte na juventude, em que o guerreiro encontra-se no auge de sua força e beleza, e é digna – a morte – de ser rememorada, de permanecer na memória coletiva do

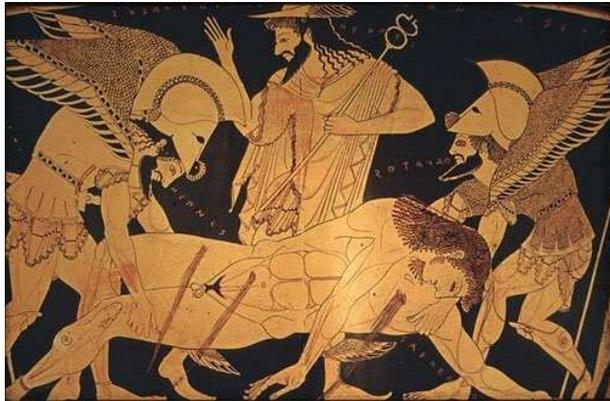
povo. Portanto, este culto à beleza e à juventude nos dá base para percebermos e entendermos a importância dos cuidados com o corpo do herói-guerreiro não só em vida, como também na morte.

Quanto aos cuidados com o corpo na morte, a fim de que este continuasse belo, para que a memória do guerreiro assim permanecesse no interior daquela sociedade, vejamos dois exemplos básicos da *Ilíada*: Heitor e Sarpédon. O primeiro, já morto, irá ter seu corpo totalmente preservado para as exéquias, e isto – a preservação de seu corpo – é o que consolará seu pai, Príamo, o qual precisa do corpo do filho para a presença nos ritos fúnebres. Hermes, disfarçado como um escudeiro de Aquiles, *“assumiu a forma de um jovem príncipe, com o buço surgindo sobre os lábios, na quadra mais encantadora da juventude”* – veja como o poeta tem prazer em descrever as formas fisionômicas da juventude, inclusive emitindo juízo de valor sobre o belo. O deus-guia leva Príamo até o corpo, o qual está próximo à tenda de Aquiles, e lhe diz: *“Pai, os cães e as aves ainda não o devoraram: ele se encontra junto ao navio de Aquiles, entre as tendas, tal como era. Esta é a décima segunda aurora depois que ele ali se encontra e, no entanto, sua pele não se decompôs e não o devoraram os vermes, que consomem os homens mortos na guerra. Aquiles o arrasta impiedosamente em torno do túmulo de seu querido companheiro, quando aparece a brilhante Aurora, mas não o marca. Poderás vê-lo tu mesmo, como ele jaz fresco como o orvalho e o sangue foi lavado dele, que não tem mancha alguma. Todas as feridas que recebeu se fecharam: muitos cravaram nele seu bronze. Assim, como vês, os deuses bem-aventurados cuidaram de teu filho, mesmo morto, pois ele era caro aos seus corações”* (XXIV, 411-424).

O segundo, Sarpédon, provoca a dor de Zeus, e *“conduz a uma espécie de luto divino”* nas palavras de Jacqueline de Romilly. Diz-nos a *Ilíada*, na fala de Hera a Zeus, e na reação deste: *“se ele te é caro, e teu coração se apieda dele, deixa-o morrer na valorosa luta, às mãos do filho de Menoécio, Pátroclo, mas, quando sua alma e sua vida o tenham abandonado, manda a Morte e o*

*doce Sono levá-lo até que cheguem às terras da vasta Lícia. Ali, seus irmãos e amigos lhe farão solenes funerais, com um túmulo e monumento, pois esse é o quinhão dos mortos. Assim falou e o pai dos deuses e dos homens não deixou de ouvi-la, mas mandou uma chuva de sangue sobre a terra, em honra de seu querido filho...” (XVI, 450-459). Ainda, neste episódio, Zeus pede a Apolo que retire Sarpédon da batalha e cuide de seu corpo, ao que Apolo responde prontamente: “Desceu das montanhas de Ida para a terrível batalha e, sem demora, tirou Sarpédon, semelhante aos deuses, ao alcance dos projetis, e lavou-o na correnteza do rio e untou-o de ambrosia e vestiu-o com um tecido incorruptível. Depois, mandou-o com uma escolta veloz para levá-lo...” (667-683).*

A morte de Sarpédon é, ao mesmo tempo, um dos quadros de maior tristeza e maior beleza da obra homérica, o qual é retratado por pelo menos mais duas vezes, em duas épocas distintas: na Atenas clássica, pintada em um vaso por Eufrônio, pintor que pertence ao grupo dos *Pioneiros*, como citamos anteriormente, os mais antigos decoradores de vasos de figuras vermelhas. Sua carreira com essa técnica se desenvolveu entre 520 e 505 a.C., aproximadamente, porém apenas seis vasos chegaram até nós. Ele se caracterizou pelo perfeccionismo e pelo traço rápido mas surpreendentemente detalhista que utilizou para desenhar as figuras. Como representação do corpo morto, é possível notar, na pintura, os detalhes de toda a musculatura do corpo do herói, e as marcas da morte, nas três incisões sofridas na batalha, mas que não impedem, como defende Vernant, de que o jovem corpo morto esteja simplesmente belo.



**Hermes, Hipno, Tânato e o cadáver de Sarpédon. Detalhe de Cálice-cratera ática de figuras vermelhas de Eufrônio (pintor) e Euxíteos (ceramista). Data: c. -515. New York, The Metropolitan Museum of Art.**

Em um exemplo de recepção e permanência, Levi Henri Léopold, no século XIX, também retrata a morte de Sarpédon, fazendo uma releitura do episódio em sua técnica a óleo, mostrando, juntamente com a pintura na cerâmica de Eufrônio, toda a beleza corporal da qual um herói, filho de Zeus, é digno. A título de complementação, queremos mostrá-la:



### **LEVY : Nancy, 1840 ; Paris, 1904**

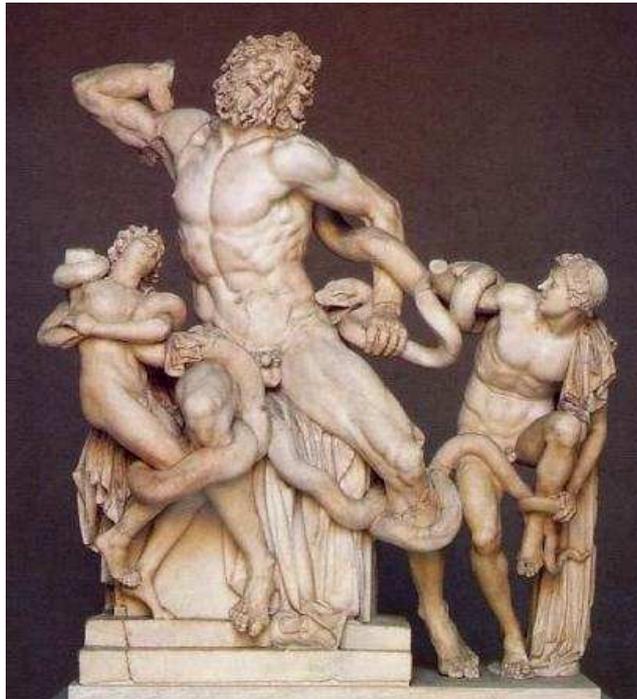
Assim como existem, segundo os estudos de Vernant, “*duas formas de vida, uma, breve e gloriosa, do herói, outra, longa, declinante e sem glória, do comum dos mortais; existem também duas formas de morrer na guerra; a “bela morte”, que confere seu esplendor ao valor do jovem, e a morte feia, degradante e vergonhosa do velho*” (VERNANT, 2002: 411). Príamo, na esperança de segurar Heitor para não enfrentar Aquiles em combate, lança mão desse argumento. E nisto, a fala de Príamo mostra-nos esta vertente estética da Bela Morte de modo bastante claro. “*Para um jovem, tudo é decoroso quando é morto na guerra, atingido pelo aguçado bronze: embora morto, todas as coisas são belas, sejam como for que se mostrem. Quando, porém, os cães ultrajam os cabelos brancos e as partes íntimas de um velho que foi morto, esse é, na verdade, o espetáculo mais doloroso para os desgraçados mortais*” (XXII, 73-79).

#### **Períodos clássico e helenístico**

No período clássico, também há essa evocação da beleza jovem. Na *República* de Platão, temos a visão grega da arte e da beleza ou da beleza do corpo como elemento de formação do espírito e de formação intelectual. “*Quando uma alma bela está em perfeita harmonia com uma bela forma [belo corpo], de modo que ambos pareçam um só molde, que outra visão mais bela pode haver para olhos humanos contemplarem?*” . Isto é, Platão está a nos dizer que a beleza verdadeira prescinde de uma bela alma em um belo corpo.

O grupo colossal do Laocoonte, já no período helenístico (150 a.C.), no qual um pai com seus dois filhos adolescentes se contorcem entre os anéis constritores de duas serpentes, retratam, com a realidade que é própria às esculturas da época, a beleza do corpo do herói mesmo diante da morte. É quase possível ver o desespero e ouvir o grito do pai e sentir a petição do filho

do lado esquerdo para que a morte se afaste, quando tenta desvencilhar-se da serpente que se enrosca em seu tornozelo esquerdo.



***Laocoonte e seus filhos.* Cópia de mármore efetuada por Atanodoro, Hagessandro e Polidoro, nascidos em Rodes, a partir de um original de c. -200. Data: fim do séc. -I. Roma, Musei Vaticani.**

Outro exemplo da escultura do período helenístico é o de Praxíteles, no IV século: os traços regulares, o nariz reto, os cabelos anelados, esculpidos por ele, traduzem, não certamente, o tipo comum dos antigos gregos, mas pelo menos o seu ideal de beleza, continuando a ser largamente buscado e cultuado.



**343-330 a.C.**

Neste período – helenístico –, as esculturas tornam-se mais sensuais e carnisais, perdendo um pouco o vínculo com o divino, mas, por outro lado, são a evolução da representação do corpo grego, visto com mais realidade ainda, muito mais humanizados. O corpo continua perfeito em suas formas e curvas, o que mostra que essa busca da perfeição do corpo é uma realidade que perpassa os períodos arcaico, clássico e helenístico. Fica claro que o corpo é uma fala, seja nas descrições inseridas nas narrativas homéricas ou nas elegias de Píndaro e na República de Platão, seja nas pinturas das cerâmicas dos séculos IV e V a.C. ou nas esculturas aqui apresentadas, dos períodos clássico e helenístico. Sempre estão presentes as virtudes de força, virilidade, coragem, e a imagem estética. Isso é uma constante. Sabemos que textos escritos e imagens são discursos de representação da sociedade – são a descrição das relações sociais que nela acontecem na realidade. As imagens são compreensíveis e significantes nesta sociedade, fazem parte dela. Por isso, é mister observar a mensagem que os gregos, através das imagens e dos textos, constroem para si mesmos e para os outros. Sabemos que principalmente essas imagens eram frutos de encomenda, para figurarem

como utensílios nas casas das famílias abastadas e também para estarem presentes nos simpósios, acomodando o vinho misturado à água. Tais imagens circulavam. O pintor criava a imagem com liberdade, mas esta precisava ser reconhecida na comunidade. Por isso deveria retratar algo que se conhecesse bem. E por isso também, importa-nos que saibamos ler tais imagens. Peter Burke, em sua História cultural, diz-nos que “*aprender a ver é tão vital quanto aprender a ler*”.

Creemos que esse trabalho não tem a pretensão de trazer um estudo analítico sobre as representações do corpo na Grécia arcaica, clássica e helenística, mas quer se apresentar como um pequeno recorte que traz alguns exemplos nos textos e nas imagens dos períodos citados, a fim de contribuir com os estudos da História do corpo, tão válidos para os estudos a respeito da caracterização das sociedades retratadas. Finalizamos, assim, corroborando com a opinião de Marcel Mauss, quando diz: “... *corpo, alma, sociedade, tudo se mistura*”.

#### BIBLIOGRAFIA:

##### Documentação textual:

HOMERO, *Homeri opera*. Oxford: Oxford University Press, 1992, vol. I e II.

CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero: vol. I*. 4.ed. São Paulo: Arx, 2003.  
(edição bilíngüe – grego/português)

CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero: vol. II*. 2.ed. São Paulo: Arx, 2003.  
(edição bilíngüe – grego/português)

##### Livros:

DETIENNE, Marcel. *Os Mestres da verdade na Grécia Arcaica..* Rio da Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

ISAAC, Jules & ALBA, André. *Curso de História Universal – Oriente e Grécia*. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1964.

- LIMA, Heber Salvador de. *Os deuses que não morreram: ensaios de cultura grega*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosacnaif, 2003.
- PORTER, Roy. *História do corpo*. In: BURKE, Peter. *A escrita da História – Novas Perspectivas*. 3. reimpr. São Paulo: Unesp, 1991.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Homero: Introdução aos poemas homéricos*. Lisboa: Edições 70, 2001.
- RODRIGUES, José Carlos. *O Corpo na História*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Tabu do Corpo*. 7.ed. rev. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Tabu da Morte*. 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*; tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Entre mito e política*. São Paulo: EdUSP, 2002.

## **A RELEITURA DE LICURGO NAS ANTIGÜIDADES JUDAICAS (AJ) DE FLÁVIO JOSEFO (1)**

Diego Lopes da Silva (PEJH/UNB)

O tema que venho apresentar nesta comunicação diz respeito à releitura de Licurgo, e a forte ligação deste personagem com a figura de Moíses, personagem bíblico que remonta a uma tradição antiga do povo hebreu, vale ressaltar que as Antiguidades Judaicas de Josefo se mostra como uma obra não somente para explicar as tradições judaicas, mas para mostra o poderio da nação judaica perante o império romano, inclusive o título da obra é inspirado nas Antiguidades Romanas de Dionísio de Halicarnasso (2). O que nos faz pensar que Josefo tenta mostrar desde a criação até o jugo da comunidade judaica sob a égide do império romano, que Deus estava no controle da nação judaica mesmo nos momentos de cativo e que sua glória em muito superava em antiguidade e beleza as tradições pagã, quer seja romana ou grega.

O objetivo principal é mostrar uma possível influência de Licurgo sobre os escritos de Flávio Josefo; Licurgo foi um lendário legislador de Esparta, Heródoto fala sobre sua pessoa no século V, porém o mais plausível é que sua existência date do século VIII a.C. Dentre algumas leis estava alguns de caráter mágico e sobrenatural, que segundo a lenda teria sido entregue pelo oráculo de Delfos, caráter que se aproxima das leis judaicas descritas por Josefo e que em grande parte nos remonta a caracteres simbólicos só entendidos na sua complexidade pelos judeus, outro aspecto relevante é a proximidade entre Licurgo e Moises, ambos são legisladores e que se utilizam um forte viés religioso para endossar suas leis, ambos queriam que seus respectivos povos tivessem um senso de seguridade e severidade já perdidos ao longo dos tempos.

Já adentrando a temática desenvolvida ao longo desta comunicação observa-se que no prefácio as Antiguidades Judaicas, a forte tendência religiosa que Josefo irá tratar no decurso de seu trabalho, e pegando como

fonte para mostrar o início da história humana como “bom” judeu que era o livro de Gênesis e comentando as passagens e as partes que parecem mais claras para tentar evidenciar por meio da releitura dos escritos sagrados a antecedência do povo judeu em detrimento dos demais povos. Como na época dos escritos de Josefo creditava-se a Moisés a autoria dos cinco primeiros livros do cânon sagrado hebraico, chamado posteriormente de Pentateuco (3), Josefo fala a seguinte expressão quando vai tratar de Moisés pela primeira vez na sua obra:

*“(...)Exorto, portanto, a todos os que lerem este livro a se conformarem com a vontade de Deus e a notarem em Moisés, nosso excelente legislador, como ele falou dignamente de sua natureza divina, como fez ver que todas as suas obras são proporcionadas à sua grandeza infinita e toda a narração que ele faz é pura e isenta de todas as fábulas que vemos nas outras histórias. A sua antiguidade por si mesma põe a salvo de toda suspeita, que se poderia suscitar de que ele tinha misturado em seus escritos algo fabuloso, pois ele vivia a mais de dois mil anos; que são os séculos que precederam todas as ficções dos poetas, os quais não ousaram elevar tão alto nascimento de seus deuses e ainda feitos de seus heróis e as determinações de seus legisladores(...)”. – Prefácio da AJ*

Josefo utiliza neste trecho o tempo como argumento de autoridade a fim de mostrar a veracidade das informações prestadas por Moisés, e também a “cutucar” a tradição e cultura grega, quando ele fala de ficção dos poetas e feitos dos heróis, ao meu ver parece uma clara alusão à idade dos heróis (4) que de certa forma nos é demonstrada nos poemas homéricos, e que segundo Josefo não passava de invenção poética do autor com a finalidade de demonstrar um caráter heróico do seu povo e sua descendência proveniente diretamente dos deuses, chocando assim com aquilo que Josefo coloca na sua obra, que o homem foi criado por um único Deus (YAHWEH), e que deste

homem ele suscitou a formação do povo hebreu através da figura de Abraão e posteriormente do povo judeu na figura de Moisés.

Quando ele começa a tocar na área da legislação, Josefo propõe que para ser um bom legislador o homem necessitaria primeiramente conhecer a Deus:

*“(...)Devemos, pois, notar que esse grande homem (Moisés) acreditava que aquele que quer viver virtuosamente e dar as leis aos outros, devia começar por conhecer a Deus e depois de haver atentamente considerado todas as suas obras, esforçar-se quanto possível por imitar esse perfeito modelo. Pois, se não procedesse dessa maneira, como um legislador seria tal qual deve ser?E como poderia ele levar uma vida boa, os que lessem seus escritos, se ele não lhes dissesse antes de tudo que Deus é o Pai e o Senhor de todas as coisa(...)”.*

Da mesma forma que Licurgo tomou as leis do oráculo de Delfos, as leis que deveriam reger o povo, e tinha ele o conhecimento de sua divindade e prestava culto como sacerdote religioso e líder político. Da mesma forma Moisés tinha conhecimento do seu Deus, o contato como mostra em Ex 3.1-10, era real ele via e sentia a presença de Deus, e como ordenança de Deus para sua pessoa era que ele guiasse seu povo pelo deserto e lá ele daria as leis necessárias para o povo de Israel. Josefo acreditava que as outras leis compiladas eram fábulas visto que segundo sua crítica levava os homens a cometerem maiores pecados como a adoração de falsos deuses e a realização de cultos “infames” como claramente nos faz observar:

*“Os outros legisladores, que seguem as antigas fábulas não tem vergonha de atribuir aos seus deuses os pecados mais infames e levam assim os homens já maus, por si mesmos, a cometer toda espécie de crime. Mas nosso admirável legislador, depois de ter feito ver que Deus possui todas as virtudes em soberana pureza, mostra que os homens devem se esforçar, quanto possível por imitá-lo de alguma maneira e fala com força maravilhosa*

*contra a imprudência daqueles que não recebem com profundo respeito às instruções tão retas”. (AJ – Livro II, cap. 4, vv. 86-93)*

Observa-se que a crítica de Josefo pertinente a fábulas vivida pelos outros legisladores e explicada no sentido dele ter a intenção de mostrar Moisés como o único legislador sensato, e que através de suas leis todas as nações de certa forma se espelharam, mesmo que seja para o bom quanto pro mau proveito. E que o verdadeiro legislador deve ser um espelho de Deus para o povo, já que ele recebe as ordenanças divinas e deve transmitir ao povo da mesma forma que recebera.

Entretanto vale ressaltar que possa ter existido uma pequena influência do ponto de vista histórico do código de Hamurabi (5) sobre as leis dadas no Sinai para Moisés, em linhas gerais podemos concluir de forma básica que ambas utilizam o princípio do olho por olho e dente por dente, e pelo menos no nível mítico Hamurabi é anterior a Moisés, logo a exclusividade e a primazia (6) das leis por Moisés e fato historicamente colocado como inverídico. Observa-se, porém que em muitas partes quer seja da lei de Moisés quer seja do Código de Hamurabi há bastantes divergências (7) no que tange a roubo, escravos, casa, incesto e outros.

Voltando a nossa temática se analisa ao longo das passagens que Josefo narra sobre Moisés tem uma forte similariedade em relação à narração de Heródoto de Halicarnasso (8) sobre Licurgo, parece que ambos se servem de um “lucus” comum a fim de explicar o surgimento e consolidação das leis e da ética nas suas respectivas nações.

Na descrição de Moisés feita por Josefo há caráter míticos e especiais desde seu nascimento que segundo ele:

*“(...)foi predito por um oráculo que o Libertador iria nascer pela concepção de Joquebede sua mãe(...)”.(AJ – Livro II, cap. 2, v. 87)*

*“(...)À medida que Moisés crescia, demonstrava muito mais espírito e inteligência do que sua idade o permitia, mesmo brincando ele dava sinais que um dia seria algo de grande extraordinário(...)”.(AJ – Livro II, cap. 2, v. 89)*

Seus atos de coragem não se consistiram única e exclusivamente em relação ao povo hebreu, na sua juventude Josefo narra que ele foi um dos comandantes do exército mais populares do Egito, e que as batalhas comandadas por ele eram sempre vencidas pelos egípcios, já mostrando sua missão especial. Muitos dos egípcios vendo que a presença de Deus era visível na vida dele, intentaram matá-lo, e convenceram o Rei a persegui-lo afirmando que Moises em pouco tempo destronaria a majestade, Moises acabou descobrindo o plano maligno do Rei de matá-lo e fugiu para o deserto (9), atrás do deserto Moisés recebe o chamamento de Deus para livrar o povo hebreu da opressão do Egito.

Outro fato que é claramente uma releitura de Licurgo é exatamente o modo como se deu à perseguição em ambos tanto em Moisés quanto em Licurgo, os reis de suas respectivas nações viam em suas pessoas um perigo real para seu trono, pois observavam neles uma sabedoria excelente que era muito além daquilo que eles possuíam mesmo sendo reis.

Licurgo que repeliu a proposta da viúva de seu irmão Polidecto, que se caso ele cassasse com ela, ela que estava grávida de seu irmão, faria um aborto; e logicamente Licurgo seria aclamado imperador. Entretanto, ele dotado de um elevadíssimo censo ético foi o primeiro a declarar ao nascer-lhe o sobrinho: “Eis o rei que nos nasceu!”. Tanto Moisés quanto Licurgo são perseguidos depois de rejeitarem as glórias que poderiam advir do Egito e Esparta, respectivamente. Enquanto Licurgo se refugiou em Creta depois da rainha incentivar uma forte perseguição a sua pessoa, o Faraó egípcio também perseguiu Moises, por que via nele uma pessoa que tinha um espírito excelente segundo a narração de Josefo, sendo exatamente o mesmo motivo da perseguição da rainha a Licurgo em Esparta.

Segundo aspecto presente em Licurgo e apropriado por Josefo para discorrer sobre a vida de Moisés (10) é a questão do censo ético e o caráter moral que seguia a vida de ambos, isto é a vida desses estimados legisladores foram pautadas pela verdade e por uma vida condizente com suas funções sociais e políticas, ambos apesar de serem estudados em toda a ciência de suas respectivas “pátrias”, ele relevaram sua descendência real e colocaram como prioridade ser exemplo de uma ética e moral que muito sobrepujava a dos reis e rainhas de suas nações. Em Moises a ética, moral e fidelidade a Deus comandaram sua vida de forma tão grande que Deus segundo Josefo havia batalhas que as mãos de Moisés comandavam o decurso da batalha, observe o texto de Josefo a seguir:

*“(...) Logo depois os dois exércitos chocaram-se com extremo ardor, de parte a parte e, como os chefes tudo haviam feito para animá-los, o combate foi muito acirrado. Moises, por sua vez, combatia com suas orações, tendo notado que quando suas mãos estavam erguidas para o céu, os seus levavam a melhor e quando, ao invés, o cansaço o obrigava a abaixá-las, os amalequitas levavam vantagem, rogou a Arão seu irmão, que sustentasse um de seus braços e a Hur, seu cunhado, que tinha desposado Miriã, sua irmã, que sustentasse o outro. Assim os israelitas ficaram plenamente vitoriosos e não teriam ficado um só dos amalequitas se a noite, que sobreveio, não tivesse dado ocasião a parte deles de se salvarem no meio das trevas(...)”.(AJ – Livro III, cap. 2, v. 109)*

Observa-se que apesar da perseguição na vida de ambos Legisladores, a população tinha um crédito muito grande naquilo que eles falavam, no caso de Moisés a população queria até que ele resolvesse litígios e problemas básicos que não necessitariam de sua decisão, isto devido a tamanha fé que o povo tinha nele (AJ – Livro III, cap. 3, vv. 111-114), Licurgo também mesmo exilado pela rainha ganhou enorme admiração da população que via nele uma

Legislador que estaria a altura de Esparta, o que Josefo se apropriou e atribui a Moisés no caso Hebreu.

No tocante as leis, Moisés é tido como um canal entre Deus e o povo, no tocante ao discurso de Josefo com relação aos Mandamentos dado por Deus a Moisés para que este transmitisse a nação de Israel, o povo viu que seria bom ter leis que regessem sua nação, e pediram outras leis para Moisés, conforme nos descreve Josefo:

*“(...)Nos dias seguintes(do povo ter recebido o decálogo) foram por várias vezes procurar Moisés em sua tenda, para rogar-lhe que lhe obtivesse de Deus, leis para a sua política e para o governo da República. Ele prometeu e o fez algum tempo depois(...)”.*(AJ – Livro III, cap. 4, vv. 114)

Moisés conforme aquilo que prometeu ao povo realizou, começou através do decálogo e das revelações dada pelo próprio YAHWEH a sua pessoa, a codificar as leis e muitas tradições orais da nação judaica que já se arrastavam a séculos e que necessitavam de maior elaboração, Deus ordena a construção de um tabernáculo móvel para sua glória estivesse presente nele, as dimensões, os ornamentos e os sacrificadores foram designados por Deus, da mesma forma que Licurgo que não queria a missão de ser um comandante político recebeu o chamamento do oráculo de Delfos que sua missão estava na reestruturação política de Esparta, e as bênçãos do oráculo de Delfos era com ele da mesma forma que as bênçãos do Deus dos judeus era com Moisés. Ambos colocavam seu chamamento para o desempenho da missão como função prioritária de suas vidas.

A Legislação que Deus deu a Moisés conforme descreve Josefo é uma legislação dura e forte, como único meio de manter o povo judeu longe das aberrações cometidas pelas nações circunvizinhas e também manter uma unidade política por meio de um conjunto de leis de aplicação dura e severa.

Heródoto menciona sobre Licurgo exatamente o mesmo, Licurgo enquanto estava no exílio aprendeu muito sobre Leis e Costumes acabando

por concluir que em sociedades de vida mais frouxa no ponto de vista moral, o desenvolvimento humano é consideravelmente tolhido, funcionando mais eficazmente aquelas sociedades dotadas de moral mais rígida. Ele considerava a vida de prazeres e licenciosidade uma forma de escravidão e via liberdade e felicidade numa vida mais regrada, com um regime rígido, severo mesmo. Outra apropriação que Josefo faz de Licurgo, mencionada nas mesmas palavras modificando apenas o agente legislador. Observa-se que ambos tinham o convívio íntimo com suas respectivas divindades, e elas acabavam por mostrar o melhor caminho a ser seguido.

Josefo descreve a respeito das leis:

*“(...)E para que nenhum de vós não se deixe levar para o mal, por ignorância, eu escrevi, por ordem de Deus, as leis que devais observar e a maneira como devais proceder, tanto nos negócios públicos, como nos particulares: se as observardes inviolavelmente sereis os mais felizes de todos os homens(...)”.*(AJ – Livro IV, cap. 8, vv. 171-174)

Para observar a similariedade observe o que Heródoto diz de Licurgo:

*“Esparta só será efetivamente próspera e feliz se todas as leis forem rigorosamente observadas”.*

Observa-se que a felicidade é o seguimento das leis, somente se terá uma nação forte e próspera seguindo as leis dadas pelos seus legisladores, novamente Josefo se apropria da idéia de Heródoto e relê tomando Moises como o cerne.

O caos vivido pela cidade Estado só foi solucionado mediante a forte aplicação das leis elaboradas por Licurgo, da mesma forma em Josefo temos que somente a nação de Israel passa a ter uma coesão e uni-se depois que as leis são aplicadas e as punições são posta em prática quer seja pelo próprio Moisés, quer seja pelo Deus dos judeus.

Outro fator que vale a pena ser mencionado é relativo a forma de governo proposta por ambos legisladores: Licurgo implantou em Esparta o sistema de governo aristocrático (de *Aristoi* = Os Melhores e *cratos* = governo; “governo dos melhores”), sendo este na sua opinião o único meio de governo que pode manter a coesão e o respeito a leis, já que o acesso ao governo se daria somente por pessoas instruídas.

Josefo coloca a seguinte citação nas Antiguidades Judaicas a respeito do discurso de Moisés relativo a maneira de governo que deveria reger o povo hebreu:

*“A aristocracia é sem dúvida maneira muito boa de governo, porque põe a autoridade nas mãos de várias pessoas do bem. Abraçai-a então, a fim de terdes por senhores só as leis que Deus vos d, pois que vos deve ser suficiente que ele queira ser vosso guia”. (AJ – Livro IV, cap. 8, v. 177)*

A forma de governo a qual Licurgo implanta em Esparta e a mesma que em Josefo Moises considera como ideal para que o governo tenha participação somente de pessoas instruídas.

Como último aspecto que considero relevante ser abordado nesta comunicação é o caráter mítico e legendário dado pelos historiadores as figuras de Licurgo e Moisés, Heródoto mostra que toda a sociedade espartana que anterior a legislação de Licurgo era fragmentada e desordenada, se constitui numa das maiores *pólis* de todos os tempos, graças à sabedoria e excelência de um homem que tinha o espírito proveniente dos deuses, inclusive um templo foi erigido em sua memória.

Josefo mostra também o caráter mítico e excelente de Moisés conforme ilustra a seguinte citação:

*“(...)Jamais homem algum igualou em sabedoria a este ilustre legislador, jamais alguém soube, como ele tomar sempre as melhores resoluções e tão bem pó-las em prática; jamais algum outro se lhe pode comparar na maneira de tratar com um povo, governa-lo e persuadi-lo, pela força de suas palavras.*

*Sempre foi tão senhor de suas paixões que parecia até que delas havia sido isento e que as conhecia apenas pelos efeitos que via nos outros. Sua ciência na guerra, pôde dar-lhe um lugar entre os maiores generais e nenhum outro teve o dom da profecia em tão alto grau; suas palavras eram outros tantos oráculos, e parecia que o mesmo Deus falava por sua boca. O povo chorou-o durante trinta dias e nenhuma outra perda lhe foi jamais sensível. Mas ele não foi chorado somente por aqueles que tiveram a felicidade de o conhecer, mas também por aqueles que conheceram as leis admiráveis que ele nos deixou, por que a santidade que nelas se nota não pode permitir dúvidas sobre a eminente virtude do legislador(...).”(AJ – Livro IV, cap. 8, vv. 176-177)*

Em ambos suas leis têm caráter atemporal e sua virtude é exaltada pelos séculos e por aqueles que não viam sua pessoa, mas seguem suas leis como dadas pelas suas respectivas divindades. Josefo novamente coloca Moisés no pedestal como aquele que tem o espírito de Deus e que Deus falava por sua boca, e que nenhum outro se igualou em sabedoria, da mesma forma que Heródoto menciona Licurgo como homem que seguia os desígnos do oráculo de Delfos e que tinha na moral, na ética e na justiça o compromisso de sua vida, da mesma forma que Josefo menciona Moisés substituindo o oráculo pela figura de YAHWEH, porém a cerne acabara por ser reapropriada por Josefo.

#### Conclusão:

Observa-se uma clara ligação entre as figuras de Moisés e de Licurgo, essa divisa que parece mais afastada ao longo da descrição da TORAH, na leitura de Josefo essa linha se torna tênue, existindo inúmeros pontos similares e que foram reestruturados por Josefo a fim de mostrar a excelência do legislador judeu como homem íntegro e correto, sendo suas leis como boas para os homens. Exatamente o que Heródoto propõem anteriormente a Licurgo, podemos afirmar que a uma releitura clara de Licurgo na figura de

Moisés, outro ponto que podemos observar é a necessidade ao longo da narrativa de Josefo de mostrar a antiguidade das leis de Moises como fator de legitimidade e autenticidade de seus escritos, no intuito de exatamente mostrar a excelência do chamado da nação judaica e sua escolha exclusiva por parte de Deus, diferentemente das demais nações que basearam suas leis em derivações da mosaica ou leis de homens que nada poderiam se comparar aos dados por Deus a Moisés, segundo a narrativa de Josefo.

#### Notas

(1) Para as Antiguidades Judaicas de Josefo (AJ), utilizei as edições da Loeb Classical Library e as edições CPAD de 1999, a primeira por ser a mais aceita no âmbito mundial entre os historiadores antigos; dentre eles: Steve Mason, Tessa Rajak, a segunda por ser um texto em português, porém, ressaltando um conjunto de falhas graves nesta tradução para nossa língua nativa.

(2) Historiador e crítico literário grego, nascido em Halicarnasso, Ásia Menor, por volta da metade do século I a.C. e falecido em data desconhecida (possivelmente fim do século I a.C. ou início do século I). Dionísio escreveu *Das antigüidades romanas*, que percorre a história de Roma desde seu início até cerca de 264 a.C., data em que começa a *História* de Políbio. Trabalhou nesta obra de 30 a 8 a.C. Depois de Tito Lívio, Dionísio de Halicarnasso é a melhor fonte para a compreensão da história antiga de Roma.

(3) Os cinco primeiros livros da bíblia sagrada, que tem por ordem a seguinte: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio.

(4) Prefácio a Antiguidades Judaicas.

(5) Utilizo para me referir à idade dos heróis a obra de Hesíodo; o trabalho e os dias, na qual ele busca iniciar uma divisão da história global, utilizando para isso a figura de metais como: ouro, prata, bronze e ferro, nesse esquema o único que não é metal incluso é a idade dos heróis, o que parece é que Hesíodo se apropria de uma mitologia que lhe é bastante anterior de origem

provavelmente indo-européia, e como tal esquema não se encaixa nos moldes da civilização grega ele insere a idade dos heróis como meio termo entre idade do bronze e do ferro.

(6) O Código de Hamurabi é um dos mais antigos conjuntos de leis já encontrados, e um dos exemplos mais bem preservados deste tipo de documento da antiga Mesopotâmia. Segundo os cálculos, estima-se que tenha sido elaborado por volta de 1700 a.C.

(7) Existem Outras coleções de leis antigas que incluem os códigos de Ur Nammu, rei de Ur (cerca de 2050 a.C., o código de Eshnunna (cerca de 1930 a.C.) e o código de Lipit-Ishtar de Isin (cerca 1870 a.C.). Sendo estas anteriores e contemporâneas de Moisés.

(8) Algumas partes da Torah abordam aspectos mais apurados de algumas seções do código de Hamurabi que tem a ver com o direito de propriedade, e devido a isso alguns especialistas sugerem que os hebreus tenham derivado sua lei deste. No entanto, o livro *Documents from Old Testament Times* (Documentos da época do Velho Testamento) diz: “Não existe fundamento algum para se assumir qualquer empréstimo pelos hebreus dos abilônios.”

(9) Para História de Heródoto utilizo basicamente o cap V e VI (Perpsícore e Erato), na edição publicada pela UnB, Universidade de Brasília com a tradução de Mário da Gama Kury.

(10) Josefo não mostra que um dos motivos para que Moisés fugisse para o deserto foi que ele acabara por matar um egípcio que tava oprimindo o povo hebreu em longas jornadas de trabalho escravo, como menciona o livro de Êxodo 2:11-18. A narrativa de Josefo é tendenciosa, entretanto o caráter mágico e espiritual deve ser ressaltado como verdadeiro, visto que pela narrativa Josefo se mostra crente em toda obra de Deus na vida de Moisés.

#### Bibliografia:

Bíblia de Jerusalém. 1985. São Paulo, Paulus.



- Feldman, L. 2005. *Flavius Josephus and Flavian Rome*, ed. J. Edmondson, S. Mason, and J. Rives, Oxford
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus*. Berkeley, University of California Press, CA.

## **ÁRVORES E PILARES CÓSMICOS NAS COSMOGONIAS INDIANAS, NA APOCALÍPTICA PERSA E EM CASOS ESPECÍFICOS INDO-EUROPEUS**

Julia Câmara da Costa (PEJH/UnB)

A imagem de uma “árvore cósmica” ou “árvore da vida” faz parte de um corpo de mitos, ritos, imagens e símbolos que geram o “simbolismo do centro”. O *Axis Mundi*, coluna do universal, é o que sustenta o Céu e a Terra, com base no mundo que se encontra abaixo. Tal coluna cósmica encontra-se no centro do Universo e pode ser simbolizada por um pilar, escada, cipó, montanha ou, como o foco de nosso estudo neste *paper*, por uma árvore. Por serem um *Axis Mundi*, estes pilares cósmicos tocam de algum modo o Céu e marcam o ponto mais alto do mundo, acabando por passar todo seu simbolismo para a região em que se encontram, transformando-as em *imago mundi*, a imagem do Universo, como diz Eliade (1). O centro então é o ponto do começo absoluto e a sacralidade dos pilares e árvores desvendam as estruturas mais profundas do mundo, num ponto de vista mítico.

Talvez estejam mais vivas nas nossas mentes figuras de árvores como as do Velho Testamento. Seja a de Adão e Eva no Gn 2-3, ou cedro do Líbano descrito como nutrido pelas águas primordiais, sendo maior que todas as outras árvores e assumindo uma dimensão cósmica citado em Ez 31:3-8. Fato é que tais símbolos representando o centro do Universo aparecem em diversos contextos e parecem derivar de um background mesopotâmico. A própria “árvore da vida serifótica” (2) da Cabala judaica (1 d.C.) parece derivar da árvore mesopotâmica. Assim, toda a estrutura doutrinal da Cabala é envolvida no diagrama da árvore serifótica que apresenta várias semelhanças com a “árvore da vida” assíria.

Não só um símbolo do centro do mundo, mas também da seqüência de “nascimentos” e “mortes” do cosmos, da vida, juventude, sapiência e imortalidade, a árvore assume um importante papel na mitologia indo-européia. Dentre os vários exemplos de árvores sagradas no ambiente indo-europeu

temos a árvore mítica dos povos bálticos que recebe o nome de *saules koks* (“árvore do sol”), mas não apresenta traços cósmicos com clareza, ao contrário da árvore cósmica escandinava que aparece nos poemas *Völuspá* e *Grimnismál*. Nos *Grimnismál*, a árvore aparece com três raízes que se estendem por três lados diferentes onde mora a deusa do subterrâneo *Hel* num dos lados, os gigantes noutro e os homens no terceiro lado. No *Grimnismál* 35, em especial, a árvore mítica simboliza o mundo em seu aspecto temporal. Já no poema *Völuspá* tem-se a *Ygdrassil* que se eleva majestosamente sobre a terra com nove galhos que são interpretados como nove mundos. Na antiguidade arcaica a árvore é adorada por revelar o poder e força sagrada de um ser divino, que o homem tanto sente medo quanto venera. Tal poder se manifesta a partir do centro cósmico e radia para os demais lugares. Assim, representando tanto o centro como o todo, a árvore sagrada vira a “árvore cósmica”. A *Ygdrassil* então, é um perfeito exemplo de “árvore cósmica”, assim como a presente no texto persa *Bahman Yašt* (BY) (3).

Antes de me aprofundar no papel da “árvore cósmica” do BY, é necessário esclarecer sobre o que se trata tal texto. Este não é originalmente um apocalipse, mas sim “uma compilação secundária de material apocalíptico de diversas origens”, segundo Hultgård (4). Juntamente com o *Ardâ Wirâz Nâmag* (apocalipse de viagem ao além), o BY constitui um dos únicos textos que ainda pode ser chamado de “apocalipse persa”. Apresenta elementos, em sua narrativa, de caráter apocalíptico, como os sinais anunciando o fim do milênio de Zoroastro e outros eventos relacionados ao fim dos tempos, além do diálogo entre Zoroastro e Ahura Mazda, o “Senhor da Sabedoria”, a visão de quatro eras e, posteriormente, a visão de sete idades. Infelizmente, hoje somente temos contato com um comentário escrito em *pahlavi* (persa médio) produzido no período sassânida (221 a.C.-642 d.C.) do possível original avéstico do texto (um *zand*) (5).

Em BY 1 surge uma árvore com galhos metálicos – de ouro, prata, aço e de algo não especificado misturado a ferro - representando reinados persas,

alguns míticos e outros históricos. Em Daniel 2 (6), o rei da Babilônia, Nabucodonosor, sonha com uma estátua cujas partes são compostas de ouro, prata, bronze e uma mistura de ferro e argila (7) - na interpretação fornecida por Daniel, uma seqüência de reinos mundiais, mas todos históricos (8). A árvore, tal como aparece no BY, representa períodos da “história mítica” do Irã zoroástrico. Na primeira variante do mito no texto, enquanto há um diálogo entre Ahura Mazda e Zoroastro sobre a criação do mundo pelo primeiro, os galhos da árvore representam quatro idades e, apesar do aspecto cósmico não ser mais desenvolvido, está canalizado para a imagem do milênio de Zoroastro (9).

Porém, não é só nesse texto que a tradição daniélica se aproxima da persa. Entre os Manuscritos do Mar Morto 4Q552-553, de composição em aramaico, alude-se ao tema dos quatro impérios mundiais, mas agora a partir de uma metáfora com quatro árvores, e não de uma estátua. Além desta distinção, em Dn 2 o reino dos babilônicos é anterior ao persa, ao passo que em 4Q552-3 há uma inversão da ordem.

*1...[Eu vi um anjo] 2. permanecendo sobre o que ilumina (brilhava) e quatro árvores [ficaram ao lado] dele. E as árvores levantaram-se e afastaram-se dele. E ele disse [a mim: Você vê] esta figura? E eu disse: Sim. Eu a vi e a tomei em consideração. E eu vi a árvore...estabelecida. E eu lhe perguntei: Qual é o seu nome? E ela me disse: Babel. E eu disse a ela: Você é a que reina sobre a Pérsia? E eu vi outra árvore... e eu lhe perguntei: Qual é o seu nome? [E ela me disse:... e eu lhe disse: [Você é a [que reina sobre todos] os poderes do mar e sobre os portos [e sobre]...? [E eu vi] a terceira árvore [e] eu disse [a ela: Qual é o seu nome e por que] a sua aparência...*

*3. ...Deus Altíssimo...*

Tais árvores também apresentam um certo caráter cósmico - como a árvore do BY - mostrando que os paralelos entre os dois complexos míticos são bastante próximos. O que antes, na mitologia iraniana, era uma árvore

representando quatro impérios por meio de seus galhos, agora se transforma em quatro árvores, cada uma assumindo o papel de um reino. Obviamente estamos tratando de um texto fragmentário, mas a idéia inicial de árvores simbolizando quatro impérios mundiais está presente em 4Q552-553, já que inicialmente mencionado no número de quatro.

Como foi dito, a árvore não desempenha somente o papel de imagem do cosmos, mas também pode configurar-se como uma “árvore da vida”. Parpola (10) defende a tese de que a “árvore da vida” assíria simboliza a ordem mundial divina, mas não só se referindo ao macrocosmos como também ao homem como um microcosmos (o homem ideal criado à imagem de Deus). Muito desta ideologia também circula entre os reis aquemênidas iranianos. A árvore estilizada com significados religiosos já aparece, segundo o mesmo, em 4000 a.C. na Mesopotâmia e em 2000 a.C. já está difundida no Oriente Próximo. A partir daí, teríamos as mais estilizadas “árvores da vida”, seja no Egito, na Grécia, nas civilizações indianas, no cristianismo, judaísmo, islamismo ou budismo. Apesar de ver a árvore mesopotâmica como a originária “árvore da vida”, Parpola nos adverte que muitos estudiosos ainda a vêem somente como uma “árvore sagrada”.

A árvore na tradição assíria representa tanto a ordem do mundo mantida pelo rei, quanto o rei como o “Homem Perfeito”. Esta associação do rei como um ser divino e representado por uma árvore sagrada parece ser uma versão mais antiga do tema dos reinos representados por galhos na árvore no BY, o que também nos leva a tradição daniélica, seja por meio da estátua representado quatro reinos ou pelas árvores do manuscrito 4Q552-553. Fato é que antes de representar um rei ou reino, a “árvore cósmica” representa o corpo divino. Isso fica evidente no texto indiano *Hino de Skambha* (presente no *Atharvaveda*), onde Deus é simbolizado por um tronco.

A tradição iraniana possui vários exemplos de árvores da vida, com uma especial atenção à “árvore portadora de todas as sementes”, descrita nas *Seleções de Zâtspram* 3.39-40 e no *Bundahišn* 16.D5-6:

*De todos estes grãos, a árvore única portadora de numerosas sementes, portadora de remédios, crescia no mar de Fraxvkart, no qual se encontram todas as sementes das plantas, aquelas que provêm do bovino unicamente criado. A cada ano, o pássaro Sçn faz secar esta árvore única e mistura os grãos com água. Tištar os pega e os faz chover sobre as regiões da terra com a água da chuva. 5. Próximo desta árvore única, o hòm branco, curandeiro e puro de toda a mancha, crescia sobre as fontes das água do Ardisiûr. Quem a come se tornará imortal. O nome dessa árvore é Gôkarn; como dizemos: o hòm que afasta a morte; e no momento da Renovação preparará a imortalidade. Este é o chefe das plantas.*

Essa árvore mítica está bem próxima da *Soma* e da *GaokYrYna* (plantas semelhantemente divinas e com aspectos cósmicos), mas com outros elementos míticos. Por ter um reservatório genético da vida vegetal, a “árvore portadora de todas as sementes” configura-se como uma “árvore da vida” em sentido estrito.

É importante lembrar que a “árvore cósmica” do BY também é vista como uma “árvore da vida”, pois é semelhante à “árvore portadora de todas as sementes”. Hultgård analisa as formas com que aparecem a menção à “árvore cósmica” do BY e à “árvore portadora de todas as sementes”, pois o texto em *pahlavi* não deixa claro as semelhanças semânticas dos dois termos. Ambas as árvores tem em seu nome original o epíteto de “só”, “única” derivadas do avéstico *açva*. Deste modo, temos um indício da complexidade e importância da árvore do BY no contexto mítico persa. Ela não só é símbolo do centro, mas também da proliferação da vida, e parece ter tido bastante influência no mito judaico das quatro idades do mundo visto em Dn 2. Embora a tradição persa pareça ser bastante antiga, remontando até mesmo a 1000 a.C. (11), segundo Mary Boyce, ela constrói suas bases em uma outra tradição milenar, a indiana.

Na Índia antiga as idéias de “árvore cósmica” são muito variáveis, suas descrições textuais completas são bastante tardias e oferecem reinterpretações

especulativas dos mitos na época védica ou pré-védica. Entre tais árvores está a árvore *aœvattha* (citada no *Atharvaveda*), que aparentemente liga-se à árvore iraniana “portadora de todas as sementes”, por sua função curativa e à *soma* (descrita no *Rigveda*). Mas, o que temos de mais interessante na tradição indiana em paralelo à persa, é um outro símbolo do centro, até agora não citado, o “homem primordial”. Segundo Bardesanes (12), num relato que se encontra em *Stobias* 2.2, este estaria de braços estendidos (o que se pode imaginar como em posição semelhante à de uma árvore), e no centro da terra.

*Em uma caverna, situada sobre a montanha ao centro do mundo, se encontra a estátua de um homem, cuja altura é de 10 a 12 cúbitos [cerca de 5 a 6 metros]. Este homem está de pé, os braços estendidos, como se estivessem crucificados. Sua metade direita é masculina, ao passo que sua metade esquerda é feminina. Sobre o lado direito de seu busto se encontra o sol, do lado esquerdo a lua. Abaixo dos seus braços estão figurados vários seres espirituais [angeloi] e tudo o que existe no mundo: o céu, as montanhas, o mar, os rios, o oceano, as plantas, os animais. Deus deu esta estátua a seu filho a fim de ter um modelo no momento da criação do mundo.*

Sendo andrógino, esse homem primordial corresponde ao corpo do Deus supremo (*Visnu-Nârâyana*), assim como todos os homens do primeiro período do mundo, que são representações do microcosmos e sua multiplicação está ligada às idades do mundo indiano. Estas idades, em número de quatro (*krita*, *treta*, *dvâpara* e *kali*), aproximam o mito da “árvore cósmica” persa ao contexto indiano, já que estas representam uma degradação sucessiva da raça humana, assim com a árvore do BY. Além de ligar indiretamente as idades do mundo indiano com as persa, o “homem primordial” serve como um ponto de ligação entre a “árvore cósmica” do BY e a estátua de Daniel. Há, portanto, a possibilidade da estátua de Dn 2 estar de braços abertos no sonho do rei babilônico, como o homem citado por Bardesanes, mostrando não só paralelos com a árvore do BY, que já são bastante óbvios, mas também com o mito

indiano, além de uma precedência de um complexo mítico indo-europeu sobre a tradição judaica.

Em suma, os *Axis Mundi* rodeiam não só a tradição persa, como também se fazem presentes entre outros povos indo-europeus e semíticos. O que nos interessa aqui é ver como uma personagem como a “árvore cósmica” do BY apresenta elementos que a torna semelhante a “símbolos do centro” indo-europeus ou judaicos. Obviamente a tradição persa apresenta problemas quanto à sua originalidade e sua anterioridade à tradição judaica, mas não podemos ignorar o fato que suas idéias parecem ser bem mais antigas que seus documentos.

#### Notas

\*Este paper foi escrito a partir de diversas pesquisas feitas por mim que visam encontrar pontos de ligação entre as tradições persa, indiana e judaica levando em conta o mito das quatro idades do mundo.

(1) Mircea Eliade. *O Sagrado e o Profano - a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

(2) Recebe o nome “serifótica” pelos elementos que apresenta, números ou contas, representados num diagrama por círculos numerados de um a dez.

(3) Carlo C. Cereti. “Bahman Yasht”. *The Zand I Wahman Yasn, A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

(4) Anders Hultgård. “Persian apocalypticism” in: John J. Collins (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. 1 volume. New York: Continuum, 1998. Pp.39-83.

(5) Atualmente, só restam  $\frac{1}{4}$  dos textos em avéstico, o que faz com que a maioria dos textos da tradição zoroastriana que se tem acesso sejam uma versão traduzida para o *pahlavi*.

(6) Versão do livro de Daniel pela Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulinas, 1985).

(7) Aqui temos uma possível alusão aos casamentos entre Selêucidas e Ptolomeus.

(8) Não fosse pela confusão com o reino dos Medos que o autor do texto faz.

(9) Geo Widengren; Anders Hultgård e Marc Philonenko. *Apocalyptique iranienne et dualisme zoroastrien*. Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.

(10) Simo Parpola. "The Assyrian Tree of Life: Tracing the Origins of Jewish Monotheism and Greek Philosophy" in: *Journal of Near Eastern Studies* 52 (3), 1993. Pp.161-208.

(12) Um dos motivos para que se chegue a esta conclusão é que em vários textos de tradição zoroastriana o ambiente recriado é o de pastores assentados, mas ainda não agricultores, o que condiz com a época. Uma outra prova de que o conteúdo do BY não seja posterior a pelo menos 1 d.C. é o relato de Plutarco à tradição iraniana, ao falar sobre cosmogonia e escatologia do Zoroastrismo em *Sobre Ísis e Osíris*. Gnóstico de 155 a

## **TRAIDORES E HERÓIS: IOHANAN BEN ZAKKAI E FLÁVIO JOSEFO INTERPRETAM O FUTURO IMPERIAL DE VESPASIANO**

Tupá Guerra Guimarães da Silva (PEJH/UNB)

Este *paper* traz uma breve análise sobre os relatos de dois importantes, e de certa forma antagônicos, personagens do séc. I d.C.: o rabino Iohanán ben Zakkai e o historiador Flávio Josefo. Para tanto é importante perceber o que tais relatos trazem de comum e que os liga de forma intrigante. Tanto no *Talmud* (1), que trará descrições acerca do rabino, quanto na *Guerra dos judeus* (BJ), escrito pelo historiador, estarão presentes interpretações semelhantes sobre o futuro imperial de Vespasiano.

Em primeiro lugar é importante situar as obras que serão tratadas, para depois falar sobre os homens a que elas se referem e qual conhecimento acerca dos mesmos trazem. As fontes que trazem mais informações a respeito do historiador Flávio Josefo são basicamente os relatos do próprio, sendo que a sua primeira obra, a BJ, é a que será utilizada mais a fundo na presente pesquisa. Nela está o trecho em que o historiador prediz o futuro imperial não só de Vespasiano, como de toda a sua dinastia. A obra foi publicada no ano de 79 d.C., no mesmo ano da morte de Vespasiano, e consiste de seis livros. Outros autores irão citar a predição feita por Josefo, mas darão ao fato menor importância, citando-o brevemente como faz Suetônio (2) na *Vida dos Doze Césares*.

Os textos que dão conta da predição feita pelo rabino estão em um dos livros sagrados do judaísmo, o talmud, que consiste em uma compilação de textos produzidos por rabinos sobre a Tora, derivados de tradição oral. Tal texto foi compilado em três datas diferentes: A primeira codificação é atribuída a Rabi Akiba (50–130 d.C.), e uma segunda, a Rabi Meir (entre 130 e 160 d.C.), entretanto a compilação que é a mais aceita, e a mais completa, foi realizada em 499 d.C.. Seu conteúdo é um dos que deve ser estudado por um judeu praticante no séc.XX, sendo por vezes recomendado que se dedique um terço da própria vida a ele.

Depois de explicitadas e brevemente comentadas as obras passemos aos homens que delas fazem parte, iniciando por Flávio Josefo, que fez um relato ocular da Guerra dos judeus (66 d.C.), e é a partir desse relato que se tem o primeiro documento escrito onde é descrita uma predição do futuro imperial de Vespasiano, sendo este uma das principais fontes para o estudo da ligação entre Vespasiano e o complexo mítico do “rei vindo do Sol”(3).

O historiador judeu narra em BJ 3.399-408 como foi capturado pelas tropas do ainda general Vespasiano:

Josefo comandava a resistência em Jotapata quando a cidade caiu perante os romanos. O historiador então se esconde com mais quarenta homens em uma cisterna, entretanto tal esconderijo foi descoberto. O episódio que se segue a este é um pouco nebuloso, nele Josefo convence os homens a matarem-se uns aos outros, e em uma manobra muito inteligente, ou um golpe do destino, acabam sobrando apenas ele e mais um, o qual é rapidamente convencido a se entregar. Preso, o historiador pede para ser levado a presença de Vespasiano e prediz seu futuro imperial. Assim, quando tal profecia se realiza ele é libertado, e vive sob proteção dos imperadores da dinastia flaviana, sendo considerado traidor do povo judeu.

Os episódios relativamente nebulosos acerca da vida do historiador se devem principalmente ao fato de que as obras que tratam da mesma não são muito variadas, sendo a principal delas sua autobiografia. Nela é possível perceber uma certa inquietação de Josefo acerca de seu *status* de traidor, uma vez que ele busca justificar o episódio da própria captura e a sobrevivência como desígnio divino para que ele viva para escrever a história de seu povo. Entretanto para a comunidade judaica da época, e para a posterior, ele continuaria sendo um traidor.

Muito diferente do julgamento a que Josefo foi submetido foi o papel legado ao rabino Iohan ben Zakkai, considerado um dos grandes heróis do judaísmo. Iohan foi um importante rabino que viveu na época do segundo templo e que presenciou a destruição do mesmo. É considerado um dos mais

importantes *tannaim* (4) deste período, sendo um dos sábios responsáveis pela criação do chamado “judaísmo rabínico”. Tal feito só foi possível pois sobreviveu a queda de Jerusalém e a destruição do segundo templo, podendo se dedicar ao estudo da Torá.

O rabino é identificado pelo Talmud como sendo da tribo dos fariseus, sendo atribuídas a ele palavras de moderação durante a época da queda do templo, sendo que é tido como um grande sábio (5).

O Talmud irá descrever no tratado Gittin da *mishnah* (i.e. o sexto dos sete tratados, aquele sobre o divórcio) de 55b-57b como o rabino é contrabandeado para fora das muralhas da cidade dentro de um caixão e como rende-se a Vespasiano, e pede para ser levado até o mesmo. O Talmud então diz que no exato momento que ele predizia que o general se tornaria imperador, um mensageiro trouxe até a tenda tal notícia (6). Tal relato não tem como ser comprovado factual, mas a sua utilização como parte da propaganda de aceitação do direito imperial da dinastia flaviana é um aspecto importante a ser ressaltado.

A predição realizada pelo rabino encontra-se justificada, segundo o mesmo, nos escritos sagrados, como é explicitado na narração retirada da mesma passagem do Gittin, de 55b-57b: *Rabi lochanan respondeu: ‘A respeito do que estava dizendo, ‘Não sou um rei,’ a verdade é que você é um rei. Se não o fosse, Jerusalém não seria colocada em suas mãos, pois o versículo declara (Is 10:34): ‘E o Levanon cairá aos grandes. O termo grande aplica-se somente a um rei, como declara o versículo (Jr 30:21): ‘E sua [do rei] grandeza brotará dele’. E o termo ‘Levanon’ refere-se apenas ao Templo Sagrado, como a Torá (Dt 3:25) declara: ‘Esta boa montanha, o Levanon’*”.

Tanto Josefo quanto ben Zakkai serão associados ao mesmo processo, o da ascensão de Vespasiano. Em principio é importante destacar o fato de tais predições terem sido feitas por judeus e não por romanos, o que as elevaria a um status superior, já que estão sendo realizadas por aqueles que não

possuiriam interesse na sua concretização. A análise de como ambas as predições foram proferidas em momentos semelhantes é que as torna parte plausível de um mesmo processo.

Ambos os que predisseram estavam sob a custódia do inimigo, feitos cativos no mesmo conflito, entretanto em diferentes cidades e diferentes momentos, e se beneficiaram com a realização da profecia. A probabilidade de que o rabino tenha conhecimento das ações do historiador é por demais remota para que seja levada em consideração, assim como ele não teria interesse em copiar tal profecia, já que ele mesmo justifica o por que de suas afirmações (7).

No caso de Josefo, é o próprio que relata como teve a inspiração para predizer o trono a Vespasiano. Para o historiador os sonhos terão papel primordial e serão o meio revelatório da vontade divina: [...] *subitamente vieram à sua mente aqueles sonhos noturnos, nos quais Deus lhe tinha revelado o destino iminente dos judeus e dos soberanos romanos. Ele [Josefo] era um intérprete de sonhos e hábil em adivinhar os proferimentos ambíguos da divindade; ele mesmo era sacerdote, e descendente de sacerdotes, e ele não ignorava as profecias dos livros sagrados. Naquele momento teve a inspiração de ler seu significado, e, lembrando-se das imagens recentes de sonhos terríveis, rezou em silêncio a Deus. 'Já que Te agrada', ele disse, 'a Ti que criaste a nação dos judeus, destruir a Tua obra, já que a fortuna passou para os romanos, e já que Escolheste meu espírito para anunciar o que está por vir, rendo-me de boa vontade aos romanos e me permitirei viver; mas Sóis testemunha de que não vou como traidor, mas como Vosso ministro'.* (8)

A importância dada ao sonho por Josefo é mais um indicio de que a predição do rabino foi feita sem conhecimento da predição feita pelo historiador. O que as torna próximas e participantes do mesmo complexo é especificamente o fato de serem feitas por judeus capturados durante a mesma

guerra, sobre o mesmo general. A probabilidade de que essas sejam profecias ex-eventus não deve ser descartada, mas tal hipótese não altera a sua utilização pelos romanos para justificar o poder imperial da dinastia flaviana.

O que ocorreu a cada um desses homens quando Vespasiano de fato torna-se imperador também não traz grandes diferenças. Ambos serão agraciados com a proteção de Vespasiano, assim como receberão benesses, tais como terras, do novo imperador.

Josefo alcança grande prestígio na corte flaviana, embora a sua escolha por permanecer do lado romano acabará por lhe custar o *status* de traidor do povo judeu.

Já o rabino, que consegue a instalação de uma escola em Yavne e a preservação dos pergaminhos que se encontravam sob sua guarda, conseguirá o *status* de grande herói, mesmo tendo desertado assim como fez Josefo.

Para o povo judeu a preservação de seus escritos, assim como a criação de uma escola rabínica pós-destruição do templo encontra grande respaldo e importância. Talvez essa seja uma das justificativas que tornaram o rabino Iohanan ben Zakkai um grande herói. Josefo também desertou, entretanto passou a seguir um imperador romano, assim como a frequentar sua corte e viver sob sua proteção, o que o torna pouco louvável entre a comunidade judaica.

A forma como ocorreu sua suposta traição e rendição, e seu status como traidor parecem ter atormentado Josefo, pois ele busca em vários momentos de suas obras se justificar quanto a esse episódio.

Dessa forma antagônica dois homens estarão unidos ao futuro imperador, sem no entanto deixar de ser uma ligação ambígua. Ambos vão ser parte importante do processo de legitimação do trono da dinastia flaviana, e estarão conectados por suas predições, ainda que separados pelos julgamentos feitos por seus atos.

Muito ainda precisa ser pesquisado acerca dessa temática, e muitas dúvidas ficam no ar para serem posteriormente desenvolvidas, como por exemplo um

estudo mais aprofundado na utilização dessas duas predições como instrumentos políticos por Vespasiano e pelos que se seguiram em sua dinastia.

#### Notas

(1) Para a *Guerra dos judeus* de Josefo (BJ), utilizei a edição da Loeb Classical Library. Para as citações da literatura rabínica servi-me da versão inglesa do Talmude da Babilônia (ed. por Isidore Epstein) em CD-ROM (New York: Davka, 1999).

(2) Suetônio. "Vida de Tito Flávio Vespasiano 5-6" in: *A vida dos Doze Césares*. São Paulo: Ediouro, 2002.

(3) O complexo aqui aludido se fundamenta no tema da vingança da Ásia contra o Ocidente e é uma tradição messiânica recorrente no Oriente sob domínio romano. De forte cunho messiânico, estava presente em um contexto de resistência cultural ao helenismo, mas em uma interpretação romanizante, muda aquele que será combatido, mas mantêm-se a luta dentro do mesmo complexo mítico. Será a partir desse complexo mítico que Vespasiano irá legitimar seu direito ao trono, protagonizando uma curiosa inversão a favor de Roma.

(4) O termo *tanna* refere-se aos rabinos que contribuíram com escritos para o Mishnah, livro que faz parte do Talmud. Esses sábios exerceram importantes papéis de liderança, sendo não apenas professores, como também importantes negociadores com o império romano.

(5) Em uma das passagens mais famosas do Talmud o rabino tenta dissuadir os judeus de continuarem com a revolta, e fala especialmente à aqueles que nutrem uma esperança messiânica, pois parece saber que a vitória não viria. Nessa passagem o rabino fala aos presentes "Se vocês têm uma muda de planta nas mãos, e as pessoas disserem: 'Olhe, ali está o Messias!' - continuem com o plantio e só depois saiam para recebê-lo".

(6) Este trecho passa-se quando o rabino já está fora das muralhas de Jerusalém, e conversa com o ainda general Vespasiano. "Neste íterim, [enquanto Rabi lochanan e Vespasiano estavam conversando], um mensageiro chegou de Roma e disse a Vespasiano: "Levanta-te, pois César morreu, e os homens notáveis de Roma [i.e., o Senado Romano] resolveram designá-lo para o cargo".



(7) Observar o trecho do *Talmud* citado na p.6 deste *paper* em que o rabino Iohanan ben Zakkai justifica suas afirmações da realeza de Vespasiano.

(8) BJ 3.352-354.

## **O PODER DE JESUS NA CURA DO CEGO DE NASCENÇA(JO 9)**

Maria Aparecida de Andrade Almeida (UMESP)

Alguns pesquisadores apresentam Jesus como um sábio, talvez comparável aos filósofos cínicos. Uma outra visão afim é a do “*Theios Aner*”: o homem divino. (1) Para outros, Jesus é milagreiro, mágico ou até mesmo um xamã. (2) Para outros ainda, ele é um profeta, um mestre. Até poeta é mencionado, por causa de suas parábolas. (3) Que Jesus praticava milagres, ou melhor, que ele tinha fama de praticamente de milagres, seria muito difícil negar. A Fonte Q não está centrada neste aspecto, mas os autores/compiladores estavam bem cientes desta fama. Geza Vermes e J. D. Crossan são intérpretes importantes deste aspecto de Jesus.

Na tradição da Igreja, antes dos tempos modernos, os milagres foram explicados em termos “sobrenaturais” como intervenção de Deus no curso da natureza. Juntamente com o cumprimento de profecias, os milagres pertenciam aos argumentos que alicerçavam a verdade da fé cristã. Nos tempos modernos, os milagres deixaram de ser um pilar básico da apologética para se tornar seu objeto: a teologia moderna tende, antes, a “desculpar” a existência dos relatos de milagres nos evangelhos. Os milagres tornaram-se um problema.

*“A tradição dos milagres nos evangelhos’ de acordo com a bem documentada síntese de David Aune, contém relatos de seis exorcismos, dezessete curas e oito dos chamados milagres da natureza. De menor importância são as descrições gerais do programa de prodígios de Jesus, menções de milagres realizados pelos seus discípulos, referências a milagres específicos que não são narrados e vários feitos de Jesus onde ele parece exercer poderes sobrenaturais. Finalmente, há o que parecem ser acusações feitas contra o Jesus histórico, segundo as quais ele praticaria magia”. (4)*

Juntamente por causa da posição da magia enquanto uma religião subversiva, extra-oficial, censurada e muitas vezes, de classe baixa, J. D.

Crossan emprega deliberadamente a palavra magia, em todas as seções de seu livro, ao invés de algum eufemismo. Segundo Crossan é fascinante ver teólogos cristãos descreverem Jesus como um milagreiro, ao invés de um mago, e depois tentarem estabelecer uma diferença objetiva entre as duas categorias. O caráter tendencioso desses argumentos aponta para uma necessidade ideológica de proteger a religião e seus milagres da magia e seus efeitos. (5)

Para Theissen, assim como o Reino de Deus está no centro da pregação de Jesus, as curas e exorcismos constituem o centro da sua atividade. Por certo, Jesus não fez apenas milagres. São igualmente características dele suas ações simbólicas: a escolha dos Doze, envio dos discípulos, a confraternização à mesa com coletores de impostos e pecadores, a entrada em Jerusalém, a purificação do templo e a última ceia. Mas foi sobretudo com os milagres que Jesus impressionou e provocou seus contemporâneos. Ainda, nos pesquisadores históricos-críticos predomina a irritação. De um lado, os milagres são atestados em tantas camadas antigas da tradição que não se pode duvidar de seu fundo histórico. De outro, eles nos parecem um “glamour” não-histórico, nascido da nostalgia e da poesia, que se associou à figura histórica de Jesus. Alguns argumentam que, se já existem relatos inacreditáveis num período tão inicial (em Mc e na Fonte dos Ditos), então as fontes em geral não são fidedignas. Outros argumentam de forma inversa: como a atestação dos milagres é comparável à atestação dos ditos de Jesus, então se deve supor também para eles um grau bem maior de historicidade que geralmente se admite. (6)

Na década de 70, dois pesquisadores judeus voltaram-se contra a interpretação unilateralmente teológica das histórias de milagres para reinserir a atividade taumátúrgica de Jesus em seu contexto histórico concreto. Eles representam duas possibilidades: Jesus aparece como carismático ou como mago.

G. Vermes põe o taumaturgo Jesus num ambiente judeu carismático (ele fala também de “judaísmo hassideu”), caracterizado por carismático como o fazedor de chuva palestinese Honi (séc. I a.C.) e o rabi galileu Hanina ben Dosa (7) (séc. I d.C),o qual realizava milagres. Em ambos os casos é notável certa imediação na relação com Deus: independentemente da Lei, esses carismáticos taumaturgos têm acesso a Deus e são, por essa razão, criticamente julgados pelo judaísmo institucionalizado ou posteriormente convertidos em fariseus na tradição rabínica. (8)

M.Smith vê os milagres de Jesus inteiramente na perspectiva de seus adversários (Mc 3,20-30; Jo 8,48 etc.) e defende em *Jesus the Magician* (1978) a tese que Jesus provavelmente passou por um aprendizado regular como mago no Egito (9). Segundo Smith, Jesus foi possuído pelo demônio “Belzebu” (10), apoderou-se do espírito do Batista por meio de uma conjuração dos mortos (Mc 6,16), e por meio de ambos realizou milagres com o auxílio de práticas de magia. Ele se considerou um “filho de Deus”, ou seja, um Deus no sentido dos papiros mágicos. Além dos milagres, Smith também vê diversos aspectos do comportamento e da fala de Jesus como indícios de que ele era um mago: pré-conhecimento miraculoso e desaparecimento repentino, a retirada do possuído para o deserto, o conhecimento de demônios e espíritos, a transmissão aos discípulos da autoridade para expulsar demônios, a distribuição de alimentos enfeitados com o propósito de unir em amor àqueles que o comem (eucaristia). Segundo Smith Jesus teria praticado até mesmo “magia negra” quando mandou Satã entrar em Judas por meio do pão enfeitado. (11)

G. Theissen distinguiu entre exorcismos e terapias, milagres de redenção e dádiva, milagres de normas e epifanias, dependendo de quais pessoas do inventário de pessoas nas histórias de milagres vão para o centro da narrativa. Nelas são centrais o demônio ou a pessoa curada, os discípulos ou a multidão, os adversários de Jesus ou o próprio taumaturgo.

Segundo Crossan, Hans Dieter reuniu traduções de papiros gregos e demóticos numa coleção inestimável, “que contém diversos feitiços e fórmulas mágicas, hinos e rituais (...), englobando desde o século II a.C. até o século V A.D.” A grande pergunta que Hans Dieter faz é “por que a magia desde tempos imemoriais sobrevive ao longo da história, apesar do surgimento e desaparecimento de religiões inteiras, das revoluções científicas e tecnológicas, e dos triunfos da medicina moderna?” (12)

Howard Clark Kee faz uma distinção entre a medicina, o milagre e a magia na época do Novo Testamento. Para ele a medicina é o método utilizado para diagnosticar as enfermidades do homem e prescrever a sua cura, baseado numa combinação de teoria com a observação do corpo, suas funções e disfunções. O milagre parte da noção de que a cura pode ser obtida através de um apelo aos deuses e de sua interferência posterior; isso pode acontecer diretamente ou através de um agente intermediário. A magia é a técnica que, através de palavras ou atos específicos, torna possível atingir um fim desejável, seja este a solução do problema daquele que recorre a este método, ou fazer dano ao inimigo que causou o problema”(1986,3). Em outras palavras:”se a técnica, por si só, consegue superar uma força hostil, então trata-se de um ato de magia. Se isso é encarado como uma intervenção do deus ou dos deuses, então trata-se de um milagre. “Se a ação está apenas facilitando uma função natural do corpo, então se trata de medicina” (1986,4). (13)

Segundo Howard Clark Kee, estas são definições razoáveis e livres de preconceitos, ele diz: “não consigo ver muita diferença entre milagre e magia, a não ser que se parta do princípio de que esta atividade não conta com a intervenção de nenhum deus e de aquela não envolver nenhum tipo de técnica”. De qualquer maneira, á medida que avança em seu livro, Howard Kee passa a descrever a magia como um ato coercitivo ou explorador, apesar desse elemento não fazer parte da definição inicial. Na seção sobre os papiros de magia greco -egípcia, por exemplo, ele afirma que os textos são

“coercitivos” ou “peremptórios”, apesar de admitir que ‘alguns papiros são quase uma súplica, não apresentando um caráter de coerção ou exigência’; além disso, ele encerra o capítulo com a análise de um documento” completamente livre de (...) elementos coercitivos’. No apanhado geral que faz a respeito desses textos, Howard Kee afirma que “a fronteira entre religião e magia obviamente não é muito clara, mas esta representa o aspecto dominante deste material, uma vez que o propósito dessas fórmulas era atingir os resultados desejados através da coerção, com a repetição das palavras ou dos gestos apropriados. Não há a menor intenção de descobrir a vontade da divindade, e sim de moldá-la para cumprir as ordens daquele que faz as exigências ou derrotar poderes maléficos (14)’(1986,107-112). A diferença entre súplica e a coerção certamente é válida, mas onde estão as provas de que o milagre religioso envolvia apenas o primeiro caso e o e o ritual de magia apenas o segundo?

A provocativa tese de Jesus como mago gerou uma discussão sobre magia e milagre. De um lado, os milagres de Jesus são classificados sem reservas como “magia”. A diferença entre magia e milagre é apenas uma questão de rótulo, segundo Crossan, em que se mostra o poder de definição da sociedade ou dos grupos dominantes: “magia” é o milagre que eles repudiam, e “milagre” a magia que eles aceitam. Nesse sentido, Crossan fala de Jesus como “mago” \_o autor vê essa magia como protesto social que ele avalia positivamente. De outro lado, podemos considerar milagres mágicos e carismáticos como dois extremos de um *continuum* entre os quais há muitos pontos de transição. (15)

Um milagre é um evento que vai contra expectativas normais e tem um significado religioso: é compreendido como ação de um Deus. Sinais cósmicos (como a estrela no nascimento de Jesus ou eclipse em sua morte) também se incluem nessa ampla definição. No entanto, os milagres de Jesus têm um agente: são os feitos miraculosos de Jesus. Embora os primeiros cristãos

também tenham relatado “sinais do céu” que circundavam sua vida, o próprio Jesus rejeitava tais sinais como autenticadores (Mc8,11s.).

A magia (16) é a técnica de manipular forças sobrenaturais ou fora do normal, para a pessoa atingir seus próprios propósitos. Pode ser um meio de dobrar os espíritos de várias gradações para cumprir as vontades da pessoa, ou de desenvolver poderes psíquicos a ponto de ela poder projetar uma força interior sobre alguma outra pessoa ou situação: “A magia é uma arte através da qual a pessoa que a pratica sente-se melhor, dando a ilusão de segurança aos inseguros, a sensação de força aos indefesos e o consolo da esperança aos desesperados”. (17)

Gabriele Cornelli, em sua bem elaborada dissertação de mestrado, coloca quatro pontos em que ciência, religião e magia se diferenciam: primeiro, as linhas em que magia e religião se movimentam são diferentes da ciência, a menos que não se considere a mesma ciência ilustrada, positiva, como uma crença. E – na verdade – muitos autores não estão longe de considerá-la como tal. Mas assim não teria sentido falar de evolução para um estado científico que de fato nunca existiu. Os problemas da concepção positivista são evidentes.

Segundo, a magia não é primeiramente desejo de poder sobre o sagrado, e nisso estaria contraposta à religião, guiada por sua vez por uma intenção mais gratuita, mais unitiva com deus. A magia também está na linha do ser humano buscando o transcendente, algo que está além da sua compreensão e de suas possibilidades. Mas com uma vinculação toda especial a este mundo, permeado de forças que podem ser usadas para o bem ou para o mal do indivíduo e da comunidade. O transcendente da magia está dentro, está escondido dentro do mundo e da história.

Terceiro: se tivéssemos de definir a magia em relação aos outros dois termos dentro do esquema evolucionista, poderíamos dizer que ela é ao mesmo tempo ciência e religião. A magia é uma espécie de ciência por querer entender (para usar) os segredos das forças (que chama de espíritos) que regulam o mundo. A magia é também uma religião que confia (tem fé) nos

espíritos bons (e tenta evitar os maus para tornar-se um poder transformador no mundo.

Quarto: toda religião quer-se eficaz na resolução dos problemas (espirituais ou não) das pessoas. Usa assim da magia para isso. Toda ciência, querendo ser eficaz, chega a lidar com o inexplicável, tendo de reconhecer (e usar) forças das quais bem pouco pode dizer cientificamente. (18)

Muitas pessoas não são capazes de suportar a realidade nua e crua, principalmente quando há uma maneira de evitá-la. É por isso que a magia sempre funcionou e sempre vai funcionar, apesar de todas as evidências em contrário. Aqueles que precisam do “engano” e da “ilusão” para viver e aqueles que os produzem formam uma simbiose indissolúvel. Para aqueles que acreditam, a magia torna tolerável uma vida que seria insuportável e fornece uma profissão rentável para aqueles que a praticam. Alguém diria a mesma coisa dos milagres de Jesus em particular e das promessas da religião em geral: *“Será necessário, pois dizer que a magia não pode ser distinguida da religião com rigor; que a magia é plena de religião como a religião de magia, e que é, por conseguinte, impossível separá-los e definir uma sem a outra. Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, conseqüentemente, a hostilidade da segunda para com a primeira. A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas [sic!], (...) há, nos procedimentos do mago, algo profundamente anti-religioso.”* (19)

A magia também constitui-se de crença e rito (20). Tem como a religião, mitos e dogmas, que são, apenas, mais rudimentares, porque, perseguindo fins técnicos e utilitários esta não perde o seu tempo em especulações. Tem, igualmente, suas cerimônias, seus sacrifícios, suas purificações, suas orações, seus cantos, suas danças. Os seres que o mago invoca, as forças que ele atualiza, não apenas têm a mesma natureza das forças e dos seres aos quais se dirige a religião, como muitas vezes são em tudo idênticos. (21)

Nós encontramos nos evangelhos, duas curas de um cego com “uso” de cuspe: Marcos 8,22-26 e João 9,1-40. Crossan considera os dois textos como versões independentes da mesma fonte, principalmente por causa da conjunção dos elementos: cegueira e cuspe. Morton Smith cita o cuspe como um exemplo de como “o relato dos milagres nos Evangelhos conserva vários traços de rituais mágicos” (22). João teve dificuldades em usar o milagre, pois segundo Crossan, ele era muito físico, apesar da interpretação simbólica e espiritual. Nesta narrativa mostra como o significado simbólico do milagre é fornecido antes mesmo da cura ter se realizado. Mesmo antes de cuspir, Jesus se apresenta como o Enviado: *“Eu lahweh, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações a fim de abrires os olhos dos cegos, a fim de soltares do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas” (Is 42, 6-7).*

Depois do cuspe, é Siloé/Enviado que completa a cura. Mais uma vez, um evento físico que afeta um único indivíduo torna-se, de maneira brilhante, um processo espiritual que afeta o mundo todo. Quando Jesus cura, Ele cura por inteiro, não apenas o corpo, mas também a alma. No caso do cego de nascença (cf. Jo 9,1-40) não quer apenas abrir os olhos do cego e dar-lhe a luz material, mas, sobretudo quer penetrar-lhe a alma e também daqueles que o assistem e mostrar-lhes outra luz, a luz da fé. O Cristo que abre os olhos daqueles homens para ver o sol, abre-lhes também os olhos do coração para contemplar a luz do mundo: “Enquanto estou no mundo, disse Ele, Sou a luz do mundo” (Jo 9,5).

#### Notas

1. Sobre *Theios Aner* cf. Gerd, THEISSEN, Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 329-330; André L. CHEVITARESE, Gabriele CORNELLI, Mônica SEVATICI, (orgs), *Jesus de Nazasré: uma outra história*, São Paulo, 2006, p.

2. Cf. O Xamanismo não é propriamente uma religião, mas um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão dos assuntos humanos. O tema “xamã” é de origem tungue e significa “feiticeiro”. A palavra turca comum para designar o xamã é kam. Iacutos, Kirghiz, uzbeks, kazaks e mongóis utilizam outros termos. O grande xamã na época das invasões mongóis é beki que, provavelmente, originou o turco beg, “senhor”, que se tornou bey. Os historiadores muçulmanos atribuem poderes xamânicos ao próprio Gengis Khan. Cf. Mircea ELIADE, *O xamanismo: as técnicas arcaicas do êxtase*, São Paulo, 1998, p. 15-27.
3. Cf. Gerd. THEISSEN, Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 341-372.
4. Cf. Gerd , THEISSEN, , Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 341-372
5. Cf. John D., CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 342.
6. Cf. John P MEIER, *Um judeu marginal. Repensando o Jesus Histórico.*, Rio de Janeiro, 1993, p.617-645, citado em Gerd, THEISSEN, Annette, MERZ, *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 305-306.
7. Cf. John D.,CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p.177-191; Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 123-132.
8. Cf. Geza VERMES, *As várias Faces de Jesus, O Judeu*, Rio de Janeiro, 1995. p.; Gerd , THEISSEN, Annette, MERZ, , *O Jesus Histórico, Um Manual*, São Paulo, 2004, 313-314.
9. Cf. SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 86-88.

10. Cf idem p.86-88. Cf um estudo aprofundado em: Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 134-136.
11. Cf. SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 86-88.
12. CROSSAN, John D, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 342-343.
13. Idem p.343-344.
14. Cf. CROSSAN, John D, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 343-344.
15. Cf. CROSSAN, John D, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 198-236.
16. *Magos*, “mago”, “mágico”; *mageia*, “magia”; *mageuo*, “praticar a magia”. Segundo Heródoto (1,101; cf. 1,132), os Magos eram originalmente medos que ficaram sendo sacerdotes do império persa. Como os Caldeus de Dn 1,4 e 2,2, incorporaram a sua identidade racial na sua profissão, e o nome deles se aplicava a qualquer praticante de magia, tal qual Bar-Jesus (At 13,6-8). Pharmakos, “mágico” (Ap 22:15); pharmakeus, “misturador de poções”, “mágico” (Ap 9:21; 18:23). A palavra básica, *pharmakon*, não ocorre no NT, mas o significado dela, “remédio”, “magia”, “poção”, “veneno”, dá a idéia que subjaz as demais palavras deste grupo. As poções incluem os venenos, mas sempre tem havido uma tradição mágica de ervas colhidas e preparadas para encantos, e também para encorajarem a presença de espírito em cerimônias de magia (cf., possivelmente, a frase final de Ez 8:17: “*Ei-los chegar o ramo ao seu nariz*”). “Feitiçarias” são classificadas entre as obras da carne em Gl 5:20. Goes, “feiticeiro”, “prestidigiador”, ocorre somente em 2 Tm 3:13. Em gr. Cl., pode significar “mágico”, provavelmente a partir da raiz que se percebe em goes, “gemer”. Um feiticeiro pode fazer cantilação dos seus encantos. Cf. Lothar COENEN, Colin BROWN (orgs.), *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, (Trad. Gordon Chown), São Paulo, 2000, p. 1230- 1232.

17. Hans, DIETER, , citado em: , John D., CROSSAN, *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, 1994, p. 342-343.
18. Cf. Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 62. Para se aprofundar o tema sugere-se a leitura: Carlo GINZBURG, *Mitos, Emblemas Sinais. Morfologia e História*, São Paulo, 1991; Carlo GINZBURG, *O Queijo e os Vermes*, São Paulo, 1991; Carlo GINZBURG, *Os Andarilhos do Bem. Feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
19. Idem, *ibidem*, p.75. A teoria dialética marxista não terá a mesma dificuldade em lidar teoricamente com este conflito, como parece ter Durkheim, citado em: Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 62.
20. Para estudo de Rito remeto à obra de Aldo Natale TERRIN, *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.
21. Cf. Gabriele, CORNELLI, “*É um Demônio!*” *O Jesus Histórico e a Religião Popular* (Dissertação de Mestrado), UMESP, São Bernardo do Campo, 1998, p. 74.
22. Cf. SMITH, Morton, *Jesus the Magician*, Harper & Row, San Francisco, 1978, p. 223.

## **LIVRO DOS MORTOS, UMA DISCUSSÃO ACERCA DO CAPÍTULO 30**

Marina Buffa César - Museu Nacional/UFRJ

O presente trabalho tem como objetivo mostrar as funções e diferenças entre as traduções do Capítulo XXX do Livro dos Mortos. Esse se refere à pesagem do coração do morto no Tribunal de Osíris e era recitado pedindo que o coração não se levante contra seu dono ao longo da cerimônia.

O Livro dos Mortos foi extensamente usado no Egito durante o Novo Império, época essa em que são encontradas as melhores cópias do mesmo. Nos primeiros reinados ele era escrito nas paredes das tumbas. Com o passar das dinastias ele começa a ser escrito em papiros, tanto em hieróglifos, hierático ou demótico, dependendo do período em que era copiado. O papiro era colocado dentro do caixão com o morto, possuía o intuito de ser recitado ao longo do caminho que o levava ao Mundo Inferior. Caso o morto, que já obtivera o conhecimento dessas fórmulas (ou capítulos), esquecesse uma parte do mesmo, tinha o papiro como auxílio.

Antes mesmo de ser escrito ele era recitado, como fórmulas. Por possuir essa tradição oral, a datação de sua origem fica extremamente complicada. Isso gera uma discussão e incongruência entre os autores que escrevem sobre ele. Neste trabalho serão usados datações e traduções de Paul Barguet (BARGUET,?) e sir. E. A. Wallis Budge (BUDGE,2002). Há autores que sugerem que esse é um desenvolvimento do *Texto das Pirâmides*. Outros, como Budge, reportam o surgimento desse como anterior ao período dinástico, por ser derivado de uma tradição oral e por possuir vários trechos que remontam ao período pré-dinástico (BUDGE, 2002;13).

O que se tem como datação aparentemente certa sobre o Livro dos Mortos são as recensões. Elas são três: a Heliopolitana, Tebana e Saíta. A Recensão Heliopolitana, usada na 5ª e na 6ª dinastias, era escrita em hieróglifos na parede das tumbas de Saqqara. Posteriormente, na 11ª e 12ª dinastias, ele já era escrito em hieróglifos cursivos em esquifes. A Recensão

Tebana era escrita em papiros em hieróglifos, na época da 18<sup>a</sup> até a 22<sup>a</sup> dinastias. E, em hierático, num período compreendido entre a 21<sup>a</sup> e 22<sup>a</sup> dinastias. Por fim, a Recensão Saíta era escrita em papiros, ataúdes, etc. Os caracteres usados eram hieróglifos, hieráticos e demóticos, compreendendo a 26<sup>a</sup> dinastia e as posteriores. Essa Recensão é considerada como a última do Livro dos Mortos (BUDGE, 2002;29).

Esse mesmo problema de datação será apresentado agora, com relação ao Capítulo XXX. É importante recordar que na História do Egito Faraônico é extremamente complicado fixar uma data correta para cada época, ou procedimento. Na maioria dos casos é utilizada uma data aproximada. Esse capítulo é tido como um dos mais antigos do Livro dos Mortos.

A respeito do surgimento deste têm-se duas versões. A primeira expõe que ele foi encontrado sob os pés do deus Thot em uma estátua da 1<sup>a</sup> dinastia (2920-2770 a. C.), época do reinado do faraó Semti-Hesepti. A segunda, amplamente utilizada, atribui a descoberta ao príncipe Herutataf, na época da 4<sup>a</sup> dinastia(2575-2465 a. C.). Ele o descobriu durante uma viagem de inspeção aos templos de sua propriedade, no templo da Majestade do Rei do Norte e do Sul Miquerinos, localizada em Khemenu (Hermópolis Magna), aos pés de uma estátua do deus Thot, escrito em uma laje de ferro (BUDGE,2002;62). As duas versões conferem a escrita do texto ao próprio deus, deificando o capítulo, deixando-o mais importante.

Carol Andrews (ANDREWS,1994) afirma que essa é uma versão usada somente para mistificar o capítulo. No seu livro, ela diz que não havia nenhuma necessidade desse ser usado antes do Primeiro Período Intermediário. Contudo, ao ler o texto da autora, percebe-se que ela remete o “surgimento” do capítulo ao amuleto do escaravelho-coração— objeto que será tratado posteriormente— pois, como ela mesma apresenta, o mais antigo encontrado até hoje era pertencente à 13<sup>a</sup> dinastia. Outro ponto que nos leva a entender o porquê da escolha dessa data por Andrews é que a 9<sup>a</sup> dinastia foi formada por Hicsos, povos que invadiram o Egito e o governaram por cerca de 100 anos.

Foram eles que introduziram o amuleto do escaravelho, como comemorativo e não funerário, ao longo do território egípcio. Sendo funerário aquele que leva em sua parte posterior o Capítulo estudado nesse trabalho. Por serem afirmações muito subjetivas e que a autora não os baseia em fatos, preferi utilizar aqui como muitos autores o “surgimento” desse capítulo na 4ª dinastia.

O Capítulo XXX pode ser encontrado em todos os papiros não mutilados e em centenas de escaravelhos-coração.

O Livro dos Mortos, dependendo do copista, é dividido em partes, com conglomerados de capítulos nos quais cada seção possui um significado. Ou seja, cada uma possui fórmulas que remetem a uma intenção no Mundo inferior. Serão citadas aqui as divisões de Sir E. A. Wallis Budge e Paul Barguet.

Nas palavras de Budge, o capítulo encontra-se em comunhão com o 27º, 28º e 29º, formando, assim, a proteção ao coração do falecido, para que esse não seja roubado pelos “ladrões de coração” no Mundo inferior. Para Paul Barguet, que faz uma divisão do Livro em 5 seções, o 30º está na seção número 2, entre o 17º e o 63º, que são denominados capítulos de “sair ao dia”, a regeneração. Assim, ele diz que esses compõem o triunfo e a eclosão do morto ante a incapacidade de seus inimigos. Esse capítulo possui uma ligação com a pesagem do coração do falecido no tribunal de Osíris (Figura1)



**Figura 1. Cena do Tribunal de Osíris. Papiro de Hunefer foi um escriba real do final do reinado do faraó Ramsés I. Acena representada do Tribunal de Osíris é como aparece nas vinhetas.**

O tribunal era constituído de uma “sala” onde se encontravam na parte superior 42 juízes que ajudavam Osíris, que era o juiz supremo de toda a cerimônia. O falecido era trazido de mãos dadas com Anúbis (lado esquerdo da imagem) e, logo após, seu coração era pesado juntamente com Ma’at, a Deusa da verdade e da justiça que poderia ser representada por uma mulher sentada com um símbolo na cabeça e, também como uma pena, maneira pela qual é mais conhecida. Ainda na balança há a presença de uma deusa híbrida que possui cabeça de crocodilo, corpo de leão e traseira de hipopótamo que aguardava a pesagem. Se o coração fosse rejeitado, ela o devorava. Um pouco adiante encontramos o deus Thot que anota todos os procedimentos. O coração da pessoa tinha que ser, então, mais leve ou de um peso igual à Ma’at. Caso esse fosse considerado mais pesado, ele era devorado pelo deus híbrido e a pessoa era esquecida para sempre. Se não fosse mais pesado, seria recompensado com a imortalidade.

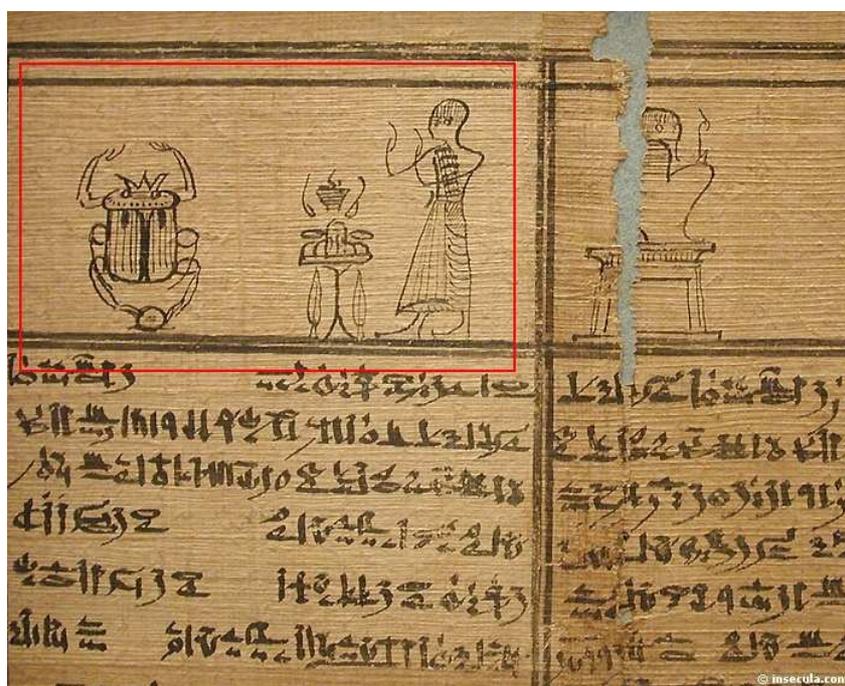
O morto recita as fórmulas desse capítulo pedindo que: ninguém se oponha a ele no Julgamento diante dos Divinos feitores; que o seu coração não o deixe; que os deuses principais de Osíris não façam seu nome cheirar mal;

que não prevaleçam contra ele falsos testemunhos; e que o veredicto do virtuoso lhe seja conferido depois que seu coração tiver sido pesado.

A partir desse ponto do trabalho será discutido o capítulo XXX, suas divisões em XXX, XXXa e XXXb e suas versões. Serão apresentadas duas versões diferentes do XXXa e XXXb e somente o XXX aparecerá com uma versão. Teremos ainda uma versão que é a compilação de todos. Antes de cada divisão dessa fórmula serão apresentadas suas vinhetas e suas rubricas com todas as explicações e conceitos necessários.

### Capítulo XXX

Na vinheta desse capítulo encontramos o falecido em pé, com as mãos erguidas em adoração diante de um escaravelho colocado sobre um pedestal, (Figura 2).



**Figura 2. Vinheta do Capítulo XXX. Papiro do primeiro século d.C., Dinastia ptolemaica. Texto escrito em demótico. Fonte: [www.insecula.com](http://www.insecula.com)**

As rubricas desse capítulo ordenam que ele seja recitado diante de um escaravelho (1) de basalto, encravado em um engaste de ouro e colocado no local do coração do morto para o qual se tenha realizado a cerimônia de “abertura da boca”.

A única versão que possuo desse é de Sir E.A. Wallis Budge:

**Fórmula de como não deixar o coração de um homem ser-lhe arrebatado no mundo inferior:**

*“Oh meu coração, minha mãe; Oh meu coração, minha mãe! Oh meu coração de minha existência sobre a Terra. Nada se erga para opor-se a mim no julgamento; não haja oposição a mim diante dos príncipes soberanos; [nenhum mal] seja manipulado contra mim na presença dos deuses; não haja separação [entre ti] e mim perante o grande deus, senhor de Amentet. Homenagem a ti, ó coração de Osíris-quent-Amentet! Homenagem a vós ó meus rins! Homenagem a vós ó deuses que habitais nas nuvens divinas e sois exaltados mercê dos vossos cetros! Dizei palavras justas em favor do Osíris Auf-anc, e fazei que ele prospere diante de Neebca. E embora eu esteja junto a terra, e na parte mais interna do céu, deixai-me permanecer na terra e não morrer em Amentet, e deixai-me ser lá uma alma imortal para todo o sempre.”(BUDGE,2002;215)*

**Capítulo XXXa**

Em muitos papiros, inclusive nos da recensão tebana, não são encontradas vinhetas; em alguns aparece um coração colocado em cima de um vaso; também é encontrado o falecido adorando o próprio coração e, ainda, o falecido aparece em pé diante de quatro deuses onde um está com a mão estendida oferecendo-lhe um coração.

Esse capítulo não possui rubrica.

Esse capítulo costuma aparecer em maior quantidade em amuletos do coração.

A primeira versão é de Sir E.A. Wallis Budge:

**De como não deixar que o coração do intendente da casa do intendente do selo, Nu, triunfante, lhe seja arrebatado no mundo inferior:**

*“Ó meu coração, minha mãe; ó meu coração, minha mãe! Ó meu coração de minha existência sobre a terra. Nada se erga em oposição a mim no julgamento perante os senhores do tribunal; não se diga de mim nem do que tenho feito, ‘Ele praticou atos contra o justo e o verdadeiro’; nada se volte contra mim na presença do grande deus, senhor de Amentet. Homenagem a ti, ó meu coração! Homenagem a ti, ó meu coração! Homenagem a vós, ó meus rins (vísceras)! Homenagem a vós, ó deuses que assisti nas divinas nuvens, e sois exaltados graças aos vossos cetros! Falai [por mim] coisas justas a Rá, e fazei que eu prospere diante de Neebca. E contemplai-me, ainda que eu esteja preso a terra nas suas partes mais íntimas, consenti que eu permaneça sobre ela e não me deixeis morrer em Amentet, mas me torne uma Alma Imortal dentro dela”.*(BUDGE,2002;216)

A segunda versão está no Livro de Paul Barguet:

**Fórmula para impedir que o coração do N. (2) não se oponha a ele dentro do império do mortos:**

*“Ó meu coração de minha mãe, ó meu coração de minha mãe, ó víscera de meu coração de minha existência terrestre, não se levante contra mim em testemunho na presença dos Senhores dos bens! Não diga sobre meu sujeito: “Ele fez isso, em verdade!” sobre a atenção de que eu fiz isso; não faça-se conhecido contra mim na presença do grande deus, senhor do Ocidente.*

*Salvação à ti meu coração! Salvação à ti, víscera de meu coração! Salvação à ti, meu seio! Salvação à vocês, deuses preeminentes, que trazem as tranças misteriosas que se apóiam sobre seus cetros! Me anuncie à Rê, me recomende à Nehebkaou quando ele se encontra ao Ocidente do céu.*

*Que eu seja durável sobre a terra, que eu não morra no Ocidente, que eu seja um bem-aventurado aqui!”*(BARGUET,?;75)

### **Capítulo XXXb**

Em alguns papiros da recensão tebana, esse capítulo aparece sem nenhuma vinheta. Talvez, pelo caso de aparecer junto com um dos textos que acompanham a cena do julgamento, onde forma a oração colocada na boca do falecido. A presente vinheta mostra o morto em pé, junto à balança, ao passo que seu coração é pesado junto com Ma'at representada como uma deusa. O seu coração na imagem também pode aparecer como um escaravelho. O macaco que está em cima de um pedestal é chamado de “Senhor de Khenemu, o pesador justiceiro” (Figura 3).



**Figura 3. Vinheta do capítulo XXXb.** Essa vinheta é encontrada em um papiro da 21ª dinastia. Pertencente a Imenensaouf, chefe das portas do templo do deus Amon em Tanis. O papiro é escrito em hierático. Fonte: [www.insecula.com](http://www.insecula.com)

Em alguns papiros encontramos a rubrica do Capítulo 148 do Livro dos Mortos, onde diz: “Atenção, faze um escaravelho de pedra verde, lava-o com ouro e coloca-o no coração do falecido, e o escaravelho executará para ele a cerimônia de abertura da boca, unta-o com unguento e recita o capítulo XXX”.

Essa divisão do Capítulo XXX costuma ser encontrado em centenas de amuletos do escaravelho-coração ao longo de toda a história egípcia.

Segue a versão de Budge:

*NEA – Núcleo de Estudos da Antiguidade* [www.nea.uerj.br](http://www.nea.uerj.br)

**De como não deixar que o coração de Osíris, escriba das sagradas oferendas de todos os deuses Ani, triunfante seja afastado dele no mundo inferior:**

*“Meu coração, minha mãe; meu coração, minha mãe! Meu coração por meio do qual nasci! Nada surja para opor-se a mim no [meu] julgamento; não haja oposição a mim na presença dos príncipes soberanos; não haja separação entre ti e mim na presença do que guarda a balança! És o meu duplo (Ka), habitador do meu corpo; o deus Cnemu costurou e fortaleceu meus membros. Possas tu sair ao lugar de felicidade para onde vamos. Não façam os shenit, que formam as condições das vidas dos homens, meu nome cheirar mal. [Seja ele satisfatório para nós, e seja a sua escuta satisfatória para nós, e haja alegria de coração para nós na pesagem das palavras. Não seja o que é falso pronunciado contra mim diante do grande deus, senhor de Amentet. Grande serás, com efeito, quando te ergueres em triunfo]”.(BUDGE,2002;217)*

Por último, a versão de Paul Barguet:

**Fórmula para impedir que o coração de N. não se oponha a ele no império dos mortos:**

*“Ó meu coração de minha mãe, ó meu coração de minha mãe, víscera de meu coração de minhas diferentes idades, não se levante contra mim em testemunho, não se oponha a mim diante do tribunal, não mostre hostilidade contra mim na presença do guardião da balança!*

*Você é meu Ka que está no meu corpo, o Chnoum que torna prósperos os meus membros. Se levanta na direção do bem, que nós estamos preparados aqui! Não tornes fétido meu nome perante os assessores que colocam os homens em seus (verdadeiros) caminhos! Isso será bom para nós, isso será bom para o juiz, isso será agradável àquele que julga. Não imagines mentiras contra mim perante o grande deus, Senhor do Ocidente!Veja: de sua nobreza depende a proclamação da justiça.”(BARGUET,?;75/76)*

A próxima variante apresentada sobre o Capítulo XXX é basicamente uma compilação das três partes, no caso a que mais deixa a desejar com relação ao conteúdo e uso do mesmo. Segue:

**Para que o coração do morto não seja rejeitado:**

*“Meu coração “ib” me vem de minha Mãe celeste. Meu Coração “hati” me vem de minha vida na Terra. Que não sejam levantados falsos testemunhos contra mim! Que os juízes divinos não me repudiem! Que sejam verdadeiros os testemunhos concernentes a minhas ações na Terra ante o Vigilante da Balança e o divino Senhor do Amenti. Salve oh! Meu Coração “ib”! Salve oh! meu coração “hati”! Salve oh! Entranhas minhas! Salve oh! Divindade majestosa de luminosos Cetros, Senhores da Sagrada Cabeleira.*

*Que vossas Palavras de Potência me protejam ante Ra! Fazei-me vigoroso ante Neheb-Kau! Em verdade, embora meu Corpo esteja preso à Terra, não morrerei, pois serei santificado no Amenti...Oh tu, Espírito encarregado da Balança do Juízo, sabe: tu és meu Ka, pois habitas nos limites de meu Corpo! Tu, emanção do deus Khnum, tu dás a Forma e a vida a meus Membros. Vem, pois aos lugares da felicidade para os quais marchamos juntos. Que meu Nome não se corrompa nem se torne pestileno aos olhos dos Senhores todo-poderosos que modelam os Destinos dos homens! E que o Ouvido dos deuses se regozije e seus corações se encham de alegria quando minhas Palavras forem pesadas na Balança do Juízo! Que não se digam mentiras diante do deus poderoso, Senhor de Amenti! Em verdade, grande serei no dia da Vitória.”(NEGRAES,1996)*

Pela cópia de cada um dos capítulos e de cada autor, consegue-se ver algumas diferenças entre eles. A última versão de NEGRAES é a que passa menos conteúdo e deixa uma série de lacunas entre as frases. Coloquei-a por último para que se possa perceber que é uma combinação de Budge e Barguet, com algumas modificações que deixam o texto extremamente complicado. A versão de Barguet é a mais completa.

Pode-se perceber também, ao longo da leitura dos capítulos, que a escrita egípcia, e isso pode ser visto tanto nas fórmulas religiosas como em contos, possui uma série de repetições. O texto fica um pouco cansativo, porém especula-se que isto era feito para dar ênfase à parte repetida, que acontecia três vezes, porque esse número formava o plural egípcio.

Por ter sido primeiro oral e depois escrito, o conteúdo ficou o mesmo e, tanto na oralidade quanto na escrita, a repetição é utilizada para marcar o tom e a importância do texto.

As rubricas e as vinhetas desse capítulo citam um amuleto do escaravelho objeto o qual essas fórmulas eram recitadas diante.

O amuleto do escaravelho-corção era feito para ser usado somente no dia do enterro e sepultado com a múmia. Outros amuletos de escaravelho que eram usados em vida também eram enterrados com o falecido, mas, sem o mesmo significado “mágico”.

Esse escaravelho era para ser feito de uma pedra verde e resistente e depois acomodado em uma placa de ouro, com um cordão também de ouro usado para ser envolto no pescoço da múmia. Na parte posterior da placa encontram-se sempre inscrições em hieróglifos e, na grande maioria, eram trechos do capítulo XXXb. Alguns poucos são encontrados com o capítulo VI referente aos shabits e com preces pedindo a proteção do coração a Osíris (Figuras 4 e 5).



**Figura 4. Escaravelho-corção de Hatnofer.** Hatnofer foi mãe de Senenmout, arquiteto do templo de Hatshepsut em Deir el- Bahri. O amuleto foi feito por volta de 1466 a.C. na 18ª dinastia. Encontra-se no Metropolitan Museum. Fonte: [www.insecula.com](http://www.insecula.com)



**Figura 5. Escaravelho-coração de Sobemsazaf. Sobemkzaf foi faraó da 17ª dinastia, por volta de 1590 a.C., o amuleto encontra-se no British Museum. Fonte: <http://www.thebritishmuseum.ac.uk>**

Os amuletos mostrados acima são feitos como manda o Livro dos Mortos e as rubricas do Capítulo XXX. No entanto, nem todos eram feitos desse jeito. Alguns possuíam uma placa de prata na parte de trás e outros não. O texto era incrustado na própria pedra e eles poderiam ser dos seguintes materiais: xisto, amazonita, jaspe, serpentina, basalto, feldspato, obsidiana, alabastro e vidro.

No período Ramessida eles eram feitos também para servir de peitorais, que simbolizavam o pilono de entrada dos templos. Na lateral do escaravelho encontram-se as deusas Ísis e Néftis adorando o amuleto, (Figura 6).



**Figura 6. Peitoral do vizir Paser.** Paser foi vizir do faraó Ramssés II, na 19<sup>a</sup> dinastia, entre 1290-1224 a.C., o amuleto encontra-se no Louvre Musée. Fonte: [www.insecula.com](http://www.insecula.com)

Esse é um belo exemplo de peitoral que passa a ser usado nessa época. Entretanto, só o escaravelho-coração continua a ser usado, porque foi só uma modificação do mesmo.

A função do escaravelho-coração era de proteger o coração do falecido. A importância desse amuleto se dá porque o coração era o órgão mais importante do corpo para os egípcios. Diziam que nele se encontrava o espírito da pessoa. Por isso, o amuleto era colocado entre as bandagens da múmia no local exato, em cima de onde se localiza o coração. Quando esse era removido ou destruído acidentalmente, o talismã era assentado dentro do corpo como uma substituição ao órgão. (IKRAM&DODSON,1998;140)

O amuleto do escaravelho simbolizava a ressurreição. E essa associação se dá devido ao fato do escaravelho depositar a suas larvas dentro de uma bola de excremento e girá-la pelo deserto. Com o passar do tempo, os novos bichinhos nasciam da sujeira. Assim como o Sol, que todos os dias nasce da escuridão, percorre todo o caminho no céu durante o dia e depois entra na escuridão novamente para renascer no dia seguinte. Desse modo, são encontrados em vários papiros e paredes de templos e tumbas o escaravelho desenhado segurando o disco solar. O escaravelho-coração simbolizava a ressurreição, mas, principalmente, a proteção do coração no Mundo Inferior,

para que esse nunca fosse roubado ou que não depusesse contra seu “dono” no Tribunal de Osíris.

A conceitualização do que é e para que servia o escaravelho-coração é muito complicada porque há uma divergência entre os autores. Cada um atribui uma função ao amuleto. Entretanto, eles concordam em alguns pontos, como a função de proteção que esse exercia; uma característica desse amuleto é o capítulo XXXb do Livro dos Mortos e sua medida, de 3 a 10 cm.

Contudo, percebe-se ao ler o Capítulo XXX e ao observar o amuleto do escaravelho-coração, que um foi criado em função do outro. Apesar do Capítulo XXXb também ser encontrado em papiros juntamente com os capítulos da pesagem do coração, na maioria das vezes ele encontra-se em um escaravelho. Alguns possuem uma maior versão e outros uma menor, dependendo somente de seu tamanho. O poder mágico dos dois é incontestável, pois eles são utilizados basicamente a partir da 12<sup>a</sup> dinastia, até o Período Romano, quando se tem o último vestígio do Livro dos Mortos, começa a ser usado com mais frequência o Livros das Respirações. Só que até hoje esse ar místico que o objeto do escaravelho oferece continua extremamente forte, quase que como um símbolo da própria religião dos antigos egípcios.

#### Notas

(1) A descrição e o uso desse escaravelho que aparecerá em todas as versões será dada no final da apresentação dos capítulos.

(2) Aqui no caso é para ser substituído pelo nome do falecido.

#### ***Bibliografia***

ANDREWS, C.: **Amulets of Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 1994.

BARGUET, P. **Le Livre des Morts des anciens égyptiens**. Paris: Les éditions du cerf, ?



- BUDGE, E.A.W. sir. **O Livro Egípcio dos Mortos**. São Paulo: Editora Pensamento, 2002.
- IKRAM, S. & DODSON, A. **The mummy in Ancient Egypt**. Equipping the Dead for Eternity. London: Thames e Hudson, 1998.
- NEGRAES, E.de C. **O Livro dos Mortos do Antigo Egito**. O primeiro livro da humanidade. São Paulo: Hemus Editora Limitada, 1996.
- PETRIE W. F. **Scarabs and cylinders with names**. London: School Archaeology in Egypt University College, Gower Street, W.C., 1917.
- SHAFER, B. E. (org.). **As religiões no Egito Antigo**. Deuses, mitos e rituais domésticos. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

***Fontes iconográficas***

- [www.insecula.com](http://www.insecula.com)** (último acesso em 15 de julho de 2005 às 23h).
- [www.eternalegypt.com](http://www.eternalegypt.com)** (último acesso em 21 de julho de 2005 às 17h13min.)
- [www.thebritishmuseum.ac.uk](http://www.thebritishmuseum.ac.uk)** (último acesso em 29 de junho de 2005 às 20h)

## **RELAÇÕES DE PATRONATO NO EGITO ANTIGO (2134-2040 A.C) (1)**

Maria Thereza David João (UFF)

Quando se trata de sociedades da antiguidade, como a egípcia antiga, é preciso muita cautela na hora de se referir a termos como sociedade e indivíduo, uma vez que as expressões das relações entre um e outro se davam de maneira muito diversa daquela se dá no mundo contemporâneo. Nesta sociedade, a dimensão do “eu” ficava encoberta pela dimensão do “nós”. O egiptólogo Jan Assmann (2006, p. 14) afirma que, para o caso egípcio, no nascimento, a “vida” era apenas uma possibilidade, na medida em que esta só se concretizava através de um processo de socialização. Exemplo disto é o fato de, para os egípcios, o sucesso contra a morte ser visto também em termos do sucesso da perpetuação dos laços sociais obtidos em vida.

Os egípcios estavam organizados em torno de duas categorias identitárias básicas, segundo Finnestad (1989, *passim*.) de um lado, tinha-se a comunidade da família, representada pelo pai e, de outro, a comunidade egípcia, conceitualizada no faraó. A união em torno destas duas categorias se justifica pelo fato de as mesmas oferecerem às pessoas segurança física, social e psicológica. O pai e o faraó funcionavam, desta forma, como entidades protetoras. Vale a pena dizer, apenas, que a construção identitária egípcia perpassa ainda outros dois tipos de identificação: relações de alteridade com relação ao estrangeiro e a identificação com o deus local (CF. CARDOSO, 2005. p.192)

É através do entendimento destas relações que podemos compreender de maneira mais clara a importância de relações de patronato no Egito antigo, e o que significava a união em torno de um “patrono”. Vejamos, pois, algumas explicações.

As relações patrono-cliente eram tão importantes na antiguidade que autores como Fábio Favarsani (2004. p. 32) afirmam que, “*no passado, as relações de patronato prevaleceriam sobre a institucionalização e a regulação*

*racional e pública dos Estados modernos*”, o que leva à afirmação de que as sociedades antigas não contaram com uma burocracia. Creio que não seja o caso de rejeitar o uso do termo para a sociedade egípcia, e sim apreender de que forma a composição administrativa do Estado faraônico estava organizada. Neste sentido, são relevantes as contribuições de Weber, que faz uma distinção entre *burocracia racional*, a qual seria própria dos Estados modernos, e *burocracia patrimonial*, que o sociólogo entende como típica das sociedades antigas, e coloca a egípcia também como exemplo que se encaixaria neste caso.

A lógica básica da burocracia racional, *grosso modo*, pode ser depreendida através da seguinte afirmação de Weber: “o decisivo para nós é que, atrás de todo ato de uma administração burocrática encontra-se um sistema de ‘razões’ racionalmente discutíveis, isto é, a subsunção a normas ou a ponderação de fins e meios”. Com isto, o sociólogo quer dizer que uma administração dita “racional” envolve o exercício de tarefas objetivas pelo funcionário, e a extensão e o conteúdo destas tarefas estão delimitados por regras previamente estabelecidas, passíveis de serem apreendidas racionalmente, que se encaixa no modelo de “dominação legal” formulado por ele. A isto, opõe-se uma “burocracia patrimonialista” que é “toda dominação que, originariamente orientada pela tradição, se exerce em virtude de pleno direito pessoal” (WEBER, 2004. p. 216.), ou seja, é uma administração pautada na obediência à pessoa do senhor, não por regras, mas pelo livre arbítrio do mesmo. Enquanto em uma mandam regras instituídas juridicamente, na outra o que manda é a tradição.

É por isto que o mesmo Weber afirma que a sociedade egípcia, ao fazer parte deste segundo modelo, estava organizada, *ideologicamente*, segundo o modelo do grande *oikos* régio, que podemos definir como: *Um oikos, em sentido técnico, não é simplesmente toda 'grande' comunidade doméstica ou toda aquela que fabrica, por si mesma, produtos variados, por exemplo, artesanais e agrícolas, mas a economia doméstica extensa, autoritariamente*

*dirigida, de um príncipe, senhor de terras ou patrício cujo motivo não é a aquisição capitalista de dinheiro, mas a provisão organizada, em espécie, das necessidades do senhor [...]. O decisivo é que seu principal constituinte é o 'aproveitamento' do patrimônio e não a 'valorização do capital'. Em sua natureza essencial o oikos significa: provisão organizada de necessidades, ainda que lhe possam estar agregadas empresas com economia aquisitiva. (WEBER, op. cit., v.1, p. 262.)*

A partir das considerações de Weber, Schloen formulou o modelo da “Casa do Pai” (*Patrimonial Household Model*), que para ele seria o padrão existente nas sociedades do Antigo Oriente Próximo. Segundo tal modelo, “*toda a ordem social é vista como uma extensão da unidade doméstica do governante – e, em última instância, da unidade doméstica do deus*” (SCHLOEN, v.2, 2001) cuja administração segue o padrão da relação pessoal. O autor, na esteira de Weber, afirma que a burocracia existente no Egito antigo não é uma burocracia racionalizada. A regra válida nestas sociedades seria a dos laços pessoais de patronato e sua dependência dele, e não da existência de uma burocracia dita impessoal. Acredito, todavia, que esta afirmação de Schloen deva ser ponderada, na medida em que, se por um lado os egípcios eram realmente dependentes de relações como a do patronato, isto não exclui a existência de uma burocracia organizada nesta sociedade.

Tendo em vista o que foi apresentado até agora, podemos definir alguns “níveis” de relação pessoal existentes no Egito antigo, que são também espelho das relações de patronato nesta sociedade. Em um primeiro nível, encontrariam-se o faraó e a sociedade egípcia - esta organizada como uma gigantesca extensão da família do monarca, ou seja, o *oikos* régio. Em um segundo nível, haveria o núcleo dos chefes locais, incluídos os servos e a sua família na lógica patrimonial da “casa do pai”.

Feito este apanhado teórico, deter-me-ei daqui em diante no caso específico do Egito no Primeiro Período Intermediário (2134-2040 a.C.). Durante o Reino Antigo (2575-2134 a.C.), o Egito estava politicamente

caracterizado por uma forte centralização, e a figura do faraó como detentor do poder atingiu o seu ápice. Com a crescente complexidade do Estado, o faraó passou a ter que delegar a terceiros funções outrora destinadas a ele. Desta forma, passaram a existir funcionários encarregados da administração provincial, que viajavam ao longo de território exercendo a fiscalização em nome do rei, sob uma forma de governo denominada por Christopher Eyre de “governo expedicionário”, no qual o controle das províncias era feito por meio de intermediários (EYRE, 2000. p.31)

A partir da VI dinastia ou, mais especificamente, a partir do final do reinado de Pepi II, o poder monárquico começa a declinar e, na VIII dinastia, tem-se fim o Reino Antigo e inicia-se um período de anarquia conhecido como Primeiro Período Intermediário.

Dentre as causas que levaram ao fim do Reino Antigo, podemos enumerar as seguintes: *“excesso de independência dos sacerdotes, com isenções e doações que enfraqueceram o patrimônio pessoal do reis; fraqueza pessoal dos reis; avanço de poder e hereditariedade de funções dos nomarcas; revolta popular; invasão estrangeira”* (CARDOSO, 1994. p.81) e insuficiência de cheias do Nilo.

Nesta época, os funcionários anteriormente encarregados das províncias – os nomarcas – passaram, gradativamente, a ganhar autonomia em relação ao poder central. Estas pessoas logo se fixaram em determinados territórios, e o controle de suas ações era muito difícil. Como bem observa Cardoso, em razão da própria geografia do Egito (território longo e extenso), a comunicação ficava dificultada e, desta forma, favoreciam-se particularismos (CARDOSO, 2004). Logo, começaram a se formar o que este mesmo autor definiu como “proto-estados”, nos quais os grandes chefes locais, os nomarcas, passaram a agir como pequenos príncipes, a fazer alianças e conquistar territórios. Em pouco tempo, suas funções tornaram-se hereditárias. Lado a lado com o crescimento de poder dos nomarcas, verifica-se o enfraquecimento da monarquia e é por isto que é possível afirmar que, durante este período,

houve um reforço nas relações sociais do nível dois, conforme expus anteriormente.

As elites locais evocam para si o papel de entidades protetoras - já que o Estado central perde essa função em razão de um processo de descentralização e pulverização do poder em núcleos regionais. Funções outrora destinadas ao monarca, como a de prover a imortalidade a todo o povo egípcio através da sua própria imortalidade, ficam enfraquecidas em razão da sua perda de autoridade e prestígio. Dessa forma, chefes locais – os nomarcas - passam a funcionar também como entidades aglutinadoras.

São estas relações de patronato que irei analisar aqui. Cabe, antes de mais nada, definir o que seria patronato, uma vez que esta é uma terminologia emprestada dos estudos romanos. As relações de patronato no Egito antigo se dão de forma diversa daquelas existentes em Roma, e a aplicação deste modelo para o caso egípcio se faz com o respaldo em Finley. O autor afirma que as relações de patronato são relações bastante flexíveis e, por isto mesmo, não podem ser restritas apenas ao modelo romano o que, segundo escreve este mesmo autor, seria injustificado e até mesmo absurdo.

O patronato é um modelo de *solidariedade vertical*, o que implica dizer que não é uma relação exercida entre iguais. O patrono, segundo Assmann (2003. p. 91), é “[...] *alguém que exerce poder não por virtude de nenhum ofício em uma hierarquia estabelecida e superordenada, mas sim nas bases de sua própria habilidade em prover um certo número de pessoas e assim assegurar sua dependência*”. Finley (1983. cap. 2., p. 56), por sua vez, define a relação patrono-cliente como “[...] *uma relação recíproca entre desiguais, envolvendo não só um elemento subjetivo, a avaliação da relação" pelo cliente, mas também um objetivo de troca genuína de bens e serviços*”)

Conforme já mencionado, a partir do enfraquecimento da monarquia faraônica iniciado de forma mais contundente após a VI dinastia, a iniciativa individual dos grandes chefes passa a ganhar considerável importância para a manutenção do bem-estar do povo egípcio, conforme enfatiza Assmann: A

*primeira pessoa do singular é em primeiro lugar a fonte para um modelo de visão do futuro e implementação, uma ênfase completamente estranha às inscrições do Reino Antigo e muito menos proeminente no Reino Médio. A ausência da autoridade motivadora do rei inicia toda uma nova filosofia da ação humana [...] (ASSMANN, op. cit., 2003, p. 94.)*

Como exemplo, podemos nos deter na autobiografia de um nomarca do Egito antigo, Ankhtifi. Ankhtifi era nomarca do nomo de Heracleópolis e, mais tarde, conquistou também Edfu. Observa-se que o mesmo age como um “pequeno faraó” no território que governava, e torna-se o modelo de solidariedade coletiva no nível local. É ele quem veste o desnudo, quem alimenta o faminto com grãos provenientes de sua própria propriedade rural, quem soluciona querelas familiares, como brigas entre irmãos etc. Chega, até mesmo, a prover a imortalidade àqueles que não pudessem arcar com as despesas referentes aos rituais funerários necessários.

Ele age também segundo mando direto do deus, e seus atos não perpassam mais o mando régio, como ocorria durante o Reino Antigo. Veja-se a seguinte passagem: *“Hórus me trouxe a este nomo de Edfu para vida, prosperidade, saúde, para restabelecê-lo, e eu o fiz. Hórus desejou que o nomo fosse restabelecido, porque ele me trouxe até ele para restabelecê-lo”* (ASSMANN, op. cit. (2003), p. 85).

No Reino Antigo, um indivíduo só poderia ter contato com um deus através da mediação régia, o que não se observa no caso de Ankhtifi, que exerce sua relação com a divindade de forma direta, sinalizando para a quebra de uma importante regra de decoro oficial (2).

Isto é indicativo de uma certa desagregação da teoria do poder régio, a qual venho me reportando aqui. Uma outra faceta deste processo pode ser observada na medida em que as carências não são mais supridas pela atividade estatal, mas sim por laços de devoção a um senhor. Diz Ankhtifi, por exemplo, que nunca ocorreu infortúnio sobre aqueles aos quais “estendeu a sua mão”. Este ideal já está presente - de maneira menos enfática, contudo -

em uma autobiografia do final do Reino Antigo, a de Qar, e Moreno García salienta as inovações trazidas neste texto: [...] *a iniciativa pessoal do funcionário para assegurar prosperidade à casa real, amenizando os efeitos da fome, etc., as demandas excessivas por tributos dos governantes, o recrutamento de homens para projetos do rei, bem como o papel do nomarca como o governante benevolente que é capaz de perdoar o devedor pagando um empréstimo. Como nos textos dos períodos seguintes, caracteriza-se pelo orgulho dos nomos locais, com uma ausência correspondente de ênfase na casa real.*

Salienta-se, em Ankhtifi, a importância concedida aos laços de lealdade pessoal, e que “traições” não ficariam impunes: “(...) *se alguém pisar no meu rabo como num crocodilo, então o norte e o sul desta terra inteira irão tremer*” (ASSMANN, *op. cit.* (2003), p. 97).

É possível dizer, em conclusão, que a equação rei enfraquecido - população desamparada - ascensão de nomarcas em busca de prestígio, resultou em uma nova caracterização das relações de patronato (4). Assmann conecta a construção desta nova forma de exercício de poder ao problema da “salvação” – embora o egiptólogo tenha cunhado um termo bastante ruim para expressar a situação. Isto significa dizer que a união em torno do patrono era legitimada por sua função protetora, como o “homem forte” capaz de prover a segurança de todos em um momento de dificuldade (5). De certa forma o que acontece é que o fracasso do apoio governamental diminui a atração exercida pelas instituições tradicionais e o patrono, no exercício de sua função ou não, fornecia alternativas de garantia em uma crise de subsistência.

A este respeito, vale a pena levar em consideração a afirmação de Finley (*op. cit.* p. 49), quando o mesmo diz que: “*Na Antiguidade, de qualquer modo, a benevolência raramente era desinteressada, seja em relação a iguais ou a inferiores. Um objetivo era o estabelecimento de uma relação patrono-cliente e de conjuntos de ligações; e, em decorrência disso, o reforço da aprovação da estrutura de poder e autoridade predominante na sociedade*”

A situação calamitosa do Primeiro Período Intermediário corroborou a legitimação do poder destas elites – e também a dependência social - uma vez que as mesmas passaram a solucionar problemas econômicos, crises políticas e, também, problemas individuais, como se observa através da constituição do patronato (SEIDLMEYER, In: SHAW, 2003. p. 120).

No momento em que a categoria identitária do faraó encontrava-se enfraquecida, abriu-se espaço para a constituição de uma nova forma de organização coletiva, ao mesmo tempo em que houve o reforço na identidade e individualidade de determinados homens. Com a volta da situação à normalidade, observou-se um refreamento na ação destes particulares em nome de uma coletividade – a coesão social volta a ser garantida sob o cajado do faraó - e eles passam, então, a ser integrados no quadro de funcionários da administração central, ou a receber benesses que os impeliam a serem fiéis ao poder central. Esta situação pode ser observada especialmente a partir do reinado de Senusret III.

Contudo, as perguntas que devem ser feitas são: até que ponto há uma ruptura legítima entre a realidade central e as realidades locais? Qual a profundidade destas transformações? Se observarmos, por exemplo, a retomada das estruturas de poder de outrora no Reino Médio, é de se perguntar até que ponto os mecanismos de poder no Egito foram afetados e se foram, verdadeiramente, modificados (6).

Não me parece o caso de afirmar que o patronato seja uma relação inteiramente nova no Egito. É mais uma estrutura latente, que existe, por exemplo, no nível das unidades domésticas, que ganhou força por consistir em uma alternativa ao enfraquecimento da monarquia e que fica novamente "apagada" no momento em que o poder volta a centralizar-se nas mãos do faraó e a unidade política é restabelecida. A questão a ser pensada é a de que a desvalorização da monarquia favoreceu particularismos e, portanto, um distanciamento político entre Estado e as realidades locais, muito mais que uma ruptura no sentido pleno da palavra.

Estas relações fazem parte da própria estrutura da sociedade egípcia e, como tal, sua proeminência em períodos de crise não pode significar uma ruptura radical com os modelos preestabelecidos, os quais ainda continuam interiorizados pela população. Até mesmo os nomarcas, em seu ganho de poder, não se desvinculam de um modelo fornecido pelo próprio Estado. Funcionam, antes, como um microcosmos deste, uma vez que agem como pequenos príncipes a partir de estruturas já estabelecidas. Não podemos esquecer que, antes de mais nada, estes funcionários são representantes do próprio Estado. Ankhtifi, por exemplo, utiliza-se de uma fórmula monárquica para se reportar à sua pessoa (7).

Não devemos, todavia, sermos levados ao outro extremo e afirmar que estas autobiografias não são indicativas de mudanças substanciais. A percepção da quebra de uma importante regra de decoro oficial no texto de Ankhtifi é por si só uma grande revelação. A própria mudança na forma do discurso, de Weni a Ankhtifi, indica uma transformação crucial, que é o estabelecimento de uma nova roupagem para a própria ideologia do Estado, durante este Primeiro Período Intermediário.

#### Notas

(1) Este artigo é fruto da pesquisa de mestrado em História Antiga ora desenvolvida no PPGH/UFF, sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Rede, intitulada “Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a `democratização` da imortalidade como um processo sócio-político”, financiada pela CAPES.

(2) No texto egípcio conhecido como as “Admoestações de Ipu-Ur” (Papiro Leiden 334), datado provavelmente do Primeiro Período Intermediário, verifica-se também a importância concedida à estrita observância das regras do decoro religioso as quais, caso não cumpridas, poderiam comprometer seriamente a eficácia do próprio ritual. Ipu-Ur, ao dizer que “em verdade, as fórmulas mágicas foram divulgadas, tornaram-se ineficazes porque são repetidas por

todo mundo” (ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. A literatura no Egito faraônico. Brasília: UnB, 2000, p. 183), reporta-se ao que os egiptólogos convencionaram chamar “democratização” da imortalidade, processo no qual fórmulas mágicas outrora monopólio régio foram difundidas a indivíduos privados.

(3) *Apud* SIMPSON, William Kelly (ed.). *The literature of Ancient Egypt*. An anthology of stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. Yale: Yale University, 2005. p. 412. Ver também: MORENO GARCÍA, J. C. De l' Ancien Empire à la Première Periode Intermédiaire: L'autobiographie de Qar d'Edfou, entre tradition et innovation. *RdE* 49, 1998, p. 151-160.

(4) Esta relação era feita através de laços de lealdade e, como adverte Ankhtifi, “(...) se alguém pisar no meu rabo como num crocodilo, então o norte e o sul desta terra inteira irão tremer” (ASSMANN, *op. cit.*, 2003, p.97).

(5) O tema da fome, por exemplo, é recorrente nos escritos de Ankhtifi.

(6) Finley observa que sociedades da antiguidade como a grega e a romana - as quais o autor chama de "Estados estáveis", foram marcadas pela contínua aceitação de suas instituições políticas e dos homens e classes que as faziam funcionar. Podemos enquadrar neste caso também a sociedade egípcia antiga, uma vez que “(...) a aceitação das instituições e do sistema como um todo era existencial; sua legitimidade assentava em sua contínua e bem-sucedida existência” (FINLEY, *op. cit.*, p. 37). Para Finley, havia nestas sociedades uma necessidade psicológica de identidade através de um sentimento de continuidade e por esta mesma razão é que observamos nelas o rápido estabelecimento do sistema após períodos turbulentos, como o foi, por exemplo, o Primeiro Período Intermediário para o Egito.

(7) Eu fui o início e o fim da humanidade, pois não existiu ninguém antes de mim e nem irá existir; nunca nasceu alguém como eu nem nascerá. Eu superei os feitos dos ancestrais, e as próximas gerações não serão capazes de igualar meus feitos dentro de um milhão de anos [...] (SEIDLMEYER, *op. cit.*, p. 120).

### **Bibliografia**

- ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade. A literatura no Egito faraônico*. Brasília: Unb, 2000.
- ASSMANN, Jan. *Death and salvation in Ancient Egypt*. Trad. David Lorton. Ithaca, London: Cornell University Press, 2006. cap. 1.
- \_\_\_\_\_. *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Um historiador fala de teoria e metodologia (ensaios)*. Bauru: EDUSC, 2005.
- EYRE, Chistopher. Pouvoir central et pouvoir locaux: problèmes historiographiques et méthodologiques. *Méditerranée*, Paris: L'Harmattan. n. 24. 2000.
- FAVERSANI, Fábio. As relações interpessoais sob o império romano: uma discussão da contribuição teórica da Escola de Cambridge para o estudo da sociedade romana. In: CARVALHO, Alexandre Galvão (org.). *Interação social, reciprocidade e profetismo no mundo antigo*. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2004.
- FINLEY, Moses. *Política no mundo antigo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983. cap.2.
- FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. The pharaoh and the "democratization" of post-mortem life. In: ENGLUND, *The religion of the ancient Egyptians. Cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: 1989.
- SCHLOEN, J. David. The house of the father as fact and symbol. Patrimonialism in Ugarit and the Ancient Near East. *Studies in the archaeology and history of the Levant*, Winona Lake: Eisenbrauns, v.2, 2001.



- SEIDLMAYER, Stephen. The First Intermediate Period (c. 2160-2055 BC). In:  
SHAW, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford  
University Press, 2003.
- SIMPSON, William Kelly (ed.). *The literature of Ancient Egypt*. An anthology of  
stories, instructions, stelae, autobiographies, and poetry. Yale: Yale  
University, 2005.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Fundamentos da sociologia  
compreensiva. v. 1 e 2. São Paulo: Editora UnB; Imprensa Oficial, 2004.

## **O JESUS APOCALÍPTICO: RETOMADA DA QUESTÃO**

Valtair Miranda (UMESP/SP)

Falar de Jesus é se referir a uma pessoa concreta que viveu e morreu na Palestina durante o governo romano no início da Era Comum. Estudiosos de sua vida, de uma maneira geral, concordam que as principais fontes sobre suas ações, seu ensino e suas palavras estão em obras de seus seguidores, que contem, apesar disso, tanto material historicamente seguro (memórias que retrocedem diretamente a Jesus) quanto historicamente incerto (interpretação dos autores e discípulos). Isso significa que a tarefa do pesquisador do Jesus histórico é analisar este complexo de memória e interpretação, a fim de distinguir o que poderia ser atribuído ao próprio Jesus e o que teria nascido de uma progressiva elaboração do cristianismo primitivo.

Nesta discussão do que é autêntico e do que não é, um dos temas mais importantes está relacionado com a expectativa escatológica de Jesus, ou a falta dela. Essa discussão não é nova. Na prática, retrocede a 1906, com Albert Schweitzer, quando publicou *The quest of historical Jesus*. Nessa obra, Schweitzer criticou uma série de *vidas de Jesus*, e defendeu apenas uma, a de Joahannes Weiss. Para o pesquisador missionário, aquela era a única que conseguia compreender corretamente a mensagem de Jesus acerca do Reino de Deus, por entendê-lo como um profeta apocalíptico.

### **Escatologia e apocalipse**

Antes de continuar, entretanto, é preciso indicar o que seria escatologia e apocalipse. Ao analisar os livros denominados de apocalipses, John Collins encontrou elementos distintivos recorrentes suficientes para poder apontar essas obras como inseridas numa mesma tradição literária, constituindo um gênero reconhecível. Nesses textos sempre existe uma estrutura narrativa na qual a revelação é descrita; o conteúdo sempre gira em torno de salvação escatológica (temporalmente futura) e realidades sobrenaturais presentes; as

realidades espaciais e sobrenaturais sempre envolvem a atividade de seres angélicos e demoníacos sobrenaturais; a existência de um outro mundo é um elemento constante. A partir disso, ele define “apocalipse” como um gênero de literatura de revelação com uma estrutura narrativa, na qual a revelação é mediada por um ser sobrenatural para um agente humano, revelando uma realidade transcendente que é tanto temporal, à medida que considera a salvação escatológica, quanto espacial, à medida que envolve outro mundo sobrenatural.

Collins ainda argumenta que dentro do mesmo conjunto então denominado de “apocalipse” existem tipos diferentes de textos que poderiam refletir grupos religiosos tradicionais. Estes apocalipses se dividiriam pelo meio da revelação e pelo tipo de conteúdo revelado. A mais clara e fundamental distinção que faz é entre apocalipse sem viagem celestial (que ele chama de tipo I) e apocalipse com viagem celestial (tipo II). Cada um destes tipos, por sua vez, poderia ser subdividido por seus elementos escatológicos: a) o tipo histórico, que inclui algum tipo de revisão da história, uma crise escatológica ou uma escatologia cósmica e/ou política; b) apocalipses sem revisão histórica, mas com escatologia cósmica e/ou política; c) apocalipses que não apresentam nenhuma revisão histórica ou transformação escatológica, mas somente escatologia pessoal.

Em função da definição proposta, Collins entende que só existem dois apocalipses dentro da Escritura cristã: um na primeira parte (Daniel 7-12) e outro no final da segunda parte (Apocalipse de João). Entre esses dois textos, muitos outros utilizaram a mesma forma de se expressar sobre o mundo, apesar de em seus contextos primeiros não serem conhecidos tecnicamente como “apocalipses”. Entretanto, isso não significa que não se possa denominá-los dessa forma.

É justamente na forma desses textos se expressarem que se detém Russell. Segundo ele, esses autores se preocuparam essencialmente em escrever sobre cosmologia, história e escatologia.

A visão cosmológica dos apocalipses confunde-se com astrologia ou astronomia. A preocupação era entender a ordem do universo, os segredos da criação do mundo, e como os astros do universo poderiam interferir no mundo das pessoas. Posteriormente, as descrições celestiais se tornaram mais rebuscadas. As especulações em torno do mundo celestial geraram as descrições dos céus, dos seus personagens, bem como do trono ou carruagem de Deus. Nessas obras, Deus aparece tão distante das pessoas que necessitará de toda uma constelação de seres para fazer a ponte entre o mundo dos homens e o seu trono.

A história também está em torno dessa visão de Deus. Para eles, Deus é soberano sobre a história, e a controla completamente. Ele criou o universo e está dirigindo a história para o seu fim. Com a preocupação histórica, surgiu a necessidade de sistematizá-la em períodos ou etapas, para indicar o controle de Deus sobre ela, bem como situar o leitor do livro no lugar em que se encontra no esquema histórico geral. Isso, bem como a estratégia de profecia *ex eventu*, propiciava ao visionário a possibilidade de prever os acontecimentos que estariam por vir. Sua visão histórica, por ser sistematizada, revela-se predeterminada. É uma forma cética e negativa de entender o contexto. Não há muito que o ser humano possa fazer, a não ser aguardar a intervenção de Deus para trazer o seu reino. Apesar desse esquema ser eminentemente pessimista, ele trazia um certo conforto para a audiência das comunidades em torno dos apocalipses. A história estava predeterminada por Deus. E dentro em breve ela chegaria ao fim. O sofrimento não iria continuar por muito mais tempo.

Como argumenta Collins num texto mais recente, “o principal impacto político da literatura apocalíptica não está em nenhum programa que possa implicar no futuro, mas em sua rejeição e condenação da presente ordem”.

Já a escatologia desses textos, segundo Russel, poderia ser dividida em “três ‘atos salvíficos’ operados por Deus e dados a conhecer por revelação divina: sua criação, seu controle da história e a vinda do seu Reino. E os três

eram essencialmente uma só coisa”.<sup>5</sup> O conteúdo dos apocalipses poderia ser resumido nas ações: Deus criou, organizou e estruturou todas as coisas; isso levará a história a seu termo, bem como à implantação do Reino de Deus no futuro.

Dentro desse tema, os autores apocalipses registram:

- As dores de parto messiânicas. Para que o fim da história humana chegasse ao seu termo, eram necessárias as aflições dos últimos dias. Eram dias em que o mal perseguiria como nunca antes o povo de Deus, já renunciando que os seus dias estariam no fim. Para eles, um pouco antes do fim, dias muito sombrios precisavam acontecer (como os seus próprios tempos). Uma grande tribulação viria antes do Reino de Deus;

- Sobre o Reino de Deus, três perspectivas gerais se sobressaem. Um reinado na Terra transformado; um reinado temporário na terra, seguido do reinado definitivo; e, em alguns momentos, um reinado completamente transcendente;

- A transcendência da morte. Os apocalipses exprimem a crença de que haveria algo mais após a morte, baseando essa perspectiva no caráter de Deus. Paralelo a isso, havia a convicção de que a outra vida era muito superior à vida cotidiana. O destino final das pessoas estava relacionado com o lado que ela escolheu para servir na terra;

- Junto com a perspectiva da vida após a morte, surgiram também as especulações sobre a natureza dessa vida, o tipo de corpo que se teria ou em que lugar se habitaria;

- Os apocalipses exprimiam a crença na ressurreição dos mortos, isso porque muitos dos seus conterrâneos estavam morrendo debaixo da perseguição estrangeira. Os justos, em função do caráter justo de Deus, deveriam voltar à vida para receber o benefício do seu martírio;

- A esperança de um juízo final, um dia em que os justos receberiam seu prêmio e os maus a consequência de suas maldades.

## O Jesus apocalíptico

Entender Jesus como um apocalíptico, então, é vê-lo inserido dentro de extensa corrente judaica. É o que fez Weiss em 1892. Ele parece ter sido o primeiro estudioso de Jesus a entendê-lo como um profeta apocalíptico. Segundo este autor, Jesus anunciou e preparou as pessoas para a vinda de um Reino que era inteiramente a obra de Deus, que tinha dimensões políticas e religiosas simultaneamente. Jesus acreditava que Deus enviaria o Reino durante sua vida e seu tempo. Eventualmente, entretanto, ele veio a crer que deveria morrer para que o Reino efetivamente viesse. Jesus cria que seria o Messias, mas somente após sua morte.

Schweitzer aceitou a leitura de Weiss, e também viu a orientação escatológica como um elemento central em Jesus. Para ele, o dito paradigmático para compreender Jesus encontrava-se em Mateus 10.23: “*Se vos perseguirem numa cidade, fugi para uma outra. Em verdade vos digo: não acabareis de percorrer as cidades de Israel antes que volte o Filho do Homem*”. Através deste dito, Schweitzer entendeu que Jesus: - ***não instrui seus discípulos para passar seus ensinamentos, mas para avisar da urgência do arrependimento;*** - ***vê a missão dos doze como o início do fim;*** - ***avisa aos discípulos que eles enfrentariam perseguição como parte da tribulação dos últimos dias.***

Quando os discípulos retornam dessa missão e reportam seu sucesso, Jesus crê que sua missão teria sido cumprida. Agora era só esperar o Reino. Entretanto, nada aconteceu. Isso fez com que ele repensasse suas expectativas. Refletindo na morte de João Batista e nas passagens servo sofredor (Isaías), veio finalmente a crer que Deus estava colocando sobre ele as punições do pecado de Israel. Sua morte expiaria o pecado do povo e o fim do mundo viria então com uma grande tribulação. Essa perspectiva o levou até a morte, esperando que ela marcasse a chegada do último dia.

Schweitzer e Weiss foram muito influentes e marcaram a forma como se compreendeu o Jesus histórico por várias décadas. Dentre os autores que os acompanharam, de uma forma ou outra, pode-se mencionar Rudolf Bultmann, Gunther Bornkamm, W. G. Kümmel e Joaquim Jeremias.

Somente em 1993 que essa situação sofreu considerável alteração. Foi quando o *Jesus Seminar*, formado por cerca de 70 estudiosos, publicou o resultado de vários anos de pesquisa sobre os ditos de Jesus. Para eles, Jesus não foi um profeta apocalíptico. Alguns pesquisadores do Seminário reproduziram de forma independente suas pesquisas, dentre eles John Dominic Crossan. Suas obras tornaram-se proeminentes, principalmente por causa da vulgarização que alcançaram. E com elas, Jesus tornou-se um sábio aforístico-proverbial (Borg) ou um camponês cínico (Crossan).

Apesar da força do *Jesus Seminar*, defensores do Jesus apocalíptico continuaram a se manifestar, como Bart D. Ehrman (*Jesus as na apocalyptic prophet*: 1999) e Dale Allison (*The continuity between John and Jesus*: 2003). Este último também escreveu *Jesus was a apocalyptic prophet* em 2001, na obra *The apocalyptic Jesus: a debate*, que reuniu outros três pesquisadores contrários a sua tese (Marcus J. Borg, John D. Crossan e Stephen J. Patterson).

Allison acredita que qualquer argumentação sobre o Jesus histórico precisa começar com uma hipótese a ser testada. Se ela não puder ser demonstrada, deve cair. Isso significa que é impossível estudar Jesus sem um paradigma. Ele reconhece isso, mas entende que seu paradigma está claro e demonstrado, qual seja, que Jesus foi um profeta apocalíptico do final dos tempos.

Como esse paradigma poderia ser demonstrado?

– Várias passagens de fontes diferentes mostram que antigos seguidores de Jesus pensavam o clímax escatológico como imediatamente perto (At 3.19-21; Rm 13.11; 1Co 16.22; Hb 10.37; Tg 5.8; 1Pe 4.17; Ap 22.20). Da mesma forma, Jesus esteve diretamente associado com João Batista, cuja

fala pública, segundo os sinópticos, fazia freqüentes alusões ao julgamento escatológico, concebido como iminente. Então, neste caso, para reconstruir um Jesus não escatológico seria preciso que tenha havido não apenas uma descontinuidade com seu antecedente imediato, como também com uma parcela significativa do movimento cristão posterior.

– Os evangelhos canônicos, tradições em Atos e as cartas de Paulo são unânimes em ver a morte de Jesus como a ocorrência de um evento escatológico (Mc 1.6; At 2.24; Rm 10.9; 1Ts 1.10).

– Segundo Marcos 15.33, quando Jesus morreu, surgiram densas trevas; para Mateus 27.51-53, apareceram fortes terremotos e uma ressurreição de mortos. Pela perspectiva do evangelista João, com a morte de Jesus ocorreu o julgamento do mundo (Jo 12.31) e a queda do reino de Satã (Jo 16.11). Já Paulo vê Jesus como primícias dos mortos (1Co 15.20). Estas passagens indicam o hábito dos primeiros seguidores de associar sua morte com a intervenção escatológica.

– A Palestina, no primeiro século, esteve dominada por escatologia profética judaica e escritos apocalípticos. Não apenas apocalipses tradicionais circulavam amplamente, como Isaías 24-27, Daniel e Zacarias 9-14, mas também livros como 1Enoque, Oráculos Sibilinos e Testamento de Moisés. Além disso, era o tempo dos manuscritos de Qumran, com altas expectativas escatológicas. Ou seja, a escatologia apocalíptica florescia nos tempos de Jesus. Isso significa que dizer que Jesus pregava o fim iminente é indicar que ele agia como muitos do seu tempo, como um homem da sua própria geração.

– Várias passagens do Novo Testamento comparam Jesus com alguns profetas apocalípticos contemporâneos. Em Lucas 7.33-34, Jesus é comparado a João Batista. Em Marcos 6.14, Herodes Antipas diz que Jesus era o Batista ressuscitado. Marcos 8.28 reporta que as pessoas viam Jesus como o Batista. Segundo Atos 5.35-39, Gamaliel comparou Jesus e seus seguidores com Teudas e seu movimento, bem como com Judas o Galileu e seu movimento. Tanto o Batista, quando Teudas e Judas, eram grupos movidos por

expectativas escatológicas ou esperança na restauração de Israel a curto prazo.

A conclusão de que Jesus foi um profeta escatológico estabelece uma ligação com sua tradição posterior. Ela parece explicar melhor o conjunto das tradições de Jesus.

Mas, o que dizer dos ditos. Eles poderiam reforçar esse paradigma? Seguindo Schweitzer de perto, Allison lista ditos que poderiam reforçar sua argumentação. Neles, Jesus fala da consumação como um evento temporalmente perto: ***Curai os enfermos que nela houver e dizei-lhes: O Reino de Deus está próximo***. (Lc 10.9)/ ***“E dizia-lhes: Em verdade vos digo: dos que aqui se acham, alguns há que não experimentarão a morte, enquanto não virem chegar o Reino de Deus com poder”***. (Mc 9.1)/ ***“Em verdade vos digo: não passará esta geração sem que tudo isto aconteça”***./ (Mc 13.30) ***“Se vos perseguirem numa cidade, fugi para uma outra. Em verdade vos digo: não acabareis de percorrer as cidades de Israel antes que volte o Filho do Homem”***. (Mt 10.23)/ ***“Jesus disse: ‘Os céus e a terra se dobrarão diante de vós. E aquele que vive do Vivo não conhecerá a morte. Jesus não disse: ‘Quem se encontra é superior ao mundo?’”*** (Tomé 111).

Apontando novamente para a tradição posterior dos seguidores de Jesus, Allison lista uma série de temas que, por serem recorrentes, indicam que os grupos cristãos, de forma consistente, interpretaram Jesus escatologicamente: - ***O Reino de Deus***; - ***Recompensa futura***; - ***Julgamento futuro***; - ***sofrimento ou perseguição dos santos***; - ***Vitória sobre poderes do mal***; - ***Compreensão de que coisas novas já estão aqui e agora***; - ***A importância de João o Batista***.

Baseado neste paradigma, Allison descreve as ações do seu Jesus histórico: Ele se dirigiu para os menos afortunados num período de crise social; entendeu o presente e o futuro próximo como tempos de sofrimento e catástrofe; proclamou a inversão das circunstâncias adversas para os justos; indicou que essa inversão estaria iminente; envolveu-se em atividades evangelísticas e de avivamento; promoveu a igualdade e fraternidade; dividiu o mundo em justos e ímpios; quebrou tabus religiosos; mediou o sagrado através de novos canais; exigiu intensa e incondicional lealdade; liderou um grupo de discípulos com seu carisma pessoal; compreendeu sua mensagem como produto de revelação especial; esperou por uma restauração paradisíaca do mundo; foi precursor de um movimento.

Em suma, Jesus foi um judeu visionário que demandou arrependimento diante de uma crise escatológica e interpretou sua própria pessoa e ministério em termos de cumprimento da Escritura judaica. Sua missão, como o último profeta, diante do drama cósmico, foi preparar as pessoas para o final escatológico. Apenas enxergando-o desta forma é que se consegue compreender como a morte de um homem pode ter mudado a vida de tantas pessoas.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLISON, Dale C. The continuity between John and Jesus. In: *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 1.1, 2003, p. 6-27.
- COLLINS, John J. Introduction: towards the morphology of a genre. In: *Semeia*, 14, p 1-19, 1979.
- COLLINS, John. Temporalidade e política na literatura apocalíptica. In: *Oracula*, 2, p. 6-22, 2005. Disponível em: <  
<http://www.oracula.com.br/numeros/022005/artigos/04collins.pdf>>.  
Acesso em: 1 de outubro de 2005.
- EHRMAN, Bart D. Jesus as na apocalyptic prophet. In: *Perspectives in religious studies*, 27, 2006, p. 153-166.



MILLER, Robert J. (ed.) *The apocalyptic Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press, 2001. 168 p.

RUSSELL, D. S. *Desvelamento divino: uma introdução à apocalíptica judaica*. Tradução: João Rezende costa. São Paulo: Paulus, 1997. 196 p.

## **A MORTE: EVOLUÇÃO E DESAFIOS DA FINITUDE**

Maria de Lourdes Pereira da Costa (UNIBENNETT)

Este trabalho tem por objetivo mostrar a evolução histórico-cultural da morte, mostrando o tema na cultura ocidental e destacando o aspecto da cultura brasileira. Busca ainda demonstrar os estudos norte-americanos e brasileiros com pacientes ditos terminais e os problemas decorrentes desta situação. Além do desafio pessoal da morte, apresenta o desafio que esta representa para os profissionais que lidam com a finitude. São enfocados os aspectos legais, médicos, religiosos e pessoais, assim como também as aplicações práticas dos conhecimentos, visando um melhor atendimento aos que se vão e aos que ficam.

Sempre existiu nos homens a necessidade de explicar sua finitude. Comumente rejeitado pela maioria das pessoas na atualidade é, sem dúvida alguma, o tema que sempre, em toda a história da humanidade esteve presente, guiando de alguma forma seus pensamentos e vida.

A necessidade de explicação para o inexplicável, a necessidade de consolo diante do “nunca mais”, e a sensação de que não somos imunes ao processo ceifador que a morte nos impõe, leva-nos aos mais variados tipos de mecanismos de defesa. Alguns simplesmente a negam, outros a revestem de fantasias, criando um mundo pós-morte, onde tudo que não foi atingido nesta vida virá como um prêmio na próxima etapa existencial.

Entre 63000 e 48000 anos atrás, no período Paleolítico Superior, surge o comportamento do homem de realizar o sepultamento ritualista de seu semelhante: o Homo Sapiens enterra seus mortos, e junto a eles coloca ferramentas e alimentos para auxiliá-los e sustentá-los na nova vida (OLIVEIRA e CALLIA, 2005, p.8). Esta atitude, não encontrada em nenhum outro animal, atribui sentido para a morte e para a vida. O contato com a morte foi

fundamental para o nascimento da consciência, e a consciência humana começa com a religião.

Várias são as atitudes geradas diante do problema morte /sentido de viver. Cada sociedade através dos tempos, baseada em suas realidades e apoiadas em suas crenças, expressara seus cultos e ritos relativos à morte e ao luto, sendo estes estudados pela arqueologia, antropologia, psicologia e outras ciências. Os rituais funerários falam sobre como vemos a morte dos outros, e mostram, freqüentemente, do ponto de vista psicológico, a ambivalência de emoções que se apresentam diante do fim, como a dor e o alívio.

É curioso ainda que o não existir póstumo, a aniquilação, aterrorize-nos de uma maneira que a não existência prévia não o faz (id., p.29.).

Da mesma forma há várias maneiras pela qual a denominam: “a Maldita”, “Aquela senhora”, “a Ceifadora de Almas”, “o Ceifador”, a “Captura”, porém, a mais carinhosa, sem dúvida é a de São Francisco de Assis (1981, p. 831) que em seu leito de morte a incluiu em seu Cântico das Criaturas, com os versos: *"Louvado sejas, meu senhor, por nossa irmã a Morte corporal, à qual nenhum vivente pode escapar..."*

A linguagem popular tem muitas formas de expressar o verbo morrer. Podemos citar entre outras: bater as botas, esticar as canelas, ir para o Beleléu, ir para a cidade dos pés juntos, vestir pijama de madeira, comer capim pela raiz, empacotar, passar desta para melhor, etc. Na cultura popular há também um vasto cabedal de crendices e superstições a respeito

Muitos filósofos também a definiram e fizeram considerações a seu respeito. Para Heidegger a morte é uma possibilidade presente, determinando a vida desde o nascimento. É uma possibilidade geral, que atinge a todos, pois nenhum homem pode morrer no lugar de outro. A existência é dada ao homem, como um caminho bem arranjado no fim do qual está a morte, mas a morte como possibilidade atravessa sua existência, e a qualquer momento pode surpreendê-la.

Em todas as civilizações desde os primórdios da humanidade encontramos uma constante: a crença, embora sob formas diferentes, em uma vida futura após a morte. Esta crença vem desde os povos pré-históricos, que já criam em alguma forma indefinida de sobrevivência. Porém estes dados, obtidos pelos critérios dos estudos arqueológicos de sepultamento ritual, não constituem, logicamente, prova de existência de vida futura.

A crença universal no além apresenta traços típicos, como o fato de muitas vezes serem ligadas a idéias religiosas, e às exigências éticas. A condição pós-morte depende do comportamento ético do indivíduo durante a vida (AUBERT, 1995, p. 28).

Na perspectiva do historiador contemporâneo Philippe Ariès, em sua obra “História da Morte no Ocidente”, nos faz um excelente relato sobre a morte desde a época medieval até a atualidade. Usa, além de rico material em textos, um vasto material iconográfico, que muito auxilia o elucidar do tema. Divide a morte em: a morte domada, a morte de si mesmo, a morte do outro e na morte interdita.

No tipo de morte dita domada está um tipo de atitude perante a morte que ocorreu durante longos períodos da história. Assim era a morte na época dos cavaleiros medievais. Na morte domada o destino se revela através da morte, que é aceita pelo moribundo, em cerimônia pública, inclusive assistida por crianças, cujo rito é fixado pelo costume da ocasião e do lugar. Nesta situação a personalidade não é aniquilada, e sim adormecida. A indiferença à individualidade existente na época, e a familiaridade com a morte durou até o romantismo.

Mortos e vivos careciam igualmente de realidade psicológica. Não havia caráter dramático ou gestos de emoção excessivos, diferente dos dias atuais onde a morte amedronta a ponto de evitarmos pronunciar seu nome. A familiaridade e intimidade com os mortos, porém, não impedia que as pessoas temessem a proximidade com o corpo dos mortos, fato relevado nos cultos funerários, que objetivavam impedir que os mortos voltassem para perturbar os

vivos. Tal fato afastou e levou os cemitérios para longe das cidades, preservando as casas dos habitantes (AUBERT, Jean-Marie, op.cit., 36.).

Na evolução histórica surge o culto aos mártires e a crença em sua proteção. (ARIÈS, 2003, p.42) Tanto no cristianismo como também nos cultos de origem africana, começam a serem construídos santuários junto aos túmulos dos mesmos. Escavações arqueológicas demonstraram acúmulo de corpos sepultados nos santuários, ao redor de altares e dos confessionários. Nasce o desejo de que as pessoas fossem enterradas junto aos santos. As igrejas servem de local de sepultamento dos mais afortunados, e se cercam de cemitérios para os menos validos.

A partir da segunda fase da Idade Média, influenciada pela concepção coletiva da destinação, inicia-se uma nova atitude em relação à morte. Trata-se da morte de si mesmo. São lançadas as bases do que seria a sociedade moderna, surgindo um sentido mais pessoal e mais interiorizado da morte: a sua consciência propriamente dita. A morte, que era aceita com serenidade, passa a ter um sentido dramático e pessoal. A familiaridade, então existente entre o homem e a morte, diminui. Tudo isto traduz o violento apego às coisas da vida. A morte representa a aceitação da ordem da natureza, que sujeitava o homem a maior lei da espécie. Porém não se cogitava evitá-la. (AUBERT, Jean-Marie, op.cit., p.36.) Os mortos cujos corpos haviam sido confiados à Igreja, ou aos santos, descansariam até o despertar celeste, no Paraíso. Aos que não pertenciam à Igreja restava o abandono de não-ser. Outro aspecto colocado pelo autor é a supressão do tempo escatológico entre a morte e o juízo final, passando a se crer que o juízo acontece à volta do leito do moribundo, em seu quarto.

A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo.(ARIÈS, Philippe, op.cit., p.58.) A individualização das sepulturas com inscrições que as identificasse, surge com o desaparecimento do hábito de abandonar o defunto na Igreja, ao anonimato até o dia da ressurreição.

No descrito acima a resignação ao destino coletivo da espécie pode ser resumida primeiramente na fórmula: “*et moriemur*” ou seja: morreremos todos. Na próxima fase a morte toma novo sentido. Agora o foco é a morte do outro, que assume características românticas, sendo, antes de tudo, a morte do outro. Cultos, túmulos, inspiram-se na saudade e na lembrança.

Descreve Áries que partir do século XVI a morte carrega-se de sentido erótico, sendo considerada assim como o ato sexual, uma transgressão que arrebatava o homem de sua vida cotidiana, racional, lançando-o em um mundo irracional. Rompe-se a familiaridade com a morte até então “domada”. A ruptura desenvolve-se no mundo das fantasias. A grande mudança que surge no fim do século XVIII, e que se torna traço do romantismo. É a complacência para com a idéia da morte, mudando também a relação entre o moribundo e a sua família.

A morte temida não é mais a própria, mas a do outro. (id., ibid., p.72). A opinião pública se volta à preservação de cemitérios, considerando-os necessários às cidades. Surgem os cultos funerários aos heróis nacionais.

Surgem ainda diferenças de cultos fúnebres entre católicos e protestantes, devendo também ser lembrado que o caráter exaltado ao culto aos mortos, não é de origem cristã, mas sim de origem positivista, tendo os católicos se identificado de tal forma com os mesmos, que logo acreditaram que estes houvessem nascido entre eles. (id., ibid., p.83).

O século XX traz a grande recusa da morte, ou seja a morte interdita. Fenômeno inaudito, a morte torna-se vergonhosa e objeto de interdição.

Nascida desde o fim do século XIX há uma tendência a ocultar e poupar o moribundo da gravidade de seu estado. A verdade se torna problemática. A fealdade, a agonia e a perturbação geradas pela morte deverão ser evitadas, não só ao paciente, mas também à sociedade. A felicidade é imperativa.

A modificação do ritual da morte e do morrer fez com que o assunto ficasse ainda mais reservado. Morrer agora tem como cenário, de modo geral, as portas fechadas dos hospitais, a solidão e impessoalidade dos CTIs. A

ceifadora implacável não mais age em ambiente doméstico, excluindo do processo final os parentes e amigos. Nascer com alegria e viver com dignidade até o fim. Assim deveria ser a história de todos, uma necessidade básica das pessoas, não sendo o momento da morte excluído de dignidade.

A morte, apesar de parte integrante e inseparável da existência humana, traz consigo grande carga de temores e angústias, não só para a pessoa que a enfrenta, mas também para os familiares, profissionais de saúde e religiosos que prestam assistência a estas pessoas. Diante de tal preocupação, considero necessário e urgente o preparo das pessoas, criando capacidade de enfrentar a morte sem temor, trazendo um melhor atendimento aos necessitados de ajuda, gerando com isto maior conforto aos que se vão e aos que ficam.

Nada mudou nos ritos da morte, mas a carga emocional é esvaziada de sua faceta dramática, sendo os sentimentos escamoteados. O primeiro passo é o deslocamento do lugar onde via de regra ela ocorre. Já não se morre mais em casa em meio aos seus, mas sim no hospital, sozinho.

Antes de analisar melhor a situação da morte na atualidade, julgo necessário fazer uma pequena explanação sobre a evolução da morte no Brasil.

A evolução da morte na cultura brasileira nos mostra que o Brasil, tendo sido colonizado pelos portugueses, não poderia deixar de ter sido influenciado também por seus costumes ligados à morte. As várias relações entre vivos e mortos no processo de colonização portuguesa, são amplamente significativos, sendo inclusive a presença dos mortos, fator contribuinte para a estabilização do território urbano.

A princípio o que dominava era a estrutura mental portuguesa e católica vigentes, porém a convivência entre os povos, a miscigenação e o sincretismo foram, pouco a pouco, criando a identidade brasileira a este respeito, sofrendo diversas influências culturais da época. A partir do século XIV a concepção binária céu /inferno agrega um terceiro lugar transitório: o purgatório (OLIVEIRA, e CALLIA, op. cit., p.101). Este traz conseqüências urbanísticas,

pois, devido à necessidade de interação entre os vivos e os do purgatório, nasce a necessidade de proximidade das igrejas para o melhor desempenho das comunicações e auxílio aos que lá se encontravam.

O catolicismo institui sua cultura, cunhada na dualidade na cultura colonial que se iniciava. Os missionários trouxeram suas idéias de dualidade do ser, fazendo com que uma parte do nosso ser, passe a temer a outra. O vivo tem medo do morto, por isto, nossa cultura é uma cultura de almas penadas, almas do outro mundo, em contrapartida às almas salvas e que encontram seu caminho.

Portugueses e missionários, diante de tanta diversidade cultural, apresentavam grande dificuldade no lidar entre os grupos. Como o propósito da conquista era econômico e religioso, foi instituído um sistema de exploração, introduzindo o trabalho em grupos sociais que o desconheciam, impondo a disciplina e a cultura do colonizador. Os que não se adaptaram foram eliminados.

A presença do além é muito marcante na cultura brasileira. Na maior parte dos casos este além é visualizado, como uma dimensão que convive com os vivos no tempo, mas em espaço diverso. (SAÉZ, 1996, p.178.) São incontáveis os mitos e ritos que se apresentam no polimorfismo cultural brasileiro. Existe ainda uma hipertrofia deste conceito e uma promiscuidade de fatos e categorias, que em outras culturas são separados, mas apesar das diferentes formas de religiosidade, apontam todas para uma fé comum em Deus. A idéia de fertilidade, e as variações das estações do ano são, freqüentemente, associadas aos vários rituais da morte, lembrando os ciclos agrários de morte e renascimento.

Entre os índios brasileiros são encontrados rituais em homenagem à morte, como os do Bororo, onde o enterramento ocorre em dois tempos. O primeiro para descarnar os ossos, que depois de alvejados, são decorados e pintados, finalizando o luto, e encaminhando a alma e os ossos a seu destino final.

Outra cerimônia a ser citada é o Quarup, realizada pelos índios Kamaiurás da Reserva do Xingu, em Mato, Grosso, e que marca o final do período de luto. A cerimônia é realizada uma vez por ano, no período de chuvas, época do plantio da mandioca, e tem como objetivo a libertação dos espíritos dos mortos, para que possam ir para a "aldeia das almas", lugares semelhantes ao paraíso das religiões monoteístas (1).

Nas culturas Marajoaras, extintas cerca de 400 anos antes do nosso descobrimento, havia um grande desenvolvimento e esta era considerada tão importante quanto a cultura Maia ou a Inca. Em seu ritual, o morto era submetido a processo de decomposição, e seus ossos colocados em urnas de cerâmica policromada, característica da sua cultura. Os ossos eram arrumados em disposição especial, juntamente com outros pertences do morto. As urnas eram enterradas com suas tampas para fora representando as cabeças (OLIVEIRA, e CALLIA, op. cit., p.16.).

Os Tupis enterravam seus mortos em casa, no mesmo lugar de suas redes. Assim seus entes queridos eram mantidos na sociedade. (id., p. 79.)

Os Ionômani comem seus mortos. Fazem uma pasta de banana, misturada com as cinzas do morto e a comem. Enterram seus mortos dentro de si mesmos. Este tipo de antropofagia era de natureza ritual, os índios comiam seus inimigos, não como alimento corporal, mas sim como alimento ritual e simbólico, onde o vencedor incorpora o vencido. (id., p. 80)

Através dos rituais, o "morto feliz", ajudará os vivos em suas dificuldades, já que nesta nova condição compartilhará a morada com os espíritos e as divindades. (Id., p.11)

Atualmente as pessoas não mais se satisfazem em jogar para Deus a responsabilidade dos fatos, e simplesmente aceitá-los com resignação. A humanidade hoje quer mais: quer conforto, informação correta, melhor qualidade de vida e dignidade ao morrer. A partir da segunda metade do século XX a tecnologia diminuiu a consideração aplicada à morte. Não há mais tempo para morrer, a morte não pode atrapalhar a vida de ninguém.

Na modernidade a medicina tomou a morte como sua grande inimiga. Vivemos o arquétipo do “Puer eternus”, em oposição ao arquétipo do “senex”, onde a juventude eterna é perseguida a qualquer preço, sendo comuns cirurgias e outros procedimentos estéticos, assim como o uso de medicações, mostrando o total despreparo dos indivíduos, e principalmente da sociedade para o confronto existencial da vida e o envelhecimento (OLIVEIRA, e CALLIA, op. cit., p.13.)

Antes de iniciar a análise da morte e do morrer na atualidade, é necessário fazer a distinção entre morrer e morte. Enquanto o morrer é um processo, a morte é o estado a que se chega após o processo de morrer. Este conceito é bastante importante para as questões que surgiram com a modernidade e com o surgimento dos transplantes de órgãos de doadores mortos. Estes procedimentos demandaram as mudanças nos critérios de constatação da morte, dando origem ao atual conceito de morte cerebral.

O progresso da medicina, o uso de vacinas, antibióticos, quimioterápicos e de todo o arsenal da medicina moderna, muito longe de resolver, ou mesmo de amenizar o problema do homem com a finitude, criou uma enorme diversidade de dificuldades e de situações novas ao morrer. Os pacientes apesar dos inúmeros novos recursos sofrem mais, não tanto do ponto de vista físico, uma vez que contam com os novos avanços da ciência, mas principalmente sob o aspecto emocional.

Um bom exemplo de negação é o fato da palavra morte sequer ser normalmente pronunciada, sendo substituída por parada cardíaca. É usual o emprego de siglas: PC (parada cardíaca), ou mesmo IAM (infarto agudo do miocárdio). Neste processo os pacientes perdem suas identidades e individualidades, sendo comum que se fale apenas: "o leito tal", podendo mesmo se ouvir freqüentemente: "o IAM do leito 5" ou ainda "o leito 3 fez uma PC".

Vivemos em um país de jovens, onde não se fala de morte, estando esta confinada aos hospitais. A reflexão sobre a morte está ligada à reflexão sobre o

sentido da vida. Morrer é tão natural e previsível quanto o nascer, e muitas são as questões que surgem sobre o significado da vida humana. A existência de uma pós-morte é fundamental para estas respostas. A esperança de vida após a morte elimina, ou atenua, o medo que o ser humano carrega a respeito de sua finitude.

A morte atualmente é tema constante dos estudos da bioética e seus questionamentos. A morte deixou de ser tratada como um acontecimento oculto e secreto, sendo trabalhada por uma equipe especializada. A "boa morte" é uma morte preparada sob o ponto de vista emocional, médico e psicológico, dentro dos moldes tidos como adequados do ponto de vista. Em grupos multidisciplinares de apoio, o representante religioso é de grande valia, sendo freqüentemente o primeiro e geralmente o único a ser solicitado. A bioética e outros segmentos do conhecimento têm focado bastante a terminalidade, discutindo temas como, por exemplo, a distanásia, onde se prolonga o tempo de vida das pessoas inutilmente, através de recursos tecnológicos, em situações onde não cabe mais nenhuma chance de melhora ou cura do processo instalado. Pessoas decidem quem vai morrer ou não, quem deve ou não receber órgãos para transplante, objetivando uma nova chance de permanecerem vivos.

A necessidade do luto também se apresenta de forma diferente nas diversas culturas. O sentimento de desamparo causado pela perda pode ser acompanhado de sintomas do processo de luto como, por exemplo: depressão, ansiedade, agitação, insônia, culpa, dificuldade de concentração e de raciocínio, etc.

Nos grupos multidisciplinares de apoio propostos na atualidade, o representante religioso é de grande valia, sendo freqüentemente o primeiro e geralmente o único a ser solicitado. O apoio dado pela equipe espiritual, dá satisfação ao paciente terminal em ter companhia, colocando a presença do sacerdote como fator de grande ajuda, onde pode ser formulada uma mensagem de consolo a seus anseios de uma vida melhor após a morte. Não

se trata de guiar ou levar o indivíduo de um lado ao outro, pois o caminho pertence a ele, mas uma teologia libertadora despertaria a esperança presente no núcleo da Boa Nova de Jesus Cristo. Não será apresentado ao paciente um projeto de futuro, mas sim uma tentativa de que ele se sinta bem com seu passado, consigo mesmo, eventualmente com as outras pessoas. É importante que o moribundo sinta a nossa fé nele, que lhe garantamos a nossa confiança, dando-lhe oportunidade de crescer e entrar na dimensão de aceitação ao que lhe acontece.

Para que possam estar aptos a dar a melhor assistência possível ao outro se faz necessário que os cuidadores estejam bem. O cuidador como parte do processo deve estar apto a interagir como pessoa no sistema, a partir de si mesmo. É de extrema importância o cuidado de si próprio para as pessoas que trabalham em situações de ajuda. O representante religioso é bastante atingido nas situações pastorais. Por lidar com as dores e problemas alheios, e, portanto ficando exposto aos sentimentos, deverá desenvolver técnicas de "defesa pessoal" que o auxiliem a se proteger, para continuar ajudando.

#### Notas

(1)

[http://www.unicamp.br/unicamp/canal\\_aberto/clipping/outubro2005/clipping051030\\_estado...](http://www.unicamp.br/unicamp/canal_aberto/clipping/outubro2005/clipping051030_estado...)

#### Referências bibliográficas

ALMEIDA Edson Fernando, Do viver apático ao viver simpático sofrimento e morte, edições Loyola, São Paulo, 2006.

ALVES Rubem, Variações Sobre a Vida e a Morte ou O feitiço erótico-herético da teologia, Edições Loyola, São Paulo, 2005.

ALVES Rubem, Morte, Editora Papyrus, São Paulo, 2002.

ÁRIES Philippe, História da Morte no Ocidente, da idade média a nossos dias, tradução de Priscilla Viana de Siqueira, Ediouro, Rio de Janeiro, 2003.

- ASSIS São Francisco , Escritos e Biografia de São Francisco de Assis Crônicas e outros escritos do primeiro século franciscano , Editora Vozes, Petrópolis, 1981.
- AUBERT, Jean-Marie, E Depois... Vida ou Nada?, tradução de M. Cecília Duprat, editora Paulus, São Paulo, 1995.
- BLANK Renold J., Escatologia da Pessoa Vida , Morte e Ressurreição, Editora Paulus, São Paulo, 2000.
- BOFF Leonardo, A Nossa ressurreição na Morte, editora Vozes, Petrópolis, 2004.
- BOFF Leonardo, Vida para além da Morte, Editora Vozes, Petrópolis, 2004.
- BOFF Leonardo, espiritualidade um caminho de transformação. Editora Sextante, Rio de Janeiro, 2001.
- CASSORLA, Roosevelt M. S. Da Morte Estudos Brasileiros, Editora Papirus, São Paulo, 1991.
- FERNÁNDEZ, Javier G., 10 Palavras-chave em Bioética, tradução de Maria Luisa Garcia Prada, Editora Paulinas, São Paulo, 2000.
- FERNANDO, Edson e REZENDE, Jonas, Dores que nos transformam, Editora Mauad, Rio de Janeiro, 2002.
- JOHN, R. Hinnells, Diconário das Religiões, tradução de Octávio Mendes Cajado, Editora Cultrix, São Paulo, 1995.
- KÜBLER- ROSS, Elisabeth, Sobre a Morte e o Morrer, tradução de Paulo Menezes, Editora Martins Fontes, São Paulo, 1998.
- MARQUARDT, Manfred, Redescobrimdo o Sagrado, Editeo, São Bernardo do Campo, 2000.
- MENEZES, Rachel Aisengart, Em Busca da Boa Morte, editora Fiocruz , Rio de Janeiro, 2004.
- MONTEIRO, Dulcinéia M. Ribeiro (org) , Espiritualidade e Finitude, Editora Paulus , São Paulo, 2006.
- NOUWEN Henri J. M, O Sofrimento que Cura, tradução de Pedro Elyseu Schweitzer, Editora Paulinas, São Paulo, 2002.



NOUWEN Henri J.M., Adam, o amado de Deus, tradução de Vera Lucia Vaccari, Editora Paulinas, São Paulo, 2002.

NOUWEN Henri J. M. , Crescer Os três movimentos da vida espiritual, editora Paulinas, São Paulo, 2006.

OLIVEIRA Roseli M. Kühnrich, Cuidando de quem cuida, um olhar de cuidados aos que ministram a Palavra de Deus, Editora Sinodal, Rio Grande do Sul, 2005.

PIAZZA Waldomiro O. , Religiões do Mundo, Editora Loyola, São Paulo, 1996.

RINPOCHE, Chagdug Tulku, Vida e Morte no Budismo Tibetano, Rigdzin Editora, Três Coroas, R.S. , 2000.

SÁEZ Oscar Calavia, Fantasmas Falados mitos e mortos no campo religioso brasileiro, Editora da UNICAMP, São Paulo ,1996.

SARAMAGO, José, As Intermitências da Morte, Companhia das Letras, São Paulo, 2005.

SCHOPENHAUER Arthur, Da Morte Metafísicas do Amor Do Sofrimento do Mundo, Editora Martin Claret ,2006.

SHARMA, Robin, Quem vai chorar quando você morrer?, Editora Verus, Campinas, 1999.

[http://www.unicamp.br/unicamp/canal\\_aberto/clipping/outubro2005/clipping051030\\_estado](http://www.unicamp.br/unicamp/canal_aberto/clipping/outubro2005/clipping051030_estado).

## MITO E RELIGIÃO NOS FESTIVAIS ESPORTIVOS GREGOS DO PERÍODO CLÁSSICO

Fabio Bianchini Rocha (LHIA/UFRJ)

Esta comunicação reflete os primeiros contatos com nosso objeto de pesquisa, que visa analisar os principais aspectos relacionados com a prática de modalidades esportivas na *pólis* dos atenienses do Período Clássico (Séculos V e IV a.C.). Nosso trabalho é desenvolvido no Laboratório de História Antiga do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a orientação do Professor Doutor Fábio de Souza Lessa e conta com auxílio do PIBIC – CNPq.

Ao estudarmos os festivais esportivos gregos, devemos ter em mente que as disputas atléticas no mundo helênico durante o Período Clássico representavam muito mais que apenas embates esportivos. Analisaremos tais eventos como elementos de identidade e coesão social naquele tempo, quando se constituíam em “festa e em espaço de integração social, sendo um *locus* privilegiado para a construção da memória *políade*.” (LESSA, 2005:327).

Entretanto, antes de analisarmos os eventos esportivos no que tange a questão mítica e religiosa, é fundamental que pensemos na importância que as práticas atléticas exerciam naquelas sociedades. É de extrema importância afirmar que as práticas esportivas entre os gregos do Período Clássico não são apenas uma forma de entretenimento bastante apreciada. Tais atividades devem ser consideradas elementos de extrema importância naquela cultura, visto que a prática do atletismo era parte integrante e fundamental da *paideía* helênica, envolvendo e relacionando inclusive, “todo um conjunto de preocupações, higiênicas e médicas, estéticas e éticas a um só tempo” (MARROU, 1990:185).

A prática de esportes sempre esteve intimamente ligada à dinâmica *políade*, pois além de fazer parte do processo educacional, constitui um dos principais meios de socialização. Tanto o espaço físico de treinamento quanto os festivais esportivos faziam possíveis a reunião de um número elevado de

cidadãos, possibilitando a exposição de idéias, a realização de discursos e a interação social, por exemplo. É considerada, inclusive, indissociável das relações sociais, de um contexto sociocultural (VANOYEKE, 1992:13). Além disto, as atividades esportivas estão intimamente relacionadas com as atitudes que a *pólis* espera de um cidadão, assim como relacionadas com todo um conjunto de valores que regiam a sociedade grega do Período Clássico, tais como: a *koinonia*, o ideal *agonístico*, a expressão da força, agilidade, coletividade, desnudamento, coragem (*andreía*), virilidade, honra, *areté*, etc.

Desta forma, a prática esportiva constituía uma forma invariável para o homem grego atingir o *status* de cidadão ideal. Para ser “enquadrado” neste modelo, o heleno obrigatoriamente deveria ser forte, viril, corajoso (como citado acima); lutar na linha de frente de batalha; participar ativamente da vida pública; obedecer às leis; beber o vinho; cultuar os deuses; cuidar dos pais na velhice; casar; ter filhos do sexo masculino e praticar esportes. Além disso, segundo José Carlos Rodrigues, a utilização do corpo como sistema de expressão não possui limites (RODRIGUES, 1983:97). Desta maneira, podemos concluir que expondo um corpo saudável e belo, o cidadão estaria expondo também a beleza e o bom andamento de sua *pólis*. A forma utilizada para modelar o corpo e atender a essa expectativa era sem dúvida a prática do atletismo.

Desta forma, os gregos consideravam as práticas atléticas como um meio de conservar a saúde ou de reencontrá-la. Apaixonados pelos jogos e pelos concursos, eles inventaram os enfrentamentos competitivos do estádio para satisfazer seus gostos de luta e de rivalidade. Sendo que na Época Clássica, o esporte se tornou meio para adquirir a beleza e a força (VANOYEKE, 1992:15)

Euforizando os benefícios que o exercício físico traz ao corpo, Aristóteles descreve a beleza de um jovem praticante da modalidade mais completa do programa atlético: o pentatlo: "um corpo capaz de suportar todos

os esforços, seja no estádio ou exercendo força física... Este é o motivo porque os atletas do pentatlo são mais belos." (ARISTÓTELES. Retórica, 1361b).

Na *pólis*, a prática de esportes é sinônimo de civilização, por isso os não gregos estão afastados dos jogos. Enquanto prática social e cultural, as atividades esportivas, além de manterem a unidade/identidade dos cidadãos, se constituem em uma das formas de leitura da estrutura social *políade*, explicitando o seu caráter agonístico (LESSA, 2005:329).

Na visão de Fabio de Souza Lessa, os jogos esportivos produziam a identificação social, marcando-se bem o *eu* e o *outro*; representavam uma ocasião de promoção social individual, familiar ou de grupo, implicando prestígio social; materializavam a identidade sociocultural helênica; promoviam a situação de comunidade, de unidade, diminuindo a situação de dispersão social, uma comunicação direta, promovendo a coesão cívica e elevando o cidadão à condição de herói.

Os jogos representavam um momento de caráter religioso, educativo, de reflexão sobre o corpo, de competição (*agón*) e de poder (*arché*). Além de ter o objetivo de equilibrar e diluir as tensões promovidas pela ordem político, ideológico, religiosa e a ordem privada do *oîkos*, os jogos também devem ser observados como veículos de publicidade, de reprodução ideológica, formadores e reforçadores das virtudes dos cidadãos e de liberação das tensões sociais (THEML, 1998:58).

É comum verificarmos na historiografia contemporânea a afirmação de que todo ato público na *pólis* é um ato religioso. Os festivais esportivos se enquadram perfeitamente neste perfil, pois além de estabelecer uma solidariedade comum e de se constituírem em ritual religioso, acontecem em santuários, reservando para os vencedores toda uma gama de honrarias e "mitificação", elevando-o ao *status* de herói. As obras do poeta tebano Píndaro refletem perfeitamente este ponto de vista, quando observamos em seus versos que "os vitoriosos recebem o dom das Musas, assim como a ambrósia, alimento reservado aos deuses". Segundo o historiador grego Nicholas

Yalouris, a vitória nos jogos era a mais alta honra a que um mortal podia certamente aspirar, compartilhando, inclusive, do esplendor dos deuses e da vida atemporal dos primeiros vencedores míticos (YALOURIS, 2004:82).

O caráter mítico e religioso das competições atléticas vem desde sua gênese. Os primeiros jogos foram realizados em homenagem aos deuses e ao lendário Pélops. A lenda grega nos revela que depois de se instalar na região, o herói quis casar-se com Hipodâmia, filha de Enômaos, rei de Pisa. Enômaos recusava sistematicamente os pretendentes e, para afastá-los, estabeleceu que a mão de Hipodâmia seria o prêmio do vencedor de uma corrida de carros contra ele; quem não o vencesse, morreria. O rei tinha cavalos divinos, presentes de Ares. Havia vencido facilmente os doze primeiros pretendentes e cortado suas cabeças, que pendurara na porta de sua casa para desencorajar os pretendentes seguintes. Mas Hipodâmia apaixonou-se por Pélops e o ajudou a subornar o cocheiro do rei, que sabotou o carro de Enômaos e assegurou a vitória de Pélops. Posteriormente toda a região foi renomeada em sua honra, passando a ser chamada por Peloponeso.

Em Olímpia, os próprios deuses olímpicos teriam realizado a primeira competição. Segundo a crença dos gregos, Zeus teria vencido Cronos na luta, enquanto Apolo teria superado Ares no pugilato e Hermes na corrida. Mais tarde, naquela localidade, o mítico herói Hércules instauraria as primeiras competições em pista, fixando daquela forma a dimensão do estádio segundo suas passadas e instituindo a premiação em uma coroa de ramos de oliveira.

Outra possibilidade que consideramos quando estudamos o surgimento dos concursos atléticos são os jogos fúnebres. Realçando e homenageando as virtudes do futuro herói e guerreiro morto em combate, seus companheiros *hoplitas* instituíram tais competições. Tal fato pode ser observado na *Ilíada*, do poeta Homero. No canto XXIII, versos 257 a 897. Com a morte de Pátroclo, Aquiles organiza uma grandiosa competição esportiva para homenagear o amigo que padeceu à “bela morte”. Foram disputadas as modalidades: corrida de carro, pugilato, luta, corrida a pé, combate com armas, arremesso de disco,

tiro com arco e lançamento de dardo. A homenagem ao guerreiro morto através dos jogos é vista de forma tão importante e honrada que observamos a participação de todos os líderes militares que sitiavam Tróia. São eles: Eumelo, Diomedes, Menelaos, Antíloco e Meríones na corrida de carros; Epeios e Euríalo no pugilato; Odisseu e Ájax na luta; Antíloco, Ájax e Odisseu na corrida a pé; Diomedes e Ájax no combate armado; Polipetes aperece como vencedor do arremesso de disco; Teucro e Meríones no tiro com arco; e o próprio líder da campanha militar, Agamêmnon, é agraciado com o prêmio do lançamento de dardo.

Segundo Haiganuch Sarian, do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, defende que tais competições também podem ser relacionadas com os ritos rurais da *pólis*, pois “a associação dos jogos atléticos ao mesmo tempo com os costumes funerários e com festas religiosas que buscavam a fertilidade da terra fundamenta-se numa ideologia de vida e de morte: da terra cansada nasce um broto e os jovens que participavam das competições se fortificavam ao homenagear os heróis mortos. Nos dois casos há uma correspondência com um ritual de revigoração, da terra e do morto, e em consequência da comunidade. Nesse contexto, enriquece-se o sentido dos jogos que, em sua origem, estaria também vivificando o grupo social” (SARIAN, 1996/1997:56).

Após avaliarmos as principais lendas e narrativas mitológicas acerca da gênese dos festivais esportivos, passemos aos principais eventos do calendário atlético do mundo grego.

O principal evento esportivo da *Hélade* foi sem dúvida o que acontecia em Olímpia. Eram realizados de quatro em quatro anos, desde 776 a.C., no mês de agosto. Os jogos eram em homenagem a Zeus, a Hércules (herói que os criou), e Pélops (primeiro vencedor da corrida de cavalos). A duração das competições era de cinco dias, pelo menos a partir de 472 a.C., e conserva-se a lista de vencedores no estádio até 217 a.C. Este festival era tão importante e respeitado que durante seu desenrolar, todos os conflitos helênicos eram

interrompidos e havia a trégua momentânea. O prêmio consistia em uma coroa de oliveira. As competições eram desportivas, mas para um povo em que a arte da retórica era de tal importância, não se perdia a oportunidade de discursar para um público tão grande. Atualmente, chamamos a própria competição de Olimpíadas, contudo, é necessário salientar que no mundo helênico, a nomenclatura “Olimpíada” se referia ao intervalo de quatro anos entre os jogos e não ao evento em si.

Em Delfos eram realizados os jogos Píticos em honra a Apolo. Eram disputados de quatro em quatro anos, no mês de agosto, intercalando-se com os jogos Olímpicos. Ocupa o segundo lugar em importância, tendo suas competições sido, provavelmente, idênticas às de Olímpia. A premiação consistia em uma coroa de louros. O caráter religioso aqui era ainda mais latente devido ao famoso “Oráculo de Delfos”, ao qual cidadãos de toda a *Hélade* vinham consultar as previsões da sacerdotisa de Apolo.

Os jogos Ístmicos eram disputados em Corinto, no mês de abril do segundo e quarto anos de cada Olimpíada, desde 581 a.C. Eram celebrados em homenagem a Poseidon, e tinham como prêmio, inicialmente uma coroa de aipo, e em seguida ramos de pinheiro.

Já em Neméia eram celebrados os jogos Nemaicos, realizados em julho do segundo e quarto anos de cada Olimpíada, desde 573 a.C. Também visavam honrar Zeus, e tinham como premiação uma coroa de aipo. É o único dos festivais que a natureza das provas não é conhecida.

As *Panatheneias* eram realizadas em Atenas, sendo as provas disputadas exclusivamente por cidadãos atenienses, sendo excluídas as mulheres e os estrangeiros. Eram celebradas de quatro em quatro anos, em honra de Athená, premiando somente o primeiro colocado em cada prova. O prêmio consistia em uma *Ânfora Panatenáica*, contendo azeite proveniente das oliveiras sagradas da *pólis*. Tal cerâmica tinha em uma das faces a representação da deusa Athená, com seu escudo, lança e capacete, e na outra face, a pintura da modalidade esportiva vencida pelo atleta premiado.

Verificamos, portanto, que a importância da prática de esportes e das disputas atléticas estão intrinsecamente relacionadas e são indissociáveis da dinâmica *políade* do Período Clássico, fazendo parte do cotidiano das sociedades helênicas, dos rituais religiosos e da educação grega no período referido.

### **Documentação textual**

HOMERO. *Iliad/Odissey*. New York: St Martin Press, 1991.

PINDARE. *Olympiques*. Trad. Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

### **Bibliografia**

BARROS, Gilda Naécia. **As Olimpíadas na Grécia Antiga**. São Paulo: Pioneira, 1996.

CALAME, C. **Le Récit em Grèce Ancienne: Enonciations et Representations de Poetes**. Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

GODOY, Lauret. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga**. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.

HARRIS, Harold. **Sport in Greece and Rome**. Londres: Thames and Hudson, 1972.

LESSA, Fábio de Souza. "Corpo e Cidadania em Atenas Clássica". In: THEML, Neide., BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. & LESSA, Fábio de Souza. **Olhares do Corpo**. Rio de Janeiro: Faperj/Mauad, 2003.

LESSA, Fábio de Souza. Corpo, "Esporte e Masculinidade em Atenas". **Revista PHOÏNIX**. Rio de Janeiro, 10, 111-132, 2004.

MARROU, Henri-Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. São Paulo: EPU, 1990.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do Corpo**. Rio de Janeiro: Achiamé, 1983.

SARIAN, Haiganuch. "Culte Heróique, ceremonies funèbres et l'origine des Jeux Olympiques". **Clássica**, São Paulo, v. 9/10, n. 9/10, p. 45-60, 1996/1997.



- SENNETT, Richard. **Carne e Pedra**. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 1997.
- THEML, Neide. **O Público e o Privado na Grécia do VIII ao IV Séculos: O Modelo Ateniense**. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- VANOYEKE, Violaine. **La Naissance des Jeux Olympiques e le Sport dans l'Antiquité**. Paris: Les Belles Lettres, 1992.
- VERNANT, Jean-Pierre. **O Homem Grego**. Lisboa: Presença, 1994.
- YALOURIS, Nicholas. **Os Jogos Olímpicos na Grécia Antiga: Olímpia Antiga e os Jogos Olímpicos**. São Paulo: Odysseus, 2003.

**Regras de Publicação:** Arquivo em Word, espaço 1,5, com letra Arial tamanho 12, com notas numeradas no corpo do texto e transcritas para o final do artigo. Não esqueça de colocar sua filiação acadêmica, Universidade ou Programa de Pós-graduação a qual pertence e orientador, se for aluno. Envie para

E-mail: [nea\\_hist@uerj.br](mailto:nea_hist@uerj.br)



**Nearco**

**Revista Eletrônica de Antiguidade**

