



Contatos Interculturais e Migrações no Mediterrâneo Antigo

Volume XI - Número I - 2019

ISSN 1982-8713



NEARCO

Revista Eletrônica de
Antiguidade e Medievo



REITOR

Ruy Garcia Marques

VICE-REITOR

Maria Georgina Muniz Washington

EXTENSÃO E CULTURA – SR3

Elaine Ferreira Torres

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora

Dirce Eleonora Rodrigues Solis

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe

Géssica Guimaraes Gaio

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA (PPGH/UERJ)

Maria Regina Candido

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

COORDENADORA GERAL

Maria Regina Candido

EDITORES

Prof^ª. Dr^ª. Maria Regina Candido

Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima

Prof. Me. Felipe Nascimento de Araujo

RESPONSÁVEIS POR ESTA EDIÇÃO

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte

Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes

DIAGRAMADORES

Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima

Prof. Me. Felipe Nascimento de Araujo

REVISOR DE PERIÓDICO

Prof. Me. Renan M. Birro

COORDENAÇÃO GERAL

Maria Regina Candido

CONSELHO EDITORIAL

- Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese - Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Prof.ª Dr.ª Carmen Isabel Leal Soares – Universidade de Coimbra
- Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- Prof. Dr. Deivid Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. Fabio Faversoni - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof. Dr. Fábio Joly - Universidade Federal de Ouro Preto
- Prof.ª D.ª Liliane Coelho - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Dr.ª Margaret M. Bakos - Pontifícia Universidade Católica – RS
- Prof.ª Dr.ª Maria Cecilia Colombani - Universidad Moron - Universidad Mar Del Plata
- Prof.ª Dr.ª Maria do Carmo Parente Santos - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr.ª Maria do Céu Fialho – Universidade de Coimbra

CONSELHO CONSULTIVO

- Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan - Universidade Federal de Alfenas
- Prof.ª Dr.ª Carmen Leal Soares – Universidade de Coimbra
- Prof.ª Doutoranda Giselle Marques Câmara - Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fábio Vergara - Universidade Federal de Pelotas
- Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes – Universidade do Estado do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Julio César Gralha – Univ. Federal Fluminense – Campos dos Goytacazes
- Prof.ª Dr.ª Kátia Maria Paim Pozzer - Universidade Luterana do Brasil - Canoas
- Prof.ª Me. Miriam L. Imperzielle Luna da Silva – Univ. do Estado do Rio de Janeiro 7
- Prof.ª Dr.ª Isabela de Albuquerque Rosado do Nascimento – Univ. Federal do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Moacir Elias Santos - Centro Universitário Campos de Andrade
- Prof.ª Dr.ª Renata Senna Garraffoni - Universidade Federal do Paraná
- Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari - Universidade Estadual de Campinas

A obra integra o Projeto de Publicação Antiguidade, sob direção da Prof.ª Dr.ª
Maria Regina Candido.



NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2019, Volume XI, Número I – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade -NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

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

N354 Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade. - Vol. 1,
Ano XI, n.1 (2019) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA,
2019 - v.20 : il. Semestral. ISSN 1982-8713

História Antiga - Periódicos. I. Universidade do Estado do
Rio de Janeiro. Núcleo de Estudos da Antiguidade.
PPGH/UERJ

CDU 931(05)

Capa: Junio Cesar Rodrigues Lima

Imagem: Vitória de Samotrácia

Editoração Eletrônica: Felipe Nascimento de Araújo e Junio Cesar Rodrigues Lima

NEA - Núcleo de Estudos da Antiguidade

Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho, 9º andar, sala 9030A, UERJ,
Campus Maracanã – Rio de Janeiro, RJ – E-mail: revistanearco@gmail.com

Site: www.nea.uerj.br Tel. (21) 2334-0227

SUMÁRIO

Editorial

REVISTA ELETRÔNICA NEARCO: UMA DÉCADA DEDICADA AOS ESTUDOS SOBRE SOCIEDADES ANTIGAS

Alair Figueiredo Duarte, 7-8

Artigos

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO IMPÉRIO ROMANO: OS ATAQUES DE JOÃO CRISÓSTOMO AOS ESPETÁCULOS TEATRAIS EM ANTIOQUIA

Agnes Soares Moschen, 9-22

CONTATOS ENTRE GREGOS E EGÍPCIOS NO MEDITERRÂNEO ARCAICO: A FUNDAÇÃO E A IMPORTÂNCIA DE NÁUCRATIS

Allan Arthur de Souza Camuri, Alair Figueiredo Duarte 23-33

COMPREENSÃO ACERCA DO PROCESSO DE BUSCA PELO TRANSCENDENTE À VOLTA AO EXISTENTE

Cesar Augusto Veras, Pedro Pereira Borges 34-50

ANTÍOCO IV EPÍFANES E A INTERVENÇÃO SELÊUCIDA EM JERUSALÉM: BREVES CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO LIVRO DE DANIEL (11,29-30)

Dominique Vieira Coelho dos Santos; Daniel Plautz, 51-72

IMAGENS DA MORTE NAS TROIANAS DE SÊNECA

Douglas de Castro Carneiro, 73-90

A ELIPSE DA DEUSA: SOBRE A PERSUASÃO NO PRÓLOGO DE ANTÍGONE

Rodrigo de Miranda, Anderson Zalewski Vargas 91-116

O REVELAR DE UMA INSCRIÇÃO, A RES GESTAE DIVI AUGUSTI

Sidney de Souza Barros, Maria Regina Candido 117-129

**AS HERESIAS MEDIEVAIS E SUA INFLUÊNCIA SOCIAL: SOB A REPRESSÃO
DA IGREJA CRISTÃ DO OCIDENTE- SÉCULOS XII-XIII**

Tatiane Leal Barbosa, Maria Valdiza Rogerio da Silva 130-152

JUDEUS, ESPARTANOS E ROMANOS EM 1 E 2 MACABEUS

Willibaldo Ruppenthal Neto, 153-168

Editorial

Revista Eletrônica NEARCO: uma década dedicada aos estudos sobre sociedades Antigas

Os estudos históricos voltados às sociedades Antigas têm adquirido cada vez mais protagonismo junto aos diversos campos nos quais a História possa se desdobrar. Percebemos que o crescimento desse protagonismo se encontra diretamente imbricado a uma preocupação contemporânea da comunidade acadêmica em encontrar elementos que possam oferecer respostas a problemas atuais, refletir sobre o autoconhecimento diante de um mundo fragmentos formando uma grande rede. É com imenso prazer que envio as congratulações sobre os 10 anos da Revista Eletrônica NEARCO, com novo layout e novo site, sempre em busca de construir conhecimentos e democratizar os saberes produzidos na academia.

A *Revista Eletrônica NEARCO* foi criada em 2008 pelos professores doutores em História Antiga, a saber: Maria Regina Candido e José Roberto de Paiva Gomes. Ao longa dessa década, pesquisadores de diversas universidades e de diferentes continentes nos brindaram com análises críticas sobre pesquisas históricas contribuindo para repensar o passado através de problemas do tempo presente. Dentre as universidades que através de seus pesquisadores publicaram na Revista Eletrônica NEARCO e contribuíram para democratização do saber ao longo desses dez anos, podemos citar: Universidad de Morón / Argentina, PEJH/UNB, UMESP, Museu Nacional/UFRJ, UFF, UNIBENNETT, UFRJ, UERJ, Université de Paris X, UNICAMPI, UNIRIO, University of Oxford, Exeter University, Universidad de Havana, Cuba, UFRRJ, - FURB, USP, Universidad Nacional de Córdoba, Universidade Federal de Pelotas, Universidade Federal do Paraná, Universidade Federal de Ouro Preto, Universidade do Estado de Minas Gerais, Universidade Católica do Salvador, UNIFESP, Univ. Complutense de Madrid, Universidad de Buenos Aires, Faculdades Itecne, Curitiba.

Reunimos essas instituições e outras não mencionada para enviar o nosso agradecimento diante da contribuição acadêmica visando atender a busca da excelência intelectual e científico na área de História Antiga. A demonstração de que o conhecimento se constrói a partir de leitura profícua de pesquisas consolidadas, revisão dos consensos e dissensos que dão as pesquisas históricas um movimento dinâmico de aperfeiçoamento teórico, metodológico e de conteúdo.

A todos os colaboradores da *Revista Eletrônica NEARCO* agradecemos a leitura e a colaboração nesses dez anos de convivência e convidamos aos leitores e pesquisadores para interagir com os artigos de temas livres, dossiê e entrevistas que ainda estão por vir.

Desejamos a todos uma boa leitura!!!!

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte
NEA-UERJ/ LSC-MB/NEMHAAT-UFF
Vice-coordenador NEA-UERJ

A FORMAÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NO IMPÉRIO ROMANO: OS ATAQUES DE JOÃO CRISÓSTOMO AOS ESPETÁCULOS TEATRAIS EM ANTIOQUIA

THE FORMATION OF THE CHRISTIAN IDENTITY IN ROMAN EMPIRE: THE ATTACKS OF JOHN CHRYSOSTOM TO THE THEATRICAL PERFORMANCES IN ANTIOCH

Agnes Soares Moschen¹

¹ *Mestranda em História Social das Relações Políticas na Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva*

Correspondência para: Agnes Soares Moschen (agnes.moschen@gmail.com)
Recebido em: setembro de 2018; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

O presente artigo tem por objetivo apresentar a problemática da construção da identidade cristã em oposição a elementos da cultura pagã, em Antioquia, a partir da análise das Homilias ao Evangelho de Mateus, pronunciadas por João Crisóstomo em finais do século IV, período marcado por um nítido acirramento da polêmica religiosa no Império, devido à ampliação do credo cristão e a interferência que este passou a exercer sobre as relações de seus fieis com o cotidiano e com o espaço citadino.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia. Identidade. Antioquia. João Crisóstomo. Teatro.

ABSTRACT

This article aims to present to present the problematic of the construction of Christian identity in opposition to elements of pagan culture in Antioch, based on the analysis of the Homilies on the Gospel of Matthew, pronounced by John Chrysostom in the late fourth century, a period marked by a sharp stir of religious controversy in the Empire, due to the expansion of the Christian creed and the interference that it began to exert on the relations of its faithful with the daily life and with the city space.

Key-words: Late Antiquity. Identity. Antioch. John Chrysostom. Theatre.

INTRODUÇÃO

O Império Romano nos oferece uma experiência de integração de diferentes povos e culturas do Mediterrâneo, governados por um poder centralizado, mas que mantiveram diversas identidades em contato, o que implicou na absorção ou recriação das práticas culturais destes grupos distintos. Desse modo, podemos observar, neste Império, a construção e a destruição de identidades, numa luta por afirmação dentro do espaço citadino.

Tal fenômeno é notável, em especial, no período tardo-antigo quando o cristianismo ganha força, mais precisamente a partir do século IV, período que marca a propagação da fé cristã e evidencia uma interferência cada vez maior do cristianismo na política e na sociedade romana. Isso porque, com o Édito de Milão (313) e o Concílio de Nicéia (325), o cristianismo passa a gozar de uma liberdade de ação que contribui para seu desenvolvimento em diversas classes sociais, facilitado pelo uso do grego na conversão de pessoas em centros urbanos helenizados (HORTA, 1980, p. 219-223).

Dessa forma, a expansão do cristianismo não foi eivada de influência da cultura clássica, pois, principalmente no Oriente helenizado, o idioma em que os ideais cristãos eram expressos auxiliou sua difusão naquela região, o que não indica, contudo, a inexistência de rivalidade entre cristianismo e paganismo, visto que o próprio Libânio (*Or. XXX*) relata ataques de monges cristãos a templos pagãos antioquenos, em 386. Uma ofensiva que claramente denota um enfretamento direto com a religião pagã.

Cumprido destacar, porém, que nem sempre as interações entre cristianismo e paganismo, durante o IV século, aconteceram por meio de um combate, em termos físicos, a elementos da cultura pagã. Muitas das vezes esse embate se deu de modo simbólico, através de duros discursos, proferidos por eclesiásticos, que censuravam o

paganismo e visavam consolidar o cristianismo como o novo credo oficial do Império Romano, o que acabou por promover reformas sociais, graças a uma pretensa ação renovadora cristã executada em uma sociedade com culturas tão plurais.

Talvez um dos mais emblemáticos exemplos do esforço das autoridades eclesiásticas para o sucesso dessa empreitada seja João Crisóstomo que, na condição de presbítero de Antioquia (386-397), se dedicou, entre outras missões, a admoestar sua congregação acerca do caráter imoral do teatro, tecendo críticas ao corpo dos atores e das atrizes, ao comportamento dos frequentadores dos espetáculos e ao conteúdo das peças teatrais, numa tentativa de afirmar o credo cristão na cidade.

Crisóstomo se tornou um famoso orador por sua eloquência e era querido pelos fieis. Sua preeminência como pregador permanece indiscutível, sendo ele conhecido como o “Boca de ouro”. De acordo com Guida Horta (1980, p. 231), João “[...] exerceu a *atividade apostólica* de um reformador de costumes, sempre a serviço de uma incansável doutrinação moral e religiosa”, com o objetivo de tanto defender a fé cristã do paganismo, quanto delimitar a verdadeira doutrina frente às diversas concepções de cristianismo que ameaçavam a unidade da Igreja.

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE CRISTÃ NAS HOMILIAS AO EVANGELHO DE MATEUS

Grande parte dos ataques de João Crisóstomo ao paganismo se concentrou na repressão das formas de entretenimento público, em especial o teatro. Antes de adentrarmos propriamente em suas críticas, acreditamos ser importante contextualizar o momento em que esses discursos foram formulados e fazer uma breve biografia de seu orador, para tentarmos entender melhor a escolha do presbítero por essa temática.

João nasceu em Antioquia, em meados do século IV, provavelmente no ano de 347. Filho de um oficial do exército romano e de Antusa, uma mulher de concepções cristãs que ficou viúva ainda jovem. A educação de Crisóstomo ficou por conta de sua mãe e, apesar das boas condições da família, João parece ter demonstrado um desapego precoce aos bens materiais. Ele chegou a frequentar a escola de retórica, na época administrada por Libânio, tendo sido educado na cultura clássica, como bem demonstra em seus discursos pelo domínio que apresenta da tradição cultural helenística (HORTA, 1980, p. 228-9).

À medida que crescia, porém, Crisóstomo passou a se interessar cada vez mais pelo cristianismo até abraçar o ascetismo no início da idade adulta (KELLY, 1995, p. 4-20). Fica evidente, assim, o caráter multicultural do próprio pregador: nasceu no Oriente, foi educado na cultura clássica, mas professava a fé cristã. Um verdadeiro símbolo da universalização do mundo romano. Em poucos lugares essa multiculturalidade é tão perceptível quanto em Antioquia.

Metrópole de localização privilegiada, em Antioquia conviviam “gregos, romanos, persas, armênios, citas, árabes e judeus” (HORTA, 1980, p. 226), que se beneficiavam da situação geográfica da cidade e habitavam um importante centro político e econômico do Oriente. Fundada por Selêuco I, cerca de 300 a.C., em decorrência das conquistas de Alexandre e seus sucessores, Antioquia foi inserida na cultura helênica desde o início.

Devido à sua posição estratégica, rodeada por colinas e um rio navegável, afortunada com clima temperado e ventos agradáveis, que lhe conferiam certa proteção e um solo fértil, a capital da Síria se desenvolveu como um importante centro comercial, em razão do controle das rotas de caravanas que circulavam seu território e de sua proximidade com os portos sírios no Mediterrâneo, sendo uma das poucas –

senão a única – cidade antiga que sabemos ter possuído um sistema regular de iluminação pública em sua principal avenida (DOWNEY, 1961, p. 21).

Como centro administrativo do poder, na condição de capital de uma província oriental, sua importância política também é inegável. Ademais, Antioquia estava situada nas estradas entre o rio Eufrates no Leste e os portos mediterrâneos no oeste, e entre Constantinopla ao Norte e Jerusalém ao sul. Era, portanto, uma cidade em que forças econômicas do Leste (Pérsia) e oeste (Roma) se encontravam, o que atraía o interesse persa, que constantemente atacava a cidade, levando ao estabelecimento na região de uma sede da guarnição romana na Síria, para defesa da fronteira a Leste do império (DOWNEY, 1961, p. 15-18).

Insta ressaltar também que por volta do século II a.C. muitos judeus chegaram a Antioquia e na época do império romano uma parte significativa da população judaica figurava entre a elite cidadina, embora isentos de participar dos ritos do panteão greco-romano devido ao monoteísmo que professavam, falavam o grego e frequentavam as escolas dos gramáticos, rétores e sofistas, compartilhando o mesmo universo cultural dos pagãos (VENTURA DA SILVA, 2012, p. 12).

Além disso, Antioquia foi um dos primeiros centros do cristianismo, tendo sido lá que os seguidores de Cristo foram chamados primeiramente de cristãos (DOWNEY, 1961, p. 143). Tal fato legou à cidade um papel fundamental na formação da cristandade, a ponto de Alexandria, Antioquia e Constantinopla disputarem o reconhecimento como sede eclesiástica das sés orientais. Rivalidade esta que evidencia o poder de Antioquia, bem como sua proeminência em termos culturais e religiosos (KLOEG, 2013, p. 5-6).

Percebe-se, então, que Antioquia era uma cidade heterogênea, multicultural e um verdadeiro caldeirão de crenças (egípcios, sírios, pagãos, judeus e cristãos) com uma grande variedade de pessoas. Embora a língua e cultura grega fossem

dominantes, muitos outros idiomas eram falados nas ruas e lidos pelos cidadãos antioquenos, incluindo latim, hebraico, aramaico, siríaco e persa (KONDOLEON, 2000, p. 10-11).

Não obstante tensões que às vezes emergiam por causa das diferenças entre a comunidade e a cultura diversificadas, pesquisas contemporâneas revelam importantes contatos interculturais entre elas. Por exemplo, os judeus de Antioquia eram helenizados, sendo o grego a linguagem das sinagogas que existiam em diversas partes da cidade. Da mesma forma, segundo Gilvan Ventura da Silva (2012, p. 13), “as festas e celebrações dos judeus davam ensejo à participação de pagãos e, o mais surpreendente, de cristãos, atraídos pelo soar das trombetas e pela exuberância do canto e da dança”.

Destarte, em Antioquia, constata-se a vitalidade do paganismo e do judaísmo em pleno século IV, enquanto o cristianismo se esforçava para afirmar seu espaço na cidade, valendo-se, sobretudo, de um discurso de demonização das culturas pagã e judaica. Entendemos que a cristianização da cidade de Antioquia é um processo que ganhou impulso, mormente, a partir da atuação de João Crisóstomo, que, como presbítero da cidade, se esforça para produzir uma polarização entre o cristianismo e as culturas judaica e pagã.

Nesse sentido, é imerso num contexto em que a cultura greco-romana era tão presente na vida cidadina que João exercerá a atividade homilética com o intuito de angariar fieis e delimitar as bases da moral cristã, o que será feito a partir da oposição a certos elementos da cultura pagã.

Por conta da grande influência da cultura helênica, os espetáculos teatrais eram muito apreciados na cidade, pois não era considerado meramente como uma fonte de entretenimento, mas também como uma forma de transmissão dos mitos e valores da

cultura greco-romana, tornando-se parte do cotidiano cívico da cidade e uma maneira de expressar a *paideia*.

O teatro era um assunto recorrente de ataque para João, figurando em várias de suas homilias. Geralmente, o antagonismo de Crisóstomo ao teatro se dá em razão de sua oposição à conduta dos atores e das atrizes, que ele julga ser imoral, e à receptividade dos espectadores às licenciosidades encenadas no palco. Estes fatores ficam claros em algumas das *Homilias ao Evangelho de Mateus*, uma coleção de 90 prédicas pronunciadas pelo presbítero, nas quais ele se compromete a tecer críticas ao teatro romano.

Um dos principais incômodos de João Crisóstomo com o teatro é o fato de cristãos frequentarem o local dos espetáculos. Na sétima homilia ao Evangelho de Mateus, Crisóstomo menciona um espetáculo em que as mimas nadavam nuas em uma espécie de piscina, durante a realização de um espetáculo aquático, que envolvia uma performance com jogos e danças na água, reconstituindo mitos gregos de temática marinha. João se refere à imagem da atriz nua na água, como nos indica a seguinte passagem:

Pois essa água é um mar de lascívia, não colocando corpos debaixo d'água, mas trabalhando o naufrágio das almas. [...] Pois tal é a rede do diabo; Ele afunda, não os que descem para a própria água, mas os que se sentam acima daqueles que se afundam [...]. Mas o que é ainda mais doloroso é o fato de que eles até chamam uma destruição tão profunda de um deleite, e eles denominam o mar da perdição um canal para uma viagem prazerosa (*Hom. in Mat. VII, 2;7*).

De acordo com Retzleff (2013, p. 200), entre os cristãos, o afogamento era uma metáfora popular para o pecado, enquanto o porto simbolizava a vida eterna e a beatitude. Conforme a autora, utilizando-se desta figura de linguagem, o pregador afirma que as mimas estão nadando no mar da perdição, sendo o teatro representado

como o mar de lascívia, cuja força destrutiva leva o espectador à sua morte moral, pois se afoga e comete o pecado.

Não negamos que o uso de certas figuras de linguagem é recorrente nas homilias deste eminente orador. Gostaríamos de ressaltar, contudo, que no caso desta passagem, talvez João esteja sendo tanto literal quanto metafórico, pois em Antioquia havia um teatro com sistema de inundação, como nos demonstra os restos arqueológicos do teatro de Daphne, onde um sistema especial de calhas trazia água para a orquestra (WILBER, 1938, p. 67).

De qualquer forma, o propósito de Crisóstomo é condenar a quantidade de tempo gasto no teatro e alertar contra o potencial prejudicial das mimas para seduzir e corromper homens com seu vestuário ousado e movimentos lascivos. A iniquidade do teatro era tamanha que fazia propagar a desgraça e a falta de decoro entre o público dos espetáculos teatrais. Crisóstomo (*Hom. In Mat. XXXVII, 9*) destaca, porém, que a corrupção dos espectadores não se dá somente por causa dos atores e das atrizes, uma vez que se não houvesse audiência, os atores não teriam condições de exercer seu ofício, por esta razão ele se propõe a defender sua assembleia dos males do teatro:

Mas se você continuar nos mesmos cursos, farei a faca mais afiada, e o corte mais profundo, e não vou parar até ter disseminado pelos ventos o teatro do diabo e ter purificado a assembleia da Igreja (*Hom. in Mat. VII, 8*).

Determinado em sua missão de salvar os cristãos dos pecados cometidos no teatro, Crisóstomo prevê punições, que podem levar até mesmo à expulsão do indivíduo da igreja. Isso não significa que ele fosse contra o sentimento de prazer, João acreditava que o prazer deveria ser obtido através de procedimentos castos e não degradantes (*Hom. In Mat. VII, 8*), sugerindo que os cristãos parem de frequentar o

teatro e se abstenham do divertimento mundano para alcançar prazer em termos espirituais, buscando o contato com a natureza, uma clara influência do ascetismo.

Em várias de suas homilias, o presbítero se dedica a exortar seus fieis a passar mais tempo na igreja e menos tempo no teatro, porém isso implica, segundo ele, não apenas frequentar a casa de Deus, mas também estar atento às palavras do Senhor. Em uma passagem, João admoesta:

E quem, pode-se perguntar, é tão miserável que não estima essas coisas veneráveis e mais preciosas do que todas? Aquele que não sente tanto prazer quanto ver as mulheres prostitutas nos teatros de Satanás. Lá, a multidão passa o dia inteiro e esquece suas preocupações domésticas [...], e eles mantêm com exatidão o que quer que tenham ouvido, e isso, apesar de ser a ferida de suas almas, eles mantêm. Mas aqui, onde Deus está falando, eles não aguentam passar nem um pouco de tempo (*Hom. in Mat. I, 15*).

E ele prossegue se queixando de seu público que estava impaciente, mesmo que o tempo na Igreja fosse breve. E mais uma vez a oposição entre os comportamentos da audiência no teatro e na igreja se faz presente:

E não nos damos às leis de Deus tão grande quietude, assim como os espectadores nos teatros às cartas do imperador, mantendo silêncio para eles. Para lá, quando essas letras estão sendo lidas, todos ficam em silêncio ouvindo as palavras. E se, em meio ao silêncio tão profundo, alguém de repente gritasse, sofreria a maior punição, por ter sido insolente para com o imperador. Mas aqui, quando as letras do céu estão sendo lidas, grande é a confusão em todos os lados. E, no entanto, tanto aquele que enviou as cartas é muito maior do que este nosso rei, e a assembleia mais venerável; pois não há apenas homens, mas há também anjos e arcanjos (*Hom. in Mat. XIX, 12*).

De tal modo, para Crisóstomo, a palavra do Senhor é alimento da alma, serve de encanto para o espírito, edifica, sendo muito mais proveitoso ouvir os salmos do que ouvir as músicas de Satã que são entoadas no teatro. É igualmente mais benéfico para a alma sentar-se na igreja do que sentar no teatro, pois os espetáculos

corrompem e somente as Escrituras fornecem o que necessário para expiar esses pecados (*Hom. in Mat. II, 10*).

João culpa principalmente o espectador por alimentar o teatro, passando o dia assistindo espetáculos, rindo e aplaudindo as performances profanas, louvando o que é feito, e dando força para o que ele considera como “oficinas do diabo” (*Hom. in Mat. VI, 10*):

Eu não quero aplausos, nem tumultos, nem ruído. Desejo apenas uma coisa, que escutem em voz baixa e inteligentemente, vocês devem fazer o que é dito. Este é o aplauso [...] para mim. Este lugar é uma escola espiritual. [...] Portanto, também há apenas uma coisa a ser feita: realizar as coisas que foram ditas, e mostrar a nossa obediência por nossas obras (*Hom. in Mat. XVII, 6*).

Assim, o teatro é transformado, a partir do discurso do presbítero antioqueno, em lugar de perdição devido à licenciosidade das peças, à infâmia das atrizes e às performances obscenas com cenas de adultério, que corrompem mulheres, homens e jovens. Deste modo, se o ambiente é imoral, as pessoas e o comportamento delas neste local também são lascivos.

A partir desses excertos fica claro que João Crisóstomo reprova a ida de cristãos ao teatro, construindo uma identidade cristã pautada num discurso que enaltece o recinto da igreja e a palavra de Deus. Quando se autoproclama como o “purificador da assembleia da Igreja”, João evoca para si a tarefa de dizimar o pecado entre seus fieis, um dever que ele considera divino, pois é feito em nome de Cristo. Outrossim, quando ele qualifica a igreja como “escola espiritual”, automaticamente – mas de forma indireta – se coloca como o mestre desse lugar de aprendizado, cabendo a ele guiar e orientar os fieis a viver uma vida em consonância com os preceitos religiosos.

Além do mais, a imagem que o pregador estabelece de si neste/por este discurso é de quem é avesso ao teatro, o qual considera como ambiente (e atividade)

pecaminoso, um empecilho à salvação. Insta destacar, então, que João acaba por produzir uma diferença, ao definir e desvalorizar o que é contrário à representação que ele cria do ideal de fiel, isto é, na medida em que constrói uma identidade cristã, ele simultaneamente rejeita a diferença – neste caso, os espetáculos teatrais –, fazendo um contraste, uma verdadeira oposição, entre a identidade cristã que emerge do discurso e a identidade pagã, a qual ele abomina e visa substituir por uma nova identidade cívica pautada no cristianismo.

Neste sentido, percebe-se que no estabelecimento de distinções entre teatro e igreja é que João Crisóstomo constrói a identidade cristã, o ideal de fiel. De acordo com Ramos (2001, p. 156-173), a tomada em conta da identidade implica a noção de intercultural, isto é, a construção de si mesmo em relação ao outro, de modo que o processo intercultural auxilia na delimitação da própria identidade. De igual modo, Tomás Tadeu da Silva (2000, p. 76) propõe ser a diferença um processo que permite fixar a diferenciação. Esse processo, que tem como resultado a produção tanto da identidade como da própria diferença, é que compôs a nossa visão a respeito das críticas de João Crisóstomo ao teatro, pois a identidade e a diferença se traduzem nas declarações sobre quem pertence e sobre quem está ou não incluído.

É importante ressaltar que a escolha de João Crisóstomo pelo gênero homilético para proferir seus discursos contra o teatro não pode ser encarada tão somente como fruto de uma aplicação rotineira deste instrumento, pelos eclesiásticos, no século IV. Sabemos que a escolha de um gênero discursivo implica em um posicionamento discursivo, uma decisão que se dá em função do posicionamento assumido por quem enuncia o discurso. João pronuncia as homilias sustentando exaustivamente em seus argumentos uma oposição ao teatro, o que nos leva a questionar se a opção por este gênero do discurso não é mais uma estratégia para o estabelecimento de uma contrariedade com o teatro.

Ventura da Silva (2013, p. 14) afirma que “é possível supor também que o teatro, ao conferir voz e visibilidade ao ator, colocando-o no centro das atenções, se apresentava como um franco concorrente ao trabalho dos oradores cristãos”. Tal apontamento respalda ainda mais a questão do intenso embate de Crisóstomo com os espetáculos teatrais, visto que igreja e teatro disputavam público, além de que ambos, atores e clérigos, faziam uso de artifícios cênicos e retóricos para atrair a audiência.

Neste sentido, Maingueneau (2010, p. 105) nos informa que “o pregador é também um ator que faz uma “apresentação” para um auditório”. Em uma cidade em que existe uma grande oferta de espetáculos (anfiteatro, hipódromo, termas, teatro etc.), que chegavam a esvaziar a igreja aos domingos, o recurso à homilia pode se revelar uma tentativa de releitura daquilo que Maingueneau (2010, p. 111) chama de “cena do espetáculo”, em que o pregador sobe num palco – no caso, o púlpito –, o que favorece sua visibilidade e a acústica para atingir a audiência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelo exposto, inferimos que nas *Homilias ao Evangelho de Mateus* em que João direciona críticas ao teatro, os argumentos que difamam as performances teatrais podem ser classificados em duas categorias: a primeira por conta de o teatro ser o lugar do profano e do pecado, enquanto a igreja é o lugar do sagrado e da purificação divina; e a segunda em razão de o teatro subverter o corpo em seus aspectos físico e emocional, contaminando os atores quando eles assumem papéis que não lhes foram naturalmente destinados (*Hom. in Mat. XX, 1*), e corrompendo a plateia quando as atrizes despertam desejos e incitam a pecar.

Sendo assim, as críticas de João ao teatro denotam uma clara distinção entre a cultura greco-romana e a construção de uma identidade cristã em oposição a essa tradição pagã. Dessa forma, a atuação de Crisóstomo contribuiu para o

desenvolvimento do ideal de fiel, na medida em que ele propõe o desenvolvimento de uma identidade cristã pautada na diferença, afirmando reiteradamente o que ele considera sagrado e o que é profano, quais tipos de conduta se incluem no estabelecimento dessa nova ordem cívica cristã que ele propõe e quais devem ser evitadas e, até mesmo, combatidas. O intento de João Crisóstomo, então, não só se resume na propagação da fé cristã, mas também em sua consolidação dentro do espaço da cidade e no cotidiano urbano, numa disputa por reconhecimento e público.

Ao observar a construção da identidade e a escolha do gênero homilético no *corpus* documental analisado, tendo pode-se constatar um esforço de João Crisóstomo para estabelecer uma identidade cristã em oposição ao teatro, através de um discurso religioso que valoriza elementos próprios do cristianismo e rejeita alguns aspectos da cultura pagã. O presbítero promove-se como portador da verdade de Deus e funcionário do Senhor, cuja missão é a salvação da assembleia da igreja. João Crisóstomo busca, assim, construir uma identidade cristã, baseada nas virtudes sagradas e no ascetismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DOWNEY, G. A history of Antioch in Syria: from Seleucus to the Arab conquest. New Jersey: Princeton University Press, 1961.
- HORTA, G. N. B. P. A luz da Hélade: ensaios literários I. Rio de Janeiro: J. Di Giorgio, 1980.
- KELLY, J.N.D. Golden mouth: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop. Cornell University Press, 1998.
- KLOEG, P. Antioch the Great: Population and economy of second-century Antioch. Thesis (Master in History) – Faculty of Humanities, Leiden University. Leiden, p. 59, 2013.
- KONDOLÉON, C. Antioch: the lost ancient city. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- LIBANIUS. Oration 30. To the emperor Theodosius, for the temples. In: LIBANIUS. Selected works. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 91-151.
- MAINGUENEAU, Dominique. Doze conceitos em análise do discurso. Trad. Adail Sobral et al. São Paulo: Parábola, 2010.
- RAMOS, N. Comunicação, cultura e interculturalidade: para uma comunicação intercultural. Revista Portuguesa de Pedagogia, ano 35, n. 2, 2001, p. 155-178
- RETZLEFF, A. G. John Chrysostom's Sex Aquarium: Aquatic Metaphors for Theater in Homily 7 on Matthew. Journal of Early Christian Studies, vol. 11, n. 2, 2003, p. 195-207.
- SILVA, G. V. O teatro como fonte de "stasis": um olhar sobre a cristianização de Antioquia segundo João Crisóstomo. XIV Jornadas Interescuelas/ Departamentos de

Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

SILVA, G. V. Uma cidade em tempo de transição: a cristianização do espaço urbano de Antioquia no confronto com pagãos e judeus (séc. IV e V). Revista Trilhas da História, Três Lagoas, v.1, n.2, jan-jun, 2012, p. 4-16.

SILVA, T. T. (Org.). Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. The homilies of St. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the gospel of St. Matthew. Tradução de George Prevost. Edinburgh: T&T Clarck, 1888. Vol. 10. (A Select Library of the Nicene and Post-Nicene fathers of the Christian Church).

WILBER, D. N. The Theatre at Daphne. In: STILLWELL, R. (Ed.), Antioch-on-the-Orontes, 2: The Excavations 1933–1936. Princeton: Princeton University Press, 1938, p. 57-94.

CONTATOS ENTRE GREGOS E EGÍPCIOS NO MEDITERRÂNEO ARCAICO: A FUNDAÇÃO E A IMPORTÂNCIA DE NÁUCRATIS

*CONTACTS BETWEEN GREEKS AND EGYPTS IN THE ARCHAIC MEDITERRANEAN: THE
FOUNDATION AND THE IMPORTANCE OF NAUKRATIS*

Allan Arthur de Souza Camuri¹

¹ *Graduado em História pela Universidade Veiga de Almeida (UVA). Pesquisador do Núcleo de estudos da antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ) sob orientação do Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte.*

Correspondência para: Allan Arthur de Souza Camuri (allan_camuri@hotmail.com)

Recebido em: abril de 2019; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

Durante o período arcaico, o mundo helênico estabeleceu inúmeras colônias pelo Mediterrâneo. As aproximações entre o Egito e a Grécia resultaram na fundação de Náucratis, um entreposto comercial formado por cidades do Leste grego, no Delta egípcio. Entretanto, há diversos debates acerca do período da fundação de Náucratis, onde muitas evidências apontam sua origem no século VII A.E.C., enquanto Heródoto nos relata que fora uma cidade concedida aos gregos no período de Âmasis (570 – 525 A.E.C.). O que as investigações e análises mais recentes nos dizem acerca do período de fundação desse entreposto? Qual era a importância de Náucratis para as interconexões comerciais no Mediterrâneo antigo? De que forma a análise da cerâmica encontrada no sítio de Náucratis pode contribuir para a compreensão de sua fundação e de seu papel como ponto de contato entre o Egito e o mundo helênico? Com base nos relatos de Heródoto, em pesquisas recentes e em análises de algumas peças de cerâmica, tentarei compreender a origem do entreposto e a sua importância para o mundo antigo.

Palavras-chaves: Náucratis, Âmasis, Heródoto, cerâmica.

ABSTRACT

During the archaic period, the Hellenic world established many colonies through the Mediterranean. The proximities between Egypt and Greece culminated in the foundation of Náucratis, a commercial port formed by eastern Greek cities, in Delta

Egypt. Although, many debates still occurred, having the period of the foundation of Náucratis as subject, where many evidences indicate its origins in the seventh century B.C.E., while Herodotus related that the city was a concession to the greeks during Âmasis period (570 – 525 B.C.E.). What the investigations and the most recent analyses tell us about the period of the foundation of the port? What was the importance of Náucratis to the commercial interconnections in the ancient Mediterranean? How the analyses of the pottery found in Naucratis's site can contribute to the comprehension of its foundation and its paper as a point of contact between Egypt and the Hellenic world? Using Herodotus relates, the recent researches and the analyses of some pottery, I will try to comprehend the origins of the port and it's important to the ancient world.

Keywords: Náucratis, Âmasis, Herodotus, pottery.

A expansão grega no chamado período arcaico foi caracterizada pela fundação de inúmeras colônias agrícolas e entrepostos comerciais pelo Mediterrâneo. Tanto as *póleis* gregas dos Balcãs quanto aquelas localizadas no Leste tiveram uma importância considerável na disseminação da cultura helênica nesse período. As relações entre gregos e outros povos intensificaram os laços de conectividades culturais e econômicas no Mediterrâneo antigo. Durante a era arcaica, os contatos entre gregos e egípcios são consideravelmente fortalecidos, especialmente a partir do século VII A.E.C., quando o faraó Psamético I se alia ao rei Gyges da Lydia, contando com seu auxílio na guerra contra a Assíria, incluindo assim, forças militares gregas nos exércitos egípcios (VILLING; SCHOULTZHAUER, 2006, p. 2). Durante esse período, segundo as evidências arqueológicas, o entreposto de Náucratis é fundado como um assentamento grego no Delta egípcio, enrijecendo as relações entre ambas as civilizações. Sobre a importância de Náucratis, podemos considerar os relatos de Heródoto (*Hist.* II, 179):

Náucratis era antigamente o único porto livre do Egito. O negociante que se dirigisse a qualquer outra boca do Nilo tinha de jurar que não viera por sua própria vontade, e depois de jurar tinha de navegar para a boca Canópica; se não pudesse navegar por causa dos ventos contrários tinha de transferir a

carga para barças e leva-la até Náucratis, contornando o Delta. A importância de Náucratis chegava a esse ponto.¹

O sítio de Náucratis é encontrado pela campanha arqueológica liderada por William Flinders Petrie entre 1884 e 1885. Entre outras descobertas, as escavações de Petrie revelam o templo de Hera, o templo Apolo, o templo de Dioscuri e, no segmento Sul do sítio, o grande Temenos, que Petrie acreditava se tratar do Hellenium, um importante templo em Náucratis mencionado por Heródoto (*Hist.* II, 178). O arqueólogo Ernest Gardner, em novas escavações em 1886, aprofunda as investigações em muitas das estruturas detectadas por Petrie, além de descobrir o templo dedicado à Afrodite. David Hogarth lidera novas campanhas de investigação no sítio em 1899 e 1903, focalizando as escavações na área do grande Temenos e encontrando, na parte nordeste do sítio, uma estrutura que ele identifica como sendo o Hellenium, contrariando assim, as crenças de Petrie (HÖCKMANN; MÖLLER, 2006, p. 11). David Hogarth identifica o grande Temenos como sendo uma estrutura egípcia e não grega, cujas evidências mais recentes afirmam que se trata de uma construção datada do período helenístico. A presença de egípcios em Náucratis pode ser evidenciada pela existência de estruturas e vestígios materiais no Sul do sítio arqueológico.

De acordo com Albert Leonard Jr e William D.E. Coulson (1982, p. 363) as primeiras escavações, a partir de Petrie, deixam muitas perguntas sem respostas, enfatizando muito o aspecto religioso de Náucratis, muito pouco a respeito do setor doméstico da cidade e nada acerca da esfera comercial, fazendo com que as informações obtidas a respeito do caráter mercantil da cidade sejam esparsas, mesmo sendo esse uma de suas mais importantes características. Contudo, as escavações lideradas por Albert Leonard Jr e W.D.E. Coulson, em 1980 e 1981, trazem muitas

¹ Todas as citações de Heródoto foram traduzidas do original em grego para o português por Mário da Gama Kury.

poucas informações novas, devido principalmente a infiltração da água e a inundação de grande parte do sítio arqueológico (VILLING; SCHOULTZHAUER, 2006, p. 3). Apesar da posição de Leonard e Coulson acerca das escavações no sítio de Náucratis ocorridas em fins do século XIX e princípios do século XX, Alexandra Villing e Udo Schoultzhauer (2006, p. 3) afirmam que as pesquisas mais recentes ainda dependem consideravelmente das primeiras descobertas arqueológicas, pois suas análises podem revelar muito sobre aspectos da diáspora grega no Mediterrâneo, sobre o contato intercultural entre gregos e egípcios e sobre as conexões e trocas comerciais no Mediterrâneo como um todo.

Apesar das evidências arqueológicas apontarem Náucratis como sendo um assentamento grego desde o século VII A.E.C., os relatos de Heródoto indicam que Náucratis havia sido concedida aos gregos no século VI A.E.C. sob o reinado do faraó Âmasis, que governou entre 570 e 525 A.E.C. Segundo Heródoto (*Hist. II, 178*):

Âmasis se tornou um grande amigo dos helenos e, além de outros serviços prestados a alguns deles, ofereceu aos que vinham ao Egito a cidade de Náucratis para habitarem; aos que vinham sem a intenção de fixar residência ele deu terras onde poderiam erigir altares e fazer templos consagrados aos seus próprios deuses.

Peter James (2003, p. 235) afirma que “a principal dificuldade sempre foi conciliar as evidências literárias da história antiga de Náucratis (principalmente Heródoto) com os resultados das escavações.”² James se mostra crítico a respeito das evidências arqueológicas, contestando as datações das primeiras peças de cerâmica, ressaltando que “por volta da virada do século XIX para o XX as datações da cerâmica grega estavam em estágios iniciais. Em meio a isso, nesse período é visto uma

² Tradução própria do original em inglês. No original: The main difficulty has always been to reconcile the literary evidence for the early history of Naukratis (principally Herodotus) with the results of excavation.

tendência que a arqueologia está propensa – a exagerar na antiguidade de suas descobertas. ”³ (JAMES, 2003, p. 239). Contudo, mais recentemente, Villing e Schoultzhauer (2006, p. 5) dissertam que, apesar das discussões acerca da fundação de Náucratis e os embates entre as evidências arqueológicas e os relatos de Heródoto ainda não possuem uma conclusão consensual, para a maior parte dos especialistas é mais provável que a cidade tenha sido fundada no século VII A.E.C., no reino de Psamético I, e, no período de Âmasis, Náucratis havia concentrado os mercadores gregos, tornando-se a única cidade ao qual esses poderiam exercer suas atividades no Egito. Dessa forma, Náucratis não havia sido concedida aos gregos por Âmasis, mas sim, fora reorganizada em seu reinado. Tal via interpretativa não anula a veracidade dos relatos de Heródoto, além de validar as evidências arqueológicas (VILLING; SCHOULTZHAUER, 2006, p. 5).

O templo conhecido como o Hellenium, segundo as análises da cultura material mais recentes, é datado do século VI A.E.C., sendo provavelmente resultado da reorganização da cidade sob Âmasis. Tal templo é caracterizado pelo culto à diferentes deuses e aos deuses helenos como um todo, sendo amplamente frequentado por indivíduos em Náucratis provindo de diferentes *póleis* gregas. Ao mencionar o Hellenium, Heródoto (*Hist.* II, 178) relata que o templo foi “instituído conjuntamente pelas cidades iônicas de Quios, Téos, Fócia e Clazomênai, pelas cidades dórias de Rodes, Cnidos, Halicarnassos e Faselis, e por Mitilene, uma cidade eólia. ” A respeito das cidades que promoveram os esforços na construção do Hellenium, Heródoto (*Hist.* II, 178) relata que “o templo pertence a essas cidades, e elas designam também os supervisores de seu porto livre; qualquer outra cidade com pretensões ao direito de frequentá-lo se arroga um direito que não tem. ” As cidades que instituíram o

³ Tradução própria do original em inglês. No original: First, around the turn of the 19th-20th centuries the dating of Greek pottery was very much in its infancy. Understandably, this period also saw the halcyon days of a tendency to which archaeologists are often prone – to exaggerate the antiquity of their discoveries.

Hellenium, são destacadas também entre aquelas que fundaram Náucratis. Há evidências ainda, de que cidades como Mileto, Samos e Egina, também foram importantes na fundação do entreposto. Heródoto concede ao reinado de Âmasis todo o crédito pela fundação de Náucratis e do Hellenium. Contudo, as evidências indicam que as cidades mencionadas por Heródoto foram importantes na fundação da cidade já no século VII A.E.C., sendo apenas o Hellenium uma construção do período de Âmasis.

Como podemos averiguar, a cidade de Náucratis foi fundada por *póleis* localizadas no Leste grego, com exceção de Egina, que difundiram sua cultura material pelo Delta egípcio, o que pode ser confirmado pela ampla quantidade de cerâmica grega encontradas na região. Peças de cerâmica provindas de Chios, Samos, Clazomênai, Téos e entre outras cidades do Leste desse período, foram reveladas no sítio arqueológico de Náucratis. Diversos estudos foram realizados tendo como principais fontes as peças de cerâmica encontradas no sítio, onde muitas podem ser datadas do século VII A.E.C., contribuindo para a discussão a respeito da fundação da cidade e acerca da difusão da cerâmica grega no antigo Mediterrâneo.

As diferentes origens dos vestígios materiais encontrados em Náucratis proporcionam a noção do alto índice de transações comerciais exercidas no entreposto. A utilização da metodologia arqueométrica⁴ pelas investigações mais recentes, especialmente com base na utilização da análise por ativação de nêutrons⁵ e na petrografia⁶, colaboraram de forma considerável para a identificação da

⁴ A arqueometria consiste em uma metodologia utilizada por análises arqueológicas. O método arqueométrico utiliza técnicas das ciências naturais, tais como a física e a química, para auxiliar na datação de vestígios materiais.

⁵ A análise por ativação de nêutrons identifica a concentração de elementos de determinado objeto, o que pode indicar sua proveniência, partindo do princípio comparativo com a composição química de objetos encontrados em outras localidades.

⁶ A petrografia analisa a estrutura e a composição mineralógica das rochas, podendo ser aplicada às análises de vestígios materiais para identificar a proveniência do material utilizado para sua produção.

proveniência de inúmeras peças de cerâmica e esculturas compostas por outros materiais, como por exemplo o calcário, típico das estatuetas cipriotas-fenícias do período. As análises em cima de um Dino⁷ (Fig. 1) encontrado em Náucratis por Petrie, pintado no estilo cabra selvagem⁸, revelam que fora produzido em uma oficina em Chios, no Leste grego.



Figura 1: Dino encontrado Náucratis em 1884-1885 pelas escavações de William Flinders Petrie. Produzido em Chios. Pintado no estilo cabra selvagem. Datado entre 630-600 A.E.C.

Fonte: LEMOS, Anna A. **Archaic pottery of Chios: the decorated styles.** Oxford: Oxford University committee for archeology, 1991. P. 246.

Segundo Dyfri Williams (2006, p. 127) as peças de cerâmica provenientes de Chios encontradas em Náucratis foram tão numerosas, que tanto Petrie, quanto estudiosos posteriores a ele, acreditavam se tratar de uma produção local. Contudo, as escavações mais recentes, tanto em Náucratis quanto em Chios, revelam se tratar de peças produzidas na ilha do Leste grego. As análises sob tal peça de cerâmica indicam uma datação do século VII A.E.C, contribuindo assim para as discussões a respeito do

⁷ Espécie de recipiente para líquidos na Grécia antiga.

⁸ Estilo de pintura fortemente encontrada em cerâmicas do Leste grego, especialmente aquelas datadas entre 650 e 550 A.E.C. O estilo cabra selvagem servia para propósitos de decoração durante o período em que foi dominante.



Figura 2: Fragmento de um copo jônico encontrado em Náucratis em 1899, pelas escavações de David Hogarth. Produzido em Mileto. Datado entre 570 e 530 A.E.C.
Fonte: BERNAND, A. **Le Delta égyptien d'après les textes grecs, i: les confins libyques.** Cairo: L'Institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, 1970. P. 705.

As formas de culto exercido em Náucratis, tanto ao deus Apolo quanto a outros deuses cultuados na cidade, foram em grande parte importados das cidades fundadoras, sendo essa uma característica das colônias gregas fundadas no período arcaico. Segundo A. J. Graham (2008, p. 153):

As instituições de uma colônia, como devemos esperar, normalmente reproduzem fielmente à aquelas presentes na cidade fundadora, nossas evidências nos permite encontrar os mesmos cultos, o mesmo calendário, dialética, inscrições, serviços oficiais e divisão de cidadãos nas colônias e cidades fundadoras. Isso não implica alguma relação continua em ativa, e temos indícios de colônias que preservaram instituições que se alteraram na cidade que as fundaram. Contudo, as colônias gregas compartilhavam o desenvolvimento da cultura grega, o que demonstra que estiveram em contato próximo com o vasto mundo grego, e tais contatos geralmente eram preeminente com as cidades fundadoras.¹¹

¹¹ Tradução própria do original em inglês. No original: The institutions of a colony, as we should expect, normally reproduced faithfully those of the mother city, and where our evidence allows we find the same cults, calendar, dialect, script, state offices and citizen divisions in colonies and mother cities. This

O caso de Náucratis não fora distinto. O entreposto apresentou diversas características culturais das cidades do Leste grego que foram importantes em sua fundação, havendo, contudo, uma adaptação cultural a realidade local.

Utilizei como exemplo cerâmicas produzidas em Chios e Mileto para falar sobre a posição de Náucratis em relação aos índices de interconexões no Mediterrâneo. Entretanto, há diversas peças encontradas em Náucratis provindas das *póleis* de Samos, Rodes, Téos, Clazomênai, Cnidos e entre outras. Apesar da maior parte das peças de cerâmica encontradas em Náucratis terem sido importadas do Leste grego, há evidências também de peças de cerâmicas e outros materiais produzidos na própria cidade, além de vestígios de origem ática, coríntia, lacedemônia e cipriota-fenícia. Como podemos identificar, as pesquisas arqueológicas datam muitas peças de cerâmica de períodos anteriores ao reinado de Âmasis, como por exemplo, o Dino provindo de Chios mencionado anteriormente (Fig. 1). Tal fator contribui fortemente para as discussões a respeito da cronologia de Náucratis. As análises das peças materiais e a utilização da arqueometria para identificar o local suas origens, nos revela também, a importância da cidade para as transações comerciais do período arcaico.

Apesar dos debates entre as evidências arqueológicas e a visão herodiana, é possível conciliar ambas nos estudos sobre Náucratis, sendo importantes para o conhecimento de uma cidade cujas fontes históricas se provam escassas, apesar do alto índice de cultura material em posse de diferentes museus, especialmente do museu britânico. Como vimos, Náucratis provavelmente já era um assentamento grego antes de Âmasis. Contudo, foi durante seu reinado que o entreposto grego fortaleceu sua

need not imply any active continuing relationship, and we know instances where a colony preserved institutions which were changed in the mother city. However, Greek colonies also shared in the general developments of Greek culture, which shows that they remained in close contact with the wider Greek world, and such contacts would often be pre-eminently with their mother cities.

importância no que tange as conexões comerciais entre o Egito e o mundo helênico. As evidências arqueológicas, especialmente peças de cerâmica, indicam diferentes origens, o que nos dá a liberdade de afirmar que Náucratis possuía destaque como sendo um importante ponto de conexão entre o Egito e a Grécia. Os estudos e as reflexões sobre Náucratis podem trazer informações importantes a respeito das relações comerciais e interculturais no Mediterrâneo, nos dando mais indícios das redes de conectividade no mundo antigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERNAND, A. Le Delta égyptien d'après les textes grecs, i: les confins libyques. Cairo: L'Institut Français D'Archéologie Orientale du Caire, 1970.
- GRAHAM, A. J. *The colonial expansion of Greece*. In: BOARDMAN, John; HAMMOND, N.G.L. *The Cambridge ancient history: the expansion of the greek world, eight to sixth century B.C.* Vol III, part 3. Cambridge: The Cambridge University Press, 2008. P. 83 – 162.
- LEMONS, Anna A. *Archaic pottery of Chios: the decorated styles*. Oxford: Oxford University committee for arqueology, 1991.
- HERÔDOTOS. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.
- HÖCKMANN, Ursula; MÖLLER, Astrid. *The Hellenium at Naukratis: questions and observations*. In: VILLING, Alexandra; SCHLOTZHAUER, Udo (Org). *Naukratis: greek diversity in Egypt: studies on East greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean*. London: The British Museum, 2006. P. 11 – 22.
- JAMES, Peter. *Naukratis revisited*. *Hyperboreus* 9 (2). 2003, p. 235 – 264.
- LEONARD, Albert, Jr.; COULSON, William D. E. *Investigations at Naukratis and Environs, 1980 and 1981*. *American Journal of Archaeology* 86 (3). 1982, p. 361–380.
- VILLING, Alexandra; SCHOUULTZHAUER, Udo. *Naukratis and the eastern mediterranean: past, present and future*. In: VILLING, Alexandra; SCHLOTZHAUER, Udo (Org). *Naukratis: greek diversity in Egypt: studies on East greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean*. London: The British Museum, 2006. P. 1 – 10.
- WILLIAMS, Dyfri. *The chian pottery from Naukratis*. In: VILLING, Alexandra; SCHLOTZHAUER, Udo (Org). *Naukratis: greek diversity in Egypt: studies on East greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean*. London: The British Museum, 2006. P. 127 – 132.

COMPREENSÃO ACERCA DO PROCESSO DE BUSCA PELO TRANSCENDENTE À VOLTA AO EXISTENTE

*UNDERSTANDING THE PROCESS OF SEARCHING FOR THE TRANSCENDENT GOING
BACK TO THE EXISTING*

Cesar Augusto Veras,¹² Pedro Pereira Borges¹³

¹² Universidade Católica Dom Bosco

¹³ Bacharel em Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)

Correspondência para: Cesar Augusto Veras (semcesaraugusto@gmail.com); Pedro Pereira Borges (pobojari@uol.com.br)

Recebido em: março de 2019; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

O presente trabalho visa contribuir na elucidação no modo de ver e pensar a filosofia - de modo particular o período medieval- que não se separa da história do desenvolvimento do Ocidente. O objetivo geral estabelecido consiste em verificar o processo de transformação da filosofia medieval, esta que é marcada por uma constante busca pela explicação do transcendente, mas ao final desse período, vê-se a necessidade de um retorno à existência, isto é, discutir questões relacionadas à própria existência. Quanto ao método, o que será usado para fins deste trabalho será o indutivo-dedutivo. Quanto à metodologia adotada, esta será de caráter bibliográfico, ou seja, será feito um levantamento em referências bibliográficas disponíveis para todos, publicadas pelos diversos meios disponíveis, isto é, impresso ou virtual, sem prejuízo à produção do conhecimento. Frente a esse objetivo, foram possíveis chegar a algumas considerações. Dentre elas, pode-se destacar três pontos, sendo eles: 1) A fé cristã-católica assume papel imprescindível na história do Ocidente e acaba deixando marcas indeléveis, principalmente por meio de uma “evangelização cultural”. 2) A Igreja Católica não só contribuiu para o desenvolvimento do Ocidente, influenciando de maneira significativa o modo de pensar e agir, mas, antes de tudo, formou o ser humano que vive e existe neste tempo e espaço. 3) Por fim, o ser humano pode e é conatural a busca pela felicidade, porém é imprescindível que a busque a partir de sua condição humana, não se aniquilando tentando falsear tal busca.

Palavras-chave: Cristianismo. Escolástica. Agostinho. Tomás de Aquino. Transcendente.

ABSTRACT

The present work aims to contribute to the elucidation in the way of seeing and thinking philosophy - in a particular way the medieval period - that is not separated

from the history of the development of the West. The general objective is to verify the process of transformation of medieval philosophy, which is marked by a constant search for the explanation of the transcendent, but at the end of this period, we see the need for a return to existence, that is, to discuss issues existence. As for the method, what will be used for purposes of this work will be the inductive-deductive. As for the methodology adopted, this will be a bibliographical character, that is, a survey will be made in bibliographical references available to all, published by the various means available, that is, printed or virtual, without prejudice to the production of knowledge. Against this objective, it was possible to arrive at some considerations. Among them, three points can be highlighted: 1) The Christian-Catholic faith assumes an indispensable role in the history of the West and ends up leaving indelible marks, mainly through a "cultural evangelization". 2) The Catholic Church not only contributed to the development of the West, influencing significantly the way of thinking and acting, but, first of all, formed the human being who lives and exists in this time and space. 3) Finally, the human being can and is connatural the search for happiness, but it is imperative that he seek it from his human condition, not annihilating trying to falsify such a search.

Keywords: Christianity. Scholasticism. Augustine. Thomas Aquinas. Transcendent.

INTRODUÇÃO

Tendo acontecido modificações no modo de compreender a filosofia no decorrer do período clássico, ela acaba tendo de responder aos ditames do Estado. Contudo, a era clássica passa a sofrer alterações na forma de pensar e viver com o advento do Cristianismo. Este capítulo objetiva compreender e elucidar a influência de tal emergência no Ocidente, o impacto deste pensamento, e o novo modo de compreender o mundo, oferecido nessa época, que atingirá seu ápice na transição para a modernidade.

O período medieval é marcado por diversos embates, surgindo com isso diversos pensadores e eventos que marcam esta época. Desde a emergência do

cristianismo¹² e uma profunda estruturação, à uma tentativa de demonstrar a existência de um “ser transcendental”. Contudo, seguindo a essa busca constante de demonstração do transcendente, acontece a logicização do mesmo, a ponto de dar os primeiros passos rumo à modernidade onde será avassaladora a prevalência dos mestres da suspeita.

Diante desse contexto que já fora citado acima, o cristianismo, de modo partícipal os filósofos cristãos, abraça a filosofia grega e demais ideias com o intuito de fundamentar crenças já vigentes nessa nova religião. Com isso, o cristianismo passa a ser influenciado por ideias platônicas, surgindo assim o neoplatonismo, bem como volta à Aristóteles e até a Averróis e Avicena, como faz Santo Tomás de Aquino, visando expor de maneira sistemática questões relacionadas à fé cristã-católica.

Nesse sentido, para elucidar a compreensão ao objetivo proposto, o presente trabalho se divide em quatro subtópicos, a saber: 1) A emergência do Cristianismo; 2) O Neoplatonismo no Cristianismo; 3) A Escolástica e o ápice da busca pela compreensão do transcendente; 4) Da busca pelo transcendente à volta ao existente.

A EMERGÊNCIA DO CRISTIANISMO

A transformação da era clássica pode ser vista de modo mais clarificado a partir do evento Cristianismo¹³. Por volta do século IV a.C, Alexandre Magno, proveniente da Macedônia, conquista a Grécia, Pérsia, o Egito e a Índia, formando assim um dos maiores Impérios do mundo antigo. Entretanto, com a morte de Alexandre, emergiu as lutas e divisões no Império helênico entre as dinastias, sendo assim, Roma passa a ser

¹²Religião emergente que influenciou de maneira significativa a forma de pensar e agir do ser humano Ocidental.

¹³ Segundo Tarnas (1999, p.112), até os dias atuais o Cristianismo, de diversas formas e modos, permeia o ambiente cultural do Ocidente, isso é possível de constatar, por meio das normas morais, direitos internacionais e humanos, dentre outras influências que compõe a visão de mundo ocidental.

o centro do mundo antigo. No entendimento de Tarnas (1999, p. 92), “apesar da ascensão romana, a cultura grega continuava dominando todas as classes elevadas do mundo mediterrâneo mais nobre – tanto que foi rapidamente absorvida pelos romanos”. Assim, desde Paulo (5-67 d.C.) até Agostinho (354-430 d.C.), a natureza e os aspectos da religião cristã foram fundindo-se ao contexto greco-romano. Aos poucos as escolas esotéricas, as religiões de mistério, o pluralismo e o sincretismo presentes na cultura helênica foram perdendo força, sendo o politeísmo substituído pelo monoteísmo. Nessa perspectiva, segundo Tarnas (1999, p. 120),

A cristandade certamente começou e triunfou no Império Romano não como filosofia, mas como religião – ocidental e judaica em seu caráter, enfaticamente comunitária, salvadora, emocional, mística, dependente de afirmações reveladoras de fé e crença e quase totalmente independente do racionalismo helênico. Em pouco tempo, a cristandade descobriu que a filosofia grega não era um simples sistema pagão estranho que deveria ser combatido, mas, na visão de muitos dos primeiros teólogos cristãos, ela era a matriz divinamente preparada para a explicação racional da fé cristã.

Nesse sentido, o Cristianismo representa uma divisão na história da filosofia, divisão esta que faz emergir uma nova concepção no Ocidente. Inicialmente parece ser apenas mais uma ramificação do Judaísmo, entretanto começa a ameaçar o Império, este se percebendo ameaçado pelo novo movimento que surgia, escolhe acabar com a religião emergente e conseqüentemente com seus seguidores. Contudo, segundo Helderich (2006), após a morte de Jesus – este jovem líder que nasceu nas periferias do Império Romano, numa vila chamada Nazaré – seus seguidores começaram a vivenciar a esperança, esperavam que seu Mestre iria retornar, iniciando assim uma nova era. Assim, os Judeus eram convidados a aceitar a atuação de Deus na história, ou seja, “numa paradoxal combinação do linear e do atemporal, a cristandade declarava que a presença de Cristo no mundo era a confirmação do futuro que Deus havia prometido”

(TARNAS,1999, p. 116). Nutridos por esta esperança, cada vez mais a religião cristã e seus ideais proliferavam por todo o Império e além dele por meio de seus discípulos.

Desse modo, nos primeiros séculos, O Cristianismo organizava em pequenas comunidades, temendo a perseguição por parte do Império. Essas reuniões de cristãos aos poucos foram recebendo o caráter de Igreja, ou seja, um povo que se reunia. Contudo, sendo o Cristianismo organizado em pequenas comunidades, carecia de uma unidade, levando a interpretações distorcidas da mensagem de Cristo, além da falta de clareza doutrinária e conflitos entre as comunidades. Com isso, estando em risco a unidade e integridade da nova religião, houve a necessidade de uma organização institucional, bem com uma doutrina que fosse comum e pudesse favorecer a clareza identitária da religião emergente. Diante deste processo, a filosofia grega desempenha um papel significativo no Cristianismo, fundamentando as discussões acerca de temas doutrinários, favorecendo uma unidade institucional e meios para uma reta compreensão dos artigos da fé cristã.

Segundo Marías (2004, p. 115), o Cristianismo “modificou de modo essencial os pressupostos a partir dos quais se move o homem, e, portanto, a situação de que parte para filosofar”. Diante das tentativas do ser humano ao longo da história em interpretar o cosmo, e buscando um sentido para a existência, o ser humano encontra no Cristianismo seu porto seguro. Este, foi capaz, por meio da ideia de criação, dar sentido tanto à existência do mundo quanto do homem. Paulo de Tarso, grande perseguidor dos cristãos no início e, posteriormente a caminho de Damasco se converte, passa a ser seguidor de Cristo e propagador da fé. Liderado por ele, um movimento ainda inexpressivo começa a se espalhar por diversos lugares – Ásia Menor, Egito, Grécia e Roma –, assim, seus discípulos – de Jesus – “não fundaram escolas, mas exerceram o ministério da palavra nas praças, nos lares, nos navios e nas prisões, instruindo as pessoas simples” (NUNES, 2018, p. 24).

Todavia, após um longo período sendo perseguido pelo Império Romano, o Cristianismo começa a ganhar maior expressão. Isso é constatado de maneira mais explícita por volta do século IV, com a conversão de Constantino – imperador romano -, após sua conversão por meio de um sonho, ele empenha-se em propagar a fé cristã, bem como cessa a perseguição por parte do Império durante seu governo. Assim, atrelado ao estado, a nova religião ganha maior visibilidade e passa a ser assolada por intelectuais da época que questionam os princípios sobre os quais os cristãos fundamentam sua fé. Concomitante a isso, segundo Helferich (2006, p.75), “o aparecimento dos Padres da Igreja introduz uma nova etapa na história do Cristianismo, na qual se inicia uma espécie de confronto com o paganismo”. Com isso, os Padres da Igreja exercem o papel de defensores da fé escrevendo textos fundamentando suas crenças diante dos assaltos gentios.

Desse modo, as ideias platônicas fundamentais – o *lógos*, a existência de uma realidade transcendental perfeita, a primazia do espiritual sobre o material, o cuidado com a alma e a imortalidade desta, dentre outras ideias – convergiam para a sustentação racional do Cristianismo. Elas eram ressignificadas, a fim de proporcionar uma compreensão metafísica profunda acerca dos mistérios cristãos. Assim, é possível encontrar uma grande expressão desta fusão das ideias platônicas no Cristianismo, nas obras de Agostinho. Ele “sustentava que as Formas platônicas existiam na mente de Deus e que a base da realidade estava além do mundo dos sentidos, disponível apenas através de um volver radical para o interior da alma” (TARNAS, 1999, p. 123). Este – Agostinho – representa assim, um importante sintetizador entre o pensamento cristão e a filosofia grega, ou de modo mais específico, neoplatônica.

O NEOPLATONISMO NO CRISTIANISMO

Ante o processo de desenvolvimento do Cristianismo, surge uma figura a qual contribui de maneira significativa para a elaboração da filosofia e teologia cristã

medieval, imprimindo marcas indelévels no espírito cristão e moderno, tal como o conceito de interioridade a ser resgatado e mais bem explicado na modernidade. Esta figura que se faz necessário lembrar é conhecida por Agostinho, bispo de Hipona. O bispo Agostinho viveu na região pertencente ao Império Romano, numa época de crises imensuráveis que contribuíram para a decadência do Império. Morre por volta de 410 d.C., em Roma, quando fora invadida pelos Visigodos. Segundo Helferich (2014, p.82), “os cultos pagãos foram proibidos em 391, e o Cristianismo, elevado à condição de religião oficial do Estado. Acirrou-se então a polêmica entre cristãos e pagãos, já que a queda de Roma foi vista pelo lado pagão como demonstração da fraqueza do Deus cristão”.

Neste cenário histórico um pouco conturbado, Agostinho está situado. Antes de ser bispo, ele percorreu outros caminhos. Somente em Milão, Agostinho se encontra com Ambrósio e escutando-o desperta um desejo de começar a aprofundar no estudo do Cristianismo. “Aos poucos sentiu-se atraído para o psíquico e espiritual, por uma preferência filosófica e aspiração religiosa e, por fim, pela religião de sua mãe” (TARNAS,1999, p. 164). Com isso, decide aderir à nova religião, pois nela encontrava a possibilidade de encontrar respostas – a verdade - acerca das inquietações interiores que buscou durante toda sua vida. Desse modo, tendo vivenciado outras experiências, Agostinho insere no Cristianismo - visando elaborar argumentos em defesa da fé – “uma série de doutrinas helênicas, sobretudo neoplatônicas, de Plotino e Porfírio; [...]. Esse importantíssimo patrimônio da filosofia grega passa para o Cristianismo e para a Idade Média através de Santo Agostinho” (MARÍAS, 2004, p. 125).

O centro da filosofia de Agostinho centra-se em dois problemas essencialmente: Deus e a alma¹⁴. A elaboração da filosofia de Agostinho foi feita a

¹⁴ Segundo Marías (2004), para Agostinho a alma é estritamente espiritual, ou seja, tem o caráter de mergulhar em si mesma, o espírito tem um dentro, assim Agostinho é tido como o homem da interioridade.

partir da aproximação entre o neoplatonismo e os ensinamentos do apóstolo Paulo e do evangelho de São João (por volta de 90 d.C.). De certo modo, sua especulação centrará na figura de Deus, sendo a fonte de seu trabalho metafísico e teológico, e de outro lado também na intimidade, na alma e o modo como o ser humano se relaciona e vive neste mundo. Assim, para que haja conhecimento é necessário a caridade, o amor, sem isso não é possível chegar à verdade, o amor é o princípio motor da alma. Enquanto Platão parte das coisas, o bispo de Hipona acredita que a alma – uma realidade íntima, que ele também classifica como o homem interior – é o centro a partir do qual o ser humano partirá para compreender o mundo. Nessa perspectiva, segundo Helferich (2014, p. 78), “para que a ‘interioridade’ venha a se desenvolver, é preciso que um indivíduo observe a si mesmo, que se volte para dentro, onde descubra o mundo mais ou menos belo de suas disposições e sentimentos, e ocupe-se disso de modo consciente”. Dessa forma, o encontro com Deus se dá a partir de um encontro com o si mesmo – com a alma -.

Outra característica marcante proveniente do pensamento platônico são as formas arquetípicas. Agostinho retomando as ideias platônicas a fim de tentar propiciar explicações contundentes acerca da fé cristã, explica que o modelo daquilo que fora criado, não está no mundo das ideias como acreditava Platão, mas na mente de Deus. Desse modo, segundo Marías (2004), na leitura de Agostinho, a alma pode ser iluminada por Deus e mediante a isso elevar-se ao conhecimento da realidade eterna. Concomitante a isso, referindo-se ao mal, Agostinho utiliza a ideia de livre-arbítrio. Pela nossa razão, sendo ela iluminada, o ser humano deve se esforçar a fim de controlar as paixões, pois estas, tal como para Platão, são más. Tal pensamento não só é proveniente do neoplatonismo, mas consequência do contexto pervertido no qual o bispo de Hipona está inserido. Dessa forma, o motivo pelo qual Deus concede a liberdade ao ser humano consiste na possibilidade de escolher ser livre fazendo a vontade de Deus ou escravo do mundo. Portanto, se Deus não proporcionasse o

direito de escolha, o indivíduo seria mera marionete movido e impulsionado pelo Criador.

Assim, dentre as principais contribuições de Agostinho ao desenvolvimento da filosofia, na abordagem de Marcondes (1997), está a clarificação acerca da relação entre teologia e filosofia, por meio da teoria da iluminação, ou seja, a razão é iluminada pela fé, assim é possível alcançar a verdade, por meio da iluminação necessitando de um Ser superior dotado de plena sabedoria. A segunda contribuição consiste na elaboração de uma teoria do conhecimento enfatizando a subjetividade e a interioridade. Conseqüentemente, a terceira contribuição de Agostinho reside na construção de sua teoria da história, contida na obra *Cidade de Deus*¹⁵. O modo como Agostinho concebe a história, a natureza humana e a iluminação divina, contribuem para a consolidação da Igreja na Idade Média. Assim, diante da devastação do Império Romano e invasão pelos bárbaros, a Igreja consegue sobreviver e se empenha na evangelização, tendo por finalidade a conversão dos bárbaros pagãos, já que não era possível derrotá-los com armas. Além disso a crença de Agostinho “de que a Igreja guarda na Terra as chaves da cidade de Deus foi uma das bases da doutrina da supremacia do poder espiritual sobre o temporal na Idade Média” (MARCONDES,1997, p.125).

A ESCOLÁSTICA E O ÁPICE DA BUSCA PELA COMPREENSÃO DO TRANSCENDENTE

Com a devastação do Império Romano, a Europa Ocidental começa a ser colonizada pelos bárbaros, povos estes que não tinham interesse algum pela filosofia. Somente a

15 Salienta Marcondes (1997) que, na obra *Cidade de Deus*, Agostinho faz uma interpretação acerca da história, perpassando desde a origem na criação, a queda do homem - deixando-se corromper pelo pecado, sendo assim expulso do Paraíso - até o juízo final e a redenção, onde se concretiza a volta do homem a Deus.

partir do século IX d.C., mediante um laborioso empenho na evangelização e catequização deles -bárbaros- por parte da Igreja Católica isso começa a mudar. Assim, “a situação da Europa Ocidental nessa época é bastante instável, com a fragmentação política, econômica, linguística e cultural decorrentes dessas invasões até a consolidação dos primeiros reinos bárbaros na Europa Ocidental” (MARCONDES, 1997, p.126-127). Diante deste contexto perturbante, Tarnas (1999) salienta que por conta de os padres cristãos não terem rejeitado as realizações pagãs clássicas, reinterpretando-as e possibilitando assim que os monges mantivessem aquilo que fora produzido pelo Ocidente até então, a cultura foi capaz de se desenvolver integrando valores já estabelecidos à religião.

Estando a cultura ocidental aparentemente fadada ao fracasso, após a tomada da Europa pelos bárbaros, a única instituição que consegue permanecer diante desta catástrofe é a Igreja Católica. Desse modo, a Igreja procura manter viva a história cultural nos mosteiros, por meio dos escritos. Nos mosteiros, a Igreja preserva os textos clássicos existentes no Ocidente, além de exercer influência significativa no desenvolvimento cultural e educacional. Sincrônico a isso, devido a proliferação do ensino promovido pela Igreja a filosofia consegue continuar se desenvolvendo. Este ensino concentrava-se nos mosteiros e nas catedrais, sendo ele voltado à formação do clero, integrando à formação o ensino acerca dos padres da Igreja, de filósofos e teólogos vinculados à instituição, bem como das artes de gramática e retórica.

Com o crescimento das atividades artesanais e comerciais, aos poucos ocorrem transformações no modelo econômico e político, atingindo seu auge na reforma protestante. Defronte dessas transformações, com as escolas já instaladas nas catedrais, impelidos pelas mudanças sociais e econômicas, a sociedade, em especial aqueles que irão desempenhar algum cargo público, sentem a necessidade de uma formação mais densa e, desse modo, começa a surgir as Universidades. Dessa forma, as Universidades serão instituições de ensino, porém, antes de tudo, tratar-se-ão de

um ambiente dedicado à pesquisa e produção do saber. Sendo assim, as Universidades neste período são os “palcos” de discussões e polêmicas. “Conforme se desenvolvia o aprendizado, a atitude dos eruditos em relação ao Cristianismo tornava-se menos irracional e mais refletida” (TARNAS, 1999, p. 198). Concomitante a isso, a Igreja vislumbra por meio das Universidades a formação mais densa e completa de seus clérigos, filósofos e teólogos a fim de combater os hereges e responder às indagações de seu tempo.

Um dos fatores que influenciaram o contato entre Ocidente e Oriente, consiste no fato de que Alexandre acaba conquistando boa parte de regiões pertencentes ao Egito, Síria, regiões ao Norte da Mesopotâmia e Pérsia. Desse modo, movidos pelas conquistas territoriais, acontecem fusões culturais. Na compreensão de Tarnas (1999, p. 198), “Essa mudança foi desencadeada nos séculos XII e XIII, quando o Ocidente redescobriu uma grande quantidade de escritos de Aristóteles, preservados pelos muçulmanos e bizantinos e agora traduzidos para o latim”. Devido a influência neoplatônica no Cristianismo, de modo particular por meio de Agostinho e seus seguidores, o pensamento de Aristóteles acaba não sendo aceitável de bom grado quando aparece, sendo considerado até herético. Outro fator que influencia essa rejeição de início é o fato de ser traduzido e interpretado por árabes¹⁶, estes que não eram adeptos ao Cristianismo.

Anselmo de Cantuária (1033-1109 d.C.), segundo Marcondes (1997), pode ser considerado um dos primeiros pensadores da escolástica, detendo-se acerca da articulação entre fé, entendimento, razão e revelação. “Já se encontram em Santo Anselmo as linhas gerais que virão a definir a Escolástica, e sua obra constitui uma primeira síntese dela. A filosofia e a Teologia da Idade Média guardam, portanto, a marca profunda de seu pensamento” (MARÍAS, 2004, p. 155). Destarte, concomitante

¹⁶ Salienta Marías (2004, p.164) que a grande importância dos árabes foi a propagação do pensamento de Aristóteles, sendo esta contribuição de grande influência para a plenitude da Escolástica.

a este período emergiram figuras marcantes, tal como João Scotus (1266-1308 d.C.), São Boaventura (1221-1274 d.C.), Tomás de Aquino (1225-1274 d.C.) e Guilherme de Ockham (1285-1347 d.C.), dentre outros. Percebe-se ao longo da Idade Média uma filosofia que está mais voltada à compreensão e explicação do transcendente, saindo de uma perspectiva meramente vivencial da fé, muitas das vezes através dos sentimentos, caminhando rumo a um entendimento mais racional. Sincrônico a essas discussões, de uma parte contribui para a estruturação da Teologia, enquanto também abre os horizontes para a modernidade, entrando em decadência a própria Idade Média e desenfreado a fragmentação maciça da religião cristã devido a reforma protestante.

Nessa perspectiva, a fragmentação da religião cristã católica, atribui-se ao fato da institucionalização da fé, desenvolvendo concomitante a isso uma filosofia com contribuições provenientes de outras culturas e autores não cristãos, principalmente árabes. “Com a sagrada autoridade papal tão claramente à mercê de forças políticas instáveis, [...], o papel da Igreja tornava-se cada vez mais obscuro; a unidade da cristandade ocidental estava perigosamente ameaçada” (TARNAS,1999, p.220). Destarte, frente a esta situação, emergem movimentos os quais almejam resgatar o aspecto místico do Cristianismo. Para estes, era fundamental distanciar-se dos aspectos hierárquicos definidos pela Igreja, bem como de toda pompa. Portanto, para este movimento que emergia a fim de confrontar a escolástica – esta que buscou demasiadamente uma fé racionalizada – era essencial uma vida simples e de renúncia, sendo esse o caminho para chegar a Deus.

DA BUSCA PELO TRANSCENDENTE À VOLTA AO EXISTENTE

No final da Idade Média, tendo a escolástica atingido seu ápice com a proliferação de seus pensamentos por meio das Universidades, ela acaba mergulhando num colapso. Com o surgimento do movimento humanista - liderado de modo especial por Petrarca

(1304-1374 d.C.) – os intelectuais sentem a necessidade do retorno às fontes, visto que a Europa havia esquecido seu legado clássico. Ao resgatarem as fontes da cultura ocidental, visavam interpretar os textos desvinculados do Cristianismo, em seus próprios contextos, de acordo com a época e modo de vida em que fora escrito. Concomitante a racionalização do ensino eclesiástico e sincrônico a isso, o humanismo objetivava refletir acerca dos conflitos, fantasias e emoções que permeiam a vida do ser humano. Tarnas (1999, p. 233), aponta que

Enquanto a sensibilidade de Dante culminara e sintetizara a Era Medieval, a de Petrarca olhava para a frente e impelia para um tempo futuro, trazendo um renascimento da cultura, da criatividade e da grandiosidade do homem. [...]. Dante e os escolásticos concentravam-se na precisão teológica e no conhecimento científico do mundo natural; Petrarca, ao contrário, envolvia-se nas profundezas e complexidades de sua própria consciência. Em vez da construção de um sistema espiritual e científico, seu enfoque era psicológico, humanista e estético.

O movimento humanista proporcionava, ao invés de abstrações silogísticas, a exaltação do espiritual sobrepondo, desse modo, o aspecto tão somente racional do ser humano. Devido a institucionalização da filosofia, bem como da fé, Aristóteles, Tomás de Aquino – os dois “grandes” nomes lidos e citados na Escolástica – e a própria Igreja acabaram perdendo espaço. “A escolástica tardia vicejou em um clima acadêmico marcado por características que muitas vezes chegavam à caricatura da precisão intelectual e rigor analítico quase sobre-humano” (TARNAS, 1999, p. 235). Com o retorno do pensamento clássico de forma predominante, acontece então uma revitalização cultural no ocidente, possibilitando assim uma educação desvinculada das obrigações impostas pelo Cristianismo. Essa liberdade marca uma independência de espírito, abrindo novos horizontes à nova forma de pensar no Ocidente.

Sincrônico ao movimento humanista, emerge o renascimento. Neste período o homem começa a deslocar-se do segundo plano ao primeiro. Outrora o homem estava

em segundo plano, tendo o transcendente - entendido também por Deus, ou Ser Absoluto – em primeiro lugar, agora o homem passa a sentir-se parte daquilo que faz. Isso se deve à independência que foram adquirindo em relação à Igreja e a supra valorização da individualidade. Estando a Idade Média avassalada por: ‘pragas’, doenças, de modo particular a peste negra; guerra dos Cem Anos (1337-1453 d.C.) entre Inglaterra e França; lutas internas na Itália, saques por piratas, alto índice de criminalidade e mercenários. Em reação a estes males que afligem a Europa, acontece a proliferação de magia negra, bruxas, veneração ao demônio e missas negras. Ao mesmo tempo, a Igreja, instituição que contribuiu para a construção da civilização Ocidental, acaba sendo afetada por conspirações internas em busca do poder. Diante deste contexto, a descrença aumenta e o ser humano começa a se perceber frágil, tendo a necessidade de refletir e buscar soluções que auxiliam a bem viver.

Com as invenções técnicas – bússola magnética, pólvora, relógio mecânico e a imprensa - acontece uma revolução cultural no Ocidente. Iniciam as grandes navegações, cresce o nacionalismo, o tempo ganha novo sentido, desvinculando o homem aos poucos dos ritmos da natureza. De modo particular, a imprensa produz “um fabuloso aumento no aprendizado, levando tanto as obras clássicas como as modernas a um público cada vez mais amplo e erodindo o monopólio do conhecimento há muito nas mãos do clero” (TARNAS, 1999, p. 247). Tendo a propagação de novas ideias e muitas vezes revolucionárias, com o auxílio agora da imprensa, as antigas estruturas feudais vão se desvencilhando e as eclesiásticas sendo questionadas em sua autoridade absoluta. Constata-se assim, o processo de desenvolvimento da filosofia no Ocidente, que em cada época e contexto procura dar respostas, e agora culmina para uma nova transição conhecida como Idade Moderna, onde os pressupostos que conduzirão o pensamento e a reflexão serão reformulados, voltando-se de modo principal ao indivíduo enquanto tal.

Em todo o ocidente da cristandade, opera-se uma transformação da natureza do poder: os vínculos pessoais organizados em torno da ideia de suserania são substituídos progressivamente por uma hierarquia jurídico-administrativa focalizada por um princípio que anuncia a noção moderna de soberania; a autoridade real não mais se exerce sobre um patrimônio povoado por populações protegidas ou assistidas, mas sim sobre um território cujos habitantes possuem cada vez mais direitos e deveres bem definidos; o próprio monarca, que comanda de maneira absoluta seus súditos, não pode infringir as regras por ele editadas ou com as quais concordou (PISIER, 2004, p. 30).

Com as novas invenções, a disseminação de escritos e o aumento da alfabetização, desenvolve-se uma sociedade mais culta. Essas transformações possibilitam ao ser humano perceber sua grandeza, capacidade de criar e senso crítico para questionar aquilo que antes era apenas aceito, levando assim a um certo relativismo cético. Nessa perspectiva de transformações e transição, o pensamento, as ações políticas e a capacidade do indivíduo ganham maior destaque, rompendo com antigas estruturas e tradições. Assim, acredita Tarnas (1999, p. 254) que, “em meio a um grandioso drama e a convulsões dolorosas, o Homem moderno nascia no Renascimento, ‘arrastando nuvens de glória atrás de si”.

Desse modo, tendo a filosofia na Era clássica desenvolvido numa perspectiva terapêutica e depois se institucionalizado, passando assim a responder aos ditames do Estado. Acontece na história um evento marcante que divide a mesma em épocas, a saber: antes de Cristo e depois de Cristo. O Cristianismo então abraça a filosofia pagã e com isso a toma por meio de fundamentar suas ideias. Percebe-se então ao longo do período medieval um desenvolvimento da filosofia, já atrelada ao Estado, que agora passa a responder às necessidades do Cristianismo. Frente a isso, ao findar a Idade Média, estando esta perspectiva de filosofia voltada à explicação e à busca pelo transcendente, o ser humano sente a necessidade de voltar-se à existência, pois havia se esquivado de tais reflexões, dotadas de caráter mais independentes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo visou demonstrar o processo que levou às transformações acontecidas com o advento do Cristianismo no Ocidente, bem como as influências desta religião no modo de compreender o mundo. Depois de exposto parte do processo de transformações da filosofia, foram abordados alguns efeitos da institucionalização e da politização da fé cristã ao mundo Ocidental e suas implicações na filosofia. Ao fazer tal recorte filosófico-histórico, pode-se perceber que o Ocidente é fruto de uma história de desenvolvimento, sendo que neste, algumas ideias foram preponderantes.

Um dos fatores determinantes para que a fé cristã-católica ganhasse impulso, se tornando propulsora dos acontecimentos significativos para mudança de paradigmas, foi a atuação por meio da vertente cultural. Tal atuação foi efetivada através de escritos, textos de intelectuais vinculado à Igreja, que visavam defender a fé cristã dos ataques sofridos até então e, além disso, a influência significativa que a Igreja passa a desenvolver nas Instituições de ensino – sendo que muitas delas são fundadas por ela – são cruciais para que ainda nos tempos atuais, apesar da ampla pluralidade religiosa e de pensamento, a cultura cristã permanecesse com tamanha força e influência. Este acontecimento se dá pelo fato de que o objetivo do cristianismo, em especial do período do medieval consistiu em oferecer explicações contundentes a ponto de se tornarem quase que absolutas.

Desse modo, percebe-se que a Igreja não só contribuiu para a formação da cultura Ocidental, mas para a formação do ser humano que vive nesta realidade que, apesar das diversas transformações sociais, ainda mantém alguns valores como inquestionáveis e outros não abre espaço para questionamento, visto que o modo de pensar judaico-cristão é parte integrante de sua formação humanística. Contudo,

mesmo que certos valores sejam parte integrante do ser humano, não se pode esquivar de discutir questões relacionadas a própria existência, questões vinculadas ao tempo e espaço em que vivemos.

Nesse sentido, o ser humano pode e é próprio de sua natureza buscar a felicidade, porém é imprescindível que a busque a partir de sua condição humana, não se aniquilando tentando falsear tal busca. Assim, devido a essa sobreposição da busca pelo transcendente, num determinado momento, sentiu-se a necessidade de voltar ao existente, retornar às discussões inerentes à sua realidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- TARNAS, Richard. A epopeia do pensamento ocidental: para compreender as deias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- HELFERICH, Christoph. História da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MARÍAS, Julian. História da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- NUNES, Ruy Afonso da Costa. História da Educação na Antiguidade Cristã. São Paulo: CEDET, 2018
- MARCONDES, Danilo. Iniciação à História da Filosofia: Dos pré-socráticos à Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- PISIER, Evelyne. História das ideias políticas. Barueri, SP: Manole, 2004.

ANTÍOCO IV EPÍFANES E A INTERVENÇÃO SELÊUCIDA EM JERUSALÉM: BREVES CONSIDERAÇÕES A PARTIR DO LIVRO DE DANIEL (11,29-30)¹⁷

*ANTIOCHUS IV EPIPHANES AND THE SELEUCID INTERVENTION IN JERUSALEM: BRIEF
COMMENTS ON THE BOOK OF DANIEL (11,29-30)*

Dominique Vieira Coelho dos Santos,¹⁸ Daniel Plautz¹⁹

¹⁸ Professor de História Antiga na FURB - Universidade Blumenau

¹⁹ Graduando de História na Universidade Blumenau

Correspondência para: Dominique Vieira Coelho dos Santos (dvcsantos@furb.br); Daniel Plautz (danielplautz@gmail.com)

Recebido em: março de 2019; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

O artigo tem por objetivo apresentar alguns elementos que determinaram a intervenção selêucida em Jerusalém na primeira metade do século II a.C., tomando como base o texto bíblico de Daniel 11,29-30. Ao contextualizar o cenário político da região podemos notar dois motivos distintos para as causas da interferência: o primeiro faz menção a derrota de Antíoco IV Epífanes na Sexta Guerra Síria; o segundo versa sobre a intensificação das disputas internas entre os vários grupos de judeus pelo controle de Jerusalém. Embora o texto de Daniel 11,29-30 faça menção a estes dois motivos, o autor parece indicar, no conjunto de sua obra, caracterizada por conter linguagem apocalíptica, típica de um momento de crise, que a causa está mais ligada a figura do rei selêucida, representado como inimigo do povo santo ao longo da segunda parte do Livro de Daniel (capítulos 7-12).

Palavras-chave: Antíoco IV Epífanes; Livro de Daniel; Intervenção; Rei do Norte; Linguagem Apocalíptica.

¹⁷ O artigo em questão foi possível graças ao projeto de pesquisa 69/2018, intitulado “Interferências estrangeiras no culto judaico: uma análise da representação de Antíoco IV Epifânio no Livro de Daniel (século II a.C.)”, subsidiado pela Propex/FURB a partir do PIPE/Artigo 170, um recurso proveniente do Governo do Estado de Santa Catarina.

ABSTRACT

The article aims to present some elements that determined the Seleucid intervention in Jerusalem in the first half of the second century B.C., based on the biblical text of Daniel 11:29-30. In contextualizing the political scenario of the region one can see two distinct reasons for the causes of interference: the first refers to the defeat of Antiochus IV Epiphanes in the Sixth Syrian War; the second relates to the intensification of internal disputes between the various groups of Jews for the control of Jerusalem. Although the text of Daniel 11:29-30 mentions these two motifs, the author seems to indicate in the whole of his work, which is characterized by having an apocalyptic language, typical of a moment of crisis, that the cause is more linked to the figure of the Seleucid king, represented as the enemy of the holy people throughout the second part of the Book of Daniel (chapters 7-12).

Keywords: Antiochus IV Epiphanes; Book of Daniel; Intervention; King of the North; Apocalyptic Language.

UMA INTRODUÇÃO AO LIVRO DE DANIEL

O livro de Daniel é a única fonte contemporânea da intervenção selêucida na Judéia no século II a.C. As demais fontes que temos do mesmo século sobre os personagens centrais do nosso tema ou são posteriores em algumas décadas aos eventos, como 1ª e 2ª Macabeus (GALLAZZI; RUBEAUX, 1993), ou não relatam a intervenção de Antíoco IV na Judéia, como Políbio, que registra a Sexta Guerra Síria, mas não os seus desdobramentos na região, ao menos nas partes que chegaram até nós de sua obra *Histórias*. Por este motivo, nosso ponto de partida e nossa fonte principal de estudo é o próprio Livro de Daniel e, para isto, faremos uma breve análise dele, com o intuito de investigar as causas da interferência selêucida na Judeia, no entanto, sem descartar essas outras fontes, que utilizaremos como suporte para desenvolver uma compreensão mais aprofundada das causas dessa intervenção.

O processo de formação do Livro de Daniel é complexo, embora sua redação final tenha ocorrido, segundo Storniolo, entre “os anos 175 a 163 a.C., durante a dominação do rei selêucida Antíoco IV Epífanes” (2007, p. 12). Ele foi escrito em três

idiomas diferentes¹⁸: hebraico (Dn 1,1-2,4a; 8-12); aramaico (Dn 2,4b-7,28) e grego (Dn 3,24-90; 13-14), e sua estrutura narrativa apresenta diferenças. Um exemplo dessas diferenças pode ser notado logo no início, em Daniel 1,18-19, em que o rei babilônico Nabucodonosor conhece Daniel e seus três companheiros, mas no capítulo seguinte (2,25) o rei não os conhece. A maneira de construir a narrativa, na forma final do livro, também possui diferenças, pois a primeira parte (capítulos 1 ao 6) do livro é escrita em terceira pessoa ao passo que a segunda parte (do capítulo 7 ao 12) é escrita em primeira pessoa. Esses elementos parecem indicar que o livro foi formado ao menos a partir de dois blocos narrativos, sendo o primeiro com datação mais antiga e o segundo com datação mais recente, do século II a.C. Niehr, por outro lado, observa que podem existir até três camadas do livro, em que “a mais antiga deve ser fixada após 539 a.C. (1,1-2,4a* em aramaico; 2,4b-49*; 3-6), a segunda a partir do séc. III [...] e a terceira entre os anos 168 e 163” (2003, p. 454). Sendo assim, a produção do livro abrange o contexto que se inicia no século V a.C. e termina no século II a.C.

A questão da autoria também é incerta, uma vez admitindo que o livro tenha se originado ao menos a partir de dois blocos independentes e separados por um período relativamente longo, o autor, chamado Daniel, não é um autor real, mas sim um pseudônimo. O nome Danel (דַּנִּיֵּל) significa em hebraico *Deus julga* e a variação Daniel (דָּנִיֵּל) significa *Deus é meu juiz*. O nome, portanto, faz alusão a teologia empregada pelo autor¹⁹ que sustenta a intervenção de Javé na história, sendo o agente ativo de

¹⁸ Isso considerando a edição católica, que toma como base a versão do livro presente na Septuaginta, que conta com alguns acréscimos em grego. A versão da Bíblia Hebraica que é também aquela utilizada pelos protestantes não possui essas adições em grego, sendo composta apenas pelas partes em Hebraico e Aramaico.

¹⁹ Uma vez que o livro de Daniel tenha se originado ao menos de duas partes independentes, trabalharemos nesse artigo com o termo *autor*, no singular, fazendo referência ao trabalho de redação final do livro, que ocorreu no século II a.C., com a elaboração dos capítulos 7 ao 12. Toda vez que utilizarmos a expressão *o autor*, estaremos nos remetendo a este autor em particular. O mesmo se dá quando nos referimos ao Livro de Daniel de uma forma geral. Estamos fazendo referência à sua composição final no século II a.C.

todas as transformações históricas dos reinos humanos. Para o autor, é Javé quem julgará Antíoco IV Epífanes. Devido as estas questões da estrutura narrativa, dos idiomas e da autoria, é incerto dizer quando o livro foi inserido nas escrituras sagradas do judaísmo, no entanto, histórias do personagem Daniel já estavam sendo mencionadas décadas mais tarde (1 Macabeus 2:60).

Um último aspecto, e também aquele que mais suscita debates sobre o livro de Daniel é sua linguagem apocalíptica. Esse tipo de linguagem²⁰ contém, segundo Collins, “uma elaborada revisão da história, apresentada na forma de profecia que culmina em uma época de crise e turbulência escatológica” (2010, p. 24). Dentro dessa linguagem, as profecias são escritas a partir do recurso de antedatação, em que “o autor retrocede ao passado e escreve sobre a sucessão histórica, como se estivesse profetizando, até chegar ao presente” (STORNILO, 2007, p. 9). De modo geral, a finalidade do livro de Daniel “é explicar os acontecimentos históricos com uma periodização em quatro grandes impérios: o babilônico, o medo, o persa e o grego” (SILVA, 2014, p. 18). Esse esquema também é observado por Calabi, que mesmo remetendo essa periodização apenas para a Babilônia, menciona uma reinterpretação no século II a.C., ao dizer que “no momento em que a história é retomada e reinterpretada nos tempos dos sucessores de Alexandre Magno, os metais não foram mais lidos como alusão a quatro reis da Babilônia” (2013, p. 143). O que, no início, era uma narrativa sobre a sucessão de reis babilônicos, se transformou numa narrativa de sucessão histórica de reinos. O livro, formado no século II a.C., portanto, pode ser

²⁰ Existe uma longa discussão sobre o termo correto a se utilizar. Literatura, Gênero, Linguagem ou imaginação apocalíptica. Como estamos trabalhando apenas alguns capítulos e trechos do livro de Daniel, utilizaremos o termo linguagem que versa sobre os elementos constituintes de uma escrita apocalíptica. O mesmo se dá sobre os termos apocalipse e apocalíptica. Para um maior aprofundamento na discussão, ver: COLLINS John J. A imaginação Apocalíptica: uma introdução a literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010; SOARES, Dionísio Oliveira. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. Horizonte. Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 99-113, 2008; DOBRORUKA, Vicente. História e apocalíptica: Ensaio sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antiguidade. 1. ed. Brasília: Edição do autor, 2009.

classificado como um apocalipse de tipo histórico. Isso também é um indicativo para se determinar que a segunda parte do livro, do capítulo 7 ao 12, foi escrita durante o século II a.C., pois, ao escrever sobre a sucessão histórica, o autor faz descrições mais gerais sobre períodos antigos (Babilônia, Média e Pérsia) e descrições mais detalhadas quando ele representa as guerras entre selêucidas e ptolomeus (Grécia), culminando no reinado de Antíoco IV Epífanes, seu contemporâneo, representado como rei do Norte em Daniel 11, uma clara alusão à localização geográfica dos selêucidas, se situando ao Norte de Jerusalém, na Síria.

É neste segundo bloco que encontramos de forma mais explícita o registro da intervenção selêucida na Judeia, em especial nos capítulos 7, 8, 9 e 11-12 do livro de Daniel. No entanto, é apenas no capítulo 11, cuja linguagem apocalíptica é mais direta em termos representativos, que o autor resolve trazer elementos de causa para a intervenção do rei Antíoco IV. O autor escreve:

No tempo fixado voltará em campanha contra o Sul, mas o fim não será como o começo, pois navios de Cetim virão contra ele, tirando-lhe a coragem. Por isso, ao voltar, ele se enfurecer-se-á contra a Aliança sagrada, e de novo agirá de acordo com os que abandonam a Aliança sagrada (Dn 11,29-30)

Podemos observar aqui dois pontos importantes nesse cenário. O autor descreve duas situações que favoreceram a intervenção selêucida. O primeiro diz respeito a uma segunda campanha contra o rei do Sul (ptolomeus) e o segundo sobre um grupo de judeus que *abandonam a aliança sagrada* e que se associam ao rei Antíoco IV. Temos aqui, portanto, um elemento externo e interno a Jerusalém e a Judeia que o autor está descrevendo como pontos importantes para a intervenção do rei. No entanto, a fonte nada nos informa sobre a situação interna do governo selêucida nesse período para justificar a interferência de Antíoco IV. Portanto, para

compreender os motivos que levaram o rei a esta atuação mais impositiva na Judeia, temos que analisar a situação do governo selêucida no período.

AS DIFICULDADES POLÍTICO-ECONÔMICAS DO GOVERNO SELÊUCIDA NO INÍCIO DO SÉCULO II A.C.

O governo selêucida no início do século II a.C. estava enfrentando diversos problemas de natureza política e econômica e para compreendermos esse processo de crise é necessário recuarmos quase um século, com o término da guerra dos sucessores²¹ e início das guerras sírias em 274 a.C. Segundo Green, mesmo que “as guerras dos sucessores [de Alexandre] tivessem finalmente chegado ao fim, não se pode dizer, nem apelando muito para a imaginação, que os regimes que vieram em seguida deram início a uma nova era de paz” (2014, p. 99). Nesse sentido, com a consolidação dos ptolomeus no Egito e dos selêucidas na Síria deu-se início às guerras sírias (274-168 a.C.) entre as duas dinastias: 1ª Guerra Síria (274-271 a.C.), entre Ptolomeu II Filadelfo (285-246 a.C.) e Antíoco I Sóter (281-261 a.C.); 2ª Guerra Síria (260-253 a.C.), sob o selêucida Antíoco II Theos (261-246); 3ª Guerra Síria (246-241 a.C.), entre Ptolomeu III Euergetes (246-221 a.C.) e Seleuco II Kallinikos (246-226); 4ª Guerra Síria (221-217 a.C.), entre Ptolomeu IV Filopator (221-204 a.C.) e Antíoco III, o Grande (223-187 a.C.); 5ª Guerra Síria (202-195 a.C.), entre Antíoco III (223-287 a.C.) e Ptolomeu V Epífanos (204-181 a.C.); 6ª Guerra Síria (170-168 a.C.), entre Antíoco IV Epífanos (175-164 a.C.) e Ptolomeu VI Filómetor (181-164 a.C.). O motivo delas, assim como das guerras dos sucessores, era a conquista e/ou recuperação de territórios para a consolidação

²¹Após a morte de Alexandre seu império ficou dividido entre seus generais (diádocos). Essa divisão “deu origem à dinastia dos Lágidas no Egito, de Antíoco na Síria, dos Selêucidas na Pérsia e dos Antígonas na região grega.” (EYLER, 2014, p. 126). Cada uma dessas dinastias correspondia a um dos sucessores imediatos de Alexandre: Seleuco I Nicátor, fundador da dinastia dos selêucidas; Ptolemeu I Sóter, da dinastia dos lágidas; e Antígono Monoftalmo, dos antigônidas. Estas foram às três dinastias que herdaram as maiores porções territoriais conquistadas por Alexandre e participaram ativamente das chamadas guerras dos diádocos (322-275 a.C.).

política no chamado mundo helenístico. Nesse período, “a necessidade de um exército era em parte justificada pelos impulsos imperialistas dos reis helenísticos” (SANT’ANNA, 2014, p. 17). Esses impulsos chegaram também a Judeia, que por uma questão geográfica, ficava entre essas duas potências do mundo mediterrâneo antigo. Localizada em uma espécie de corredor entre os ptolomeus (sul) e os selêucidas (Norte), a região, portanto, era disputada por essas duas dinastias não só pela posição estratégica em relação ao inimigo e ao mar mediterrâneo, mas também pela possibilidade de aumento de arrecadação via impostos.²² Os grupos políticos-religiosos existentes na Judeia, por outro lado, não observavam a situação de conflito entre ptolomeus e selêucidas de forma passiva. Embora as fronteiras estivessem em constante mudança nesse período, é preciso ressaltar a diferença do próprio conceito de fronteira e o de limite. Em linhas gerais, “enquanto a fronteira pode ser um fator de integração [...], o limite é um fator de separação, pois separa unidades políticas soberanas, [...] não importando a presença de certos fatores comuns, físico-geográficos ou culturais” (MACHADO, 1998, p. 42). Nesse caso, as fronteiras políticas estabelecidas por essas dinastias não limitavam a atuação ou a interação dos grupos políticos judaicos e sua relação com o governo selêucida ou com o governo ptolomaico. A fronteira, nesse caso, fazia o trabalho de integração, seja ela cultural, ou político-diplomática com governos vizinhos. Momigliano (1991), por exemplo, aborda essa questão da integração cultural entre os povos da antiguidade, inclusive dos judeus, com a cultura grega no período em questão, o que vai ao encontro desse significado de fronteira que temos apresentado, não sendo necessariamente uma característica de separação. Por outro lado, a constituição dos próprios grupos sociais, que interagem uns com os outros, está relacionada com o conceito de limite, ou seja, separação, em especial o conceito de limite simbólico. Os limites simbólicos “são

²² Para maior aprofundamento sobre a influência dos governos helenísticos na Judeia, ver: BICKERMAN, Elias. *The Jews in the Greek Ages*. Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

distinções sociais feitas por sujeitos sociais para caracterizar objetos, pessoas, práticas, tempo e espaço” (ARGOS; KORMIKIARI; MORALES; PALMA; RAMAZZINA, 2011, p. 127). São eles que separam os grupos e os caracterizam. Sob este aspecto temos os diversos grupos atuantes nesse período histórico, sendo o seu limite observado nas disputas travadas entre eles pelo poder, principalmente em Jerusalém. É possível, portanto, identificar nesse período ao menos três grupos em disputa: judeus favoráveis aos ptolomeus; judeus favoráveis aos selêucidas; judeus favoráveis a autonomia política.

Dentro desse cenário, na Judeia, que até meados do século III a.C. estava sob domínio dos ptolomeus do Egito, começa a se articular em Jerusalém, por volta de 225 a.C., um pequeno grupo que passou a “influenciar os judeus contra a continuação do domínio egípcio vigente” (HARRISON, 2010, p. 314). Pode-se notar aqui a primeira cisão política dentro do judaísmo daquele período e que décadas mais tarde seria intensificada com o conflito entre tobiadas e oníadas.²³ As razões da organização desse grupo são incertas embora fosse composto por membros de uma certa aristocracia local. Quando Antíoco III sobe ao trono, em 223 a.C., eles clamaram por “lealdade ao seu regime e não ao governo egípcio” (HARRISON, 2010, p. 315). A motivação em se virar contra os ptolomeus parece estar relacionada à destituição do sumo sacerdote Onias II como elo entre os judeus e a administração egípcia. Onias II era representante das famílias mais antigas e tradicionais dos judeus. Agora, segundo Otzen, “começava a surgir um novo grupo dominante; tratava-se de uma aristocracia que havia enriquecido rapidamente, muitos dos quais tinham uma pequena ligação com a tradição e a cultura judaicas” (2003, p. 23). Isto pode ser visto a partir da nomeação de um tal José, filho de Tobias, que havia sido anteriormente coletor de impostos para os ptolomeus na Judeia, como novo representante perante aos governadores egípcios.

²³ O conflito entre Tobíadas e Oníadas se dava pela disputa do cargo de sumo-sacerdote durante o reinado de Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.). O cargo havia sido posto à venda, e a disputa entre essas duas famílias tradicionais se intensificou mais ainda devido ao contexto de polarização “entre os judeus que viam com bons olhos a helenização e os que queriam rechaçá-la na tentativa de manter intactas as tradições judaicas” (SOARES, 2009, p. 13).

Esse cenário agitou as tensões entre ptolomeus e selêucidas até que Ptolomeu IV morre em 205 a.C. e seu filho pequeno, Ptolomeu V, assume o trono no Egito. Antíoco III “viu que a situação estava madura para outra invasão na Judeia, e parece que foi bem recebido como um libertador por alguns segmentos da população judaica” (HARRISON, 2010, p. 315). Tem-se início a Quinta Guerra Síria (202-195 a.C.) e ao apoio mais explícito de setores emergentes do judaísmo ao governo selêucida. Em 198 a.C., Antíoco III derrota os exércitos de Ptolomeu V e anexa além da Judeia, “a Síria e Fenícia aos domínios selêucidas” (DONNER, 1997, p. 503). Nesse momento, Otzen pontua que o rei selêucida “tentou ganhar a simpatia dos judeus com benevolência, tanto que nos três primeiros anos estes ficaram livres de impostos” (2003, p. 28). Por outro lado, é importante ressaltar que tal benevolência já estava atrelada ao apoio dado a Antíoco III durante a Quinta Guerra Síria. Porém, tal generosidade não durou muito. Anos mais tarde, em 189 a.C., Antíoco III sofre grandes perdas para Roma na Batalha de Magnésia. As perdas econômicas foram as mais duras comprometendo inclusive seus sucessores no trono selêucida. Temos aqui a primeira grande dificuldade político-econômica do governo selêucida: as dívidas com Roma.

Devido a derrota, os selêucidas foram “obrigados a pagar impostos altíssimos aos romanos e, para tanto, naturalmente, extraíam o dinheiro das províncias que ocupavam, incluindo-se, é claro, a dos judeus” (OTZEN, 2003, p. 28). Três anos mais tarde, Antíoco III foi morto em uma insurreição em Elymais, provavelmente tentando conseguir dinheiro para pagar os romanos através do saque de templos, prática que seria comum para seus sucessores imediatos.

Em seu lugar, assume seu filho, Seleuco IV (187-175 a.C.), de quem temos poucas informações. Sabemos pouco, por exemplo, sobre seu reinado e atuação em Jerusalém, pois apenas um relato²⁴, encontrado no livro de 2 Macabeus, cuja

²⁴ O relato miraculoso registrado no livro dos Macabeus segue da seguinte forma: "Firme nas ordens do rei, Heliodoro respondeu que essas riquezas deveriam ser recolhidas ao tesouro real. E, num dia por ele fixado, entrou com a intenção de organizar o inventário. A partir dessa hora, uma grande inquietude se

autenticidade histórica é fortemente contestada, chegou até nós (SILVA; VASCONCELLOS, 2004), embora possa representar uma analogia para as dificuldades que o governo selêucida estava enfrentando, sobretudo após a morte de Antíoco III. Este relato descreve um incidente, em que o sumo sacerdote Onias III entra em desacordo com Simão, comandante da guarda do templo de Jerusalém. Simão, não conseguindo, apoio denuncia as riquezas do templo. Então “o rei, escolhendo Heliodoro, superintendente dos seus negócios enviou-o com ordens de proceder a requisição das referidas riquezas” (2 Macabeus 3,7). Seleuco estaria “ansioso para quitar algumas das dívidas que Antíoco, o Grande, havia contraído em sua luta contra os romanos, e desse modo, envia Heliodoro, para saquear o Templo” (HARRISON, 2010, p. 317). No entanto, tal intento foi impedido por um milagre divino (2 Macabeus 3,23s) e o Templo foi salvo. Tal milagre, segundo consta em 2 Macabeus, se caracterizou por intermédio de um “cavalo, que dava intensos coices, e de dois jovens, que começaram a chicotear Heliodoro, que ficou inteiramente sem ação e caiu logo no chão” (SILVA; VASCONCELLOS, 2004, p. 106). Esse episódio, ainda que miraculoso, pode ser interpretado como uma pequena representação da dificuldade político-econômica enfrentada pelo governo selêucida no início do século II a.C. As dívidas contraídas por Antíoco III estavam fazendo com que os reis selêucidas buscassem dinheiro em qualquer lugar, inclusive nos templos do seu território. Uma parte dos

espalhou pela cidade toda. Revestidos de suas vestes sacerdotais e prostrados diante do altar, os sacerdotes invocavam ao céu e imploravam ao Autor da Lei acerca dos depósitos, rogando-lhe que os conservasse intactos para seus depositantes. [...] Diante da profanação que ameaçava o templo, o povo se precipitava em multidão para fora das casas, a fim de se ajuntarem à prece comum. [...] Heliodoro executava o seu intento. Já se achava ali, com seus homens armados, quando o Senhor dos espíritos e soberano detentor de todo poder suscitou uma tal aparição que todos os que tinham ousado vir ali desfaleceram de espanto, atingidos de pavor ante a majestade de Deus. Viram eles, montado num cavalo ricamente ajaezado e guiado furiosamente, um cavaleiro de terrível aspecto, que lançava em Heliodoro as patas dianteiras do cavalo. O que vinha nele montado parecia ter uma armadura de ouro. Ao mesmo tempo, apareceram-lhe outros dois jovens, de extraordinário vigor, fulgurantes de luz e ricamente vestidos. Colocando-se dos dois lados, puseram-se a açoitá-lo sem interrupção e descarregaram sobre ele uma saraivada de golpes. Atirado subitamente por terra, Heliodoro foi envolvido por espessas trevas. Seus companheiros ergueram-no e o depositaram numa liteira.” (2 Macabeus 3,13-27)

judeus começa a ficar descontente com a administração selêucida, seja pela retomada dos impostos ou pelo desejo do rei de se apossar dos tesouros do templo. Para Donner, a “perda de poder dos selêucidas continuou com fracassos ocorridos sob Selêuco IV Filopator - e isso foi acompanhado, em Jerusalém, por uma selvagem luta pelo poder entre os oníadas e os tobiadas” (1997, p. 503). A crise foi agravada quando Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) assumiu o trono selêucida e aparece em Jerusalém no período da Sexta Guerra Síria para arbitrar os conflitos internos que ocorriam na cidade entre esses dois grupos. Aqui podemos destacar a segunda dificuldade: os problemas internos em Jerusalém.

A SEXTA GUERRA SÍRIA E OS PROBLEMAS INTERNOS EM JERUSALÉM

Antíoco IV Epífanes é o personagem central do turbulento período registrado em Jerusalém entre os anos 175-164 a.C. Dentro do judaísmo temos três fontes²⁵ do século II a.C. que mencionam o rei selêucida, sendo uma delas contemporânea ao período da intervenção, o Livro de Daniel. Quando seu irmão Seleuco IV morre, Antíoco IV, que havia estado refém²⁶ em Roma, assume o trono (DONNER, 1997, p. 503). Conforme já mencionamos, o contexto em que Antíoco IV sobe ao poder é turbulento devido as dívidas com Roma, a situação interna em Jerusalém e os constantes conflitos com o Egito. Quanto a este último, por motivos desconhecidos, talvez para tentar recuperar os territórios perdidos na Quinta Guerra Síria, Ptolomeu VI

²⁵ O Livro de Daniel foi escrito durante a intervenção de Antíoco IV em Jerusalém e da revolta dos Macabeus contra o domínio selêucida. Já os livros de 1 e 2 Macabeus foram escritos décadas mais tarde, quando os Macabeus saíram vitoriosos, trazendo autonomia política a Judeia novamente. Os dois livros registram com maiores detalhes a intervenção de Antíoco IV e a revolta que se seguiu, sendo eles paralelos um ao outro em termos de conteúdo e não uma continuação.

²⁶ Quando Antíoco III perde a batalha de Magnésia para os romanos, é firmado o tratado de Apameia (188 a.C.), em que obrigava o rei selêucida entre outras coisas a entregar seu filho Antíoco IV como refém. Ver SCOLNIC, Benjamin. Antiochus IV and the Three Horns in Daniel 7. *Journal of Hebrew Scriptures*. Edmonton, v. 14, n. 2, 2014.

declara guerra a Antíoco IV.²⁷ Tem-se início a Sexta Guerra Síria. Antíoco realizou duas campanhas contra o Egito, registradas no livro de Daniel e em 1 e 2 Macabeus. O escritor do livro de Daniel escreve que o rei “dirigirá sua força e o seu coração contra o rei do Sul, com um grande exército” (Dn 11,25) e que “no tempo fixado voltará em campanha contra o Sul, mas o fim não será como o começo” (Dn 11,29). Já o autor de 1 Macabeus relata apenas a primeira campanha: “invadiu, pois, o Egito à frente de um exército poderoso, com carros, elefantes e uma grande esquadra, e travou combate com o rei do Egito, Ptolomeu, o qual recuou diante dele e fugiu” (1 Mc 1,17). Por outro lado, 2 Macabeus assinala os preparativos para a segunda: “por esse tempo, Antíoco preparava a sua segunda expedição contra o Egito” (2 Mc 5,1). A sequência registrada no Livro de Daniel condiz com aquela encontrada nos dois livros dos Macabeus.

A situação se complicada quando da segunda campanha ao Egito. Conforme registrado no livro de Daniel, a segunda campanha não teve o mesmo êxito da primeira. Isso se confirma com a intervenção romana para acabar com a Sexta Guerra Síria e preservar o governo egípcio. Antíoco decidiu continuar na guerra contra os ptolomeus “e estava direcionando-se a Alexandria quando os enviados romanos o alcançaram no caminho. Ao se aproximarem, Antíoco cumprimentou Popílio, que lhe entregou o decreto do Senado” (CLÍMACO, 2017, p. 83). Roma impediu que Antíoco IV cercasse Alexandria, pois um “império selêucida que incluía o reino dos ptolomeus - assim desmanchando qualquer equilíbrio de poder no Leste grego criando um rival perigosamente poderoso - não era algo que Roma tivesse a intenção de tolerar” (GREEN, 2014, p. 127). A intervenção é mencionada por Políbio, que descreve a preocupação do senado romano com a possibilidade de Antíoco se tornar o senhor do Egito (The Histories 29.2.1). Antíoco, portanto, abriu mão do Egito e os romanos

²⁷ Sobre este tema Políbio faz vários registros sobre a Sexta Guerra Síria em sua obra Histórias, e especificamente sobre as motivações de Antíoco IV em defender a região da Judeia, e Ptolomeu VI em readquiri-las. O historiador grego narra alguns episódios em que os dois reis enviam emissários ao senado romano para justificar suas posições na guerra. (The Histories 28.1.1).

seguiram para Chipre, de onde expulsaram a frota selêucida. Antíoco agora tinha a dívida com os romanos para honrar, o gasto econômico das duas campanhas empreendidas ao Egito em uma guerra perdida e uma província com fortes disputas internas pelo poder.

Devido a este contexto, Antíoco IV voltou suas atenções inicialmente para a província da Judeia, onde pretendia arrecadar dinheiro e assegurar o domínio da região, arbitrando disputas internas para espantar qualquer pretensão egípcia de reconquista. Dentre as medidas tomadas pelo rei, ele “pilhou o templo, interrompeu os sacrifícios do culto, em seguida, proibiu os ritos tradicionais, a circuncisão, a observância da Lei, perseguindo e massacrando os que continuavam a praticá-los” (BENOIT; SIMON, 1987, p. 52). Por fim, instaurou o culto a Zeus dentro do templo judaico. Essa política imposta gerou descontentamento do povo judeu, sobretudo entre os setores mais tradicionais do judaísmo, o que acabou por ser o estopim da chamada Revolta dos Macabeus (167 a.C.). Entretanto, essa associação particular entre Antíoco IV e a política imposta em Jerusalém pode ser contestada, conforme temos mostrado. Não se tem mais lugar para uma perspectiva que polariza Antíoco IV e os judeus de um modo geral, atribuindo todas as mudanças políticas e religiosas à campanha do rei selêucida. Ao invés disso, temos grupos dentro do judaísmo que eram favoráveis ao rei e suas políticas. Benedikt Otzen afirma que, nesse período, o desenvolvimento do judaísmo era disputado “pelo partido reformador helenizante e pela facção de judeus antigos” (2003, p. 30). Nesse caso, Antíoco IV teve apoio interno de Jerusalém para atuar na transformação da cidade.

Momigliano comenta que esse evento estava além dos conflitos internos comuns do governo selêucida. “O Templo de Javé foi transformado em um templo de Zeus Olímpico, os habitantes de Jerusalém foram denominados antioquianos e a misteriosa Acra, a fortaleza, foi ocupada por uma guarnição síria” (1991, p. 91). Ele prossegue afirmando que “desde os tempos imemoriais era inaudita no mundo de fala

grega uma tamanha interferência nos cultos ancestrais de uma nação” (1991, p. 91). Essas transformações, no entanto, podem ser compreendidas a partir do contexto de disputas internas em Jerusalém e pelas dívidas econômicas contraídas pelo governo selêucida ao serem derrotados pelos romanos. Para além dessas medidas, Antíoco IV colocava no cargo de sumo sacerdote quem lhe oferecesse mais dinheiro, isso fez com que esse cargo, que deveria ser por linhagem segundo a tradição judaica, pudesse ser ocupado por qualquer judeu que tivesse dinheiro e tivesse interesse em adquirir poder em Jerusalém. A intenção de Antíoco IV ao arbitrar os conflitos internos acabou por intensificá-los mais ainda. Foi assim que Menelau se tornou sumo sacerdote. “A nomeação de Menelau a despeito da lei naturalmente enfureceu os judeus ortodoxos, e sem dúvidas muitos apoiaram a Jasão quando este tentou recuperar sua função” (OTZEN, 2003, p. 34). O próprio Jasão (1 Mc 1,1-15), “irmão do sumo sacerdote Onias III comprou o cargo de sumo sacerdote e adotou a religião grega no Templo de Jerusalém” (STORNILOLO, 2007, p. 14).

A intervenção de Antíoco IV intensificou as disputas entre os judeus e deu origem ao conflito armado contra o próprio governo selêucida a partir da Revolta dos Macabeus, que terminaria por tornar a Judeia autônoma politicamente do governo selêucida. O cenário político da região nesse período está de acordo com a leitura feita pelo autor do livro de Daniel, ao dizer que Antíoco IV se indignaria contra a Santa Aliança após seu fracassado intento em vencer o rei do Sul e de fazer alianças com alguns judeus (Dn 11,29-30). Neste caso, o registro de Daniel condiz com a leitura histórica do período, no entanto, o autor vai além desses dois elementos imputando somente ao rei não só a causa, mas também as consequências da intervenção.

ANTÍOCO IV EPÍFANES NO LIVRO DE DANIEL: O CULPADO PELA INTERVENÇÃO?

O último verso do texto base do Livro de Daniel que mencionamos no início deste artigo contém um elemento interessante para analisarmos na tentativa de compreender como o autor constrói a representação de Antíoco IV como inimigo do “povo santo” e, por conseguinte, o causador das mazelas que acometeram Jerusalém no século II a.C. O verso 30 diz que “por isso, ao voltar, ele se enfurecer-se-á contra a Aliança sagrada, e de novo agirá de acordo com os que abandonam a Aliança sagrada”. Podemos ressaltar que o autor, em nenhum momento durante todo o capítulo 11, explica a causa desse enfurecimento. A palavra hebraica זָאָם (za’am) é traduzida em outras passagens bíblicas²⁸ como indignação, aborrecimento, abominação e raiva. O autor intencionalmente resolve pontuar o enfurecimento do rei. No entanto, se faz necessário analisar outras passagens do livro de Daniel que mencionam o rei Antíoco IV antes de concluir se essa é uma impressão geral do autor sobre o rei ou um caso isolado.

Com exceção do capítulo 11-12, Antíoco IV é representado também nos capítulos 7, 8 e 9. Por não se tratar do nosso objetivo aqui, não faremos uma análise extensiva sobre esses três capítulos. Nosso intuito é apenas verificar como o autor constrói a intervenção de Antíoco IV na Judeia. No capítulo 7, Antíoco é representado por um chifre pequeno que surge de uma grande besta com dez chifres, após três chifres dela caírem (SCOLNIC, 2014, p. 1-2). Esse chifre pequeno “proferirá insultos contra o Altíssimo [...] ele tentará mudar os tempos e a lei, e o santos serão entregues em suas mãos por um tempo, tempos e metade de um tempo” (Dn 7,25). Aqui temos outro elemento interessante, pois o autor diz que o chifre pequeno tentará mudar os tempos e a lei, novamente sem mencionar qualquer indicativo do que estaria

²⁸ Por exemplo: Salmos 7,11; Provérbios 22,14; 24,24; 25,23; Isaías 66,14; Zacarias 1,12.

motivando esse governante a fazer isso. A intervenção do chifre pequeno está atrelada a mudança cultural inserida nos termos tempos e a lei, e isso é elaborado mais exaustivamente em Dn 11,31-33. (MACUMBER, 2015, p. 2). No capítulo seguinte, o personagem Daniel possui uma nova visão sobre esses acontecimentos e novamente aqui Antíoco IV é representado por um chifre pequeno (Dn 8,9). Daniel observa em sua visão que “de um deles saiu um pequeno chifre que depois cresceu muito, tanto na direção do Sul como na do oriente como na do país do Esplendor [...] chegou até a exaltar-se contra o Príncipe do exército” (Dn 8,9-11). Aqui temos alguns indicativos para relacionar Antíoco IV Epífanês a essa figura do chifre pequeno. Conforme mencionamos nos tópicos anteriores, Antíoco IV era um rei selêucida (oriente), guerreou contra o Egito (Sul), interviu na Judeia (país do Esplendor) e destituiu o sumo sacerdote Onias III (Príncipe do Exército) a partir da venda do cargo. Novamente, aqui a fonte não indica o que motivou o rei a supostamente se engrandecer para o Sul, oriente e país do Esplendor além da sua própria pretensão. Por fim, temos o capítulo 9. A intervenção é mencionada nos versos finais do capítulo, e foi a partir dele que Hipólito de Roma, no século III d.C. lançou a hipótese do conteúdo se referir “a crise enfrentada durante o período de Antíoco IV Epífanês” (ULRICH, 2014, p. 1061). O texto menciona que “depois de sessenta e duas semanas um Ungido será eliminado, e a cidade e o Santuário serão destruídos por um príncipe que virá” (Dn 9,26). O unguido eliminado se refere ao assassinato do sumo sacerdote Onias III, e Antíoco IV aqui é representado pelo termo príncipe, que trará a destruição da cidade (Jerusalém) e do santuário (Templo). Igualmente aqui, Antíoco IV é representado como a “fonte do mal que se abate sobre Jerusalém” (CHEVITARESE, 2004, p. 164). Por outro lado, como já vimos anteriormente, o rei Antíoco IV estava agindo a partir do contexto de crise enfrentado pelo governo selêucida no século II a.C., algo que não era desconhecido do autor do Livro de Daniel, uma vez que ele os cita ainda que de forma breve no capítulo 11 como mostramos anteriormente. É curioso notar que o autor pouco fala sobre os

grupos de judeus que apoiavam o rei, se limitando a caracterizá-los apenas como aqueles que abandonam a santa aliança (Dn 11,30). A partir disso podemos analisar o discurso representativo que o autor faz do rei selêucida para a sua audiência.²⁹

As representações podem ser caracterizadas como “formas de comunicar e reelaborar o mundo, aproximações da realidade que, no entanto, não podem substituir o mundo vivido” (SERPA, 2014, p. 488). Nesse sentido, “para se pensar o eu e o outro é preciso criar uma representação aceitável” (HALL, 2000, p. 112). Por isso, a representação criada do rei selêucida Antíoco IV Epífanes como causador de todo o mal tornou-se aceitável na medida em que a intervenção dele na região intensificou as disputas internas e fez eclodir a Revolta dos Macabeus. Dessa forma, o autor mobilizou a construção identitária do eu, isto é, do judaísmo verdadeiro, e do outro, do rei selêucida e de qualquer um que se associasse a ele, como inimigos desse judaísmo. É por isso que o autor resolve desconsiderar os motivos externos e internos que favoreceram a intervenção, para criar um discurso polarizante entre o rei e os verdadeiros judeus, no qual o autor certamente está incluído. É aquilo que Hayden White fala sobre discurso, afirmando que “todo discurso sempre é o seu próprio discurso e é sobre objetos que compõem o seu tema” (WHITE, 1994, p. 17). Para ele, discurso é movimento, seja de “codificações recebidas da experiência” ou de “meios alternativos de codificar essa realidade” (WHITE, 1994, p. 16). Discurso, portanto, é um trabalho de mediação. Nesse sentido, o autor do livro de Daniel está atuando nesse papel de mediação, produzindo um discurso que aponta um inimigo a ser combatido, isto é, codificando a realidade a partir da linguagem apocalíptica. É interessante notar que nas visões narradas no livro sempre há um anjo que realiza o papel de entregar a interpretação do que é narrado, indicando a forma correta de ler as profecias, atuando

²⁹ É difícil indicar precisamente para quem o Livro de Daniel estava sendo escrito. O autor menciona “homens esclarecidos” (Dn 11,34) mas sem dar maiores detalhes sobre quem era esse grupo. Pela teologia encontrada no livro, pode-se fazer uma associação ao grupo chamado Hassidins (os piedosos) em 1 Macabeus 2,42, mas qualquer resposta definitiva é incerta.

como um mediador entre o personagem Daniel e Javé, para quem Daniel sempre pede a interpretação correta de suas visões. Como aponta Ana Teresa Marques Gonçalves, na Antiguidade, uma mensagem, sonho ou visão caracterizava uma indicação do desejo divino, algo que, justamente por se tratar de uma manifestação da própria divindade a um protegido, ungido, ou escolhido seu, tinha poder de veracidade e convencimento perante à comunidade que participava e compreendia o sistema simbólico no qual a mensagem circulava, ou seja, que compartilhava os signos do mesmo imaginário social (GONÇALVES, 2003). Além disso, como vimos, Antíoco IV, inicialmente, é representado por um chifre pequeno, passando posteriormente a ser representado pelo termo príncipe e, por fim, como rei do Norte. Descrever Antíoco IV por meio de símbolos é, então, a estratégia utilizada pelo autor da narrativa do livro de Daniel. Ele recorre a recursos textuais e invoca “presenças” e “ausências” para construir uma imagem de seu personagem, algo característico do exercício de representação (SANTOS, 2011). Assim, com o decorrer das visões e dos capítulos, fica cada vez mais clara a identidade representativa que o autor do livro de Daniel pretende construir de Antíoco como inimigo, para que sua audiência possa identificar o sujeito das visões, não lhe importando compreender suas motivações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As causas da intervenção selêucida na Judeia são bem identificadas e documentadas nas fontes e na bibliografia específica sobre o tema. As dívidas contraídas por Antíoco III, a derrota na Sexta Guerra Síria e as disputas internas em Jerusalém são elementos que nos ajudam a compreender a intervenção selêucida na região. O primeiro motivo listado explica a necessidade do rei de se apossar dos tesouros do templo, o segundo explica tanto a necessidade de arrecadação quanto de se manter o poder nas províncias já conquistadas, já o terceiro diz respeito ao controle da região. Esses fatores em conjunto foram responsáveis pela tomada de decisão do rei em interferir na

Judeia. Não descartamos que tais medidas possam ter sido vistas por setores do judaísmo como algo terrível, mas devemos leva-las em consideração para não imputarmos somente a Antíoco IV Epífanes todos os problemas que mencionamos. Por outro lado, o livro de Daniel, conforme vimos, faz esse tipo de exercício, pois além de apontar as duas causas, a Sexta Guerra Síria e os grupos judaicos a favor dos selêucidas, o autor acaba construindo a figura de Antíoco IV Epífanes como o verdadeiro protagonista da intervenção, não dando importância para os processos externos as vontades e ao controle do rei.

Essa construção está ligada à própria linguagem utilizada pelo autor para elaborar seus textos, a linguagem apocalíptica. Dessa forma, o autor, escrevendo contemporaneamente a intervenção do rei, elabora sua representação do governante a partir de figuras como bestas animais até descrições mais diretas como rei do Norte, pontuando para sua audiência a localização geográfica do inimigo do “povo santo”. Por se tratar de um contexto turbulento, é natural que, dentro dessa linguagem, o autor faça um discurso colocando a intencionalidade do rei como fator determinante. E como vimos, esse tipo de discurso, longe de ser descartado, pode ser utilizado para compreender a voz de setores específicos do judaísmo, que não viam no helenismo e nem na revolta armada dos Macabeus a resposta para os problemas de Jerusalém. Restava para este grupo deixar as coisas na mão de Javé, pois para a teologia encontrada no Livro de Daniel, Javé “muda as épocas e as estações; destrona reis e os estabelece. Dá sabedoria aos verdadeiros sábios e entendimento aos que buscam discernir e conhecer” (Dn 2,21).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

POLYBIUS. The Histories. Volume II: Books 3-4. Loeb Classical Library 137. Disponível em: <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Polybius/home.html>>.

Acesso em 07 de março de 2019.

ARGOS, João E.; KORMIKIARI, Maria C. N.; MORALES, Fabio A.; PALMA, Adriana;

RAMAZZINA, Adriana A. O estudo das fronteiras no mundo antigo: o caso grego. In:

ALDROVANDI, C. E.; HIRATA, E. V.; KORMIKIARI, M. C. (Org.). Estudos sobre o espaço na Antiguidade. 1 ed. São Paulo: Edusp/Fapesp, 2011, p. 125-156.

BENOIT, André; SIMON, Marcel. Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: Pioneira, 1987.

BICKERMAN, Elias. The Jews in the Greek Ages. Massachusetts: Harvard University Press, 1988.

CALABI, Francesca. História do Pensamento Judaico-Helenístico: com uma contribuição de Romano Penna sobre a literatura canônica do movimento cristão. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

CHEVITARESE, André Leonardo. Judaísmo e Helenismo: reflexões em torno de Daniel 9,1-19. Dimensões: Vitória, v. 16, p. 161-171, 2004.

CLÍMACO, J. C. Alexandria e Roma: representações, dinâmicas e vicissitudes na esfera do poder ptolomaico. Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, v. 10, p. 77-99, 2017.

COLLINS, John J. Imaginação Apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010.

DOBRORUKA, Vicente. História e apocalíptica: Ensaios sobre tempo, metahistória e sincretismo religioso na Antigüidade. 1. ed. Brasília: Edição do autor, 2009.

DONNER, HERBERT. História de Israel e dos Povos Vizinhos: da época da divisão do reino até Alexandre Magno. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

- EYLER, F. M. S. História Antiga Grécia e Roma. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.
- GALLAZZI, S; RUBEAUX, F. Primeiro Livro dos Macabeus: autocrítica de um guerrilheiro. Petrópolis: Vozes, 1993.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. “Imagens Oníricas e o Poder Imperial dos Severos na Roma Antiga”. In: Dulce Oliveira Amarante dos Santos; Maria Zaira Turchi. (Org.). Encruzilhadas do Imaginário: Ensaio de Literatura e História. Goiânia: Cânone, 2003, v. 1, p. 27-48.
- GREEN, Peter. Alexandre o Grande e o período helenístico. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- HALL, Stuart. Quem precisa de Identidade? In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, Vozes: 2000. p. 103-133.
- HARRISON, R. K. Tempos do Antigo Testamento. Trad. Degmar Ribas. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.
- MACHADO, L. O. Limites, Fronteiras, Redes: In: STROHAECKER, T. M. et al. (Orgs.). Fronteiras e Espaço global. Porto Alegre: AGB, 1998, p. 41-49.
- MACUMBER, Heather. A Monster without a Name: Creating the Beast Known as Antiochus IV in Daniel 7. Journal of Hebrew Scriptures. Edmonton, v. 15, n. 9, p. 1-26, 2015.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Os Limites da Helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- NIEHR, Herbert. O livro de Daniel. In: ZENGER, Erich (Org.). Introdução ao Antigo Testamento. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- OTZEN, Benedikt. O judaísmo na antiguidade: A história política e as correntes religiosas de Alexandre Magno até o imperador Adriano. São Paulo: Paulinas, 2003.
- SANT'ANNA, Henrique Modanez de. O basileus e seu exército: algumas considerações sobre o 'ritual de aclamação' e a natureza do poder monárquico helenístico. Saeculum. João Pessoa, v. 30, p. 15-23, 2014.

- SANTOS, Dominique. Acerca do conceito de representação. *Revista de Teoria da História*. Goiânia, ano 3, número 6, p. 27-53, 2011.
- SCOLNIC, Benjamin. Antiochus IV and the Three Horns in Daniel 7. *Journal of Hebrew Scriptures*. Edmonton, v. 14, n. 2, p. 1-28, 2014.
- SERPA, A. S. P. Teoria das representações em Henri Lefebvre. *GEOUSP, Espaço e Tempo*. São Paulo, v. 18, p. 487-495, 2014.
- SILVA, Rafael Rodrigues; VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Como ler os livros dos macabeus*. São Paulo: Paulus, 2004.
- SILVA, Diego Lopes da. *A Quarta Besta de Daniel: Representação do governo de Alexandre, o Grande*. Curitiba: Editora Prismas, 2014.
- SOARES, Dionísio Oliveira. A literatura apocalíptica: o gênero como expressão. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 99-113, 2008.
- SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. *Theós*. Campinas, v. 5, n. 2, p. 1-24, 2009.
- STORNILO, Ivo. *O Livro de Daniel: reino de Deus x imperialismo*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- ULRICH, Dean R. How Early Judaism Read Daniel 9:24-27. *Old Testament Essays*. Pretoria, v. 27, n. 3, p. 1062-1083, 2014.
- WHITE, Hayden. *Trópicos do discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: EDUSP, 1994.

IMAGENS DA MORTE NAS TROIANAS DE SÊNECA

IMAGES OF DEATH IN THE TROADES OF SENECA

Douglas de Castro Carneiro³⁰

³⁰ Doutorando pelo programa de pós-graduação em História pela Universidade Federal de Goiás

Correspondência para: Douglas de Castro Carneiro (dogaocarneiro@hotmail.com)

Recebido em: setembro de 2018; Aceito em: abril de 2019

RESUMO

A morte é um tema que unifica as *Troades* de Sêneca. A queda e o saque de Tróia determinam a morte da grande cidade. Em 1.179 versos, os personagens se apresentam: Hécuba, Taltíbio, Pirro, Agamêmnon, Calcante, Andrômaca, um ancião, Astíanax, Ulisses, Helena, Políxena, um mensageiro e o coro de troianas. A peça teatral inicia-se com o lamento de Hécuba, rainha troiana sobre o seu destino e o de Tróia (1-65). Um coro das troianas acompanha a destruição da cidade e a morte de Príamo e de Heitor (67-162). No primeiro episódio (164-408), Taltíbio, relata o aparecimento da sombra de Aquiles com o seu pedido: o sangue de Políxena pela mão de Pirro. Agamêmnon é contra esse pedido e o filho de Aquiles, Pirro defende a honra de seu pai, discute a necessidade e a validade do assassinato da jovem troiana. O segundo episódio inicia-se com Andrômaca, Astíanax e um ancião. A cena se estende dos versos 409 a 522. No terceiro episódio (v. 861-1008), com a ajuda de Helena, Políxena é preparada como noiva sob o pretexto de seu casamento com Pirro. Mas o estratagema é logo descoberto, vindo Helena a confessar a verdade. Assim, Pirro leva a jovem troiana. No êxodo (v. 1056-1179), o mensageiro relata as mortes de Astíanax e Políxena, destacando a nobreza de espírito dos troianos frente a morte. Andrômaca e Hécuba lamentam as suas desventuras. As Tragédias de Sêneca foram apresentadas aos leitores-ouvintes da *aula imperial* durante as sessões de recitações. Ao focalizarmos a morte com tais propriedades, tratando-a de forma tão especial no corpo de *As Troades*, Sêneca mais uma vez, mostrou sua capacidade de reelaborar um velho mito com originalidade criativa.

Palavras-chave: Seneca, Troianas, Morte

ABSTRACT

Death is a theme that unifies the Troades of Seneca where the fall and the loot of Troy determine the death of the large city. The cast Hecuba, Taltibio, Pyrrus, Agamemnon,

Calcante, Andromaca, and old man Astyanax, Ulysses, Helen, Polyxena, a messenger, and the chorus of Trojans are introduced along 1,179 verses. The theatrical presentation begins with the distress of Hecuba, queen of Troy, about the destiny of Troy and herself (1-65). The chorus of Trojan is accomplished with the fall of the city and the death of Pryam and Hector (67-162). In the first act (164-408), Taltibio reports the shadow from Achilles requests the blood of Polyxena through the hands of Pyrrhus. Agamemnon counters this request while Pyrrhus, the son of Achilles, defending the honor of his father discusses the necessity and the valid assassination of the young Trojan. The second act begins with Andromaca, Astyanax and one old man extends from the verses 409 to 522. The third act (v. 861-1008) develops when Helen helps Polyxena to dress as a bride to get married Pyrrhus. However, the coup is discovered when Helen tells the true. Thus Pyrrhus got the young Trojan. In the exodus act (v. 1056-1179), the messenger reports the death of Astyanax and Polyxena highlighting the noble Trojan spirit in front of the death. The Seneca tragedies were not dedicate to large audience; they were performed during recitals to readers- and listeners of the imperial class. Focusing on death, specifically in the Troades, Seneca again showed the ability to join an old myth to his original creativity.

Keywords: Seneca, Trojans, Death

Lucio Anneu Sêneca ou simplesmente Sêneca é um dos personagens mais controversos da história do Império Romano. Sêneca nasceu entre os anos 04 a.C. a 01 a.C. em Córdoba,³⁰ capital da província da Bética no sul da Espanha. Esse local foi atestado pelo jovem Marcial, seu conterrâneo, e pelos escritos de seu pai Sêneca, o velho (HABINEK, 2014, p. 18). O pai de Sêneca era um eqüestre romano com uma riqueza substancial e posição social. Provavelmente sua principal riqueza fossem suas propriedades agrícolas, localizadas às margens do rio Guadalquivir. O local era coberto de oliveiras e vinhas e o patrimônio de seus filhos era administrado por sua mulher Hêlvia (GRIFFIN, 2008, p. 33). A pesquisadora acrescenta:

Sêneca o velho retornou para a Espanha onde ele se casou com uma certa Helvia este teve três filhos Anneus Novatus, mais tarde conhecido anos mais tarde pelo pai de seu amigo: L.Junius Gaio, L. Junius Galio Anneus, L. Anneus Seneca nascido por volta de 01 a.C e antes de M. Anneus Mela, pai do poeta Lucano. Mas em 05 d.C., o pai

³⁰ Cidade localizada ao sul da Espanha, na província de Andaluzia.

voltou para Roma com seus filhos e continuou visitando as escolas de retórica e supervisionando sua educação (GRIFFIN, 2008, p. 34).

Destacamos com respaldo de Griffin (2008), algumas informações que julgamos relevantes. Sêneca o velho teria preparado seus filhos para seguir carreira política em Roma. Seu primeiro filho foi prefeito da província de Acaia, descrito na Bíblia, no capítulo de Atos 18, versículo 13; Sêneca, o jovem foi um autor renomado e sua influência estendeu-se por toda a corte romana, e seu irmão Marcos Mela foi pai do famoso poeta Lucano. Consideramos essas relações com base nesse excerto:

Esta tia trouxe Sêneca para Roma, ainda como criança e agora, em direção ao fim dos dezesseis anos de governo de seu marido sobre o governo de Tibério, ela o convidou para visitar o Egito para tratar sua saúde. Esta viagem e o clima eram reputados como bons para o caso de Tuberculose. Ele retornou com sua tia em 31 d.C., em uma viagem eventual quando seu tio havia morrido. Sêneca teria passado trinta e cinco anos, da idade mínima para atingir o cargo de *qüestor*, o primeiro da carreira senatorial. Ele recorda com bons olhos, em algum momento após voltar do Egito, sua tia usou todas suas conexões para assegurar que Sêneca assumisse um cargo, obtendo do imperador o *latus clavus* (GRIFFIN, 2008, p. 36).

Não se sabe ao certo porque o prefeito precisou deixar o Egito rapidamente, mas sugere-se que a família de Sêneca tenha se beneficiado com seus laços com Sejano, o poderoso chefe da guarda real de Tibério, em Roma. Sua súbita queda de poder e execução pode ter significado o fim do governo do tio de Sêneca no Egito. Após o retorno de Sêneca, sua tia o ajudou e a seu irmão com suas carreiras políticas em Roma. Sêneca parece não ter se preocupado em buscar um cargo com muita pressa (STAR, 2017, p. 10). Convém salientar que isso é apenas uma especulação do autor; não encontramos evidências de que tenha realmente acontecido. A vida de Sêneca foi marcada pelo medo durante o principado de Tibério, quando nos finais desse governo havia sinais de paranóia, antissociabilidade e loucura por parte do

imperador. Wilson (2014, p. 67-68) relata as perspectivas senequianas diante do governo de Tibério:

Os anos de Sêneca sobre Tibério deu para ele um bom vislumbre de quão importante era um imperador ser generoso e misericordioso nos mais diversos temas nos quais ele insistiu posteriormente com Nero. Eles também lhe eram uma clara sensação dos perigos envolvidos entre ser um conselheiro ou um criado imperial assim como Sejano foi. As conseqüências da conspiração aumentaram a atmosfera da paranóia, em que as parcelas foram constantemente criadas e imaginadas. A cultura do medo entre a elite romana de seu período pode ser vista como uma função de instabilidade institucional do sistema imperial, o imperador tinha que garantir que a aristocracia, ainda possuía o controle do governo, tornando-se fraca para assegurar as rédeas do poder.

No ano de 37 d.C., após a morte de Tibério, Calígula foi declarado imperador pelos soldados. Entretanto, esse título não era oficial, mas propiciou-lhe receber poderes do senado e um novo status.

Seguindo as tradições, o imperador tinha o desejo de honrar a memória de seu antecessor (BARRETT, 1989), sendo assim:

Em 37 d.C. foram concedidos outros títulos a critério do senado, Calígula adiou a aceitação do título de *pontifex maximus*, chefe, interprete das leis sagradas e sumo sacerdote dos deuses. Calígula fez um excelente uso de sua primeira reunião com o senado e mostrou uma habilidade diplomática magistral. As mortes de Germânico e Agripina despertaram fortes emoções em muitos romanos e uma profunda simpatia por seus filhos (BARRETT, 1989, p. 88).

O então imperador assume os mais diversos títulos, o que lhe garante o cargo de regente do mundo romano. Nessa função, demonstrou grandes habilidades diplomáticas e como deveriam ser mantidas as relações com as diferentes camadas sociais do império.

Outro homem que atraiu a atenção de Calígula em circunstâncias obscuras foi o orador e filósofo Sêneca. A afirmação de Dion Cássio era que o único pecado de Sêneca era um argumento bem construído quando o imperador estava presente. Ele foi condenado à morte, mas foi poupado, já que segundo seus detratores sua doença não iria permitir que ele vivesse muito tempo. É possível que Sêneca fosse ligado a oposição a Calígula, em que o discurso no senado pode ter sido em defesa de um colega conspirador (BARRETT, 1989, p. 140).

Sêneca, por volta de 41 d.C., foi enviado para o exílio, acusado de intriga criminal junto a Julia Livila e sentenciado à morte, que mais tarde foi revertida em exílio na ilha de Córsega (KAMP, 1965, p. 105-106). Essa narrativa do exílio está presente em duas obras de Sêneca: em uma carta consolatória escrita por ele e destinada à sua mãe, *Consolatio ad Helvia*, a qual se encontrava inconsolada pelo exílio de seu filho, e em uma carta consolatória para Políbio, *Consolatio Ad Polybium*, pedindo ao liberto de Cláudio que intercedesse por ele junto ao imperador. Entretanto, não obteve resposta (OMENA, 2008, p. 74).

Para a pesquisadora Luciane Munhoz de Omena:

A sorte de Sêneca modificou-se a partir do momento que Narciso, liberto de Cláudio, preparou o assassinato de Messalina, a esposa do imperador. Cláudio casou-se com sua sobrinha Agripina e permitiu que o filósofo voltasse para Roma. Em 49 d.C., passa a ser preceptor de Domício, Agripina ganhou um importante aliado político, com a presença do filósofo na corte por dois motivos: por ser natural conservar o rancor em relação a Cláudio, pela lembrança do exílio e ao mesmo tempo, agradecido pela mão benfeitora de Agripina (OMENA, 2008, p. 75).

Ao interpretarmos esse excerto, podemos observar alguns argumentos relevantes. Após o retorno de Sêneca para Roma, em 49 d.C., ele se torna o preceptor do futuro imperador devido ao assassinato da primeira esposa de Cláudio. Agripina ganha um aliado importante, da mesma forma que conserva o rancor do antigo imperador.

Outro historiador contemporâneo que contribuiu para os estudos de Sêneca é Fabio Faversoni (2012, p. 138), que afirmou: “como se sabe Cláudio foi divinizado, depois de muita polêmica. Tomando o tema da divinização, Sêneca faz uma avaliação negativa de Cláudio conforme os cânones do ideal senatorial”. O autor possui razão ao pontuar que a memória de Cláudio foi negativa porque Sêneca foi seu contemporâneo, ligado à corte senatorial. O historiador ainda sugere que:

A indignidade de Cláudio é apresentada em vários níveis. Um deles deve-se a acusação de que Cláudio, teria feito uma indiscriminada concessão de cidadania romana, a muitos provinciais. A cidadania era um dos elementos necessários para alguém que se habilitasse ao senado, seria vendida por Messalina mulher do imperador, e por seus libertos. Ora o senado era responsável pela guarda da tradição romana. Por fim, Sêneca condenará Cláudio, que tendo omitido, que deixou seu principado nas mãos de Messalina e de seus libertos. O retrato feito por Sêneca mostra os senadores escondendo-se das condenações e mortes sem julgamento, enquanto os libertos capitaneando por Messalina jogavam Roma no desgoverno (FAVERSANI, 2002, p. 141).

Faversoni (2012) traça um retrato particular de Cláudio sobre o viés senequiano, que teria ido para o exílio na ilha de Córsega, no início do seu governo, e como consequência sua imagem seria negativa ou retratada como “mau imperador”.

Em 54 d.C., Cláudio morre e Sêneca escreve uma “singela homenagem” ao antigo imperador com o título: *Apocolocyntosis divus Claudius*. Com uma trajetória mais ou menos construída, Lucio Domicio Enobarbo, posteriormente conhecido como Nero, governou Roma entre os anos de 54 d.C. a 68 d.C. Quando o novo imperador assume o poder, renuncia os crimes de seu antecessor e se transforma em *Divus Filius*, pronunciando-se inclusive no discurso fúnebre, conforme assevera Scullard (2000, p. 255):

Nero modestamente recusou o título de *pater patriae*, ele se opôs a primeira mudança da *maiestas*, ele dispensou seu consulado em 55

d.C. de realizar o juramento de *acta princeps*, ele evitou usar o *imperator* como prenome, ele empregou um tipo de moeda com uma coroa cívica com um carvalho, representando a liberdade, restaurando o senado e o direito de usar moedas de ouro ou de prata.

Este autor analisa os primeiros anos do imperador Nero, então sob a tutela de Burro e Sêneca, que o auxiliam a governar mantendo a ideia de um bom governo.

Complementa que:

A administração do império foi boa estes anos. Embora ele tenha negado o consulado entre 55 d.C. 57 d.C. e 58 d.C. Nero declinou seu principado perpétuo e não se obcecou, quando suas ações pessoais são registradas, não pode estar certo até que ele tenha seguido o conselho de Sêneca, que junto com Burro possuíam o poder por detrás do trono após o declínio de Agripina. Juntos esses dois homens eram responsáveis pela administração, mas embora Sêneca tivesse seus interesses particulares, ele deixava transparecer que tudo estava sendo feito para o bem do governo de Nero (SCULLARD, 2000, p. 258).

Analisamos os primeiros anos do governo de Nero, entre 59 d.C. e 59 d.C., compreendidos como bons, em especial sob a égide de Sêneca (filósofo ligado a corte) e Burro.

Também focamos no segundo momento desse governo, em que há características do então regente consideradas negativas. Burro informou a Nero que a guarda pretoriana não poderia proteger sua mãe (GRIFFIN, 1989, p. 70). Sendo assim, a pesquisadora inglesa assinala que:

A confiança de Nero em Sêneca e Burro, jamais foram restaurados. Foi agora que eles viriam vir a se permitir a correr em carroças em um circo privado e em jogos particulares. Em 60 d.C. foram instituídos os jogos intitulados *Neronia* (GRIFFIN, 1989, p. 76).

Griffin (1989) evidencia que a relação de Sêneca e Burro junto ao imperador não era mais a mesma. Devido às atitudes negativas com que Sêneca fazia referência a

Nero, estes perderam todas as suas relações sociais e não mais poderiam ter a confiança do imperador. A autora afirma que

Para Tácito, a crise de Agripina entre os anos de 55 a 59 d.C., enfraqueceu a posição de Sêneca e de Burro, junto ao imperador, quando Burro veio a falecer, Sêneca solicitou a Nero a permissão para se retirar da vida pública. Após a morte de Agripina, o imperador recebeu a influência de Tigelino, que provavelmente sucedeu o irmão de Sêneca na prefeitura que este ocupava (GRIFFIN, 1989, p. 82).

Griffin (1989) é perspicaz em sua análise sobre esse momento tão importante. A morte de Burro quebrantou o poder de Sêneca, porque as boas inclinações não possuíam forças privada para dizer sobre si de um de seus guias; ademais, Nero fazia com as piores pessoas. Estas tomam com Sêneca por meio das acusações, dizendo que suas riquezas enormes, que sobressaem e que tratavam de ganhar o favor dos cidadãos (TÁCITO, ANNAIS, XIV).

Essa crise diagnosticada por Tácito, quando Burro veio a falecer, em 62 d.C., e a instabilidade declarada quando Sêneca solicita seu afastamento da vida pública para Nero e tem o seu pedido negado.

Outra pesquisadora importante nessa discussão é Zélia Almeida Cardoso (2003, p. 362), que afirmou: “em 62 d.C, desgostoso e desencantado com a vida pública. Sêneca se afastou para uma propriedade particular e distante da cidade. Este fato, porém, não o impediu de ser considerado um dos participantes da abortada Revolta de Pisão cuja finalidade era destituir o imperador”.

Nessa direção, a importante estudiosa do filósofo romano declara que:

O poeta se suicidou em 65 d.C., deixando uma vasta obra da qual subsistem três consolações, alguns tratados filosóficos, cartas e um texto científico, uma sátira menipéia e nove tragédias. Nero sobreviveu por algum tempo, mas em 68 diante de uma sedição, foi apunhalado, perdendo a vida e pondo em fim a dinastia Julio-cláudia (ALMEIDA CARDOSO, 2003, p. 364).

Diante dos argumentos de Almeida Cardoso, podemos chegar a algumas considerações: Sêneca cometeu suicídio, conforme descrito pelo historiador Tácito nos Anais no livro XV (62-64); escreveu obras importantes que inspirou e deixou legados ao longo de a sua trajetória, e é considerado um dos autores mais importantes da literatura latina. Em um livro clássico, intitulado “Seneca a Philosopher in Politics”, a especialista em Sêneca Mirian Griffin tece ponderações importantes: “A morte de Sêneca é claramente relevante para o estudo de sua carreira na política, assim como a sua performance como efeito de ato político” (GRIFFIN,1991, p. 379). E acrescenta:

A maneira como se deu a morte de Sêneca pode ser observada em muitas de suas obras filosóficas. Primeiramente, por que muito dos filósofos antigos consideram-se como uma das principais tarefas da filosofia moral era de ensinar como os homens deveriam morrer. O suicídio tinha sido um problema prático para ele antes de 65 d.C. Na juventude, a doença o levou a contemplar o fim de sua vida mais de uma vez, mas como ele diz o sofrimento de seu pai o dissuadiu e lhe deu coragem a prosseguir (GRIFFIN, 1991, p. 381).

A autora deixa claro que a presença da morte na trajetória pessoal e na carreira política de Sêneca era um assunto muito frequente, desde o exílio, em 41 d.C., até a exigência de Nero para que isso acontecesse. A esse respeito, Griffin assinala que:

Até agora, vimos como o ensino e o padrão do comportamento de Sêneca se conformava com as idéias estoicas sobre o suicídio. No mínimo, os estudiosos o acusaram de contrariar diretamente esses pontos de vista às vezes, ou pelo uso da retórica, ele foi acusado de uma saída radical do estoicismo (GRIFFIN, 1991, p. 135).

Por último e não menos importante, a autora analisou criteriosamente o ensino e o comportamento estoico sobre a morte ensinada por Sêneca, com base no uso da retórica como parte do mundo romano. Não podemos nos esquecer de que as obras de Sêneca estão presentes em toda a sua trajetória: ele produziu boa parte de seus

escritos, tais como os tratados filosóficos, as consolatórias, as missivas e as tragédias durante o exílio, que aconteceu entre os anos de 41 d.C. a 49 d.C.

Os trabalhos de Lucio Anneu Sêneca não podem ser datados com exatidão. Isso é frustrante, pois a interpretação e a compreensão desse imenso corpus documental precisam ser apresentadas em uma sequência cronológica (MARSHALL, 2014, p. 45).

Foram preservadas oito tragédias que admitimos ser de Sêneca: Oedipus, Hercules Furens, Troades, Medea, Phoenissae Phaedra, Agamêmnon, Thyestes, Hercules Oetateus. Considera-se por hipótese que todas as tragédias senequianas foram escritas entre os anos de 40 d.C a 65 d.C. Assim, as peças do primeiro grupo teriam sido escritas entre 40 d.C e 54 d.C., as do segundo grupo por volta de 54 d.C. e as do terceiro grupo entre 54 d.C e 65 d.C (MARTINS SANCHES, 2012, p. 30).

Nesse sentido, as pesquisas atinentes às representações da Morte no Mediterrâneo Ocidental e Oriental vêm incorporadas aos vestígios escritos e incluem os vestígios fornecidos pela cultura material nos sítios arqueológicos, que não somente nos brindam com a abundância às formulas dos túmulos, mas também nos colocam em contato com as mais diferentes interpretações históricas sobre a morte (OMENA, FUNARI, 2014, p. 25).

Os escritores romanos de todos os gêneros escreveram sobre a morte. Infelizmente, para nós, estes autores raramente escreveram de maneira sistemática acerca das descrições dos rituais mortuários; porém redigiram de maneira indireta sobre como as pessoas morriam e como elas seriam lembradas. Esses rituais mortuários, assim como os epitáfios, necrópoles, monumentos literários de consolações foram explorados extensivamente (HOPE, 2011, p. 12). Nosso principal objetivo é tentar compreender a representação da morte nas *Troades* de Sêneca. Nesse texto pertencente ao ciclo troiano, tem-se uma versão dos fatos, após a guerra

finda, especificamente sobre as resoluções, por parte dos gregos, do destino das troianas. Em 1179 versos, os personagens se apresentam: Hécuba, Taltíbio, Pirro, Agamêmnon, Calcante, Andromaca, um ancião, Astíanax, Ulisses, Helena, Políxena, um mensageiro e o coro das troianas. Com a cidade de Tróia destruída, os gregos ansiavam por retornar a Grécia, mas a sombra de Aquiles, aparecendo exigindo a imolação de Políxena sobre seu túmulo. A partir da divergência de Pirro e Agamêmnon sobre o sacrifício da troiana, consulta-se o adivinho Calcante, que confirma o pedido, ao qual se soma também a morte de Astíanax. A execução das mortes é o que motiva as ações, aciona os personagens e encerra a peça. A peça se inicia com o lamento de Hécuba, rainha troiana, sobre seu destino e o de Tróia (v. 1-65). Um coro de troianas acompanha, lastimando a destruição da cidade e as mortes de Príamo e Heitor (v. 67-162). No primeiro episódio (v. 164-408), Taltíbio relata o aparecimento da sombra de Aquiles e seu pedido: o sangue de Políxena, pela mão de Pirro, deve regar o seu túmulo.

Agamêmnon foi contra o pedido, e o filho de Aquiles, Pirro, a defender a honra do pai, discute a necessidade e validade do assassinato da jovem troiana. Calcante, o adivinho, delibera a favor da morte não só de Políxena, mas também do sacrifício de Astíanax, filho de Heitor e Andrômaca, conforme as indicações que recebe dos fados. (DE CARLI, 2008, p. 120).

Dessa forma, apresenta-se Sêneca:

Mas por que lamentas a cidade destruída, volte seus olhos para estas guerras recentes, pois Tróia é um mal antigo. Vi o execrável assassinato de um rei, e crimes maiores ainda sobre os altares, quando o éacida cruel no manejo de armas, voltando para trás, com a mão esquerda, a cabeça real agarrada, e foi ferido profundamente. (Sêneca, *Troades*, vv 40-50).

A estória da queda de Tróia, a cidade uma vez rica, poderosa e fortificada servia como paradigma através da literatura clássica e da arte, uma inconstância das

atividades humanas. Sêneca seguiu os precursores que usaram o conto da cidade de Tróia e seus últimos dias para explorar nossas vulnerabilidades das mudanças acerca da sorte. Ele focou sua atenção particularmente em uma mudança: na transformação de status de “vivos” para “mortos” (SCHELTON, 1999, p. 87). As Troianas de Sêneca têm como cenário as ruínas de Tróia derrotadas pelos gregos. A situação da cidade já esta bem definida. No prólogo, a rainha Hécuba nos apresenta o tema dramático: tratava-se de decidir o destino das mulheres que pertenciam à casa real troiana (TARDIN CARDOSO, 1999, p. 230). Hécuba é a imagem da própria cidade, um amontoado de escombros do que resta. Este fumo será uma imagem obsidante no arranque de uma peça entre o passado, o presente e o futuro (RODRIGUES BALULA, 2015, p. 300). Nesse sentido, observamos a seguinte narrativa:

Fieis companheiras de minha dor, soltem os cabelos nos ombros sujos das cinzas de Tróia. Que a multidão desnude os braços, após cair vossa roupa. Após ter afrouxado as roupas, amarraí as pregas que o vosso corpo se mostre até o ventre, que a mantilha a prenda como um cinto as túnicas soltas. (Sêneca, *Troades*, vv 85-90).

Na cena acima, observamos uma descrição sobre o lamento que a rainha faz sobre a destruição da cidade e a postura das mulheres diante de tal fato. As mulheres acabam chorando não somente a morte de Heitor que cumpre o ritual fúnebre, soltando os cabelos, cobrindo o rosto com cinzas, lacerando os braços e peitos e gemendo em alta voz (ALMEIDA DE CARDOSO, 2005, p. 197).

Ao considerarmos os impactos figurativos dos elementos teatralizados dos funerais romanos, papel que permitem aos enlutados que borram a distinção entre os vivos e os mortos (ERASMO, 2008, p. 220). A teatralidade nesse caso parece ter surgido do saber do espectador, desde que ele foi informado da intenção do teatro em sua direção. Este saber se modificou seu olhar, forçando-o a ver o espetacular, lá onde só havia até então o acontecimento. Ele transformou em ficção aquilo que parecia

ressaltar o cotidiano, ele semiotizou o espaço, deslocou os signos que ele poderia ter visto de outra forma. A teatralidade aparece como estando de lado daquele que o representa e de sua intenção firmada de teatro, cujo segredo o espectador deve partilhar (ZUMTHOR, 2007, p. 41). As *Troades*, provavelmente a tragédia mais bem-sucedida e construída de Sêneca e uma de suas obras mais dramáticas, obras poéticas, já que constituem um verdadeiro trabalho de mosaico por parte de seu criador que soube recolher-nos mais diversos autores elementos para construir um drama que desejou que encerrasse em si uma forte intenção moral.

A grande inovação do poeta latino terá sido o fato de apresentar uma ação bipartida, pois condensaram numa só tragédia os temas de dois dramas que extraiu do ciclo troiano e que não surgem habitualmente interligados, por um lado o sorteio das cativas troianas e o sacrifício de Políxena, geralmente considerada a filha mais nova de Hécuba e de Príamo, por outro lado, a morte do filho de Andrômaca e Heitor, o pequeno Astíanax, natural herdeiro de Tróia (MATIAS MONTALVÃO, 2014, p. 76).

Nos versos a seguir, podemos ter uma melhor noção sobre a narrativa e o pedido da sombra de Aquiles e o sacrifício da jovem troiana:

O destino concede o caminho dos gregos o preço habitual: sacrificando a virgem sobre o túmulo do chefe tessálio, mas segundo o ritual de unir em casamento às mulheres tessalias, as jônicas e de Micenas, Pirro entrega a seu pai a esposa e fará a oferenda conforme o rito, este não é o único motivo de nossos navios: deve-se a um sangue mais nobre que o seu Políxena; por exigência do destino cai de uma torre muito alta, o neto de Príamo, filho de Heitor encontra a morte. Então poderá chegar ao mar, milhares de navios troianos (Sêneca, *Troades*, vv 360-370).

Nota-se que no excerto acima, Sêneca não relata apenas o sacrifício e consequentemente a morte de Políxena para que a “sombra” de Aquiles tivesse o descanso necessário, entretanto uma segunda morte é visível a do jovem Astíanax, herdeiro do trono de Tróia. O holocausto que foi oferecido em honra a Aquiles

comprova a supremacia do herói que acena para a sua divinização, estamos negando simultaneamente o caráter sacrificial da imolação de Políxena e pondo em dúvidas as palavras de Calcante (ALMEIDA DE CARDOSO, 2005, p. 210).

Esta cena narra o fantasma de Aquiles que se materializa sobre sua tumba e demanda o sacrifício de Políxena, ele esta com raiva já que ele não recebe as honras devidas (COLAKIS, 1985, p. 149). A morte de Políxena carrega um simbolismo que vai além de seus precedentes. Como uma jovem mulher ela é capaz de suportar uma nova geração de troianos, que poderia ser responsável por regenerar o poder de Tróia (BISHOP, 1974, p. 333). Nesse sentido, Sêneca faz importantes deferências na passagem abaixo:

Desde que o menino antecipou o sacrifício expiatório e foi arrebatado para um lugar melhor Calcante fazia os sacrifícios para que os barcos pudessem voltar em segurança, que se aprazem as ondas com as cinzas de Heitor e com o seu túmulo arrasado. Agora que o menino escapou da morte, devia ter o lugar necessário, as mãos devem ser colocadas no local sagrado (Sêneca, Troades, vv 635-642).

Mas como e porque a morte este presente nas tragédias de Sêneca? Sim Sêneca escolheu como contar os mitos e como as mortes são presentes em cada uma destas tragédias: infanticídio, suicídio ou morte do esposo, assim como é presente as forças irracionais (dolor, ira, furor, amor) e ações malevolentes (netas, scelum, malum). Em Troianas, Sêneca dramatiza a morte através de perspectivas psicológicas entre gregos e troianos, logo após a queda de Tróia, muito além da ênfase inerente aos enredos míticos (KER, 2009, p. 149).

O medo da morte era uma preocupação central de Sêneca. Esta paixão fundamental e poderosa pode dominar a vontade humana. Para ele, o medo da morte parece inevitável, ele sentiu as mortes freqüentes e prematuras ocorrendo onde quer que olhem servia para lembrar que a morte chegava de surpresa ou em qualquer

momento (NOYES JR, 1973, p. 231). Desta forma, pode-se observar a compreensão de Sêneca sobre esta temática:

Este grande túmulo é dedicado ao meu querido esposo, a quem deve reverenciar o inimigo, construindo uma imensa e suntuosa casa, o pai de Heitor como rei, não era o mais avaro dos homens. O melhor será encomendar para o seu pai. Um suor frio percorre todo meu corpo. Estremeço-me diante de um lugar tão fúnebre (Sêneca, Troades, vv 483-490).

Na passagem supracitada que correspondem aos versos quatrocentos e oitenta e três até os versos quatrocentos e noventa, observamos Andrômaca fazendo referências ao seu marido que se encontrava morto.

Para Marcelo Pirateli, “Sêneca dedica-se a máxima preocupação, ameaçadora e angustiante. Considerando-a como presença certa na vida do homem, Sêneca o convoca a caminhar na perspectiva dela, afim de que lhe aproveite bem o tempo que lhe é disponível esteja pronto para encarar essa suprema realidade humana” (PIRATELI, 2006, p. 9). A tragédia troiana apresenta elementos formais que podem ser claramente discerníveis na estruturação típica das tragédias de Sêneca (LUTALO KIBUUKA, 2016, p. 45).

O teatro é uma arte pautada na idéia do encontro, personagens, atores públicos situados em tempos e espaços diferentes, cingidos pela ilusão cênica. O espaço teatral é constituído como lugar de atuação atores e pelo espaço dramático, entendido como espaço de ficção, do imaginado, que se dá pela apreensão do leitor (DE CARLI, 2008, p. 151). Nesse sentido, Sêneca traça um paralelo:

Entre na tumba meu filho, porque você voltou e rejeitou o esconderijo lúgubre. Eu reconheço esse jeito de ser. Isso te dará vergonha e te faz sentir medo. Afastar esse espírito de grandeza e é a coragem do passado adotar a atitude que as circunstâncias lhe ofereceram. Venha, observe a tropa dos sobreviventes: um túmulo, uma criança, um cativo. Temos que nos render ao infortúnio. Lá você tem uma morada santa onde seu pai está tão enterrado que nos atrevemos a penetrar nela. Se o destino não é propício em nossa

infelicidade, aí você tem a salvação, se o destino nos nega a vida, aí você tem a sepultura (Sêneca, *Troades*, vv 507-510).

Na passagem acima, nota-se que há uma chamada pelo infortúnio da morte e de suas conseqüências. Em suma, é possível compreender as relações que Sêneca propõe sobre a representação da morte. Pois como é conhecido pela historiografia contemporânea que a morte para Sêneca não é uma descrição homogênea ou simplesmente a morte física. Ao longo de todas as suas tragédias, encontramos inúmeras representações dessas descrições desde o sacrifício de pessoas inocentes em prol da comunidade, o exílio tido como uma morte social e a destruição de famílias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo tivemos como objetivo analisar a representação da morte nas *Troades* de Sêneca. Em primeiro lugar, procuramos descrever e analisar a biografia de Sêneca, de sua ascensão à vida pública, pelo principado de Tibério, Calígula, Cláudio e por fim Nero. Sêneca é muito conhecido pelas obras filosóficas que escreveu, suas cartas consolatórias, seus tratados e por uma sátira menipéia. Sêneca era um dramaturgo, que buscou fazer uma releitura das tragédias gregas neste caso, de uma peça de Eurípedes. Em 1179 versos, os personagens se apresentaram: Hécuba, Taltíbio, Pirro, Agamêmnon, Calcante, Andromaca, um ancião, Astíanax, Ulisses, Helena, Políxena, um mensageiro e o coro das troianas. Com a cidade de Tróia destruída, os gregos ansiavam por retornar a Grécia, mas a sombra de Aquiles, aparecendo exigindo a imolação de Políxena sobre seu túmulo. A partir da divergência de Pirro e Agamêmnon sobre o sacrifício da troiana, consulta-se o adivinho Calcante, que confirma o pedido, ao qual se soma também a morte de Astíanax. A execução das mortes é o que motiva as ações, aciona os personagens e encerra a peça. A peça se inicia com o lamento de Hécuba, rainha troiana, sobre seu destino e o de Tróia (v. 1-65). Um coro de troianas acompanha, lastimando a destruição da cidade e as mortes de Príamo e Heitor (v.67-

162). No primeiro episódio (v.164-408) Taltíbio relata o aparecimento da sombra de Aquiles e seu pedido: o sangue de Políxena, pela mão de Pirro, deve regar o seu túmulo. Agamêmnon foi contra o pedido, e o filho de Aquiles, Pirro, a defender a honra do pai, discute a necessidade e validade do assassinato da jovem troiana. Calcante, o adivinho, delibera a favor da morte não só de Políxena, mas também do sacrifício de Astíanax, filho de Heitor e Andrômaca, conforme as indicações que recebe dos fados. De todo o modo, *Troades* é uma obra que nos faz refletir não somente pela questão da morte e como ela foi construída, mas também sobre o próprio tempo presente do filósofo e dramaturgo Sêneca.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SENECA. *Tragedies: Hercules Furens, Troades, Medea, Hippolytus, Oedipus*. Tr. Frank Justus Miller. Cambridge: Harvard University Press, 1929.

TACITO. *Annals*. Traducción: José L. Moralejo. Madrid: Biblioteca Gredos, 1979.

BALULA, João Paulo Rodrigues. Contributos para a leitura das Troianas de Sêneca. *Ágora. Estudos Clássicos em Debate* 17. Lisboa: v. 1, n. 2, 2015, p. 329-337.

BISHOP, J. David. Seneca's "Troades": dissolution of a way of life. *Rheinisches Museum für Philologie, Neue Folge*, 115. Bd., H. 4, 1974, p. 329-337.

CARDOSO, Isabela Tardin. Aspectos da Liberdade em as *Troianas* de Sêneca. *Letras Clássicas*. Campinas, n. 3, 1999, p. 229-256.

CARDOSO, Zélia Almeida. A Presença das Mortes nas *Troades* de Sêneca In: ALMEIDA, Zélia Almeida (org) *Estudos sobre as Tragédias de Sêneca*. Ed Alameda, 2005, p. 197-217.

COLAKIS, Marianthe. Life after Death in Seneca's "Troades" *The Classical World*, New York, Vol. 78, No. 3, 1985, p. 149-155.

DE CARLI, Elisana. A Espacialidade no Teatro de Sêneca: Um estudo sobre as Troianas e Agamêmnon. Tese de doutorado em Letras, Unesp Campus Araraquara, 2008.

ERASMO, Mario. *Roman Tragedy: Theatre to Theatricality*. Texas: University of Texas, 2008.

GRIFFIN, Mirian. *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

HABINEK, Thomas. *Imago suae vitae: Seneca's Life and Career*. In: DAMASCH, Gregory & HEIL, Andreas. *Companion to Seneca Philosopher and Dramatist*. Cambridge: Brill 2014, p. 3-32.

HOPE, Valerie. *Death in Ancient Rome: a sourcebook*. New York and London: Routledge, 2011.

KER, James. *The Deaths of Seneca*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

KIBUUKA, Brian Gordon Lutalo. Concepções Estoicas em Troianas de Sêneca. Revista Ideação, Vitória, v. 1, p. 39-58, 2016.

MATIAS, Mariana Montalvão. Paisagens naturais e paisagens da alma no drama senequiano: Troades e Thyestes Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

NOYES JR, Russel. Seneca on Death. Journal of Religion and Health, Vol. 12, No. 3 (Jul.) 1973, p. 223-240.

OMENA, Luciane. Munhoz. & FUNARI, Pedro Paulo. Apresentação - Dossiê. *Clássica* - Revista Brasileira de Estudos Clássicos, São Paulo: v. 27, 2014, p. 77-88,

PIRATELI, Marcelo A. M. & MELO, J. J. P. A Morte no Pensamento de Lucio Anneu Sêneca Acta Scientiarum. Human Society Science. Maringá, v.28, n.1, 2006, p. 63-73.

SANCHES, Cintia Martins *Phonissae* de Sêneca: Um estudo introdutório, Tradução e Notas. Dissertação de Mestrado em Letras. São Paulo: Unesp Araquara, 2012.

SHELTON, Jo Ann. The Spectacle of Death in Seneca Troades. In: HARRISON, George W.M. *Seneca in Performance*. London: Duckworth, p. 87-109, 1999.

ZUMTHOR, Paul Performance, Recepção e Leitura. São Paulo: COSACNAIFY, 2007.

A ELIPSE DA DEUSA: SOBRE A PERSUASÃO NO PRÓLOGO DE ANTÍGONE

THE GODDESS' ELLIPSE: ABOUT THE PERSUASION IN THE ANTIGONE PROLOGUE

Rodrigo de Miranda³¹

³¹ Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul sob a orientação do Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas

Correspondência para: Rodrigo de Miranda (rodrigodemiranda1925@gmail.com)
Recebido em: novembro de 2018; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo geral trazer para o debate especializado a possibilidade de se investigar a tragédia *Antígone* de Sófocles sob a ótica da retórica de Aristóteles. Com o intuito de demonstrar a possibilidade desta tese, o objetivo específico será analisar um pequeno fragmento do drama, seu Prólogo, nos termos de um discurso cuja uma de suas finalidades é gerar a adesão do auditório – no caso do drama, tanto o espectador/leitor quanto o interlocutor da ação.

Palavras chave: Sófocles; Antígone; Aristóteles; Retórica.

ABSTRACT

The present work has as general objective to bring to the specialized debate the possibility of investigating Sophocles' tragedy *Antigone* from the standpoint of Aristotle's rhetoric. In order to demonstrate the possibility of this thesis, the specific objective will be to analyze a small fragment of the drama, its Prologue, in the terms of a discourse whose one of its purposes is to generate the adhesion of the audience - in the case of drama, the caller of the action.

Key-Words: Sophocles; Antigone; Aristotle; Rhetoric.

Ὀδυσσεύς

ἔσθλοῦ πατρὸς παῖ, καὶ τὸς ὦν νέος ποτὲ
γλῶσσαν μὲν ἄργόν, χεῖρα δ' εἶχον ἐργάτιν:

νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξίων ὀρῶ βροτοῖς
τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τᾶργα, πάνθ' ἠγουμένην

(**Odisseu**

Quando era rapazote, eu também tinha
a mão ativa e a língua preguiçosa.
Mais calejado, vejo que é a língua,
e não a ação, o que se impõe aos homens)³¹

PROÊMIO

Em um dos mais excepcionais exercícios intelectuais cuja finalidade específica é persuadir um auditório, Górgias, mestre da oratória, descreve até onde a palavra pode ser alçada na Atenas do século V a.e.c. Diz-nos o professor de retórica que “um discurso [λόγος] é um grande senhor que, por meio do menor e mais inaparente corpo, leva a cabo as obras mais divinas [θειότατα ἔργα]”³². Muitas são as menções elogiosas e analogias que Górgias compõe em relação ao λόγος no *Elogio de Helena*. Ora, se meditarmos sobre a democracia, prontamente perceberemos que esta pressupõe a deliberação, enquanto a última o uso da palavra. Segundo escrevera Joseane Martinez em sua tese de doutoramento, o cidadão de Atenas almejava ser tão bom orador quanto bom homem desde os tempos da poesia épica: no contexto do surgimento da sofística, esta aspiração é mais desejada do que nunca, “pois, lembremo-nos, esse momento é o da democracia ateniense, em que para se tornar um cidadão influente é necessário, antes de mais nada, dominar a arte de falar persuasivamente diante da assembléia e dos tribunais” (MARTINEZ, 2008, p. 19). A pesquisadora ainda acrescenta que o manejo adequado do idioma, a capacidade de raciocinar e argumentar com propriedade, a elaboração e exposição de belos discursos, é uma espécie de nova exigência cívica. Num cenário cujo palco é o da democracia, não bastava ao

³¹ SÓFOCLES. **Filoctetes**. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34. 2014. Vv. 96-99.

³² GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Tradução de Daniela Paulinelli. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009. Disponível em: <http://anagnosisufmg.blogspot.com/2009/10/elogia-de-helena-gorgias.html> Acesso em: 05/09/2018.

governante decretar leis e punições: era preciso convencer a audiência de que essas eram necessárias, assim como era preciso diante de um tribunal convencer os juízes. Não nos causa estranhamento, portanto, um sofista do quilate de Górgias gozar de tanto prestígio e enriquecer de forma tão fabulosa.

Dito de outro modo, o historiador francês François Hartog acentuará que o discurso, “o *logos* – como capacidade de falar e de se falar, de convencer e de se convencer – é colocado, portanto, no fundamento da vida civilizada, ou seja, da vida em sociedade. O cidadão será, então, orador, e o melhor cidadão será o melhor orador” (HARTOG, 2011, p. 37). Já Jean Pierre Vernant, referência obrigatória de qualquer pesquisador ou pesquisadora que encare o desafio de estudar o pensamento grego (nem que seja para criticá-lo), nos dirá que o que é mais importante no advento da *polis* é “a extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder” (VERNANT, 1984, p. 34). O uso da palavra será, inclusive, posto no drama de Aristófanes: na comédia *As vespas*, encenada pela primeira vez em 422 a.e.c., o poeta faz uma crítica ao “vício” ateniense pelos tribunais e pelo júri colocando o problema no caráter da personagem de Filoclêon.

Estas poucas referências não foram escolhidas e apresentadas de modo arbitrário nesta pequena introdução. Evidenciam, pois, que o desempenho e exercício da língua era essencial para experimentar a democracia e para o uso do poder. A poesia sempre possuiu uma função paidêutica no processo de formação dos antigos gregos. Em meados do século V a.e.c., esta função foi disputada também pelos professores de retórica. No que tange às tragédias gregas, especificamente no caso de Sófocles, a discussão e os debates têm um papel proeminente na condução dos enredos e na construção das narrativas. Na *Antígone*, o uso da palavra, ou melhor, da palavra que visa persuadir, detém um papel central em toda a trama.

O presente trabalho tem como objetivo geral trazer para o debate especializado a possibilidade de se investigar a tragédia de Sófocles sob a ótica da

retórica de Aristóteles. Com o intuito de demonstrar a possibilidade desta tese, o objetivo específico será analisar um pequeno fragmento do drama, seu Prólogo, nos termos de um discurso cuja uma de suas finalidades é persuadir – no caso do drama, tanto o espectador/leitor quanto o interlocutor da ação. Para tanto, primeiramente realizo uma apreciação da literatura recente sobre o uso de retórica na *Antígone*. Logo após, apresento uma análise cuidadosa dos noventa e nove versos que têm por finalidade introduzir o drama, onde se colocam as questões fundamentais que conduzirão a trama e onde há a tentativa de persuasão de cada uma das filhas de Édipo e Jocasta, onde lançam mão para ganhar a adesão uma da outra. Ao final, concluo com um breve comentário acerca do uso da retórica aplicado à análise das tragédias gregas.

ANTÍGONE E RETÓRICA

Uma célere prospecção bibliográfica pelos periódicos nacionais nos direcionará à produção relativamente pequena, fora do âmbito das ciências jurídicas, no que diz respeito ao interesse pela *Antígone* de Sófocles. Em termos de uma análise que privilegia os elementos retóricos do drama, o quadro se reduz de maneira drástica a alguns poucos trabalhos nos últimos anos, predominantemente no campo dos estudos lingüísticos e da filosofia. Embora haja na literatura estrangeira, sobretudo de língua inglesa, bastantes análises rigorosas e profícuas sobre o tema da retórica aplicada à tragédia grega, a pesquisa nacional permanece tímida, tendo apenas alguns poucos artigos de pesquisadores que se propõe a enfrentar a empreitada de uma nova abordagem. Nesta seção, buscarei reunir alguns desses trabalhos. Primeiro realizarei um panorama dos estudos mencionados para que o leitor ou leitora tenha seu próprio entendimento acerca da produção intelectual dos autores e autoras citados. Em seguida, após analisar o cerne da argumentação de cada texto, esboçarei a justificativa para criar uma nova leitura retórica a partir da fonte.

O papel mal absorveu a tinta da pena do mais recente trabalho sobre o tema: uma tentativa de “analisar como Aristóteles, em sua obra *Retórica*, discute o tema e as questões fundamentais de Antígona a partir dos conceitos de lei, justiça e equidade” (SILVA; PERRUSI; MORAES, 2018, p. 38); além disso, o que é importante para esta análise é a tentativa dos autores de definir o *ethos* de Antígone através de uma leitura retórica do drama. Reconhecem que na peça existe um problema prático de conduta que envolve aspectos morais e políticos, e para tanto buscam analisar estes itens sob o viés da filosofia. Cabe destacar sistematicamente os pontos fundamentais do artigo.

Associam o contexto de possibilidade do surgimento da democracia à gênese da filosofia pela liberdade do uso da palavra que a primeira traz consigo, o que remonta uma leitura direta ou indireta do livro *Origens do pensamento grego*, do historiador francês Jean-Pierre Vernant. É possível também identificar que partem da premissa clássica, isto é, a Aristotélica, o que chamarei aqui com alguma licença poética de *tragediologia*³³. Segue uma boa análise dos elementos trágicos, a inflexibilidade da vontade heroica, a ambigüidade da condição humana pelo emprego do termo *deinos* no primeiro estásimo e uma síntese satisfatória dos três meios artísticos de persuasão segundo a *Retórica* de Aristóteles. Contudo, a tentativa de estabelecer qual o *ethos* de Antígone se mostra menos cuidadosa do que o restante do trabalho: “na tragédia, temos o *ethos* quando Antígona defende a sua ideia em relação

³³ Utilizo esta ferramenta heurística para resumir o que entendo como a tentativa de estabelecer uma teoria geral sobre o entendimento e o sentido da tragédia grega. Nos últimos anos, contudo, os *schoolars* têm dado ênfase aos outros tipos de abordagens para o estudo do drama de Ésquilo, Sófocles e Eurípede. Dito de outro modo, a tendência é realizar o estudo e análise das tragédias pelo que cada uma tem em si mesma: terminar com as generalizações e partir para investigar do que existe de detalhes, os caracteres, a *performance* de um espetáculo trágico. Alguns exemplos de obras que seguem esta abordagem e não poderiam deixar de ser mencionados são: HALL, Edith. **Greek tragedy: suffering under the Sun**. New York: Oxford University Press. 2010; RAEBURN, David. **Greek tragedies as play performances**. West Sussex: John Wiley & Sons. 2017; STERNBERG, Rachel. **Tragedy Offstage: suffering and sympathy in Ancient Athens**. Austin: University of Texas press. 2006; POWERS, Melinda. **Athenian Tragedy in performance: a guide to contemporary studies and historical debates**. University of Iowa Press. 2014; RABINOWITZ, Nancy. **Greek Tragedy**. Oxford: Blackwell Publishing. 2008; AHRENSDORF, Peter. **Greek tragedy & political philosophy: rationalism and religion in Sophocles Theban plays**. Cambridge University Press. 2009.

ao sepultamento de seu irmão Polinice frente ao edito promulgado pela lei.” (*ibid.*, p. 49). Os autores sugerem ser possível identificar o *ethos* de Antígone com base em apenas nove versos do Prólogo da trama. A bem da verdade, a função do prólogo é apenas anteceder a entrada do coro e introduzir o tema do enredo. Em *Antígone*, este possui apenas noventa e nove dos 1352 versos, sendo que a personagem de Antígone fala pela última vez no verso 943. Mesmo assim, afirmam os autores que “o *éthos* de Antígona se coloca em ruptura em relação aos limites e aos compromissos da vida cívica. Seu engajamento político se inscreve na fidelidade a uma justiça atemporal e divina” (*ibid.*, p. 50).

No primeiro livro da *Retórica*, Aristóteles argumenta que existem os meios de prova artísticos e não artísticos (ou técnicos e não técnicos para fazer jus ao termo *tekhne*). Enquanto os últimos são os que podem ser apreendidos como evidência, isto é, testemunhos ou contratos, os primeiros dependem inteiramente do orador que tenta persuadir: são eles *ethos*, *logos* e *pathos* (1356a). Persuade-se pelo *ethos* quando o orador é, ou dá a entender que seja – como é acrescentado por Olivier Reboul (2004, p. 48) –, digno de confiança; persuade-se pelo *pathos* quando os ouvintes são levados a sentir emoção por meio do discurso (e Aristóteles destaca que a diferença entre a retórica e a sofística é que a última se preocupa apenas com este meio); e, por fim, persuade-se pelo *logos* quando se mostra a verdade ou aquilo que parece ser verdade (o verossímil, *eikos*). Como a construção dos meios se dá através do discurso, sempre que se discursa com fins persuasivos se constroem os meios. Dito de outra maneira, o *ethos* de Antígone no Prólogo é completamente distinto do *ethos* de Antígone no *kommos* (a lamentação final da personagem). É pouco cuidadoso, e mesmo muito problemático, tentar fixá-lo de forma peremptória a partir de uns poucos versos. E é pertinente a dúvida: os autores, de fato, atribuem algum *ethos* a Antígone? Seria o “engajamento político” à justiça divina um “caráter”? Com a dúvida suscitada, partamos para o próximo artigo.

Com o objetivo de demonstrar como se dá a construção do *ethos* feminino na peça de Sófocles, Shirley Maria de Jesus busca fazer uma análise dos discursos incutidos no drama. Apresenta, para tanto, uma discussão bastante profícua que traz autores da teoria da argumentação que enriquecem o debate e as possibilidades de manuseio das fontes. Começa estabelecendo uma distinção fundamental entre *ethos* com “êta” e com “épsilon”. Enquanto o segundo remonta a um conjunto de manifestações que constituem o hábito, o costume e a tradição, o primeiro tende a remeter o caráter, a impressão moral causada pelo orador ou a caracterização de uma personagem teatral (JESUS, 2015, p. 138). O “ῥήθος” retórico, portanto, teria caráter procedural, isto é, moldaria comportamentos. A autora aponta ainda que é necessário no projeto de constituição do *ethos* um sujeito investido de poder: o papel social tem relevância no processo de construção do caráter do orador/personagem. Traz ainda a importante contribuição de Dominique Maingueneau, para o qual o *ethos* é válido para qualquer discurso, até mesmo de leitura, uma vez que, quando lemos, formamos a imagem mental do caráter de quem discursa (JESUS, 2015, p. 145). Resumidamente, a autora chega à conclusão de ser o *ethos* de Antígone o “protótipo da justiça consciente”, de forma que o classifica como a recusa da injustiça. Penso, contudo, que esta análise, embora teoricamente fundamentada com uma revisão bibliográfica bastante completa, mostra uma leitura pouco cuidadosa das minúcias do texto, o que revela tanto o conhecimento precário (ou inexistente) da língua grega antiga como o uma leitura “apressada” da fonte. *Antígone* é uma peça cheia de reviravoltas retóricas em todas as cenas.

Larissa Atkinson chegou mesmo a dizer que o conteúdo fundamental da peça é a retórica e seu abuso: um texto a partir do qual poderíamos identificar as formas a partir das quais o mau uso da arte de persuadir pode nos seduzir (ATKINSON, 2013, p. 33). Particularmente, defendo a hipótese de que o caráter das personagens de *Antígone* muda substancialmente ao longo do drama, de forma que é possível tanto

atribuir ao *ethos* das personagens um caráter ambíguo como apontar os momentos onde a construção dos discursos persuasivos pelas personagens falha em convencer umas as outras, o coro, e o próprio auditório. Na próxima seção, procurarei demonstrar como se dá o processo de construção poética do caráter de Ismene e Antígone a partir do prólogo.

ANÁLISE DOS ELEMENTOS DE PERSUASÃO (VV. 1-99)

Nesta seção caberá analisar o prólogo do drama trágico *Antígone* visando estabelecer quais são os elementos persuasivos e quais as estratégias discursivas adotadas pelas personagens Ismene e Antígone a fim de gerar a adesão de sua interlocutora e de seu auditório. Ao final, ensejarei a possibilidade de atribuição de alguns predicados ao caráter das personagens, o que Aristóteles³⁴ chamara de *ethos* (juntamente com *logos* e *pathos*, um dos três meios de prova ou meios artísticos de persuasão, conforme já dito anteriormente). Para tanto, realizarei uma análise minuciosa dos versos, apontando, quando for o caso, qual a tradução utilizada (quando não tradução própria) e justificando o emprego de determinado termo em detrimento da escolha dos respectivos tradutores.

Aurora de róseos dedos tinge o horizonte com suas belas cores quando Antígone e Ismene se encontram em frente ao palácio de Tebas. Os acontecimentos fatídicos são todos recentes na trama e bem conhecidos do auditório: a Édipo, pai e irmão de Antígone, outrora “o mais feliz dos homens”, numa trama complexa onde há concomitância de peripécia e reconhecimento, é revelado o destino inescapável num dos momentos catárticos por excelência do teatro antigo. A verdade que cega acomete o rei de Tebas a arrancar os próprios olhos ao perceber-se causador da ruína da cidade, marido da mãe e assassino do pai. Tragédia de reconhecimento ou de saber, o que se segue é o desfecho do mito dos descendentes de Laio: nenhum governará a

³⁴ *Retórica*, 1366a.

cidade. Em regime de anarquia, Etéocles e Polinices disputam o trono, narrativa que Ésquilo também encenou e nos foi legada (*Os sete contra Tebas*), numa batalha sangrenta da qual nenhum dos dois irmãos escapa com vida. A aporia de Antígone e Ismene assim começa.

Ἀντιγόνη

ὦ κοινὸν αὐτάδελφον Ἰσμήνης κάρα,
ἄρ' οἴσθ' ὅ τι Ζεὺς τῶν ἀπ' Οἰδίου κακῶν
ὅποῖον οὐχὶ νῶν ἔτι ζώσαιν τελεῖ;
οὐδὲν γὰρ οὔτ' ἀλγεινὸν οὔτ' ἄτης ἄτερ
οὔτ' αἰσχρὸν οὔτ' ἄτιμόν ἐσθ', ὅποῖον οὐ
τῶν σῶν τε κάμῶν οὐκ ὄπωπ' ἐγὼ κακῶν.
καὶ νῦν τί τοῦτ' αὖ φασὶ πανδήμῳ πόλει
κήρυγμα θεῖναι τὸν στρατηγὸν ἀρτίως;
ἔχεις τι κεισθήκουσας; ἢ σε λανθάνει
πρὸς τοὺς φίλους στεῖχοντα τῶν ἐχθρῶν κακά; (v. 1-10).

Antígone

Ó meu próprio sangue, Ismene, irmã querida,
que outros males Zeus, da herança infada de Édipo,
há de nos mandar enquanto formos vivas?
Não existe dor, maldição, ignomínia,
ou desonra, que eu não tenha visto ainda
figurar no rol dos teus e dos meus males.
E esse novo edito agora proclamado
pelo chefe contra esta cidade inteira?
Não ouviste nada? Ou ignoras que bem pode
a amigos ferir o mal feito a inimigos?

Nesta bela tradução de Guilherme de Almeida percebemos que os problemas já se colocam de antemão. A primeira palavra do drama, κοινὸν, já é objeto de um cuidadoso estudo de Simon Goldhill. Segundo o autor, este termo é importante pela sua gama de significados: no primeiro verso, dá a ideia de aquilo que é comum, compartilhado, ou parentesco. O vocábulo sugere a duplicidade que o autor atribui ao caráter de Antígone, e seria uma forma de garantir a dramaticidade entre as diferentes perspectivas de coletivo e entre distintos entendimentos sobre a obrigação (GOLDHILL, 2009, p. 41): voltarei a ideia de duplicidade mais detalhadamente no final da análise. A herança ou sorte (ὅποῖον οὐχὶ) de Édipo juntamente com o τελεῖ que encerra o

terceiro verso podem aludir a um destino pré-traçado ou idéia de que a ação impelirá, com certa carga de necessidade, para um determinado desfecho que é desconhecido de todos os mortais e somente será revelado ao final da trama pelo adivinho Tirésias, no reconhecimento de Creonte. Este último não é mencionado pelo nome, mas sim pelo epíteto, um dos tantos que terá ao longo da peça: στρατηγόν, que Almeida traduz como “chefe”. Já Maria Helena Pereira opta por traduzir o termo pelo seu correspondente direto na língua portuguesa, “general”, e assim também o faz em sua tradução poética Trajano Vieira. Contudo, dada a especificidade da posição dentro do contexto da Atenas democrática de Péricles (*Antígone* fora representada pela primeira vez entre 442-441 a.e.c.), julgo conveniente salientar essa menção, pois é uma das poucas vezes em que Creonte não é referido como rei, tirano, ou chefe supremo³⁵. No contexto de *Antígone*, sugiro que o emprego de termos tão distantes da realidade política e social do contexto sofocleano pode significar uma tentativa pelo poeta de demarcar o anacronismo da figura de Creonte em relação à democracia que impera em Atenas.

Cabe ainda observar alguns elementos que podem incitar emoções no trecho. Antígone busca direcionar olhares piedosos sobre si e sua irmã por carregarem o fardo da maldita herança da casa de Édipo, horrores os quais nenhuma delas possui responsabilidade direta, mas que legou a elas tormentos sem fim. Contudo, talvez um dos traços mais marcantes destes primeiros versos seja o que diz respeito ao próprio

³⁵ Ao longo da tragédia, Creonte é chamado ora de rei (*basileus*) ora de tirano (*tyranos*). Ao final, o Coro se refere a Creonte como *anax*, termo de difícil tradução que deriva do antigo dialeto micênico. Segundo a ferramenta Perseus, é uma forma vocativa de se referir a Apolo e Zeus, mas em Homero é uma espécie de título atribuído aos homens de importância (Agamêmnon é referido como *anax ándrôn*). Aparece em diversas peças de Sófocles, como, por exemplo, no *Filoctetes*: Neoptólemo se refere a Odisseu como “ἀναξ Ὀδυσσεῦ” (v. 26), o que pode ser interpretado como um recurso estilístico para remeter tanto a autoridade atribuída de uma personagem em relação a outra (o que é evidente no exemplo citado). Mas também pode sugerir uma tentativa de se apropriar de termos do antigo dialeto para gerar um efeito de diacronia. Vemos isso em *Antígone*, uma vez que Creonte indícia, julga e condena sem ouvir a ninguém e sem o recurso dos tribunais, demonstrando sua perspectiva autoritária de justiça.

edito (isto é, Etéocles será enterrado com honrarias e Polinices será preterido, o que ainda não nos foi revelado, mas que o público provavelmente já tivesse ciência) de Creonte: ao invés de arrogar apenas para sua causa e de sua família a brutalidade do ato, permanecendo desta forma um problema especificamente do *oikos*, Antígone atribui à cidade (πόλει)! Busca a personagem ampliar o alcance da ofensa, pois embora o laço sanguíneo seja de potência tremenda, o corpo que jaz sem sepultura e a família destruída são a realeza tebana. Penso que este pode ser um reforço do argumento de Antígone por que, parafraseando Marcel Gauchet, as cidades possuíam uma espécie de “dívida de sentido” para com seus antepassados heroicos: “todas as *polei* gregas mais proeminentes possuíam um passado que remetia a algum destes grandes homens” (MIRANDA, 2018, p. 22).

A força do argumento se amplia com o uso retórico em tom de interrogação do jargão nos versos 9-10. A resposta de Ismene pode ser indicativa de um esforço poético e dramático do autor para incutir piedade no público, uma vez que a resposta consiste em endossar a dor e o sofrimento manifesto por Antígone nos primeiros versos. Somos informados ainda que as tropas de Argos partiram na noite que antecede a conversa, mas ainda vale apontar um último detalhe. Antígone menciona nos versos 18-19 que o conteúdo da revelação será compartilhado inicialmente apenas com a irmã: ὡς μόνη κλύοις significa que somente Ismene deveria escutar. Julgo ser esta passagem fundamental no desenvolvimento subsequente de todo o drama, pois é possível tomá-la como indicativo de que o plano poderia ter sido executado às escondidas se lhe fosse possível contar com o auxílio da irmã! Para sustentar este ponto de vista, Edith Hall, em seu *Greek tragedy: suffering under the Sun*, traz a interpretação de que o sofrimento apresentado pelos poetas nas tragédias não se manifesta nem de forma arbitrária nem a partir do nada. Um dos elementos que faz do drama – lembrando que o termo grego *drama* significa “ação” – uma tragédia é precisamente que o sofrimento não é apresentado como inevitável: algumas peças, e

julgo ser este o caso de *Antígone*, mostram as personagens trilhando o caminho através do qual a catástrofe não só acontecerá, mas de forma ainda mais imediata. O ponto fundamental da análise de Hall consiste em argumentar que o enredo atormenta a platéia com o fato de o desastre poder ser evitado (HALL, 2010, p. 6-7).

Nos versos 21-38, é possível tecer mais algumas considerações sobre como se constrói tanto o apelo emocional que será apresentado ao auditório quanto o princípio da formulação argumentativa que embasará a discussão entre Antígone e Ismene, a verdadeira razão de ser do Prólogo.

Ἀντιγόνη

οὐ γὰρ τάφου νῶν τῷ κασιγνήτῳ Κρέων
τὸν μὲν προτίσας, τὸν δ' ἀτιμάσας ἔχει;
Ἐτεοκλέα μὲν, ὡς λέγουσι, σὺν δίκῃς
χρήσει δικαίᾳ καὶ νόμου κατὰ χθονὸς
ἔκρυψε τοῖς ἔνερθεν ἔντιμον νεκροῖς:
τὸν δ' ἀθλίως θανόντα Πολυνείκους νέκυν
ἄστοῖσί φασιν ἐκκεκηρῦχθαι τὸ μὴ
τάφῳ καλύψαι μηδὲ κωκῦσαί τινα,
ἐὰν δ' ἄκλαυτον, ἄταφον, οἰωνοῖς γλυκὺν
θησαυρὸν εἰσορῶσι πρὸς χάριν βορᾶς.
τοιαῦτά φασι τὸν ἀγαθὸν Κρέοντα σοὶ
κάμοί, λέγω γὰρ κάμῃ, κηρύξαντ' ἔχειν,
καὶ δεῦρο νεῖσθαι ταῦτα τοῖσι μὴ εἰδόσιν
σαφῆ προκηρύξοντα, καὶ τὸ πρᾶγμ' ἄγειν
οὐχ ὡς παρ' οὐδέν, ἀλλ' ὅς ἂν τούτων τι δρᾷ,
φόνον προκεῖσθαι δημόλευστον ἐν πόλει.
οὕτως ἔχει σοὶ ταῦτα, καὶ δείξεις τάχα
εἴτ' εὐγενῆς πέφυκας εἴτ' ἐσθλῶν κακῆ.

Antígone

Pois não manda Créon dar à sepultura
um de nossos dois irmãos, negando-a a outro?
A Etéocles, sim, segundo ordena o rito,
fez cobrir de terra, a fim de ter repouso
e honra entre os que estão no mundo subterrâneo.
Quanto a Polinices, pobre morto, nem
sepultura, nem sequer lamentações:
ficará seu corpo ao sol apodrecendo,
insepulto, até que as aves nele encontrem
um tesouro doce para a sua fome.
É o que a nós ordena o nobre Creonte: sim,
a nós duas, vês? Até a mim também!

ISSN 1982-8713

E, o que é mais, vai vir a proclamar aqui,
ele mesmo, o edito; e é tão sério que a pena
implacavelmente imposta ao transgressor,
é a lapidação em plena praça pública.
Eis o que há. Se és digna, prova sem demora,
ao ter sangue nobre em coração ignóbil.

Nesta passagem, mais uma vez na tradução de Guilherme de Almeida, Antígone revela ao auditório (antigo e moderno) e à irmã o édito do soberano. Existem diversos elementos chave nesta passagem que servem para consolidar o argumento de Antígone, qual seja, Polinices também deve ser enterrado. É-nos dito que Creonte enterrou o corpo (προτίσας) de Etéocles conforme certo tipo de justiça e de lei (δικαίη καὶ νόμου) perante os mortos. Segundo Lauren J. Apfel em seu importantíssimo trabalho sobre o advento do pluralismo à época de Sófocles (APFEL, 2011, p. 283-4), Antígone só processa conceitos de justiça que passem pelo seu filtro de moralidade, e estabelece uma clara distinção entre a Justiça dos deuses, θεῶν Δίκη (v. 451), e a justiça da cidade, de Ismene e de Creonte. Aqui, no prólogo, contudo, este recurso de autoridade, que seria segundo o estagirita uma forma de conferir legitimidade a qualquer argumento que seja contra a justiça comum (ARISTÓTELES, *Ret.*, 1373b, 1375a), ainda não pode ser empregado, pois serve como fundamento somente no enfrentamento entre a heroína e seu algoz, momento este onde não há mais discussão, apenas debate³⁶. Quanto ao corpo morto de Polinices (θανόντα Πολυνείκουσ νέκυν), este será deixado ao sol para saciar a fome das feras. Antígone se

³⁶ Aqui cabe um esclarecimento. Parto da premissa de Perelman de que existe uma diferença fundamental entre debate e discussão. Segundo o autor, uma discussão é o mecanismo a partir do qual “os interlocutores buscam honestamente e sem preconceitos a melhor solução de um problema controverso. [...] Supõe-se que os interlocutores, na discussão, não se preocupam senão em mostrar e provar todos os argumentos, a favor ou contra, atinentes às diversas teses em presença. A discussão, levada a um bom termo, deveria conduzir a uma conclusão inevitável e unanimemente admitida [o que não significa, cabe acrescentar, inequivocadamente verdadeira], se os argumentos, presumidamente com o mesmo peso para todos, estivessem dispostos como que nos pratos de uma balança. No debate, em contrapartida, cada interlocutor só aventaria argumentos favoráveis à sua tese e só se preocuparia com argumentos que lhe são desfavoráveis para refutá-los ou limitar-lhes o alcance.” (PERELMAN; TYTECA, 2005, p. 42).

vale, em seguida, de uma figura de linguagem para tentar colocar seu adversário sob os signos tanto da injustiça quanto daquilo que é mau: τὸν ἀγαθὸν Κρέοντα, “o bom/excelente Creonte”, pode ser indício do uso deliberado por Sófocles de uma ironia, pois revela seu caráter impiedoso para com um morto e tudo que Antígone não insinua nesta passagem é o que se lê.

Outra observação necessária a este excerto consiste no fato de Antígone alegar que o crime de transgressão contra a ordem de Creonte – que como já vimos anteriormente, a heroína alega ser não apenas uma rixa pessoal, mas um desequilíbrio da ordem social –, terá como palco a própria cidade, φόνον προκεῖσθαι δημόλευστον ἐν πόλει. Os versos, além de reiterarem a violência e a publicidade do ato, atuam como um reforço da perspectiva de que esta situação-limite transcende a esfera da deliberação comum. Poderia ser a tentativa de Sófocles, e não apenas de sua personagem, de demonstrar que este é um problema, de fato, ao qual toda a cidade deve ser chamada a prestar atenção.

Dos versos 39-48, Antígone trata de deixar clara tanto sua intenção de enterrar o irmão quanto seu desejo que Ismene faça parte da ação. Eis que parece pela primeira vez a menção à inflexibilidade do herói sofocleano: ὦ σχετλία, Κρέοντος ἀντειρηκότος. Traduzindo de forma mais literal, sugiro “oh, inflexível, vais falar contra Creonte?”,³⁷ Ismene indaga. Ao que Antígone responde: ἀλλ’ οὐδὲν αὐτῷ τῶν ἐμῶν μ’ εἶργειν μέτα. O que não foi destacado pelos tradutores utilizados neste trabalho, mas que talvez seja digno de nota, é o fato de haver uma aproximação fonética e dos sufixos entre a palavra que fora traduzida como “separar-se”, ἐμῶν, e o noivo de Antígone (filho de Creonte) Hémon (Αἴμων). Ao proferir, segundo Vieira, “quem pensa que é [Creonte] para tirar-me dos meus?”, Sófocles pode estar fazendo alusão ao caráter ambíguo do ato de sua personagem: paralelamente, Antígone se separa dos

³⁷ Guilherme de Almeida traduz da seguinte forma o verso 47: “Vais violar, então, o edito proibitório?”. Maria Helena Pereira prefere dar ênfase à falta de lucidez do ato: “Ó desvairada, que to proíbe Creonte!”. Trajano Vieira, por sua vez, adota a mesma regra: “Mas Creon não se opõe? Ensandeceste?”.

vivos, Αἴμων, para juntar-se aos mortos, isto é, não separar-se dos seus. Trazer o nome do noivo de forma sutil poderia ser mais uma ferramenta do estilo poético de Sófocles para tornar evidente a magnitude do sacrifício da personagem, e no mesmo sentido incitar a piedade e gerar a compaixão do auditório, bem como a adesão a sua causa. A resposta de Ismene configura toda a base argumentativa que visa persuadir Antígone de que seu ato é irresponsável. Portanto, os versos 49-68 merecem ser analisados com cuidado.

Ἰσμήνη

οἴμοι. φρόνησον, ὦ κασιγνήτη, πατήρ
ὡς νῶν ἀπεχθῆς δυσκλεῆς τ' ἀπώλετο,
πρὸς αὐτοφώρων ἀμπλακημάτων διπλᾶς
ὄψεις ἀράξας αὐτὸς αὐτουργῶ χερί.
ἔπειτα μήτηρ καὶ γυνή, διπλοῦν ἔπος,
πλεκταῖσιν ἀρτάναισι λωβᾶται βίον:
τρίτον δ' ἀδελφῶ δύο μίαν καθ' ἡμέραν
αὐτοκτονοῦντε τῷ ταλαιπώρῳ μόρον
κοινὸν κατειργάσαντ' ἐπαλλήλοιν χεροῖν.
νῦν δ' αὖ μόνῃ δὴ νῶ λειψιμμένα σκόπει
ὄσῳ κάκιστ' ὀλοόμεθ', εἰ νόμου βία
ψῆφον τυράννων ἢ κράτη παρέξιμεν.
ἀλλ' ἐννοεῖν χρὴ τοῦτο μὲν γυναιχ' ὅτι
ἔφυμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχομένα.
ἔπειτα δ' οὔνεκ' ἀρχόμεσθ' ἐκ κρεισσόνων,
καὶ ταῦτ' ἀκούειν κᾶτι τῶνδ' ἀλγίονα.
ἐγὼ μὲν οὔν αἰτοῦσα τοὺς ὑπὸ χθονὸς
ξύγγοιαν ἴσχειν, ὡς βιάζομαι τάδε,
τοῖς ἐν τέλει βεβῶσι πείσομαι: τὸ γὰρ
περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα.

Ismene

Ai de nós, irmã! Pensa no nosso pai
que morreu na infâmia e no ódio, denunciando
ele mesmo os próprios crimes, e, afinal,
com as próprias mãos arrancando os dois olhos.
Pensa na que foi para ele mãe e esposa
e – que horror! – num laço estrangulou a própria vida.
E nossos dois irmãos, terceiro golpe,
que matando-se um ao outro ao mesmo tempo,
encontraram juntos um mesmo destino.
Pensa, enfim, em nós, nós duas sós, agora,
que terrível fim teremos se tentarmos,
contra a lei, zombar da força de quem manda.
Não nos esqueçamos: somos só mulheres,

incapazes, pois, de competir com homens;
e, além disso, estamos presas aos mais fortes
e ao capricho de ordens cada qual mais dura.
Quanto a mim, rogando aos mortos sob a terra,
peço-lhes perdão por ser assim forçada
ao respeito às leis ditadas por quem pode.
É supérfluo ir contra as nossas próprias forças.

Nos versos que representam, talvez, a argumentação mais consistente, plausível e hermética de todo o drama, Ismene revela diversos porquês para não agir. Φρόνησον, “sê sensata”, “pensa”, é o que clama a jovem à irmã. E é uma fala plena de moderação, medida e sensatez que sai da boca de Ismene. Em primeiro lugar, a família carrega a chaga do destino. A maldição da casa dos labdácidas acomete o pai a crimes terríveis que ele só compreenderá muito tarde; a mãe a pôr fim à ignomínia e, num laço, estrangular a própria vida; os irmãos a perecerem pela mão um do outro, deixando duas donzelas a sós num mundo cuja força da lei é exercida pelo poder do tirano (εἰ νόμου βία ψῆφον τυράννων ἢ κράτη παρέξιμεν). Neste último verso é interessante notar o primeiro uso da palavra τυράννων no drama, um termo que na Atenas democrática do século V a.e.c. soa completamente anacrônico e aqui pode ser usado para reforçar a ideia de que não se pode agir contra Creonte pelo violento (βία) poder de sua lei (νόμου). Ismene ainda enfatiza uma característica a qual tanto ela como sua irmã não podem escapar: num mundo masculino, a voz feminina não impera (“ἀλλ’ ἐννοεῖν χρὴ τοῦτο μὲν γυναῖχ’ ὅτι ἔφυμεν, ὡς πρὸς ἄνδρας οὐ μαχομένα”). São mulheres e contra homens nada podem fazer. É extremamente complexo, e pode mesmo soar equivocada, a sugestão de que Sófocles possa estar tentando “problematizar” a supremacia masculina nesta passagem ou mesmo que se preocupa com isso³⁸: uma afirmação um tanto anacrônica. É mais plausível imaginar que esta pode configurar mais uma das ferramentas de persuasão que o poeta põe nas palavras

³⁸ “Esse excerto nos faz perceber outra preocupação tratada por Sófocles em sua obra, a saber: a exclusão da mulher enquanto cidadã” (SILVA; PERRUSI; MORAES, 2018, p. 49).

de Ismene, a fim de demonstrar tanto para Antígone quanto para o auditório a inutilidade de tentar se fazer ouvir em um mundo de homens. Fazer o uso da voz no público é uma tarefa por excelência do cidadão, e este é mais um traço de diacronia que podemos perceber na tragédia.

Ademais, podemos resumir os argumentos de Ismene da seguinte forma: Antígone não deve agir por que a família já carrega chagas e má fama; se o fizesse, iria contra a força da lei, o poder e o tirano; reforçando o apelo, a jovem atesta a condição de mulheres que ambas possuem e que lhes escapa qualquer possibilidade de competir tanto contra homens quanto de quem governa. Para acrescentar, faz ainda um apelo às divindades infernais para que perdoem sua incapacidade de agir, de se opor a seu adversário mais forte, e termina com uma mensagem que remete ao bom senso presente em toda a fala: “τὸ γὰρ περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα”, na tradução de Maria Helena Pereira, “actuar em vão é coisa que não tem sentido”. Depois de tamanha contundência, a resposta de Antígone (vv. 68-77) já não tem mais por finalidade persuadir a irmã a auxiliar-lhe no ato.

Ἀντιγόνη

οὔτ' ἄν κελεύοισαιμ' οὔτ' ἄν, εἰ θέλοισ ἔτι
πράσσειν, ἐμοῦ γ' ἄν ἠδέως δρώης μέτα.
ἀλλ' ἴσθ' ὅποιά σοι δοκεῖ, κείνον δ' ἐγὼ
θάψω: καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν.
φίλη μετ' αὐτοῦ κείσομαι, φίλου μέτα,
ὅσια πανουργήσασ'. ἐπεὶ πλείων χρόνος
ὄν δεῖ μ' ἀρέσκειν τοῖς κάτω τῶν ἐνθάδε.
ἐκεῖ γὰρ αἰεὶ κείσομαι: σοὶ δ', εἰ δοκεῖ,
τὰ τῶν θεῶν ἔντιμ' ἀτιμάσασ' ἔχε.

Antígone

Nada mais te peço; e mesmo que quisesses
ajudar-me, um dia, eu não o aceitaria.
Faze o que quiseres! Eu o enterrarei
sem ninguém. Será belo morrer por isso:
repousar, amada, ao lado de quem amo,
por tão santo crime. E se é mais longo o tempo
em que hei de agradar aos mortos, do que aos vivos,
lá descansarei. E, quanto a ti, despreza,

se te apraz, aquilo que é mais caro aos deuses.

Em estudo que antecede a tradução, Trajano Vieira comenta que os heróis de Sófocles caracterizam-se pela sua posição de total isolamento, sua aversão aos pontos de vista de seus interlocutores e sua incapacidade de avaliá-los. Os diálogos teriam, pois, a função de acentuar valores sublimes (VIEIRA, 2009, p. 11). Encontramos eco desta interpretação em Lauren Apfel: a autora argumenta que a época de Sófocles é um exemplo de diversidade e pluralidade como elementos constitutivos da humanidade, e o próprio poeta, através de sua obra, seria um indício da pluralidade de conceitos como justiça, verdade e conhecimento (APFEL, 2011, p. vii). O conflito pluralista faz parte da tragédia, que se torna inevitável porque uma das partes sempre precisará ser podada: o que se precisa sacrificar é sempre inadmissível. É a partir daí que a autora consegue observar uma clara aproximação entre Sófocles e Homero a partir de quatro tópicos. Em primeiro lugar, o monismo do herói é revivido de forma exagerada, representado o retorno do incomensurável (em Homero, a honra e a glória). A morte do herói serve para ilustrar a tragédia inerente à “deliberação monista”. A diferença é que a tragédia sempre deixa a dúvida sobre a decisão: foi a mais sensata? Em segundo lugar, o uso dos conflitos: enquanto em Homero os dilemas são monísticos, os desacordos em Sófocles são pluralísticos, de forma que o conflito entre as personagens não parece ser resolvível. Terceiro, o código heroico entra em cena contra a moralidade do século V a.e.c. Por último, as personagens são forçadas a circunstâncias extremas em que outras personagens acabarão inevitavelmente magoadas/machucadas, “hurt” (APFEL, 2011, p. 237-39).

O excerto apresenta o primeiro indício de inflexão de Antígone. Ela mesma, ἐγὼ, realizará a empreitada sozinha e “καλόν μοι τοῦτο ποιούση θανεῖν”, “bela será a morte ao praticar este ato”. Este verso pode ser problematizado de diversas formas, como já sugeri em outro momento (MIRANDA, 2018, p. 39), mas cabe aqui ressaltar que a preocupação da personagem transcende a esfera da obrigação moral e religiosa

que necessariamente tem para com o irmão. Embora Larissa Atkinson, em sua tese de doutorado sobre o uso da retórica em Sófocles, reconheça que o argumento de Antígone é de ordem ética, isto é, revela uma impossibilidade de deixar de fazer, para a autora esta decisão é mais política do que propriamente piedosa (ATKINSON, 2013, p. 46-8). Por quê? Pelo fato de desejar a publicidade da ação, por tentar deslegitimar a autoridade tirânica de Creonte e restabelecer a ordem da tradição. O discurso de Antígone no prólogo configura “a piece of brilliant rhetoric” (SOURVIGNOU-INWOOD *apud* ATKINSON, 2013, p. 49). Ela não demonstra medo da punição, não parece querer (e, de fato, não tenta ao longo do drama) apaziguar a fúria de Creonte e, quando perguntada pela desobediência, apela para a autoridade dos deuses.

Ismene ressalta sua incapacidade de ir contra o poder da cidade, “βία πολιτῶν”, ao que Antígone rebate: se a irmã não ajudará, caberá a ela mesma agir sozinha. A partir de agora, os elementos são predominantemente trágicos no sentido da inflexão da vontade, da inexorabilidade do destino e da imutabilidade das decisões. É possível que o temor alegado por Ismene tenha sido capaz de incitar piedade (podemos afirmar isso porque existe a evidência textual, mas não podemos estabelecer nenhum juízo peremptório uma vez que, sem o auxílio da mântica, nos é impossível captar, tal qual um etnógrafo o faria, a reação do auditório). Antígone atestará sua dívida para com o que Aristóteles chamará no século seguinte de “lei comum” (*Ret.*, 1368b), aquelas não escritas. No verso 92, “ἀρχὴν δὲ θηρᾶν οὐ πρέπει τὰμήχανα”, a palavra ἀρχὴν pode sugerir que a heroína deve desistir no começo da ação para que a tragédia seja evitada. Contudo, sabemos, se há um prólogo, necessariamente haverá uma ação. Numa clara manifestação de inflexão, Antígone, em seus últimos versos do prólogo, deixa claro que se esta é a postura/estilo, λέξεις, de Ismene, então ela será odiada com razão, δίκη, tanto pela irmã quanto pelo morto. Que seja deixada em seu mau juízo, sua “insensatez” (δυσβουλίαν), sofrer um mal terrível, δεινὸν. Deste mal, contudo, resultará uma bela morte, “καλῶς θανεῖν”.

Ao longo da análise de cada verso do prólogo de *Antígone*, pudemos perceber diversos elementos sobre a construção do caráter das personagens e suas estratégias de argumentação a fim de gerar a adesão tanto do público quanto do interlocutor. Podemos perceber que a personagem principal não deixa de reconhecer a autoridade da lei: apenas deliberará em favor do que Aristóteles denomina “lei comum”. Contudo, Atkinson observa, a justificativa de Antígone para realizar o ato de enterrar Polínicês dada a Ismene é bastante fraca e imprudente. Enquanto a segunda argumenta corretamente ao dizer que é impossível enterrar o morto, a primeira se prende à inflexibilidade de sua posição.

É possível sugerir que o *ethos* das personagens pode ser caracterizado, nesta primeira parte do drama, da seguinte forma: o caráter de Ismene se constitui, sobretudo, pela prudência. A personagem não nega tanto a piedade de cumprir o ritual de sepultamento como a obediência ao que reconhece como sendo a lei da cidade (“ἐγὼ μὲν οὐκ ἄτιμα ποιοῦμαι, τὸ δὲ βίᾳ πολιτῶν δρᾶν ἔφυν ἀμήχανος”). Nas palavras de Atkinson, a resistência de Ismene é compreensível, uma vez que as irmãs são as únicas descendentes de Laio que sobreviveram, é melhor que continuem vivas para restaurar a honra da família (ATKINSON, 2013, p. 46). Mas, através de uma justificativa que leva em consideração todo o histórico da família, as leis “ditadas por quem pode” e sua condição de mulheres, escolhe a via mais sensata. Para Apfel, Ismene está apta para processar o inevitável, mas também pondera sobre uma forma razoável de agir (APFEL, 2011, p 276-7): mas este caminho do meio não existe. Cabe ainda um apelo aos mortos, ao final, para que lhe perdoem a aparente impiedade, uma vez que é vão transcender os próprios limites: “φρόνησον, ὦ κασιγνήτη”, é o que suplica à irmã. E é precisamente este “φρόνησον”, esta postura prudente, que compõe o caráter de Ismene no prólogo. Sob o ponto de vista da retórica, é evidente que Ismene não persuadiu a irmã a não praticar seu ato, como o leitor pode conferir lendo o drama. Contudo, é muito provável que ao auditório antigo o tenha sido.

Já Antígone inicialmente incita olhares piedosos ao ressaltar a fragilidade da condição de sua família. Seu ato é justo conforme a lei comum e seu dever é pertinente no que concerne às obrigações da mulher em resguardar o *oikos*. Contudo, Bernard Knox ressalta que a heroína ignora completamente os direitos da cidade, o que se pode sugerir pelas primeiras seis linhas (KNOX, 1964, p. 82). O autor ainda identifica que a fala da personagem está repleta da linguagem heróica, o que podemos observar na “bela morte” que resultará de seu grande feito³⁹. Para Apfel, no comportamento de Antígone fica evidente a “incomensurabilidade da necessidade” do sepultamento (APFEL, 2011, p. 278). Dito de outro modo, a personagem aposta em agir contra outros ou sofrer um mal terrível para realizar uma bela ação. Ela vislumbra apenas uma possibilidade de ação, de que detém o conhecimento, mas não está interessada em alternativas, consolando-se a partir do entendimento de que a morte – os deuses, a família que a espera no Hades – a consolará. O caráter que Antígone manifesta no prólogo, contudo, é ambíguo. Como mencionado anteriormente, Goldhill trabalha a idéia de duplicidade na fala de Antígone pelo uso do termo *koinòn*: se no primeiro verso do drama Antígone sugere união, no final do prólogo podemos observar uma divergência absoluta que resulta na separação completa das irmãs (GOLDHILL, 2009, p. 42): a heroína jamais usa a primeira pessoa do plural. No sexto verso, o próprio sofrimento é mencionado como sendo “o meu e o teu”; nos versos 31-32, nos é relatado que o anúncio do general é “para mim e para ti”; no verso 45, Polinices é mencionado como “meu e teu irmão”. Segundo Goldhill, além dessa estratégia de repetição fazer parte da retórica do texto, uma forma de amplificação, acaba também marcando a separação entre as irmãs. Isso reforça o isolamento de Antígona. Paradoxalmente, ao alegar que irá se “juntar aos seus” no Hades, esse

³⁹ Ainda que fuja do escopo de minha análise, vale ressaltar, partindo de Knox, que no verso 502 fica claro textualmente que o caminho que Antígone trilhou levará a um “κλέος γ’ ἂν εὐκλεέστερον”, uma “glória das mais gloriosas” em tradução livre, o que reforça o *ethos* heróico que a personagem tentará assumir até, ao menos, seu *kommos*.

desvio para o plural é o que a personagem tem mais dificuldade de fazer (GOLDHILL, 2009, p. 43).

Para finalizar, se por um lado é mencionada sua insolência e a insanidade de seu ato, por outro fica evidente que sua causa é justa. Ninguém, em todo o drama (exceto Creonte), colocará em xeque a piedade de realizar os rituais fúnebres de Polinice. O *ethos* de Antígone no prólogo, portanto, pode se encaixar numa relação de ambivalência entre seu comportamento “subversivo” e sua conduta altruísta: uma piedosa insolência. Sob o ponto de vista retórico, podemos afirmar, como o faz Atkinson, que Antígone falha em tentar persuadir Ismene. O auditório antigo, contudo, permanecerá inacessível para nós.

CONCLUSÃO

Normativamente os trabalhos acadêmicos no campo das humanidades e das letras são dotados um título composto de duas partes distintas e complementares: 1) uma frase de efeito, muitas vezes aludindo o que se vai fazer, que atua mais como um artefato de estilo (poético ou retórico) do que contribui essencialmente para a compreensão e desenvolvimento da análise; 2) e a parte onde realmente se deixa claro sobre qual assunto se tratará. Fazendo alusão à comédia *As nuvens*, de Aristófanes, a segunda parte é a mão dotada de *phronesis* que polvilha sal nas nuvens do “pensatório” de Sócrates: e o escritor está novamente na ágora. A fim de não fugir da normatividade, meu pequeno texto também traz consigo essa não tão misteriosa dupla personalidade. Uma vez que o leitor ou leitora não teve maiores desafios em perceber prontamente o conteúdo do ensaio e que nem todos são naturalmente guiados pelos mesmos pressupostos do autor que escreve, cabe responder ao primeiro item. Embora tenha sido provavelmente Górgias aquele que tenha alçado o *lóγος* a um caráter divinizado,

Peithó, a persuasão, já gozava deste privilégio, a tão poucos concedido, de habitar a morada dos deuses⁴⁰.

Conforme exposto anteriormente, *Antígone* se configura para alguns autores como uma obra genuinamente sobre retórica. Se o argumento, porventura, não for suficientemente persuasivo em suas tentativas de prova e formulação de hipóteses, basta pensar que todo o desenrolar do enredo evidencia o caráter combativo e deliberativo das personagens: Antígone/Ismene; Coro/Creonte; Antígone/Creonte; Hemon/Creonte; Antígone/Coro; e Tirésias/Creonte para citar, em ordem, os casos em que se almeja a possibilidade de uma personagem abrir mão de sua posição em favor de outra. Não somente as discussões são partes fundamentais da trama de Sófocles como também a inflexibilidade no que tange à imutabilidade das decisões é o que impede o acordo e a deliberação. Assim, e como pretendo demonstrar em pesquisa futura, *Antígone* é “trágica” precisamente por ser o drama da negação da retórica: se por um lado há o conflito, por outro existe a intransigência da vontade heróica.

Usei a expressão “elipse” da deusa por dois motivos. O primeiro, evidente e inegavelmente, gerar um quê de curiosidade e expectativa ou desconfiança e mesmo ceticismo no que concerne à seriedade e qualidade do trabalho. Espero no primeiro caso ter correspondido positivamente, e, no segundo, dissolvido, dentro de minhas limitações, as críticas mais severas. Em segundo lugar porque elipse é uma figura de sintaxe cuja finalidade é exatamente a que busquei revelar neste escrito: a deusa não está escancarada no texto, mas, ainda assim, seria uma heresia se a quiséssemos negar.

Embora seja bastante profícua toda a análise entorno do que chamei de *tragediologia*, pensar a tragédia como uma unidade de sentido deságua em dois

⁴⁰ “Esse poder da palavra – de que os gregos fazem uma divindade: *Peithó*, a força da persuasão – lembra a eficácia das palavras e das fórmulas em certos rituais religiosos, ou o valor atribuído aos ‘ditos’ do rei quando pronuncia soberanamente a *themis*; entretanto, trata-se na realidade de coisa bem diferente. A palavra não é mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação.” (VERNANT, 1984, p. 34. Grifo meu).

problemas fundamentais. De um lado, existe todo um *corpus* literário que se encaixa tranquilamente dentro deste modelo quase nomológico de identificação de herói/heroína trágico/a e seu destino; mas existem tanto os dramas que não correspondem aos pressupostos e, conseqüentemente, não se encaixam de forma exata no modelo como todos aqueles elementos que ficam de fora de uma análise holística, totalizante. Em segundo lugar, para as tragédias que se encaixam no discurso da *tragediologia*, toda interpretação dos últimos dois séculos já deu conta de esmiuçá-las em suas similaridades, o que denota a tentativa de explicação e classificação de mundo que representa o projeto da modernidade. O que ainda podemos fazer, contudo, é analisá-las individualmente para que assim possamos perceber o que cada uma tem de particular para oferecer às novas gerações de pesquisadores. Dito de outro modo, foi este o objetivo do trabalho: tentar demonstrar que as “partes” podem ser muito mais que sua simples aglomeração no “todo”, seja no que tange à interpretação generalizante das tragédias, seja na análise pouco cuidadosa das minúcias do texto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓFANES. *As Vespas; As Aves; As rãs*. 2ª edição. Tradução e apresentação: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Folha de S. Paulo. 2015.
- SOPHOCLES. *Sophocles. Vol 1: Oedipus the king. Oedipus at Colonus. Antigone. With an English translation by F. Storr. The Loeb classical library, 20. Francis Storr. London; New York. William Heinemann Ltd.; The Macmillan Company. 1912. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0185>*
- _____. *Antígone*. Tradução: Guilherme de Almeida. In: *Três tragédias gregas: Antígone, Prometeu Prisioneiro, Ájax*. São Paulo: Perspectiva. 1997.
- _____. *Antígone*. Tradução e introdução: Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva. 2009.
- _____. *Antígona*. Introdução, tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. 6ª Edição. 2003.
- _____. *Antígone*. In: *SÓFOCLES e ÉSQUILO. Rei Édipo, Antígone, Prometeu Acorrentado*. Prefácio, tradução e notas: J.B. Mello e Souza. Rio de Janeiro: Ediouro. 16ª edição. s/d.
- _____. *Filoctetes*. Tradução, posfácio e notas: Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34. 2014.
- APFEL, Lauren J. *The advent of Pluralism: diversity and conflict in the age of Sophocles*. Oxford: Oxford University Press. 2011.
- ATKINSON, Larissa M. *Tragic Rhetoric: Sophocles and the Politics of Good Sense*. (tese de doutorado em filosofia). Graduate Department of Political Science. Toronto: University of Toronto. 2013.
- GOLDHILL, Simon. *Undoing in Sophoclean drama: “lisis” and the analysis of irony*. In: *Transactions of the American Filological Assosiation*. 139. P. 21-52. 2009.

HALL, Edith. Greek tragedy: suffering under the Sun. New York: Oxford University Press. 2010

HARTOG, François. A evidência da história: o que os historiadores vêem. Belo Horizonte: Editora Autêntica. 2011.

JESUS, Shirley Maria de. O éthos em Antígona, de Sófocles. EID&A - Revista Eletrônica de Estudos Integrados em Discurso e Argumentação, Ilhéus, n. 9, p. 137-152, dez.2015.

KNOX, Bernard. The Heroic Temper: Studies in Sophoclean Tragedy. Berkeley: University of California Press. 1964.

MARTINEZ, Josiane Teixeira. A Defesa de Palamedes e sua articulação com o Tratado sobre o não-ser de Górgias. (tese de doutorado em lingüística) Universidade Estadual de Campinas. Campinas. 2008.

MIRANDA, Rodrigo de. O grande silêncio, o clamor vão, a inflexível filha: o luto das mulheres na *Antígone* de Sófocles. (Trabalho de conclusão de curso). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Departamento de História. 2018

PERELMAN, Chaim; TYTECA, Lucie Olbrechts. Tratado da argumentação: a nova retórica. 2ª Edição. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

REBOUL, Olivier. Introdução à retórica. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes. 2004.

SILVA, Maria de Fátima. Antigone. IN: DEMETRIOU, K. LAURIOLA, R. Brill's Companion to the Reception of Sophocles. Boston: Brill. 2017.

SILVA, E. PERRUSI, M. MORAES, A. Análise retórica e moral de Antígona. Revista Letras, Curitiba, ufpr, n. 97, pp. 38-54, jan./jun. 2018.

VERNANT, Jean Pierre. Origens do pensamento grego. São Paulo: Difel. 1984.

VIEIRA, Trajano. A voz contrária de Antígone. IN: SOFOCLES. Antígone. São Paulo: Perspectiva. 2009 (p. 11-21).

O REVELAR DE UMA INSCRIÇÃO, A RES GESTAE DIVI AUGUSTI

THE REVEALING OF AN INSCRIPTION, THE RES GESTAE DIVI AUGUSTI

Sidney de Souza Barros¹⁴²

¹⁴² Mestrando em História Política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ) com orientação da Prof.^a Dr.^a Maria Regina Cândido.

Correspondência para: Sidney de Souza Barros (profsidneybarros.historia@gmail.com)
Recebido em: abril de 2019; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

Visamos através deste artigo, trazer à luz os elementos discursivos elencados por Augusto para que o leitor de sua *Res Gestae* tenha uma visão de que a República tenha sido restaurada durante sua ação na vida pública romana e na maneira como o autor apresenta a sua ascensão e manutenção na cena política. Que possamos analisar o *Res Gestae*, como um *documento/monumento*, não somente por sua forma física e material na qual foi colocado em Roma, mas focando no discurso que emerge nas entre linhas deste texto, onde o autor expõe cargos e honras, narra alguns de seus feitos, as *gestae* de fato; como ele se refere aos rivais ou a outros personagens da história romana de seu período; e o modo como demonstra as modificações da estrutura republicana apesar de sua relação com a República se basear num discurso de restauração. Elementos que de modo conjunto tinham o objetivo específico de construir o retrato de um homem que era um exemplo para todos e que havia agido em prol da República e de acordo com o ajuste da cena pré-estabelecida.

Palavras-chaves: Res Gestae, Augusto, Império Romano

ABSTRACT

We aim, through this article, to bring to light the discursive elements listed by Augustus so that the reader of his *Res Gestae* has a view that the Republic has been restored during his action in Roman public life and in the manner in which the author presents his ascension and political scene. May we analyze the *Res Gestae*, as a document / monument, not only because of its physical and material form in which it was placed in Rome, but focusing on the discourse that emerges in between the lines

of this text, where the author exposes positions and honors, narrates some of their deeds, the deeds of deeds; as he refers to rivals or other characters in the Roman history of his period; and how it demonstrates the modifications of the republican structure despite its relationship with the Republic being based on a discourse of restoration. Elements that together had the specific purpose of constructing the portrait of a man who was an example to all and who had acted in favor of the Republic and according to the adjustment of the pre-established scene.

Keywords: Res Gestae, Augustus, Roman Empire

Segundo Jacques Le Goff, um *documento/monumento* se trata de tudo aquilo que pode evocar o passado e perpetuar a recordação enquanto produto da sociedade que o fabricou e segundo as relações de forças que ali detinham o poder (LE GOFF, 2003, p.549). Nosso “documento/monumento” é conhecido como *Res Gestae Divi Augusti, ou seja, Os Feitos do Divino Augusto*. E sobre este documento é que pretendemos nos debruçar em uma análise do Principado de Augusto.

Anos antes de Octavianus *Augustus*⁴¹ morrer, nos diz Suetônio, que o mesmo escreve um relatório de seus feitos no tempo em que esteve à frente do Império Romano por mais de quarenta e um anos. “*Testamento elaborado por ele próprio em dois livros durante o consulado de L. Planco e C. Sílio, no terceiro dia antes das nonas de abril e quatro meses antes de sua morte, foi escrito parte de seu próprio punho e parte pelos libertos Políbio e Hilarião* (SUETÔNIO - CI, 2007, p.114). Relatando nesta inscrição informações sobre as honrarias que recebeu do Senado e do povo romano, assim também, como as doações que fez à todas as classes sociais do Império, principalmente a plebe. Determinando uma lista minuciosa de seus *títulos* (triumfos e

⁴¹ O título de *Augustus*, que anteriormente somente era dado aos deuses, e significava “ser sagrado”. Octavianus recebe essa titulação devido as suas grandes glórias, principalmente na derrota de Antônio, e conseqüentemente salvar a República, mas também por suas grandes virtudes em guiar o povo romano. Refere-se também à possível descendência sagrada de Octavianus, esta questão lhe confere o título de *Augustus*, que será visto aos olhos do povo como um homem sagrado, assim sempre guiará pelo melhor caminho, deste modo aumentando a sua *auctoritas* perante o povo.

cargos políticos e administrativos), *despesas* (auxílios, construções, espetáculos e devoluções), *as gestae* (militares e políticas) e o título de *Augustus*, como também o de *Pater Patriae*.

Este documento estava destinado a ser exposto na entrada de seu mausoléu, logo após a sua morte, o que aconteceu em 19 de agosto de 14 d.C., e como desejava Augustus o documento fora afixado em pranchas de bronze, em um lugar visível para todos os transeuntes que tivessem acesso a Roma.

A porta do edifício que se abria para o lado sul era precedida por dois obeliscos; sobre as duas pilastras ao lado da entrada foram afixadas as placas de bronze com a inscrição contendo este documento, mediante a vontade do autor.

Segundo Corassin, deste exemplar afixado em Roma não restou nenhum vestígio; mas a cópia incisa sobre as paredes da entrada do templo de Roma e Augusto, em Ancira, na Ásia Menor, conservou a epígrafe para posteridade.



Figura 3 - Mausoléu de Augustus, em Roma. Local onde o *RES GESTAE DIVI AVGVSTI* foi colocado em placas de bronze. Hoje não temos mais vestígios dos originais afixados no mausoléu em Roma, somente em outros lugares que pertenciam ao poderio de romano.

Fonte: <http://eventiculturalimagazine.com/2015/03/23/il-mausoleo-di-Augustus-tornera-a-splendere-per-lanno-santo-in-corso-anche-il-restauro-dellarea-sacra-di-largo-argentina/>

A cópia de Ancira (a atual Ancara), conhecida como *Monumentum Ancyranum*, foi encontrada no século XVI e apresenta o texto latino e uma versão grega. O título latino informa expressamente que a inscrição é uma cópia do exemplar romano, tal como foi gravado *in duabus aeneis pilis quae sunt Romae positae (depositado nas duas pilastras em Roma)*. O texto grego sem dúvida foi acrescentado por tratar-se de uma província onde o grego era então a língua corrente (CORASSIN, 2007, p.182).

Outra cópia foi encontrada em um templo em Apolônia, na Pisídia, ligada à província da Galácia, com a mesma versão grega. Finalmente, em 1914, em Antioquia da Pisídia (Colônia Cesaréia), foram descobertos novos fragmentos do texto latino.



Figura 4 - Fragmento do *RES GESTAE DIVI AVGVSTI* – Versão Grega – Apolônia
Fonte: http://www.engramma.it/engramma_revolution/58/058_gallerie_fonti.html

No entanto, a compreensão global do texto só foi possível graças ao cruzamento de dados entre as versões deste exemplar encontrado em Ancira, uma escrita em latim e outra em grego, em Apolônia, escrito em grego, e em Antioquia, escrito em latim.

Em um primeiro momento, ao analisarmos o documento, percebemos que Augusto buscou através dessas poucas linhas - algo característico dos documentos epigráficos, explicitar toda a natureza e origem de seu poder, desejando também produzir uma *memória* sobre seus feitos e advertir seus sucessores de que eles deveriam se mostrar prudentes e atentos com o antigo código, estando ali representadas as bases desse novo poder.

Observamos que esse *documento/monumento* não se trata de uma simples lista dos feitos elencados pelo próprio Augusto. Esse *index* tem uma carga de significados, sobretudo, se levarmos em consideração o fato de ter sido depositado diante do mausoléu⁴² do príncipe. Também não devemos nos esquecer que as informações ali apresentadas foram alvo de seleções, o que presume exclusões de fatos e fortalece a abordagem do documento enquanto monumento não apenas pela sua estrutura física ou conjunto em que estava inserido, mas por ser resultado das relações de poder entre Augusto e a sociedade romana. Corassin aponta que esses “*esquecimentos*” têm uma forte ligação com a imagem que o próprio príncipe queria construir de si próprio (CORASSIN, 2007, p.185).

Tomando como base a divisão proposta por Corassin, analisamos que cada informação presente no referido documento possuía um local determinado para ser apresentado ao seu leitor, o que facilitava a compreensão e reconhecimento dos feitos de Augusto.

Assim, Corassin apresenta categorias de atribuições e seus intervalos: 1) honras: triunfos (I-IV) e cargos (V-XIV); 2) despesas: auxílios (XV-XVIII), construções (XIX-XXI), espetáculos (XXII-XXIII) e devoluções (XXIV), 3) as *gestae*: militares (XXV-XXX) e políticas (XXXI-XXXIII); 4) conclusão: *Augustus* (XXXIV) e *pater patriae* (XXXV); além do

⁴² Cabe salientar a importância simbólica, dentro da esfera política, que o mausoléu possuiu. Ele foi construído no Campo de Marte, acredita-se que a partir de 30 a.C., e deveria receber os restos mortais de Augusto e de seus familiares (foi inaugurado em 23 a.C. com as cinzas de M. Marcelo e recebeu os restos mortais de imperadores, bem como de Augusto, em 14 d.C., até Nerva, em 96 d.C.). Contudo, ele nos é significativo quando comparado com a determinação de Marco Antônio, presente em seu testamento, de acordo com Suetônio (*Augusto*, 17) e Plutarco (*Marco Antônio*, 58), de que desejaria ser enterrado em Alexandria. Há aqui o compromisso de Augusto com Roma como sua cidade em vida e em morte, não desejando largar suas raízes. Além, claro, da importância de ter sido o primeiro a receber a honra de ser enterrado dentro da cidade de Roma, o que fortalecia a sua posição na cena política como mais do que um simples cidadão da República.

apêndice, no qual havia um resumo analítico e breve das despesas, das construções, das restaurações e das liberalidades do príncipe (CORASSIN, 2007, p.183).

A ilusão referencial que emerge do discurso de Augusto na *Res Gestae*, fez com que ele fosse apresentado pelos autores latinos do século II d. C. como modelo de Imperador e principado, permanecendo com essa *memória discursiva* ao longo de dois milênios após sua morte. Esta propaganda pessoal contribuiu para que sua imagem fosse perpetuada ao longo de todo império Romano, sendo o mesmo visto como modelo ideal de princeps a ser seguido por seus posteriores, inclusive após a queda do Império, como por exemplo, nas Monarquias Visigodas, no Império Carolíngio e ainda nas monarquias modernas.

Podemos, talvez, sermos ainda mais ousados em afirmar, que o Modelo Augusto foi apropriado inclusive no século XX pelos regimes totalitários, onde seus líderes investiram de maneira bem efetiva na propaganda pessoal, tornando-se assim o pilar que sustentava tais regimes.

Observamos na *Res Gestae* de Augusto o destaque de diversas ações do príncipe em diversos campos (militar, político, econômico, religioso) e com relação aos diversos setores da sociedade romana de então (a plebe, os senadores, os equestres, os veteranos e soldados, os provinciais) sendo possível uma reflexão da situação política e social de Roma durante o governo de Augusto apenas utilizando como base o referido documento.

Augusto sabia o poder que as letras tinham na perpetuação de um conhecimento e de um acontecimento, tanto que incentivou diversos escritores, como aqueles do círculo de Mecenas, por exemplo. No entanto, ele próprio buscou também elaborar algo que narrasse seus próprios feitos, já que nenhum dos poetas próximos a Mecenas o fez (GRIMAL, 2008, p.66-67).

A história que a *Res Gestae* descreve é aquela que o autor desejava impor a posteridade. Um texto com a exposição de seus feitos enquanto homem público e um grandioso mausoléu, com uma estátua do principal homenageado da construção no topo do edifício, no centro de um bosque, o que realçava ainda mais o prédio, não podem ser desvinculados desse discurso arquitetônico de passar para a posteridade um exemplo de um grandioso homem, que lutou e exerceu carreira pública em prol da República.

Contudo, apenas a *Res Gestae* alude para uma restauração da República, não havendo em nenhum outro documento da época ou posterior uma apresentação de tal ação. Os antigos apontam que a *Res Publica* havia sido restaurada (*restituta*), mas o poder não havia sido transferido para o *arbitrium* “do Senado e do povo romano” como o príncipe argumenta em sua *Res Gestae* (VI, 34) (MILLAR, 1973, p.64-65).

Desse modo, falar em restauração no contexto romano abordado é tratar apenas do retorno às práticas senatoriais e elitistas, que perduravam no jogo político republicano⁴³.

Há uma discussão historiográfica, no que diz respeito a que indivíduos de fato, ou a que parte da sociedade romana, foi direcionado os escritos da *Res Gestae*, levando em conta o monumento em que ela foi afixada. Para Corassin, os destinatários que Augusto visava alcançar com o discurso que emergia do documento era a plebe de Roma; as distribuições que Augusto enumera são as que foram destinadas à multidão da capital, que praticamente não participa mais das assembleias e perdeu seu peso político, mas se contenta com as distribuições, os grandes espetáculos e as construções públicas devidas à generosidade imperial. Contudo, Yavetz discorda de tal

⁴³ Galinsky argumenta que a restauração republicana de Augusto deve ser encarada como uma oposição ao que acontecia na época do Triunvirato, não como um retorno a República de antes das guerras civis. É nesse quadro que devemos observar as recusas de honras e cargos, a revisão e revogação das leis do período anterior e a divisão das províncias com o Senado realizadas pelo príncipe (GALINSKY, 2012, p.65-66).

opinião, propondo que a *Res Gestae* tinha como receptores os jovens aristocratas romanos que estavam vivenciando aquele período de transformações da República. Jovens os quais iriam formar as próximas gerações dirigentes da República (lê-se, para nós, Império) junto dos imperadores a porvir (YAVETZ, 1984, p.13-20), sendo a *Res Gestae* dotada de um caráter pedagógico.

No entanto, cremos que seja possível uma leitura dupla, tomando as duas propostas como complementares, sendo o documento dedicado à plebe e aos membros da elite romana, elementos sociais muito importantes para o bom funcionamento da República, pois a restauração de Augusto não impôs um fim ao sistema de magistraturas e assembleias, sendo assim, todos os setores sociais peças importantes para a composição do Principado.

Podemos verificar nos escritos da *Res Gestae*, que toda a política de Augusto em relação à plebe foi no sentido de conter a possível agitação popular, eliminar a violência e a desordem que havia caracterizado os anos finais do período da República, atuando como restaurador da ordem.

O discurso que ecoa do documento, aponta nitidamente para a legitimação do poder que Augusto pretende exercer diante da sociedade romana, incluindo a população de Roma e a população das províncias. O relato é objetivo, omitindo aspectos da vida pessoal de Augusto. Pelo lado que o autor deu às despesas, poderíamos até pensar em um levantamento econômico de seu governo, uma espécie de contabilidade do governo. No entanto, não se trata de um relatório completo de sua gestão pública. O documento tem aspectos estatísticos; apresenta, em uma enumeração seca, o número de cidadãos recenseados, as estradas e aquedutos restaurados, as somas distribuídas, o número de navios capturados, os reis exibidos nos triunfos, as províncias conquistadas ou pacificadas. Vários dados numéricos e informações sobre monumentos e edifícios são conhecidos apenas por este

documento. Há também relato épico das grandes ações empreendidas por Augusto, das quais o povo romano é apresentado como sendo o beneficiário.

A plebe urbana não constituía o pilar principal social do novo regime “augustano”. Por outro lado, o imperador nunca deixou de preocupar-se com ela, pois manter a plebe da capital tranquila sempre foi, como deve ter intuído logo, de fundamental importância para a segurança da capital e da sua própria segurança. Podemos enxergar no referido documento que as doações à plebe, os espetáculos oferecidos e custeado com as próprias economias do imperador, caracterizavam a preocupação do mesmo com plebe urbana de Roma e provincial. Ousamos ampliar nossa pesquisa, e de forma mais aprofundada, nos pautarmos sobre a importância que Augusto infere sobre a plebe do Império, e talvez afirmarmos que essa mesma plebe seja a *base legitimadora* de seu Principado.

No entanto, cremos que seja possível uma leitura dupla, tomando as duas propostas como complementares, sendo o documento dedicado à plebe e aos membros da elite romana, elementos sociais muito importantes para o bom funcionamento da República, pois a restauração de Augusto não impôs um fim ao sistema de magistraturas e assembleias, sendo assim, todos os setores sociais podem ser denominados peças importantes para a composição do Principado.

Das projeções do discurso resultam as seguintes imagens: sociedade com um novo sistema de governo, a República romana permanece com suas bases, mas governada agora por um único homem, o Senado romano tendo que aceitar sua dependência do novo “dono” do poder, a nova composição do Senado por indicação do próprio Imperador, uma inicial visibilidade de melhora das condições de vida da parte mais pobre da população durante o Principado, um amplo programa de obras públicas transformando a cidade de Roma, onde Suetônio, atribui o embelezamento

da cidade à Augusto; a classe urbana se transformou na clientela do Príncipe, a hegemonia romana foi restaurada através da administração imperial.



Figura 5 - Referência visual, recriação do Campus de Martius. Localização do mausoléu de Augustus
Fonte: http://illuminations-edu.blogspot.com.br/2013_10_01_archive.html

Augusto defende de forma subjetiva, a valorização da tradição republicana e suas bases. Apesar de todo esse discurso de restauração da República, o próprio documento nos apresenta elementos que já mostram que a situação política romana não se tratava mais de uma República como havia sido um século e meio antes. O Imperador se utiliza de valores antigos para justificar suas ações, ou seja, justificou a transformação que fez na República encobrindo-a com a tradição e procurou resguardar-se constantemente de assumir aquilo que passou a ser.

O discurso que podemos evidenciar emergindo através do viés analítico do texto, apresenta a postura de Augusto diante daquilo que construiu e contribuiu na sociedade romana. A forma administrativa de Augusto, que o discurso nos transmite, foi de uma administração impecável, tudo em prol do povo romano. Suas construções, suas doações, suas intervenções a favor do Estado romano e de sua população. Augusto procura legitimar seu poder, através de suas ações e seus feitos relatados na

Res Gestae, e consegue de forma, que *Thomas R. Martin*⁴⁴ vai chamar de “política do disfarce”, alcançar seus interesses e ambições.

Através do documento em análise, e de alguns textos de contemporâneos de Augusto, observamos a inauguração não somente de um novo sistema de governo, mas conseqüentemente, o início de um processo de propaganda da própria figura imperial e benevolente representada no Imperador. Onde o intuito é justamente, propagar e sustentar a aura de potência, justiça, mérito, e logo, a *fides*⁴⁵ política do princeps Augusto, ou seja, sua capacidade de persuasão coletiva, que levará seus correligionários e concidadãos a considerá-lo único em seu tempo; a ponto de obter uma atmosfera favorável à concentração do poder que caracterizará o projeto do primeiro Principado efetivo.

A abordagem superficial deste breve artigo, nos induz a um processo de análise mais amplo e mais minucioso sobre a proposta das atribuições direcionadas ao Princeps, sobre o questionamento dos verdadeiros destinatários do documento escrito pelo próprio Imperador e sobre a esfera social que sustentou a legitimidade do poder imperial.

⁴⁴ Doutor em filologia clássica pela Universidade de Harvard, é historiador e professor. Publicou diversos livros e artigos sobre a história antiga, entre eles *Ancient Greece: From Prehistoric to Hellenistic Times* e *Herodotus and Sima Qian: The First Great Historians of Greece and China*. Também é coautor de *The Making of the West: Peoples and Cultures*. Como colaborador do History Channel, prestou consultoria para diversos documentários e séries, como “Roma: ascensão e queda”.

⁴⁵ O termo *fides* (“garantia”, “fé” por ela inspirada), conceito ao mesmo tempo moral, político e jurídico, e *pietas* (“piedade”, “obrigação” para com os que se têm laços naturais) traduzem dois conceitos capitais para a mentalidade e, portanto também para o *éthos* da sociedade romana tradicional, de forma que eram considerados aqueles que melhor exprimiam o ser-estar no mundo de um cidadão de Roma. A *fides* (“fé, lealdade”), em particular, é o termo melhor entendido não por “confiança”, mas por “garantia”, admitindo também o sentido de crença, acepção possível não somente depois de Roma ter sido cristianizada, mas já desde, pelo menos, o início do século I a.C., visto que aparece com esse sentido já no *De Inventione de Cícero* e na *Rhetorica ad Herennium*; a indo-europeística assevera que o termo é derivado de “*bheidh*”, cujo sentido de “persuadir” aportou em *fides*, que comporta as acepções de “confiar” ou “deixar-se convencer” (MARTINS, 2011, p.14)

“Em meu sexto e sétimo consulados, depois de extinguir as guerras civis e, por consenso de todos, senhor de tudo, passei a República de meu poder para o arbítrio do senado e do povo romano. Por esse mérito pessoal fui chamado de “Augusto” por decreto do senado; os umbrais de minha casa foram publicamente cobertos com louros, uma coroa cívica foi afixada acima de minha porta e um escudo de ouro posto na cúria Júlia. Atestava a inscrição do escudo que o senado e o povo romano o davam a mim pelo valor, pela clemência, pela justiça e pelo senso do dever. Depois disso, vi-me à frente de todos pela autoridade, mas nenhum poder tive a mais do que meus outros colegas também investidos de cargos” (Res Gestae Divi Augusti, XXXIV, p.137-138).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAIO SUETÔNIO TRANQÜILO, A vida dos Doze Césares, Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: MARTIN CLARET, 2004.
- CAESAR AUGUSTUS, Res Gestae Divi Avgvsti (Feitos do Divino Augustus). Tradução de Matheus Trevisan e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: UFMG, 2007.
- ALFOLDY, Geza. História Social de Roma. Tradução espanhola de Victor Alonso Troncoso, 1996.

- CORASSIN, Maria Luiza. Comentários sobre o RES GESTAE Divi Avgvsti. In Joly. Fábio Duarte (Org.) *História e Retórica: Ensaio sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda, 2007.
- GALINSKY, Karl. *Augustus: introduction to the life of an emperor*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- GRIMAL, Pierre. O século de Augustus. Tradução de Rui Miguel Oliveira Duarte. Lisboa: Edições 70, 2008.
- LE GOFF, Jacques. História e Memória. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2003.
- MARTIN, Thomas R. Roma Antiga, de Rômulo a Justiniano. Tradução de Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- MARTINS, Paulo. Imagem e Poder: Considerações sobre a Representação de Otávio Augusto / Paulo Martins. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.
- M.ROSTOVITZ. História de Roma. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983.
- MILLAR, Fergus. *Triumvirate and Principate. The Journal of Roman Studies*. Vol.63. 1973. p.50-67.
- NOUBERT, Rouland. Roma, democracia impossível?. *Os agentes do poder na urbe romana*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. Análise de Discurso: *princípios & procedimentos*. 8. ed. Campinas: Pontes, 2009.
- YAVETZ, Zvi. The res gestae and Augustus' public image. In: MILLAR, Fergus; SEGAL, Erich. *Caesar Augustus: seven aspects*. New York: Clarendon Press, 1984. p.1-36.

AS HERESIAS MEDIEVAIS E SUA INFLUÊNCIA SOCIAL: SOB A REPRESSÃO DA IGREJA CRISTÃ DO OCIDENTE - SÉCULOS XII-XIII

*THE MEDIEVAL HERESIES AND THEIR SOCIAL INFLUENCE: ABOUT THE REPRESSION OF
THE WESTERN CHRISTIAN CHURCH – 12TH TO 13TH CENTURIES*

Tatiane Leal Barbosa⁴⁷

⁴⁷ Licenciada em História pela Fundação Educacional Duque de Caxias, com orientação da Profa. Dra. Maria Valdiza Rogério da Silva.

Correspondência para: Tatiane Leal Barbosa (tatianeleal1993@gmail.com)
Recebido em: março de 2019; Aceito em: julho de 2019

RESUMO

O presente artigo visa a identificar de que forma as principais heresias, Catarismo e Valdismo, exerceram influência na sociedade medieval, instituindo uma relação com a Igreja Cristã Ocidental. Nesta perspectiva pretendeu-se demonstrar que as heresias exerceram influência, trazendo uma nova forma de pensar, diferente da ideologia imposta pela Igreja Cristã Ocidental, em termos espiritual, político, social e, também, econômico; em contrapartida as heresias serviram para que a Igreja pudesse reavaliar seus dogmas, o seu “lugar” enquanto instituição religiosa, através da Reforma em suas estruturas. Assim as heresias irão dialogar com a Igreja, sendo esta última o elemento fundamental para a compreensão das manifestações heréticas, da influência que estas exerceram no meio social do medieval. Deixa-se evidente aqui que a pretensão desse artigo não será analisar toda a estrutura relacionada as heresias e nem os acontecimentos do século XII e XIII relacionados a mesma em sua totalidade.

Palavras- chave: Heresias Medievais; Catarismo; Valdismo; Igreja.

ABSTRACT

This article aims to identify how the main heresies (Catharism and Valdismo) exerted influence in medieval society by establishing a relationship with the Western Christian Church. In this perspective it was intended to demonstrate that the heresies exerted influence, bringing a new way of thinking, different from the ideology imposed by the Western Christian Church, in terms both spiritual and political, social and economic; in contrast heresies served so that the Church could re-evaluate their dogmas, their

"place" as a religious institution, through the Reformation in their structures. Thus heresies will dialogue with the Church, the latter being the key element for understanding the heretics manifestations, the influence that they exercised in the social environment of the Middle Ages. Let's be clear here that the intention of this article is not to analyze all the heresies related structure or the century XII and XIII events related to it in its entirety.

Key-words: Medieval Heresies; Catharism; Valdismo; Church.

INTRODUÇÃO

O presente artigo visa a identificar de que forma as heresias, Catarismo e Valdismo, exerceram influência na sociedade medieval, instituindo uma relação com a Igreja Cristã Ocidental.

Este estudo tem como referência temporal os séculos XII e XIII, deixando evidente que estes séculos não serão analisados em sua totalidade, sendo utilizados como marco temporal para os acontecimentos aqui abordados, pois foram no seu decurso que se desenvolveram os movimentos heréticos, período compreendido como Idade Média Central. Nosso recorte espacial é a região que compreende o Sul da França e Norte da Itália, abrangendo Milão e Florença.

Nesta perspectiva pretendemos demonstrar que as heresias exerceram influência, trazendo uma nova forma de pensar, diferente da ideologia imposta pela Igreja Cristã Ocidental, em termos espiritual, político, social e, também, econômico; em contrapartida as heresias serviram para que a Igreja pudesse reavaliar seus dogmas, o seu "lugar" enquanto instituição religiosa, através da Reforma em suas estruturas.

Assim as heresias irão dialogar com a Igreja, sendo esta última o elemento fundamental para a compreensão das manifestações heréticas e da influência que estas exerceram no meio social do medievo.

Nosso trabalho estará pautado no campo temático da História das Crenças ou das Mentalidades⁴⁶ esta, por conseguinte sofrendo influência da Nova História⁴⁷. Neste sentido as heresias se enquadram no âmbito das crenças, pois vemos aqui como a nova forma de religiosidade, estando vinculadas as mentalidades no que concerne aos modos de sentir que motivaram a determinado grupo social a formularem novas concepções de ver o meio em que estão inseridos.

Vinculados também a uma História Social, que é uma categoria que por ocasião do surgimento dos *Annales* foi construída ao lado da História Econômica, por oposição à História Política tradicional. Considerada como o ramo da História que examina a dimensão social de uma sociedade. Dos objetos mais evidentes que se destacam da História Social são: os modos e os mecanismos de organização social, as classes sociais e outros tipos de agrupamentos, as relações sociais e os processos de transformação da sociedade.⁴⁸

Assim, notamos que essa categoria abarca em si diferentes aspectos da sociedade, e nessa pesquisa contextualizaremos determinados âmbitos do medievo como econômico, político e eclesiástico para compreendermos acerca das heresias.

Nessa perspectiva, a História Social se ajusta na nossa pesquisa no sentido de perceber como estas variações conjunturais afetaram diferentemente os vários grupos sociais, que alterações elas provocaram nas relações entre esses grupos.⁴⁹

⁴⁶ HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 325-326.

⁴⁷ Em francês (Nouvelle histoire) é corrente historiográfica surgida nos anos 1970 e corresponde à terceira geração da chamada Escola dos Annales. cf. BURKE, Peter. **A Escola dos Annales 1929-1989**. São Paulo: UNESP, 199. p. 132.

⁴⁸ BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 109- 111.

⁴⁹ Ibid. p. 113.

Reportaremos às noções de Heresia, à concepção de marginal ligada a ela, ao de representação e a de Poder relacionado aqui às formas de influência das heresias e as repressões, das quais a Igreja se utilizou para se opor as manifestações heréticas. E para isso recorreremos as colocações de alguns autores como José D’Assunção Barros, Bronislaw Geremek, Roger Chartier e Michel Foucault, além da utilização do Dicionário de Política de Noberto Bobbio, Nicola Matteucci e Gianfranco Pasquino.

Observando-se os hereges como agentes históricos, mas numa concepção “marginal” no contexto histórico do medieval, estaremos assim nos baseando na definição de Bronislaw Geremek que considera marginal o produto da negação, individual ou de grupo, da ordem dominante, das normas de convivência aceitas, das regras e leis vigentes.⁵⁰

Conforme o que Geremek apresenta, vemos os grupos hereges nesta percepção, como aqueles contrários às normas estabelecidas, opostos as leis ditadas na sociedade medieval, estas formuladas pela Igreja. Ainda no conceito de marginal Geremek nos aponta que ocorre também a marginalização de grupos que se mantinham fora da sociedade por motivos sócio- culturais os heréticos, os infiéis e pagãos que, não obstante, estavam conscientes de sua condição.⁵¹ Deste modo reforça a ideia dos movimentos heréticos como marginalizados.

Em relação ao conceito de representação, o autor Barros aborda que “as representações podem incluir os modos de pensar e de sentir, inclusive coletivos”.⁵² Portanto, atenta-se para o fato das heresias serem representações no sentido de práticas que abrigam opção diferenciada de conceber o mundo, como colocado anteriormente, e dessa forma nos reportando em que:

⁵⁰ GEREMEK, Bronislaw, “O marginal”. In: LE GOFF, Jacques (org.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1989. p. 233.

⁵¹ GEREMEK, Bronislaw. op. cit., p. 247.

⁵² BARROS. op. cit., p. 82.

As representações são entendidas como classificações e divisões que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. As representações são variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais; aspiram à universalidade, mas são sempre determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam. O poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto as lutas econômicas; são tão decisivos quanto menos imediatamente materiais.⁵³

Como citado, vimos que as heresias enquanto representação produziram estratégias e práticas, mecanismos para se legitimar no meio social, e ao mesmo tempo mantiveram relações com a Igreja Cristã. Uma representação tentando estabelecer suas concepções, suas visões de mundo, formas de pensar, e neste enfoque se observa o jogo de poder, aqui conferido pela Igreja no sentido de reprimir as manifestações heréticas, mas também atentando para o fato de que as heresias também exerceram um certo nível de poder, aqui entendido no sentido de atrair a sociedade com seus discursos contra a Igreja. Partindo do significado abrangente:

Poder vem do latim *potere*: o direito de deliberar, agir e mandar; a faculdade de exercer a autoridade, a soberania, ou o império de dada circunstância ou a posse do domínio, da influencia ou da força. Ou definindo poder como a capacidade ou possibilidade de agir ou de produzir efeitos e pode ser referida a indivíduos ou a grupos.⁵⁴

Notamos que a palavra poder pode significar influência ou força. No caso das heresias observamos no sentido de terem produzido influência, e no da Igreja para

⁵³ CHARTIER, R. apud CARVALHO, F. **O Conceito de Representações Coletivas segundo Roger Chartier**. Paraná: Diálogos, 2005. p. 149.

⁵⁴ BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. **Dicionário de Política**. Brasília: Universidade de Brasília, 1999. p. 933.

com os hereges atentamos para a acepção de força. Valendo-nos na concepção de Foucault notasse que:

O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. (...). O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão.⁵⁵

O poder, desse modo, compreendido como algo que percorre a sociedade, os sujeitos e esses desempenham o poder, mas também padecem pelo mesmo. No caso das heresias e nas relações que essa estabelece com a Igreja, a que exerce um poder mais sólido, capaz de reprimir, portanto entendido como Foucault coloca como relação de força.⁵⁶

CONCEITO DE HERESIA

Para compreendermos acerca da influência dos movimentos heréticos do período do medievo, se faz necessário abordarmos o conceito da palavra heresia, pois cabe lembrarmos que estas se diferiam das heresias antigas. Segundo Falbel, as primeiras heresias possuíam um caráter filosófico e teológico que fazia especulação racional em torno dos princípios ou dogmas cristãos. Já as heresias que emergiram no século XII eram marcadas por um viés popular, pautando-se em um novo olhar acerca da Igreja, da religião cristã em si.⁵⁷

Observamos que o conceito de heresia está intimamente ligado com a instituição eclesiástica, pois é esta que irá caracterizar o que se entende por heresia. Na verdade, a mesma passa a existir a partir do momento em que a Igreja Cristã a caracteriza como um pensamento discordante dos princípios ditados por ela.

⁵⁵ FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. São Paulo: Graal, 2004. p. 193.

⁵⁶ Ibid., p. 75.

⁵⁷ FALBEL, Nachman. **Heresias medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2007. p.13.

O autor José D'Assunção Barros destaca que, determinados autores cristãos formularam compêndios que tratavam acerca das heresias, segundo suas visões como Santo Agostinho, Santo Isidoro, Inácio de Antioquia, Irineu de Lyon. Santo Agostinho compõe no século V um texto com o título *De heresibus*, contendo uma lista de 88 heresias; já Santo Isidoro no século VII relaciona 70 heresias nas *Etimologias*, e coloca que o herético é não apenas aquele que se encontra no erro, mas que nele se obstina. Para Inácio de Antioquia e Irineu de Lyon, heresia referia-se aos falsos profetas, falsos mestres que introduziram no seio da comunidade doutrinas danosas, dúbias ou que não compaginam com a doutrina dos apóstolos.⁵⁸

Desta forma, observa-se que as autoridades eclesiásticas foram estabelecendo o conceito de heresia de acordo com suas concepções, ou melhor, conforme a concepção da Igreja Cristã do Ocidente. Reforçando isso vemos através de Duby que “todo herético torna-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é antes de tudo, e com frequência assim permanece sempre, um herético aos olhos dos outros”.⁵⁹

Assim, o conceito da palavra heresia parte dos pressupostos da Igreja de que a esta pertence os ensinamentos verdadeiros derivados de Cristo, e que aqueles que negassem esses ensinamentos e dogmas, tentando formular ideias opostas seriam considerados hereges. Ou seja, a *Ecclesia* impõe esse rótulo.

O autor Roque Frangiotti mostra que “heresia” uma palavra que no grego original (háiresis) poderia significar a acentuação de um aspecto particular da verdade, passa-se no cristianismo primitivo a um sentido em que heresia se apresentava como negação da verdade original e aceita, ou como pregação de um evangelho diferente daquele que era divulgado pelas verdades apostólicas.⁶⁰

⁵⁸ BARROS, José D' Assunção. **Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média**. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 56-58

⁵⁹ DUBY, Georges. **Idade média, idade dos homens: do amor e outros ensaios**. São Paulo: Cia das Letras, 2011. p. 209.

⁶⁰ FRANGIOTTI, Roque. **História das heresias - século I a VII**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 6.

Conforme Duby nos aponta a sentença de condenação pronunciada pelos “clérigos” que isola um corpo de crenças e lhe dá o nome. Dando-lhe um nome, ela o assimila, aliás, com frequência de forma errada, por desconhecimento ou por desprezo, a conjuntos dogmáticos já conhecidos, inventariados.⁶¹

Segundo Barros, a noção de “heresia” tendeu a se referir em meados do século XII principalmente a um desvio ou rompimento em relação à Igreja enquanto instituição concretamente estabelecida, ao seu projeto universal, à sua legitimidade como único guia da religiosidade na Cristandade Ocidental.⁶²

De acordo com Baschet:

A própria noção de heresia só adquire sentido na medida em que a Igreja se transforma em uma instituição preocupada em fixar a doutrina que fundamenta sua organização e seu domínio sobre a sociedade. O problema da heresia emergiu, então, apenas na medida em que a Igreja se transformou em uma instituição preocupada em definir os dogmas que baseavam sua organização e seu domínio sobre a sociedade.⁶³

Vimos que o conceito de heresia ao longo do tempo vai se modificando, adquirindo outros aspectos, porém não perde o vínculo total com os significados anteriores, pois vimos que as heresias emergiram do próprio meio cristão como Barros nos mostra que “heresias na sua origem eram divergências que se estabeleceram no próprio seio do cristianismo por oposição a um pensamento eclesiástico que tivera sucesso em se fazer considerar ortodoxo”.⁶⁴

CONTEXTO DE EMERGÊNCIA DAS HERESIAS

⁶¹ DUBY, G. op. cit., p. 210.

⁶² BARROS, J. op. cit., p. 58.

⁶³ BASCHET, Jérôme. **A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Editora Globo, 2000. p. 222.

⁶⁴ BARROS, J. op. cit., p. 55.

Se faz necessário abordar a conjuntura social do período em que emergiram as heresias, não somente através do âmbito religioso, mas também econômico, político e cultural, ou seja, abarcando outros aspectos sociais, mesmo que de forma sintetizada para se compreender o contexto que motivaram os movimentos heréticos.

A Idade Média Central foi um período em que a Europa foi marcada por uma série de transformações, que estavam vinculadas entre si e que foram importantes para a modificação da mentalidade da sociedade medieval. Ocorreram mudanças no que se refere aos aspectos econômicos, demográficos, políticos, intelectuais e eclesiásticos, ou seja, num todo social.

Desta forma, como observa o autor Franco Júnior no que condiz aos aspectos econômicos, ocorreu a passagem da agricultura dominial para a senhorial,⁶⁵ ou seja, a agricultura que era fundamentada em grandes domínios foi sendo dividida em áreas mais delimitadas, das quais um senhor exercia controle, e nas quais a força de trabalho predominante era a servil.

Nesta mudança do modelo de agricultura, vemos o crescimento da produção devido a uma maior quantidade de mão de obra trabalhando sobre áreas mais extensas, tais como desbravamento de florestas e terrenos baldios. Mas graças também a difusão de diferentes técnicas: sistema trienal, charrua, força motriz animal, adubo mineral, moinho de água, moinho de vento.⁶⁶

Percebemos que, áreas anteriormente não cultiváveis foram sendo exploradas por causa da necessidade de mais terras para a expansão da agricultura, além do aperfeiçoamento de determinados instrumentos agrários, o aprimoramento de técnicas voltadas para o progresso dos solos. Alternativas essas que facilitaram o crescimento agrícola, que era uma das principais bases para a subsistência da população.

⁶⁵ FRANCO JÚNIOR, Hilário. **Idade Média Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001. p.39.

⁶⁶ Ibid.

Outra transformação no século XI – XIII foi o revigoramento do comércio, que foi possível devido a existência de uma produção superior das atividades agrícolas. E as primeiras cidades a se apropriarem do comércio a longa distância foram Veneza e Gênova, pois havia dificuldades na produção agrícola nessas regiões, pelo fato de serem montanhosas e próximas ao mar. Esses foram fatores que impulsionaram essas cidades a desenvolverem alternativas de um comércio marítimo. Havia também o fato de determinadas regiões produzirem os mesmos bens de necessidades básicas, a maioria destes destinados ao consumo interno, o que desvalorizava a procura, e vimos que esse ponto impulsionou a busca de produtos diferenciados em outras regiões.

Esses foram fatores que deram estímulo ao comércio e que estão ligados a elementos referentes a agricultura. Deste modo, não podemos incidir que uma atividade estava totalmente desvinculada à outra, vimos que a agricultura deu base para o desenvolvimento comercial, e ambos foram importantes para o crescimento da Europa naquele período. Segundo Pirenne “o comércio não se concebe sem a agricultura, pois sendo por si só estéril, deve encontrar, por meio desta, o alimento das pessoas que ocupa e enriquece”.⁶⁷ É notório que com o passar do tempo a atividade comercial se sobrepôs a agricultura.

Acerca do crescimento demográfico, há referências que atestam o aumento populacional, tais como as migrações em seus diferentes tipos, que levaram populações a se dirigirem para novas regiões. Outro indicador foram os arroteamentos, os cultivos de locais como florestas, terrenos baldios, zonas pantanosas, com isso esses lugares foram ocupados por pessoas que trabalhariam para tornar os solos produtivos.

Há fatores que favoreceram esse desenvolvimento demográfico, os quais foram a ausência de certas doenças como a peste e a malária que eram comuns na época.

⁶⁷ PIRENNE, Henri. **História econômica e social da Idade Média**. São Paulo: Mestre Jou, 1982. p. 32.

Outro fator era o modelo de guerra, o qual não causava efeitos tão devastadores, mas sim reduzidos,⁶⁸ o que tornava mais fácil resguardar a vida dos indivíduos.

Outros aspectos contribuíram para o crescimento demográfico, estes relacionados a abundância de recursos naturais, advindos da produção de terras cultiváveis, e a suavização climática. Referente ao primeiro aspecto, as pessoas puderam se apropriar de melhores alimentos que se tornaram mais variados graças aos empreendimentos na agricultura. No tocante ao segundo, o clima mais seco e temperado favoreceu o cultivo e a habitação de áreas anteriormente improdutivas e inabitáveis, e dificultou a propagação de epidemias.⁶⁹

Diante dessas modificações mencionadas, atrelada a elas, principalmente ao desenvolvimento do comércio, observamos o apogeu das cidades medievais, que faz parte dessa conjuntura. Com relação a isso Lopez nos coloca que “a urbanização e a comercialização medievais foram fenômenos que se apoiaram reciprocamente”.⁷⁰

Segundo Le Goff “a atividade comercial das cidades manifestava-se a princípio nas feiras e nos mercados”,⁷¹ esses pontos eram onde os comerciantes se reuniam; desta forma através das atividades comerciais as cidades começaram a se expandir para abrigar essa manifestação.

O número de cidades e o de sua população conhecem entre os anos de 1150 e 1300, aproximadamente um crescimento espetacular.⁷² Esse crescimento esteve associado ao âmbito econômico, proporcionado pelas atividades comerciais, porém é necessário lembrar que nas viagens comerciais os mercadores não traziam consigo

⁶⁸ FRANCO JÚNIOR, H. op. cit., p. 20- 23.

⁶⁹ Ibid., p. 26- 27.

⁷⁰ LOPEZ, Robert S. **A Revolução Comercial da Idade Média 950-1350**. Lisboa: Editorial Presença, 1976. p. 98.

⁷¹ LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 69.

⁷² LE GOFF. op. cit., p. 3.

somente produtos como artigos alimentícios ou objetos de luxo, traziam também influências culturais e religiosas do Oriente.

Quanto ao desenvolvimento das cidades, observamos em seu interior uma renovação intelectual, acerca disso vimos que nos séculos XII e XIII, os meios escolares e universitários são notavelmente abertos às novidades do mundo urbano, em interação fecunda e com ele, são incitados pelas suas inovações a propor suas próprias novidades no campo do pensamento.⁷³

Desta forma podemos notar a evolução intelectual, podemos dizer um renascimento cultural, que modificou determinados costumes nesse período. Pautado a isso, consideramos os acontecimentos ocorridos.

Em meados do século XII é fundado para os filhos da burguesia as escolas laicas, o ensino da leitura e da escrita passa a contemplar outras camadas como mercadores e profissionais de grupos médios, não se restringindo apenas aos membros do clero. Outra inovação é apresentada pelos mestres e clérigos, que ministram um ensino fora do contexto monástico e episcopal. Começam a surgir as Universidades, onde se promovem as línguas vulgares, e reaparece os estudos de direito romano.⁷⁴

Concernente ao campo político, vimos que nos séculos X-XIII ocorreu uma profunda fragmentação política substantivada nos feudos, porém limitada pelos laços de vassalagem, que permitiram às monarquias recuperar aos poucos seus direitos.⁷⁵ Atenta-se ao fato dos territórios se encontrarem divididos. Dessa forma, o poder se encontrava descentralizado, no entanto, através das relações feudo-vassálicas os monarcas conseguiram recobrar autonomia perante os feudos. Nota-se que, os laços de vassalagem foram meios administrativos de controle sobre as terras, o que

⁷³ BASCHET, J. op cit., p. 151-154.

⁷⁴ LE GOFF. op cit., p. 197-205.

⁷⁵ FRANCO JUNIOR. op .cit., p. 53.

evidenciou um caráter político, no qual havia juramentos, prestações de serviço, ajuda financeira e concessões territoriais.

Em conformidade com o que Franco Júnior nos aponta acerca do modelo político, Baschet nos evidencia que a lógica feudal consistiu em uma disseminação da autoridade até os níveis mais locais da organização social, e que a generalização do quadro senhorial se ampliou ainda mais no fim do século XII e no século XIII, enquanto já se esboçava uma retomada da autoridade real.⁷⁶

No âmbito eclesiástico os pontos relevantes dentre os séculos XII e XIII são o crescimento da riqueza material da Igreja, o fortalecimento papal e o surgimento de novas ordens monásticas e mendicantes.

Observamos desde os períodos anteriores aos séculos XII e XIII, que a Igreja Cristã vinha obtendo terreno na sociedade medieval. Na verdade, sabemos que a Igreja consolidou-se como uma das instituições mais poderosas do medievo, estabelecendo relações com o Império e com povos germânicos; dessa forma adquirindo privilégios e autoridade, além disso, acumulando riquezas.

Em relação ao acúmulo de riquezas Baschet evidencia que, as doações piedosas que os príncipes e os senhores faziam aos mosteiros eram particularmente abundantes no decorrer dos séculos XI e XII.⁷⁷

Dessa forma, Instituição Eclesiástica foi adquirindo posses, além de doações. Ela era a grande proprietária de terras, sem contar com os edifícios e catedrais que a mesma retinha em seu poder.

Em relação ao fortalecimento papal, Hilário Franco Júnior evidencia que com Inocêncio III (1198-1216) o papado atingia seu momento de maior força e prestígio, colocando-se acima de toda a sociedade.⁷⁸ Nesse período o poder papal adquiriu

⁷⁶ BASCHET, J, op. cit., p. 127.

⁷⁷ Ibid. p. 171.

⁷⁸ FRANCO JUNIOR. op .cit., p. 76.

maior controle e em diversas áreas, seja em matéria de examinar e organizar assuntos religiosos ou seculares relacionados a vida da população e das instituições administrativas e até questões que eram geridas por outros eclesiásticos passaram a ser assumidas pelo poder papal. Enfim, numerosas decisões que antes eram responsabilidade dos bispos ou arcebispos passam para a alçada exclusiva do papa.⁷⁹

No que condiz ao monasticismo, no fim do século XI e durante o século XII apareceram novas ordens monásticas que, cada qual à sua maneira se empenharam em reafirmar a dimensão eremita do ideal monástico, sem a negar.⁸⁰ Porém, o ideal monástico desse período se confrontava ao monasticismo anterior, ao qual dava primazia a uma vida apartada da sociedade e do desapego aos bens materiais. Relacionado a isso Bolton atenta ao fato que o monasticismo tinha assumido uma forma tão institucional para aqueles que viviam em comum em um regime temporal que deixara de poder afirmar, com um mínimo de rigor que tinha como modelo a pequena comunidade fraterna de Jerusalém.⁸¹

Nessa época também observamos a emergência das ordens mendicantes, constituídas por conventos estabelecidos nas cidades e que mantinham um modelo de vida baseado na pobreza, e subsistiam de arrecadações; essas ordens eram compostas por frades que mantinham uma vida de pregação. Porém, as ordens mendicantes apresentavam objetivos diferenciados das ordens monásticas; os mendicantes não viviam afastados da população, estavam fixados nas cidades.

As principais ordens mendicantes que mais ganharam destaque foram os franciscanos e os dominicanos, estes últimos tiveram relevância no que se referem ao combate as heresias medievais, sendo designados pela Igreja a perseguir os heréticos.

⁷⁹ BASCHET. J. op. cit., p. 194.

⁸⁰ BASCHET. J. op. cit., p. 189.

⁸¹ BOLTON, Brenda. **A Reforma na Idade Média: século XII**. Lisboa: Edições 70, 1983. p. 25.

O CATARISMO

Pelo que a historiografia nos aponta, o catarismo foi uma das heresias mais influentes no século XII e XIII, pode-se dizer que foi a que mais causou preocupação à Igreja Cristã em diversos aspectos. Um deles foi o fato de abrigar em si conceitos totalmente inaceitáveis à doutrina da cristandade. Esse movimento herético se solidificou na sociedade, adquirindo numerosos seguidores.

A origem do nome Cátaros vem do grego que significa “puro” ou “perfeito” e havia servido para qualificar os novacianos⁸² e os montanistas⁸³ no século IV. Por volta do ano 1220, o teólogo Allain de Lille conta que cátaro estava na origem de Ketzerei, o termo que designa “heresia” em alemão e que surge nesse momento.⁸⁴

Com relação ao local de surgimento dessa heresia, observamos que na primeira metade do século XI apareceram grupos isolados de heréticos na Alemanha Ocidental, Flandes, França e Norte da Itália e no século XII, reapareceram nos mesmos lugares,⁸⁵ porém seu maior ponto de concentração foi no Sul da França, principalmente na cidade de Albi, por isso os cátaros também eram conhecidos por “Albigenses”, em referência ao local em que se encontravam.

⁸² Foi um movimento fundado por Novaciano (um padre romano) do terceiro século. Seus seguidores nomearam-se Katharoi ou puritanos; estes adotavam a política de que os pecados mortais poderiam ser absolvidos somente por Deus, não pelos bispos, e acreditavam que a idolatria era um pecado imperdoável. CHAPMAN, John. Novatian e Novatianism. **A Enciclopédia Católica**. New York: Robert Appleton Company. 1911, 11 v. Disponível em: <<http://www.newadvent.org/cathen/1138a.html>>. Acesso em: 25 jun. 2016

⁸³ Foi um movimento profético surgido na Frígia por volta dos anos 155-160, liderado por Montano que defendia que o Espírito Santo e a profecia do Antigo Testamento foi cumprida não nos Apóstolos, mas nele mesmo e em suas seguidoras, Priscilla e Maximila, os legítimos sucessores dos profetas da época apostólica. Foi justamente sob a legitimidade profética que eles fundamentaram o movimento e o nomearam de Nova Profecia. ALAND, B. Montano. Montanismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 959-61.

⁸⁴ ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. **Dicionário temático do ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2006. p. 510.

⁸⁵ FALBEL, Nachman. op. cit., p. 38.

É importante ressaltar o fato de que a heresia cátara não estabeleceu sua base doutrinária somente nos séculos XII e XIII, mas sim em períodos anteriores, podemos assim dizer que o catarismo não era um movimento herético novo em suas bases, mas sim uma fusão de crenças antigas do gnosticismo como a seita dos paulicianos⁸⁶ e dos bogomilos,⁸⁷ carregando também elementos do maniqueísmo,⁸⁸ evidente que passando por modificações na Idade Média. Nesse ponto denota-se a solidez desse movimento, no sentido de que já possui fundamentação ideológica.

Essa heresia carregava em si traços dualistas referentes ao bem e ao mal, acreditavam que a bondade existe somente no mundo espiritual do deus bom e que o mundo material é mau e foi criado por um deus mau ou espírito chamado Satã.⁸⁹

Com relação ao modo de organização, os cátaros se reuniam em igrejas, as mais conhecidas no Midi: de Albi, de Toulouse e de Carcassone.⁹⁰ Em cada igreja cátara havia uma hierarquia na qual havia os bispos, diáconos e auxiliares.

A respeito ainda de como o esse movimento se organizava, porém, no aspecto doutrinário, observa-se que havia divergências quanto a crença, pois tinha divisões entre aqueles que acreditavam que Satã, o criador do mundo fora um anjo de Deus

⁸⁶ Seita herética dualista derivada originalmente do maniqueísmo. Constantino de Mananalís, chamando a si mesmo Silvano, fundou o que parece ser a primeira comunidade Paulician em Kibossa, perto de Colonia em Armênia no século VII. FORTESCUE, Adrian. Paulicians. **A Enciclopédia Católica**. New York: Robert Appleton Company, 1911, 11 v. Disponível em : <<http://www.newadvent.org/cathen/1138a.html>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

⁸⁷ Adeptos de uma seita herética que surgiu na Bulgária em meados do século X, e que no século seguinte se propagou pela Ásia Menor e Provença. Eram dualistas que acreditavam na existência de um deus bom, criador do espírito, e de um deus mau, criador do mundo material. LOYN, Henry. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 54.

⁸⁸ Fundado por Mani no século III na Pérsia, religião dualista baseada em dois princípios conflitantes: a salvação reside na libertação do Bem, ou Luz, que está encarcerado na matéria ou Trevas. LOYN, Henry. R. op. cit. p. 246.

⁸⁹ LOYN LOYN, Henry. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 36.

⁹⁰ Ibid, p. 39.

caído em desgraça, e os que o julgavam ser ele uma divindade independente.⁹¹ Além dessas discordâncias, existia divisões entre os fiéis, aqueles denominados “perfeitos” e “credentes”; os primeiros se consideravam escolhidos e seguiam todas as regras impostas pelo catarismo, recebendo o *Consolamentum* (batismo espiritual), seguindo uma vida de pobreza e zelando pela doutrina; já os credentes eram considerados ouvintes e não seguiam totalmente todos os preceitos do movimento, mas esperavam receber o *consolamentum* na hora da morte.⁹²

O VALDISMO

O Valdismo foi uma das heresias instituídas por Pedro Valdo ou Valdes, um comerciante abastado da cidade de Lyon na França. Valdes foi protagonista de uma conversão, em 1173, após ter ouvido a história de Santo Aleixo, que abordava uma vida de renúncia. A primeira inspiração pessoal de Valdes foi vender tudo o que tinha adquirido através da usura e passar a viver de esmolas.⁹³

Pedro Valdo, além de aderir a uma vida de pobreza voluntária, começou a estudar a Bíblia Sagrada e a interpretar os evangelhos. Desta forma, passou a pregar as Escrituras, estimulando através de sua pregação a população a rever determinados sacramentos impostos pela Igreja Cristã, criticando também o modo como viviam os membros do clero, estes que ostentavam uma vida luxuosa, vivendo através dos dízimos, adquirindo grandes posses.

Logo, Valdo começou a atrair um grande número de seguidores que buscavam um retorno a uma vida de simplicidade como na época dos apóstolos. Assim, declaravam que a Igreja Romana fora pura e incorrupta até a época de Constantino,

⁹¹ Ibid, p. 40.

⁹² FONSECA, Maria Henriqueta. O Catarismo e a Cruzada contra os Albigenses. **Revista de História**. São Paulo, v. 8, n. 17-18, 1954, p.88-89.

⁹³ BOLTON, B. op.cit., p. 64.

quando o Papa Silvestre ganhou a primeira possessão temporal para o papado, começando, assim, o sistema de uma Igreja rica, poderosa e temporal, tendo Roma como sua capital.⁹⁴

Assim como os catáros, o valdismo também teve a sua forma de organização. O autor Falbel nos evidencia que o inquisidor Saccon, segundo sua visão, dividiu os seguidores de Valdo da seguinte forma: os valdenses do Norte dos Alpes e os da Lombardia. Os primeiros, asseguravam que os juramentos eram proibidos pelo Evangelho, a pena capital não era permitida ao poder civil, a Igreja Romana não era a Igreja de Cristo; já os da Lombardia asseguravam que nenhum pecado mortal poderia consagrar o sacramento, e que a Igreja de Roma era a mulher marcada do *Apocalipse*.⁹⁵

RELAÇÃO DAS HERESIAS COM A IGREJA ROMANA E FORMAS DE REPRESSÃO

Observamos que a Igreja Cristã teve uma grande parcela de responsabilidade em relação a emergência das heresias, pois compreendemos que para que a heresia pudesse ser considerada uma heterodoxia, é porque antes já tivesse sido aceita como verdadeira, ou seja, que fizesse parte da Igreja Cristã. Considerando assim que as heresias aqui abordadas foram, em parte, produto da Instituição Eclesiástica e que se formaram em seu interior.

Duby nos aponta que, talvez a heresia seja sempre potencialmente uma Igreja, mas é preciso, para que produza em seu seio as suas próprias heresias, que ela se torne uma Igreja verdadeira, isto é, que ela se ponha a excluir e a condenar.⁹⁶ Portanto, vimos que a heresia estabeleceu uma grande relação com a Igreja. Na

⁹⁴ FALBEL, N. op.cit. p. 63.

⁹⁵ Ibid. p. 63-64.

⁹⁶ DUBY, G. op. cit., p. 209.

verdade não podemos falar acerca das heresias do medievo sem discutirmos sua ligação com a Igreja.

Nota-se que essa relação foi conturbada, pois os movimentos heréticos questionavam diretamente o papel da Igreja como única alternativa religiosa ou até mesmo como instituição eclesial a ser reconhecida.⁹⁷ Dentre os motivos estava a situação social, da qual as heresias se apoiaram e granjearam adeptos de diferentes camadas da sociedade, da massa rural e urbana de trabalhadores, senhores de terra e burgueses.

É evidenciado esse descontentamento por parte dessas camadas; a atitude dos senhores feudais do Sul da França em relação a Igreja tornava-se cada vez mais inamistosa, ainda que, bem poucas vezes chegassem a ser hostis. Eram conflitos com bispos, ou então com mosteiros adjacentes, isentos de controle local em virtude de cartas pontificais.⁹⁸

Desse modo, a Igreja começou a atrair maus olhares, devido a aspectos econômicos, políticos, sociais, pois a mesma impunha uma ideologia dominante e pressionava a população; com exorbitantes taxas a serem pagas, dízimos a serem entregues, e através desses elementos o clero sustentava seu luxo. Portanto, a riqueza e o poder da Igreja eram frequentemente fonte de grandes males, e os hereges da época extraíam disso argumentos para suas principais acusações contra ela.⁹⁹

Em face a esse contexto de insatisfação das camadas sociais as heresias começaram a ganhar terreno na sociedade medieval. Desse modo a medida que aumentava o número de heresias e a sua influência, procurava-se aperfeiçoar os instrumentos mobilizados para combatê-las.¹⁰⁰

⁹⁷ BARROS. op. cit., p. 83.

⁹⁸ FONSECA, op.cit. p. 97.

⁹⁹ FALBEL, N. op.cit. p. 60.

¹⁰⁰ Ibid. p. 15.

A pretensão desse subitem é somente comentar resumidamente acerca de alguns instrumentos de repressão dos quais a Igreja utilizou contra os movimentos heréticos. Primeiramente, a *Ecclesia* tentou se aproximar dos hereges através da pregação, tentando aproximá-los da ortodoxia cristã, porém esse método não apresentou bons resultados com todas as heresias, principalmente com o Catarismo que não aderiu aos moldes da Igreja, e no Valdismo havia uma divisão entre alguns que mantinham certa conexão com a Igreja Romana e outros que morreram sem aceitar os preceitos dessa Instituição.

Os instrumentos mais utilizados contra os heréticos foram primeiramente, como mencionado acima, a pregação, adiante o confisco de bens. Porém se observou que esses instrumentos não fizeram tanto efeito. Dessa forma, a Igreja tomou atitudes mais violentas, organizando cruzadas e, finalmente, tribunais da Inquisição. Os primeiros tribunais da Inquisição começaram a tomar forma na Itália, desde 1222, por iniciativa do imperador Frederico II.¹⁰¹ Os tribunais inquisitoriais pautavam-se na tortura para conseguir a confissão dos heréticos.

Os concílios também foram ferramentas importantes no processo de repressão das heresias, pois através deles discutiram-se questões e tomaram-se decisões, na verdade foi uma forma que a Igreja Cristã encontrou para se resguardar de determinados acontecimentos; o Concílio que foi fundamental ao combate à heresia foi o IV Concílio de Latrão de 1215.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar as heresias medievais: Catarismo e Valdismo, observamos que estas exerceram influência nas diversas camadas da sociedade, tanto da massa até os senhores de terra, atraindo assim adeptos. Elas emergiram como resposta aos novos acontecimentos daquele período e as transformações econômicas, políticas, sociais

¹⁰¹ ZERNER. op.cit., p. 515.

entre outras, levantaram-se também para questionar o poder eclesiástico que impunha sua ideologia à sociedade.

Vimos que os movimentos heréticos estabeleceram relação com a Igreja Cristã não só no sentido de combate da *Ecclesia* contra heréticos, pois esses movimentos foram, em parte, produto da Instituição Eclesiástica e se formaram em seu interior.

Devemos considerar a importância desses dois movimentos, cátaros e valdenses, que repercutiram fortemente no medievo. Mas apesar de terem influenciado a sociedade, foram reprimidos através de diversos instrumentos elaborados pela Igreja, o principal foi o Tribunal inquisitorial.

Não podemos deixar de mencionar o fato de que, esses movimentos foram fenômenos fundamentais na Idade Média Central, e ocuparam um espaço na história das crenças e da religiosidade. As heresias, pode-se inferir, desempenhou um papel importante no embate com uma Instituição controladora da sociedade.

Observamos através da bibliografia analisada para a elaboração desse artigo que, as fontes acerca das heresias são abundantes e que a análise desses dois movimentos heréticos abordados nesse trabalho pode levar a um leque de questionamentos e na produção de um extenso trabalho.

Porém nesse artigo a pretensão foi apresentar um pouco da influência das heresias e sua relação com a Igreja Romana, apontando que a Instituição eclesiástica não aceitava outras formas de pensar, a não ser a sua própria.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALAND, B. Montano. Montanismo. In: DI BERARDINO, A. (Org.). Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs. Petrópolis: Vozes, 2002.
- BASCHET, Jérôme. A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América. São Paulo: Editora Globo, 2000.
- BARROS, José D' Assunção. Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____ O campo da história: especialidades e abordagens. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____ O Projeto de Pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. Dicionário de Política. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.
- BOLTON, Brenda. A Reforma na Idade Média: século XII. Lisboa: Edições 70, 1983.
- CHAPMAN, John. Novatian e Novatianism. A Enciclopédia Católica. New York: Robert Appleton Company. 1911, 11 v. Disponível em:
<<http://www.newadvent.org/cathen/1138a.html>>. Acesso em: 25 jun. 2016.
- CHARTIER, R. apud CARVALHO, F. O Conceito de Representações Coletivas segundo Roger Chartier. Paraná: Diálogos, 2005.
- DUBY, Georges. Idade média, idade dos homens: do amor e outros ensaios. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- FALBEL, Nachman. Heresias medievais. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- FONSECA, Maria Henriqueta. O Catarismo e a Cruzada contra os Albigenses. Revista de História. São Paulo, v. 8, n. 17-18, p. 1954.

FORTESCUE, Adrian. Paulicians. A Enciclopédia Católica. New York: Robert Appleton Company. 1911, 11 v. Disponível

em:<<http://www.newadvent.org/cathen/1138a.html>>. Acesso em: 25 jun. 2016.

FOUCAULT, M. Microfísica do poder. São Paulo: Graal, 2004.

FRANCO JUNIOR, Hilário. A Idade Média Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANGIOTTI, Roque. História das heresias- século I a VII. São Paulo: Paulus, 1995.

GEREMEK, Bronislaw, O marginal. In: LE GOFF, Jacques (org.). O homem medieval. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

LOPEZ, Robert S. A Revolução Comercial da Idade Média 950- 1350. Lisboa: Editorial Presença, 1976.

LE GOFF, Jacques. O apogeu da cidade medieval. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LOYN, Henry. R. (Org.). Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

PIRENNE, Henri. História econômica e social da Idade Média. São Paulo: Mestre Jou, 1982.

SHARPE, Jim. A História Vista de Baixo. In: BURKE, Peter (org.). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1992.

ZERNER, Monique. Heresia. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean Claude. Dicionário temático do ocidente medieval. Bauru: Edusc, 2006.

JUDEUS, ESPARTANOS E ROMANOS EM 1 E 2 MACABEUS

JEWS, SPARTANS AND ROMANS IN 1 AND 2 MACCABEES

Willibaldo Ruppenthal Neto^{103 102}

¹⁰³ Doutorando em História pela UFPR; Professor das Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR)

Correspondência para: Willibaldo Ruppenthal Neto (willibaldoneto@hotmail.com)

Recebido em maio de 2019; Aceito em julho de 2019

RESUMO

Enquanto o livro de 1 Macabeus apresenta cartas que teriam sido trocadas entre judeus e espartanos (1 Mac 12.6-18, 20-23; 14.20-23) e um elogio aos romanos (1 Mac 8.1-16), estes dois povos, que aparecem inclusive relacionados em 1 Macabeus (14.16), aparecem também no relato de 2 Macabeus, que traz uma carta dos romanos aos judeus (2 Mac 11.34-38) e menciona um vínculo étnico entre judeus e espartanos (2 Mac 5.9). O presente artigo procura analisar tais indicações de relações entre judeus, espartanos e romanos nos livros de 1 Macabeus e 2 Macabeus a partir de seu contexto dentro do mundo helenístico e do helenismo como cultura dominante, estudando os termos gregos empregados para expressar tais relações a fim de determinar o que tais textos sugerem e sua relação com o seu contexto histórico.

Palavras-chave: Judaísmo helenístico; Espartanos; Romanos; Helenismo; 2 Macabeus.

ABSTRACT

While the book of 1 Maccabees presents letters that would have been exchanged between Jews and Spartans (1 Macc. 12:6-18, 20-23; 14:20-23) and a praise of the Romans (1 Mac. 8:1-16), these two peoples, who are related in 1 Maccabees (14:16), also appear in the account of 2 Maccabees, which brings a letter from the Romans to the Jews (2 Mac. 11:34-38) and mentions an ethnic relationship between Jews and Spartans (2 Mac. 5:9). The present article seeks to analyze such indications of relations between Jews, Spartans and Romans in the books of 1 Maccabees and 2 Maccabees from their context within the Hellenistic world and the culture of Hellenism, that was

¹⁰² Doutorando em História pela UFPR. Professor das Faculdades Batista do Paraná (FABAPAR) e membro discente do NEMED, vinculado à UFPR. E-mail: willibaldoneto@hotmail.com

dominant, by studying the Greek terms used to express such relations in order to determine what these texts suggest and their relation to their historical context.

Keywords: Hellenistic Judaism; Spartans; Romans; Hellenism; 2 Maccabees.

Por mais estranho que possa parecer, 2 Macabeus¹⁰³ sugere um vínculo étnico entre judeus e espartanos. Se, por um lado, etnicidade não implicava em consanguinidade – levando-se em conta que se compreendia ἔθνος dentro do judaísmo helenístico como um conceito com conotação mais cultural que racial¹⁰⁴ –, por outro lado a vinculação étnica que 2 Macabeus estabelece entre judeus e espartanos inclui a afirmação de consanguinidade por meio de uma ancestralidade comum: quando descreve a morte de Jasão, o autor de 2 Macabeus afirma que “aquele que havia banido a tantos de sua pátria, em terra estrangeira veio a perecer, tendo-se dirigido aos lacedemônios”, ou seja, aos espartanos, “com a esperança de aí receber abrigo, em consideração à *origem comum* [τὴν συγγένειαν]” (2 Mac 5.9).¹⁰⁵ O termo utilizado neste texto, συγγένεια, que provém de γένος,¹⁰⁶ era o termo próprio para se referir às relações de

¹⁰³ Este artigo é parte de minha dissertação de Mestrado em História pela UFPR, defendida em 2018, com modificações.

¹⁰⁴ Como bem indicado por Erich Gruen (2013, p. 17), “os termos normalmente entendidos como tendo significado étnico carregam múltiplos significados nos escritos judaicos, e apenas raramente designam características raciais”. No caso de ἔθνος, raramente é utilizado em sentido racial por Josefo, p.e., frequentemente aludindo “a costumes, práticas, e modo de vida” (GRUEN, 2013, p. 16), afirmando que o ἔθνος judaico obedece às leis de Moisés (AJ, 4.308), ou ainda que Antíoco Epifânio, quando arrependido antes de sua morte, lamenta ter prejudicado o ἔθνος judaico profanando seu templo e desprezando seu Deus (AJ, 11.3; 12.357).

¹⁰⁵ 2 Mac 5.9 (Bíblia de Jerusalém), grifo nosso. No grego: καὶ ὁ συχνούς τῆς πατρίδος ἀποξενώσας ἐπὶ ξένης ἀπώλετο πρὸς Λακεδαιμονίους ἀναχθεὶς ὡς διὰ τὴν συγγένειαν τευξόμενος σκέπης. Cf. MOMIGLIANO, 1975, p. 113.

¹⁰⁶ A palavra grega γένος tinha como principal significado “raça” e “parentesco”. No caso da ideia de consanguinidade, também presente, um texto de Demóstenes (Cont. Leoc. 44.2) destaca-se por apresentar a distinção entre o filho “de sangue” e o filho adotivo. Na *Odisséia* (15.267) há outro exemplo: Telêmaco afirma ser de Ítaca por “nascimento” (γένος), por ser filho de Odisseu – afinal, é a filiação a Odisseu que lhe dá a conexão por γένος a Ítaca. A palavra γένος também poderia ser utilizada, em sentido bastante próximo, como “clã” ou “família”, tal como aparece em Heródoto (*Hist.*, 1.125) e Plutarco (*Rom.*, 21). Cf. LSJ, p. 344.

familiaridade entre cidades, algo comum nas relações políticas do mundo helenístico¹⁰⁷.

Segundo Jan N. Bremmer (2010), no contexto helenístico o termo συγγένεια “era utilizado no caso de relações de sangue ou ancestralidade comum”,¹⁰⁸ enquanto οἰκειότης¹⁰⁹ “indicava apenas relações próximas” (BREMNER, 2010, p. 53).¹¹⁰ No caso de Flávio Josefo, que opta pelo outro termo,¹¹¹ teria feito a escolha como uma opção mais sutil e aceitável por tais aferições de consanguinidade mítica já não serem tão comuns em seu tempo.¹¹² Acontece, porém, que Josefo utiliza o termo συγγένεια em outro caso: quando fala dos idumeus, lhes indica como considerados relacionados por parentesco (συγγενέσι) aos judeus.¹¹³ De fato, segundo a tradição bíblica, os idumeus

¹⁰⁷ Olivier Curty é o maior nome no estudo da questão, tendo feito sua tese a este respeito. Cf. CURTY, 1995. Para uma visão mais resumida dos mitos de ancestralidade entre as cidades helenísticas, cf. CURTY, 1999. Para um estudo de Curty a respeito da suposta ancestralidade comum entre espartanos e judeus, cf. CURTY, 1992. Outros estudos, porém, também são importantes para a compreensão do uso de afirmações de ancestralidade comum entre cidades como mecanismo político do período helenístico. Cf. JONES, 1999; PATTERSON, 2010.

¹⁰⁸ Iseu de Atenas (séc. IV a.C.), por exemplo, vale-se dos termos γένος e συγγένεια quando visa indicar os graus de parentesco, apontando que uma filha certamente é uma parente mais próxima do que um irmão. Cf. Iseu, *Ciron*, 8.33.

¹⁰⁹ A palavra grega οἰκειότης possuía uma dupla significação: poderia ter o sentido de parentesco ou relacionamento, como aparece em Heródoto (*Hist.*, 6.54) e Tucídides (*Bell. Pel.* 3.86), ou ainda o sentido de intimidade e amizade. Cf. Tucídides, *Bell. Pel.*, 4.19; Platão, *Smp.*, 197d; Andocides, *Myst.*, 1.118; Demóstenes, *Cor.*, 18.35; LSJ, p. 1202.

¹¹⁰ A respeito das diferenças entre συγγένεια e οἰκειότης, cf. WILL, 1995.

¹¹¹ Josefo, *AJ*, 12.226: ἐντυχόντες γραφῆ τινι εὐρομεν, ὡς ἐξ ἐνὸς εἶεν γένους Ἰουδαῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι καὶ ἐκ τῆς πρὸς Ἄβραμον οἰκειότητος. δίκαιον οὖν ἐστὶν ἀδελφούς ὑμᾶς ὄντας διαπέμπεσθαι πρὸς ἡμᾶς περὶ ὧν ἂν βούλησθε..

¹¹² Cf. BREMMER, 2010, p. 53. Lembrando que Flávio Josefo se refere também ao vínculo de amizade referido pela cidade de Pérgamo em relação a Abraão e seus ancestrais. Cf. Flávio Josefo, *AJ*, 14.247-255.

¹¹³ Flávio Josefo, *Bell. Jud.*, 4.4.4 (274): “homens que, recusando a confiarem em seus parentes a proteção da cidade materna, os teriam feito árbitros em sua disputa e, enquanto acusando certos indivíduos de terem matado outros sem julgamento, teriam condenado a si mesmos com toda a nação à desonra”. Texto original: “μὴ πιστεύοντες δὲ τοῖς συγγενέσι τὴν τῆς μητροπόλεως φυλακὴν τοῦς αὐτοῦς δικαστὰς ποιοῦνται τῶν διαφόρων, καὶ κατηγοροῦντές τινων ὡς ἀποκτείνειαν ἀκρίτους, αὐτοὶ καταδικάζουσι ὅλου τοῦ ἔθνους ἀτιμίαν”. Cf. JOSEPHUS, 1961, p. 82-83.

seriam descendentes de Edom (ou Esaú),¹¹⁴ filho de Isaque, filho de Abraão. Seriam, portanto, vinculados aos judeus como descendentes de Abraão. No caso dos espartanos, porém, não há nenhuma referência na Bíblia Hebraica e, possivelmente, seja por isso que Josefo evitou afirmar a suposta consanguinidade. Mas, qual seria, então, a origem desta afirmação de parentesco entre judeus e espartanos?

Segundo algumas fontes posteriores,¹¹⁵ haveria uma tradição em meio aos judeus na qual Hércules, que era usualmente apontado como antepassado dos espartanos, teria desposado uma das filhas de Afranes (ou Iafres), um descendente de Abraão.¹¹⁶ De forma semelhante aos idumeus, portanto, também os espartanos seriam descendentes de Abraão, ou ainda “primos abrahâmicos” dos judeus, como categoriza Bremmer (2010). Apesar desta tradição estar presente somente em fontes posteriores, parece ser mais antiga (ORRIEUX, 1988), circulando principalmente no meio intelectual judaico (GRUEN, 1996) e podendo inclusive ter influenciado o relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus, mesmo que indiretamente.

No relato de Hecateu de Abdera,¹¹⁷ apesar de não haver menção aos espartanos, há uma comparação “óbvia”, apesar de estar “apenas implícita”, como disse Arnaldo Momigliano (1975, p. 84). Além dos judeus serem apresentados como um povo “antissocial” (ἀπάνθρωπών)¹¹⁸ e “inospitaleiro” (μισόξενον),¹¹⁹ de modo

¹¹⁴ Cf. Gn 36.1.

¹¹⁵ Esta tradição aparece tanto em Flávio Josefo (*AJ*, 1.239-241), que cita Alexandre Polyhistor (*FGrH*, 273, F 102), que cita Kleodemos Malchos, como ainda em Eusébio (*Praep. Ev.*, 9.20), que cita Flávio Josefo.

¹¹⁶ Apesar da usual associação entre Herakles e os espartanos, aparentemente o propósito de Kleodemos Malchos, o autor mais antigo a ser associado com a tradição, é indicar a origem de povos africanos e não dos espartanos. Assim, quando fala que Herakles desposa a filha de Afranes, ela concebe Didoros, de quem provém Sophon, de quem os “bárbaros *sophakoi*” (βαρβάρους Σόφακας) herdaram o nome. Sobre a origem dos africanos por Kleodemos Malchos, cf. AMITAY, 2011.

¹¹⁷ Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.4. Para o texto grego de Hecateu de Abdera, uma tradução para o português e uma análise da fonte, cf. RUPPENTHAL NETO, 2018.

¹¹⁸ Cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.4. Katell Berthelot (2003; 2008) contribuiu para o estudo do judaísmo antigo demonstrando como era recorrente e importante a acusação de misantropia

semelhante a como os espartanos eram retratados na antiguidade,¹²⁰ Hecateu também apresenta Moisés¹²¹ como um verdadeiro νομοθέτης, um legislador ao estilo grego, estando muito próximo às usuais representações de Licurgo, o legislador de Esparta:¹²² teria estabelecido leis de aspecto militar,¹²³ com duro treinamento dos

(μισανθρωπία) contra os judeus, comparável à acusação de ateísmo e a acusação de onolatria (sobre esta última, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2016). Afinal, tais acusações eram direcionadas especialmente aos judeus, enquanto as demais eram em geral estereótipos aplicados a vários povos diferentes, sendo tais estereótipos recorrentes no mundo greco-romano (cf. BOHAK, 2000). O problema está em detectar a origem das acusações aos judeus, que podem ter tido influência do relato de Hecateu de Abdera que, apesar de não utilizar o termo, afirma que o estilo de vida judaico é ἀπάνθρωπόν, ou seja, “antissocial” (RUPPENTHAL NETO, 2018) ou “insociável” (AUSTIN, 2006, p. 378, inglês: *unsociable*). Seja como for, a acusação de misantropia ganhou importância ao ponto de, como lembra Gideon Bohak (2000, p. 13), Filo de Alexandria ter procurado indicar justamente uma φιλανθρωπία judaica (Filo, *Mos.*, 2.9; *Spec.*, 1.129; 2.63; 3.36; *Virt.* 51ss), contrariando a ideia de uma μισανθρωπία judaica.

¹¹⁹ Cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.4. A tradução deste termo não é simples, podendo ser utilizada a expressão “inospitaleiro” (RUPPENTHAL NETO, 2018; BERTHELOT, 2008), ou ainda “hostil a estrangeiros” (AUSTIN, 2006, p. 379; WHITTAKER, 1984, p. 37; BAR-KOCHVA, 2010, p. 101). Segundo o próprio relato, o povo judaico seria μισόξενον por conta de sua expulsão (ξενηλασίαν) do Egito (*Bib. Hist.*, 40.3.4) por parte dos egípcios.

¹²⁰ Segundo Jan Bremmer (2010, p. 50), Hecateu tem esta perspectiva por ter tido como fonte principal os judeus de Alexandria que, “comparando a si mesmos com os xenofóbicos mas ilustres espartanos, (...) tentaram legitimar seu especial estilo de vida”. Tal aproximação dos espartanos, portanto, teria sido uma criação judaica, a fim de relacionar ambas as culturas, justificando tal aproximação por meio de uma ancestralidade comum de ambos os povos.

¹²¹ Moisés é a principal referência histórica dos judeus que os demais povos possuem no período helenístico. Tal importância é evidenciada no fato de que sua imagem é transformada no período helenístico não somente nos relatos de autores helenísticos (RUPPENTHAL NETO, 2016b), mas também de autores judeus (RUPPENTHAL NETO, 2016a). Um grande exemplo neste sentido é o relato de Hecateu de Abdera, que centraliza a história judaica em Moisés, conferindo-lhe funções que não correspondem à história judaica, a exemplo da fundação de Jerusalém, além de utilizá-lo como referência para apresentar os principais pontos da identidade judaica. A este respeito, cf. RUPPENTHAL NETO; FRIGHETTO, 2018.

¹²² Também é possível se perceber semelhança entre o Moisés apresentado por Josefo e Licurgo. Cf. FELDMAN, 2005; RUPPENTHAL NETO, 2016b, p. 121.

¹²³ Cf. Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.6. A respeito da tradição militar espartana, cf. Platão, *Lg.*, 628e; *Lach.*, 182c e 183a; Xenofonte, *Lac. Pol.*, 11-12; Flávio Josefo, *Ap.*, 2.130. Segundo Jan N. Bremmer (2010, p. 50), a indicação de um “treinamento militar” estabelecido por Moisés é o resultado de um exagero na elaboração da comparação entre judeus e espartanos criada pelos judeus que foram fontes do etnógrafo grego Hecateu.

jovens, e distribuição de terras.¹²⁴ Vendo por esta *interpretatio graeca* dos judeus,¹²⁵ estes, com Moisés, e os espartanos, com Licurgo, teriam em comum não somente sua constituição legislativa, mas também sua educação baseada em tais leis,¹²⁶ respectivamente a educação pela Torá e a educação espartana da ἀγωγή.

Observando-se o fato de que os espartanos haviam sofrido a imposição de uma constituição e educação diferentes da estabelecida por Licurgo por parte da Liga Aqueia comandada por Filopémen,¹²⁷ tendo depois reestabelecido suas “leis ancestrais” e a educação propriamente espartana (ἀγωγή), pode-se pensar em uma relação mais profunda entre judeus e espartanos: se 2 Macabeus afirma uma relação de consanguinidade, 1 Macabeus indica também¹²⁸ uma relação de conquista, cuja “glória” (1 Mac 12.12) alcançada pelos espartanos pode ser interpretada como o reestabelecimento das leis de Licurgo, e a “glória” (1 Mac 14.21) conquistada pelos judeus o reestabelecimento das leis de Moisés. O judaísmo, assim, pode ser

¹²⁴ De fato, a divisão de terras e a administração da propriedade agrária era uma questão tratada não somente por Moisés (Lv 25.23, 24; Nm 27.1-8; 36.1-12) como por Licurgo (Platão, *Lg.*, 684e; Plutarco, *Lyc.*, 8.3-6; 16.1), não sendo uma criação de Hecateu, mas um ponto em comum de fato. Sobre a divisão de terras em Esparta, cf. HODKINSON, 1986.

¹²⁵ Sobre o método de Hecateu de Abdera de *interpretatio graeca*, cf. DILLERY, 1998.

¹²⁶ Trata-se de uma semelhança no fato de terem legisladores próprios, constituições próprias e educações próprias, e não semelhança entre estas, afinal, as leis judaicas e espartanas divergem em inúmeros pontos: a pederastia, p.e., que era um elemento bastante presente na sociedade espartana, contrariava as leis judaicas contra a homossexualidade (Lv 18.22), cuja pena era a morte (Lv 20.30). Sobre a pederastia espartana, cf. CARTLEDGE, 1981. Também a obrigação de criar os filhos, presente entre os judeus, como Hecateu de Abdera (Diodoro Sículo, *Bib. Hist.*, 40.3.8) e Tácito (*Hist.*, 5.5.3) indicaram, não tinha correspondência ao caso espartano, conhecido pelo infanticídio por parte de muitos pais. Cf. Plutarco, *Lyc.* 16.1-2. Sobre o infanticídio na Grécia Antiga, cf. PATTERSON, 1985.

¹²⁷ Os espartanos tiveram suas “leis ancestrais” revogadas entre 189/188 a.C. e 178 a.C, uma vez que Filopémen, chefe da Liga Aqueia, os forçou a abandonarem as leis e costumes tradicionais herdados de Licurgo, os substituindo pela adoção das leis e educação das cidades aqueias. Cf. Lívio (*Urb.*, 38.34.3): “*Lycurgi leges moresque abrogarent, Achaeorum adsuescerent legibus institutisque*”. Sobre o caráter tirânico da Liga Aqueia, cf. MORENO LEONI, 2015.

¹²⁸ Segundo 1 Macabeus 12.21(b), judeus e espartanos são “irmãos, e pertencem à descendência de Abraão [ὄτι εἰσὶν ἀδελφοὶ καὶ ὅτι εἰσὶν ἐκ γένους Ἀβρααμ]”. Em 1 Macabeus 14.20, uma suposta carta dos espartanos aos judeus também apresenta o termo, afirmando, por parte dos espartanos, que os judeus são seus “irmãos [ἀδελφοὶς]”.

compreendido como uma vitória cultural que aproxima os judeus de outros povos, como os espartanos, que reestabeleceram suas leis ancestrais após terem perdido-as por imposição estrangeira. Tais glórias, porém, não são indicadas pelo autor de 1 Macabeus na narrativa, mas estão dentro de cartas diplomáticas que supostamente foram trocadas entre espartanos e judeus.¹²⁹ Segundo Jonathan A. Goldstein (1976, p. 447ss) e outros autores,¹³⁰ as cartas enviadas aos espartanos teriam como propósito principal estabelecer uma ponte diplomática até os romanos, aliados dos espartanos.¹³¹

Assim como 1 Macabeus apresenta cartas entre judeus e espartanos, ambos os livros (1 e 2 Macabeus) relatam embaixadas diplomáticas entre judeus e romanos. Se em 2 Macabeus 4.11 uma “embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos” é mencionada, em 2 Macabeus 11.34-38, são os próprios romanos que enviam uma mensagem aos judeus: trata-se de uma carta na qual os

¹²⁹ 1 Macabeus apresenta 3 cartas entre judeus e espartanos: 1 Mac 12.6-18 (carta do sumo sacerdote Jônatas aos espartanos); 12.20-23 (carta do rei espartano Areu a Onias, sumo sacerdote dos judeus); 14.20-23 (carta dos espartanos a Simão, sumo sacerdote dos judeus). Sobre estas cartas, cf. KATZOFF, 1985; RODRIGUES, 2013; CURTY, 1992; SCHÜLLER, 1956; GINSBURG, 1934; GOLDSTEIN, 1976, p. 444-462; ORRIEUX, 1988; BREMMER, 2010; GRUEN, 1996; JONES, 1999, p. 75-79; AMITAY, 2013; GRUEN, 2011, p. 277-307; MOMIGLIANO, 1931, p. 141-170.

¹³⁰ Segundo Nuno Simões Rodrigues (2013, p. 115), as cartas serviram como “uma via para chegar a Roma”. Para Arnaldo Momigliano (1975, p. 113), a relação com os espartanos teria se dado a fim de “explorar esta lenda por respeitabilidade política” (MOMIGLIANO, 1975, p. 113), uma vez que os espartanos eram tidos como parentes das sabinas, que deram muitas esposas aos reis romanos. Para Christopher P. Jones (1999, p. 78-79), pode-se ver aqui a prática helenística de embaixadores irem em uma mesma missão a um aliado principal (no caso, Roma) e a outros aliados (como Esparta) que pudessem ajudar. De fato, as cartas entre espartanos e judeus estão no contexto que 1 Macabeus apresenta embaixadas a Roma. Porém, como destacou Ranon Katzoff (1985, p. 488), a embaixada “parece estar planejada para a viagem de volta de Roma, e não como preparatória para esta”. Isto não significa, porém, que a embaixada serviria utilizando Roma para alcançar o favor de Esparta (contra: SCHÜLLER, 1956, p. 266), que naquele momento era “fraca e distante” (KATZOFF, 1985, p. 487). Também, considerando-se que Roma não havia dado nenhum suporte aos judeus contra a Síria, é mais provável que as cartas tenham como propósito afirmar a força e independência judaicas, ao invés de ser um pedido de auxílio militar.

¹³¹ A partir de 146 a.C. Esparta se constitui em uma cidade satélite favorecida por Roma. Cf. KATZOFF, 1985, p. 487.

romanos se propõem a apresentarem ao rei Antíoco Eupátor, filho de Antíoco IV, a opinião dos judeus a respeito da proposta selêucida de perdão político e licença para voltarem praticar suas leis (2 Mac 11.31). Roma apresenta-se, nesta carta, como uma mediadora por excelência, servindo como um símbolo cultural aos judeus. Se os selêucidas utilizam seu poder a fim de impor sua vontade sobre outros povos, Roma utiliza seu poder para moderar tais imposições.

Assim como no caso da relação com os espartanos, também a relação com os romanos é melhor explicada quando se atenta ao livro de 1 Macabeus. Neste livro, o embaixador Eupolemo, filho de João, apenas mencionado em 2 Macabeus (4.11),¹³² é escolhido, juntamente com Jasão, filho de Eleazar, por Judas Macabeu (1 Mac 8.17), para que fossem estabelecer uma relação de amizade e aliança e para que pedissem que os romanos “os libertassem do jugo, visto que o reino dos gregos queria manter Israel na servidão” (1 Mac 8.18). Aqui, ainda mais que em 2 Macabeus, fica clara a oposição entre os selêucidas, que utilizam seu poder para subjugar, e os romanos, que usam seu poder para libertar.¹³³ Assim, 1 Macabeus relata que os romanos se tornaram aliados dos judeus, por um acordo de mútua proteção (1 Mac 8.23-30), renovado por judeus (1 Mac 12.1) e romanos (1 Mac 15.17-19) ao longo do relato.

Muito mais importante que o acordo, porém, é o elogio aos romanos feito

¹³² Como lembra Linda Zollschan (2004, p. 44), a gramática do texto grego de 2 Macabeus 4.11 permite que se entenda até mesmo que foi o pai, João, e não o filho, Eupolemo, o embaixador aos romanos. Segundo a autora, a embaixada mencionada aqui não é a enviada por Judas Macabeu em 161 a.C., mas uma embaixada anterior, que teria ido aos romanos já no ano de 174 a.C.

¹³³ Em 2 Macabeus esta oposição se apresenta pelos personagens: Jasão, que estabelece um acordo com os selêucidas, suprime os privilégios que João, pai de Eupolemo, havia alcançado para os judeus (2 Mac 4.11). O texto estabelece a oposição lembrando que este Eupolemo é “o mesmo que depois chefio a embaixada com o objetivo de estabelecer amizade e aliança com os romanos” (2 Mac 4.11). A diferença mais perceptível é a de que, enquanto a oposição de 1 Macabeus se constrói especialmente sobre os Estados (selêucidas e romanos), em 2 Macabeus esta oposição aparece mais entre personagens judaicos: Jasão, que trai seu povo com os selêucidas por meio de um acordo, e João e seu filho Eupolemo, que buscam ajudar os judeus por meio de seus acordos.

pelo autor de 1 Macabeus (1 Mac 8.1-16)¹³⁴ que, segundo Arnaldo Momigliano (1975, p. 114), é “um dos mais marcantes elogios de Roma em toda a antiguidade”. Neste elogio, apesar de se afirmar que os romanos “destroçaram e submeteram” (1 Mac 8.11) reinos e ilhas¹³⁵ que lhes resistiram, “com os seus amigos, porém, e com os que se fiavam no seu apoio, eles mantiveram amizade” (1 Mac 8.11), pois “se compraziam em todos os que se aliassem a eles, e concediam sua amizade a quantos a eles se dirigissem” (1 Mac 8.1). Afinal, apesar de “exercerem a realeza aqueles a quem eles querem ajudar a exercê-la” e deporem “aqueles a quem querem depor” (1 Mac 8.13), os romanos mesmo não exercem a realeza: “nenhum deles cingiu o diadema, nem revestiu a púrpura para se engrandecer com ela” (1 Mac 8.13), mas antes “criaram para si um conselho,¹³⁶ onde cada dia deliberam trezentos e vinte homens, constantemente consultando-se sobre a multidão e sobre como dirigi-la ordenadamente” (1 Mac 8.15).

Não há rei entre os romanos, portanto, porque “confiam por um ano o poder sobre si e o governo de todos os seus domínios a um só homem,¹³⁷ ao qual unicamente todos obedecem, sem haver inveja ou rivalidade entre eles” (1 Mac 8.16). O elogio apresenta, portanto, uma visão profundamente utópica da realidade política romana que, dividida neste período republicano entre vários grupos políticos,¹³⁸

¹³⁴ Sobre este *laus romanorum* de 1 Macabeus, cf. SORDI, 1975.

¹³⁵ O elogio, consideravelmente longo, menciona as vitórias dos romanos sobre os “gálatas” (gauleses?, 1 Mac 8.2), sobre a Espanha (1 Mac 8.3), sobre Filipe e Perseu (1 Mac 8.5), sobre Antíoco, o Grande (1 Mac 8.6), e sobre os gregos (1 Mac 8.9ss).

¹³⁶ Trata-se do Senado romano. É bem possível, apesar de não estar evidente no texto, que a valorização judaica deste conselho tenha relação com a existência de um mecanismo semelhante entre os judeus, que era o Conselho dos Anciãos, que veio a se constituir no Sinédrio.

¹³⁷ Como bem lembra a Bíblia de Jerusalém (p. 740, nota a), neste contexto haviam não um mas dois cônsules, de modo que é bem possível que o autor tenha se confundido por somente um destes dois estar encarregado dos negócios do Oriente, se fazendo conhecido aos judeus.

¹³⁸ Como bem demonstrado por Francisco Pina Polo (1994), a política romana ao final da República foi marcada por diversas ideologias e práticas políticas que, nem sempre se adequavam a padrões homogêneos de grupos e partidarismos. Além de ser constituída por amizades e ideologias, a política

acabou culminando justamente na formação de um Império.

Como bem afirmou Arnaldo Momigliano, “do final do terceiro século [a.C.] para a frente qualquer grego poderia sentir crescentemente a presença de um novo poder intimidador – Roma” (MOMIGLIANO, 2007, p. 786). Os judeus não eram exceção. Acontece, porém, que os judeus não imaginaram (no contexto de escrita de 1 e 2 Macabeus) que a República Romana se tornaria em um império helenístico, não somente se distanciando daquilo que o autor de 1 Macabeus tanto elogia nos romanos, mas também se aproximando do mesmo padrão que Antíoco Epifânio e todos os reis selêucidas seguiram: a monarquia helenística,¹³⁹ adaptada ao caso romano como principado.¹⁴⁰

Assim, a transformação posterior deste “aliado distante” no novo domínio estrangeiro sob o qual os judeus estariam submetidos e cuja imposição seria ainda mais forte que a anterior – suscitando diversas revoltas e culminando na destruição do Templo de Jerusalém (não apenas no seu saque, como o fizera Antíoco Epifânio) –, não estava no horizonte de expectativa do autor de 2 Macabeus. É justamente por isso que seu conceito de Ἰουδαϊσμός se estabelece como uma realidade política na qual o grande inimigo é o Ἑλληνισμός, encarnado no Império Selêucida, tendo os romanos como aliados distantes.

Talvez tal frustração, sendo novamente submetidos a um poder estrangeiro, tenha conduzido o conceito de Ἰουδαϊσμός a se desenvolver mais como um elemento

romana republicana também se dava em um contexto de diferentes interesses pessoais e coletivos, que criava oposições e rivalidades bastante distantes da ideia de 1 Macabeus de que não haveria “inveja ou rivalidade entre eles” (1 Mac 8.16).

¹³⁹ Segundo Erwin Goodenough (1928), a monarquia helenística era compreendida primariamente como uma transformação do rei em um ἔμψυχος νόμος, “lei viva”, ou seja, como a lei divina ou natural encarnada em um homem que é único entre todos, servindo como mediador entre a sociedade e a lei. Sobre a relação desta ideia com concepções judaicas e cristãs, cf. MARTENS, 1994, p. 323-338.

¹⁴⁰ Para uma compreensão do Império romano como principado, cf. MUÑOZ VALLE, 1972. Vale lembrar que a figura de Alexandre, o Grande, grande ícone do mundo helenístico, influenciará não somente a imagem dos imperadores romanos, especialmente a partir do séc. I d.C., mas também as leituras sobre o passado republicano, cf. TORREGARAY PAGOLA, 2003.

religioso, especialmente após a derrota de Bar Kokhba para os romanos (136 d.C.). De toda forma, porém, mesmo que em 2 Macabeus o termo Ἰουδαϊσμός tenha profundos significados político e cultural, não deixa de ter um importante aspecto religioso, distanciando e marcando as marcas diferenciais dos judeus em relação aos demais. Nisto, porém, espartanos e romanos não poderão servir de exemplo – chega-se ao limite das relações, criando o espaço necessário para a posterior afirmação do judaísmo como resistência aos próprios romanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais sob a coordenação de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson, 9ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.
- DIODORUS SICULUS. *Library of History*. Volume 12: Fragments of Books 33-40. Translated by Francis R. Walton. Cambridge, Mass/London: Harvard University Press, 1967. (LCL).
- JOSEPHUS. In Nine Volumes. Volume III: *The Jewish War*, Books IV-VII. With an English translation by H. St. J. Tackeray. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1961. (LCL).
- JOSEPHUS. In Nine Volumes. Volume VII: *Jewish Antiquities*, Books XII-XIV. With an English translation by Ralph Marcus. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1957. (LCL).
- LIVY. With an English translation by Evan T. Sage. In Thirteen Volumes. Volume XI: Books XXXVIII-XXXIX. London/Cambridge, MA: William Heinemann; Harvard University Press, 1936. (LCL).
- SEPTUAGINTA. Id est VT graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs. Editio altera quam recognovit et emendavit Robert Hanhart. Duo volumina in uno. Stuttgart: Sociedade Bíblica do Brasil; Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.
- AMITAY, Ory. Kleodemus Malchos and the Origins of Africa. *Mouseion*, Series III, Vol. 11, p. 191-219, 2011.
- AMITAY, Ory. The Correspondance in I Maccabees and the possible origins of the Judeo-Spartan connection. *Scripta Classica Israelica*, No. 32, p. 79-105, 2013.
- AUSTIN, Michel. (Ed.). *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest: A Selection of Ancient Sources in Translation*. Second Augmented Edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- BAR-KOCHVA, Bezalel. *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic*

Period. Berkeley: University of California Press, 2010. (The S. Mark Taper Foundation Imprint in Jewish Studies, 51).

BERTHELOT, Katell. Hecataeus of Abdera and Jewish 'misanthropy'. *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem*, Varia 19 [online], March 2008.

BERTHELOT, Katell. *Philanthrôpia judaica: Le débat autour de la "misanthropie" des lois juives dans l'Antiquité*. Leiden/Boston: Brill, 2003. (Supp JSJ, 76).

BOHAK, Gideon. Ethnic Stereotypes in the Greco-Roman World: Egyptians, Phoenicians, and Jews. In: *Proceedings of the Twelfth World Congress of Jewish Studies*. Division B: History of the Jewish People. Jerusalem: World Union of Jewish Studies, 2000. p. 7-15.

BREMMER, Jan N. Spartans and Jews: Abrahamic Cousins? In: GOODMAN, Martin; VAN KOOTEN, George H.; VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M. (Ed.). *Abraham, the Nations, and the Hagarites: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives on Kinship with Abraham*. Leiden: Brill, 2010.

CARTLEDGE, Paul. The politics of Spartan Pederasty. *Cambridge Classical Journal*, Cambridge, Vol. 27, p. 17-36, January 1981.

CURTY, Olivier. À propôs de la parenté entre Juifs et Spartiates. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Stuttgart, Bd. 41, H. 2, p. 246-248, 1992.

CURTY, Olivier. La parenté légendaire à l'époque hellénistique: précisions méthodologiques. *Kernos*, 12, p. 167-194, 1999.

CURTY, Olivier. *Les parentés légendaires entre cités grecques: catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme συγγένεια et analyse critique*. Genève: Librairie Droz, 1995. (Hautes études du monde gréco-romain, 20).

DILLERY, John. Hecataeus of Abdera: Hyperboreans, Egypt and the 'Interpretatio Graeca'. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Stuttgart, Bd. 47, H. 3, p. 255-275, 3rd Qtr. 1998.

FELDMAN, Louis H. Parallel Lives of Two Lawgivers: Josephus' Moses and Plutarch's

- Lycurgus. In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVES, James. (Ed.). *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2005. p. 209-242.
- GINSBURG, Michael S. Sparta and Judaea. *Classical Philology*, Chicago, Vol. 29, No. 2, p. 117-120, Apr. 1934.
- GOLDSTEIN, Jonathan A. *I Maccabees: A New Translation with Introduction and Commentary* by Jonathan A. Goldstein. Garden City: Doubleday & Company, 1976. (The Anchor Bible).
- GOODENOUGH, Erwin R. The Political Philosophy of Hellenistic Kingship. *Yale Classical Studies*, Vol. 1, p. 53-102, 1928.
- GRUEN, Erich S. Did Ancient Identity depend on Ethnicity? A Preliminary probe. *Phoenix*, Toronto, Vol. 67, No. 1/2, p. 1-22, Spring-Summer/printemps-été 2013.
- GRUEN, Erich S. Hellenism and Persecution: Antiochus IV and the Jews. In: GREEN, Peter. (Ed.). *Hellenistic History and Culture*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1993. (Hellenistic culture and society, 9). p. 238-274.
- GRUEN, Erich S. *Rethinking the Other in Antiquity*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2011. (Martin classical lectures).
- HODKINSON, Stephen. Land Tenure and Inheritance in Classical Sparta. *Classical Quarterly*, Cambridge, UK, New Series, Vol. 36, No. 2, p. 378-406, 1986.
- JONES, Christopher P. *Kinship Diplomacy in the Ancient World*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1999. (Revealing antiquity, 12).
- KATZOFF, Ranon. Jonathan and Late Sparta. *American Journal of Philology*, Baltimore, Vol. 106, No. 4, p. 485-489, Winter 1985.
- [LSJ] LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert; JONES, Henry Stuart. *A Greek-English Lexicon*. Compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a revised Supplement. Oxford: Clarendon Press, 1996.

MARTENS, John. Nomos Empsychos in Philo and Clement of Alexandria. In: HELLEMAN, Wendy E. (Ed.). *Hellenization Revisited: Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*. Lanham: University Press of America, 1994. p. 323-338.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Hellenism. In: SKOLNIK, Fred (Ed.). *Encyclopaedia Judaica*. 2 ed. Detroit/Jerusalem: Thomson Gale; Keter Publishing House, 2007. p. 784-786 (Volume VIII).

MOMIGLIANO, Arnaldo. *Prime Linee di Storia della Tradizione Maccabaica*. Torino: Casa Editrice Giovanni Chiantore, 1931.

MORENO LEONI, Álvaro M. Memoria y tiranía en la Confederación Aquea helenística (s.III-II a.C.). *Emerita*, Revista de Lingüística y Filología Clásica, Madrid, Vol. LXXXIII, No. 1, p. 133-156, 2015.

MUÑOZ VALLE, Isidoro. La concepción del Imperio romano como Principado. *Cuadernos de Filología Clásica*, Madrid, Vol. 3, p. 115-125, 1972.

ORRIEUX, C. La “parenté” entre Juifs et Spartiates. In: LONIS, R. (Ed.). *L'étranger dans le monde grec*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1988. p. 169-191.

PATTERSON, Cynthia. ‘Not Worth the Rearing’: The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece. *Transactions of the American Philological Association*, Baltimore, Vol. 115, p. 103-123, 1985.

PATTERSON, Lee E. *Kinship Myth in Ancient Greece*. Austin: University of Texas Press, 2010.

PINA POLO, Francisco. Ideología y práctica política en la Roma tardorrepublicana. *Gerión*, Madrid, Vol. 12, p. 69-94, 1994.

RODRIGUES, Nuno Simões. O que tem Esparta que ver com Jerusalém? A construção de um mito helenístico. *HUMANITAS*, Coimbra, Vol. LXV, p. 109-122, 2013.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A imagem de Moisés no judaísmo helenístico. *Reflexus*,

Ano X, p. 375-393, 2016.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. A imagem de Moisés no mundo helenístico. *Revista Jesus Histórico*, Ano IX, No. 17, p. 116-132, 2016.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. A acusação de onolatria judaica no período helenístico. *Revista Batista Pioneira*, v. 5, n. 2, p. 377-390, 2016.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo; FRIGHETTO, Renan. A identidade judaica e suas fronteiras no relato de Hecateu de Abdera. *Estudos Teológicos*, v. 58, n. 1, p. 163-177, 2018.

RUPPENTHAL NETO, Willibaldo. O relato de Hecateu de Abdera sobre os judeus. *Hypnos*, v. 41, 2º Sem., p. 166-192, 2018.

SCHÜLLER, S. Some problems connected with the supposed common ancestry of Jews and Spartans and their relations during the last three centuries b.C. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 1, Issue 3, p. 257-268, 1956.

SORDI, Marta. L'elogio dei Romani nel I libro dei Maccabei. In: SORDI, Marta. (Ed.). *Storiografia e propaganda: contributi dell' Instituto di storia antica*. Vol. 3. Milan: Vita e Pensiero, 1975. p. 95-104.

TORREGARAY PAGOLA, Elena. La influencia del modelo de Alejandro Magno en la tradición escipiónica. *Gerión*, Madrid, Vol. 21, No. 1, p. 137-166, 2003.

WHITTAKER, Molly. (Ed.). *Jews and Christians: Graeco-Roman Views*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

WILL, Édouard. Syngeneia, Oikeiotès, *Philia*. *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes*, Vol. 69, No. 2, p. 299-325, 1995.

ZOLLSCHAN, Linda T. The Earliest Jewish Embassy to the Romans: 2 Macc. 4:11? *Journal of Jewish Studies*, Oxford, Vol. 55, No. 1, p. 37-44, Spring 2004.