

NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO



ISSN: 1982-8713 | VOL. XII - N° I | 2020



REITOR

Ricardo Lodi Ribeiro

VICE-REITOR

Mario Sergio Alves Carneiro

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Dirce Eleonora Nigro Solis

SUB-EXTENSÃO E CULTURA – SR3

Regina Lúcia Monteiro Henriques

IFCH - INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretoria

Jaime Antunes da Silva

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe

Francisco Gouvea de Sousa

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

Maria Regina Candido

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

COORDENADORA GERAL

Maria Regina Candido

Expediente

EDITORES

Prof.^a. Dr.^a. Maria Regina Candido
Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima
Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo

RESPONSÁVEIS POR ESTA EDIÇÃO

Prof. Dr. José Roberto de Paiva Gomes
Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo

DIAGRAMADORES

Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo
Profa. Especialista Raphaela Alves Belmont

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 Soares – Universidade de Coimbra
- ☐ Prof. Dr. Daniel Ogden - Exeter University London
- ☐ Prof. Dr. Devid Valério Gaia - Universidade Federal de Pelotas
- ☐ Prof. Dr. Fabio Favarsani - 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. Imperizelle Luna da Silva – Univ. do Estado 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.



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

N354 Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade. - Vol. 1,
Volume XII, n.1 (2020) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA,
2020 - 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: Raphaela Alves Belmont

Imagem: Ruínas da Biblioteca de Adriano no centro de Atenas; foto por Felipe
Nascimento de Araujo

Editoração Eletrônica: Felipe Nascimento de Araujo

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

Breves reflexões acerca do uso da História e sobre o historiador da Antiguidade no contexto atual de pandemia

Felipe Nascimento de Araujo, 7-12

Artigos

A Construção dos Citas Através do Imaginário Social de Heródoto

Allan Cezar Alonso; Alair Figueiredo Duarte, 13-29

Esboço de uma Tipologia da Patronagem e Caridade Cristãs na Antiguidade Tardia: Construções Discursivas de Gênero

Amanda Reis dos Santos, 30-45

Escravidão Como Identidade: os Mamelucos Turcos no Egito Medieval

Annie Venson Bogoni, 46-62

A Dinâmica de Autoridade na Villa: O Vilicus e a Administração da Propriedade Agrícola

Fabiana Martins Nascimento, 63-86

“Condenando Romanos, Exaltando Bárbaros”: Ortodoxia Católica e Romanidade Através de Agostinho e Salviano no Quinto Século

Geraldo Rosolen Junior, 87-111

**A Constância Temporal da Criação por Neheh e Djehuti: uma Breve Reflexão
Sobre a Construção Cultural do Tempo Para os Antigos Egípcios**

Giselle Marques Câmara, 112-132

**A Espiritualidade Suméria Como Agente do Pluralismo Religioso
Mesopotâmico**

Luana de Almeida Telles; Túlio Fernandes Brum de Toledo, 133-154

Las Marcas del Linaje Diurno. Política, Límite y Justicia

María Cecilia Colombani, 155-172

**As Direções em que Thor Arremessou sua Arma: Apontamentos Sobre a
Etimologia e os Paralelos Mitológicos de Mjölnir**

Victor Hugo Sampaio Alves, 173-195

O mundo greco-romano de Konstandínos Kavafis

Victor Ribeiro Villon, 196-219

Editorial

Breves reflexões acerca do uso da História e sobre o historiador da Antiguidade no contexto atual de pandemia

Brief reflections on the use of history and the historian of antiquity in the current context of the pandemic.

Felipe Nascimento de Araujo¹

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ). Pesquisador integrante do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ) e professor do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval da UERJ (CEHAM/UERJ). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) de doutorado. Editor da Revista NEARCO. E-mail: felipefmna@gmail.com.

A História enquanto campo de conhecimento, mesmo antes de ser sistematizada como disciplina acadêmica no século XIX, frequentemente tem sido evocada e repensada nas sociedades humanas em épocas de grave crise, conflitos, rupturas e questionamentos acerca do próprio papel do homem ao longo dos séculos. Tal colocação se relaciona com a noção “pedagógica” da História enquanto uma “Mestra da Vida”, *Historia Magistra Vitae* citada por Cícero no século I a.C., concebida como um campo que compreende “múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com um objetivo pedagógico; ou, nas palavras dos antigos, a história (que) deixa-nos livres para repetir sucessos do passado” no lugar de incorrer com os erros no tempo presente (KOSELLECK, 2006, p. 42). Conforme Reinhart Koselleck, ao longo de centenas de anos a história teria servido como uma “escola” que possuiria um caráter instrutivo prático presente na literatura histórica e política até a Era Moderna, onde muitos negócios jurídicos eram baseados em deduções históricas que eram utilizadas por governantes¹ como modelos ideais de administração e conduta.

¹ Um exemplo seria o relato de Frederico o Grande em suas memórias [*Denkwürdigkeiten*] que afirma repetidas vezes que a “história é a escola dos governantes, desde Tucídides até Comynes, Cardeal Retz

Esta concepção da História se relaciona com uma noção pragmática de sua utilização, na qual esta deve servir a finalidades específicas que atendam às demandas de uma determinada sociedade. Deve-se destacar que o próprio Koselleck cita um ceticismo básico acerca de tal noção, expondo que a História não se resume a uma dimensão pedagógica, do “aprender alguma lição”, pois esta enquanto *Geschichte*² basta por si mesma, possuindo uma qualidade temporal própria onde “diferentes tempos e períodos de experiência, passíveis de alternância, tomaram o lugar outrora reservado ao passado entendido como exemplo”. Perspectiva esta que se coaduna com a colocação de Paul Veyne (1998, p. 59) que define que “o conhecimento histórico tem a sua finalidade nele mesmo” e não por algum tipo de relação de valores pautados em um pragmatismo ou a uma utilidade imperiosa.³ Neste caso, a curiosidade do historiador e a seleção de suas temáticas pode ocorrer, segundo Veyne, por conta de uma intenção que pode ser partidária ou não, mas que no final das contas busca em alcançar uma *verdade* sobre o passado.⁴ Além disso, devemos apontar igualmente que o uso da *Historia Magistra Vitae* como uma forma de “ensinar lições para que não se

ou Colbert. Ele acredita ter aproximado sua capacidade combinatória graças à continua comparação entre casos anteriores” (KOSELLECK, 2006, p. 46) utilizando a história como um meio, um manual, para orientar suas ações políticas.

² A concepção da História enquanto “história em si” (*die Geschichte selbst*) cunhada por Koselleck refere-se a uma noção que é oposta à velha história [*Historie*], pois organizou de maneira nova a relação entre passado e futuro. Neste contexto, o conceito de História de Koselleck abre um novo espaço de experiência a partir de uma qualidade temporal própria (KOSELLECK, 2006, p. 47).

³ Neste caso, Paul Veyne (1992, p. 59) afirma que o interesse em uma obra história não é produzida somente pelos valores que uma temática possui, mas sim pela simples existência dela. Um exemplo seria a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides, no qual Veyne coloca “que razão teríamos para nos interessar pela Guerra do Peloponeso, se não fosse Tucídides estar presente para provocar esse interesse? A influência dessa guerra nos destinos do mundo foi, praticamente, nula, enquanto as guerras entre os estados helenísticos, conhecidas na França apenas por cinco ou seis especialistas tiveram um papel decisivo no destino da civilização na Ásia” e em toda cultura ocidental. Ainda que seja discutível a posição do autor acerca da importância de Tucídides na contemporaneidade, é importante notarmos como esta noção oposta à *Historia Magistra Vitae* deve ser considerada nos debates atuais sobre o uso da História.

⁴ Desse modo, é preciso salientar impreterivelmente que o profuso debate acerca dos usos da História seja por uma via pragmática ou uma via situada em sua própria epistemologia se desenvolveu especialmente ao longo do século XX, estando longe de um esgotamento e sendo demasiado longo para ser citado de modo satisfatório neste Editorial.

repita os erros do passado” pode esbarrar em possíveis problemas teóricos ou metodológicos na pesquisa histórica, pois cada época possui sua historicidade e especificidades que são aplicáveis somente ao seu contexto histórico, ou seja, encarar que eventos (“erros” ou “acertos”) passados possam se repetir de modo sincrônico em nosso tempo presente seria uma desconsideração das particularidades de cada período histórico, o que pode acarretar em um anacronismo na visão do historiador.

No entanto, mesmo considerando esta dimensão de que o conhecimento histórico basta por si mesmo, é inegável que o contexto histórico no qual estamos inseridos nos fornece uma série de questionamentos e, de certo modo, orientações em nossos estudos, análises e de seleções de temas e/ou documentos. Dito isso, os cenários atuais referentes à pandemia do novo Corona Vírus (Covid-19), assim como suas implicações dentro do contexto político, social e econômico de todos os países do planeta, certamente acarretarão em uma série de reflexões a serem feitos não somente por outras áreas da comunidade acadêmica (especialmente as biomédicas, obviamente), mas também pelos historiadores. A grande profusão de artigos e trabalhos publicados na categoria de *preprints*⁵ de diversas áreas neste primeiro semestre de 2020 demonstra claramente como as demandas do tempo presente podem influenciar decisivamente na produção intelectual da ciência, considerando que a demanda se concentra principalmente na área médica devido à necessidade imediata de se descobrir uma cura. O fato desta crise sanitária não ter possuído precedentes dentro do mundo globalizado pós-década de 70 aponta para a existência de uma urgência geral e de uma série de inquietações decorrentes não somente da questão pandêmica e das pesquisas

⁵ O *preprint* seria “uma versão de um manuscrito antes da avaliação por pares, os quais certificam ou não sua publicação formal em um periódico. O *preprint* é depositado pelo autor correspondente em um servidor de *preprints*, geralmente temático, seguindo procedimentos públicos. A versão *preprint* pode ser um avanço ou uma versão incompleta, porém o mais comum é uma versão final”. Os *preprints* têm sido fundamentais nas áreas das ciências biomédicas no contexto atual de pandemia nas pesquisas que têm buscado uma cura ou vacina. Para maiores informações sobre os *preprints* consultar: <https://blog.scielo.org/blog/2016/11/22/o-que-e-este-tema-dos-preprints/#.X02nvO-SnIU>. Acessado em 12 de julho de 2020.

sobre uma possível vacina, mas igualmente das políticas de isolamento social estão sendo implementadas ao redor de todo o mundo (em maior ou menor grau, deve-se destacar). Outros aspectos particulares a serem citados são: a instauração maciça do *home-office* como forma de trabalho, a adoção do ensino remoto em diversas Universidades brasileiras, e a necessidade de se adequar a realização de muitas pesquisas e trabalhos acadêmicos dentro do ambiente virtual, no qual a internet possui papel preponderante e indispensável.

Sendo assim, torna-se necessário trazer certas questões: como as abordagens dentro do campo História Antiga se situam dentro de tal cenário atípico e inédito em nosso “recente” século XXI? Quais são os desafios do historiador da Antiguidade frente às demandas das sociedades e nações? Como o estudo da Antiguidade se articula dentro dos saberes acadêmicos? A Antiguidade pode oferecer algum tipo de “lição” dentro de uma perspectiva *Historia Magistra Vitae*? Precisamos sublinhar que tais questionamentos não estão sendo levantados com objetivo de serem efetivamente esgotados ou respondidos neste pequeno editorial, mas sim como uma tentativa de promover reflexões acerca de como nós, historiadores da Antiguidade, nos inserimos dentro deste contexto de pandemia mundial e crescente expansão das atividades remotas não-presenciais. Alguns exemplos que ilustram as nossas mudanças do cotidiano são: aulas em EAD (Educação a Distância); Seminários e Congressos realizados de forma exclusivamente online; o incentivo de divulgação de materiais e acervos online por instituições como Universidades e Museus de todo o mundo; cursos de extensão sendo ministrados via plataformas populares como o *Youtube*; entre outras atividades.

Certamente pode-se sublinhar que, apesar dos pesares envolvendo as adaptações das sociedades à pandemia (especialmente o isolamento e suspensão das atividades não-presenciais), a expansão de atividades remotas utilizando a *internet* como meio de integração nos oferece novas possibilidades não somente de Ensino, Pesquisa e Extensão, mas igualmente expandem nossas possibilidades metodológicas e do acesso a documentos. Um exemplo seria o possível aumento da disponibilização dos

acervos *online* dos museus, algo já extensamente realizado antes da pandemia do Covid-19 por museus notáveis como o *British Museum*, Museu do Louvre e *Metropolitan Museum of Art* de Nova Iorque; nos quais objetos arqueológicos são imprescindíveis para o desenvolvimento de pesquisas em História Antiga que analisam a cultura material. Além disso, é interessante observar como a alta profusão de palestras e seminários a distância potencializam as oportunidades de participação em eventos internacionais e regionais, bem como proporcionam a reflexão sobre novas formas de integração da ciência aberta utilizando a *internet*. Pierre Lévy provavelmente não imaginou estes avanços tecnológicos atuais ao escrever em 1993 (nos primórdios da *internet*) sobre as possibilidades da informática na educação e pesquisa, no qual curiosamente cita como exemplo uma aula universitária informatizada com a temática de Cícero e Roma (LÉVY, 1993, p. 31-32).

Desse modo, apresentamos com certa esperança e otimismo esta edição da NEARCO – Revista Eletrônica de Antiguidade em 2020 com artigos de temática livre, sendo um número total de 10 (dez). Mesmo com todas as vicissitudes, peculiaridades e problemas de nossa atualidade marcada pela pandemia, a intensificação do uso da *internet* e das atividades remotas pode oferecer novas potencialidades e possibilidades metodológicas de pesquisas em Antiguidade, principalmente as realizadas em nosso contexto geográfico da América Latina, situada a quilômetros dos territórios europeus, africanos e asiáticos (cenário da maior parte das temáticas de História Antiga). Além disso, destacamos também a possibilidade de pensarmos temáticas distintas com um olhar diferenciado, como por exemplo as (prováveis) vindouras novas análises sobre a peste na Atenas Clássica⁶ vistas a partir do nosso olhar proveniente de nosso próprio contexto pandêmico, facilitando a aplicação de olhares alternativos ao historiador. Em

⁶ Segundo Victor Ehrenberg, a peste em Atenas teria iniciado seu *outbreak* (“surto” em tradução aproximada) em aproximadamente 430 a.C. avançando progressivamente do porto do Pireu ao longo de toda a *pólis*. Milhares de pessoas pereceram à doença, tendo Péricles falecido desta e Tucídides pego também, mas sobrevivido. Ainda que haja uma descrição precisa dos sintomas da doença por Tucídides (Thuc. livro 2 v.47-54), estudiosos modernos não chegaram a um consenso da exata natureza patológica da moléstia. Ehrenberg supõe ter sido uma forma de febre tifoide (EHRENBURG, 2011, p. 216-217).

suma, nosso ano de 2020 não aponta somente para uma renovação e surgimento de novas temáticas, mas igualmente para um direcionamento de reflexões, ponderações e considerações acerca do papel do historiador nestes novos tempos.

Agradecemos a todos os autores, colaboradores, leitores e pessoas que possibilitaram o lançamento desta edição. Desejamos a todos uma ótima leitura!

Referências Bibliográficas

The British Museum. Disponível em: <<https://www.britishmuseum.org/>>. Acessado em 11 de maio de 2020

EHRENBERG, Victor. *From Solon to Socrates*. New York: Routledge Classics, 2011.

KOSSELLECK, Reinhart. *História Magistra Vitae*. In: *Futuro Passado*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006, p. 41-60.

LÉVY, Pierre. *A Metáfora do Hipertexto*. In: *As Tecnologias da Inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995, p. 21-73.

Louvre Museum Official Website. Disponível em: <<https://www.louvre.fr/en>>. Acessado em 10 de maio de 2020.

The Metropolitan Museum of Art: *The Met Collection*. Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection>>. Acessado em 10 de maio de 2020.

Scielo em Perspectiva: *O que é este tema dos preprints?* Disponível em: <<https://blog.scielo.org/blog/2016/11/22/o-que-e-este-tema-dos-preprints/#.X03L1u-SnIU>>. Acessado em 12 de julho de 2020.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1992.

A Construção dos Citas Através do Imaginário Social de Heródoto

The Scythians Through Herodotus Social Imaginary

Allan Cezar Alonso¹

Alair Figueiredo Duarte²

¹ Especialista em História Antiga e Medieval (UERJ); pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ). Tem como análise central pesquisas no campo social e político, versando sobre a esfera do poder e o policiamento em Atenas no período Clássico. E-mail: allan.alonso.uff@gmail.com.

² Doutor em História Comparada (UFRJ); vice-coordenador geral e pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (NEA/UERJ); pesquisador do Laboratório de Simulações e Cenários da Escola de Guerra Naval da Marinha do Brasil (LSC-EGN/MB). Tem experiência na área de História Antiga, com ênfase em Guerra e Teatro Grego. E-mail: epibatai@outlook.com.br.

Recebido em 04 de abril de 2020; Aceito em 10 de junho de 2020

Resumo

Buscamos apresentar quem eram os arqueiros *citas* mencionados nas *Histórias* de Heródoto, historiador que constrói análises da sociedade *cita* e de seu *modus vivendi*. Durante longo tempo foi questionada a veracidade do discurso de Heródoto, mas, com o advento da modernidade, as descrições foram corroboradas com o auxílio de pesquisadores de diversos campos. Os *citas* formavam um grupo étnico de relevância no mundo helênico, inclusive mencionados por suas práticas e funções na administração da *pólis* ateniense.

Palavras-chave: Heródoto. História. Arqueologia. Mitologia. Cítia. Arqueiros citas.

Abstract

We seek to present who were the Scythian archers mentioned in the History of Herodotus, a historian who built an analysis of the Scythian society and its *modus vivendi*. For a long time, the truth of Herodotus' speech was questioned, but with the advent of modernity, the descriptions were corroborated with the help of researchers from different fields. The Scythians formed an ethnic group of relevance in the Hellenic world, even mentioned for their practices and functions in the administration of the Athenian polis.

Keywords: Herodotus. History. Archeology. Mythology. Scythian. Scythian archer.

Heródoto⁷ recebeu o epíteto de “Pai da História” do orador romano Marco Túlio Cícero (*As Leis*, 5) no século I a.C. e é apresentado pelo pesquisador contemporâneo Marciel Detienne (1998, p. 52) como “herói fundador da História”. Com aplicações de métodos do seu tempo, Heródoto constrói e explica as suas análises com influência de gêneros filosóficos e poéticos, os quais permeiam a linha de pensamento de suas descobertas (SILVA, 2015, p. 39-40).

O historiador, em todos os sentidos, busca compreender e satisfazer suas curiosidades, interpretando todas as informações coletadas no decorrer de suas viagens. Com suas técnicas próprias, em um mesmo evento cria seus princípios investigativos, como nos afirma Cynthia Morais (2004, p. 41):

[...] seu método é, portanto, deduzir fatos implícitos nas informações disponíveis, o que, para Detienne, constitui um manifesto racionalista em todos os sentidos da palavra, pois os diversos métodos que ele instaura implicam ao mesmo tempo rigor crítico, dedução lógica e, até, o estabelecimento de grandes princípios gerais que permitam a comparação analógica.

Nesse método investigativo se faz presente o princípio de refletir sobre os efeitos e as causas das ações humanas, uma prática que serve para explicar sujeitos políticos do século V a.C. A observação do historiador, sob a análise de causas e efeitos, é apresentada na perspectiva de elucidações por pensamentos míticos, ora justificados por suas práticas culturais, ora por fatos ou propriamente por inferências. Por meio da narrativa herodoteana, notamos o deslocamento da cosmovisão mítica para princípios racionais, interpretações que surgem como evidências empíricas, contudo sem descartar algumas narrativas “alegóricas” em suas histórias (SCHLÖGL, 2000, p. 38).

É possível que os métodos aplicados por Heródoto tenham feito com que, por longo tempo, vinculasse a ele um rótulo depreciativo de mentiroso, ou pelo menos de

⁷ Heródoto nasceu em Helicarnasso, 484 a.C.. Teve como pai Lixas e mãe Drio (LARCHER, 2006, p. 7).

autor com uso de uma narrativa fictícia, uma ambiguidade que lhe foi imputada. Com o advento da modernidade e novas técnicas de análise, percebe-se não só a relevância dos documentos construídos por Heródoto, mas também a autenticidade das histórias narradas pelo historiador, o que fez com que ficasse singularmente conhecido como prógono da História (MOMIGLIANO, 1969, *passim*).

Eni Puccinelli Orlandi (1994, p. 56-57) afirma que a dinâmica construída do homem com a linguagem é gerada por uma injunção à interpretação, ou seja, com base nessas informações, Eni P. Orlandi é levada a interpretar o seu significado: “[...] diante de qualquer objeto simbólico ‘x’ somos instados a interpretar o que ‘x’ quer dizer. Nesse movimento da interpretação, aparece-nos como conteúdo já-lá, como evidência, o sentido desse ‘x’”.

Outro tópico que cabe destacar, o qual certamente fomenta a capacidade de Heródoto de interpretação das suas pesquisas, é a sua formação pregressa à de historiador. Segundo François Hartog (1999, p. 6), Heródoto, antes de ser reconhecido como historiador, tinha formação de geógrafo e etnógrafo. Esse conhecimento múltiplo viabilizou suas análises principalmente no que tange aos povos distintos dos helênicos, como os *citas*. Esse cabedal fez com que Heródoto, apesar das limitações do período, construísse de forma precisa descrições das suas análises, informações que hoje dialogam com a Arqueologia. Diversos resquícios de artefatos foram encontrados por pesquisadores em regiões distintas, lugares que já haviam sido pontuados nas *Histórias* de Heródoto. Desta forma atribui credibilidade a narrativa do historiador, uma vez que ocorre o encontro das fontes de Heródoto com a cultura material das escavações de arqueólogos contemporâneos (ROSTOVITZ, 1922, p. 44).

A propósito da região da Cítia, há algumas divergências construídas em relatos de alguns concidadãos de Heródoto, fato que possivelmente foi construído através do imaginário social helênico. Tomamos como exemplo Ésquilo, o qual relata a Cítia como um local “distante e deserto”; o dramaturgo nos informa: “Aqui estamos nós, neste lugar remoto, marchando num deserto pelo chão da Cítia onde nenhuma criatura vive”

(ÉSQUILO, *Prometeu Acorrentado*, 1-4). Aristófanes corrobora a narrativa de Ésquilo, destacando a região da Cítia como um local deserto, contudo em um ponto se distingue do primeiro, o emprego da palavra “selvagem”, para se referir aos habitantes dessa região: “Que injustiça, um homem curvado com a idade como Tucídides deveria ser dominado por esse defensor fanfarrão [...], que é tão selvagem quanto o deserto *cita* em que nasceu!” (ARISTÓFANES, *Os Acarnianos*, 703).

É possível que a narrativa de terra “longe e selvagem” aferida à Cítia seja uma simetria na perspectiva desses personagens, uma vez que o espaço atribuído à sociedade *cita* se encontrava fora dos limites helênicos. Adjetivos com uma interpretação pejorativa, contudo não passando de uma metáfora com o foco de construir uma alteridade pelo fato dos *citas* serem estrangeiros, sendo assim, apresentando segundo o imaginário social grego um local inóspito, uma terra de “bárbaro”⁸ (HARTOG, 1999, p. 54). As comunidades helênicas, em especial os atenienses, se configuravam aos seus próprios olhos como mundo *civilizado*. Tudo o que era contrário aos seus princípios, no que tange à etnologia, era caracterizado e projetado como bárbaro (WOORTMANN, 2000, p. 3). A civilidade, segundo Aristóteles (*A Política* I, 1, 1252a, 23), só era encontrada no âmago da pólis, no qual o homem poderia encontrar o centro das virtudes humanas. A cidade-estado é inclusiva, atenta as necessidades de todos, havendo regras em sua essência.

Heródoto (*Histórias*, IV, 25, 27, 62, 66) apresenta a Cítia com outra perspectiva, como uma região complexa e bem estruturada, formada por grupos étnicos semelhantes, que se distingue em algumas práticas. Essa composição é dada por uma característica plural, contudo organizada. O território da Cítia era fragmentado por

⁸ O conceito de bárbaro na Antiguidade conota a sua aplicação contemporânea. A palavra observada pelos povos helênicos está vinculada à compressão de alteridade e refere-se a personagens “não gregos”, oriundos de terras distantes.

*nomos*⁹ e que cada um possuía em sua liderança um *nomarca*¹⁰. Segundo François Hartog (1999, p. 59), isso significa que a região da Cítia possuía um espaço cadastrado e administrado, concluindo então que havia princípios e regras estabelecidas dentro de cada *nomos*.

A essa sociedade não era possível atribuir o epíteto de grupo mais importante entre os localizados ao norte do território helênico, tampouco poder-se-ia associar o título de simplista, como naturalmente construído e vinculado por outras fontes do período Clássico. Nas análises, Heródoto (*Histórias* IV, 62, 66) apresenta o espaço *cita* usando termos como área e região. O arqueólogo John Linton Myres (1896, p. 606) nos informa inclusive que o historiador, ao descrever a Cítia, usou para fundamentar suas investigações algumas cartas topográficas, em especial jônias.

A propósito da distribuição dos *nomos citas* em seu território, a administração possuía uma formação heterogênea, ou seja, cada região tinha o seu líder, como Heródoto nos apresenta: “Cada governador *cita* dá anualmente um festim em seu distrito ou província, no qual é servido vinho misturado com água, numa cratera [...]” (HERÓDOTO, *Histórias*, IV, 66). É possível que a interpretação de sua narrativa apresente a Cítia como um local representativo, ou seja, tendo a figura do seu *nomarca* como base política, um emanador de poder. Dessa forma, vemos a Cítia não propriamente como um espaço geográfico, como um lar, “um local de descanso”, mas com os súditos junto de seu *nomarca*, observando-o como representação de “casa”, como centro

⁹ *Nomo* era uma divisão administrativa do Antigo Egito. A palavra *nomos* deriva do grego **nomos** (plural: *nomoi*). Para se referirem a essas regiões administrativas, os egípcios usaram primeiro a palavra *sepat* e, mais tarde, durante o período de Amarna, *qâb*. O número de *nomos* variou ao longo da história egípcia entre 35 e 42. Cada *nomos* tinha a sua capital, um emblema próprio, um número e uma divindade tutelar, à qual era dedicado um templo. Cada *nomos* dispunha igualmente das suas próprias regras e de festas locais. A existência de *nomos* no Antigo Egito remonta ao período pré-dinástico, quando várias cidades se uniram para formar um território unificado sob determinado poder (FIGUEIREDO, 1913, p. 1398). “A palavra empregada por Heródoto, ‘*nomos*’, é a mesma utilizada nas *Histórias* para falar das unidades administrativas egípcias e das satrapias persas: portanto os três países onde existiram *nomos* são: a Pérsia, o Egito e a Cítia” (HARTOG, 1999, p. 59).

¹⁰ Título empregado para o governador de um *nomos*.

gravitacional, referencial para ocorrências das relações sociais. Essa interpretação de François Hartog justificaria a ideia de “casa” para as sociedades de determinados *nomos*, principalmente os que possuíam hábitos nômades¹¹ (HARTOG, 1999, p. 152).

Uma das justificativas para a definição de uma formação heterogênea seria a da distinção apresentada por alguns *nomos citas*. Certos grupos possuíam não só princípios nômades, práticas sociais aos quais comumente é vinculado no campo historiográfico o epíteto de “os *citas* nômades”. Assim sendo, cria-se a compreensão da singularidade da sociedade como um grupo com formação homogênea. Heródoto (*Histórias*, IV, 17-20), em seus documentos, nos apresenta hábitos distintos dessas sociedades, por isso devemos considerar que entre os *nomos citas* encontraríamos grupos não só nômades, mas também sedentários¹². Uma característica peculiar que leva a refletir acerca da identidade sedentária é o hábito de praticar a agricultura, dando indícios de uma vida estruturada e fixa em determinada região, como elucidado por Heródoto em suas *Histórias*:

Depois do porto dos Boristênidas, que se acha bem no centro do litoral da Cítia, os primeiros povos que encontramos são os Calípides, de origem greco-Cita. Um pouco acima ficam os Alazões. Estes e os Calípides seguem os mesmos costumes dos *Citas*. Cultivam o trigo e comem cebola, alho, lentilhas e favas. Ao norte do território ocupado pelos Alazões vivem os *Citas* lavradores, que semeiam o trigo, não para se utilizarem dele como alimento, mas para vendê-lo. Acima do país dos *Citas* encontram-se os Neuros. Pelo que podemos saber, a parte setentrional do país dos Neuros não é habitada. Todas essas nações estão situadas ao longo do rio Hípanis, a oeste do território dos Boristênidas.

¹¹ A palavra “nômade” descreve o estado dos membros de um grupo de pessoas que não possui moradia fixa e se move de acordo com as estações, de lugar para lugar, à procura de alimento, água e pasto (FIGUEIREDO, 1913, p. 1397).

¹² O termo “sedentário” é definido como “remanescente ou habitando uma área” ou “sem movimento liberto”. Esse termo pode se referir a indivíduos, grupos de pessoas, animais ou até mesmo objetos. As outras formas da palavra incluem sedentariedade e sedentarismo. As sociedades americanas e europeias desenvolvidas são exemplos de sociedades sedentárias, marcadas pela posse de terras e por localidades estabelecidas (FIGUEIREDO, 1913, p. 1932).

Transpondo-se esse rio, encontra-se primeiramente a Hiléia¹³, na direção do litoral. Acima ficam os *Citas* agricultores. Os Gregos que vivem às margens do Hípanis chamam-nos Boristêidas, mas denominam a si próprios Olbiopólitos. O país desses *Citas* agricultores, que fica a três dias de viagem do lado do levante, estende-se até o rio Pantícares. Atravessando-se essa região chega-se a vastos desertos, além dos quais vivem os Andrófagos, que nada têm de comum com os *Citas*. Ao norte do território por eles habitado existem apenas desertos — pelo menos não se sabe da existência de nenhum povo ali.

A leste da região ocupada pelos *Citas* agricultores e para lá do Pantícares vivem os *Citas* nômades, que não lavram a terra. Toda a região, com exceção da Hiléia, é desprovida de árvores. Os *Citas* nômades ocupam, a leste, uma extensão correspondente a quatorze dias de jornada até o rio Gerro.

Além do rio Gerro fica o país dos *Citas* reais, os mais bravos e mais numerosos entre todos os de sua raça, e considerando os demais como seus escravos. Estendem-se para o sul Táurida, e para leste até o fosso cavado pelos filhos dos escravos cegos, e Cremnes, cidade comercial sobre o Palos-Meótis. Uma das partes dessa nação estende-se até o Tánaís. Ao norte do território dos *Citas* reais encontram-se os Melanclenes, que não pertencem à mesma raça. Mais acima, ao que soubemos, não existem mais do que pântanos e terras desabitadas (HERÓDOTO, *Histórias*, IV, 17-20).

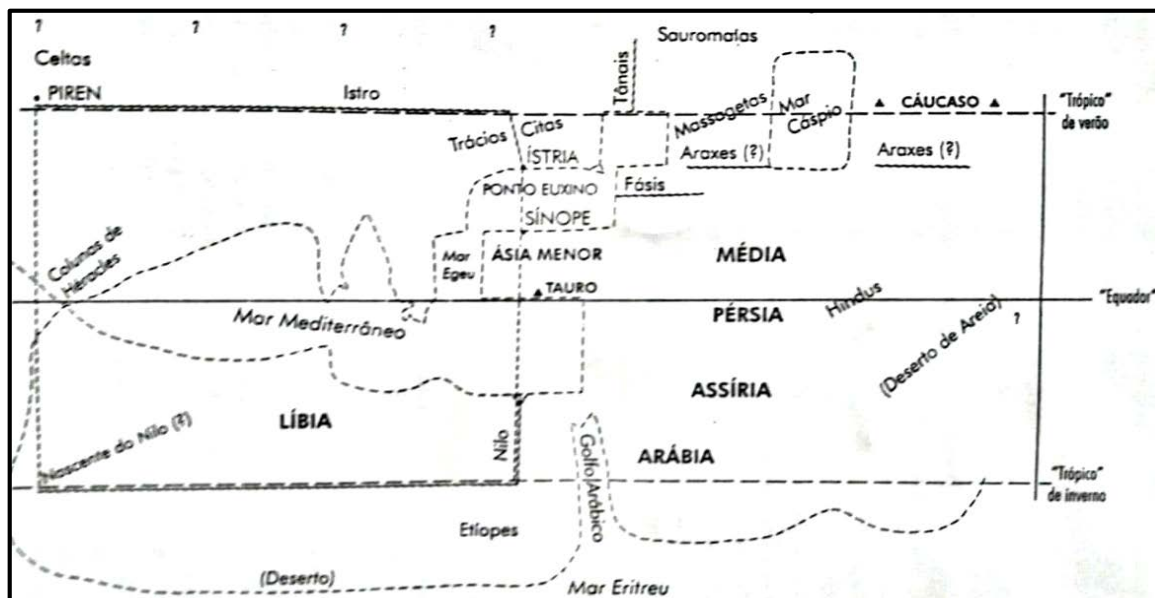
Pontuar acerca de um espaço exclusivo para uma sociedade na Antiguidade é uma atribuição complexa, principalmente quando se refere a grupos que são mencionados nos documentos distribuídos em uma região, incluindo *modus vivendi* distintos. Por esses princípios, tornam-se espaços imaginários, constituídos por conceitos identitários culturais, ou seja, referências étnicas de semelhança (DUARTE, 2013, p. 43). É possível que esses princípios tenham gerado um reconhecimento equivocado dos *citas* no que tange a sua região ou a seus *nomos*. Apresentam-se com

¹³ Segundo o geógrafo Alexander Von Humboldt (alemão) e o botânico Aimé Goujaud Bonpland (francês), o termo tem origem do grego *hylaïos*, que significa floresta, selvagem (NOVO..., 1986, p. 896). A Hileia, aplicada à *Cítia*, conforme apresentada por Heródoto (*Histórias*, IV, 18), possui o mesmo significado, contudo François Hartog (1999, p. 102) define de forma mais precisa que essa área é margeada a oeste pelo Rio Borístenes, o qual se situa ao longo do mar, com limites ao norte com os *citas* sedentários. Essa região inclusive é apresentada como pano de fundo para a construção mítica de Hércules com um ser híbrido, que se une a ele e dá origem à sociedade cita.

uma só formação antropológica, um único grupo étnico, ainda que existam entre eles peculiaridades distintas.

Na Figura 1, assim como na citação da qual a imagem procede, isto é, a narrativa de Heródoto (*Histórias*, IV, 17-20), podemos identificar a hipotética localização da Cítia, com uma visão panorâmica das regiões exploradas pelos *citas* junto aos povos imediatos.

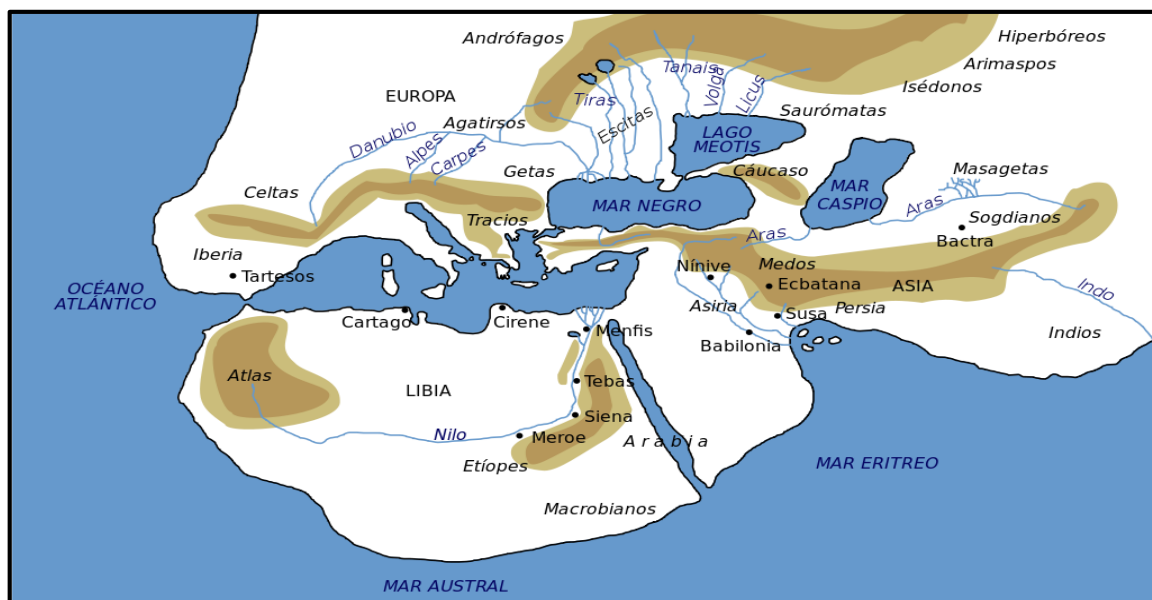
Figura 1 – Provável representação do mundo por Heródoto. Fonte: HARTOG (1999, p. 56).



Na Figura 2, é possível verificar o mesmo conceito de carta topográfica, contudo com melhores definições. Destacados pelo círculo encontram-se pontos de mananciais os quais desaguam no Mar Negro; um desses rios é o atual Rio Dniepre, documentado por Heródoto como Rio Borístenes ou Boristênidas, anafado rio da região Cítia (HERÓDOTO, IV, 53), símbolo de relevância na formação mitológica, apresentado por Heródoto como possível *marco zero*¹⁴ da Cítia, questões de que trataremos adiante.

¹⁴ Centro geográfico de origem de uma população.

Figura 2 – Mapa de Heródoto. Fonte: Wikimed-ia Commons, 2006.



Quanto à apresentação do mito na Antiguidade Clássica, esse sempre foi motivo de diversos debates, com questões complexas que apresentam principalmente a formação de grupos étnicos. O mito é construído de forma sistêmica como um suposto vetor, um propagador de discurso. Já a manutenção desse discurso é projetada em seu comportamento social, fundamentando a memória. Vemos que é necessária a conservação da memória, História/Mito, tendo como base a identidade desse grupo da forma como foi produzida uma sociedade, a sua estruturação e seu comportamento dentro da observância das demais sociedades adjacentes.

Apoiados nesse princípio, o mito e sua formação possuem viés duplo, social-individual e social-coletivo. A elaboração da ordenação do mito é registrada por indivíduos para ser recuperada pelo coletivo. A perpetuação dessa memória é realizada por signos, vestígios e códigos vividos por uma sociedade. O mito não tem como fundamento só propagar o passado, mas também criá-lo (ROSSI, 2007, passim).

O pensamento helênico no período Clássico era algo surpreendente, pois o mito para esse povo era algo latente. As narrativas de passado para essa geração, ou seja, os tempos que antecederam o século V a.C., estavam vivas na memória dessa sociedade.

Com base nessa premissa, Heródoto enquanto jovem, dentro da sua socialização secundária¹⁵, foi formado com esses valores. Para citar um exemplo, as descrições mitológicas de Édipo, Agamenon e Teseu eram tão reais para os atenienses como qualquer outro episódio verídico. O mito tinha total influência não só em questões espirituais, como também se projetava efetivamente no comportamento social. Dessa maneira, era aplicável tanto como conto ou dentro de uma narrativa, expondo características daquele povo, quanto como linha de moralidade e de conduta, usado como virtude da nobreza étnica (ROSSI, 2007, p. 39).

Portanto, é possível entender a cosmovisão de Heródoto segundo as suas descrições com relação à formação mítica dos *citas* . Tratar da origem oficial, de como e quando surgiram é uma abordagem complexa, já que o que sabemos acerca da Cítia e de seus habitantes é apresentado dentro de uma perspectiva helênica. Ainda que Heródoto transmita uma compreensão de imparcialidade, a inferência do historiador não é levada para o lado dos *citas* , mas para o lado dos gregos. Dessa forma, a descrição desse povoamento não inclui só o imaginário social de Heródoto; sempre se inclina para uma percepção helênica.

Atendo-se à narrativa mitológica da Cítia proferida por Heródoto em seus documentos, o historiador nos apresenta quatro versões. Cabe ressaltar que elas possuem características bastantes distintas umas das outras. Apesar dessa gama de informação, restringir-nos-emos a duas em especial. A primeira é contada pelos próprios *citas* – Heródoto não explica de forma esclarecedora como esse *logos* surgiu nas regiões mediterrâneas – e a segunda versão contada pelos gregos do Ponto (HARTOG, 1999, p. 59, 62).

Os *citas* narram o surgimento de um arquegeta¹⁶ conhecido como *Targitau* , o fundador dessa sociedade. Antes de sua chegada, o local era deserto, uma região

¹⁵ Processo pelo qual o indivíduo torna-se membro funcional da sociedade, tomando como base a cultura do grupo.

¹⁶ Aquele que vem de fora para fundar uma região.

inóspita. A narrativa mítica descreve-o tendo como genitores Zeus e uma das filhas do Rio Borístenes¹⁷. Da linhagem desse semideus, surgem três descendentes: *Lípoxis*, o mais velho, *Árpoxais*, o irmão do meio, e *Cólaxais*, o mais moço. A fonte revela que os filhos engajaram-se na tentativa de pegar objetos de ouro que caíram do céu. Os objetos eram: uma charrua, um jugo, um machado e uma taça. Seguindo uma ordem que se dava do filho mais velho ao mais moço, assim que o primeiro chegou perto do ouro este se pôs em chama; o mesmo aconteceu com o segundo. Já com o terceiro, quando se aproximou o fogo apagou. Portanto, tomou o caçula os objetos, sendo assim reconhecido pelos demais irmãos sua supremacia e sua legitimidade em reinar sobre os demais.

Os povos que surgiram dos filhos de *Targitau* são: *Aukhátai*, descendentes de *Lípoxis*; *Katíaroi* e *Tráspies*, com origem em *Árpoxais*; e os *Paralátai*, que descendem do rei *Cólaxais*. Todos esses grupos em conjunto eram apresentados pelos *citas* por *Skólotoi*. Apesar de essa narrativa mitológica ser oriunda da Cítia, ela também era conhecida pelos helênicos, em especial pelos que viviam no Ponto (região próxima aos *citas*), contudo esta sociedade era identificada pelos gregos como *Skýtbai* (HERÓDOTO, *Histórias*, IV, 5-7).

A exposição mítica apresenta a compreensão da eleição de *Cólaxais* para herdar a liderança de seu povo. Ele foi o único dos descendentes de *Targitau* habilitado a tocar nos objetos de ouro. Outro ponto de relevância é a desconstrução de que os *citas* surgiram como nômades; eles seriam grupos sedentários, como elucida Hartog (1999, p. 61):

Mas o ponto capital é que, nessa versão, os próprios *Citas* se apresentam como sedentários e agricultores, não como nômades e criadores de animais; do céu caem, com efeito, um jugo e uma charrua, levando o caçula dos irmãos os objetos de ouro para sua casa (portanto, uma inclinação de que, já antes da queda dos objetos, ele

¹⁷ Trata-se do atual Rio Dniepre, que nasce nos montes Valdai, 250 quilômetros a oeste de Moscou, a uma altitude de 222 metros, e desagua no Mar Negro, a noroeste da península da Crimeia, após um percurso de 2290 quilômetros. A bacia do Dniepre drena uma superfície de 500.000 km² (RIO, 2020).

era sedentário, ou seja, a queda dos objetos não põe fim a uma fase anterior de nomadismo).

A segunda versão do surgimento dos *citas* é narrada por seus vizinhos, os gregos do *Ponto*. Essa descrição também é definida através de princípios mitológicos. É estruturada com um pano de fundo de uma terra sem vida; inclusive essa fundamentação também nos remete à primeira interpretação. Surge nesse local Héracles, um semideus filho de Zeus, conduzindo o rebanho de Gerião. Durante um breve descanso, Héracles se dá conta de que os seus cavalos sumiram. Em uma empreitada para encontrá-los, depara-se com uma virgem-serpente¹⁸, um ser híbrido. Hesíodo (*Teogonia*, 295-305) nos informa que do quadril para cima o ser era uma mulher e sua parte de baixo era de um réptil. Esse ser mítico barganhou uma troca com Héracles: devolveria os seus cavalos caso o semideus se unisse a ela. Desse relacionamento então foram gerados três descendentes (HERÓDOTO, *Histórias* IV, 17-20).

Após a idade viril, todos os filhos receberam seus nomes, do mais velho ao mais moço: *Agatirso*; *Gelono* e *Cita*. Heródoto (*Histórias*, IV, 8-10) também informa que foram atribuídas aos homens algumas tarefas; os que sucumbissem seriam banidos das suas terras. Como *Agatirso* e *Gelono* não a completaram, sobrou assim o mais moço, *Cita*, permanecendo na terra e dando origem à nação *Cita*, o filho da serpente com Héracles. François Hartog (1999, p. 64) pontua que, segundo a interpretação dos gregos do Ponto, a serpente-irmã tratava-se de *Equidna*, uma figura mitológica bestial. A apresentação

¹⁸ Heródoto não afirma a origem dessa virgem-serpente, não criando um perfil com adjetivos que pudessem descrevê-la, contudo é fundada a possibilidade de ser Equidna, um ser mitológico com as mesmas características físicas, apresentado no campo mítico como sendo um ser temível e atroz (GRIMAL, 2005, p. 142-143). “Ela pariu outro incombustível prodígio nem para homens mortais nem a deuses imortais numa gruta cava: divina víbora de ânimo cruel, semi-ninfa de olhos de vidros e belas faces e prodigiosa semi-serpente terrível e enorme, cambiante carnívoro sob covil na divina terra. Aí sua gruta lá embaixo está sob côncava pedra longe dos deuses imortais e dos homens mortais, aí lhe deram os deuses habitar ínclito palácio. Em Árimos sob o chão reteve-se a lúgubre víbora ninfa imortal e sem velhice para sempre” (HESÍODO, *Teogonia*, vv. 295-305).

da imagem desse ser híbrido é de grande valor para o imaginário social na Grécia Clássica, possivelmente fomentando o discurso helênico de “bárbaros e selvagens”, haja vista possuírem como mãe um ser atroz e como pai, um semideus.

Ser intermediário, meio humana e meio animal (além de animal, serpente!), a virgem híbrida do mito heleno é a mãe, se não dos *Citas*, de sua realeza. E o pai, um herói itinerante [...]. O mito heleno de origem dos *Citas* é abundante em ambiguidades, desde os seres monstruosos até a geografia. Esse mito serve, evidentemente, para marcar o afastamento cultural, espacial e temporal dos *Citas* em face dos gregos, já que os *Citas* pertencem ao tempo dos monstros (WOORTMANN, 2000, p. 7-8).

As duas narrativas são distintas em sua natureza, porém apresentam alguns pontos congruentes. Temos a percepção de uma sociedade fragmentada, dividida por três categorias, representadas pelos objetos. O princípio da eleição tem base na capacidade de integrar os objetos a si, ou seja, o rei é um, mas representa todos. Ele não gera conflitos, sendo legitimado e venerado por seus súditos. Abordando as semelhanças, os *citas* são apresentados no momento da sua criação constituindo uma realeza trifuncional¹⁹. Há três funções específicas para liderá-los ou preservar as suas sociedades, atributos que legitimavam o *nomarca* em sua província: sacerdote, guerreiro e produtor. Todos os que assumiram o atributo de liderar eram os mais jovens, o que remete à ideia de mais tempo de fecundidade. Em segundo lugar, possuíam origem divina e, por fim, todos são protegidos pelas divindades (GONÇALVES, 1996, passim).

¹⁹ “A unidade Trifuncional é obtida pela presença de um centro de interesse comum que se apresenta coletivamente e que se baseia em três princípios, que se encontram reunidos e personificados na figura do governante: a soberania, a força e a fecundidade. Por sua vez esses princípios se manifestam em três funções sociais exercidas pelo rei: sacerdotal, guerreira e produtiva” (GONÇALVES, 1996, p. 11).

Considerações finais

Diante do exposto, podemos concluir que a grandiosidade com a qual Heródoto constrói as suas *Histórias* é de tamanha paciência e humanismo que nos impossibilita realizar uma descrição exata do grande dom do historiador, a sua “curiosidade”. Jamais ele ditou a História no seu curso, inclusive nunca se alegrou das vitórias sobre seus opositores. Sempre perceptível aos acontecimentos e zeloso com as similaridades, não havia em suas compilações obras semelhantes. Foi um historiador de grande projeção, irrefutavelmente à frente de sua época. A metodologia aplicada por Heródoto é apresentar ao homem a possibilidade de transposição da barreira do seu conhecimento, na qual se encontra o seu poder, ou pelo menos o suposto entendimento ou a correção do saber. Dessa forma, Heródoto torna-se um ícone atemporal, refletindo-se em vidas, inclusive, procedentes (MOMIGLIANO, 2004, p. 227).

Com relação aos arqueiros *citae* mencionados nas *Histórias*, dentro de uma perspectiva contemporânea não podemos descrevê-los como “bárbaros”, como sugeridos por alguns documentos. Eles possuíam um papel singular na póliade, contribuindo para a administração pública. Alguns deles são pontuados como escravos, também outros como mercenários, somados às forças hoplitas para receber *misthos*²⁰ e outros no serviço de controle e ordem social. Eram atividades semelhantes a uma força de agentes²¹ de segurança, com todo o poder que a função lhes outorgava. Dessa maneira, os *citae* estavam em contato direto com as civilizações helênicas, principalmente com Atenas, na região da Ática.

²⁰ Termo usado na Grécia antiga para explicar que determinado cidadão teria direito de receber algo por exercer uma função pública. (DUARTE, 2013, p. 80, 91).

²¹ A abordagem do termo “força de agentes de segurança” não possui o mesmo sentido do contemporâneo, já que esse princípio surge na modernidade. A necessidade do uso de alguns termos desprendidos de suas épocas, construindo assim possíveis anacronismos, encontra justificativas na narrativa de Michael Foucault (1984, p. 3), o qual nos apresenta o caráter estilístico poético e retórico do discurso científico com base na formação de fundamentos centrais da hermenêutica contemporânea. Essa prática nos apresenta um sentido nas palavras apresentadas, fundamentando a estrutura estética argumentativa e nos apresentando, assim, um sentido no discurso.

Segundo Irad Malkin (2011, p. 5), a civilização helênica apresenta uma ampla rede de conectividade com as demais sociedades de diferentes regiões do Mediterrâneo. Essa conexão, através do sistema marítimo descentralizado, fomentaria uma transitividade cultural, ou seja, o desenvolvimento das trocas culturais. Portanto, a narrativa de alteridade construída pela sociedade helênica sobre os *citas* ainda é um dos pontos a serem explorados, assim como entender a dinâmica inserida entre o relacionamento dessas sociedades, uma espécie de comércio pelo qual os helênicos possivelmente regimentaram os *citas* para lutar as suas batalhas. Prática comum no período Clássico, conhecida como *misthophoro*, se caracterizava por seu empenho nos serviços das armas (DUARTE, 2013, p. 24).

A construção da sociedade *cita* ainda demanda muitas pesquisas. O que a historiografia possui como base são fontes textuais, alguns escritos por comediógrafos e dramaturgos, e também alguns vasos áticos dos períodos Arcaico e Clássico. Contudo, hoje têm sido encontrados efetivamente indícios de suas origens através da Arqueologia. Na gama de achados, incluem-se corpos mumificados de homens e mulheres *citas* da mesma época de Heródoto (MAYOR; MARTINS, 2018, p. 320).

Referências Bibliográficas

ARISTOTLE. *Politics*. Edited by Marguerite Deslauriers McGill University and Pierre Desrèe University of Louvain, USA by Cambridge University Press, New York, 2013.

BRAUDEL, Fernand. *Memória do Mediterrâneo, Pré História e Antiguidade*. Trad. Teresa A. Cardoso, José M. Lopes, Isabel Aubyn e Amélia M. Joaquim. Rio de Janeiro: Multinova, 2001.

CICERO, Marcu Tullius. *On the Commonwealth and on the Laws*. Edited By James E. G. Zetzel; Columbia University in the City of New York, 1999.

DETIENNE, Marcel. *A Invenção da Mitologia*. Trad. André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Brasília: José Olympio; UNB, 1998.

DUARTE, Alair Figueiredo. *Guerra e Mercenarismo na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2013.

ÉSQUILO. *Prometeu Acorrentado*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FOUCAULT, Michael. *História da sexualidade: O uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Trad. Victor Jabouille, 5. ed. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2005.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto*. Trad. Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HERÓDOTO. *História*. Trad. José Brito Broca. [s.l.]: Centaur Editions, 2006.

HESÍODO. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2007.

MAYOR, Adrienne; MARTINS, Débora. As origens da rota marítima: mares, barcos e homens. *Heródoto, Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-Asiáticas*, v. 3, n. 1, 2018.

MALKIN, Irad. *A Small Greek World: Networks in the Ancient Mediterranean*. New York: Oxford University Press, 2011.

MYRES, John Linton. An attempt to reconstruct the maps used by Heródoto. *Geographical Journal*, v. 06, p. 606-631, 1896.

MOMIGLIANO, Arnaldo. The Place of Herodotus in the History of Historiography. In: *Studies in Historiography*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As Raízes Clássicas da Historiografia Moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.

MORAIS, Cynthia. *Maravilhas do Mundo Antigo: Heródoto, pai da História?* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004.

NOVO Dicionário Aurélio. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Discursos, Imaginário Social e Conhecimento*. Campinas: UNICAMP, 1994.

RIO Dniepre. In: INFOPÉDIA. Porto: Porto Editora, 2020. Disponível em: [https://www.infopedia.pt/\\$rio-dniepre](https://www.infopedia.pt/$rio-dniepre). Acesso em: 02 de fevereiro de 2020.

ROSSI, Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho. *Mitologia: abordagem metodológica para o Historiador da Antiguidade Clássica*. São Paulo: Scielo, UNESP, 2007.

ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovich. *Iranians and Greeks in South Russia*. Oxford: Ed. Nabu Press, 2010.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. Heródoto e suas Histórias. *Revista de Teoria da História*, v. 7, n. 13, junho 2015.

SCHLÖGL, Albert. *Heródoto*. Trad. Javier Alonso López. Madrid: Alderaban, 2000.

WIKIMEDIA COMMONS. File: Herodotus world map-en.svg. 2006. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Herodotus_world_map-en.svg. Acesso em: 22 jan. 20.

WOORTMANN, Klaas. O Selvagem e a História: Heródoto e a questão do Outro. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 1, 2000.

Esboço de uma Tipologia da Patronagem e Caridade Cristãs na Antiguidade Tardia: Construções Discursivas de Gênero

Outline of a Typology of Christian Patronage and Charity in Late Antiquity: Discursive Gender Constructions

Amanda Reis dos Santos¹

¹Mestranda em História Comparada pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada, do Instituto de História da UFRJ (PPGHC/UFRJ), recebendo apoio financeiro institucional da CAPES. Realiza pesquisa cujo tema é administração patrimonial de ricas cristãs na Antiguidade Tardia (séculos IV e V d.C.), sob orientação do prof^o Dr. Fábio de Souza Lessa. E-mail: ardstoria@gmail.com.

Recebido em 28 de maio de 2019; Aceito em 04 de abril de 2020

Resumo

O objetivo do presente artigo consiste em expor algumas considerações sobre a administração do patrimônio de ricas mulheres cristãs na Antiguidade Tardia, tomando os casos de Paula, a Velha; sua filha, Eustáquia; e de Melânia, a Jovem – personagens construídas e representadas na literatura da época como exemplares. Através da análise de parte das cartas de Jerônimo de Estridão, onde as primeiras aparecem, e também de um *corpus* composto por uma hagiografia e uma biografia referentes à Melânia, pretende-se esboçar uma tipologia da patronagem feminina entre os séculos IV e V d.C., lançando mão dos conceitos de doações verticais e horizontais; diretas e indiretas. Como aporte teórico-metodológico, serão utilizadas as considerações sobre gênero propostas por Elizabeth Clark, além das *Histórias Cruzadas*, de Bénédicte Zimmermann e Michel Werner, inseridas no escopo da História Comparada. Serão, assim, destacados os primeiros resultados da pesquisa que está sendo desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ), relativo à administração do patrimônio de mulheres cristãs na Antiguidade Tardia.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; gênero; patronagem; doações.

Abstract

This paper aims to put forward some considerations on the administration of rich women's patrimony in Late Antiquity, taking as examples Paula the Elder; her daughter, Eustochium; and Melania the Younger – characters constructed and represented in the literature of that period as exemplaries. Through the analysis of part of the letters of Saint Jerome whereby the former appears, and using also a *corpus* composed of an hagiography and a biography regarding to Melania, the aim is outline a female patronage typology between fourth and fifth centuries AD. To do so, we use concepts

as *vertical* and *horizontal* donations; *direct* and *indirect* ones. As methodological and theoretical approach, it's used the considerations on gender proposed by Elizabeth Clark, as well as the *Histoire Croisée*, proposed by Bénédicte Zimmermann and Michel Werner, discussed inside the scope of *Compared History*. Therefore, will be shown the first results of the research developed in the *Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC/UFRJ)*, related to the administration of rich christian women's patrimony in Late Antiquity.

Key-words: Late Antiquity; gender; patronage; donations.

Os séculos IV e V d.C. são de suma importância para a compreensão do alvorecer de um novo mundo, tanto no Ocidente quanto no Oriente, após cerca de um século de intensas crises no que tange à sustentação do regime imperial romano. É nesse contexto que o Cristianismo se enraíza e se difunde, progressivamente, nas elites de todo o Império – sobretudo após a conversão de Constantino, o primeiro imperador cristão –, adquirindo status, poder econômico, político e social. Isso se deveu a diversos motivos, dentre os quais um dos mais discutidos pela historiografia é o impacto que o Edito de Milão, de 313, gerou: a partir dele, não só a perseguição aos cristãos foi oficialmente interrompida como a religião foi favorecida econômica e politicamente, sem, no entanto, tornar-se obrigatória. Paul Veyne sustenta, por exemplo, que este foi um fator essencial para a conversão de novos adeptos²². Assim, desde este momento até o surgimento de uma série de Concílios que tiveram como objetivo consolidar determinadas vertentes – tratando outras como heresias –, uma série de debates e querelas religiosas foram se multiplicando e, com eles, uma legião de novos seguidores, provenientes da elite tradicional romana. No entanto, o cenário é complexo: para além de fatores culturais, o que teria levado o Cristianismo a ter conquistado um espaço tão proeminente e difuso nos séculos em questão?

²² FREISENBRUCH, Annelise. **As primeiras-damas de Roma**: as mulheres por trás dos Césares. Rio de Janeiro: Record, 2014; GUARINELLO, Norberto Luiz. *Antiguidade Tardia*. In: **História Antiga**. São Paulo: Editora Contexto, 2014; JONES, A. H. M. *Senators and honorati*. In: **The later roman empire**: 284-602. Vol. 2. Oxford: Basil Blackwell, 1964; VEYNE, Paul. **Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010; OLIVEIRA, Waldir Freitas. **A Antiguidade Tardia**. São Paulo: Ática, 1990.

Diminuindo a escala de análise a contextos locais, é possível constatar um aumento substancial de documentos literários – dentre tratados, hagiografias, biografias, cartas, homilias, dentre outros – cuja descrição recai em figuras tidas como santas, sobretudo em mulheres da alta elite espalhadas por todo o Império. Ainda que com certas especificidades, a literatura mostra que, convertidas, passaram a dispor de seu patrimônio em favor não só dos pobres, indigentes, refugiados e necessitados da *Urbs* como também em favor da Igreja, seguindo rígida disciplina ascética e preceitos bíblicos. Sendo assim, entre os séculos IV e V d.C. observa-se um amplo movimento de peregrinações ao Norte da África e Oriente, onde grupos de viajantes dotados de riqueza doavam parte de seus bens a mosteiros, conventos e hospedarias – muitas vezes sendo eles mesmos os patronos destas obras. Essas migrações não eram gratuitas, podendo ser relacionadas tanto à características do *modus vivendi* cristão da Antiguidade Tardia entre as elites do Império, tão cioso da Salvação da alma e das boas ações, quanto à preocupação do clero em evidenciar o Oriente (sobretudo Jerusalém e Belém) enquanto locais santos. Assim, o que começou com uma espécie peculiar de evergetismo²³ praticado por alguns membros da elite imperial no início do século IV, como Constantino e Helena (sua mãe), tornou-se comum entre diversas famílias cristãs do período. É nesse contexto que a literatura demonstra um verdadeiro furor de construção nesses locais, bem como de ajuda aos necessitados, com ênfase na agência de mulheres ricas provenientes da ordem senatorial. Contudo, não eram somente os pobres, endividados, refugiados e indigentes da *Urbs* que se beneficiavam dessas doações: a alta hierarquia católica, dentre as quais os bispos podem ser citados, também começaram a receber ajuda econômica dessas mulheres. Desse modo, a *práxis* donativa, aliada aos constantes

²³ O debate sobre evergetismo pode ser encontrado sobretudo na clássica obra *Pão e Circo*, de Paul Veyne (2014). Para debates mais recentes, cf. SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Christyane Moraes da. Evergetismo e a vida urbana em Antioquia: considerações à luz da epigrafia (séculos IV-V d.C.). In: BORGES, Airan dos Santos; GOMES, Raquel de Moraes Soutelo (orgs). **Escrito para a eternidade: a epigrafia e os estudos da Antiguidade**. Curitiba: Appris, 2012.

discursos em seu favor, pode ter contribuído em grande medida para a sustentação dos Cristianismos no Império.

Uma vez que a documentação literária permite investigar de perto tais ações e conectar diferentes trajetórias desses personagens, o objetivo da pesquisa consiste em investigar indícios sobre como ricas mulheres cristãs provenientes da elite romana administravam seus bens móveis e propriedades nos séculos IV e V d.C., focalizando sobretudo em sua beneficência caritativa e no funcionamento dos mosteiros que fundaram e geriam. Seguindo a metodologia das *Histórias Cruzadas*, proposta por Bénédictine Zimmermann e Michel Werner, inserida no escopo da História Comparada, a pretende-se investigar as redes de contato e sociabilidade no Mediterrâneo através dos casos de Paula, a Velha, de sua filha, Eustáquia, a fim de compreender as características e motivações de suas doações. Para o presente artigo, serão utilizadas as cartas de Jerônimo de Estridão em que aparecem tanto como interlocutoras (a exemplo das de número 30, 33, 39, endereçadas a Paula; 22, 41 e 108, a Eustáquia) quanto também como assunto (como as de número 66, 107 e 118). Também serão inclusos na análise outros documentos que permitem investigar acuradamente a problemática das doações, como o *corpus* literário em que Melânia, a Jovem, é retratada (no caso, uma hagiografia intitulada “A Vida de Melânia, a Jovem”, escrita por Gerontios, monge com o qual conviveu durante boa parte de sua juventude e vida adulta; e sua biografia contida em “História Lausíaca”, de Paládio de Helenópolis – ambas escritas no século V d.C.). Deve-se atentar, com este último caso, que são documentos de cunho laudatório e, por conseguinte, possui o objetivo de relatar as experiências que fizeram de Melânia uma aristocrata cristã exemplar devido à austeridade de sua disciplina ascética e caritativa. O mesmo tipo de característica pode ser encontrado em algumas cartas de Jerônimo, como a de número 108, cuja função é rememorar a biografia de Paula a sua filha, Eustáquia e retratá-la como um exemplo de matrona romana.

Serão respondidos os seguintes questionamentos: a partir de que momento passaram a dispor de seu patrimônio em favor do Cristianismo? De que forma isso era

feito? O que se doava, a quem, em quais circunstâncias e por quê? Havia regras inerentes à beneficência? Qual era a escala das doações e como se relacionavam à ordem senatorial? Que impactos isso gerava nas relações familiares, conjugais e locais – sobretudo no Oriente, onde mãe e filha se estabeleceram? O gênero é uma ferramenta útil para estudar caridade e patronagem? Para tanto, será lançada mão de uma tipologia de doações, a fim de sistematizá-las: verticais e horizontais; diretas e indiretas.

Donativos em questão: gênero como ferramenta útil para estudo da patronagem feminina

Seguindo as mesmas prerrogativas que permeiam todo o livro *Female founders in Bizantium and beyond* (2012), Dionysios Stathakopoulos visa investigar, como o título do capítulo sugere (*I seek not my own: Is there a female mode of charity and patronage?*), se há alguma diferença entre homens e mulheres quanto à patronagem na Antiguidade Tardia. Observa-se, neste artigo do docente de História Bizantina da King's College de Londres, uma preocupação manifesta com o uso da categoria de gênero enquanto conceito dual (que engloba homens e mulheres) no estudo da problemática da patronagem.

Embora muito já tenha sido discutido sobre o comportamento feminino em relação ao outro, Stathakopoulos chama atenção para a permanência de estereótipos construídos no sentido de diferenciar o masculino do feminino – algo que também ocorre em relação ao tema de doações. Há um ímpeto, segundo ele, em considerar que as mulheres não eram tão ativas na caridade apesar de seu status econômico e social, acarretando em visões estereotipadas, como “as mulheres são mais propensas a gastar seu tempo do que seu dinheiro”; ou “quando gastam dinheiro, doam em pequena quantidade”, sendo sua forma de dar “paroquial”. Os homens, pelo contrário, encaravam este ato como uma oportunidade de “fazer seu nome”, através de construções ou programas vinculados a si. Em suma, enquanto as mulheres exerceriam

de forma natural a patronagem para “fazer a diferença” e para “ajudar os outros”, como o supracitado historiador acusa Carol Gilligan de fazer (STATHAKOPOULOS, 2012, p. 384), os homens o fariam como forma de propaganda pessoal. Considera-se aqui que este é o calcanhar de Aquiles nos estudos sobre evergetismo durante a Antiguidade, que parte do pressuposto de que era uma atividade cívica praticada somente por homens (VEYNE, 2014). No intuito de não tangenciar a proposta do presente artigo, não cabe expor no momento argumentos contrários a esta visão clássica: importa afirmar que parte-se pressuposto, devido às pesquisas feitas até o momento, que evergetismo e caridade imbricavam-se na Antiguidade Tardia, resultado de uma prática de longa data de realizar doações à cidade e da necessidade de permanecer na memória local.

Desse modo, é viável considerar esta imbricação como uma das tipologias possíveis de patronagem feminina na Antiguidade Tardia, sendo expressa sobretudo no furor construtor de mosteiros, hospedarias e conventos no Oriente. Nesse sentido, de acordo com Gilvan Ventura da Silva, a cidade pós-clássica seria uma “modalidade particular de organização cívica” que conservava antigos contornos das cidades helenísticas e romanas (SILVA, 2012). Essa hipótese pode ser sustentada através da análise das trajetórias de uma miríade de personagens tardoantigas, dentre as quais estão Melânia, a Jovem, Paula e Eustáquia. Na literatura, são retratadas como mulheres cristãs exemplares não só devido à adoção austera de disciplina ascética, mas também pela preocupação em dispor seu patrimônio em favor da construção de mosteiros em Jerusalém, no primeiro caso, e em Belém, no segundo – algo que aqueles que as retrataram em epístolas, hagiografias e biografias se preocuparam bastante em expor, vindo inclusive a compará-las com homens de seu círculo familiar no intuito de revelar que dissipavam muito melhor seus bens em favor do Cristianismo do que eles. Gerontios, por exemplo, insiste em afirmar que as virtudes de Melânia ultrapassaram a de todos em seu tempo (GER., Vit Mel, 12), ao passo que Jerônimo tece o mesmo tipo de comentário em relação à Paula (JER., Letters, XLV, 4; LIV, 2). Aqui, é importante salientar comparações, manifestas ou latentes, feitas pelos supracitados autores entre

gêneros, no sentido de destacar que algumas virgens, matronas, viúvas e esposas de Cristo eram melhores do que homens na execução de sua disciplina ascética e quanto ao seu furor donativo. Em carta a Pammachius, Jerônimo tece uma longa exortação à prática da caridade e elogia os trabalhos levados adiante pelo Senador após a morte de Paulina, sua esposa, juntamente à Fabíola. Porém, mesmo se destacando entre seus pares, não conseguiu superar o trabalho de Paula – sua sogra – e Eustáquia, apesar da “fraqueza de seu sexo” e de sua proveniência social (JER., Letters, LXVI, 13).

Outra das formas mais emblemáticas de usufruto do patrimônio feminino nos séculos IV e V (que, ao que tudo indica, permanece na longa duração, durante a Idade Média) era a caridade. Ela assumiu formas diferenciadas, dentre as quais a direta (vertical e horizontal) e a indireta (via institucional ou por terceiros), algo que pode ser identificado nos documentos literários do Ocidente e Oriente tardoantigos. Quanto à primeira, os principais receptores eram necessitados – dentre eles, pobres, indigentes, doentes, refugiados, prisioneiros de guerra e trabalhadores em minas (EUS., Vit Const., III, 43.1, 43.3, 43.4; GER., Vit Mel, 9; PAL., Hist Laus, 61). Tomando como base parte da argumentação de Stathakopoulos quanto à caridade praticada no mundo Bizantino medieval, pode-se aqui lançar o conceito de *doações caritativas verticais*, largamente praticadas por mulheres²⁴, que visavam principalmente mitigar efeitos de crises e catástrofes (STATHAKOPOULOS, 2012, p. 391). A ênfase proposta da verticalização, como o nome sugere, é explicada pelo fluxo no qual os bens partem (isto é, de membros ricos da alta elite romana) e são direcionados (aos necessitados fora deste círculo, como indigentes e trabalhadores de minas). Discursivamente, elas são justificadas em preceitos bíblicos e ancoradas na ideia de Salvação da alma – em outras palavras, praticando a humildade na Terra, se construiria um reino rico nos Céus.

Dentro desse espectro, é importante salientar que mesmo que a caridade fosse uma exortação a *todos* os membros das comunidades cristãs, não há relatos de que

²⁴ Melânia, a Velha; Melânia, a Jovem; Paula, a Velha e Eustáquia são alguns dos inúmeros exemplos encontrados entre os séculos IV e V.

setores mais baixos da sociedade, ou mesmo membros de ordens superiores não dotados de largo patrimônio, de fato dispusessem seus parques bens a outros indivíduos. Jerônimo lembra que seria mais fácil um camelo passar pela cabeça de uma agulha do que um rico adentrar no reino dos Céus – argumento que utiliza em alguns momentos para sustentar a necessidade de realizar a caridade (JER., Letters, LXXIX, CVII, CVIII)²⁵. Por isso, pode-se sustentar uma *verticalização* das doações não-institucionais, isto é, diretas. Em outras palavras, somente os membros convertidos da alta elite romana ou provincial dispunham seu patrimônio em serviço da ajuda econômica ao outro – e, embora a ação fosse praticada por homens e mulheres, há uma grande preocupação em ressaltar algumas virgens consagradas e matronas enquanto benfeitoras da caridade. Paula e Melânia, a Jovem, como dito, são figuras exemplares nesse sentido – sendo constantemente comparadas aos seus pares para que isso seja enfatizado.

A caridade aparece na literatura tardoantiga, ainda, intimamente ligada à morte de parentes próximos. Aliás, não há, aqui, grandes diferenças entre as doações praticadas por homens e mulheres após o falecimento de pais, maridos e filhos: em várias das cartas, Jerônimo aproveita a sensibilidade da perda de um ente querido como forma de exortar o sobrevivente a praticar a caridade ou fundar mosteiros para superar o luto. Assim, recomenda a Pammachius e Juliano a doarem seus bens em favor dos necessitados na mesma medida em que fizera com Paula, a Velha, Blaesilla (outra de suas quatro filhas), dentre outras em situação análoga. Paradoxalmente, no entanto, há poucas informações sobre o que era feito com o patrimônio privado das mulheres depois que faleciam²⁶: existe toda uma descrição sobre o velório, como o corpo era preparado e quais eram as reações dos conhecidos quando descobriam que as administradoras dos mosteiros – como Paula, Melânia e Macrina – morriam, mas há um

²⁵ Citação de Mat: 19, 23-24.

²⁶ Stathakopoulos repara o mesmo em relação aos documentos do período bizantino tardio. Segundo ele, a princípio, os documentos testamentários poderiam ser uma fonte privilegiada sobre a caridade cristã, mas, dos quarenta e nove casos que estudou, apenas oito fornecem informações do tipo – tendo apenas uma mulher entre eles (STATHAKOPOULOS, 2012, p. 393).

silêncio, pelo menos no caso de documentos de cunho hagiográfico²⁷, curioso sobre o que era feito com seus bens. Em casos específicos, isso é explicável se considerarmos que o indivíduo de fato conseguiu dilapidar seu patrimônio: Paula, a Velha, fora tão radical em suas doações que nada restara de patrimônio privado – pelo contrário, tudo o que fez foi legar à filha, Eustáquia, suas dívidas (JER, Letters, CVIII, 15); pode-se dizer o mesmo em relação a Melânia, a Jovem – aliás, em certo momento de sua vida, de doadora passou a pedinte, vindo a recorrer a uma doação de duas mil moedas de um homem para levar adiante o empreendimento de construir um mosteiro masculino após o falecimento de seu marido – ao que tudo indica, para homenageá-lo (GER., Vit Mel, 49). Apesar de toda a desconfiança que o historiador deva ter quando lê estes relatos, sempre se questionando sobre até que ponto estas descrições não conteriam fortes traços de hipérbole com o intuito de glorificar mais enfaticamente os biografados, é improvável que certas mulheres não tenham de fato chegado à beira da penúria. Não faria sentido Jerônimo se corresponder com Eustáquia lembrando-a de seu endividamento se não estivesse nesta condição. Um adendo precisa ser feito: as doações precisavam ser regradas, a fim de não gerar rupturas com os membros das famílias – uma vez que o patrimônio não era privado, mas acumulado por gerações precedentes. Quando eram feitas de maneira ostentatória ou de maneira excessiva, rompendo com preceitos senatoriais e cristãos, entram na tipologia da *caridade eversiva*, isto é, subversiva²⁸. São os casos de Melânia e Paula (Antigas) e Melânia, a Jovem (JER., Letters, XLV, 4; GER., Vit. Mel., 19, 62).

²⁷ *Vitas* e cartas de eulogia, como a CVIII, a Eustáquia, que relata a trajetória de sua mãe. Quando Jerônimo escreve a Pammachius sobre a morte de Paulina, sua esposa, é no sentido de exortá-lo a dissipar a tristeza através da caridade aos pobres e fundação de conventos para estranhos. Não entra, pois, em detalhes sobre seu patrimônio.

²⁸ Jerônimo, como diversos autores cristãos da época, possui um discurso ambíguo sobre a extensão das doações. Embora na carta 108 faça uma eulogia à liberalidade de Paula, na 22 critica uma mulher – cujo nome não revela, mas que, pelo contexto, sua destinatária reconhece – que oferece dádivas aos pobres soando (metaforicamente) uma trombeta, algo reprovável segundo as escrituras (Mat, 6: 2-4).

Além disso, poderiam haver também as doações caritativas *diretas e horizontais*, não institucionais, satisfazendo o que Paul Veyne, uma série de antropólogos e sociólogos chamou de dom e contra-dom²⁹. Analisando a literatura tardoantiga, elas representam doações intimamente relacionadas a um discurso moralista cristão de humildade e pobreza, mas eram feitas não para indigentes, pobres urbanos, doentes ou quaisquer desconhecidos: eram feitas entre a própria elite a fim de mitigar alguma crise ou ajudar uma pessoa. Nessas situações, é comum que laços de amizade, reciprocidade e confiança fossem formados ou fortalecidos através da doação. É o caso do encontro de Melânia, a Jovem com Serena, sogra do imperador ocidental Honório (CLARK, 1984, p. 86; GER., Vit Mel, 10-12; PAL., HL, 61, 4, 5). Se considerarmos as intrigas políticas envolvendo Estilício, seu marido, o desgaste das relações no interior da Corte e o clima de hostilidade em Constantinopla para com os povos ditos bárbaros – e, além disso, certa popularidade que Melânia já tinha adquirido à época –, tudo indica que uma rede bastante complexa de poder estava em jogo entre ambas e Honório. Na ocasião, é através de um decreto dele que boa parte dos imóveis da santa pôde ser vendido, mas isso não foi feito apenas por sua boa vontade: há uma descrição bastante rica na *Vita Melaniae Iunioris* que mostra a doação de riquezas a Serena e a eunucos, oferecidos em troca de apoio político. Devido às supracitadas hostilidades, é provável que uma quantidade extra de riquezas (materializadas nas doações de joias, prata e tecido) (GER., Vit Mel, 11) suprisse, naquele momento, certas necessidades urgentes de negociação na Corte. Outro exemplo digno de nota é a ajuda financeira que Olímpia oferece a Crisóstomo devido a seu exílio. São casos, assim, que demonstram que a caridade poderia ser feita a um necessitado não necessariamente paupérrimo ou desprovido de status – pelo contrário.

Situações do tipo existiam, de fato, porém nem sempre eram bem vistas. Há certa complexidade nas exortações. A epístola CXVIII de Jerônimo se mostra valiosa,

²⁹ VEYNE, 2014; MAUSS, 2003.

nesse sentido: nela, o remetente lembra ao aristocrata da Dalmácia Juliano que, segundo o Evangelho, “se quiseres ser perfeito... venda tudo o que tiveres e dê aos pobres” – excerto bíblico, aliás, recorrentemente citado em outras cartas de Jerônimo e documentos do período (JER., Letters, CVIII, 4; CXVIII, 4; Ger., Vit Mel, 9, 62). O problema, como sugere pouco depois, é que parecia haver à época certa resistência em dissipar o patrimônio em favor dos pobres, e uma resistência maior ainda em fazê-lo *integralmente*. Ele complementa: “O Senhor diz: ‘e venda’, não parte da vossa substância, mas ‘tudo o que tiveres, e dê aos pobres’; não aos amigos ou familiares ou parentes, não a vossa esposa ou vossos filhos”. “Iria até mais longe e diria: não guarde nada para você devido ao medo de um dia ser pobre”. Jerônimo chega à beira da chantagem, afirmando que as recém-falecidas filhas e esposa de Juliano desejavam essa postura de liberalidade por parte dele. Estas passagens demonstram, assim, duas informações primordiais sobre a riqueza no século IV: em primeiro lugar, que as práticas donativas nem sempre condiziam com o furor das exortações. Havia, no fundo e apesar de todo o discurso de Salvação da alma, algo que identifico como um medo de ser pobre (algo que a hagiografia de Melânia sustenta); em segundo, que a ideia era que o patrimônio dissipado se espalhasse para além do círculo restrito familiar. Logo, não adiantava muito um aristocrata vender, doar ou legar seus bens a parentes e amigos³⁰.

³⁰ Não cabe aqui discorrer sobre outros níveis de complexidade nessas situações, mas é importante deixar registrado o seguinte questionamento: afinal, quem compunha os incontáveis mosteiros espalhados pelo Oriente? Não havia, neles, um número substancial de indivíduos provenientes de famílias aristocráticas? Então, na prática, apesar dos votos de pobreza, mesmo que indiretamente, eles continuavam sendo sustentados pela mesma riqueza de seu círculo social e econômico. Obviamente, a vivência de um monge ou irmã de um convento diferia enormemente em relação ao seu passado nas cidades, onde bebiam vinho, consumiam carne, prociavam e vestiam roupas de seda: as cartas de Jerônimo revelam bem o rigoroso regime alimentar, de estudo e ascético que passavam a ter quando adentravam na vida monástica. Porém, volto a insistir que nenhuma *domus*, mosteiro, convento, hospedaria, igreja ou comunidade sobreviveria sem ajuda financeira – que vinha, grosso modo, das doações caritativas institucionais. Na prática, a meu ver, a riqueza aristocrática, de certa forma e de maneira não generalizável, continuava circulando entre aristocratas. Mesmo que, como já largamente debatido, os necessitados fora deste círculo estivessem tendo mais acesso a bens materiais (pelo menos é o que os documentos sustentam; também não sabemos até que ponto isso corresponde à realidade).

Havia, ainda, a caridade indireta, como as institucionais, feitas sobretudo a monastérios. Propõe-se aqui que seja um discurso ainda pouco difundido no século IV d.C., quando as doações aos necessitados eram bem mais exortadas, porém algo já bastante praticado. Até porque, logicamente, os monastérios não poderiam funcionar sem nenhum tipo de rendimento, sendo provável que ele viesse dos patronos ou patronas que os erigiam e, posteriormente, da própria comunidade cristã. Na *Vida de Melânia, a Jovem*, hagiografia datada de meados do século V d.C., é possível encontrar uma pequena passagem em que Agostinho de Hipona recomenda a Melânia e Piniano – marido e mulher então em peregrinação a fim de dilapidar seu patrimônio – que doem uma quantia diretamente a monastérios (*give each monastery an income*, segundo a tradução de Elizabeth Clark) (GER., Vit Mel, 21-22; JER., Letters, CXVIII). Da mesma forma, o já referido Juliano fez o mesmo, doando somas a igrejas, construindo monastérios na Dalmácia e ajudando financeiramente homens santos (JER., Letters, CXVIII, 5). Além disso, é possível sustentar, através da literatura tardoantiga, que foi precisamente este tipo de doações que, a longo prazo, fortaleceu a igreja enquanto instituição ao longo dos séculos.

Por fim, a hagiografia de Melânia, a Jovem, permite identificar ainda as doações indiretas praticadas por terceiros: uma vez que o discurso de humildade era recorrentemente exortado, os documentos mostram que era indelicado um rico aristocrata (ou uma rica aristocrata) doar massivamente seus bens por suas próprias mãos, uma vez que o ato se revela como ostentação da parte do doador e não seria condizente com a moral de humildade cristã. De acordo com o Novo Testamento, “tu... ao dares a esmola, ignores a tua mão esquerda o que faz a tua mão direita; para que tua esmola fique em secreto, e teu Pai, que vê em secreto, te recompensará”³¹, dizem os apóstolos (Matheus, Lucas) e relembram os monges tardoantigos recorrentemente. Por isso, os a dissipação dos bens podia ser feita com o auxílio de terceiros, a fim de que

³¹ Mat: 6, 2-4.

esconder a fonte da doação e ressaltar o ideal de humildade. Para o caso específico de Melânia, a Jovem, isso precisava ser feito, de fato, porque era uma das mais ricas aristocratas de seu tempo, e suas intenções não eram pequenas: dentre todas as santas estudadas do período, parece ter sido (pelo menos discursivamente), a mais radical. Nesse sentido, desejava não apenas dissipar seu patrimônio, mas dilapidá-lo, a fim de construir um rico reino celeste. Para tanto, precisava de uma ajuda extra, visto a quantidade de bens móveis e imóveis que possuía.

Considerações finais

Portanto, o presente artigo permite concluir que existe uma enorme complexidade na forma como as mulheres podiam administrar seu patrimônio para fins diversos. Dentre as formas detectadas até o momento, podem-se citar as doações *diretas verticais, diretas horizontais, indiretas institucionais e indiretas com fins de demonstrar humildade*; além disso, podem-se constatar também as de caráter evergético-caritativo – que se encaixariam nas *indiretas institucionais* – e a caridade eversiva, quando é feita de forma desequilibrada e rompe com as boas relações familiares. Esta tipologia pode ser construída a partir das seguintes perguntas: o que se doava, a quem, em quais circunstâncias e por quê? É nesse sentido que a metodologia das Histórias Cruzadas auxilia a responder tais questionamentos, uma vez que a literatura dos séculos IV e V d.C. permite a identificação de uma rede de relações no Mediterrâneo.

Conclui-se, ainda, que as motivações das doações eram bastante diversificadas, mas, de maneira geral, estavam ligadas à moral cristã. As mulheres estudadas até o momento – com ênfase em Paula, a Velha, Eustáquia e Melânia, a Jovem – passaram a dissipar seu patrimônio em razão de perdas familiares (como Paula), influenciadas por outros agentes ou por vontade pessoal (como Melânia, que parece ter seguido o *modus vivendi* de sua avó paterna, Melânia, a Velha), podendo encontrar ou não resistência de

terceiros. No entanto, para além desses aspectos, é de suma importância considerar, tal como Elizabeth Clark propõe em artigos como “The lady vanishes: dilemmas of a feminist historian after the ‘linguistic turn’”, que não é possível ter acesso à voz ou agência dessas mulheres: há um filtro discursivo masculino nos documentos aos quais hoje se tem acesso, onde representam e refletem os anseios daqueles que as retrataram na documentação da época estudada. Não à toa, cada autor procura evidenciar suas biografadas como os maiores exemplos de conduta e rigor cristão. Por isso, analisar o discurso desses documentos é uma tarefa tão essencial quanto as doações em si. Dessa maneira, pode-se sustentar que o historiador tem acesso às *personae* da literatura tardoantiga. Nesse sentido, o paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg, é uma ferramenta que instrui o pesquisador a olhar para além do que a camada exógena das palavras revela, e é através disso que está sendo possível inferir que talvez a caridade não fosse assim tão benquista entre os (as) ricos(as) aristocratas cristãos(ãs). Vê-se, portanto, que *discursos* em favor da caridade deviam ser mais enfáticos do que as *ações* em si, e também a recorrência da construção de *personae* femininas para encorpar a exortação em favor da caridade.

A categoria de gênero é uma ferramenta útil, então, para estudar caridade e patronagem? Claramente, sim. A pesquisa, embora esteja mais centrada em analisar casos de patronagem feminina, também é atenta a como homens se comportavam em relação ao assunto, e ainda não foi possível identificar grandes diferenças quanto aos conselhos dados a eles quanto à caridade. No entanto, os documentos revelam uma importância substancial dada às ricas cristãs para a dissipação patrimonial, sendo em muitos casos protagonistas de hagiografias e biografias da época estudada, ultrapassando todos os outros – inclusive homens – no que tange ao exercício da caridade e incorporação de outros *habitus* cristãos. Nesse sentido, Paula e Eustáquia são exortadas não apenas nos documentos nos quais são destinatárias, mas a outros indivíduos com os quais Jerônimo se corresponde, como na carta LXVI, a Pammachius.

Referências Bibliográficas:

Documentação Textual

EUSEBIUS. Life of Constantine. Book III. Translation, introduction and commentary by Averil Cameron and Stuart G. Hall. In: *Claredon ancient history series*. Oxford: Claredon Press, 1999.

GERONTIOS. *The life of Melania, the Younger*. Translation, introduction and commentary by Elizabeth Clark. Nova York e Toronto: The Edwin Mellen Press, 1984.

JEROME. Letters and select works. In: *A select library of Nicene and post-Nicene fathers of the christian church*, vol. 6. Trad. de W. H. Fremantle. New York: The Christian Literature Company, 1893.

PALLADIUS. *The Lausiac History*, vol. 2. Translation, introduction and notes by Dom Cuthbert Butler. Cambridge: Cambridge University Press, 1904.

Bibliografia

CARVALHO, Maria Margarida de. *Nomen christianum: práticas cristãs em Melânia, a Jovem*. In: CARVALHO, Maria Margarida de. *et all (orgs). Religiões e religiosidades na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Prismas, 2017.

CLARK, Elizabeth. Introduction and commentaries on the text. In: *The life of Melania, the Younger*. Nova York: The Edwin Mellen Press, 1984.

CLARK, Elizabeth. *Woman, gender and studies of Christian History*. In: Church History, v. 70, nº. 3, September 2001, p. 395-426.

FREISENBRUCH, Annelise. *As primeiras-damas de Roma: as mulheres por trás dos Césares*. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GIARDINA, Andrea. La carità eversiva: le donazioni di Melania la Giovane e gli equilibri della società tardoromana. *Studi Storici*, ano 29, nº1, jan/mar 1988, p.127-142.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Antiguidade Tardia. In: *História Antiga*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

JONES, A. H. M. Senators and honorati. In: *The later roman empire: 284-602*. Vol. 2. Oxford: Basil Blackwell, 1964.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naif, 2003.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. *A Antiguidade Tardia*. São Paulo: Ática, 1990.

SILVA, Gilvan Ventura da; SILVA, Érica Christyane Moraes da. A participação feminina no levante das estátuas, em Antioquia (387 d.C.). *Revista Hêlade*, vol. 4, nº. 1, 2018, p. 88-103.

SILVA, Gilvan Ventura da. Evergetismo e a vida urbana em Antioquia: considerações à luz da epigrafia (séculos IV-V d.C.). In: BORGES, Airan dos Santos; GOMES, Raquel de Moraes Soutelo (orgs). *Escrito para a eternidade: a epigrafia e os estudos da Antiguidade*. Curitiba: Appris, 2012.

STATHAKOPOULOS, Dionysios. I seek not my own: is there a female mode of charity and patronage? In: THEIS, Lioba; MULLETT, Margaret; GRUNBART, Michael *et all* (orgs). *Female founders in Byzantium and beyond*. Viena: Böhlau, 2014.

VEYNE, Paul. *Pão e Circo*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394)*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2010.

WERNER, Michael; ZIMMERMANN, Bénédicte. Pensar a história cruzada: entre teoria e reflexividade. In: *Textos de História*, vol. 11, n. 1 /2, 2003.

Escravidão Como Identidade: os Mamelucos Turcos no Egito Medieval

Slavery as Identity: the Turkish Mamluks in the Medieval Egypt

Annie Venson Bogoni¹

¹ Mestranda em História na Universidade Federal do Paraná (UFPR) sob orientação da Prof. Dra. Marcella Lopes Guimarães. Artigo produzido durante o projeto de pesquisa Legitimidade e Permanência do Governo Mameluco no Egito Entre 1250 e 1309. Contato: anniebogoni@gmail.com

Recebido em 04 de maio de 2020; Aceito em 13 de julho de 2020

Resumo

O presente artigo trata da questão da escravidão no Islã e como os mamelucos fizeram desta condição uma exclusividade da elite local e da posição de sultão. Identificamos também características como o uso da língua turca, a lealdade pessoal dos exércitos ao seu senhor e a imagem de guerreiros como pilares da identidade mameluca, a partir do imaginário muçulmano.

Palavras-chave: Escravidão militar; Egito; Islã; Mamelucos; Identidade.

Abstract

This article approaches the matter of slavery in Islam and how mamluks made this condition an exclusivity of the local elite and of the position of sultan. It was also identified characteristics such as the use of Turkish, the personal loyalty of the armies to their master, and the image of warriors as pillars of the mamluk identity, from the Muslim imagery.

Keywords: Military slavery; Egypt; Islam; Mamluks: Identity.

A Escravidão no Islã

Por muito tempo, e em muitos territórios, a escravidão foi parte da economia, da sociedade e da política. Ela perpassa o tempo e as fronteiras se pautando em uma definição: a posse de um ser humano por outro. Apesar de parecer específica e clara, esta definição ainda permite espaço para as variações que pertencem a cada contexto: a escravidão por dívidas da Grécia antiga se diferencia, e muito, da escravidão do século XVIII nas colônias portuguesas e espanhóis. A própria concepção de posse se liga

diretamente à legislação local, muitas vezes relacionada também à moral religiosa regional.

No caso do Império Islâmico, o escravo podia exercer diversas funções, desde a doméstica até a militar, podendo trabalhar com certa autonomia ou sendo considerado como parte da família que o possuía. Poderia ser escravizado aquele que não fosse muçulmano, muitas vezes capturado em guerras, mas essa regra não era sempre seguida. Neste artigo, focaremos na escravidão militar, na aquisição de escravos que serviam como soldados e guerreiros em guerras. Estes exércitos serviam figuras politicamente importantes, muitas vezes possibilitando que os soldados comprados ascendessem a cargos militares mais altos. Um grupo conseguiu não apenas a ascensão como a tomada do poder local: os mamelucos turcos.

A compra de turcos capturados era comum no Oriente. A proximidade das tribos nômades turcas e o fato de não serem muçulmanos eram condições importantes para a contínua escravização destas populações. Outro fator era a estratégia militar dos turcos, a arquearia montada. Ela possibilitou a vitória em batalhas contra os guerreiros francos das Cruzadas. Os turcos constituíam grande parte do exército de Saladino e aumentaram em quantidade ao longo da dinastia Aiúbida. Por volta do século XI, estes soldados escravos eram conhecidos (e se identificavam) como mamelucos.

É neste período que percebemos a extensão da diferença de status entre a escravidão militar e outras funções escravas. Os mamelucos que ascendiam os cargos militares podiam servir diretamente ao sultão como um emir ou um conselheiro pessoal. Conforme os sultões Aiúbidas se circundavam de mamelucos pessoais, uma elite de origem escrava e turca se formava, até que no século XIII este mesmo grupo tomou também a posição de sultão do Egito, criando um sultanato.

Portanto, este artigo se limita aos escravos turcos, que constituíam a maioria dos exércitos particulares dos governantes ou indivíduos poderosos do Sultanato Mameluco (1250-1517). Visamos entender qual era o papel da escravidão em sua identidade e na

sua atuação na sociedade muçulmana como grupo, principalmente nos séculos XIII e XIV. Para isto, partimos de dois historiadores que escreveram sobre seu reinado, Ibn Khaldun (1332-1406) e Al-Maqrizi (1364-1442).

A Regulamentação da Escravidão Mameluca

Para melhor compreender o perfil e a trajetória mameluca, é necessário o aprofundamento no conceito de escravidão militar. A escravidão militar em larga escala se concretiza com o califa abássida Abū Ishāq al-Mu'taṣim em Bagdá no século IX, substituindo os soldados árabes que promoveram a expansão islâmica por escravos turcos particulares (AMITAI, 2006, 44). A nova força militar auxiliou na segurança e na política interna, além do combate externo contra bizantinos, servindo ao califa pessoalmente.

Esta prática continua com diversas outras dinastias. Até finais do século XII, os Fatímidas se circundavam de exércitos constituídos por berberes, negros do Sudão e turcos. A utilização de escravos militares, com laços de lealdade mais pessoais ao governante continua no Egito com os Aiúbidas, porém com a compra específica de jovens turcos. Como veremos, os próprios sultões mamelucos também possuíam suas tropas pessoais de escravos militares durante seu governo. Portanto, no século XIII percebemos a escravidão militar como uma instituição concretizada e, no caso egípcio, auto-perpetuante. A elite egípcia era constituída exclusivamente por aqueles que tivessem passado pela escravidão, ascendido socialmente e adquirido sua emancipação.

O termo utilizado para nomear o sultanato, “mameluco” (*mamlūk*, singular; *mamālīk*, plural) se torna comum apenas a partir do século XI. Ele significa “controlado” ou “possuído” (no sentido de ser posse de alguém), mas muitas vezes se refere apenas a escravos militares brancos (AMITAI, 2007, 6), denominação que será utilizada tanto para os governantes turcos quanto para os circassianos. Outro termo comum é “turco”, usado por Ibn Khaldun em grande parte de sua obra para se referir à elite egípcia.

Esta forma de escravidão não se limitou ao Oriente Médio. Chouki El Hamel aponta características comuns encontradas ao longo de toda a bacia mediterrânea sob o Islã, porém focando nos escravos negros do Marrocos. O autor afirma que o Islã considerava a liberdade como condição natural da humanidade e destaca as três instâncias em que a escravidão era permitida: o nascimento de pais escravos, a captura durante a guerra, desde que o cativo não já fosse muçulmano, e, por último, a aquisição através da compra.

O Islã também regulava o tratamento destes indivíduos. Apesar de não possuírem poder legal ou acesso a cerimônias religiosas, os escravos podiam usufruir das responsabilidades atribuídas ao seu senhor. O autor aponta que os senhores deviam “disponibilizar os meios para prover as necessidades vitais, tais como prover o escravo de atenção médica adequada, sustentá-lo quando idoso, evitar o sobretrabalho do escravo e eventualmente libertá-lo.” (HAMEL, 2004, 16-17)

A emancipação era incentivada pelo Alcorão, considerada uma boa ação feita pelos senhores. No primeiro volume da obra *“Histoire des Sultans Mamelouks de l’Égypte”*, Al-Maqrizi narra que em 1256 houve um grande incêndio seguido de terremotos em Medina. Além de suplicarem a Deus e implorarem por misericórdia, a população da cidade teria emancipado seus escravos e feito doações: “Les habitants de Médine allèrent se réfugier auprès du tombeau de l’apôtre de Dieu, lui adressèrent leurs supplications, et implorèrent la miséricorde de Dieu. Ils s’empressèrent d’affranchir leurs esclaves, et de distribuer d’abondantes aumônes.”³² (AL-MAQRIZI, 1837, 62) Percebemos neste trecho que a libertação de um cativo se compara a um ato de bondade ou de misericórdia, de uma forma que poderia agradar a Deus, portanto uma ação valorizada.

³² “Os habitantes de Medina foram para o túmulo do apóstolo de Deus, rogaram-lhe e imploraram a misericórdia de Deus. E depressa libertaram os seus escravos, e distribuíram abundantes esmolas.” Todas as traduções são de nossa autoria.

Se no momento da escravização o indivíduo não fosse muçulmano, ele poderia ser mantido nesta condição mesmo após sua adesão à religião. A conversão de um escravo para o Islã não o tornava livre de imediato, dependendo apenas da emancipação concedida por quem o possuía. Lembramos que estas são regras gerais e que poderiam ser quebradas em casos específicos. Um exemplo é a captura e escravização de muçulmanos na região do atual Marrocos pelo sultão 'Alawi Sultan Mawlay Isma'il (1672-1727), para a formação de um exército apenas de escravos negros (HAMEL, 2004, 31). A emancipação era oficializada por meio de um documento escrito pelo senhor atestando a liberdade do escravo após sua morte ou ainda em vida. Em certos casos, os escravos poderiam herdar os bens materiais dos senhores após o falecimento destes.

O grupo abordado neste artigo, restrito aos mamelucos militares que estavam diretamente envolvidos com o governo, passavam por um tratamento específico. Devido ao seu status social mais alto em relação aos escravos que executavam atividades domésticas, eles usufruíam de treinamento militar e educacional. Os mamelucos eram ensinados a ler e escrever a língua árabe, assim como a aderir, e posteriormente se converter, à religião islâmica. De acordo com Reuven Amitai, os soldados recebiam uma certificação formal de liberdade durante uma cerimônia para este fim, atestando o fim de seu treinamento:

Em terceiro lugar, eu posso notar que no sultanato mameluco, pelo menos, os jovens mamelucos eram oficialmente alforriados no momento que completavam seu treinamento antes que eles fossem colocados nos ranques do exército regular. Isto era efetivamente realizado em uma cerimônia pública que combinava graduação e alforria, e os mamelucos recebiam um certificado para este efeito³³ (AMITAI, 2007, 10).

³³ "Thirdly, I might note that in the Mamluk Sultanate, at least, the young mamluks were officially manumitted at the time of the completion of their training before they were placed into the ranks of the regular army. This was actually performed in a public ceremony, which combined graduation with manumission, and the Mamluk received a certificate to this effect".

Percebe-se que a conversão e a emancipação destes escravos não eram apenas valorizadas de acordo com as recomendações religiosas, mas que foram transformadas em um processo sistemático. Isto demonstra uma normatização da liberdade concedida aos mamelucos que possibilitava o ingresso à elite egípcia e a cargos altos. Porém, devido às rivalidades internas e à acirrada competição por poder, muitos destes indivíduos se mantinham na condição de soldados rasos. Além disso, para aqueles que visavam a posição de sultão, a emancipação era crucial para adquirir o direito. Amitai afirma que Baybars apenas ocupou o trono de sultão após o sheik 'Izz al-Din Ibn 'Abd al-Salam comprovar sua liberdade (AMITAI, 2007, 10).

A partir disto, também notamos a importância e uma possível forma de entender a inserção do escravo dentro desta sociedade. Os escravos eram parte da sociedade muçulmana, interagindo diretamente com a cultura e a religião do ambiente à sua volta. Porém, alguns autores defendem que no caso dos escravos militares, especialmente os turcos, a alienação destes em relação à população local era um dos fatores de interesse de seus senhores (AMITAI, 2006, 45-46). Este afastamento da sociedade favorecia uma maior aproximação do senhor, fortalecendo a lealdade pessoal destes soldados.

Em muitos casos, a possibilidade de ascensão social e de aquisição de cargos importantes era promissora e acessível a estes cativos. Se o senhor que os possuísse estivesse em uma posição política importante e de poder, era comum a nomeação de seus escravos como conselheiros ou que exerciam funções próximas de si. Albert Hourani afirma a importância desta corte de escravos, especialmente para governantes que visavam o mantimento de uma dinastia:

O primeiro objetivo de uma dinastia era manter-se no poder, e o governante portanto vivia meio apartado da população da cidade, cercado por uma corte em grande parte de origem militar ou estrangeira: sua família e harém, seus mamelucos pessoais — africanos negros ou cristãos convertidos do Magreb, turcos, curdos ou circassianos mais a leste — e altos funcionários do palácio, oriundos em grande parte desses grupos mamelucos. (HOURANI, 2006, 179-180)

Portanto, o autor destaca que a posse de escravos era vista como a posse de uma rede de apoio, político e militar, de caráter pessoal. Este círculo de indivíduos leais auxiliaria na perpetuação do reinado do senhor e, possivelmente, de seu filho, garantindo poder à dinastia. Observa-se que diversas dinastias utilizaram desse sistema, inclusive o próprio sultanato Mameluco, apontando seus escravos mais próximos para funções relacionadas aos afazeres reais. A corte (e por extensão, a elite), então, era constituída por indivíduos de origens geográficas e religiosas variadas, mas mantidos dentro de um mesmo grupo, definido pelo seu serviço a um senhor.

Isto é claramente percebido nos exércitos reunidos pelo governante, e pelos emires no caso mameluco, visto que eram grandes contingentes de pessoas cuja lealdade deveria se direcionar exclusivamente ao seu dono. Esta exclusividade em relação à lealdade somada à marginalização do escravo acabava por formar, na visão de um observador externo, uma espécie de solidariedade. Sob os mamelucos, os exércitos poderiam se identificar como um grupo identitário próprio que se relacionava diretamente à figura do dono destes escravos.

Também sob os mamelucos, o exército era de composição mista: o núcleo consistia de um corpo de mamelucos reais recrutados pelo governante ou deixados por seus antecessores e treinados nas escolas do palácio, mas os altos oficiais militares tinham, cada qual, um corpo de servidores militares próprio, treinados em sua casa. A solidariedade de um grupo criado na mesma casa podia durar uma vida inteira ou mais. (HOURANI, 2006, 180)

Em sua obra, Al-Maqrizi se refere a diversos exércitos a partir do nome de seu senhor, apresentando claramente a solidariedade apontada por Hourani. Um exemplo seria a tropa de mamelucos de Moëzz, que foi sultão a partir de 1250 até 1257: após a morte do governante pelas mãos de Shajar al-Durr, sua esposa, o grupo busca vingança por seu mestre. Ao apontar os opositores, que apoiaram al-Durr no assassinato, o autor os descreve como “mamelucos-sâlehis”, pois estes seriam os escravos do Aiúbida Al-Sâleh.

Além deste, outros grupos isolados que por razões diversas estejam se deslocando sem a presença de seu senhor, seguem esta mesma forma de denominação. Dois deles, os “Azizis” e os “Nâseris” (pertencentes a Melik-Aziz e Melik-Nâser, respectivamente) aparecem juntos na fonte por serem responsáveis pelo levante em Aleppo contra Melik-Said-Ala-eddin (AL-MAQRIZI, 1837, 121). Al-Maqrizi, portanto, utiliza a posse destes indivíduos como definidora de sua identificação, sejam estes libertos ou ainda escravos. É importante destacar, também, como os dois conjuntos de militares citados interagem, criando um segundo laço de solidariedade a partir de um interesse comum imediato, se opor a uma figura local importante. A ausência de um senhor não significava o desmantelamento da unidade de soldados, mas uma oportunidade de agirem em conjunto de acordo com seus interesses próprios. Esta atuação independente se apresenta ao longo de toda a duração do sultanato, tanto interna como externamente.

Vários destes grupos tinham entre si chefes militares com poder o suficiente para guiá-los, adquirindo sua posição por meio da ascensão social que abordamos anteriormente. Para que um mameluco pudesse atingir a função de emir ou de sultão ele teria que ascender os cargos militares e superar as competições internas por poder. A importância desta trajetória é destacada por Al-Maqrizi nas introduções sobre os sultões Moëzz e Baybars. Sobre o primeiro, ele afirma: “Il monta successivement en grades, prit rang parmi les émirs Sâlehis, et obtint le charge de djaschenkir, [...], qu’il exerça jusqu’à la mort de Melik-Sâleh, et le massacre de son fils Melik-Moaddam. Sous le gouvernement de Schedjer-addorr, il fut nommé Atabek des armées.”³⁴ (AL-MAQRIZI, 1837, 2) Descrição similar é atribuída ao segundo sultão: “Il continua de monter en grade; [...]”³⁵ (AL-MAQRIZI, 1837, 116).

³⁴ “Ele subiu sucessivamente em níveis, colocado entre os emires Sâlehis, e obteve o cargo de djaschenkir, que ele exerceu até a morte de Melik-Sâleh, e o massacre de seu filho Melik-Moaddam. Todo o governo de Schedjer-addorr, ele foi nominado Atabek dos exércitos.”

³⁵ “Ele continuou a subir de níveis: [...]”

O autor considera crucial para o entendimento destas figuras o fato de terem ocupado cargos inferiores antes de tomarem o poder, utilizando em ambos os casos a ideia de uma escalada, de uma subida. É possível que estes termos relatem a longa duração do processo e a dificuldade enfrentada por estas figuras para a aquisição do poder. Lembramos que, como apontado anteriormente, muitos mamelucos não usufruíam da ascensão social, demonstrando uma trajetória incomum, mas não impossível. Esta “escalada social” também permitiria a compra de escravos e, então, a formação de um exército pessoal capaz de competir com outras figuras políticas.

Uma atenção especial é dada a Baybars, um sultão prestigiado em seu período e em tempos posteriores. O autor aponta que ele foi comprado por Al-Sâleh Ayyub, o último Aiúbida a governar o Egito. Após sua morte, o mameluco teria se aliado ao filho do governante antes deste ser morto pela elite opositora. Baybars, então, escala os cargos sob Moëzz e, após se alojar por um tempo na Síria, retorna ao Cairo e luta contra os tártaros sob o comando de Koutouz. A reputação conquistada durante seu reinado foi decisiva para mantê-lo no imaginário popular do período, a ponto de sua história ganhar espaço como um conto na compilação d’As Mil e Uma Noites.

Apesar de muitos sultões terem colocado seus filhos no trono após sua morte em uma tentativa de formar uma dinastia, na maioria das vezes estes filhos não se inseriam no grupo. Os filhos dos mamelucos, denominados de *awlād al-nās*, acabavam por ser absorvidos pela sociedade muçulmanas, visto que eram nascidos muçulmanos e terem o árabe como língua materna. Ulrich Haarman aponta que a precariedade do ensino de árabe durante o treinamento mameluco possibilitava a atuação dos filhos como mediadores ou tradutores entre os pais e a *ulamā*, por exemplo (HAARMAN, 1988, 88). Outra função comum era a ocupação de cargos altos de instituições religiosas ou intelectuais, que poderiam ser financiados pelos seus pais. A exclusão de futuras gerações, portanto, caracteriza a elite mameluca como uni-geracional, se limitando à primeira geração de origem escrava. O mantimento do grupo com uma identidade restrita se efetua com a constante compra de escravos turcos, criando uma rotatividade

de indivíduos de mesma origem. Esta sistematização e perpetuação da escravidão militar continua pela duração de três séculos, visto que o mesmo acontecia com os mamelucos circassianos a partir de 1382.

Porém, o alistamento no exército não apresentava a mesma rigorosidade, principalmente com a aproximação das hordas mongóis e a marcante migração de populações. Por ser um dos pontos de referência geográfico e resistir às invasões, o Egito foi destino destes contingentes que incluíam príncipes, populações urbanas e mongóis foragidos. De acordo com Naokamachi Nobutaka, os exércitos mamelucos acabam por agregar estes indivíduos, porém sem a possibilidade concreta destes ascenderem a uma camada social superior (NOBUTAKA, 2006, 56-57).

A Origem Turca

A partir dos elementos principais que formavam a escravidão militar no Egito dos séculos XIII a XVI, percebe-se a construção de uma identidade baseada na experiência escrava, na adesão ao islamismo como religião e no mantimento da origem turca dos ex-escravos. A distinção da elite mameluca em relação à população egípcia não se deu apenas por seu porte militar e pelo poder político adquirido com a posse do trono, mas por sua diferenciação cultural e organizacional. Grande parte destes indivíduos passava por um processo comum de formação, possibilitando a identificação de um perfil geral que será explorado adiante.

Os escravos eram capturados de tribos turcas localizadas nas estepes euroasiáticas ainda jovens, por volta dos 10 anos de idade, e vendidos por mercadores em território muçulmano. Alguns fatores principais levavam à busca constante por abastecimento nestas regiões, como o fato de não serem muçulmanos e estarem próximos da fronteira do Islã, e a reputação adquirida pelos turcos de serem habilidosos na montaria e no uso de armas. A belicosidade vista nos turcos era considerada pelos muçulmanos como um talento de nascença. A falta de estabilidade e luxo atribuída às

tribos nômades contribuiu para o argumento de que os escravos seriam os mais aptos para a guerra se comparados aos governantes nativos muçulmanos.

Esta ideia é apresentada na obra de Ibn Khaldun, “Os Prolegômenos ou a Filosofia Social”, e destaca que os escravos eram escolhidos por levarem vidas mais rudes e serem capazes de aguentar as fadigas da guerra. Diferente, portanto, dos governantes que viviam em meio à luxúria e ao ócio, conhecendo desde jovens a segurança e a prosperidade: “Certas vêzes acontece que, num império já atacado de debilidade que provém do ócio e dos hábitos de luxo, o soberano resolve tomar partidários e defensores entre povos alheios” (IBN KHALDUN, 1958, 302). A guerra, então, era atribuída como uma função pertinente a estes estrangeiros, determinando seu valor dentro da sociedade.

Khaldun reafirma esta prontidão ao combate e a relaciona com a importância da conversão destes grupos a escravos militares, como parte crucial do mantimento de um império:

No Oriente, aconteceu isso com o império dos Turcos (Mamluk), em que a maior parte do exército se compunha de dependentes e de clientes dos chefes. O sultão escolhe, entre os escravos que se importam para o país, um certo número de homens para fazer deles cavaleiros e infantess. Estas novas tropas são mais valentes e mais experimentadas nas fadigas que as anteriores compostas dos filhos dos Mamluk, que se tinham educado no meio dos prazeres e do poder, sob a égide da soberania. (IBN KHALDUN, 1958, 302-303)

A partir destas afirmações, o autor reforça o caráter uni-geracional do sultanato mameluco como um planejamento que garantiu seu sucesso. A imagem perpetuada tanto por Khaldun quanto por Maqrizi é de uma comunidade definida inicialmente por sua grande força militar. Ulrich Haarmann afirma que o atrelamento imediato da função destes escravos à guerra poderia sufocar os interesses pessoais em relação às artes e aos estudos. Os mamelucos que eram bem-sucedidos nestas áreas eram tratados como raridades e exceções por muitos observadores externos. As áreas das ciências e da

cultura eram mantidas pela *ulamā*, que se mantinham em círculos fechados e igualmente excludentes.

Como mencionado anteriormente, o treinamento dos jovens comprados incluía o aprendizado sobre a religião e a língua árabe, e terminava por volta dos 18 anos de idade. A qualidade deste ensino, porém, não pode ser atestada. A principal forma de comunicação entre os soldados era ainda a língua turca, indicando que sua cultura se mantinha enraizada. Diversos relatos apontam sotaques na pronúncia árabe dos mamelucos e apresentam alguns indivíduos que mal falavam o árabe, dependendo de tradutores para a compreensão oral. Um caso abordado por Haarman foi de um concorrente a um alto cargo político que foi recusado, pois os avaliadores atestaram não conseguir diferenciar a pronúncia de *lām* e *rā* em sua fala. (HAARMAN, 1988, 84)

Ao compararmos a presença dos turcos no Islã antes do século XI com os apontamentos das fontes de Ibn Khaldun e Al-Maqrizi, percebe-se ainda que sua origem étnica se apresenta mais coesa e concreta em períodos posteriores. Como abordado, a presença turca nos exércitos se inicia muito antes dos mamelucos, porém é com a formação do Império Seljúcida que há uma mudança na composição étnica e a introdução de novos usos e mentalidade próprias. Claude Cahen afirma que antes:

Não se podia falar, portanto, de um povo turco – organizado como tal de acordo com suas próprias tradições – a não ser fora do âmbito do Islã. Pelo contrário, no século XI foi um conjunto de povos turcos que se estabeleceram em território muçulmano, modificando a sua composição etnográfica e introduzindo seus próprios costumes e mentalidade³⁶ (CAHEN, 1972, 272).

É possível que por integrarem um conjunto de indivíduos de forma coesa, sua identidade comum os mantivesse inclusos e seguros na sociedade islâmica. Isto permitia

³⁶ No se podía hablar por entonces de un pueblo turco – organizado como tal según sus propias tradiciones – más que fuera del ámbito del Islam. Por el contrario, en el siglo XI es un conjunto de pueblos turcos el que se establece en territorio musulmán, modificando su composición etnográfica e introduciendo unos usos y una mentalidad propias

um certo de grau de liberdade quanto às tradições religiosas. Porém, o entendimento completo do árabe era considerado crucial para a compreensão dos textos religiosos que ditavam a lei, os costumes e o funcionamento do mundo muçulmano como um todo. Além disto, a língua árabe foi utilizada por Deus para se comunicar com Mohammad, que propagou seus ensinamentos também de forma oral. Além disto, a conversão religiosa tardia era alvo de diversas críticas feitas por religiosos como Ibn Taymiyya, que apontavam uma ortodoxia duvidosa em meios aos mamelucos (HOURANI, 2006, 241).

Eram os impedimentos linguísticos que majoritariamente mantinham muitos turcos afastados das aspirações a cargos intelectuais, religiosos e jurídicos. Isto criava a oportunidade para que os *awlād al-nās* mediassem e traduzissem do turco para o árabe e vice-versa, visto que as duas línguas se faziam presentes desde seu nascimento. É comum que os filhos de mamelucos escolhessem cargos que demandavam o domínio completo do árabe, entre eles historiadores cujos trabalhos são conhecidos e estudados atualmente, como Ibn Taghribirdi, Ibn Hadjar al-Asqalānī, al-Sakhāwī e o próprio al-‘Aynī.

Em “Os Prolegômenos, ou Filosofia Social, Ibn Khaldun dedica um dos capítulos para a questão da língua, intitulado “Ao indivíduo que, na sua mocidade adquiriu o hábito de falar uma língua não-árabe, a aquisição das ciências árabes é menos fácil que aos árabes natos”. Nele, o historiador defende que uma língua só é completamente compreendida se esta é a primeira língua aprendida pelo indivíduo. O aprendizado posterior de outro idioma nunca será completo e tão bom entendimento quanto a primeira, independente da duração do aprendizado.

O estrangeiro, que possuísse, somente, um conhecimento imperfeito do árabe e do significado das palavras articuladas ou escritas pertencentes a esta língua, não poderia reconhecer, de maneira perfeita, as idéias que estas palavras representam, assim como se acabou de dizer; a não ser que o hábito de falar sua própria língua não tenha ficado como uma faculdade persistente, na época em que se desejava aplicar ao estudo do árabe. (IBN KHALDUN, 1958, 299)

O uso do turco como principal meio de comunicação entre os mamelucos deixa claro que o árabe não se tornara um idioma facilmente entendido. O turco era expresso também nos nomes dos escravos e libertos, aspecto que não se repete nos filhos que recebiam nomes tradicionalmente árabes ou muçulmanos. Os *awlād al-nās* eram conscientemente distanciados da identidade dos pais desde seu nascimento.

É importante ressaltar que apesar de haver uma imagem e identidade comum, não havia consentimento interno em relações a interesses políticos. De fato, as relações entre os mamelucos eram tomadas por rivalidades internas, tanto no sultanato egípcio como fora. Uma interação entre o sultão de Roum e um grupo de emires e seus soldados mamelucos se destaca neste quesito. Ao receber uma carta acusatória de Moëzz em relação a um grupo de mamelucos emires que procuravam asilo em troca de serviços, o sultão indaga os emires recém-chegados a razão da sua indisposição com seu mestre. De acordo com Al-Maqrizi, o emir Alem-eddin-Sandjâr-Baschkirdi, após ouvir o nome do sultão do Egito, responde: “Si Melik-Moezz a dit dans sa lettre qu’il est notre maître, certes il s’est trompé. Il n’était autre que notre collègue.”³⁷ (AL-MAQRIZI, 1837, 54) A reação do emir deixa claro que a denominação de mameluco não é sinônimo de aliança interna.

Dois pontos se explicitam neste diálogo: a identidade comum que apresentamos ao longo deste artigo, pautada na escravidão e na origem turca, é reconhecida e replicada no imaginário muçulmano; e os mamelucos não negam ou afastam esta imagem, porém, deixam claro que esta não significa aliança ou concordância. Mesmo geograficamente longe do Egito e oferecendo seus serviços a outro sultão, o emir foi questionado quanto à sua filiação aos mamelucos egípcios. A carta enviada por Moëzz também demonstra os atritos políticos presentes dentro da elite.

³⁷ “Se Melik-Moëzz disse em sua carta que ele é nosso mestre, certamente ele se enganou. Ele não é mais que nosso colega.”

A própria sucessão dos sultões era permeada pela disputa política, ditada por rivalidades entre as famílias mamelucas. O assassinato ou a prisão de concorrentes é presente durante todo o período do sultanato, afetando grande parte dos governantes. Isto levava a massacres, guerras internas e o deslocamento de tropas militares para outras regiões, como o resto da resposta do emir indica:

É nós que nos submetemos a sua autoridade, enquanto isto, nós tínhamos em nosso meio os homens mais velhos, de um nível muito destacado, muito belicoso, e muito digno do Império. Como recompensa, ele matou, emprisionou ou afogou parte de nós. Também, por escapar de sua fúria, nós tínhamos fugido e nos espalhamos por diferentes países. (AL-MAQRIZI, 1837, 54)³⁸

É explícito na fala de Baschkirdi o governante do Egito não representa seus interesses ou dos que o acompanharam a Roum. Sua posição hierárquica não era reconhecida, mas a denominação de colega implica uma inicial atuação em conjunto e a equivalência de funções. Assim, entende-se da justificação do emir que o grupo identitário coeso de turcos mamelucos pode se dismantelar baseado em interesses próprios e na violência perpetuada pela competição interna.

Considerações finais

Ao partirmos de fontes externas ao objeto estudado, analisando as descrições e os valores atribuídos aos mamelucos, percebemos a construção de um imaginário comum nos documentos. As similaridades apontadas tanto pelos autores das fontes quanto pelos indícios e interações dos mamelucos relatados indicam que estes escravos e libertos militares constituem um setor próprio da sociedade islâmica, baseado na força militar de origem turca. Os relatos de acontecimentos singulares trazidos por Al-Maqrizi demonstram um perfil mais detalhado, apresentando nuances no comportamento ou

³⁸ “C’est nous qui lui avons déferé l’autorité, tandis que nous avions au milieu de nous des hommes plus âgés, d’un rang plus distingué, plus belliqueux, et plus digne de l’empire. Pour récompense, il a fait égorger, emprisonner, ou noyer une partie des nôtres. Aussi, pour échapper à sa fureur, nous avons prit la fuite, et nous sommes répandu dans différentes contrées.”

na fala e a história por trás de cada personagem. Enquanto isso, Ibn Khaldun insere estes indivíduos em uma narrativa mais ampla com destaque para seu papel militar de forma unificadora.

Não podemos afirmar exatamente como os mamelucos reagem pessoalmente a este imaginário, se realmente se identificavam com este ou não. Mas podemos afirmar que os privilégios fornecidos pela escravidão militar como uma instituição no Egito foram explorados. A identificação grupal permitiu a formação de uma espécie de solidariedade, uma união forte o suficiente para estabelecer seu próprio sultanato e a separação social em relação a outros escravos e muçulmanos para seu benefício. Além destes elementos, identificamos a cultura e as práticas turcas que possibilitaram um contato mais forte entre os indivíduos desta elite e dos exércitos.

Referências Bibliográficas

AL-MAQRIZI; QUATREMÈRE, Étienne Marc (trad.). *Histoire des Sultans Mamlouks de l'Égypte*. vol. 1. Paris: Oriental Translation Fund of Great Britain and Ireland, 1837-1845.

MITAI, Reuven. Military Slavery in The Islamic World: 1000 Years of a Social-Military Institution. **Medieval Mediterranean Slavery**, Universidade de Trier, p. 1-12, 2007. Disponível em: <<http://med-slavery.uni-trier.de/publications/Amitai.pdf>>. Acesso em: 27 de novembro de 2018.

AMITAI, Reuven. The Mamluk Institution, or One Thousand Years of Military Slavery in the Islamic World. In: DAVIS, David Brion. *Arming Slaves: from classical times to the modern age*. New Haven & London: Yale University Press, 2006. p. 40-78.

BROADBRIDGE, Anne F. Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth-Century Egypt: al-'Aynī, al-Maqrīzī, and Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. *Mamluk Studies Review*, v. 3, p. 85-107, 1999. Disponível em: <http://mamluk.uchicago.edu/MSR_III_1999-Broadbridge.pdf>. Acesso em: 04 de maio de 2020.

CAHEN, Claude. *El Islam: Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid: Ed. Castilla, 1972.

HAARMAN, Ulrich. Arabic in Speech, Turkish in Lineage. *Journal of Semitic Studies*, v. 33, p. 81-114, 1988. Disponível em: <<https://d-nb.info/112342943X/34>>. Acesso em: 04 de maio de 2020.

HAMEL, Chouki El. “Raça”, Escravidão e Islã no Marrocos: a questão dos Haratin. *Afro-Ásia*, Salvador, 2004, n. 31, p. 09-18. Disponível em: <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/21070>>. Acesso em: 04 de maio de 2020.

HOURANI, Albert. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

IBN KHALDUN. Autobiografia de Ibn Khaldun. *Os Prolegômenos, ou Filosofia Social*. vol. 1. São Paulo: Safady, 1958-1960.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. Uma Poética em Ruínas. In: *Livro das Mil e Uma Noites*. 3º ed. Vol. 1. São Paulo: Globo, 2006.

NOBUTAKA, Nakamachi. The Rank and Status of Military Refugees in the Mamluk Army: a reconsideration of the Wafidiyah. *Mamluk Studies Review*, v. 10, n. 1, p. 55-81, 2006. Disponível em: <<https://knowledge.uchicago.edu/record/1113>>. Acessado em 04 de maio de 2020.

A Dinâmica de Autoridade na *Villa*: O *Vilicus* e a Administração da Propriedade Agrícola

The Dynamics of the Authority in the Villa: the Vilicus and the Administration of the Agricultural Proprierty

Fabiana Martins Nascimento¹

¹ Doutoranda e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC-UFRJ), membro do Laboratório de História Antiga (LHIA-UFRJ) e orientada pelo Prof. Dr. Deivid Valério Gaia (LHIA-UFRJ). O presente artigo compõe a pesquisa desenvolvida no projeto intitulado, “Estratégias e táticas econômicas para a administração da propriedade agrícola: uma análise comparada dos tratados agrícolas de Catão, Varrão e Columella”. E-mail para contato: fabianamnm@gmail.com.

Recebido em 05 de maio de 2020; Aceito em 10 de junho de 2020

Resumo

O presente artigo tem por objetivo analisar de que forma se estruturava a dinâmica de autoridade entre os sujeitos envolvidos no processo produtivo da *villa*. A presente análise se concentrará nas relações que o *vilicus*, o escravo administrador, mantinha tanto com seu superior, o proprietário (e também seu senhor) quanto com seus subordinados, a *vilica*, os demais escravos.

Palavras-chave: Catão; Varrão; Columella; Economia Romana; *Villa*.

Abstract

This article aims to analyze how the dynamics of authority between the subjects involved in the productive process in the *villa* was structured. The present analysis will focus, therefore, in the relationships that the *vilicus*, the slave manager, maintained both with his superior, the owner (and also his master) and with his subordinates, the *vilica* and the other slaves.

Keywords: Cato; Varro; Columella; Roman economy; *Villa*.

Introdução

A *villa* constituiu um sistema econômico de grande relevância no período que compreendeu os séculos II a.C. e II d.C. Esse tipo de propriedade fundiária produzia os principais tipos de culturas mais consumidas tanto na cidade de Roma quanto no Império de modo geral. Sua produção se direcionava, portanto, aos mercados. Grande

parte da informação que temos a respeito do funcionamento desse sistema se encontra em três tratados agrícolas produzidos entre os séculos II a.C. e I d.C. Ainda que se trate de documentos normativos, os tratados *De Agricultura* de Catão, *De Re Rustica* de Varrão e *De Re Rustica* de Columella nos informam a respeito das formas como a elite romana, principal engajada nesse tipo de empreendimento, concebia a administração da villa – ainda que se trate de idealizações, não é absurdo considerar que os autores se basearam nas realidades de seus períodos, tanto para propor novas práticas quanto para perpetuar práticas antigas.

A estratégia para a administração desse tipo de propriedade proposta pelos agrônomos em seus tratados é classificada por Jean Andraeu como intermediária entre a delegação ativa e a delegação passiva. Por delegação ativa o autor compreende aquela voltada exclusivamente para o lucro e pouco compatível com a posição social dos membros da elite romana, que não os permitia se dedicarem integralmente as operações de nenhuma atividade econômica. Já a delegação passiva seria aquela na qual todas as decisões administrativas ficariam a cargo de terceiros sem a participação do proprietário, mesmo que esporádica. A estratégia dos agrônomos se situa dentre essas duas uma vez que equilibra a busca por lucro com o estilo de vida dos proprietários (ANDRAEU, 2004, p. 84). Acreditamos que essa ideia é bastante coerente para que se compreenda a natureza das orientações de Catão, Varrão e Columella. Isso porque, conforme discutiremos, as orientações dos autores demonstram grande preocupação com a eficiência produtiva dos escravos, mas sem que o envolvimento cotidiano do proprietário nas operações fosse a solução.

Uma das principais características da villa enquanto sistema produtor consiste, portanto, no absenteísmo dos proprietários. Considerando o grande volume de obrigações sociais e, sobretudo, políticas dos membros da elite romana na cidade de Roma, não sobrava tempo para que estes homens pudessem administrar presencialmente suas propriedades agrícolas. Sendo assim, a administração cotidiana ficava a cargo de um agente específico, o vilicus. Logo, esse agente constituía a figura de

autoridade máxima da villa na ausência do proprietário. Os modelos administrativos propostos por Catão, Varrão e Columella orientam a respeito de três grandes pontos relativos ao vilicus: as características físicas e morais necessárias a ele, seu escopo de ação e o tipo de relação que deveria estabelecer com os escravos que compunham a mão de obra fixa da propriedade. Por essa razão dividimos o presente artigo em três seções, cada uma destinada a discutir cada um desses pontos. Antes, porém, discorreremos brevemente a respeito da estrutura administrativa da villa.

Os proprietários poderiam escolher entre dois modelos gerais de administração da villa, o que Jean-Jacques Aubert chamou de *vilicus system*, no qual um vilicus administrava a propriedade e a mão de obra envolvida no processo produtivo. Ou o arrendamento, isto é, o aluguel de lotes de terras a rendeiros que deveriam pagar pelo seu uso ao proprietário (AUBERT, 1994, p. 161). Columella é o único autor que deixa explícita as condições desses dois modelos. Catão e Varrão parecem indicar apenas as condições do *vilicus system* – essa questão gera discussões, mas não é nosso objetivo nos atermos a ela no presente texto. A vantagem de implementar a exploração direta da terra, de acordo com Aubert, estava na possibilidade do agente, o vilicus, conduzir os negócios do proprietário sem a necessidade de sua supervisão contínua. No caso do arrendamento o proprietário (ou *procurator*) deveria se ocupar de cobrar o pagamento do aluguel e supervisionar as condições em que os arrendatários mantinham a propriedade. O objetivo do *vilicus system* só seria cumprido, portanto, se não fosse necessário que o proprietário constantemente supervisionasse a administração da propriedade (AUBERT, 1994, p. 161).

Apesar da necessidade de confiança que esse sistema administrativo demandava, visto que a supervisão seria espaça, o que podemos observar das orientações dos agrônomos é que a relação entre proprietário e vilicus estava envolta em desconfianças. Essa quadro, a nosso ver, se relaciona ao *status* servil do agente – ainda que Aubert aponte que o vilicus poderia ser em alguns casos um homem livre ou liberto, sobretudo no período imperial (AUBERT, 1994, p. 149). O escravo desonesto e

mentiroso, é seguro afirmar, constitui um *tópos* da literatura latina. Como aponta Sandra Joshel, um ditado romano afirma que um homem tem como inimigos a mesma quantidade de escravos que possui (JOSHEL, 2010, p. 220). Em decorrência desse panorama, Aubert aponta que os agrônomos estavam mais preocupados em amenizar a potencial destruição que poderia ser causada pelo vilicus do que maximizar os lucros da propriedade (AUBERT, 1994, p. 132).

Essa leitura, a nosso ver, minimiza os objetivos econômicos dos proprietários, ponto que é central para compreendermos os modelos administrativos propostos por Catão, Varrão e Columella, como apontado. Ainda que os agrônomos desconfiassem do vilicus, consideravam que o *vilicus system* conciliava seus objetivos econômicos com seu modo de vida – que tornava o absenteísmo necessário. Para contornar tal desconfiança os agrônomos formularam modelos de gestão que buscavam controlar esse agente e, ao mesmo tempo, o tornasse capaz de manter a ordem e aumentar a produtividade da villa.

Requisitos físicos, morais e intelectuais do *Vilicus*

Para que pudesse cumprir seu papel o vilicus deveria ter características específicas e se encaixar em um ideal moral e comportamental. No *De Agri Cultura* Catão não nos informa de forma extensa sobre os requisitos do escravo para que esse ocupasse a função de vilicus, mas a listagem das obrigações do agente apresentada no capítulo 5 nos permite traçar certas características requeridas na perspectiva do autor. O vilicus deveria ter bons princípios, essa seria uma de suas obrigações. Além disso, o agente deveria ser um escravo contido. Não propício a vícios e que vivesse uma vida simples e focada na execução de suas obrigações na propriedade (CATÃO, *De Agri Cultura*, 5). Sabemos a partir de Plutarco que Catão buscava simplicidade e austeridade na sua conduta pessoal e que a ostentação ia contra esse estilo de vida. Plutarco afirma ainda que Catão não tinha por hábito gastar muito com escravos, pelo contrário, os

comprava a preço baixo, os treinava e vendia a preços altos (PLUTARCO, Vidas Paralelas, Catão o velho, 43.1). Sendo assim, o autor possivelmente não trabalha com a ideia de comprar um escravo treinado como vilicus, mas sim de comprar um escravo e treiná-lo e moldá-lo da forma como bem entendesse. No entanto, Catão não informa seus leitores a partir dessa possibilidade. Não temos como precisar o porque da escassez de informação em relação as características do vilicus, mas é possível que Catão considerasse mais importante delinear as obrigações do agente do que seus atributos.

Dos três autores estudados, Varrão é o único que restringe o uso da palavra vilicus a uma única citação, no capítulo 2 do primeiro livro do seu *De Re Rustica*, no qual afirma que a palavra vilicus deriva da palavra villa e, sendo assim, a existência do vilicus estaria condicionada a esse tipo de propriedade (VARRÃO, *De Re Rustica*, 1.2.14). No restante de seu tratado, sobretudo no capítulo 17 do primeiro livro, no qual o autor se dedica a tratar da mão de obra escrava, Varrão mobiliza a palavra *praefectos*, traduzida por Harrison Boyd Ash e Willian Davies Hooper como foremen (ASH; HOOPER, 1935, p. 227) e por Matheus Trevizam como chefe (TREVIZAM, 2012, p. 59). Essa ausência da palavra vilicus no restante do *De Re Rustica* de Varrão não significa, a nosso ver, que esse tipo de agente não fazia parte do modelo administrativo varroniano, mesmo porque o autor o cita no capítulo 2, conforme apontado. Uma possível explicação consiste na ideia de que Varrão escrevera seu tratado para o proprietário e para o vilicus e por essa razão não cita recomendações sobre o agente de forma direta – ideia que está de acordo com a orientação de que os escravos que liderassem soubessem ler e escrever. Consideramos, portanto, que as orientações do autor no capítulo 17 do primeiro livro a respeito do *praefectos* podem ser aplicadas ao vilicus, visto que esse seria o chefe dos chefes.

Varrão orienta que o escravo a ser designado para o cargo de vilicus fosse instruído e soubesse ler e escrever (VARRÃO, *De Re Rustica*, 1.17. 4). O que o autor parece indicar com essa recomendação é a possibilidade do proprietário deixar por escrito as recomendações ao agente, bem como para que esse prestasse contas e

mantivesse registros a respeito da administração da propriedade. Ainda que o autor não oriente a respeito de tais questões, acreditamos que a orientação para a instrução do vilicus só seria útil com esses fins. A princípio, analisando essa característica, acreditamos ser plausível sugerir que o vilicus deveria possuir uma formação anterior ao exercício de sua função e, conseqüentemente, prover “de fora do campo”, visto que era pouco provável que os escravos empregados no meio rural possuíssem instrução prévia. No entanto, Jesper Carlsen afirma que o vilicus poderia ou não ter formação ou treinamento prévio. Mobilizando como referência a defesa de Cícero em favor de Plancio, na qual o autor compara as obrigações do vilicus com as obrigações de um magistrado, Carlsen afirma que a comparação de Cícero pode indicar que não existia um treinamento profissional formal para esse tipo de agente no fim do período Republicano e, conseqüentemente, escravos agrícolas experientes e competentes eram difíceis de serem obtidos no mercado (CARLSEN, 2013, p. 93-95). Columella um século depois discutiria a questão do treinamento do vilicus no seu *De Re Rustica*, no qual se queixa que não existia quem treinasse escravos para ocuparem tal função, apesar de sua extrema importância³⁹.

Logo, o vilicus poderia ser comprado “pronto” – ou seja, treinado –, mas seu valor seria alto, comparável ao de um escravo de luxo. Não é claro, portanto, de onde provinham esses agentes – se eram comprados treinados nessa função ou se seria o proprietário que o instruiria. Carlsen afirma que é possível sugerir que o treinamento

³⁹ Columella se queixa a respeito da escassez de locais de formação de *vilicus* e outros profissionais ligados à agricultura. É interessante observar no trecho em que o autor afirma que “enquanto instrutores podem ser encontrados em outras artes que são menos necessárias a vida, para a agricultura não existem nem instrutores e nem pupilos”; o autor procura uma explicação para tal escassez e afirma que a grande dimensão do assunto pode ocasionar certo “temor” a aqueles que desejam aprender ou ensinar esta arte, que “praticamente não tem limites”. Columella afirma que a arte da oratória, por exemplo, não deixou de ser ensinada e aprendida porque não existe um orador perfeito, ou filósofo; mas ao contrário, muitas pessoas se encorajaram em adquirir conhecimento (ou parte dele), uma vez que não podem adquiri-lo por completo. Desta forma, não existe motivo para silenciar uma arte apenas por não se conseguir ser perfeito nela. O autor entende que a complexidade e grandiosidade dos assuntos relacionados à agricultura e seus procedimentos, acaba por assustar os homens, que acabam por se abster de adquirir esse tipo de conhecimento. COLUMELLA, *De Re Rustica*, Prefácio .4-11.

dos vilicus era informal e possivelmente mais comumente baseado em algum tipo de “auto treinamento”, sobretudo no que concernia o gerenciamento dos trabalhadores e as práticas agrícolas, de acordo com o histórico do vilicus (CARLSEN, 2013, p. 93-95). Quanto à alfabetização do agente é possível que o senhor fosse o responsável visto que dificilmente a prática ou a auto-instrução seria o suficiente. A possibilidade de deixar instruções escritas ao vilicus, bem como que esse registrasse as contas e demais ações tornaria mais precisa a avaliação do proprietário a respeito da administração conduzida, um importante instrumento prescrito por Varrão. Essa característica, no entanto, assume um caráter extremamente negativo com Columella, conforme analisaremos a seguir.

Por ter escrito um livro exclusivamente para orientar a respeito do vilicus, Columella é o autor que mais nos informa a respeito desse agente. O autor afirma que o escravo escolhido para essa função não deveria estar nem no seu primeiro estágio da vida e nem no último. Isto é, não deveria se tratar nem de um escravo novo e inexperiente e nem de um escravo já velho e impossibilitado – entre 35 e 65 anos (idade relativamente avançada considerando a média de expectativa de vida na sociedade romana, sobretudo se tratando de um escravo)⁴⁰. Os requisitos exigidos por Columella são mais complexos que aqueles apontados por Catão e Varrão em termos de formação desse agente – o que pode indicar sua insegurança no modelo do *vilicus system*, bem como pode indicar uma espécie de aperfeiçoamento em relação aos modelos administrativos anteriores. De acordo com o autor:

Então, meu conceito no início é não nomear um *vilicus* oriundo daquele tipo de escravos fisicamente atraentes, e certamente não daquela classe que se dedicou às ocupações voluptuosas da cidade. Essa classe de servos preguiçosos e sonolentos, acostumados a serem

⁴⁰ A partir de documentos epigráficos Carlsen elabora uma tabela das idades dos vilicus, a maioria das inscrições analisadas indicam que os vilicus tinham entre 30 e 49 em propriedades imperiais e entre 50 ou mais em propriedades privadas. A estimativa de Columella, portanto, parece baseada na realidade. CARLSEN, J. *Vilici and Roman Estate Managers until AD 284*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995, p. 70.

ociosos, ao Campus, ao Circo a aos teatros, aos jogos, às lojas de comida, às casas obscenas, nunca deixam de sonhar com tais loucuras; e quando eles os carregam para seus campos, o mestre sofra não tanto com a perda do próprio escravo quanto com toda sua propriedade⁴¹ (COLUMELLA, De Re Rustica, 1.8.1-2).

A indicação de que o *vilicus* não fosse um escravo da cidade não é explícita em Catão e Varrão apesar dos autores também salientarem a necessidade do indivíduo possuir experiência na agricultura. É possível que a prática de enviar às propriedades agrícolas escravos da cidade para exercerem a função de vilicus fosse comum na época de Columella. O escravo da cidade não teria as características necessárias ao trabalho no campo e carregaria vícios provenientes da vida na cidade, como o apreço pela bebida e pela preguiça. O autor aponta que aquele que bebe demais se torna descuidado, bem como aquele que dorme demais nunca está a par do que acontece ao seu redor. Columella estabelece, portanto, um conjunto de prescrições morais ainda mais rígido que aquele proposto por Catão e Varrão. A conduta do vilicus deveria ser moralmente correta e eficiente, o autor afirma que o agente deveria ser o primeiro a acordar e marchar para o trabalho sem preguiça, servindo de exemplo para os demais escravos (COLUMELLA, De Re Rustica, 11.1. 13-14.).

Columella continua e afirma que:

Mesmo uma pessoa analfabeta, contanto que possua uma mente retentiva, pode administrar bem os negócios. Cornelius Celsus diz que um *vilicus* desse tipo traz dinheiro para seu mestre mais frequentemente que o esperado, porque, não conhecendo suas cartas, ele é menos capaz de falsificar relatos ou tem receio de fazê-lo

⁴¹ So my advice at the start is not to appoint an overseer from that sort of slaves who are physically attractive, and certainly not from that class which has busied itself with the voluptuous occupations of the city. This lazy and sleepyheaded class of servants, accustomed to idling, to the Campus, the Circus, and the theatres, to gambling, to cookshops, to bawdy-houses, never ceases to dream of these follies; and when they carry them over into their farming, the master suffers not so much loss in the slave himself as in his whole estate.

por meio de um intermediário, pois isso faria outro ciente do engano⁴² (COLUMELLA, *De Re Rustica*, 1.8.4).

É interessante observarmos que apesar de Columella recomendar um vilicus bem treinado, sobretudo tecnicamente, o autor não orienta que o agente fosse letrado – ao contrário de Varrão. Segundo Columella, uma pessoa sem instrução poderia administrar bem se possuísse uma “mente retentiva”. O autor afirma, recorrendo a figura de Cornelius Celsus, que um vilicus desse tipo traria mais dinheiro a propriedade, isso porque sem saber ler e escrever não poderia falsificar as contas (COLUMELLA, *De Re Rustica*, 1.8.4.).

Enquanto a instrução do vilicus parece constituir uma necessidade ao funcionamento da propriedade no *De Re Rustica* de Varrão, para Columella poderia constituir um problema. O agente que soubesse ler e escrever seria capaz, alerta o autor, de enganar o proprietário. Esse alerta de Columella pode significar um desgaste do vilicus system devido a possíveis situações de fraudes por parte desse tipo de agente – essa ideia estaria de acordo com a orientação do autor de que o proprietário deveria visitar a sede da propriedade com frequência diária, se possível (COLUMELLA, *De Re Rustica*, 1.1.19-20).

Os requisitos e atributos exigidos do vilicus variam, portanto, de um autor para o outro. No entanto, o que todos indicam é a necessidade de que esse escravo estivesse familiarizado com as atividades desenvolvidas na propriedade, bem como que se encaixasse em certo modelo moral. A ideia de forjar ideais comportamentais aos escravos constituía uma forma de buscar controlá-los no processo de gerenciamento desse tipo de mão de obra. Conforme aponta Keith Bradley, a relação que se estabelecia entre senhor e escravo não se tratava de um contrato que estabelecia direitos e

⁴² Even an illiterate person, if only he have a retentive mind, can manage affairs well enough. Cornelius Celsus says that an overseer of this sort brings money to his master oftener than he does his book, because, not knowing his letters, he is either less able to falsify accounts or is afraid to do so through a second party because that would make another aware of the deception.

obrigações mútuas entre as partes, mas sim um arranjo que beneficiava apenas um lado (BRADLEY, 1996, p. 6). A existência do escravo se resumia, ou deveria se resumir, ao objetivo que seu senhor buscava com seu corpo e trabalho. Logo, o escravo que ocupasse o posto de vilicus deveria ser moldado a se comportar de uma maneira específica e exemplar. Ainda que ocupasse um cargo de chefia e pudesse ter melhores oportunidades que os demais, o vilicus, assim como todos os escravos, era compreendido como um instrumento a disposição de seu senhor.

A dinâmica de autoridade entre proprietário e *Vilicus*

Conforme pontuamos anteriormente, apesar do vilicus ser uma figura essencial no modelo produtivo proposto nos tratados, os autores enxergavam tal escravo com desconfiança. Sendo assim, se preocuparam em delimitar seu espaço de ação, indicando a dinâmica de autoridade a ser estabelecida entre proprietário e vilicus.

Catão no capítulo 2 do seu *De Agri Cultura*, no qual orienta a respeito da visita do proprietário a sede, afirma que a primeira ação a ser tomada por ele, além dos rituais religiosos, seria a confrontação do vilicus sobre a situação produtiva em que se encontrava a villa. Logo, a visita funcionaria como a intervenção do proprietário na administração que o agente conduzia. Quando o proprietário visitava a propriedade ele deveria exigir do vilicus que lhe explicasse o estado das operações, a eficiência do trabalho, as condições de preservação da sede, o *status* da produção e as quantidades dos produtos (CATÃO, *De Agri Cultura*, 2.1-2). A visita funcionava como um lembrete de que o vilicus trabalhava subordinado a seu senhor, que lhe cobraria cada ação que tomara em sua ausência. Logo, além de limitar a área em que o agente poderia atuar, a autoridade do proprietário no *De Agri Cultura* de Catão seria exercida a partir das visitas como meio de prestação de contas.

Mais duas orientações de Catão são interessantes para analisar o exercício de autoridade do proprietário e as características de sua delegação. A primeira na qual

Catão afirma que o vilicus não deveria pensar que sabe mais que o proprietário – essa recomendação se encontra logo em seguida da orientação de que o agente deveria cuidar e cumprir o que o proprietário ordenou (CATÃO, *De Agri Cultura*, 5.2). Em um modelo absenteísta de delegação ativa seria necessário que o proprietário demarcasse sua autoridade como o mais capacitado para tomar as decisões necessárias ao funcionamento da propriedade. Mesmo na sua ausência o vilicus deveria seguir o curso de ação estabelecido a partir de sua avaliação em visita a villa. A segunda orientação diz respeito a só dar ouvido a quem o senhor ordenou – a orientação anterior a essa afirma que o vilicus só pode ser amigo dos amigos de seu senhor (CATÃO, *De Agri Cultura*, 5.2). Essa orientação demarca quem poderia dar opiniões sobre os meandros da administração da villa na ausência do proprietário, isto é, o agente só poderia acatar as sugestões dos indivíduos em quem seu senhor confiava. As decisões administrativas sobre a dinâmica da villa tinham, portanto, caráter privado, só delegaria o proprietário e aquele que ele permitisse delegar. O principal objetivo de Catão com essas orientações, a nosso ver, seria delinear aquilo que estava dentro e o que estava fora do escopo do vilicus, indicando o papel ativo, ainda que não constantemente presencial, do proprietário. Além disso, o autor delineia que o comportamento do agente deveria estar de acordo com a conduta administrativa do proprietário. A delegação não constituía, portanto, sinônimo de depositar nas mãos de um agente escravo o poder de tomar decisões por si mesmo, mas sim que essas decisões tivessem a marca do senhor, como se o escravo funcionasse como a extensão do proprietário. Logo, suas ações deveriam obrigatoriamente estar de acordo com as de seu superior.

A dinâmica de autoridade entre proprietário e vilicus no *De Re Rústica* de Varrão não é tão facilmente identificável. Isso porque o autor está mais preocupado em delinear as características necessárias ao agente e a relação que esse deveria estabelecer com os escravos. No entanto, uma orientação do autor pode nos indicar sua ideia a respeito do exercício de autoridade do proprietário e senhor. No capítulo 17 do primeiro livro do seu *De Re Rustica* o autor afirma que a boa vontade do vilicus deveria

ser adquirida a partir de um tratamento que enxergasse o escravo além de sua condição de objeto, tratando-os com consideração (VARRÃO, De Re Rustica, 1.17.6), essa orientação possivelmente se relaciona ao contexto do século de escrita do tratado de Varrão. O século I a.C. foi envolvido por três grandes revoltas de escravos, sendo a Revolta de Espártaco de grandes proporções e próxima a cidade de Roma – essa revolta desmobilizou a organização de uma série de propriedades agrícolas com a adesão massiva de escravos rurais (BRADLEY, 1989, p.98-99). A escolha do autor de orientar que a autoridade tanto do vilicus quanto dos demais escravos em postos de comando na propriedade se estruturasse na legitimidade, na recompensa material e na ausência, o quanto fosse possível, da violência física, pode estar relacionado a esse panorama. Após as revoltas, sobretudo a de Espártaco, os senhores puderam vislumbrar do que os escravos seriam capazes caso fossem levados ao limite. Logo, deveriam ser cautelosos quanto à forma que exerciam sua autoridade. Possivelmente por essa razão Varrão não se ocupa em delinear os limites do agente e a recomendar que esses escravos (o vilicus e demais em cargo de supervisão) deveriam ser “conquistados” pelo proprietário, de modo que se tornassem seus aliados na administração da propriedade. O exercício da autoridade, portanto, nem sempre estava relacionado a imposições explícitas, mas também se traduzia em meios psicológicos, a partir da concessão de recursos recompensatórios, de modo a exercer influência sobre os indivíduos. Isso não significa, portanto, que Varrão realmente advogasse uma relação pessoal com os escravos, mas sim que se tratava de uma estratégia administrativa necessária para que o modelo vigente pudesse continuar em funcionamento.

Columella retoma a ideia catoniana de exercício de autoridade do proprietário a partir da delimitação da área de atuação do vilicus e da intervenção administrativa a partir da visita. Dos três autores Columella é aquele que mais demonstra desconfiança no chamado *vilicus system*, como já apontado. De acordo com o autor o modelo de exploração direta deveria ser empregado apenas para propriedades próximas o suficiente para que o proprietário pudesse visitá-las em caráter diário, se possível – o

arrendamento de terras deveria ser empregado nas propriedades distantes e sem possibilidade de intervenção cotidiana do proprietário (COLUMELLA, *De Re Rustica*, 1.7.6-7). Catão e Varrão não nos informa a respeito da assiduidade na qual o proprietário deveria visitar a villa, mas considerando de modo geral suas orientações não nos parecem defender visitas tão frequentes como Columella. O autor também retoma a ideia de Varrão de que seria preciso que o proprietário e senhor tratasse o vilicus (e os demais escravos) com consideração. No capítulo 8 do primeiro livro do seu *De Re Rustica*, Columella propõe uma combinação das estratégias de Catão e Varrão. De acordo com o autor, o proprietário deveria tratar com justiça e consideração o vilicus (e os demais escravos) e assegura que esse tipo de comportamento melhoraria a propriedade. Além disso, durante a visita deveria inspecionar cada parte da villa de modo a avaliar se sua ausência resultara no relaxamento da disciplina e da supervisão do trabalho, além de contabilizar os produtos, escravos e equipamentos. Essa prática deveria se tornar um hábito e asseguraria o sucesso do empreendimento e a submissão dos escravos, sobretudo do vilicus (COLUMELLA, *De Re Rustica* 1. 8.20).

A forma de demarcar a autoridade, delimitar as ações do vilicus e manter a ordem da propriedade no *De Re Rustica* de Columella seria a partir do equilíbrio entre a estratégia varroniana de tratamento com consideração e a estratégia catoniana de intervenção administrativa a partir das visitas, tendendo para a severidade da estratégia do Censor – o autor não cita, no entanto, os autores Catão e Varrão, é a análise comparada entre os documentos que nos permite tal conclusão. É interessante observar que Columella afirma que exercendo sua autoridade administrativa na propriedade de forma efetiva ao longo de sua vida o proprietário não estava desperdiçando seus anos, mas sim melhorando sua propriedade e, conseqüentemente, seu patrimônio. Além disso, a prática tornaria o senhor respeitado por seus escravos. Logo, Catão e Columella parecem concordar que a autoridade do proprietário se estruturava nas intervenções que realizava.

A autoridade do proprietário em relação ao vilicus poderia, portanto, ser exercida de diferentes formas. Tanto tornando o agente um aliado do proprietário, fazendo-o sentir-se parte do sistema em que se encontrada, como é o caso de Varrão, quanto a partir de uma forma mais incisiva a partir da verificação e prestação de contas, quanto em Catão. Columella busca um equilíbrio entre as duas formas de agir, mas sua aparente desconfiança no *vilicus system* o leva a concentrar sua orientação na verificação e prestação de contas do agente. O que ambas as estratégias tem em comum é a demonstração de que ainda que ocupasse um cargo importante na dinâmica da propriedade, as ações do vilicus estavam subordinadas ao proprietário. Tal demonstração se mostra importante considerando o absenteísmo característico do sistema. Ainda que diariamente esses escravos dedicassem suas vidas para manter o funcionamento da propriedade, as decisões pertenciam a seus senhores. O estabelecimento de limites as ações de escravos em postos de comando constitui uma importante característica das relações escravistas. Seria preciso lembrar constantemente a esses sujeitos a sua inferioridade. Ainda que a figura do senhor não fosse física constantemente. A dinâmica da propriedade funcionaria, portanto, se o vilicus se submetesse a autoridade do senhor, assim como se os demais escravos se submetessem a autoridade do vilicus, conforme discutiremos na próxima seção.

A dinâmica de autoridade entre *Vilicus* e demais escravos

Carlsen afirma que a principal obrigação do vilicus na administração da propriedade seria gerir a mão de obra empregada na propriedade (CARLSEN, 1995, p. 70). Concordamos com a afirmativa, afinal, seriam os escravos e trabalhadores contratados aqueles responsáveis por todas as etapas da produção. Apesar do mesmo *status* jurídico que os demais, na dinâmica da villa o vilicus constituía a autoridade máxima e estava acima de qualquer outro escravo na cadeia hierárquica. Os agrônômicos orientam, portanto, sobre como o vilicus deveria estabelecer sua autoridade em relação aos demais escravos.

A estratégia central para compreender o estabelecimento dessa dinâmica de autoridade é a ideia de que o *vilicus* deveria agir de forma a legitimar a sua autoridade perante os demais escravos. Para tanto, os agrônomos deixam uma orientação clara, o *vilicus* deveria saber realizar todos os trabalhos que compunham as operações produtivas da propriedade. Mas do que saber, deveria realizá-las com frequência. Catão afirma que

Ele deve cuidar para que ele saiba como realizar todas as operações agrícolas, e realmente as realiza com frequência, mas não a ponto de ficar exausto; assim fazendo, ele aprenderá o que se passa na mente de seus servos e eles realizarão seu trabalho com mais satisfação⁴³ (CATÃO, De agri Cultura, 5,4-5).

Além da legitimação, essa prática poderia servir ainda como meio de estabelecer um diálogo entre o *vilicus* e os demais escravos. Catão não nos fornece muitos detalhes a respeito, mas podemos supor que tal diálogo seria uma forma do agente ter um conhecimento mais profundo acerca do cotidiano da propriedade e poder, assim, evitar conflitos, controlar aqueles que ultrapassassem os limites e estabelecer mecanismos para manter os escravos comprometidos com o trabalho. Varrão explica de forma mais clara a importância do conhecimento teórico e prático do *vilicus* para o exercício de sua autoridade, de acordo com o autor:

Além disso, é especialmente importante que os *vilicus* sejam homens com experiência em operações agrícolas; pois o *vilicus* não deve apenas dar ordens, mas também participar do trabalho, para que seus subordinados sigam seu exemplo e também entendam que há uma boa razão para ele estar acima deles - o fato de que ele é superior a eles em conhecimento⁴⁴ (VARRÃO, De Re Rustica, 1.17.4).

⁴³ He must see to it that he knows how to perform all the operations of the farm, and actually does perform them often, but not to the point of becoming exhausted; by so doing he will learn what is in his servants' minds, and they will perform their work more contentedly.

⁴⁴ Furthermore, it is especially important that the foremen be men who are experienced in farm operations; for the foreman must not only give orders but also take part in the work, so that his subordinates may follow his example, and also understand that there is good reason for his being over them — the fact that he is superior to them in knowledge.

Isto é, Varrão considera que a autoridade exercida apenas de forma impositiva e sem base prática poderia ser mais facilmente questionada pelos demais. O vilicus só seria respeitado e suas orientações só seriam seguidas se os demais escravos acreditassem que o agente sabia a respeito daquilo que ordenava. Além disso, a execução das atividades por parte do vilicus serviria ainda de exemplo sobre como proceder. O vilicus deveria saber e demonstrar que sabia como forma de legitimar a sua posição. A ideia varroniana se assemelha com a definição de Herbet Simon a respeito da autoridade. De acordo com o autor, a autoridade levaria o subordinado querer seguir as orientações de seu superior, sem necessidade de nenhuma coerção ou recompensa (SIMON, 1997, p. 179). Consideramos que a orientação de Varrão aponte para esse sentido. Ademais, a experiência prática deveria ser somada à experiência de vida – Varrão salienta que era mais provável que os escravos respeitassem a autoridade de alguém mais velho (VARRÃO, *De Re Rustica*, 1.17.4). Todas as características exigidas para ocupação do cargo possuíam, portanto, duas finalidades: uma obviamente relacionada à competência do escravo para o exercício de suas funções e outra relacionada à sua capacidade de ser respeitado pelos demais escravos, isto é, exercer sua autoridade de modo a controlar os sujeitos envolvidos na produção. No entanto, como discutiremos mais a frente, não seria só o conhecimento prático e teórico a legitimar a autoridade no *De Re Rustica* de Varrão, a recompensa também constituía um aspecto importante.

Columella no seu *De Re Rustica* nos informa a respeito da necessidade do conhecimento prático e teórico do vilicus ao afirmar que:

Mas seja quem esteja destinado a este negócio deve ser especializado neste e muito robusto para que possa ensinar os que estão sob suas ordens (e também a ele mesmo) a cumprir adequadamente as instruções dadas; pois, de fato, nada pode ser ensinado ou aprendido corretamente sem um exemplo e é melhor que o oficial de justiça seja

o mestre, não o aluno, ou seus trabalhadores⁴⁵ (COLUMELLA, De Re Rustica, 11.1. 4).

O autor retoma a ideia de que o vilicus deveria servir como exemplo aos demais e dele deveria emanar o conhecimento e não ao contrário. Essa ideia, portanto, constitui uma estratégia estrutural na administração da villa no modelo *vilicus system*. A importância da gestão da mão de obra da propriedade por parte vilicus fica ainda mais evidente no *De Re Rustica* de Columella. O autor propõe uma gestão mais complexa para o emprego da mão de obra na villa. Para que a produtividade dos trabalhadores e a eficiência da produção fossem possíveis, seria preciso que o escravo designado para cada uma das funções contasse com as características físicas e intelectuais necessárias ao trabalho. Considerando que a escolha do escravo ideal para cada tipo de atividade constituía a base da alocação do trabalho escravo na propriedade no modelo administrativo columeliano, a responsabilidade daquele que efetuava tal alocação seria significativa, responsabilidade essa que estava a cargo do vilicus. Columella explica sua lógica no capítulo 11 do primeiro livro do seu *De Re Rustica*, no caso do apascentador do rebanho, por exemplo,

No caso do lavrador, inteligência, embora necessária, ainda não é suficiente a menos que a grandeza de voz e de porte o tornem formidável para o gado. No entanto, ele deve temperar sua força com gentileza, pois deve ser mais aterrorizante do que cruel para que o gado possa obedecer aos seus comandos e ao mesmo tempo durar mais, porque não se esgotam com as durezas do trabalho combinadas com o tormento do chicote⁴⁶ (COLUMELLA, De Re Rustica, 1.11.2).

⁴⁵ But whoever is destined for this business must be very learned in it and very robust, that he may both teach those under his orders and himself adequately carry out the instructions which he gives; for indeed nothing can be taught or learned correctly without an example, and it is better that the bailiff should be the master, not the pupil, or his labourers.

⁴⁶ In the case of the ploughman, intelligence, though necessary, is still not sufficient unless bigness of voice and in bearing makes him formidable to the cattle. Yet he should temper his strength with gentleness, since he should be more terrifying than cruel, so that the oxen may obey his commands and at the same time last longer because they are not worn out with the hardship of the work combined with the torment of the lash.

O autor afirma que o homem mais forte não pode obedecer a uma ordem a não ser que ele saiba o que fazer, assim como o mais habilidoso,

O mais importante neste tipo de superintendência é saber e avaliar quais deveres e tarefas devem ser impostos a cada pessoa; pois o homem mais forte não pode cumprir uma ordem a menos que saiba o que tem que fazer, nem o mais hábil se ele não tiver força. Portanto, a natureza de cada operação deve ser levada em consideração; pois algumas tarefas requerem apenas força, como mover e carregar cargas pesadas, outras requerem uma combinação de força e habilidade, como cavar, arar e cortar a grama e campos; para alguns, menos força e mais habilidade é aplicada como na poda e enxertia de um vinhedo, e para alguns alguns conhecimentos são de maior importância, por exemplo, na alimentação e tratamento de gado⁴⁷ (COLUMELLA, *De Re Rustica*, 11.1.8).

A autoridade do vilicus no *De Re Rustica* de Columella também passa pelo conhecimento e pela legitimidade, de forma relativamente similar a Varrão. No entanto, a importância da alocação dos trabalhadores torna essas características ainda mais relevantes. O vilicus eficiente, preparado e que tomasse decisões pautadas em uma lógica produtiva teria mais chance de ser respeitado e de exercer sua autoridade de modo mais contundente. Possíveis inconsistências na conduta do agente poderiam significar insubordinação por parte dos escravos.

Os agrônomos nos informam ainda sobre outras estratégias a serem mobilizadas para o exercício da autoridade do agente em relação a mão de obra na propriedade. Catão no seu *De Agri Cultura* foca na relação de autoridade entre o vilicus e outra figura importante da dinâmica produtiva da villa, a vilica.

⁴⁷ The most important thing in this kind of superintendence is to know and estimate what duties and what tasks should be enjoined on each person; for the strongest man could not carry out an order, unless he knows what he has to do, nor the most skilful, if he lacks the strength. The nature therefore of each operation must be taken into consideration; for some tasks require strength only, such as the moving and carrying of heavy loads, others require a combination of strength and skill, as in digging and ploughing and mowing field crops and meadows; to some less strength and more skill is applied as in the pruning and grafting of a vineyard, and for some knowledge is of the chief importance, for instance, in the feeding and doctoring of cattle.

A vilica constituía a esposa⁴⁸ do vilicus e era responsável, como nos informa o autor, por cuidar da estadia do proprietário e de sua esposa, manutenção da sede, dispensa e feitura de alimento em conserva (CATÃO, *De Agri Cultura*, 143). Devido as suas obrigações e a relação estabelecida com o vilicus, essa mulher ocupava um alto posto na hierarquia escrava. Catão salienta no capítulo relativo as suas obrigações sobre necessidade de submeter essa mulher a autoridade do vilicus, seu marido. (CATÃO, *De Agri Cultura*, 143).

O autor orienta a respeito das obrigações da vilica indicando em primeiro lugar, que o vilicus deveria cuidar para que sua esposa realizasse tais deveres (CATÃO, *De Agri Cultura*, 143). Acreditamos que Catão se dirija ao vilicus e não ao proprietário pois a frase seguinte afirma que “If the master has given her to you as wife, keep yourself only to her. Make her stand in awe of you. Restrain her from extravagance.” (CATÃO, *De Agri Cultura*, 143). O exercício de autoridade do vilicus em relação a vilica no *De Agri Cultura* tem duas características, reproduz a dinâmica de autoridade do proprietário em relação ao vilicus, bem como do marido em relação a esposa. Logo, a vilica estaria duas vezes subordinada, a seu marido e seu chefe. Isso porque, assim como o proprietário precisaria controlar o vilicus em decorrência de sua posição importante, o mesmo

⁴⁸ A partir da análise de inscrições epigráficas Ulrike Roth defende a tese de que a vilica não constituía necessariamente a esposa do vilicus, mas sim outra agente da villa, subordinada ao vilicus, mas sem manter relações pessoais com ele. ROTH, U. *The Female Slave in Roman Agriculture: Changing the Default*. Nottingham, Nottingham University Press, 2003. Jesper Carlsen argumenta contra essa ideia e afirma que embora Roth esteja correta em afirmar que a vilica desempenhava um papel importante na dinâmica da villa, sua ideia de contestar o relacionamento de marido e mulher entre vilicus e vilica não é convincente. CARLSEN, J. “The *villica* and Roman estate management”. In: *Land and Labour: Studies in Roman social and economic history*. Roma: L'Emma do Bretschneider, 2013, p. 111-112. Concordamos com Roth que a vilica ocupava um lugar fundamental na dinâmica da propriedade, no entanto, considerando os documentos analisados, isto é, os tratados agrícolas de Catão, Varrão e Columella, as indicações de que o vilicus e a vilica constituíam um casal são claras. Essa orientação não consiste, a nosso ver, como uma forma de corrigir uma tendência da sociedade. Isto é, os agrônômicos latinos não prescrevem o relacionamento entre vilicus e vilica porque na prática esse relacionamento não acontecia, mas sim para reforçar uma prática já existente. Isso porque, caso a vilica constituísse uma agente pessoalmente independente do vilicus, ainda que profissionalmente subordinada a ele, seus poderes de ação possivelmente seriam maiores e a dinâmica de autoridade se estruturaria de forma distinta na villa. Fosse esse o caso os agrônômicos apresentariam o cenário em seus tratados considerando a importância de ambos os agentes.

deveria ocorrer com a vilica. E, por outro lado, reforça a ideia de necessidade de submissão das mulheres em relação aos homens, sobretudo de esposas a seus maridos, independente de seu *status*.

Varrão salienta que a autoridade na villa, seja por parte do proprietário ou do vilicus, não deveria, a princípio, ser exercida de modo coercitivo, fosse para que os escravos realizassem seus deveres, ou quando cometessem algum tipo de delito, conforme apontado. Nas palavras do autor, “They are not to be allowed to control their men with whips rather than with words, if only you can achieve the same result.” (VARRÃO, *De Re Rustica*, 1.17.5). O exercício da autoridade do vilicus no *De Re Rustica* de Varrão se concentra, portanto, na questão da legitimidade do agente a partir de seu conhecimento teórico e prático. No entanto, esse exercício também pode ser demonstrado a partir da capacidade do agente (proveniente de sua posição) de conceder recompensas aos escravos. Conforme o autor orienta no capítulo 17 do primeiro livro,

Eles são levados a possuírem mais interesse no trabalho ao serem tratados com mais liberdade em relação a alimentos, ou mais roupas, ou isenção do trabalho, ou permissão para pastorear seu próprio gado na fazenda, ou outras coisas desse tipo; de modo que, se alguma tarefa incomumente pesada fosse imposta, ou punição infligida a eles de algum modo, sua lealdade e sentimento de bondade para com o mestre podem ser restaurados pelo consolo derivado de tais medidas⁴⁹ (VARRÃO, *De Re Rustica*, 1.17.7).

Logo, o vilicus deveria ser respeitado e obedecido porque ele tinha a autoridade da concessão. Conforme apontado na seção anterior, o panorama de revoltas de escravos que ocorreu no século I a.C., sobretudo a Revolta de Espártaco, possivelmente influenciou a forma como Varrão concebe as dinâmicas de autoridade na villa. Sendo

⁴⁹ They are made to take more interest in their work by being treated more liberally in respect either of food, or of more clothing, or of exemption from work, or of permission to graze some cattle of their own on the farm, or other things of this kind; so that, if some unusually heavy task is imposed, or punishment inflicted on them in some way, their loyalty and kindly feeling to the master may be restored by the consolation derived from such measures

assim, seria preciso reconsiderar alguns pontos da administração desse tipo de mão de obra no sistema da villa. A autoridade deveria, portanto, ser exercida a partir de formas alternativas. O vilicus deveria deixar de ser um carrasco e se tornar um homem que se mostrasse justo e capaz de liderar os demais, da mesma forma que, como apresentado na seção anterior, o senhor deveria lidar com o vilicus. Esse tipo de demonstração de autoridade teria, possivelmente, o objetivo de tornar o cotidiano menos conflituoso.

Assim como Varrão, Columella também associa a relação do vilicus com os demais escravos ao seu exercício de autoridade. Segundo o autor, o agente deveria evitar intimidade com os da casa e com estranhos (COLUMELLA, *De Re Rustica*, 11.1.23). Esta determinação já aparece em Catão (quando o autor afirma que a vilica não deve frequentar a casa dos vizinhos e que os amigos do proprietário devem ser os únicos com que o vilicus deveria se relacionar – CATÃO, *De Agri Cultura*, 143; 5.3). Essa recomendação é bastante interessante e tem, a nosso ver, dois objetivos. Em primeiro lugar, em relação aos estranhos, podemos supor que se trate de uma cautela necessária para que se evitassem traições contra o senhor, ou evitar que a atenção do vilicus fosse desviada para outros assuntos, ou ambas. Quanto aos de casa, a aproximação com escravos subordinados a ele poderia causar danos a sua figura de autoridade. Ao estabelecer laços de amizade com os escravos essa esfera pessoal atrapalharia as operações da propriedade, fosse pelos possíveis amigos do vilicus não respeitarem suas ordens, fosse porque o próprio vilicus poderia privilegiar de forma indevida algum escravo. Columella demarca uma das características mais importantes e perversas da escravidão, a negação, pelo menos em teoria, da sociabilidade do escravizado. O vilicus e os demais escravos teriam apenas que cumprir as suas obrigações, era para isso que existiam.

O exercício de autoridade do vilicus em relação aos demais escravos, e também em relação aos trabalhadores contratados, era extremamente importante para a manutenção da ordem na propriedade. Por essa razão os autores orientam a respeito de mecanismos que tornassem tal exercício eficiente e, ao mesmo tempo, compatível

com o modelo administrativo proposto. Grande parte da administração da villa estava voltada para a administração de relações pessoais dos sujeitos envolvidos no processo produtivo.

Considerações finais

A delegação ativa constituía, a nosso ver, uma estratégia estrutural para a administração da villa. Para que tal dinâmica funcionasse seria preciso um agente que pudesse ser controlado pelo proprietário e que pudesse controlar os demais escravos e trabalhadores contratados. O vilicus constitui, portanto, a figura de autoridade do quadro de escravos empregados na propriedade que tornava possível que a elite romana explorasse a terra de forma direta, sem precisar arrendá-la, mas, ao mesmo tempo, sem que precisasse estar cotidianamente presente nas propriedades. Logo, não seria absurdo considerar que o vilicus constituía um agente fundamental para que o sistema econômico da villa pudesse funcionar. Sua importância é atestada nas orientações dos agrônomos nos tratados analisados.

O papel do vilicus só funcionaria, no entanto, se o escravo escolhido para o cargo atendesse a duas prerrogativas, agisse dentro do escopo que lhe fora estabelecido e de acordo com a forma de proceder de seu senhor, isto é, reconhecendo sua autoridade. E, ao mesmo tempo, se fosse capaz de subordinar os demais escravos e fazê-los trabalhar de forma satisfatória, exercendo sobre eles a sua autoridade. Esse agente que sustentaria o modelo proposto pelos agrônomos seria ao mesmo tempo subordinado e aquele que subordinaria e constituía uma das muitas contradições que compunham o mundo escravo na sociedade romana.

Referências Bibliográficas

Documentação

CATO, *On Agriculture* & VARRO, *On Agriculture*. Tradução: Harrison Boyd Ash e Willian Davies Hooper. Loeb Classical Library L 283. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1935.

COLUMELLA, *On Agriculture*. Trad. Harrison Boyd Ash. Loeb Classical Library 361; 407; 408. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941.

PLUTARCH. *Lives, Volume II: Themistocles and Camillus. Aristides and Cato Major. Cimon and Lucullus*. Trad. Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 47. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

Bibliografia

ANDREAU, J. Sur le choix économiques des notables romains. *In: ANDREAU J.; FRANCE, J; PITTIA, S. (eds.) Mentalités et choix économiques des romains. (Scripta Antiqua 7.)*. Bordeaux: Ausonius, 2004.

AUBERT, J. J. Managers of agricultural estates. *In: Business managers in ancient Rome: a social and economic study of Institores, 200 B.C.- A.D. 250*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

BRADLEY, K. *Slavery and rebellion in the Roman world, 140 b.C.-70b.C*. Indiana: Indiana University Press, 1989.

BRADLEY, K. *Slavery and society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CARLSEN, J. *Vilici and Roman Estate Managers until AD 284*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1995.

CARLSEN, J. *Land and Labour. Studies in Roman social and economic history*. Roma: L'Emma do Bretschneider, 2013.

JOSHEL, S. "Slavery and Roman literary culture". *In: BRADLEY, K; CARTLEDGE, P. (org.) The Cambridge World History of Slavery. V.1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ROTH, U. *The Female Slave in Roman Agriculture: Changing the Default*. Nottingham, Nottingham University Press, 2003.

SIMON, H. *Administrative behavior: a study of decision, making processes in administrative organizations*. 4ª edição. New York: The Free Press, 1997.

TREVIZAM, M. Introdução, tradução e notas. In: VARRÃO. *Das coisas do campo*. Tradução de Matheus Trevizam. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

“Condenando Romanos, Exaltando Bárbaros”: Ortodoxia Católica e Romanidade Através de Agostinho e Salviano no Quinto Século

“Condemning Roman, Exalting Barbarians”: Catholic Orthodoxy and Romanity Through Augustine and Salvian in the Fifth Century

Geraldo Rosolen Junior¹

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de São Paulo, campus de Guarulhos. Pesquisador do Laboratório de Estudos Medievais (LEME/UNIFESP), e também do Núcleo de Estudos Bizantinos e Conexões Mediterrânicas (NEB/UNIFESP). Bolsista CAPES. Orientado pelo Prof. Dr. Fabiano Fernandes. Email: grosolen.junior@hotmail.com.

Recebido em 05 de maio de 2020; Aceito em 20 de julho de 2020

Resumo

Neste artigo, tivemos como objetivo avaliar a construção de uma tradição iniciada por Agostinho ao tentar dissociar a cristandade da romanidade após ter percebido que o Estado Romano no Ocidente poderia colapsar. Preocupado com o destino da Igreja no período pós-imperial, Agostinho havia sugerido que defender o Império Romano poderia ser avaliado como um ato de soberba humana contrária as vontades de Deus. Seguindo essa tendência, Salviano foi ainda mais radical, considerando que a substituição do poder romano, pela ascensão dos Reinos Pós-Imperiais era uma prova de que a condição moral era mais importante do que seguir os ordenamentos dogmáticos da Igreja Católica.

Palavras-chave: África do Norte; Romanidade; Cristianismo.

Abstract

In this article, we aimed to evaluate the construction of a tradition initiated by Augustine when trying to dissociate Christianity from Romanity having realized that the Roman State in the West could collapse. Concerned about the fate of the Church in the post-imperial period, Augustine had suggested that defending the Roman Empire could be valued as an act of human pride opposite to the will of God. Following this trend, Salviano was even more radical, considering that the replacement of Roman power by the rise of the Post-Imperial Kingdoms was a proof that the moral condition was more important than following the dogmatic order of the Catholic Church.

Keywords: North Africa; Romanity; Christianity.

Introdução

Neste artigo, propusemos abordar a construção de uma tradição historiográfica surgida com Agostinho, e depois continuada por Salviano que propôs a radicalização do pensamento do bispo de Hipona. Nos sermões sobre a queda de Roma (2013), Agostinho pareceu preocupado que as comunidades cristãs acreditassem que o saque de Roma de 410 pelos visigodos, era uma associação com a destruição das cidades de Sodoma e Gomorra. O bispo de Hipona se posicionou rapidamente para conter a animosidade de clérigos e cristãos que adotaram essa premissa, afirmando que, tanto o saque de Roma, como a perda das províncias ocidentais para os Reinos Pós-Imperiais eram um processo de natureza humana, fadada ao fracasso, pelos quais diversos impérios históricos haviam passado antes dele, e que somente Deus seria eterno. Assim, Agostinho passa a defender uma dissociação do cristianismo católico da romanidade, para que o fim do Império no Ocidente não sentenciasse a Igreja Católica ao mesmo destino.

Nesse âmbito, Salviano que já havia tecido fortes críticas a Igreja Católica na sua obra 'Os quatro livros de Timóteo a Igreja' em meados de 435, parece ir de encontro com as perspectivas proferidas por Agostinho, uma vez que, considerava que os romanos eram moralmente degenerados e que não mantinham uma vida cristã, baseada na caridade como ele desejava. Assim, ele buscou reforçar que seu tempo, era um período de provações, aonde pouco importava os títulos religiosos ou políticos adquiridos, mas antes, considerou que ações moralmente amparadas na vida em caridade, e nas virtudes espirituais seriam mais importantes ao julgamento de Deus, do que se apresentar como católico ou romano, como se isso por si só, garantisse a superioridade e apoio divino.

Deste modo, iremos avaliar a construção de uma corrente historiográfica amparada na crítica a romanidade iniciada por Agostinho, e que posteriormente também incorporou a esse julgamento as comunidades católicas através de Salviano. Para isso, iniciaremos esse artigo, abordando como o cristianismo havia sido apropriado

pelo Império Romano, se tornando uma religião de Estado, como aborda Yitzhak Hen (2018), e também como, a ascensão de heresias durante o século IV abalou essa união entre Igreja e Estado, contribuindo para o aumento de expressões identitárias locais, que colaboraram na deterioração do poder do Estado Romano nas províncias africanas como propusera Ogbu Uke Kalu (2005).

Logo, na segunda parte desse artigo, iremos apresentar os discursos de Agostinho, que observou a perda de influência sócio-política do Império nas regiões africanas, fornecendo assim, um panorama sobre o contexto de produção que o bispo de Hipona estava inserido, também é nessa segunda metade, que dispomos as similaridades desse pensamento com Salviano, apresentando também uma análise sobre suas perspectivas, bastante heterodoxas para o período.

A (des) integração do cristianismo à romanidade

Para que possamos compreender a dissociação do cristianismo à romanidade proposta por Agostinho no século V e a permissividade das heresias⁵⁰ entre os Reinos Pós-Imperiais apresentados no *De Gubernatione Dei* de Salviano, torna-se necessário refletir como essas associações foram realizadas no período anterior a migração dos povos bárbaros. O leitor também deve-se atentar para o recorte espaço-temporal selecionado quanto as dinâmicas norte-africanas a partir da chegada dos Vândalos

⁵⁰ Compreendemos como heresias um conjunto de divergências teológicas e/ou de práticas litúrgicas que se colocam em oposição a compreensão ou ordenamento da ortodoxia católica e que não foram consideradas como corretas por esse grupo, cuja maior influência e poder político associado ao Estado Romano, permitiu que eles determinassem a norma cristológica e dogmática, controlando os modos de pensar e de praticar o cristianismo pelas comunidades associadas à Igreja Católica, como Barros propõe a ortodoxia católica desejava impor as “suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas” (BARROS *apud* SILVA, 2014, p.96), portanto, as heresias podem ser consideradas como práticas que foram negadas e/ou rejeitadas pelo grupo que tem maiores condições de impor sua compreensão do que é certo ou errado, “tanto as noções de heresia quanto de ortodoxia são discursos, são construções que partem de determinados grupos dentro da Igreja em relação às oposições as suas ideias e entendimentos do que é correto, verdadeiro, certo” (SILVA, 2014, p.96).

nessas regiões, pretendendo contribuir como uma alternativa para a avaliar a comunidade católica ao longo do século V fora do continente europeu.

Em uma proposta mais recente sobre as relações do cristianismo e da identidade romana, Yitzhak Hen (2018) declara que o cristianismo não havia se filiado a romanidade, mas considera que *“Christianity, let it be said at the very beginning, is a Roman phenomenon”* (HEN, 2018, p.59), portanto, a religião cristã havia se desenvolvido às margens do direito romano, a partir da conversão de membros da elite senatorial que gestaram a ortodoxia católica como fruto da romanidade, *“The senate, more than any other single institution, was the locus of ‘religious power’, and the various priesthoods became part of the senatorial elite’s social identity and sense of Romanitas”* (HEN, 2018, p. 60). Embora, ele observe que tenha ocorrido uma resistência pagã que reivindicava a glória de Roma por meio da hereditariedade das tradições, essa reconfiguração do centro de poder outorgou gradativamente uma nova dinâmica e normatividade social.

Assim, na medida em que, a romanidade associou-se a cristandade, institucionalizou a conversão como uma necessidade civilizatória, nas palavras de Hen: *“All the emperors of the fourth century, apart from Julian the Apostate, maintained their support for the Church, and consequently the ever more Christianised Roman aristocracy had to re-define its Romanitas in Christian terms”* (HEN, 2018, p.61). Logo, é possível afirmar que o Império promoveu através da Igreja Católica a imposição de um modelo cultural, o respeito à cidadania e a constitucionalidade como estando acima de qualquer expressão local ou regional.⁵¹

⁵¹ Devemos compreender como *romanitas* um conjunto de práticas sociais que eram regidas pelas classes senatoriais, através de estímulos e ordenamentos jurídicos e/ou políticos que tinham como objetivo regulamentar a compreensão e a prática da utilização social do título ‘romano’, isto é, a *romanitas* para Hen é uma identidade em constante transformação que estaria amparada e regimentada pela compreensão daquilo que as elites políticas determinavam o modo ser romano (HEN, 2018). Como exemplo, a expansão da cidadania romana após 212 implicava em uma série de planejamentos bem estruturados pelo Império que tinha por objetivo: ampliar a base tributária capaz de romper com as crises econômicas enfrentadas no IIIº século; enfraquecer as identidades locais em prol de uma universalização com forte caráter ideológico; desestruturar a autonomia sócio-política provincial, de modo a impor

Para Ogbu Uke Kalu (2005) a conversão do Imperador Constantino reservou um lugar expressivo à religiosidade cristã, ao ocupar o espaço público centralizou os debates teológicos sobre a constituição do clero (em oposição ao Donatismo) e da consubstancia da Divina Trindade (em oposição ao Arianismo) aprovada pelos líderes da Igreja nos respectivos: Primeiro Concílio de Arles (314) e Primeiro Concílio de Nicéia (325) que permitiu transparecer que os líderes da Igreja eram os mesmos representantes do poder político romano.

Quem que que possuíse o poder de defender seus pontos de vista, iria declarar seus oponentes como hereges. [...] A política de poder na Igreja tornou-se parcialmente a tradição por conta da conversão de Constantino que removeu a perseguição, empurrando o Cristianismo para o centro do espaço público e criou mais oportunidades para políticas eclesiais, debates e postura conciliatória que foi privada de consenso⁵² (KALU, 2005, p.27).

Deste modo, Kalu (2005) pode parecer próximo de Hen (2018), mas ao contrário deste, considera que embora o cristianismo tenha se desenvolvido com auxílio do poder imperial, não poderia ser considerado como uma entidade puramente romana, devido às contribuições teológicas africanas que teve em Alexandria, o principal centro contribuinte da mentalidade e filosofia cristã através do sincretismo com a religiosidade pagã-egípcia entre o IIIº e meados do IVº século, e também pela região do Magreb, que por meio da cidade de Cartago ganhou destaque econômico, atraindo clérigos e teólogos da metade Oriental, colaborando diretamente na transformação dessas províncias em importantes centros político-econômicos e religiosos do Império Romano

“The movement flowed west and exhibited a character typical of those who are far from urban centers and its flaunt of learning and scholarship. [...] By this time, this region had

através da identidade romana um rígido código de leis, modos de cultura e uma burocratização que deveria submeter os regionalismos ao poder imperial. (GEARY, 2005).

⁵² Whoever had the power to uphold their views, would declare the opponents as heretics. [...] Power politics in the church became the tradition partly because Constantine's conversion that removed persecution thrust Christianity into the center of the public space and created more opportunities for ecclesiastic politics, debates and conciliarist posture that was bereft of consensus.

replaced Egypt as the granary of Italy” (KALU, 2005, p.28), permitindo que o autor considerasse a existência de um cristianismo africano, que revela uma dimensão regional que contribuiu para que alguns teólogos como Agostinho e Salviano, sugerissem uma separação entre as comunidades cristãs e a política imperial, possivelmente por acreditarem que a falência do Estado Romano no Ocidente pudesse comprometer a integridade da Igreja Católica e das próprias comunidades religiosas no Ocidente.

Lúrbia Santos (2016) também esteve atenta para as consequências surgidas através do Donatismo, para comunidades que rejeitavam a autoridade do imperador nos assuntos eclesiásticos, considerando-o como uma reivindicação de autonomia e autoridade para o clero africano, em oposição a Igreja de Roma que havia se associado ao Império mantendo-se colaborativa com os imperadores para conservar a ordem social, através da imposição de dogmas e da subordinação a uma rígida estrutura hierárquica, atribuindo “ao cisma donatista um caráter de resistência e contestação à autoridade de Roma, a partir da valorização da autonomia das igrejas [...] O conflito que se segue resulta da oposição entre as noções de autonomia e autoridade” (SANTOS, 2016, p.3). Deste modo, através da contribuição de Kalu consideramos a existência de duas cristandades paralelas, sendo elas: o cristianismo como uma instituição teológica e prática, amparada na compreensão e nas experiências comunitárias; e a Igreja de Roma como definidora de uma doutrina e normatividade cristã em associação ao mundo romano (KALU, 2005).

Assim, consideramos que a autonomia do cristianismo africano, tenha colaborado para o surgimento de uma tradição agostiniana mais ampla e que auxiliou na formação da ortodoxia católica romana, através do esforço político e teológico com o objetivo de homogeneizar suas práticas litúrgicas e definir normas cristológicas, fosse através da dissociação das identidades romana e cristã, como evidenciaremos a seguir com Agostinho, ou pela integração e aceitação das comunidades heréticas para compor uma única comunidade cristã baseada em alicerces morais e não mais em instituições

que pudessem perecer e colocar em risco a existência do cristianismo no Ocidente como sugeriu Salviano, e que avaliaremos em momento posterior desse artigo.

Identidade Cristã para Agostinho e Salviano

Após o saque de Roma de 410 pelos visigodos, Agostinho foi pressionado a lidar com a oposição pagã, que afirmava que Roma teria sido saqueada, em decorrência, do culto pagão ter sido abolido e condenado pela lei romana⁵³, entretanto, para confrontar essas perspectivas, o bispo de Hipona enfatizou que sua fé cristã dos visigodos, e negligenciou o fato de serem hereges, ao contrário, considerou que a fé cristã dos seguidores de Alarico que haviam os conduzido contra a cidade de Roma para punir os idolatras, “vieram godos, que não sacrificam e que, embora não sejam católicos, professam a fé cristã, logo, são inimigos dos ídolos. Vieram então, adversários dos ídolos e foram eles que tomaram a cidade” (AGOSTINHO, 2013, p.105). Deste modo, Agostinho preferiu considerar que os romanos haviam sido punidos por Deus por seus pecados e idolatrias, que há muito tempo haviam ficado sem punição. Em especial, ele ainda havia considerado que os godos de Radagásio haviam falhado no mesmo feito que Alarico teve sucesso, isso porque Deus não permitiria que um pagão triunfasse sobre seus fiéis:

⁵³ O *Codex Theodosianus* dedica todo um longo capítulo (CTh, Livro XVI, capítulo 10, p.472-476) para impor sanções e proibições aos pagãos, que situam-se desde a proibição da realização do culto, até mesmo, a decretos que definem a apropriação de propriedades de pagãos, como veremos abaixo. O capítulo 10 do livro XVI abarca um período desde de 321 com um decreto do imperador Constantino, (CTh 16.10.1; p.472), até o ano de 435, encerrando o capítulo com um decreto de Valentiniano III (CTh 16.10.25; p.476). Deste modo, conseguimos observar a existência de uma perseguição declarada e oficial do Império aos pagãos somente após o ano de 321, e durante o período do saque de Roma de 410, leis rígidas vigoravam contra a comunidade pagã, como o decreto que ordenou que qualquer propriedade onde fossem encontrados vestígios de culto ou sacrifício pagão deveriam ser apropriadas pelo Império, para servirem ao funcionalismo público, e se encontrada imagens ‘profanas’, elas deveriam ser destruídas pelos próprios proprietários: “*The buildings themselves of the temples which are situated in cities or towns or outside the towns shall be vindicated to public use. Altars shall be destroyed in all places, and all temples situated on Our landholdings shall be transferred to suitable uses. The proprietors shall be compelled to destroy them*” (CTh 16.10.19, §2; p.475), o parágrafo seguinte, ainda havia definido uma punição aos funcionários dos tribunais que fossem omissos a essa lei: “*We constrain the judges by a penalty of twenty pounds of gold, and their office staffs by an equal sum, if they should neglect the enforcement of these regulations by their connivance*” (CTh 16.10.19, §3; p.475).

Radagásio, rei dos godos, com um exército muito mais numeroso que o de Alarico, avançou sobre a cidade. Radagásio era um homem pagão que sacrificava a Júpiter todos os dias. [...] E Deus mostrou que a salvação temporal e os próprios reinos da terra não dependem destes sacrifícios. Com a ajuda do Senhor, Radagásio foi vencido de maneira admirável (AGOSTINHO, 2013, p.104-105).

Neste sentido, ele adota um discurso de que Deus rege todas as coisas, inclusive as ações de homens bons e cruéis, assim como considerava que, toda autoridade só poderia ser exercida mediante a concessão e supervisão Dele, “Para Agostinho, fossem os reis ou imperadores justos ou injustos, a questão é que o poder que estes haviam recebido provinha de Deus. A autoridade que exercem vem da Divina Providência” (LIMA NETO, SOARES, 2011, p.7). No entanto, Agostinho não foi omissos ao sofrimento dos cristãos, mas considerou o Saque de Roma como uma importante tribulação para provar quem eram dignos das bênçãos e do Reino de Deus. (AGOSTINHO, 2013).

Bruno Gama (2016) explica que a figura de Alarico foi sendo utilizada por autores medievais pois, antes do saque, ainda durante as campanhas pelos Balcãs, o rei godo havia exigido a destruição dos templos e imagens pagãs por onde passavam, o que permitiu a expansão cristã em detrimento do paganismo nessas regiões, ocorrência esta que não havia sido contemplada mesmo com os rígidos decretos imperiais:

A cultura grega ainda mantinha muitos dos seus traços pagãos e templos dedicados às divindades pré-cristãs. Foi essa Grécia que as forças de Alarico encontraram e, sem qualquer ligação àquele passado, não tiveram problemas em pilhar e destruir o que se opunha às suas crenças (GAMA, 2016, p.44).

Além disso, a fama de Alarico por não permitir que seus godos saqueassem as igrejas em Roma rendeu-lhe a fama de cristão misericordioso, principalmente após as reflexões de Agostinho com seus sermões sobre a queda de Roma terem sido escritos e pronunciados entre 410 e 411 (URBANO, 2013). Assim, ainda que de maneira involuntária, o bispo de Hipona abriu um grande precedente para toda a historiografia posterior, seguido principalmente por Salviano, contudo, mesmo autores que condenavam os bárbaros como inimigos terríveis, foram particularmente coagidos a

aceitar essas percepções de Agostinho para preservar a integridade da cristandade em todo Ocidente, uma vez que, o principal objetivo desses sermões consistia em desestruturar a resistência pagã.

É nesse sentido que, embora Idácio não tivesse apressado algum pelos visigodos, ele retrata a fama de Alarico como um cristão benevolente, que não consentiu ao seu povo que as igrejas fossem saqueadas, e ainda havia permitido que a população cristã se refugiasse nelas, garantindo que os cristãos não fossem massacrados em meio ao caos do saque, *“Alaric, the king of the Goths, entered Rome. Although there was slaughter inside and outside the city, sanctuary was granted to all who sought refuge in the shrines of the saints”* (HYDATIUS, 1993, p.81), assim, por vezes, os autores latinos parecem ter negligenciado a religiosidade ariana de Alarico, apenas enfatizando sua cristandade, e as medidas tomadas para reduzir o sofrimento de seus companheiros de fé.

Mesmo para Victor de Vita que foi responsável por construir uma intensa oposição ao Reinado Vândalo da África por meio de sua obra, parece compartilhar da convicção de Agostinho, apresentando e replicando que o saque de Roma de 455 pelos vândalos, também havia sido motivado pela ira de Deus aos pecados cometidos pelos romanos: *“because of our sins it came to pass that Geiseric, in the fifteenth year of his reign, seized Rome, the city until then most noble and renowned”* (VICTOR OF VITA, 2006, p.12). Deste modo, vale também considerar a grande coesão alcançadas por Agostinho nas comunidades episcopais, mesmo entre autores que desejavam negar qualquer contribuição dos bárbaros para a sociedade romana de seu tempo.

Aliás, a possibilidade de representar os bárbaros como flagelos as comunidades pecadoras, pode ter sido o principal fator dessa coesão, pois ao considerar que Deus havia conduzido os bárbaros para punir os pecadores, ainda presentes naquela cidade, Victor de Vita retira o prestígio dos vândalos pela conquista de Roma, pois considerou que esse feito somente poderia ter sido alcançado, mediante a supervisão divina.

A representação da justiça divina também é notada como uma preocupação de Salviano, a fim de explicar a perda das províncias romanas no Norte da África pelos Vândalos, das quais ele atribui uma importância significativa para o bom funcionamento do Império Romano, *“Since he [God] has taken away from us the best part of our territory, and given it to the barbarians, let us see whether he seems to have exercised justice in this transfer”* (SALVIAN, 1930, p.142). A fim de compreender os motivos pelos quais Salviano nomeia as províncias africanas como superior as demais, é necessário considerar que ocorreram mudanças profundas e substanciais na base tributária do Império após o ano de 410.

Acerca disso, Peter Heather (2008) evidencia que as migrações bárbaras ao Império Ocidental refletiram uma concorrência pela lealdade das populações provincianas e das elites locais, das quais, *“The Roman state was no longer in a position to sustain local élites (and hence to constrain their loyalties, either), the whole point of their attachment to the empire disappeared”* (HEATHER, 2008, p.7), a fim de compensar a perda das províncias e manter os altos rendimentos das elites imperiais houve uma elevação das tributações no Império Ocidental como sendo o dobro de sua outra metade Oriental, enquanto ocorria um exclusivismo tributário à Península Itálica com redução tributária de até oito vezes as anteriores, *“Honorius reduced the land-tax of the eight Suburbicarian provinces to one-fifth of their normal level in 413, and, after a further five years, the taxes of Picenum and Tuscia to one-seventh, and those of Campania to one-ninth”* (HEATHER, 2008, p.14), é possível que tais privilégios tenham refletido a preocupação de possíveis revoltas em Roma e suas proximidades, mas que aprofundou um distanciamento progressivo na relação entre elites provincianas e imperiais.

Ainda que essa característica tributária tenha favorecido as elites imperiais por quase 20 anos, a perda de Cartago em 439 resultou em problemas econômicos cada vez mais intensos, *“The west lost control of its richest assets to the Vandals, [...] a bad situation was made incomparably worse”* (HEATHER, 2008, p.14), forçando o Império Ocidental a estabelecer uma paz duradoura com o Reino Vândalo após, diversas

tentativas frustradas de restabelecer o domínio romano às províncias da África do Norte, gerando uma acentuada dependência comercial dos vândalos em itens básicos para a subsistência da população na Península Itálica e em algumas regiões da Gália. (HUGHES, 2017).

De acordo com Philipp von Rummel (2011) a tomada da África Proconsular pelos vândalos, refletia uma necessidade de enfrentamento das crises internas as províncias da África do Norte que sofreram uma rápida transformação em sua base tributária, de acordo com ele, após as conquistas, o Reino Vândalo redistribuiu as terras imperiais entre os membros do exército como pagamentos por seus serviços, que garantiu posição e status privilegiado pela posse e exploração dessas terras. Além disso, o rompimento político-econômico ocasionado pela conquista agenciou o espólio das riquezas e da produção dessas províncias ocasionando um faturamento exorbitante, repondo a opulência africana.

Os Vândalos não possuíam motivos reais para se preocuparem sobre o futuro econômico de seu reino [...] ganharam controle de uma província com um sistema tributário que era, pelo menos anteriormente altamente eficaz, enquanto as principais despesas do estado [romano] não tinham mais de ser suportadas⁵⁴ (RUMMEL, 2011, p.31).

Em concordância a essa perspectiva Wolf Liebeschuetz (2015) considera que o período de transição do Império Romano para o estabelecimento dos Reinos Pós-Imperiais pode ser avaliado através da ausência de uma instituição reguladora da tributação, *"In the course time the land taxes and the bureaucracy disappeared from the barbarian kingdoms"* (LIEBESCHUETZ, 2015, p.167), segundo ele, ainda que houvesse um aumento nessas taxas a inexistência dessa ordem burocrática, entre os bárbaros, propiciava menos despesas aos reinos e consequentemente uma taxa menor do que aquela ocorrida com os romanos e bizantinos.

⁵⁴ The Vandals had no real reasons to worry about the economic future of their kingdom [...] gained control over a province with a, at least formerly highly effective tax system, while the main expenses of the [Roman] state had no longer to be borne.

Essa dimensão do triunfo vândalo na África é imperativa para compreender os discursos de Salviano, pois assim como Agostinho de Hipona ele tentava compreender a derrota de um Império Cristão, *“I admitted that the very people who, as pagans, conquered and ruled the world, are being conquered and enslaved, now that they have become Christians”* (SALVIAN, 1930, p.190), mas, ao contrário de Salviano, Agostinho não considerava que Roma havia sido atingida pelo flagelo ou negligência de Deus aos seus servos, mas pela ira dos próprios homens.

Em relação a isso, o bispo de Hipona tinha uma perspectiva não espiritual acerca do fim do Império Romano no Ocidente, pois comparativamente afirmava que nada havia restado da cidade de Sodoma *“Não ficou um só animal do rebanho, um só homem, uma só casa. [...] Da cidade de Roma, porém, quantos fugiram e não-de voltar, quantos ficaram e se salvaram, quantos, nos lugares sagrados, não foram atingidos!”* (AGOSTINHO, 2013, p.44), portanto, o bispo de Hipona faz diversos paralelos bíblicos para demonstrar que o sofrimento dos cristãos era algo natural da vida humana e não tinha relações com uma suposta impiedade de Deus.

Entretanto, em oposição a esta perspectiva Salviano acreditava que: *“Those who know the law of God and neglect it are more guilty than those who fail to observe it through lack of knowledge”* (SALVIAN, 1930 p.190), portanto, culpava os cristãos pela imoralidade, lascividade e corrupção dos ensinamentos divinos, de acordo com Susanna Elm (2017) embora os romanos antigos não fossem cristãos eles se mantinham *“just, virtuous and victorious, and hence they have been granted the privilege of the divine law as a means to better themselves even further, but instead they had rebelled”* (ELM, 2017, p.13), e na medida em que os romanos-cristãos questionaram a justiça divina e viviam em pecado foram punidos pela ira de Deus como uma forma de redenção a aqueles que aceitavam seu martírio.

Para Gilvan Silva e Caroline Soares (2013) escritores pagãos e romanos tinham *“o pressentimento de que o “fim” do Império era iminente se acentuou em meados do século III”* (2013, p.144), em paralelo com a ascensão do cristianismo, os autores ainda

destacam as tentativas de Cipriano de Cartago de justificar essa época de ‘destruição’, onde “recomenda aos cristãos resignação e paciência em face do fim dos tempos” (SOARES; SILVA, 2013, p.145), visão esta que estava associada com as profecias dos textos bíblicos, a isso Patrick Geary (2005) evidencia que há um impulso escatológico na narrativa histórica cristã refletindo em uma percepção temporal cíclica e imutável, isto é, uma história repetitiva que consistia na reprodução e universalização de todos os eventos descritos nos textos sagrados, “A história passava a ter um significado e um projeto, mas perdia o seu caráter secular: a história transformou-se numa teodiceia” (CARR *apud* LE GOFF, 1990, p.41) pois, em geral, as representações da vida material estavam associadas a moralidade e a luz das interpretações católicas, tornando-se base das legitimações do discurso histórico cristão em construção nesse período.

De acordo com Rossana Pinheiro (2013) para os romanos pagãos do século V essa perspectiva escatológica do tempo refletia na inconsistência do relacionamento entre os interesses da cristandade e do Império Romano, pois “O cristianismo também defendia virtudes que se contrapunham ao crescimento imperial como, por exemplo, a mansidão, a não retribuição do mal com mal, o dar a outra face, a humildade e o pacifismo” (PINHEIRO, 2013, p.308). Entretanto, Richard Corradini (2018) observa que para os antigos romanos a reforma na compreensão do tempo associada aos textos bíblicos impactava sobre a história pagã de Roma, pois:

Argumentar contra uma construção imaginada de um passado romano idealizado que é concebido como essencialmente instável ajudou Agostinho a reduzir a contingência histórica e a fornecer um presente complexo e mutável com coesão social e uma estabilidade cristã visionária⁵⁵ (CORRADINI, 2018, p.107).

Portanto, dar uma significação de redenção ao presente exprimia olhar para um passado imutável que exibia os antigos romanos através do desejo de manter os

⁵⁵ “Arguing against an imagined construction of an idealized Roman past that is conceived to be essentially unstable helped Augustine to reduce historical contingency and to provide a mutable, complex present with social cohesion and a visionary Christian stability”.

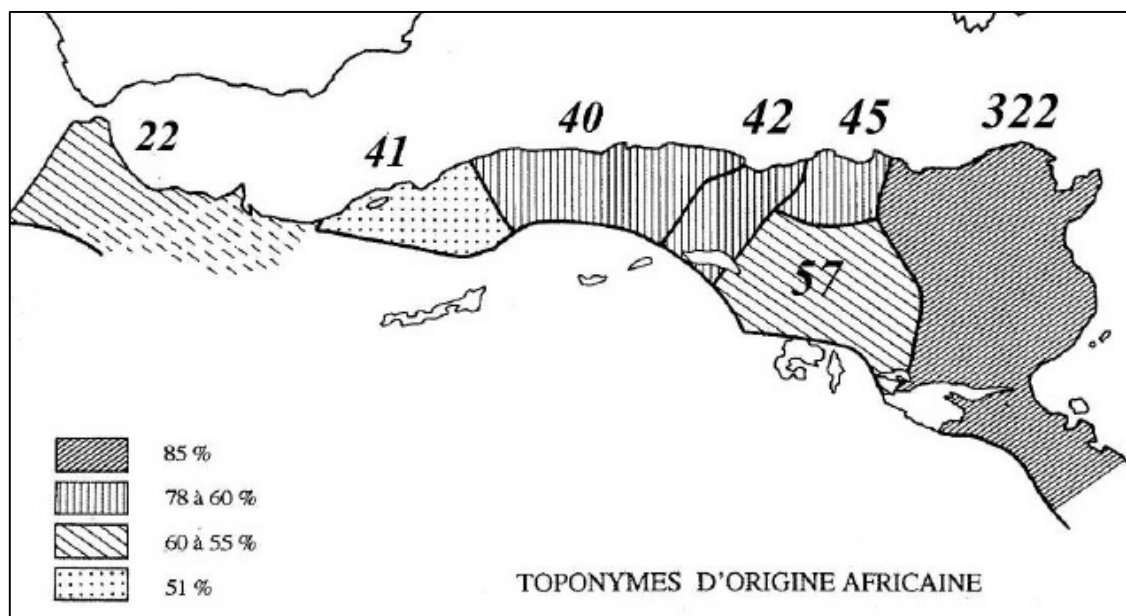
princípios civilizatórios em uma classe aristocrática cujas desigualdades sociais, orgulho e vaidades resultou nas conjunturas do Vº século, portanto, essa transformação impediu a adoção do conservadorismo pois, retornar aos antigos costumes apenas significaria reincidir nos mesmos erros do passado, *“Convert to Christianity can be interpreted as a demand to guarantee the stability of civilization”* (CORRADINI, 2018, p.109). Assim, podemos compreender que o passado perde seu valor de uso para essas populações conservadoras em decorrência dos discursos bíblicos apontarem para a iminência de um futuro arriscado, garantir a salvação da alma e da civilidade eram a prioridade.

Devemos assim compreender as disputas entorno das expressividades de poder político que essas narrativas contemplam, para Claudia Tiersch (2015) o século IIIº esteve associado com a ruptura das províncias africanas ao poder senatorial romano, para a autora, isso permitiu um aumento da autonomia provinciana e na restauração da autonomia local das províncias africanas mais distantes de Roma como a Tingitania e a Mauretania Caesariensis mais próximas do Atlântico e da Península Ibérica, *“Zudem verringerte der Rückgang wirtschaftlicher Prosperität für zahlreiche Stammesführer das Interesse an einer direkten Kooperation mit Rom”* (TRIESCH, 2015, p.263), para Triesch a forma de organização norte-africana sem a intervenção de Roma representou uma resistência através do abandono das cidades e concentração do poder local no campesinato militarizado.

De acordo com Ammar Mahjoubi (2010) essa organização de uma sociedade beligerante refletiu em intensos conflitos contra os romanos durante a tentativa de reestruturação política romana no terceiro século, mas “Roma não tinha poderes para eliminar radicalmente a resistência dos berberes e nunca conseguiu manter sob controle permanente os nômades do sul e do oeste” (MAHJOUBI, 2010, p.504), ao observar a figura 1 a seguir, é possível identificar o menor número de vilas romanas na província de Tingitania tornando plausível a evidencia de que os recrutamentos para os esforços militares da resistência berbere “obtiveram sua reserva de combatentes na Mauritânia Tingitana e, mais tarde, nas vastas extensões desérticas do interior da Tripolitânia”

(MAHJOUBI, 2010, p.504), deste modo, através da sobreposição dos eventos dos séculos IIIº e IVº conseguimos compreender que mesmo antes da chegada vândala às províncias africanas, a resistência berbere incidiu fortemente sobre os exércitos romanos e permitiu a consolidação de uma nova dinâmica social que beneficiou essas populações igualmente beligerantes, além de possivelmente ter impactado diretamente nas relações entre vândalos e romanos, já que, parte das populações africanas compreendia o Império como inimigo. Assim, acreditamos que os vândalos ao chegarem à África tiveram que, como veremos a seguir, negociar a permanência e consolidação de seu Reino com as populações africanas e, paralelamente impor uma forte expressão de conquista e identidade que se colocava como oposição ao Império Romano para garantir sua estabilidade nessas regiões.

Fig.1: Regiões administrativas africanas com número total de vilas. Fonte: CAMPS *apud* LAPORTE, 2011, p.126.



Se considerarmos essa perspectiva de Triesch comparativamente com a figura 1 que apresenta o número de cidades e sua distribuição por região, podemos observar

alguns pontos que devem ser considerados: a motivação vândala para ocupar a região leste das províncias da África Ocidental e o consequente abandono dos vândalos pelas províncias Tingitania e Mauretania Caesariensis das quais havia um número reduzido de vilas romanas que Victor de Vita descreve que, *“allowed Valentinian, who was still emperor, to take for himself the remaining, and now devastated, provinces”* (VICTOR DE VITA, 2006, p.7). Entretanto, se considerarmos que a devastação que o bispo de Vita sugere é a falta de civilidade romana e o abandono ou destruição das cidades, pode corroborar com a ausência do domínio romano mesmo antes da chegada dos povos vândalos em 429, mas que é atribuído a esse povo para considerá-los ‘bárbaros’, portanto, uma tentativa de ressignificar a memória e identidade vândala em oposição a civilização e a perspectiva adotada e regulamentada por Salviano que *“Continuing conviction that in effect Romans are superior to barbarians”* (ELM, 2017, p.13), associava a dominação das riquezas e territórios pelos vândalos como efeito das vontades de Deus, os vândalos assim representariam para Salviano uma nova dinâmica religiosa e social característica pela castidade, moralidade e fé, *“Those who can now claim the privileges and obligations of the Romans are the barbarians, who are, or have the chance to become, according to Salvian, the new Romans”* (ELM, 2017, p.13).

Para Salviano diferente dos ‘antigos romanos’ os vândalos não se submeteram aos prazeres mundanos ao serem beneficiados com os ‘dons divinos’ representativos da prosperidade material adquirida, para ele, a fé e moralidade romana foi corrompida pelos vícios da ganância, depravação e imoralidade que afastou e provocou a ira de Deus, portanto, é possível que ele considerasse a consolidação dos reinos pós-imperiais como uma nova etapa da criação, assim como o dilúvio que amaldiçoou os maus (romanos) e glorificou os bons (bárbaros).

O julgamento de Deus se manifesta constantemente. A história recente mostra seu veredicto sobre nós e sobre os godos e vândalos; eles aumentam diariamente enquanto nós diminuimos; eles ganham poder enquanto somos humilhados; eles florescem e nós murchamos. Portanto, as palavras das Sagradas Escrituras a respeito de Saul e Davi

também podem ser verdadeiramente faladas de nós: “Davi ficava cada vez mais forte, e a casa de Saul ia ficando cada vez mais fraca”. Pois o Senhor é justo como diz o profeta: “Ele é justo e seus julgamentos são retos”⁵⁶ (SALVIAN, 1930, p.150-151).

Uma prática comum nos discursos eclesiásticos da Antiguidade Tardia que essa citação reflete é a tentativa de Salviano, assim como Agostinho, em promover arquétipos compreendendo-os como exemplos de santidade que refletia no exemplo mais puro de pessoas imaculadas por seguir os ensinamentos de Cristo sem qualquer hesitação ou desconfiança, mesmo que isso implicasse a morte do indivíduo. Para Rossana Pinheiro (2014) as relações entre a comunidade local e as igrejas no Norte da África refletem experiências negociadas a partir das expressividades do simbolismo da morte, e que permitem a observação dos relacionamentos sociopolíticos construídos através dessas entidades religiosas, isto é, através das preocupações e exigências das comunidades os clérigos desenvolviam respostas adequadas para que as doutrinas e dogmas refletissem sobre as realidades e necessidades locais. Desse modo, a personificação das santidades também era simbólica quanto à prática dogmática adotada por essas comunidades, e ao contrário de Agostinho que reivindicava as figuras de Noé, Job e Daniel como orientação para o dogmatismo católico, Salviano parte do princípio da condição moral que os cristãos deveriam assumir segundo suas palavras: “*What does he exact of us, what does he order us to offer him, save only faith, chastity, humility, sobriety, mercy and sanctity?*” (SALVIAN, 1930, p.143), para ele, não cabia a Deus julgar os homens pela doutrina cristã que se filiavam, mas por suas ações e conduta moral, independentemente da versão cristológica que essas pessoas estavam sujeitas, fazendo-o reconsiderar um cristianismo autônomo do Império e da Igreja, mas passível de novas experiências através dessa maneira de observar a fé cristã, atribuindo a ela

⁵⁶The judgment of God is constantly manifested. Recent history shows his verdict both upon us and upon the Goths and Vandals; they increase daily while we diminish; they gain in power while we are humbled; they flourish and we wither away. So the words of the Holy Scriptures concerning Saul and David may be truly spoken of us also: “David waxed stronger and stronger, and the house of Saul waxed weaker and weaker.” For the Lord is righteous, as the prophet says: “He is righteous and his judgments are upright.”

não uma instituição dogmática, mas uma conduta, Salviano considerou a possibilidade de conferir aos vândalos e outros bárbaros a herança da promessa de salvação.

A fim de compreender o cenário sócio-político no Norte da África durante o século V, Dean Hammer (2018) nos apresenta que a estrutura administrativa nas províncias africanas deu condições favoráveis à concentração de poder às elites latifundiárias que se aproveitavam da coleta de impostos pelo uso da terra e pela produção para acumular riquezas por meio da extorsão das camadas populares, ou indivíduos sem a influência política necessária, para ele, embora o Império tentasse impor medidas para controlar a corrupção, a fiscalização dependia da mesma instituição administrativa controlada por esses mesmos indivíduos, que favoreceu para consolidar uma elite local fortalecida e constituída pelos cargos públicos que exerciam, mas sem a legitimação imperial, *“The provincial governor, who was ostensibly the connection to the emperor, was almost completely dependent on the local officials, possessing neither the staff nor the power nor even the inclination to reform the system”* (HAMMER, 2018, p.182). Formou-se assim, um poder adjacente que concorria contra as elites senatoriais, mas que não tinha qualquer legalidade, revelando uma ordem social instável que subverte a ordem político-econômica pela burocrático-fiscal tornando refém todos que estavam submetidos a essa esfera de controle.

Na tentativa de organizar uma oposição a esse sistema, Hammer (2018) destaca haver um aumento da força política e social dos bispos católicos que estava associado com a necessidade das camadas populares ou indivíduos sem influência política, ainda que ricos, reivindicar o poder e influência da Igreja como uma instituição oposta ao que consideravam uma opressão fiscal conduzidas por essa burocracia. Assim, como afirma o autor: *“Ecclesiastical authorities, [...] became almost a second government, acting on behalf of the poor, providing revenues for buildings and social services, as well as aiding the coloni of different estates to claim the status of municipia”* (HAMMER, 2018, p.183). Deste modo, através dos bispos essas populações poderiam encontrar um aparato de resistência que reivindicava uma autonomia do Império para lidar com estas situações,

reduzindo ou controlando a força dos cobradores de impostos. Assim as igrejas tornaram-se o principal auxílio dessas populações que permaneciam sob sua influência e autoridade.

De acordo com Gears Sears (2018) em decorrência dessa característica houve um intenso processo de cristianização da África Romana, cuja presença pagã nas províncias norte-africanas ficou limitada a pequenos grupos nos séculos IV e V, revelando uma dinâmica rápida e coerente com as necessidades locais, e apesar de uma maior predominância nas regiões rurais, para ele, era a cidade de Cartago que concebia o foco do poder e intelectualidade religiosa que era disseminada as outras regiões africanas, *“Carthage’s bishop was at the center of African Christianity both within the province of Africa Zeugitana, [...] and also more widely within Africa”* (SEARS, 2018, p.41-42). Portanto, assim como apresenta Dean Hammer o catolicismo fundamentou-se na disputa pela influência política e social, opondo-se as elites burocráticas por meio da autoridade oficial conferida pelo Império Romano.

Conseguimos observar, portanto, três diferentes esferas de poder na África Romana: a primeira que representava a ligação entre as províncias africanas e as elites senatoriais, através de governadores favoráveis e eleitos pelo Império, principalmente na África Proconsular onde o procônsul era um membro do Senado, a segunda era representativa dos membros que atuavam em cargos públicos e burocráticos responsáveis pela cobrança de impostos, que favoreceu para esse grupo obter grande influência social através do simbolismo imperial, mas sem necessariamente atuar pelas vias legais e autorizadas pelo Senado, por sua vez, a terceira esfera de poder era de clérigos que utilizavam a influência da Igreja na tentativa de conter os efeitos da corrupção burocrática imperial, auxiliando e obtendo apoio das camadas populares. Sears (2018) destaca ainda a concentração do poder político por pequenos grupos em regiões interioranas apresentou um momento de grande perda de influência imperial que, resultou em uma autonomia dessas cidades e na incapacidade do Império em atuar contra essas organizações, devido à fragmentação de seus poderes.

O paradoxo da política imperial em relação ao norte da África era o que as elites políticas do norte da África não estavam intimamente ligadas com a política imperial. No lugar disso, foi o clero que procurou ajuda imperial para resolver disputas eclesiásticas, obtendo em última instância toda a força da lei imperial para suprimir a dissidência⁵⁷ (HAMMER, 2018, p.186).

É interessante perceber que Salviano atribui aos homens influentes e ricos uma dupla característica provinda de sua condição, sendo elas: a miséria representada pela falta de virtudes que distanciam o homem de Deus e o luxo que concebe uma tendência a ostentação desnecessária e excessiva, para ele, vícios originários da ganância desses homens, sua preferência por esse grupo para simular a devassidão romana é justificada por ele, pois, os consideram definidores das normas de conduta e da construção da identidade dos povos romanos *"I cannot indeed think of any with whom we may be more justly compared than those whom God has put into the very bosom of the state and made owners and lords of the Roman land"* (SALVIAN, 1930, p.191), a precisão de Salviano evidencia que sua crítica parte de duas esferas concentradoras de poder e influência política, os agentes do Estado: cobradores de impostos e, os latifundiários: membros da elite senatorial ou associados dela, que corrobora com a imposição e exploração sobre as classes menos abastadas da sociedade das quais foram discutidas acima.

Salviano discute ainda a relação e associação da riqueza com a segurança, tentando justificar que assim como Deus havia concedido a prosperidade a esses indivíduos, da mesma maneira, essa qualidade não lhes teria garantido ficar salvo da ira divina e das consequências das guerras *"Grant that luxury is the vice of the fortunate [...] grant that these are the vices of a long peace and plentiful security, why then are they found where there is no longer peace or security?"* (SALVIAN, 1930, p.190) em um

⁵⁷ The paradox of imperial politics toward North Africa was that the political elites in North Africa were not closely tied to imperial politics. Instead, it was the clergy who looked to imperial help to solve ecclesiastical disputes, ultimately obtaining the full force of imperial law to suppress dissent.

período abalado pela migração dos povos bárbaros esse discurso mostrava-se impetuoso, acarretando em estigmas para essa classe entre os populares, já que eles consideravam que estavam sendo massacrados enquanto os ricos eram pouco atingidos, poderíamos considerar, portanto, que quando Agostinho retrata o saque de Roma em 410 nos seus sermões, ele estaria contribuindo para a reflexão de que os sofrimento dos ricos não se comparariam com aqueles infligidos em vida aos pobres, utilizando-se de uma simetria bíblica com o capítulo 13 de Lucas ele enfatiza que a condenação dos ricos deveu-se ao seu amor ao luxo “O homem rico, porém, ainda sofre no Inferno. Ele ardeu, arde e arderá; há-de chegar ao [dia do] juízo e receberá a sua carne, não para seu benefício, mas para seu suplício” (AGOSTINHO, 2013, p.47-48). Assim, através dessa condenação, Agostinho acredita que Deus estaria impondo uma justa medida entre aqueles que mendigando encontraram a salvação e a vida eterna, enquanto aqueles que desfrutando das riquezas do mundo pereceriam em vida e em espírito pela corrupção de seus próprios vícios.

Se ponderarmos essa perspectiva como opositora não da prosperidade em si, mas como crítica da ordem social vigente que articula os bispos em uma esfera de auxílio a essas populações marginalizadas da política local e, que refletia na pobreza um discurso de sofrimento atrelado ao martírio, podemos compreender, se considerando as devidas distinções político-sociais e geográficas, que assim como Marcelo Candido da Silva (2013) interpreta a prática e auxílio aos mendicantes no Reino Franco, essa crítica e oposição clerical as elites laicas no Norte da África estava atrelada a necessidade de impor deveres e obrigações que estivessem além de uma esfera reduzida que tentava resguardar sua posição político-social e sua capacidade de enriquecimento e exploração dos mais pobres.

Aqueles que redigiram o *Capitulare episcoporum* não acreditavam que os clérigos deveriam ser os únicos a contribuir para debelar as “presentes tribulações”. O poder real aparece no texto como o fiador dessas disposições, que se aplicavam tanto dentro quanto fora da hierarquia eclesiástica. (SILVA, 2013, p.52).

Entretanto, como Salviano nos permite avaliar havia uma intensa reprovação por uma vida simples, em decorrência dessa simplicidade estar associada com a subordinação política, tornando as províncias do Norte da África um espaço de resistências e conflitos *“Wantonness in poverty earns the more reproach, and a worthless fellow is more heavily censored if his condition is wretched”* (SALVIAN, 1930, p.190). Assim recorrer aos status concedidos pela riqueza e luxo era um ato de reafirmação da autoridade, deste modo, fazer oposição a esta estrutura de poder que tinha na romanidade um correspondente para a causa dos problemas contemporâneos do bispo de Marselha era recorrer na crença de que Deus exigia dos homens *“Only faith, chastity, humility, sobriety, mercy and sanctity”* (SALVIAN, 1930, p.193) adjetivos estes, que ele atribuiu aos Vândalos e outros bárbaros que rejeitaram a organização política e alguns aspectos da cultura romana.

Assim, nas províncias africanas do século V não parecia mais que a romanidade havia se integrado a cristandade, uma coisa tornou-se oposição a outra. Embora quando avaliamos diversos aspectos da administração provincial nos pareça claro a distinção das elites que se constroem sobre uma divisão de poderes e tarefas institucionais romanas, devemos considerar que os romanos-africanos não detinham consciência dessa complexa organização, embora devemos concordar com Augustine Casiday (2018) que *“Political expediency had long accustomed Romans to accept different and multiple centers of governance”* (CASIDAY, 2018, p.284), talvez pela falha do Império em combater a corrupção e opressão causada em nome do Império as camadas populares e também pela imperativa posição que os bispos assumiam frente a esses desequilíbrios, a única separação discriminável para essas populações era a defesa e auxílio dos bispos contra os saques dos cobradores de impostos.

Referências Bibliográficas

Documentação

AGOSTINHO, Santo. *O "De excídio Vrbis" e outros sermões sobre a queda de Roma*. Trad. Carlota Miranda Urbano. 3ed. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

HYDATIUS. *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*. Translate and edited: R.W. Burgess. Oxford: Oxford University Press, 1993.

NOVELS OF VALENTINIAN III. In: *The Theodosian code and Novels and the Sirmondian Constitutions*. Trad. Clyde Pharr. New Jersey: Princeton University Press, 1952.

SALVIAN. *On the Government of God: A Treatise wherein are shown by Argument and by Examples drawn from the Abandoned Society of the Times the Ways of God toward His Creatures*. Trad. Eva M. Sanford. Now York: Columbia University Press, 1930.

VICTOR OF VITA. *Vitor of Vita: History of the Vandal Persecution*. 2ed. Trad. John Moorhead. Liverpool: Liverpool University Press, 2006

Bibliografia

CASIDAY, Augustine. Christianity. In: LÖSSL, Josef; BAKER-BRIAN, Nicholas J. (eds.). *A companion to religion in Late Antiquity*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2018.

CORRADINI, Richard. A stone in the Capitol: Some aspects of res publica and romanitas in Augustine. In: POHL, Walter; GANTNER, Clemens; GRIFONI, Cinzia; POLLHEIMER-MOHAUPT, Marianne (eds.). *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

ELM, Susanna. *New Romans: Salvian of Marseilles On the Governance of God*. Journal of Early Christian Studies, vol. 25 no. 1, 2017, pp. 1-28.

GAMA, Bruno Manuel Martins. *Alarico, chefe dos Visigodos: rebelião e poder nos finais do império romano (395-410)*. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016.

GEARY, Patrick. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2005.

GILLET, Andrew. "Introduction: Ethnicity, History, and Methodology." In: GILLET, Andrew (ed.). *On Barbarian Identity: Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*. Turnhout: Brepolis Publishers, 2002.

HAMMER, Dean. Imperial Politics and Legislation in Roman Africa. In: TOOM, Tarmo (ed.). *Augustine in context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HEATHER, Peter. The Western Empire, 425–76. In: CAMERON, Averil; WARD-PERKINS, Bryan; WHITBY, Michael. *Late Antiquity Empire and Successors, AD 425-600*. 4ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, vol.14.

HEN, Yitzhak. Compelling and intense: The Christian transformation of Romanness. In: POHL, Walter; GANTNER, Clemens; GRIFONI, Cinzia; POLLHEIMER-MOHAUPT, Marianne (eds.). *Transformations of Romanness: Early Medieval Regions and Identities*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

HUGHES, Ian. *Gaiseric: The Vandal Who Destroyed Rome*. Barnsley: Pen & Sword Military, 2017.

KALU, Ogbu Uke. *African Christianity: An Overview*. In: KALU, Ogbu Uke (ed.). *African Christianity: An African Story*. Pretoria: University of Pretoria Press, 2005.

LAPORTE, Jean-Pierre. Particularités de la province de Maurétanie Césarienne (Algérie Centrale et Occidentale). In: BRIAND-PONSART, Claude; MODÉRAN, Yves (dir.). *Provinces et identités provinciales dans l'Afrique romaine*. Caen: Brepolis Publishers, 2011.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LIEBESCHUETZ, Wolf. *East and West in Late Antiquity: Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion*. Brill: Leiden; Boston, 2015.

LIMA NETO, Belchior Monteiro; SOARES, Caroline da Silva. O Agostinismo Político como discurso. *Revista Ágora*, n.14, 2011, p.01-20.

MAHJOUBI, Ammar. O período romano e pós-romano na África do Norte, parte I: O período romano. In: Mokhtar, Gamal (ed.). *História geral da África II: África antiga*. 2ed. Brasília: UNESCO, 2010.

MENDES, Norma Musco. Imperadores e Senadores no Baixo Império. *Phoenix*, vol.2, 1996, p.259-274.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Comemorar os mortos na África do Norte e na Galécia: Entre normas e experiências (séculos V e VI). *Tempo Brasileiro*, v.199, 2014, p. 91-110.

PINHEIRO, Rossana Alves Baptista. Cristianismo e Ecclesia na passagem da Antiguidade Tardia para a Idade Média. *Revista História e Cultura*, v.2, n.3 (Especial), 2013, p.297-317.

RUMMEL, Philipp von. Settlement and Taxes: the Vandals in North Africa. In: DÍAZ, Pablo C.; VISO, Iñaki Martín (Orgs.). *Between taxation and rent: fiscal problems from Late Antiquity to Early Middle Ages*. Edipuglia: Bari, 2011.

SANTOS, Lúrbia Jerônimo da Silva Santos. Donatistas X Católicos: a construção da identidade cristã nos embates entre as igrejas africana e romana, no século IV. In: XVII Encontro de História da ANPUH-Rio - Entre o local e o global, 2016, Nova Iguaçu. Anais do XVII Encontro de História da ANPUH-Rio - entre o local e o global, 2016.

SEARS, Gareth. Augustine in Roman North Africa (Thagaste, Carthage). In: TOOM, Tarmo (ed.). *Augustine in context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

SILVA, Gilvan Ventura da Silva; SOARES, Caroline da Silva. O "fim" do Mundo Antigo em debate: Da "crise" do século III à Antiguidade Tardia e além. *Revista Nearco*, vol.6, n.1, p.138-162, 2013.

SILVA, Marcelo Cândido da. A "Economia Moral" e o combate à fome na Alta Idade Média. *Anos 90*, v. 20, n. 38, 2013, p. 43-74.

SILVA, Marcelo Cândido da. Crise e fome na Alta Idade Média: o exemplo dos capitulários carolíngios. *Anos 90*, vol. 24, n.45, 2017, p.185-207.

SILVA, Neles Maia da. Igreja, Arianismo e Donatismo: Faces das heterogeneidades cristãs no século IV. *Roda da Fortuna*, vol. 3, n.1, 2014, p. 94-109.

TIERSCH, Claudia. Zwischen Resistenz und Integration. Lokale Clanchefs im römischen Nordafrika. In: BALTRUSCH, Ernst; WILKER, Julia (Eds.). *Amici - socii - clientes? Abhängige Herrschaft im Imperium Romanum*. Berlin: Edition Topoi, 2015, p. 243–273.

A Constância Temporal da Criação por *Neheh* e *Djet*: uma Breve Reflexão Sobre a Construção Cultural do Tempo Para os Antigos Egípcios

The Time Constancy of the Creation by Neheh e Djet: a Brief Reflection About the Cultural Construction of the Time for the Ancient Egyptians

Giselle Marques Camara¹

¹ Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora do Quadro Auxiliar em História Antiga da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora e pesquisadora em História Antiga do CEHAM/NEA – UERJ. E-mail: gisellemarquescamara@yahoo.com.br.

Recebido em 29 de setembro de 2019; Aceito em 04 de abril de 2020

RESUMO

O estudo apresentado nesse artigo se debruça sobre o modo pelo qual a ideia de temporalidade no Antigo Egito pode ser compreendida por meio de sua corporificação na imagem de dois “deuses-princípios”: um deles manifestado pela polaridade feminina *Djet* e o outro pelo seu complemento masculino *Neheh*. Apesar de ambos os termos serem comumente traduzidos por “duas eternidades” ou “eternidade/tempo”, respectivamente, *Djet* parece encerrar um princípio estático, manifestando uma concepção de tempo que se confunde com espacialidade, enquanto *Neheh* expressa a ideia dinâmica dos ciclos ininterruptos da natureza. Além de buscar expor de uma maneira objetiva o universo de sentido expresso pelo par, por meio de uma literatura sobre o tema já consagrada, o breve estudo busca lançar novos questionamentos sobre a interação de tais princípios cósmicos geradores de tempo.

Palavras-chave: Egito Antigo; Religião; Temporalidade no Antigo Egito.

ABSTRACT

The study presented in this article focuses on the way in which the idea of temporality in Ancient Egypt can be understood through its embodiment in the image of two “principle gods”: one manifested by the female polarity *Djet* and the other by its complement male *Neheh*. Although both terms are commonly translated as “two eternities” or “eternity/time”, respectively, *Djet* seems to end a static principle, manifesting a conception of time that is confused with spatiality, while *Neheh* expresses the dynamic idea of uninterrupted cycles of nature. In addition to seeking to expose in an objective way the universe of meaning expressed by the pair, through a literature on the already established theme, the brief study seeks to raise new questions about the interaction of such time-generating cosmic principles.

Keywords: Ancient Egypt; Religion; Temporality in the Ancient Egypt.

Os “deuses” ou os “princípios” *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) abundam nas mais diversas naturezas de fontes ao longo de todos os séculos em que a cultura egípcia⁵⁸ antiga se manteve viva na memória dos que habitaram o território que lhe correspondia ou que de alguma outra forma dela se nutriram. Figuraram a partir dos *Textos das Pirâmides* e foram ressignificados até mesmo durante o Egito Copta⁵⁹. Desde a inauguração da Egiptologia como área de conhecimento acadêmica, são recorrentemente alvo de muitas interpretações por parte de eruditos tanto contemporâneos como de outrora.

Muitas foram as terminologias e as concepções usadas pelos egiptólogos e filólogos em suas tentativas de apreender a natureza expressa pelas divindades genesíacas, que de certa maneira tornassem *Neheh* e *Djet* mais familiares ao nosso universo semântico: tempo pequeno/tempo grande; duas eternidades; eternidade/tempo; cíclica/linear estacionária. Revisitaremos os referidos conceitos ao longo da exposição, não somente por serem alguns dos mais debatidos na contemporaneidade, mas, outrossim, por se tratar de estudiosos que elegemos como interlocutores da presente reflexão.

Em seguida, listaremos sucintamente as mais significativas interpretações que os termos assumiram ao longo da história da Egiptologia, de modo que o leitor possa ter as referências que construirão a trajetória interpretativa das concepções em questão: para A. Gardiner (1905) o vocábulo *Djet* significava passado e *Neheh* futuro; W. Thausing (1934) defendia ser *Neheh* sinônimo de vida terrena e *Djet* vida *post mortem*; A.M. Bakir

⁵⁸ O presente artigo consiste na discussão que integra um dos capítulos da tese intitulada: **“Tempo e Maat na Antiga Kemet”**, defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura/Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

⁵⁹ Os coptas ou cristãos egípcios criaram uma tradição cultural que fez intercambiar elementos socioculturais do passado faraônico e da longa ocupação greco-romana com o Cristianismo, crença esta que começou a ganhar contornos e difusão no Egito a partir do século I a.C.

(1953) interpretava *Neheh* como eternidade antes da criação e *Djet* eternidade pós criação. E. Otto (1954) entendeu *Neheh* como a eterna repetição do mesmo e *Djet* como a eterna constância do invariável; Morenz (1962) vê *Neheh* como tempo cíclico e *Djet* como tempo linear; para W. Westendorf (1983) *Neheh* é tempo e *Djet* é espaço⁶⁰.

De maneira geral, *Neheh* (*nḥḥ*) e *Djet* (*d.t*) são referidas, respectivamente, por “eternidade” e “tempo”, ou por “duas eternidades”. Isso porque, ambas as divindades carregam a qualidade da infinitude, ou seja, de ausência de delimitação cronológica enquanto a existência acontece no cosmo: “No Papiro de Chonsumes (agora em Viena), datado da 21ª Dinastia, *Neheh* e *Djet* são acompanhados pelos ‘milhões de anos’ como personificação do tempo, e a expressão ‘milhões de anos’, ou outros termos, geralmente ocorrem em textos como sinônimo para ambas”⁶¹ (HORNUNG, 1992, p.65).

A apresentação dos conceitos por meio do uso etimológico dos vocábulos “tempo” ou “eternidade” expressam uma tentativa forçosa de fazê-los caber em um universo de representação de mundo muito diverso do nosso, ao associar, respectivamente, a palavra “tempo” aos ciclos astronômicos (rotações, translações, lunações, equinócios) e aos ciclos da natureza (estações, cheias dos rios, gestações) e a palavra “eternidade” o seu estado oposto, ou seja, a ausência de movimento, a imutabilidade eterna. Erik Hornung, por exemplo, foi cauteloso ao optar pela generalização “eternidades”, resguardando que, em absoluto, tais vocábulos expressavam a conceptualização por trás das mesmas:

A concepção egípcia de eternidade nos leva a dois termos importantes, *Neheh* e *Djet*. Embora as duas terminologias não expressem eternidade em sentido absoluto, eles chegam o mais próximo possível de significar “eternidade” sem

⁶⁰ Aos leitores interessados em aprofundar o assunto, o egiptólogo Frédéric Servajean desenvolve na introdução da obra *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, um debate historiográfico sobre o desenvolvimento do conceito. SERVAJEAN, Frédéric. *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*. Montpellier: Orientalia monspeliensia. [Institut d'égyptologie François Daumas](#), [Archéologie des sociétés méditerranéennes](#), Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007.

⁶¹ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “In the Chonsumes Papyrus (now in Vienna), which dates from Dynasty 21, *neheh* and *djet* are joined by the “million years” as personification of time, and the expression. ‘millions of years’ often occurs in written texts as a synonym for both of the others terms”.

ser realmente sinônimo dela, pois representam a soma de todas as unidades de tempo imagináveis⁶² (HORNUNG, 1992, p. 142).

Françoise Dunand e Christiane Zivie-Coche (DUNAND e ZIVIE-COCHE, 2004, p. 69). atentam para a impropriedade da tradução “eternidade”, amplamente usada para suprir a ausência de vocábulos que possam oferecer uma compreensão mais satisfatória sobre tais termos. Principalmente, pelo fato das “eternidades” serem “duas”, o que pressuporia concepções distintas para cada uma das terminologias. Sendo assim, podemos considerar que quaisquer tentativas de fazê-las caber em nosso universo semântico, resultaria em subtrair a possibilidade de se alcançar uma interpretação menos sugestionada. Estaremos, portanto, entendendo *Neheh* e *Djet*, como **dimensões temporais que viabilizam a existência inaugurada com a criação**, e empregando a terminologia “tempo” de maneira genérica, ou seja, sem qualquer comprometimento conceitual. Por conseguinte, buscaremos estabelecer as diferenças qualitativas que essas duas facetas do tempo parecem revelar no cenário cósmico do Egito Antigo, sem, contudo, deixar de considerar que os princípios assumem um significado mais pertinente em sua complementaridade e relação. Vale ressaltar que, no universo linguístico da antiga *Kemet* existiram outras palavras associadas à ideia de “tempo”, bem como a consciência e conhecimento por parte dos egípcios de que o tempo astronômico poderia ser mensurado, e era parâmetro fundamental para conferir o ritmo dos cronogramas que uma sociedade profundamente burocratizada requeria para manter o pragmatismo das atividades cotidianas. Nos ocuparemos um pouco mais adiante deste tópico. Defendemos que tanto o “tempo imanente” como o “tempo transcendente” constituem facetas de uma mesma realidade existencial, inaugurada com o vir-a-ser de *Atum*.

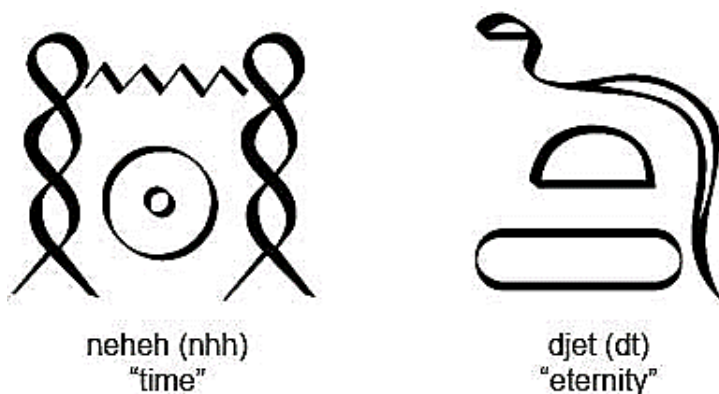
Não obstante, registamos no vocabulário egípcio, um amplo léxico a respeito do Tempo: as várias partes do dia assumiam um termo específico; a expressão

⁶² Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “The Egyptian concept of eternity brings us to two important terms, *neheh* and *djet*. While the two terms do not signify eternity in an absolute sense, they do come as close as possible to meaning ‘eternity’ without actually being synonymous with it, since they represent the sum of all conceivable units of time”.

h3w designaria um bloco de tempo, expressando um sentido semelhante ao de *rk*; o vocábulo *ḥ w*, que pode ser traduzido como “duração”, poderia designar o tempo de uma vida ou um período de tempo genérico, contrariamente a *nnp.t* e *tr* que expressariam dimensões concretas do tempo, respectivamente, “ano” e “estação”; finalmente, a ideia e ocorrência episódica, de “vez”, poderia ser transmitida pela palavra *sp*, sendo a sua negação (*n sp*) tradutora de uma noção de “nunca” (PIRES, 2015, p.3).

Figura 1. Representação dos hieróglifos para as palavras *Neheh* (tradução: “tempo”) e *Djet* (tradução: “eternidade”).

Fonte: <http://www.templestudy.com/2008/06/25/time-and-eternitynaegyptian-dualism/>



Iniciaremos a reflexão expondo como os cônjuges de uma maneira geral são compreendidos, de modo que nos sirvam de parâmetro para delinear a argumentação que se pretende sustentar. Reiteramos a importância de deixar bem claro que tais conceitos são fluidos, e qualquer tentativa de atribuir contornos epistêmicos rígidos, restringe a possibilidade de explorar outras possíveis interpretações das divindades cujos princípio se complementam, visto que é na interação do par que se revela a riqueza simbólica expressa no sentido maior de tempo. **O tempo é a unidade de pertença de toda a criação, e Maat o princípio que aglutina, direciona e concede coerência a tudo que nele está contido.** Portanto, é considerável registrar desde já que em nenhuma fonte até hoje encontrada – não apenas as que foram tomadas como objeto de análise pelo presente estudo, como as que os egiptólogos se debruçaram a longo de mais de um século de pesquisas –, carregam a referência de *Neheh* e *Djet* fora do âmbito da criação, ou seja, no contexto do Oceano Primordial. Os trechos do *Texto*

dos Sarcófagos 78 e 80 situam o aparecimento de ambas como protagonistas das primeiras cenas da gênese segundo a mítica heliopolitana. Essas referências serão retomadas.

Textos dos Sarcófagos 78 (CT 78)

Eu sou o *ba* de Shu,
a quem foi dado Nut acima e Geb sob os pés.
Estou entre eles [**Geb e Nut**].
(...)
Eu sou a Eterna Repetição [**Neheh**], pai de um número infinito.
Minha irmã é Tefnut, filha de Atum, que erqueu a Eneade.
(...)
Eu sou aquele que suportou milhões repetidos para Atum:
que é a Eterna Uniformidade [**Djet**], minha irmã Tefnut.

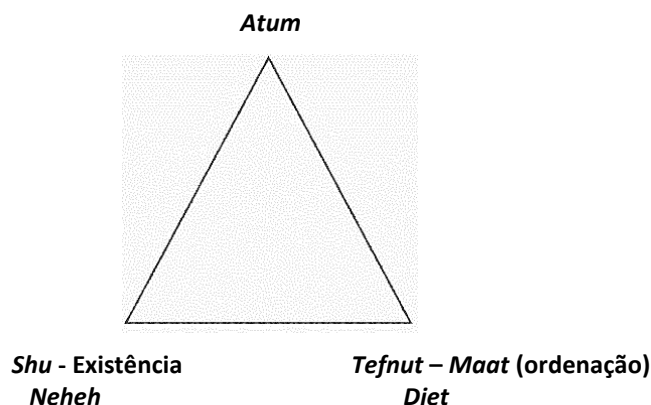
Textos dos Sarcófagos 80 (CT 80)

Ei, vocês, “Oito Infinitos [**Hehu**]” - um número infinito de Infinitos [**Hehu**],
que circundam o céu com os seus braços,
que delineiam o céu e o horizonte de Geb!
Shu deu-lhes o nascimento,
fora da Inundação [**hbw**], fora das Águas [**nw**],
fora da Escuridão [**kkw**], fora do Caos [**tnmw**].
para que ele pudesse separar Geb e Nut,
sendo Shu a Eterna Repetição [**Eterna repetição do mesmo**] [**Neheh**],
e Tefnut a Eterna Uniformidade [**Eterna constancia do invariável**] [**Djet**]
Eu sou o *ba* de Shu, que está no Grande Inundação,
que ascende ao céu como ele deseja,
que desce a Terra quando seu coração determina.

Eu sou a Existência, o Senhor dos Anos,
a Existência na Eterna Repetição [**Eterna repetição do mesmo**] [**Neheh**],
o Senhor da Eterna Uniformidade [**Eterna constancia do invariável**] [**Djet**]
- o mais velho que Atum fez com sua eficácia,
quando ele deu à luz a Shu e a Tefnut em Heliopolis,
quando ele era um e se tornou três,
quando Geb foi separado de Nut,
antes do nascimento do primeiro Corpo,

antes que as duas Enéades originais se desenvolvessem e existissem comigo⁶³.

Figura 2. Esquema da tríade *Atum/Neheh/Djet*. Fonte: o autor



Neheh, a polaridade masculina, identificada ao deus *Shu*, comumente é compreendida como a sucessão de ciclos repetidos ininterruptamente: o dia / a noite; ao longo de cada dia, o sol nascente / o sol a pino / o sol poente; a sucessão dos ciclos anuais dos festivais divinos nos templos; as cheias do rio Nilo; as estações do ano; os ciclos de aparecimento e desaparecimento de constelações no céu egípcio / os equinócios. Ou seja, *Neheh*, gera e/ou é o resultado do movimento dos corpos celestes, portanto determinado pelo deus solar *Rá*. Era também representado pelo escaravelho,

⁶³ Trecho extraído do CT – 78 e 80, traduzido do original em hieróglifos para a língua inglesa por: BUCK, Adriaan de apud ALLEN, 1998, p. 23.

“I am the ba of Shu, / to whom was given Nut atop him and Geb under his feet. / I am between them. / (...) I am Eternal Recurrence, father of an infinite number. / My sister is Tefnut, daughter of Atum, who bore the Ennead. / (...) I am the one who bore repeated millions for Atum: / that is Eternal Sameness, / hat is my sister Tefnut. (...) O you 8 Infinites Ones – an infinite number of Infinite Ones / who encircle the sky with your arms, / who draw together the sky and horizon of Geb! / Shu has given you birth out of the Flood, / out of the Waters, out of Chaos, out of the Darkness, / that he might allot you to Geb and Nut, /while Shu is Eternal Recurrence and Tefnut is Eternal Sameness. / I am the ba of Shu who is at the Great Flood, / who goes up to the sky as he wishes, / who goes down to the earth as his heart decides. (...) I am Life, lord of years, / Life of Eternal Recurrence, / lord of Eternal Sameness – the eldest that Atum made with his efficacy, / when he gave birth to Shu and Tefnut in Heliopolis, when he was one and developed into three, / when the parted Geb from Nut, / before the first Corps was born, / before the two original Enneads developed and were existing with me”.

associado ao deus *Kheprer*, o sol do meio dia (cada forma solar está associada a uma entidade diferente de *Rá*)⁶⁴, portanto ao movimento do “vir a ser”. Um estado dinâmico de existência, impregnado de potencialidade, já que intermedeia a ação da passagem da não existência para a existência.

Portanto, o tempo *Neheh*, é associado ao princípio dinâmico *hpr*, que engendra a dimensão do “vir a ser”, expressando a ação criativa em seu estado de pleno movimento. Não é a ausência da existência, nem a existência consolidada. É a existência em trânsito, a qual podemos atribuir, segundo Assmann (ASSMANN, 1998, p. 18), a adjetivação de “reversibilidade”, distinta da outra construção de tempo *Djet*, associada a Osíris. Essa última é ainda mais distante da nossa percepção moderna e ocidental de tempo, por ser definida, segundo os egípcios, como a dimensão da absoluta imutabilidade. Qualificada por Assmann pelos epítetos de “estabilidade” e “permanência”, seus símbolos eram a múmia e a pedra. *Djet* é a polaridade feminina identificada com a deusa *Tefnut*, princípio estático, que só assume completude e sentido se associada a seu cônjuge.

Assmann afirma: “ (...) *Djet* não é um conceito linear de tempo, mas sim a suspensão do tempo”⁶⁵ (ASSMANN, 1998, p. 18). Apropriando-se da frase como base de reflexão, poderíamos dizer que *Djet* estaria em uma posição diametralmente oposta a construção de um tempo linear e causal, se entendermos o “tempo” referido na frase acima desta maneira. Em decorrência de tal percepção, alguns egiptólogos a compreendem como um princípio mais vinculado à ideia de “espaço”, o local de “aparecimento/surgimento” dos entes no cosmo, do que de “tempo” entendido segundo nossos parâmetros culturais, ou seja, visto como a sucessões de ciclos

⁶⁴ O deus criador poderia ser designado por quatro termos distintos, cada um associado a uma divindade de acordo com a posição do astro em seu percurso diário: *Rá*, o mais usual, referia-se à plenitude zenital do sol (representada por um homem com um disco solar na cabeça), *Atum* era a sua manifestação vespertina, *Kheprer*, o sol da manhã, e *Aton* o nome do disco luminoso que percorria o céu. (CARDOSO, 1999, p. 59).

⁶⁵ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em inglês: “Hence *Djet* is not a linear concept of time, but rather the suspension of time”.

cronológicos (tal como mensurado astronomicamente) ou como a dimensão onde se desenrola toda a história humana. Não é incomum a palavra *Djet* na língua egípcia antiga vir acompanhada do determinativo associado à categoria de espaço: .

A múmia identificada a Osíris, em que um de seus atributo – *Unnefer* – expressa “aquele que permanece na perfeição”, revela a imutabilidade da natureza daqueles que são “eternos em *Osíris*”, ou seja, os mortos. Se compreendermos o universo egípcio a partir da óptica que estamos buscando imprimir, ou seja, não dicotomizando “transcendência” de “imanência” – visto que a existência, tal como defendemos, é a totalidade de “tempos” e “espaços” sobrepostos –, essa simbologia é exemplar: a morte, nesse sentido, pode tanto ser um símbolo de degeneração para que um novo ciclo seja iniciado – papel de *Seth* na criação – mas também, a noção de que a existência está assentada em uma dimensão de totalidade onde esses ciclos encontram sustentação para a sua continuidade. A múmia é encerrada em um ataúde cuja tampa representa *Nut*, e *Geb* está metaforizado na composição inferior que acolhe o corpo. A morte, portanto, representa o retorno ao estado anterior a separação entre *Geb* e *Nut* por *Shu*, o que gera a condição para que os ciclos de eternas repetições – *Neheh* – ocorressem. Se *Shu* não cria a espacialidade para que a dimensão do tempo a ele relacionada (*Neheh*) possa atuar gerando os ciclos cósmico, a “múmia/Osíris” existe apenas no domínio da deusa *Tefnut*, que é *Djet*. Ambos os princípios *Shu/Neheh* e *Tefnut/Djet*, sustentam de fato a criação, como temos buscado demonstrar, e qualquer tentativa de compreensão em relação ao sentido de tempo engendrados pelo par de princípios a ele referidos, deve estar assentada na análise dos mitos de criação, que descrevem a geração das forças cósmicas *Shu/Tefnut* a partir das quais toda a existência foi viabilizada.

Erik Hornung contra-argumenta as teses que atribuem apenas à *Djet* o sentido de espacialidade:

Neheh e *Djet* têm conotações espaciais também. A “Câmara Subterrânea” da vida após a morte é inteiramente preenchida pelo tempo, e o falecido se pergunta ao longo de caminhos estendidos tanto pelo espaço quanto pelo tempo. De acordo com uma imagética bem documentada, *Neheh* e *Djet* atuam como pilares de apoio para a abóbada celeste, e a existência contínua

do mundo depende deles. Nos *Textos dos Sarcófagos* estas funções levam à identificação de *Neheh* e *Djet* com o deus *Shu*, que dividiu o céu e a terra no momento da criação, e com sua irmã *Tefnut*. O *Livro da Vaca Celeste* do Período de Amarna os representam como pilares vivos que sustentam os céus; eles aparecem pela primeira vez aqui como um casal divino e, assim, ajudam a criar uma imagem visual convincente da unidade indivisível do tempo e espaço que surgiu no momento da criação⁶⁶.

A tumba egípcia era denominada *hw.t-neheh; pr-d.t*, as “moradas da eternidade”. Já a pedra se associava também ao eterno devido a sua grande durabilidade. Foi o material usado para esculpir templos e tumbas, por isso é que nos testemunham o passado por meio de resquícios que rasgaram o tempo chegando até nós. As demais construções – casas, palácios – por serem feitas de tijolo de adobe, esvaneceram-se. Assim, voltamos a uma compreensão da lógica mítica *versus* a lógica histórica: no mito os fatos, a materialidade dos acontecimentos, é irrelevante – não importa se o “personagem humano” se chama *Hori* ou *Unefer*, pois no *Duat*, todos se tornam *Osiris*. O mundo egípcio é o espelho e a encenação viva de uma trama desenrolada a partir da criação. Portanto, é sempre bom reafirmar que, a partir desse prisma, o tempo é a TOTALIDADE da existência. Não há “eternidade divina” e “tempo humano”, ou qualquer outra natureza de dicotomização que possa estabelecer uma distinção entre a esfera imanente e transcendente. A ordem da criação – *Maat* – perpassa todos os entes, por isso, ela se faz tanto presente no âmbito tanto daqueles que pertencem ao domínio de *Rá/Hórus* – regidos por *Neheh* –, que é o “humano”, como

⁶⁶Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “*Neheh* e *Djet* have spatial connotations as well. The “hidden room” of the afterlife is entirely filled by time, and the deceased wonder along paths that extend through space and time alike. According to a well-documented image, *Neheh* e *Djet* act as supporting pillars for the arc of heaven, and the continued existence of the world depends on them. In the Coffin Texts this functions leads to the identification of *Neheh* e *Djet* with the god *Shu*, who divided heaven and earth at the time of the creation, and his sister *Tefnut*. The Book of the Celestial Cow from the Amarna Period depicts them as living pillars supporting the heavens; they appear for the first time here as a divine couple, and thereby help create a compelling visual image of the indivisible unity of the time and space and space that came into being at the time of creating”. HORNUNG, Erik. *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*, p.69.

ao domínio do reino de *Osíris* – regidos por *Djet* –, ou seja, no *Duat*. Além disso, é também valioso problematizar a ideia de finitude e infinitude.

No nosso mundo conformado pelas delimitações temporais passado, presente e futuro, ainda que consigamos visualizar um futuro em aberto, até mesmo infinito, a falta do estabelecimento de uma causa primeira para o desenrolar de uma ação qualquer, nos parece impensável, e sempre nos faz referir a máxima: “Quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha?”. Portanto, conformar *Neheh* e *Djet* nesses conceitos, também parece ser inapropriado. As concepções de finito e infinito se estabelecem a partir de uma perspectiva particular de tempo, que é a nossa. Ainda que, a física quântica aponte para “leis”, muitas ainda empiricamente a serem provadas, que estariam por trás das dinâmicas celestes, revelando outras perspectivas sobre o entendimento espaço/tempo, nossa compreensão está demasiado tecida em um “mundo de sentido”, em grande parte cultural, que dificilmente alcança algo que está para além dela. Tratando do tempo no Egito, as qualificações finitude e/ou infinitude parecem não fazer sentido, em um universo onde tudo apenas é. Até mesmo a criação, como foi discutida na seção anterior, não pode ser situada no início de um processo genesíaco, pois ela acontece a todo o momento e simultaneamente em vários níveis cósmicos: no nascimento de um ser na natureza, no primeiro dia de cheias do rio Nilo, no nascer do sol diariamente, na revolução dos astros no céu, no encontro da alma “*Osíris*” no *Duat* com o deus solar. A criação é um ato simultâneo e ininterrupto. Não devemos olvidar, outrossim, que os egípcios ainda acreditavam em um cenário anterior a criação, do qual *Atum*, era apenas um dos protagonistas, e no qual não há nenhuma referência de tempo que possa ser estabelecida. A cosmovisão kemetiana era demasiadamente complexa e profundamente distinta do mundo tal como hoje o experimentamos.

Com os conceitos *Neheh* e *Djet* chegamos nos limites do tempo e também na questão de uma eternidade estar além de todos os tempos. A morte para os egípcios não significava um passo fora do tempo para a eternidade. O falecido permaneceu dentro do tempo; como já observado, eles experimentaram novas vidas no submundo e, assim, participaram da órbita diária do sol, uma ligação temporal e espacial entre essa vida e o futuro. E, no entanto, ao entrar na vida após a morte, eles também gozavam de uma existência divina em que

se aplicavam diferentes padrões ou diretrizes temporais. A partir desta perspectiva divina, era possível uma visão geral do tempo que se estendia em muitas direções; essa visão geral abrangeu o passado e o futuro⁶⁷.

E assim, por inúmeros registros, atestamos *Neheh* e *Djet* na esfera da vida terrena e na esfera da vida *post mortem*: “Ensinaamentos do governador da capital, vizir *Ptah-Hotep*, sob a majestade do rei do Alto e Baixo Egito, *Isési*, que viva por *Djet* e por *Neheh*⁶⁸. Nos *Textos dos Pirâmides*, prenuncia-se: “A vida do rei é *Neheh* / seu limite é *Djet*⁶⁹”. A partir de nossa perspectiva, as interpretações do egiptólogo português José das Candeias Sales em relação aos conceitos de tempo bem como a fragmentação de Assmann em “tempo grande” e “tempo pequeno” não encontram sustentação, nem sequer se suas interpretações estivessem baseadas apenas em uma inserção metodológica. Sales⁷⁰, secciona o tempo egípcio em três subgrupos: **a concepção cíclica** (*Neheh*) que abarcaria todos os ciclos do universo e os ritos/festivais a eles relacionados; **a concepção linear** (*Djet*) entendida como o instante da criação no exato momento de vir a ser (*sep tep*) de *Atum*, bem como a duração da existência e experiência humana terrena (nascimento, crescimento, envelhecimento e morte); e **a concepção imóvel ou estacionária** que seria do mundo dos mortos, onde os ciclos não mais atuariam, e o cenário se equipararia a um eterno presente.

⁶⁷ Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: With the concepts *neheh* and *djet* we arrive at the limits of time and also at the question of an eternity beyond all time. For the Egyptians death did not mean a step out of time into eternity. The deceased remained within time; as noted already, they experienced new lifetimes in the underworld and thereby participated in the daily orbit of the sun, a temporal and spatial link between this life and the hereafter. And yet by entering into the afterlife they also enjoyed a divine existence in which different temporal standards or guidelines applied. From this divine perspective, an overview of time extending in many directions was possible; such an overview encompassed the past as well the future. “. Idem, *ibidem*, p.69.

⁶⁸ ARAÚJO, Emanuel. ARAÚJO, Emanuel. **Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico**. Brasília: UNB, 2000, p. 245.

⁶⁹ Texto extraído da tradução original na língua egípcia antiga para a língua inglesa: “The King’s lifetime is *Neheh* / His limit is *Neheh* e *Djet*”. **Utterance 1442**: FAULKNER, Raymond O.. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Oxford: Oxford University Press, 1969.

⁷⁰ SALES, José das Candeias. “Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egito Antigo”. In: **Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egito**. Lisboa, Chiado Editora, 2015.

Assmann secciona o tempo egípcio em “tempo pequeno” e “tempo grande”: o tempo da perecibilidade humana, onde os acontecimentos se desenrolam na simplória trajetória cotidiana, e o tempo que se apresenta na dimensão diametralmente oposta ao tempo da criação, esfera dos deuses e da eternidade *post mortem*. No livro *The search of the god in Ancient Egypt*⁷¹, o egiptólogo estabelece uma divisão entre três esferas do tempo em que a enéade heliopolitana estaria comportada: *Atum* – “preexistência”, *Shu/Tefnut*, *Ísis/Osiris* e *Seth/Nefitís* – tempos primaveris e Hórus – tempo histórico. Ainda que saibamos que Assmann não está se referindo ao “tempo histórico” tal como o entendemos a partir da *Modernidade*, existe uma dicotomização em relação as instâncias de vivência do tempo que está em consonância com a ideia de “tempo pequeno e tempo grande”. Voltaremos a reiterar que, não partilhamos dessa concepção no presente trabalho, pois, não compreendemos o tempo a partir de uma perspectiva linear, onde a gênese teria supostamente se dado na direção da criação humana, apartando-o do tempo maior regido pelos grandes princípios cósmicos. Se não há linearidade nem um *telos* histórico, consequentemente os egípcios periodizavam o seu cotidiano de uma outra forma. O fato de acreditarem em um tempo cíclico e eterno não subtraía a necessidade da construção de marcos referências temporais que dessem conta do pragmatismo exigido pelas atividades diárias: cronogramas de obras, datas festivas, anos de reinado de um faraó, ciclos de movimentos celestes, periodicidade das cheias do Nilo etc.

Os egípcios, desde o princípio do terceiro milênio, construíram conhecimentos nos campos da astronomia e da matemática, que os permitiram compreender que o movimento de translação da terra em torno do sol poderia ser desmembrado em 365 dias, com cada dia composto de 24 horas. Esses 365 dias foram divididos em 12 meses de 30 dias, e em “três estações” (*akhet*, *peret*, *shemu*)⁷². Os cinco dias que finalizavam

⁷¹ ASSMANN, Jan. *Search for a God in Ancient Egypt*. Nova York: Cornell University Press (Ithaca & London), 2001, pp. 121-123.

⁷² Akhet (*ꜥḫ.t* “inundação” – duração de julho a novembro), peret (*pꜣ.t* “semeadura” – novembro a março) e shemu (*šmw* “colheita” – março a julho).

o ano egípcio eram denominados pelos gregos de “Epagômenos”, e eram dias festivos, ligados ao mito de *Geb* e *Nut*, ou seja, ao par de deuses provenientes do segundo ato de criação divina, de acordo com a escola de Heliópolis. Como o ano solar apresenta uma duração de cerca de 365 dias e $\frac{1}{4}$ de dia de cada ano, o que nos faz compensar essa diferença com um dia a mais no ano a cada ciclo de quatro, os egípcios ajustavam o seu calendário a cada mil quatrocentos e sessenta anos, quando o primeiro dia do “ano civil” voltava a coincidir com o do ano astronômico.

Contudo, para além do conhecimento da periodicidade que rege os ciclos naturais, a construção cultural do tempo para os egípcios era costurada pelos ciclos terrenos de ascensão e morte de um faraó reinante, visto que o rei, “*Hórus vivo*”, era o representante máximo da ordem divina na terra, doador de *Maat* à sociedade e à natureza. Cada reinado formava uma espécie de **nova era** que se iniciava com a entronização de um dado faraó, e se findava com a sua morte. A cada nova ascensão régia, um ciclo era reiniciado, simbolizando, portanto, a recriação cíclica do cosmos. Assim, dizia-se: sétimo ano do reinado do faraó *Mer-en-Ptah*. Quando um faraó morria, o ciclo era concluído, e voltava-se ao ano um a partir do qual o tempo era contado novamente.

Como já amplamente discutido, a construção da “História do Antigo Egito” pela historiografia moderna, principalmente a partir dos oitocentos, foi baseada em critérios de organização e atribuição de sentido consoante a cosmovisão partilhada pelo universo intelectual daquela época. Num esforço de sistematização do conhecimento, a história faraônica foi dividida em três reinos, além de ser tomada de empréstimo dos anais de Manethon a divisão clássica em trinta e uma Dinastias.

Manethon, segundo os poucos dados de que dispomos, foi um sacerdote egípcio nascido em Sebenitos, no Delta, que na primeira metade do terceiro século antes de Cristo escreveu em grego uma história do Egito para o Rei Ptolomeu II Filadelfo, denominada *Aegyptiaca*. Conhecemos tal obra de maneira indireta e fragmentada, pois foi citada por autores antigos como o judeu Josefo (século I); e pelos cristãos Júlio, o

africano (cerca de 218 a.C); Eusébio de Cesareia (cerca de 320 d.C); e Jorge, o Sincelo (no ano de 800 d.C.).

O legado da divisão em dinastias deixado aos egiptólogos modernos, (vale ressaltar que, as trinta e uma dinastias eram precedidas pelo reinado terreno de deuses e semideuses, e a contagem das dinastias iniciava-se definitivamente com o primeiro faraó a unificar as duas terras, *Menés*, finalizando-se com *Nectanebo II*⁷³), Manethon também especificou a duração dos reinados, repetiu anedotas relativas à vida dos monarcas e relacionou nomes. A narrativa produzida pelo sacerdote da era ptolomaica é, portanto, a referência cronológica mais antiga da sucessão régia egípcia.

Além da identificação do nome do faraó, a maioria delas especifica a data de sua morte, a coroação de seu sucessor, as festas religiosas mais significativas, a construção de palácios e templos, a fabricação de estátuas, a altura atingida pelas cheias do Nilo, as viagens marítimas, as expedições comerciais ou militares, as observações astronômicas. Reiterando o que já foi anteriormente aludido, tais descrições factuais de marcos considerados relevantes para os antigos egípcios não podem ser encaradas como a produção do gênero narrativo História, já que não existe um telos, ou seja, um sentido próprio no transcorrer dos acontecimentos terrenos que justificasse as dinâmicas vivenciadas em tal sociedade. O tempo sempre seguiu um ritmo cíclico e eterno.

Justamente por ser concebido dessa forma, os domínios cronológicos da antiga Kemet ainda são parcialmente obscuros para historiadores e egiptólogos da atualidade. Além, é claro, das referências de Manethon serem fragmentárias, os egípcios construíram a memória da sua realeza de acordo com o que consideravam estar ou não em consonância com a ordem, com a tradição, portanto, inscritas no âmbito de *Maat*. A *Lista de Abydos*, por exemplo, não menciona a invasão dos hicsos nem o nome de *Akhenaton* (e nem dos demais faraós de Amarna) tampouco de *Hatshepsut*. O que importava para os protagonistas de tal experiência social era a inserção do faraó em

⁷³ De acordo com a historiografia contemporânea, esses reinados se situariam aproximadamente em: *Menés* (cerca de 3.100 a.C.) e *Nectanebo II* (360 - 343 a.C.). Referência cronológica extraída de: SHAW, Ian & Paul Nicholson. **British Museum Dictionary of Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 1997.

uma dada ordem cósmica, e não o rigor metodológico moderno que vê a necessidade do estabelecimento de uma linearidade causal que justificaria no movimento histórico o próprio sentido da mudança.

Assim, não podemos fazer uma leitura da sociedade egípcia a partir da concepção de que, sendo o seu horizonte a eternidade, o homem egípcio desprezaria a vida mundana. Pelo contrário, só há existência porque há materialização da essência da criação, por isso o Egito, mantido em harmonia por *Maat*, é espelho do cosmos, ou seja, a existência só é possível pela deusa/princípio. E essa “história egípcia” ao calar, revela os aspectos culturais mais significativos dessa peculiar experiência social. A construção do tempo histórico, como analisa Assmann, pressupõe “irreversibilidade” e “mudança”; já a construção do tempo egípcio enfatiza a “reversibilidade” – *Neheh* – e a “permanência” – *Djet* –, princípios opostos e complementares. Os egípcios, se tomarmos o entendimento da história por eles mesmos, viviam “fora da história”, em um tempo de existência do eterno reviver, que foi determinado, no momento da criação, por *Atum*, e é renovado a cada novo ciclo.

O entendimento de que *Neheh* pode ser compreendida como o transcorrer dos ciclos cósmicos e naturais no interior de um espaço de existência mais alargado *Djet*, também figura em algumas interpretações de egiptólogos: “*Djet* está imobilizado. Somente em *Neheh* o tempo se move”⁷⁴ (ASSMANN, 1998, p. 18). A riqueza dos princípios, entretanto, parece estar assentada na dinâmica interativa gerada entre eles e não na busca por diferenciações e/ou delimitações de seus universos qualitativos. Finalizaremos com a imagem da última hora do *Livro da Amduat*, onde o deus sol restaurado durante as doze horas de sua jornada, viajando em sua “barca de milhões de anos”, parte na forma de *Kheprer-Rá* para o alvorecer que é instaurado pelo deus *Shu*. Esse deus, mas uma vez emerge das águas do *Nun*, belissimamente representadas, permitindo que o circuito da existência fosse para todo o sempre mantido.

⁷⁴Texto extraído da versão em língua inglesa do original em alemão: “*Djet* is time at a standstill. Only in *Neheh* does time move”.

Figura 4. Representação da cena correspondente à 12ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.).

Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: <https://theweaverprophecy.wordpress.com/2014/04/17/the-amduatof-ancient-egypt/>

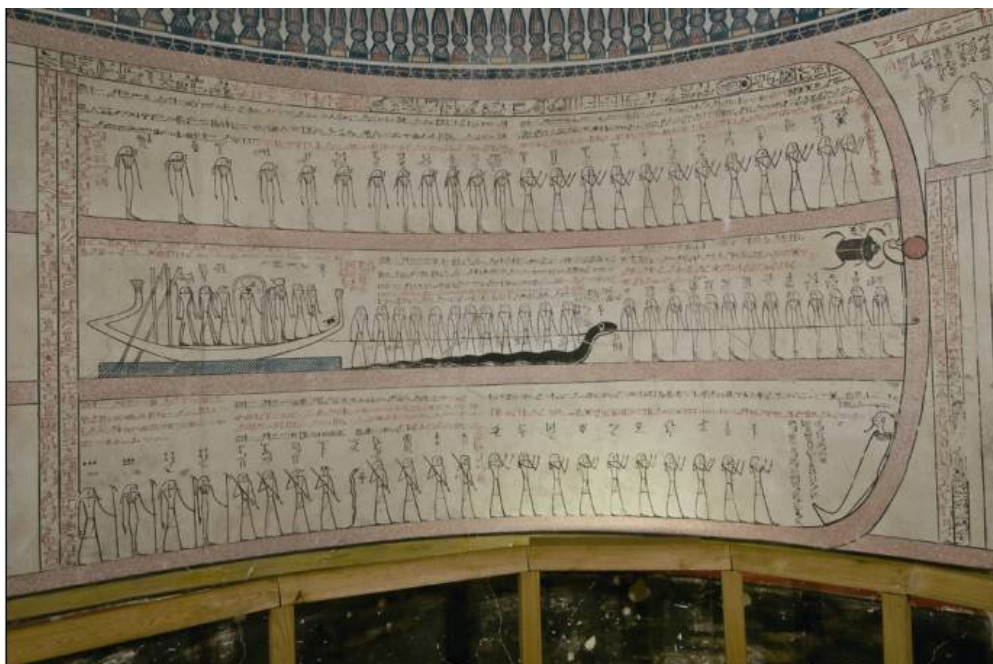


Figura 5. Desenho de uma vinheta (Ícon) da 12ª hora do *Livro da Amduat* encontrado nas paredes da tumba do faraó Thutmose III – 18ª Dinastia (1479 - 1425 a.C.).

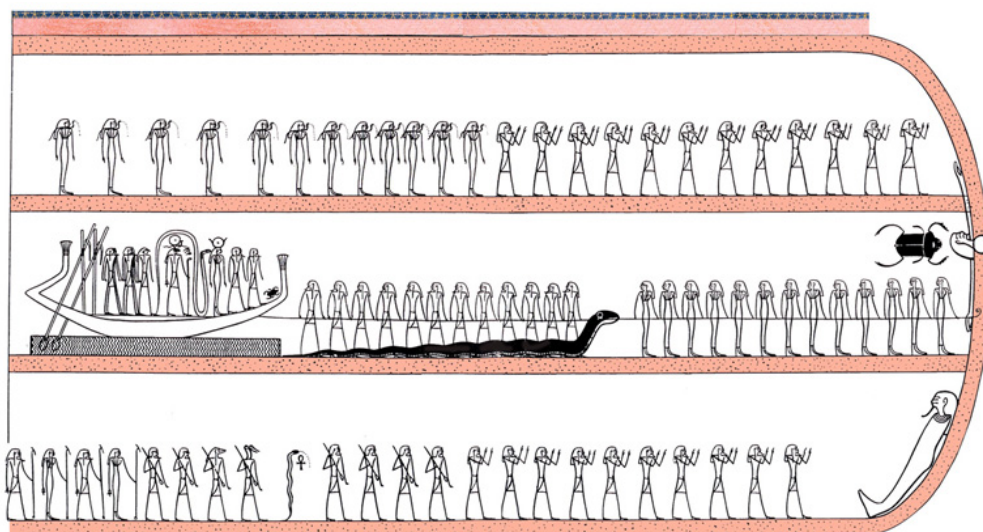
Vale dos Reis (Deir el-Bahari), Luxor, Egito.

Fonte: desenhado por A.G. Shedid apud HORNUNG,

The Ancient Egyptian Books of the Afterlife.

New York: Cornell University Press, 1999.

Fonte: <http://www.sofiatopia.org/maat/hiddenchamber03.h>



Referências Bibliográficas

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade - literatura no Egito faraônico*. Brasília: UNB, 2000.

ALLEN, James P. *Genesis in Egypt: The philosophy of ancient Egyptian creation accounts*. New Haven: Yale University Press, 1998.

ASSMANN, Jan. *Religion and cultural memory*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

ASSMANN, Jan. *Maat. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris: Julliard, 1989.

ASSMANN, Jan. *The mind of Egypt. History and meaning in the time of the pharaohs*. Cambridge: Harvard University Press, 2003. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

ASSMANN, Jan. *Search for a God in Ancient Egypt*. Nova York: Cornell University Press (Ithaca & London), 2001.

ASSMANN, Jan. "Représentations du temps dans les religions" in PIRENNE-DELFORGE, V., TUNCA, O. (eds.) *Actes du Colloque organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Université de Liège*. Liège, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2003, p. 111-122.

CAMARA, Giselle Marques. *Maat: O princípio ordenador do cosmos egípcio*. Rio de Janeiro: Revista Atualidade Teológica (PUC-RJ), ano XI, número 26, maio/agosto de 2007.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Deuses, múmias e ziggurats. Uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Hekanakht: pujança passageira do privado no Egito antigo*. Niterói, 1993. Tese (Concurso para Professor Titular) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1993.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994.

CLARK, R. T. Rundle. *Mitos e Símbolos do Antigo Egito*. São Paulo: Hemus, 1992.

DAVID, Rosalie. *Religion and magic in Ancient Egypt*. London: Penguin Books, 2002.

DUNAND, F. e ZIVIE-COCHE, C. *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. New York: Ithaca, Cornell University Press, 2004.

ENGLUND, Gertie e FINNESTAD, Ragnhild Bjerre. *The religion of the ancient Egyptians: cognitive structures and popular expressions*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1989.

FAULKNER, Raymond O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

FORMAN, Werner; Stephen QUIRKE. *Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1996.

GUILHOU, N. *La Vieillesse des Dieux*. Montpellier: Publications de la Recherche – Université de Montpellier, 1989.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of god in Ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996.

HORNUNG, Erik. *Idea into Image. Essays on Ancient Egyptian Thought*. New York: Tinken, 1992.

HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. New York: Cornell University Press, 1999.

HORNUNG, Erik. *The Ancient Egyptian Books of the Underworld: the Amduat, the Book of the Gates, the Book of the Caverns, the Litany of Ra*. Londres: Intef Institute, 2005.

HORNUNG, Erik. *The Egyptian Book of the Gates*. Zurique: Living Human Heritage, 2014.

HORNUNG, E.; ABT, T. *The Egyptian Amduat, the Book of the Hidden Chamber*. Zurich: Living Human Heritage, 2007.

KARENGA, Maulana. *Maat: the moral ideal in ancient Egypt – a Study in Classical African Ethics*. New York: Routledge, 2004.

LESKO, Barbara S. *The Great Goddesses of Egypt*. Oklahoma, University of Oklahoma Press, 1999.

PIANKOFF. A. *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*. Nova York: Bollingen Series 40, 1955.

PIRES, Guilherme Cerejeira Borges. *Sentir e narrar o sagrado: em torno da sacralização do (s) espaço (s) aquático (s) e terrestre (s) no Egito Antigo*. Dissertação de Mestrado em História – Área de Especialização em Egiptologia – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, setembro de 2015.

PIRES, Guilherme Cerejeira Borges. *O Tempo e os tempos no Egito antigo. Uma aproximação metodológica*. Lisboa: Ciclo de Estudos de Doutoramento em História Ano Lectivo: 2015-2016, Universidade de Lisboa, 2016.

SALES, José das Candeias. “Calendário” in ARAÚJO, L.M. (dir.). *Dicionário do Antigo Egito*. Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p.165-167.

SALES, José das Candeias. “A Conceção Antropológica Egípcia: Da Vida no Aquém à Existência no Além”. *Gaudium Sciendi*. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2014, p.131-164.

SALES, José das Candeias. “Concepção e Percepção de Tempo e de Temporalidade no Egito Antigo”. In: *Política(s) e Cultura(s) no Antigo Egito*. Lisboa, Chiado Editora, 2015.

SHAW, Ian & Paul Nicholson. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1997.

SAUNERON, S., YOYOTTE, “La Naissance du Monde Selon L’Égypte Ancienne” in AAVV, *La Naissance du Monde, Sources Orientales I*. Paris, Ed. Du Seuil, 1959, p. 17-87.

SERVAJEAN, Frédéric. *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*. Montpellier: Université Paul Valéry, 2007.

SERVAJEAN, Frédéric. À propos du temps (*neheh*) dans quelques textes du Moyen Empire. In: *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 1, 2008.

SOUZA, Rogério. *O Livro das Origens: a inscrição teológica da pedra de Chabaka*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2011.

TAYLOR, J.H. *Death and the afterlife in Ancient Egypt*. Londres: The Trustees of the British Museum, 2001.

WILKINSON, Richard H. *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003.

WYATT, N. *Space and Time in the Religious Life of the Near East*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

YOYOTTE, Jean. *Les Pèlerinages dans l'Égypte Ancienne*. In: *Les Pèlerinages, Sources Orientales*. Paris, Éd. Du Seuil, 1960.

ZAMACONA, C.G. Space, Time and Abstract Relations in the Coffin Texts. In: *Zeitschrift für Ägyptische* 137. Leipzig, Universität Leipzig, 2010, p.13-26.

A Espiritualidade Suméria Como Agente do Pluralismo Religioso Mesopotâmico

The Sumerian Spirituality as an Agent of Mesopotamian Religious Pluralism

Luana de Almeida Telles¹

Túlio Fernandes Brum de Toledo²

¹Mestranda do PPCIR - Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com orientação do Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade. Bacharel em Ciência da Religião pela UFJF membro do grupo de pesquisa RENATURA (espiritualidades e natureza - UFJF). Apoio CAPES. E-mail: lulu_telles@hotmail.com.

² Mestrando do PPCIR - Programa de pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com orientação da Profa. Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões. Bacharel e Licenciado em Ciência da Religião pela UFJF, membro do grupo de pesquisa RENATURA (espiritualidades e natureza - UFJF). Apoio CAPES. E-mail: tulioletoledo@hotmail.com.

Recebido em 03 de fevereiro de 2020; Aceito em 03 de junho de 2020

Resumo

O presente artigo busca apresentar e esclarecer questões relacionadas ao contexto religioso da Suméria. A diversidade de povos no território mesopotâmico e suas distintas representações aparecem como importantes modelos de estruturação civilizacional e religiosa do Oriente Próximo. Para entender tal cenário, foi necessário, primeiramente, um estudo do contexto histórico-religioso-político da região do Sul da Mesopotâmia. Ao analisar esse contexto presente na idade antiga, reconhece-se a presença de um intenso pluralismo religioso e suas variadas manifestações no cotidiano dessas culturas, além de um intenso sincretismo, em que, a base desse sistema religioso ancorava-se nos ideais sumérios. A importância da simbologia dos templos e das divindades padroeiras sustentava o imaginário tanto dos indivíduos, como do funcionamento daquelas cidades.

Palavras-chave: Mesopotâmia; Suméria; Religião; Cosmogonia; Zígarate.

Abstract

This article seeks to present and clarify issues related to the religious context from Sumeria. The diversity of peoples in the mesopotamian territory and its distinct representations appear as important models of structuring of the civilisation and religion in the Near East. To understand such scenario, it was necessary, first, a study of the historical-religious-political context in the region of southern Mesopotamia. To

analyze this context presented in old age, it's necessary to recognize the presence of an intense religious pluralism and its various manifestations in the daily life of these cultures, in addition to an intense syncretism, in which the basis of this religious system was founded in the ideals of the sumerians. The importance of the symbolism of the temples and the highlighted deities maintains the imaginary of both individuals, such as the functioning of those cities.

Keywords: Mesopotamia; Sumeria; Religion; Cosmogony; Ziggurat.

Introdução

A Mesopotâmia – palavra de origem grega que significa *terra entre rios* – estava localizada no que era chamado Crescente Fértil, disposta ao longo da margem dos rios Eufrates e Tigre. O território mesopotâmico estava dividido em três regiões – entre três culturas: os assírios residentes ao norte, os acádios no centro – ambos semitas – e os sumérios ao sul. Dentre o quarto e o terceiro milênio AEC começaram a surgir núcleos urbanos ao longo da Baixa Mesopotâmia, e depois cidades como Uruk, Ur e Eridu que no decorrer desse período passaram a ser dominadas por dinastias sumerianas. Com a ascensão do império semítico de Akkad, o rei Sargão I conseguiu unificar toda a Mesopotâmia – foi um breve reinado, pois logo começaram as invasões dos gutis e dos elamitas – o que proporcionou o surgimento do império Neo-Sumério, conhecido como III (terceira) Dinastia de Ur. Posteriormente, foram dominados pelos amoritas no segundo milênio AEC estabelecendo assim, a fase dos babilônios e o fim da supremacia suméria na região. Podemos pensar na mesopotâmia – até a época de Alexandre, o Grande – como sendo, um incitante mecanismo de trocas culturais que, através do comércio, das tecnologias e até mesmo das dominações, produziu diversas interpretações, adaptações e formas nas multifacetadas expressões identitárias características de cada civilização, passíveis de transformações e combinações culturais.

A Suméria está localizada onde hoje seriam o Iraque e o Kuwait, acredita-se que foi a primeira civilização a se desenvolver nessa região por volta de 4.000 AEC. É preciso então, ter em mente que, o processo de formação das culturas mesopotâmias, não segue uma cronologia linear, ele surge simultaneamente em diferentes regiões, em

diferentes velocidades e com múltiplos resultados. Os assentamentos de Hassuna e Samarra no sexto milênio AEC, o de Tell Halaf no quinto milênio AEC e mais tarde, o período de El Obeid na segunda metade do quinto milênio, já demonstravam características próprias, que se tornavam cada vez mais complexas com o passar do tempo. Nestes povos antigos já existiam indícios de representações divinas, como por exemplo, da *deusa-mãe*. Considera-se hoje que, foi diante desta simbiose heterogênea de civilizações presentes na mesopotâmia, que os sumérios desenvolveram-se. Originalmente, acreditava-se que os sumérios eram nômades peregrinando desde o Planalto do Irã e dos Montes Zagros (Ásia Central), até sua chegada à mesopotâmia e seu encontro com os outros povos que ali já estavam.

Kriwaczek (2018, p. 37) diz: “Com a cidade vieram o Estado centralizado, a hierarquia de classes sociais, a divisão do trabalho, a religião organizada (...)”. Diz ainda que, para essa civilização urbana que emergiu o momento da transição de um nomadismo para a agricultura foi marcado pelo surgimento de uma nova religião, e, “os primórdios dessa ideologia encontram-se em Eridu” (KRIWACZEK, 2018, p. 37). Os sumérios eram politeístas, isto é, sua religião comportava diversos deuses. Estes possuíam diversificados campos de atuação: existia a deusa do amor, da guerra, da agricultura. O mundo dos deuses era organizado como o dos homens: a partir de uma hierarquia familiar ou estatal, que poderia ser alterada de acordo com a importância das cidades, e estes eram dotados de sentimentos humanos. Gaarder (2000, p. 20) diz que, era comum nas religiões de seio indo-europeu – ou seja, indianas, gregas, romanas e germânicas – que o deus do céu fosse tido como o maior de todos, uma espécie de deus supremo, pois ele estava associado com a *abóbada celeste*; frequentemente, ele formava um casal com a divindade feminina que representava a terra, estruturando assim o Pai Céu que fecunda a Mãe Terra, essencial para uma cultura sedentária agrária – similarmente, ocorreu com os sumérios, onde o casal é representado por *An* e *Ki*.

Gaarder (2000, p. 36) também apresenta a ideia que este é um caso de *religião nacional*, onde existe uma mitologia concisa, um sacerdócio permanente encarregado

dos deveres rituais nos templos, um culto sacrificial e uma monarquia sacra – onde os deuses escolhiam o líder da nação. A história da mesopotâmia apresenta-se como uma sucessão de dinastias, instaladas em diferentes cidades e que, alternavam sua hegemonia sobre aquele território. A civilização, isto é, a sociedade era padronizada seguindo o plano criado pelos deuses através de regras destinadas a organizar as atividades dos governantes e do comportamento humano. Essas regras eram conhecidas como *me*. Os *me* então, definiam os aspectos do governo, religião, guerra, paz, sexualidade, profissões, código de conduta e noções de certo e errado. A implementação destes na humanidade seria supervisionada pelos deuses.

O Contexto Político e Histórico

De certa forma, apesar das diferentes invasões, pode-se dizer que existe uma estrutura religiosa mesopotâmica, pois existiam regiões em que os componentes locais eram mais proeminentes, uma espécie de base em comum que teria sua origem na religião suméria. Durante os períodos iniciais dos agrupamentos que surgiram na Revolução Urbana, cada povoamento adorava uma divindade local principal que assegurava a prosperidade da sua comunidade, sendo que, existiam também cultos de outros deuses menores. A popularidade e grau de importância de tal padroeiro divino crescia em paralelo com o desenvolvimento de sua cidade. Beaulieu (2007, p. 167) afirma que, muitos conceitos e costumes foram mantidos do início ao fim, como por exemplo, a concepção que as divindades eram os governantes reais das cidades ou que, os templos eram a residência desses seres. Muitos daqueles cultos e festivais ocorreram “do ano de 2000 AEC da mesma forma como ocorriam em 500 AEC”, embora, com o desenrolar do tempo, novos deuses eram agregados ao conjunto e sua estrutura hierárquica moldava-se de acordo.

O panteão mantinha suas características essenciais, mesmo com as mudanças políticas entre reis ou povos de influência, que ora refletiam particularmente na adição de novos deuses.

O panteão sumério, em particular, não desapareceu ao mesmo tempo que a independência política das cidades. Muito ao contrário, foi assimilado com facilidade tanto maior, na medida em que integrava a herança cultural a que eram sensíveis os soberanos de Akkad, e em que o politeísmo tolerava, havia muito, um vasto sincretismo. Numerosas divindades semíticas encontraram suas correspondentes sumérias, e algumas figuras mais originais, tanto sumérias como semitas, impuseram-se à sensibilidade religiosa de ambas as populações. (...) No máximo, observa-se sob seus reinados, um aumento da popularidade de certas figuras, como Shamash e, sobretudo Ishtar, mas, no conjunto, a simbiose mesopotâmica já se consumara no campo do pensamento religioso. (GARELLI, 1982, p. 92)

Existiam ocasiões em que a interferência política na esfera religiosa tornava-se mais acentuada, Beaulieu (2007, p. 165) destaca duas: 1) Os primeiros soberanos reuniam tanto o poder “secular, político” quanto o religioso. A situação, contudo, foi se alterando durante as primeiras dinastias dos períodos Sargônico e Neo-Sumério, onde se concretizou um cenário mais secular para o Estado; e 2) O entrelaçamento da proeminência política com o poder da divindade patrona de cada cidade buscava explicar a emergência de uma cidade sobre as outras.

Podemos observar três momentos destacados nessa civilização: o surgimento das cidades-templo – o templo controla a estrutura da cidade –, o crescimento das cidades-estados – com governo próprio e autônomo – e o desenvolvimento dos estados nacionais – que propagavam a unidade étnica, cultural e religiosa. A primeira cidade propriamente dita na Suméria foi Eridu, porém a primeira civilização que se tornou urbana foi Uruk, embora ambas não passassem de meros assentamentos por volta do quarto milênio AEC. Quinhentos anos mais tarde Uruk tornou-se modelo para as outras cidades mesopotâmicas se urbanizarem, seu padroeiro era o Deus *Na*. No início do terceiro milênio AEC, o deus *Enlil* ganhou extrema importância no panteão sumério e sua cidade, Nippur, assumiu o papel de centro cultural e religioso da suméria. Já no meio do terceiro milênio AEC, encontrou-se um favorecimento ao deus *Enki* de Eridu, mostrando como era dinâmica a alternância de poder entre os deuses e automaticamente entre as cidades que os mesmos representavam. No período Sargônico, devido à influência da deusa *Ishtar* de Akkad – correspondente acádica de

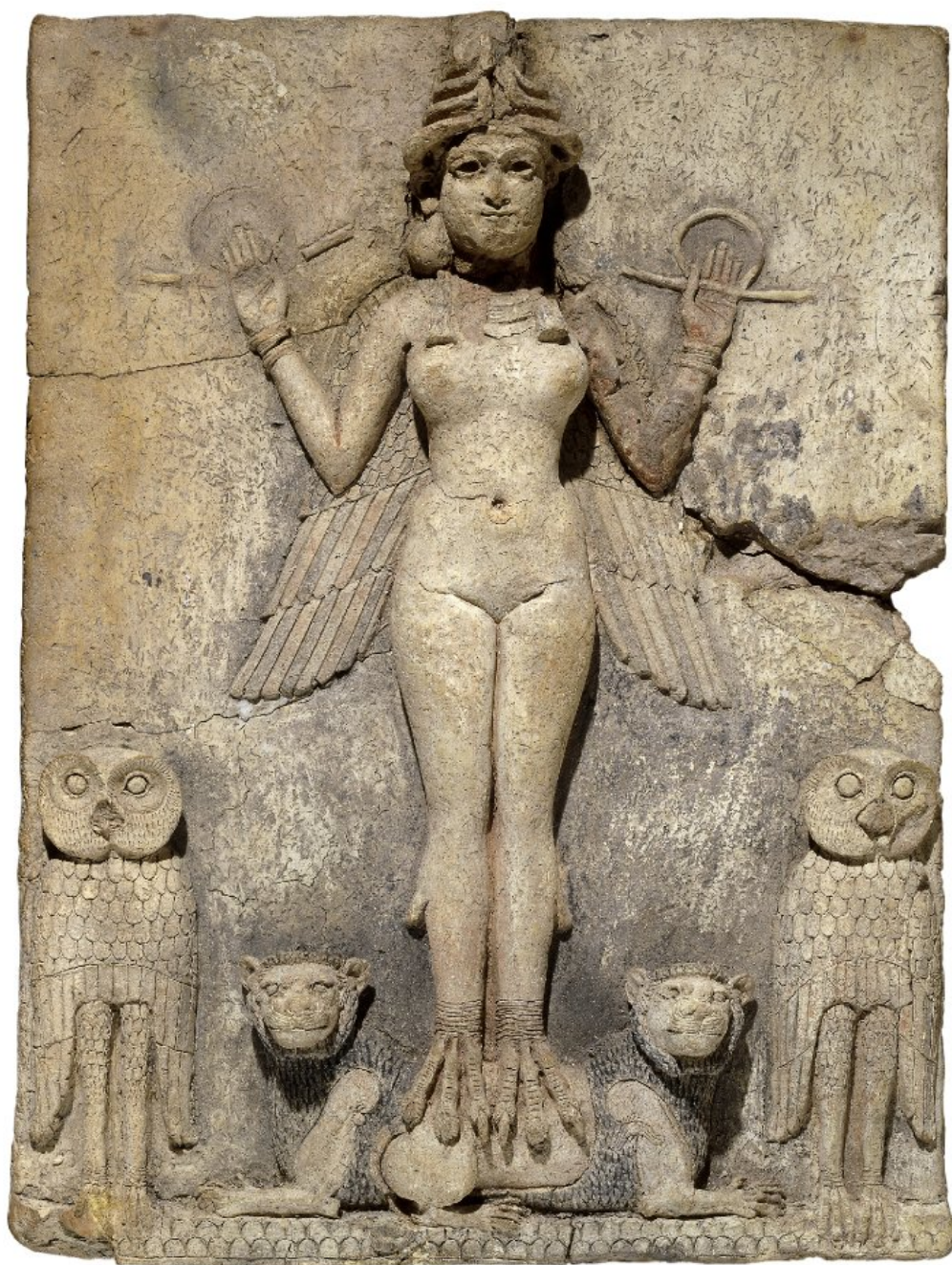
Inanna – o templo e a cidade de Uruk também atingiram um status privilegiado. Já o período Neo-Sumério foi marcado por uma época de influência da cidade de Ur – sob a “regência” da deusa *Nanna*, a lua – sobre a Mesopotâmia.

Os sumérios não possuíam uma uniformidade política, ou seja, não existia um estado centralizado. Eles se organizavam em Cidades-Estados com governos autônomos, onde cada uma possuía seu próprio soberano. A primeira vez que a Suméria foi unificada sobre um mesmo dirigente foi durante o período pré-dinástico, com Urukagina. Essa falta de coesão política forte sujeitou não só os sumérios, mas o território da Mesopotâmia como um todo, a diversas invasões e impérios diferentes.

Figura 1: Representação da deusa de Akkad, *Ishtar*, identificada também como a deusa *Inanna*.

Fonte:

https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1355376&partId=1



Adiante, observa-se uma tabela⁷⁵ com a relação de domínio sobre o território que os sumérios ocupavam.

Tabela 1: Cronologia de influência sobre o Sul da Mesopotâmia AEC

Assentamentos na região da Suméria	5000	
Período Proto-Histórico	3500	Aparecimento da Escrita
Suméria Pré-Dinástica	2900-2370	
	2370-2230	Império de Akkad
	2230-2111	Domínio dos Gutis
III Dinastia de Ur	2111-2003	
	2003-1792	Invasão dos Elamitas e dos Amoritas

Com relação aos chefes estatais, durante a Suméria pré-dinástica, duas personalidades se destacaram entre os soberanos: Gilgamesh e Urukagina. Relatos apontam que, Gilgamesh reinou na cidade de Uruk por volta de 2.600 AEC, sendo o quinto monarca pós-dilúvio. A admirável *epopéia de Gilgamesh* retrata as façanhas do monarca divinizado, revelando o processo de separação do homem da natureza, e, além disso, apresenta um mito de fundação da inevitabilidade da morte e do limite da realeza no mundo humano. Segue abaixo uma breve síntese.

Gilgamesh, conta a história, exercia sua liderança de forma abrupta e de certa forma tirânica, e também, foi um grande construtor de baluartes e muralhas, por estes e outros motivos, era visto como um soberano impregnado pela luxúria. Entre os

⁷⁵ **Fontes:** GARELLI, Paul. *O Oriente Próximo Asiático*. São Paulo: EDUSP, 1982; KRIWACZEK, Paul. *Babilônia: a Mesopotâmia e o nascimento da civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

habitantes da cidade eram inúmeras as queixas sobre o comportamento de seu líder e, após incessantes orações e lamentos do povo, o deus *An*, pede para *Nammu*, dar vida a uma criatura de extrema grandeza, que pudesse enfrentar Gilgamesh, deixando assim, a cidade de Uruk em paz. A deusa então, atendendo ao pedido mergulhou suas mãos na água, pegou um pedaço de barro e o deixou cair na selva, criando assim o nobre *Enkidu*. *Enkidu* inicia assim, sua destinada batalha contra Gilgamesh, que depois de algumas demonstrações de poder de ambos os lados, chegaram à conclusão da equiparidade de suas forças e a luta se interrompeu. E deste encontro nasceu uma plena amizade, *Enkidu* e Gilgamesh tornaram-se fabulosos companheiros de aventuras.

A deusa *Inanna* encantada com as façanhas de Gilgamesh, o propõe em casamento, mas ele recusa sua oferta, colocando-se a mercê de toda fúria da deusa, que pede para o Deus *An* enviar um touro celeste para destruí-lo. A batalha da dupla, Gilgamesh e *Enkidu* contra a fera do céu, devastou Uruk, tendo como consequência sete anos de seca. Os deuses ficaram insatisfeitos com a derrota do touro, e resolveram retirar a vida doada a *Enkidu*. Diante de um extremo e doloroso luto pela perda do amigo-irmão, Gilgamesh muda o foco de sua busca, que antes, movida pela perpetuação do heroísmo, passa a ser direcionada para uma procura incansável pela imortalidade. Então, imerso em sua nova jornada, corre em busca do homem que havia adquirido a vida eterna: o escolhido a sobreviver ao dilúvio, chamado *Ziusudra* em sumério, *Utnapishtim* em acádio. *Ziusudra* revelou-o a existência de uma planta que habitava o fundo do mar cósmico, que era capaz de conceder a vida eterna para quem a consumisse. Gilgamesh depois de capturar a planta extraordinária - retornando para casa - parou para descansar e acabou adormecendo, em estado de sono, uma cobra surge e come a planta mística – era dito, que foram os deuses que enviaram a cobra para manter o segredo da imortalidade entre eles. Como consequência, desse dia em diante a serpente obteve a capacidade de se renovar, podendo retirar a própria pele e recuperar a juventude, assim, encerra-se a epopéia.

Outra liderança que marcou história foi Urukagina (reinado c. 2380-2360 AEC), período conhecido por uma tensão entre a autoridade do rei em ascensão e a comunidade. De acordo com Lerner (1987, p. 57), seu reinado foi marcado também por variadas reformas sobre os impostos e tarifas, ele retirou o poder de oficiais corruptos e governou os templos em nome de deus. Acusou seu antecessor de se apropriar de propriedades dos templos; afirmava que, sobre o governo de Lugaland, os sacerdotes – *ensi* – tinham começado a tomar conta de terras privadas, e também que, invadiam e apropriavam-se de plantações. Havia o abuso de poder dos sacerdotes através da cobrança de taxas extras para funerais e rituais religiosos. Urukagina subiu ao poder quando, dizendo agir em nome dos pastores e fazendeiros, destronou Lugaland, pronunciando que este era favorecido pelo sacerdócio. No segundo ano de seu governo declara-se rei – *lugal*.

Durante o terceiro milênio antes da era comum, um grupo de semitas instalou-se na babilônia, em Akkad. A partir de 2300 AEC dominaram a suméria quando, Sargão (reinado c. 2270-2215 AEC) formou o primeiro Império semita na Mesopotâmia. Derrotou o rei de Kish e fundou a cidade de Akkad – que se tornou a capital de seu império –, conquistou também as regiões próximas. Por conseguinte, pela primeira vez, observou-se uma unificação política do território mesopotâmico, sob a dinastia de Sargão I e também, uma verdadeira expansão imperialista. O Império de Akkad estendia-se do território do Elam até o mar Mediterrâneo, da Anatólia à península Arábica, incluindo toda a Mesopotâmia. Como unificador daquela enorme teia de cidades, Sargão entra para história como o primeiro verdadeiro Rei mesopotâmico, e não um simples chefe local. Foram tempos de grandes realizações, um período em que se iniciam processos de transliteração de diversas histórias sumérias para a linguagem semítica, chamada acádica. Alguns de seus deuses foram identificados com os dos sumérios, tais como: *An* torna-se *Anu*, *Enki* em *Ea* e, *Nanna* e *Utu* eram *Sin* e *Shamash*. A principal deusa de Akkad foi *Ishtar*, identificada como a deusa *Inanna*. Não se tratava apenas de uma troca de nomes divinos, mas sim, cada ressignificação levava consigo

grandes influências culturais e locais de acordo com os distintos lugares e povos envolvidos nos processos. Um ponto que merece atenção é a história da infância de Sargão que se assemelha bastante com a de Moisés. Sargão nasceu em uma pequena aldeia, seu pai era desconhecido e sua mãe sacerdotisa, sem possibilidades de continuar com a criança sozinha, sua mãe o coloca dentro de um cesto lançando-o nas correntes do rio Eufrates. Foi encontrado e resgatado por um horticultor que o criou e o ensinou sua profissão.

Com a invasão dos gutis – povo que habitava os montes Zagros – o império de Sargão termina. Posteriormente, o soberano Ur-Nammu (reinado c. 2112-2095 AEC) da terceira dinastia de Ur consegue expulsar os invasores gutis desse território, resultando no ressurgimento da força e influência dos sumérios na Mesopotâmia, período que ficou conhecido como Império Neo-Sumério ou III Dinastia de Ur (Ur III). Mais tarde, ocorre à invasão amorita no período de Ibî-Sin (reinado c. 2030-2022 AEC), destruindo assim todo o império Neo-Sumério – o rei foi capturado e morto. O domínio amorita ficou conhecido como Império Babilônico.

O modelo religioso que se difundiu na região mesopotâmica e depois marcou presença na costa palestina do mediterrâneo e ao norte, na Anatólia hitita, era o modelo sumério. No entanto, cada cultura o reelaborou de forma própria e original. Nessa perspectiva, as civilizações posteriores na região mesopotâmica foram caracterizadas por uma identidade e unidade cultural 'básica', uma espécie de substrato que permitia que seus sistemas religiosos fossem tratados de maneira homogênea. Se um dia for possível demonstrar, como às vezes se suspeita que, o sumério não era uma cultura etnicamente diversa da dos acádios, babilônicos e assírios, mas apenas uma língua especial de caráter religioso, essa unidade seria ainda mais justificada. As diferenças são, provavelmente, fruto do tempo e das adaptações exigidas pelas mudanças de suas necessidades. (SCARPI, 2004, p. 27).

O Contexto Social e Religioso

Há cinco mil anos se desenvolvia uma civilização sedentária, agrícola e pastoreia que, estava se urbanizando rapidamente, demandando trabalho e organização – social e técnica – tornando assim, possível administrar e desfrutar da natureza e do seu território. E, para que essas exigências fossem cumpridas, seria necessária uma

progressão intelectual daquela sociedade e também o desenvolvimento de uma moral para harmonizar e direcionar esse sistema. Para essa estrutura funcionar, era preciso que os indivíduos da comunidade trabalhassem em conjunto – ou seja, o trabalho de um, influenciava diretamente no do próximo – o coletivo dependia do individual. Esta organização possibilitou a construção de obras hidráulicas e tornou possível o comércio com outros povos; “depois surgiram os soldados para proteger os comboios, escribas para registrar os negócios e toda uma gama de funcionários do Estado para conciliar eventuais conflitos de interesses” (PINSKY, 2018, p. 65). Aparecem também funcionários religiosos e templos. A linguagem e a cultura suméria dominavam a região, de forma que, pode-se dizer que a base da religião mesopotâmia é a dos sumérios.

Pinsky (2018, p. 71) coloca que, provavelmente, foram nos templos em que, pela primeira vez, observou-se a especialização das tarefas e da mão-de-obra. A força de trabalho do templo e a produção eram organizadas pelos sacerdotes.

Os sacerdotes representavam um deus determinado, um templo determinado; não região, uma cidade. Os trabalhos públicos, os grandes empreendimentos não religiosos – como, principalmente, a construção de canais – eram atividades que afetavam regiões ligadas a vários templos. Por isso surgiram os dirigentes não vinculados aos templos, aqueles que mais tarde tornar-se-iam os reis (...) ele passa a atuar junto dela. Em troca, busca legitimação de seu poder. (PINSKY, 2018, p. 71)

No final do dia, o trabalhador, dependente desse sistema, deveria entregar o fruto de seu trabalho ao sacerdote, que muitas vezes o explorava. De tempos em tempos, os sumérios para manter seus deuses felizes, precisavam realizar sacrifícios ⁷⁶– de origem animal ou parte da colheita – para os deuses. A oferenda era levada ao templo e entregue aos sacerdotes, para que os mesmos, atuando como mediadores perante os deuses pudessem entregá-las. Esta mão de obra cada vez mais especializada começava a ser também utilizada na construção dos templos e das zigurates, que pouco a pouco ganhavam cada vez mais importância na religião dos sumérios.

⁷⁶ Os sacrifícios tinham propósitos específicos, além de servirem de comida para os deuses também poderiam servir de purificação ou comunhão.

Os Templos

A arquitetura monumental dos templos era uma manifestação do papel central das instituições religiosas na sociedade suméria. A zigurate pode ser vista como reflexo dessa importância, ela era à base do templo, tendo o formato de uma pirâmide sem o topo. Eram geralmente feitas de tijolos de barro. Nos templos, o espaço de maior importância era a sala sagrada, onde se encontrava a estátua do deus senhorio. As salas de armazenagem, que ficavam ao redor do templo guardavam reservas de todo tipo, que poderiam ser usadas para escambo em benefício do templo. No período pós-dilúvio e pré-dinástico os sacerdotes acumulavam extremo poder, tanto que a gestão da vida religiosa e econômica passava pelo templo, que era proprietário dos terrenos cultiváveis e organizava as atividades políticas, representando o alicerce central em torno do qual gravitava toda a vida da cidade. Eles constituíam a unidade econômica da urbe, sendo, portanto, o centro do comércio terrestre, fluvial e marítimo (a base da riqueza suméria era a agricultura, o pastoreio e a pesca). Os templos foram construídos em formas exuberantes e imponentes para que pudessem ser um ponto estratégico visual e simbólico – pois representavam o coração do sistema teocrático/político – das cidades. A população local desenvolvia uma espécie de conexão com a divindade que ali residia, reconhecendo sua autoridade e proteção e estabelecendo assim, uma relação simbiótica.

Chamado de “é” em sumério, *bitlbitûm* em acádio, o templo era a morada dos *dingir* (deuses em sumério). Em seu interior encontrava-se a estátua da divindade, onde a preservação do artefato era imprescindível, devendo ser cuidado diariamente: roupas trocadas e limpas, comida sempre ofertada, hinos e cânticos de adoração. As oferendas eram fornecidas pelos crentes ou custeadas pelas próprias riquezas do templo. Cada cidade mesopotâmica podia ter um número de templos dedicados a diferentes deuses, mas um determinado deus era normalmente escolhido para receber um tratamento especial, considerado assim, patrono e protetor daquela cidade. Por exemplo, em Uruk,

a cidade de cerca de 3.000 AEC, existiam dois templos maiores principais: um era dedicado a *An*, o deus supremo, o rei dos céus; o outro era dedicado a *Inanna*, a grande mãe, deusa da fertilidade, do amor e da guerra, não deixando assim, de existir, templos e santuários de deuses menores que também compartilhavam o espaço e o imaginário da cidade.

Anexos ao santuário encontravam-se os quartos dos sacerdotes ou sacerdotisas, que atuavam como servos da divindade: eles realizavam rituais junto ao altar, cantavam hinos de louvor e intercediam em nome da comunidade, podendo também, auxiliar individualidades que buscavam o socorro dos deuses. As divindades menores também tinham o seu santuário próprio, podendo ele estar localizado no interior dos templos maiores, ou também, situado em pequenos santuários erguidos entre as casas dos cidadãos. A arquitetura dos templos era uma manifestação do papel central das instituições religiosas na sociedade suméria. A adoração pública, quando ocorria, era realizada fora do templo, no grande pátio.

Figura 2 – Templo Branco dedicado a *An*, terceiro milênio AEC. Fonte: <https://archaeologyillustrated.com/collections/uruk-southern-iraq-the-so-called-white-temple-3000-bc/>



Figura 3 – Templo Eanna dedicado a *Inanna*, terceiro milênio AEC. Fonte:
<<https://archaeologyillustrated.com/collections/uruk-the-eanna-temple-complex-where-the-goddess-inanna-reigned-supreme-around-3200-bc/>>



O senhor e titular do templo, chamado *em* ou *en*, acumulava as funções de chefe religioso e político – termo também usado, por exemplo, pelas divindades, como *En-ki* ou *En-lil*. Esse cargo manteve-se durante a dominação acádia, e posteriormente, na babilônia e assíria, porém com denominações próprias e níveis de influência distintos, respeitando a especificidade local e temporal. Logo abaixo, existia uma série de especialistas relacionados com as atividades do templo, por exemplo, aqueles que praticavam adivinhação através da leitura de entranhas. Os *tupshanu* eram os escribas, e também, os astrólogos. Aqueles que se comunicavam com as vontades divinas eram os *shailu*, os mediadores. Posteriormente, o título de *lugal* (rei) substituiu o de *en*. O *lugal* abre caminho para a monarquia sacra, pois era identificado como vigário da divindade, ou seja, o administrador do Estado cujos soberanos eram os deuses. Não confundindo com a ideia egípcia, onde o soberano tinha origem divina – na mesopotâmia, o rei possuía apenas a legitimação divina. No território das cidades, o rei apresentava-se como sacerdote e juiz supremo, devendo velar pela manutenção dos santuários e suas dependências. O *lugal* residia no palácio real, o outro polo da sociedade suméria.

A Mitologia

A mitologia suméria diz respeito a fábulas diversas que, através de sua simbologia, buscavam explicar a origem das divindades, do homem e dos fenômenos da natureza que construíam seu imaginário e sua cultura. Enquanto que:

O ciclo festivo e o calendário, o sistema ritual e cerimonial permitia o exercício de um controle sobre a realidade e sua renovação, subtraindo-a dos perigos do caos das origens. O mundo humano era assim conduzido dentro dos limites hierárquicos estabelecidos pelos deuses, que fundavam e legitimavam a existência humana, necessariamente obrigada a servir aos deuses e, conseqüentemente, ao rei (SCARPI, 2004, p. 44).

Abaixo, colocamos exemplos de duas narrativas. Uma diz respeito sobre o roubo dos “*me*” por *Inanna*, e a outra, relata o funcionamento das estações e da fertilidade do universo sumério.

Inanna queria aumentar o bem estar e a prosperidade de sua cidade, Uruk – mas também, queria a transformar no centro da suméria, para que seu nome fosse exaltado. Então, ela decidiu viajar até a cidade de Eridu, onde morava *Enki* – deus da sabedoria – encarregado das leis fundamentais da civilização, os *me*⁷⁷. Chegando ao *abzu*, residência de *Enki*, jantaram e beberam juntos. *Enki*, embriagado, mostra mais de cem decretos divinos e os oferece como presente a *Inanna*. Ela os aceita e então retorna de imediato para Uruk. *Enki* ao retomar a sobriedade, percebe o erro que cometeu e envia diversas criaturas atrás de *Inanna* para resgatar os *me*, mas a deusa já havia chegado em segurança em seu lar. Uruk a partir de então, encara um grande período de crescimento e prosperidade.

⁷⁷ Os *me* eram interpretados como um conjunto de regras e regulamentos, estabelecido para cada entidade e fenômeno cósmico, que permitia eternamente o funcionamento dos planos fixados pelas divindades criadoras. Embora os deuses possuam os *me*, eles não os criaram, são potências impessoais e eternas, que podem se concretizar nos seres, coisas, instituições ou sentimentos.

O mito, *A descida ao submundo de Inanna*, narra a busca da deusa pela expansão de seu poder e domínio, ao tentar reunir o mundo inferior, *kur*, à superfície. Desta maneira, inicia sua jornada rumo ao reino de sua irmã *Ereshkigal* a procura de seus segredos. Ao chegar perante as portas do *mundo inferior* deparou-se com a presença e ordem do guarda *Neti* que, somente autorizaria sua entrada, se, no decorrer dos sete portões ela retirasse seus artefatos, um a um. Existem versões que tratam estes artefatos como simples adornos e vestuário, enquanto outros relatos relacionam a nudez com a perda das sete insígnias de poder, que simbolizavam a entrega de seus poderes divinos. *Inanna* enfim chegou perante sua irmã, e acabou enfrentando toda a sua ira que, interpretou sua visita como uma ofensa, torturando-a e a transformando em um cadáver, içado por um gancho e deixado para secar. Sua ausência provocou uma crise cósmica que esterilizou o mundo.

Novamente os relatos são incompletos e aparecem em distintas versões sobre a narrativa, numa delas, *Inanna*, em posse dos *me* – outrora roubados – previu sua derrocada no submundo e traçou uma estratégia de retorno e ressurreição, que contava com o auxílio do próprio *Enki*. Já outra versão aponta para um julgamento realizado no submundo, onde sete juízes, sabendo da vital necessidade de retorno da deusa da fertilidade, traçaram um acordo: a deusa poderia ser substituída por outra pessoa para ocupar seu lugar no reino da morte. A escolha do substituto também encontra certa divergência, não em relação ao escolhido, que em ambos os casos é o mesmo, Dumuzi em sumério, *Tammuz* em hebraico, seu marido, deus da agricultura. A divergência ocorre, pois, em um relato, Dumuzi se ofereceu para ocupar o lugar da amada, outra versão conta que, quando regressou dos mortos, acompanhada por *gallas* - demônios - *Inanna* o encontrou sentado em seu trono no comando de seu reino, e que, tomada por uma ira, condenou-o a assumir seu lugar no *kur*, sendo levado assim, pelos *gallas*. Relatos apontam para a piedade de *Ereshkigal* que permitiu que Dumuzi revezasse com sua irmã *Geshtinanna* a penitência, dessa forma, passaria seis meses no *kur* e seis meses na terra, fenômeno que está muito associado aos ciclos das estações e da fertilidade da

terra. Já outro apontamento traz *Geshtinanna* intervindo perante *Inanna* e, conseguindo assim, o revezamento com seu irmão na punição.

A Cosmogonia

Primeiramente, havia *Nammu* – o mar primordial – como nada é dito quanto a sua origem, é provável que os sumérios a concebiam como eterna e não criada. *Nammu* gerou *An* – o céu – e *Ki* – a terra – originalmente unidos. Dessa relação do céu e da terra proveio o ar, chamado de *Enlil* que, encontrando-se sozinho naquele cosmo escuro – que para os sumérios era feito de lápis-lazúli escuro – criou *Nanna* – deus da lua – para iluminar tal universo. *Nanna* concebeu *Utu* – o sol – que se tornou mais reluzente que seu pai. *Enlil* separou o pai/céu *An* da mãe/terra *Ki* – narrado no mito *Enlil e a Criação do Pickax* –, nesse momento, *Nammu* forjou *Enki* (deus das águas doces e da sabedoria) utilizando-se das lágrimas de *An* quando, o mesmo, foi separado de *Ki*. A união de *Enlil* com a sua mãe *Ki* (identificada como *Ninmah*, grande rainha; *Ninhursag*, rainha da montanha; *Nintu*, rainha que dá a luz) criou a organização do universo. Ambos, com a ajuda de *Enki*, conceberam a fauna e a flora. Enquanto que, a humanidade foi criada por *Nammu*, *Enki* e *Ninmah*. *Enlil* e *Enki* mandaram *Labar* – deus do gado – e *Ashnan* – deusa dos grãos – para tornar a terra próspera e abundante. É importante perceber neste momento que existiam deuses antes da separação do céu e da terra.

A base da cosmogonia suméria era a água primordial, *Nammu*, a mãe de todos. As águas salgadas de *Nammu* preenchiam todo o cosmo, onde *An-ki* conseguia manter-se fixo e estável. *An-ki* (céu-terra) é a expressão suméria que quer dizer universo. A terra, *Ki*, era um disco plano onde estava repousada uma abóboda – Kramer (1963, p.112) diz que, os sumérios imaginavam-na feita de latão e, era azul porque refletia o azul das águas. *An* ficava nas bordas da terra. Abaixo de *Ki*, estava o *Abzu* – morada de *Enki* – conhecido como as águas do abismo, dele provinham às águas para os rios Tigre e Eufrates, e para as outras fontes de água doce. Inferior a este, encontrava-se o *kur* – o inframundo. *Ki* então era composta pela terra, pelo *abzu* e pelo *kur*; enquanto *An* era

formado pelo céu e o espaço acima deste, tido como o céu cósmico. Entre *An-ki*, está *Enlil* – a atmosfera, o ar. Em seus domínios estão também o sol (*Utu*), a lua (*Nanna*), os planetas e as estrelas – todos compostos do mesmo material que a atmosfera, porém, com a adição de luminosidade. Seguindo a criação dos corpos astrais, as plantas, os animais e a vida humana foram criados.

Efetando, conduzindo e verificando este universo, estava um panteão diversificado que controlava o cosmos e ditavam suas leis. Cada qual possuía seus domínios relacionados com questões do cotidiano sumério e com a natureza. Para este povo sem a supervisão dos deuses, as cidades, as terras, os campos tudo desmoronaria, pois foram presentes dados pelos deuses. O cosmos voltaria para o caos. Os sumérios concebiam seus deuses em forma antropomórfica, fortalecendo assim sua proximidade com os mesmos. Os deuses atuavam no cotidiano da sociedade, e atividades simples, como acender uma fogueira ou curar um doente estavam imersas em magia. Os sumérios acreditavam que a vontade dos deuses era manifestada na natureza e que, com uma habilidade própria, a mesma poderia ser lida e interpretada, dando ao ser humano uma luz em relação à intenção divina. Sacerdotes especialistas eram os encarregados da responsabilidade de adivinhar o desejo do céu inspecionando órgãos (especialmente o fígado) de animais sacrificados ou estudando os corpos celestiais com suas mudanças e movimentos.

Antes de criarem a humanidade, os deuses exerciam funções similares ao cotidiano dos sumérios, eles pescavam, lavravam a terra, construíam canais de irrigação para abastecerem as plantações etc. Um dia, os deuses ficaram cansados de todo esse trabalho pesado, e reclamaram para a mãe de todos, *Nammu*, que encarregou *Enki* para resolver a problemática. Com o auxílio das oito deusas parceiras *Enki* fecunda *Ninmah*, com a argila criadora que existia no *abzu*, fazendo-a conceber a humanidade, aliviando assim, o trabalho dos deuses. E deste momento em diante, estes servos humanos deveriam trabalhar na terra e cultivar alimentos substituindo os deuses no trabalho pesado. Após vagarosos anos de servidão e obediência, o crescimento demográfico

humano favoreceu uma reação dos subjugados, o que gerou uma grande rebelião contra seus criadores. Os criados levantaram suas vozes contra *Enlil* e recusaram-se continuar a trabalhar. Foram três revoltas reprimidas pelos deuses, com epidemias, estiagem e pobreza, até que, no quarto levantamento, *Enlil* decide exterminar todos os humanos através de um grande dilúvio, *Enki*, no entanto, interveio e conseguiu salvar apenas um indivíduo: *Ziusudra*, que teria sido encarregado por *Enki* de abandonar suas posses para construir um grande navio, o “preservador da vida”, similar ao mito da arca de Noé.

Considerações Finais

Ao analisar os contextos das civilizações antigas do Oriente Próximo, em especial o que ocorria ao sul da Mesopotâmia, observa-se um cenário de extrema diversidade cultural e um dinâmico e plural sincretismo religioso. Pensar a antiguidade suméria é entender o processo civilizacional da história da humanidade e suas constantes mutações. Assim como o homem se reinventa, ele também reinventa as formas de estruturação e organização. A jornada por uma compreensão da realidade diversa e heterogênea passa pelo entendimento e conhecimento desse contexto mesopotâmico multifacetado. Apreender e compreender os períodos imemoriáveis da nossa história e como se desenvolveram as culturas que hoje conhecemos, floresce e exercita nossas práticas e costumes atuais. Aprofundando o conhecimento sobre a pluralidade e intensidade dos povos antigos, expande-se o movimento da consciência, proporcionando ao homem se redescobrir, se visitar como indivíduo instaurador desse mundo e de sua própria experiência. Presenciando sua história, reconhecendo a natureza diversificada humana e suas profundas relações com a alteridade, o indivíduo assume um estado virginal portador de uma nudez existencial, pronto para reconhecer-se de forma plena passando a atuar no mundo imerso no respeito pela diferença.

Referências Bibliográficas

- ALEXANDER, Pat (Org.). *As Religiões do Mundo: Do primitivismo ao século XX*. São Paulo: Companhia Melhoramentos, 1996.
- BEAULIEU, Paul-Alain. *Mesopotamia*. In: JOHNSTON, Sarah. *Ancient Religions*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- GAARDER, Jostein; Hellern, Victor; Notaker, Henry. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GARELLI, Paul. *O Oriente Próximo Asiático: das origens às invasões dos povos do mar*. São Paulo: Pioneira: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1982.
- JACOBSEN, Thorkild. *Mesopotamian Religion*. Disponível em:
<<https://www.britannica.com/topic/Mesopotamian-religion>>. Acesso em: 06 mar 2019.
- KRAMER, Samuel. *The Sumerians: Their history, culture and character*. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
- KRAMER, Samuel. *Sumerian Mythology: A Study of Spritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Forgotten Books, 2010
- KRIWACZEK, Paul. *Babilônia: a Mesopotâmia e o nascimento da civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- LERNER, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. New York: Oxford University Press, 1987.
- LÉVÊQUE, Pierre. *As Primeiras Civilizações: da Idade da Pedra aos Povos Semitas*. São Paulo: Lugar na história, 2009.
- PINSKY, Jaime. *As Primeiras Civilizações: História natural, história social. Agricultores e criadores. Mesopotâmicos, egípcios e hebreus*. 25. ed., 5ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2018.
- ROSSI, Alexandre. *Sumérios*. In: FUNARI, Pedro (Org.). *As Religiões que o Mundo Esqueceu: Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 18-26.

Imagens

Figura 1: Coleção Online do *British Museum*, *Queen of th Night*, aproximadamente décimo nono, décimo oitavo século AEC na Babilônia (Ásia, Iraque, Sul do Iraque). Disponível em:
<https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=1355376&partId=1>. Acesso em: janeiro de 2020.

Figura 2: Templo Branco dedicado a *An*, terceiro milênio AEC. Disponível em: <<https://archaeologyillustrated.com/collections/uruk-southern-iraq-the-so-called-white-temple-3000-bc/>>. Acesso em: janeiro de 2020.

Figura 3: Templo Eanna dedicado a *Inanna*, terceiro milênio AEC. Disponível em: <<https://archaeologyillustrated.com/collections/uruk-the-eanna-temple-complex-where-the-goddess-inanna-reigned-supreme-around-3200-bc/>>. Acesso em: janeiro de 2020.

Las Marcas del Linaje Diurno. Política, Límite y Justicia

The Marks of the Day Lineage. Politics, Limits and Justice

María Cecilia Colombani¹

¹ Profesora doctora de la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón y de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata. Investigadora de UBACyT de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com.

Recebido em 10 de junho de 2020; Aceito em 15 de julho de 2020

Resumen

Este artículo buscará pensar las figuras diurnas de un linaje que, desde Hesíodo a Platón, parecen encarnar la soberanía de la acción política que supone el ejercicio de la justicia como nota instituyente de la salud de la *pólis*⁷⁸. Si bien la crítica se ha encargado de diferenciar los dos grandes poemas hesiódicos, a partir de los elementos que, efectivamente les son propios a cada una de las dos obras, nuestro modelo de interpretación de Hesíodo sugiere más continuidades que diferencias en lo que hace al análisis crítico de *Teogonía* y de *Trabajos y Días*. Creemos ver una línea de continuidad entre ambos y el *sema* que los vincula es precisamente el de la noción de justicia, inscrita en un horizonte de resonancias políticas y asociada a la idea de límite, ya sea en el gran escenario político de la dramaturgia divina o en la aldea hesiódica con la complejidad socio-política que acarrea la inminencia de la *pólis*.

Palabras clave: Hesíodo; Política; Grecia Antigua.

Abstract

This article will seek to think the daytime figures of a lineage that, since Hesiod to Plato, seem to embody the sovereignty of the political action that the exercise of justice supposes as an instituting note of the health of the polis. Although criticism has been in charge of differentiating the two great Hesiodic poems, based on the elements that are indeed specific to each of one of the two Works, our model of interpretation of Hesiod suggests more continuities than differences in what he does to the critical analysis of *Theogony* and *Works and Days*. We believe to see one line of continuity between both and the *sema* that links them is precisely that of the notion of justice, inscribed in a horizon of political resonances and associated with the idea of limit, either in the great

⁷⁸ El presente trabajo se encuadra en el proyecto de investigación que dirijo en el marco de la Secretaría de Ciencia y Técnica (SECyT) de la Universidad de Morón, proyecto radicado en la Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades y que releva la existencia de dos linajes, uno diurno y otro nocturno en la obra de Hesíodo y las proyecciones ulteriores que la idea de linaje como operador discurso permiten relevar.

political scene of divine dramaturgy or in the Hesiodic village with the socio-political complexity that the imminence of the polis entails.

Keywords: Hesiod; Politics; Ancient Greece.

Introducción

Anticipando el arco de lectura, el filósofo platónico parece ser aquél que plasma el mismo imperativo hesiódico: dotar a la ciudad del sentido de justicia que fuera, tal como sostenemos, la preocupación del poeta beocio en *Teogonía* y en *Trabajos y Días*.

Hesíodo, luego del largo trabajo de linajes que presenta *Teogonía*, problematiza una cuestión más terrena. No en vano la consolidación de la *pólis* está cerca, y, en ese magma histórico aparece una serie de elementos germinales en el poeta beocio. Quizá sea Platón, en el marco de la configuración del filósofo gobernante, de la problematización filosófica del sujeto ético-político-estético y una prolija preocupación por el límite, el que termine poniendo en acto aquellos elementos solo esbozados y apenas vislumbrados en la obra hesiódica.

Ahora bien, los arcos de lectura suelen ser atajos extraordinarios para encontrar otros personajes, prácticas, configuraciones de pensamiento y leer las mutuas imbricaciones de los *logoi*. No solamente en el Platón ético-político se escuchan ecos de Hesíodo, ya que entre Hesíodo y él podemos relevar la figura de Apolo como aquel que sintetiza la noción de límite, de medida, como contrapartida del exceso, advirtiendo la tensión *hybris-sophrosyne*. Par antitético del ulterior escenario ético-político y sin el cual es impensable la consolidación de una vida social atravesada por la justicia, que ya Hesíodo intuía y reclamaba, y que Platón necesariamente debe delinear como demanda epocal, a partir del desmoronamiento de la *pólis*.

Invitamos, pues, a recorrer esos atajos, esas sendas embrolladas, en sentido nietzscheano, para ver por dónde se dejan oír las voces lejanas que, a modo de ecos, la nueva narrativa de la ciudad recoge en su versión secularizada.

El primer desplazamiento lo produce Apolo, reterritorializando la *Dike* universal en cada una de las nuevas ciudades. Se trata del Apolo fundador de ciudades, legislador, arquitecto espacial, conocedor de los límites, cuya demarcación permite la fundación de las *poleis* en el gran movimiento de colonización griega con el que los helenos despiertan de sus siglos oscuros.

El segundo desplazamiento se da en la figura del purificador. Es él quien, simbólicamente emparentado con el universo apolíneo, lleva la justicia a una ciudad impura, injusta, manchada por la sangre que derrama todo crimen y que encuentra en su figura lo que ha perdido. Las leyes de la ciudad hallan su fundamento en la Asamblea, mientras que la legalidad de la Grecia arcaica se descubría fuera de ella en el ámbito de lo divino, sin ir más lejos en la mítica figura del rey de justicia.

Cuando el orden ya no proviene del más allá, sino que es un asunto humano, la dimensión supra-humana se escapa. Para el hombre griego clásico sigue existiendo una dimensión de la vida que no puede aprehenderse. Precisamente, esto es lo que ha perdido la ciudad en el camino de la autonomía: la posibilidad de encontrar un orden, o de restaurarlo, en asuntos que exceden al control humano. Es este el enclave del poder-saber de la figura del Purificador, que ya no será el fundamento del orden social, sino que solo intervendrá para restaurarlo cada vez que los hombres se desvíen de él. Tal como sostiene Vernant (1986, p. 55), “Será también, dentro del ámbito intelectual, un esfuerzo por trazar el cuadro y elaborar las nociones fundamentales de la nueva ética griega”.

Platón realizará un tercer desplazamiento. Su preocupación será problematizar la constitución del sujeto ético-político, con lo cual el orden “desciende” y se encarna en el sujeto. Ya no es exclusivamente el orden cósmico de una legalidad que deriva del más allá. La nueva preocupación es la legalidad presente en el propio individuo, que sin dudas deberá ser acorde a la cósmica.

En cada caso, la idea de límite sobrevuela el escenario, porque es precisamente la noción que constituye la bisagra que delimita lo cósmico de lo a-cósmico. Del *Kosmos* a la *polis* y de esta al sujeto. El bordado del linaje sigue operando con la misma vitalidad.

El Gran Arquitecto del Límite. Apolo Territorio y Política

Instalarse en la constitución del sujeto ético-político-estético entre los griegos, supone el desafío de desandar la huella que conduce a la sabiduría, lo cual nos lleva al lugar donde reina el Señor muy alto que naciera de Leto, a Delfos, sitio regio del Apolo legislador.

Apolo es el legislador por excelencia. No lo pensamos exclusivamente desde la frase canónica que lo identifica: “conócete a ti mismo”, marca registrada de un conocimiento de la legalidad que nos atañe como sujetos. Lo es, más bien, a partir de su tarea cartográfica de demarcar los límites, de desmalezar los terrenos donde se habrán de fundar templos y ciudades, de bordar los contornos de un determinado territorio. Su expansión epifánica como divinidad abre a su paso una territorialidad que se asienta sobre las marcas del límite. Territorio y límite son la alianza que el señor de Delfos sostiene en su marcha por rutas y caminos, convirtiéndolo en un Apolo caminante.

Tales las huellas de un Apolo fundador de territorios. La tarea fundacional misma se apoya sobre el conocimiento del límite como elemento constitutivo de la demarcación territorial. El Apolo legislador deviene en función política. La fundación de las *póleis* habla de esa solidaridad que reúne las dos caras de un dios que nos tiene acostumbrados a las más diversas facetas.

Ahora bien, la propia tarea cartográfica implica una de “purificación” del territorio. El Apolo que impone los límites territoriales es el mismo que, con su acción, evita las mezclas, circunscribe los desórdenes, imponiendo la división como forma de conjurar el peligro. Trabaja por las formas puras, evita las confusiones tan propias de

Dioniso, continuando la tarea iniciada por Hesíodo de aclarar los linajes, y anticipa la empresa platónica de purificar los conceptos.

Apolo es el que conduce por excelencia. La mántica orienta la tarea. Es un verdadero artista en el arte de conducir. La sentencia oracular despliega el camino. La gramática oracular, con su imperativo de medida, inaugura la conducción hacia un *tópos* moral que no puede visualizarse sin la presencia de la divinidad, en tanto dadora de sentido moral. La medida es el hilo que conduce la actividad, es el preciado logro que Apolo invita a plasmar, aunque él mismo se muestre desmesurado. Toda la ética griega tendrá esta impronta apolínea ya que la constitución del sujeto moral parece quedar territorializada en los límites que marcara el conductor. El agonismo ético no es otra cosa que el viejo *ágon* (combate) que el hombre libra con la divinidad en su más radical disimetría ontológica.

Esa es la más sabia de las conductas del hombre: demarcar los territorios de la acción prudente y de la acción desmesurada. Saber elegir, preferir, resolver el camino, juzgar lo correcto de lo incorrecto, condenar una vida desordenada.

El Purificador y la Nueva Versión del Límite

El siglo VII constituirá un escenario de profundos cambios socio-económicos, de directo impacto sobre las costumbres y los modelos de comportamiento. Tal como sostiene Albin Lesky (1966, p. 184):

Éstos no sólo se efectuaron en el dominio económico y político; a la aparición de nuevas capas sociales correspondían cuestiones religiosas y necesidades que ya no lograba satisfacer el mundo homérico. Desde que abandonamos éste, observamos una mayor diferenciación en las expresiones del espíritu griego.

Es precisamente esa falta de respuesta lo que determina un cambio de esquema mental; un nuevo *logos* como forma de encastrado de las palabras y las cosas. En ese

magma instituyente de lo nuevo, esa agitación religiosa constituye un enclave fundamental en la organización moral de la *pólis*; es allí donde retorna la problemática del límite.

Podemos recoger el dato de Jean Pierre Vernant (1986, p. 55) al respecto para consolidar la ecuación entre crisis y efervescencia religiosa:

Através de una mezcla de datos puramente legendarios de alusiones históricas, de sentencias políticas y de esquemas morales, la tradición más o menos mítica de los Siete Sabios pone a nuestro alcance y nos permite comprender un momento de la historia social. Momento de crisis, que se inicia a fines del siglo VII y se desarrolla en el siglo VI, período de turbulencias y conflictos internos, de los cuales percibimos algunas condiciones económicas y que los griegos vivieron, en un plano religioso y moral, como una puesta en cuestión de todo su sistema de valores, como un ataque al orden mismo del mundo, como un estado de falta y de impureza.

Quizás, una falta de límite. En este enclave, la figura de Epiménides de Creta se erige, como la más significativa y la más cercana a la dimensión de la purificación que queremos solidarizar con la noción de límite. En efecto, las consecuencias de la crisis traerán distintas reformas tanto en el dominio del derecho, como de la vida social y es allí donde un purificador como Epiménides, un legislador como Solón, un *asimnetes* como Pítaco, cobran relevancia.

No obstante, más allá de este propósito, queremos ubicarlo en el concierto amplio de una serie de personajes que dan cuenta de la aludida conmoción religiosa; figuras envueltas en leyendas que, en todos los casos, hablan de poderes y posiciones excepcionales y extra-ordinarias como notas antropológicas constitutivas.

No obstante, el planteo vuelve a ser genealógico. El tema es ver cuáles son las condiciones de posibilidad para la emergencia de ciertos personajes. Así:

El esfuerzo de renovación actúa en distintos planos a la vez: es simultáneamente religioso, jurídico, político y económico; aspira siempre a restringir la *dynamis* de los *gene*, quiere poner un límite a su ambición, a su iniciativa, a la voluntad de poder, sometiéndolas a unas regla general cuya obligación se aplique por igual a todos (VERNANT, 1986, p. 59).

La ambición de poder es exactamente la transgresión del límite comunitario que parece ser el nuevo credo de la *pólis*; es por ello que la preocupación por la norma superior, que no es otra cosa que la *dike*, viene a garantizar la *xeunomía*, “la distribución equitativa de las obligaciones, de los honores, del poder, entre los individuos y las facciones que componen el cuerpo social” (VERNANT, 1986, p. 59). Cuestión de límites en la medida en que cada elemento que constituye el *kosmos* social ocupa el lugar que le corresponde.

Asistimos a realidades que se mezclan, a sendas embrolladas que trazan un espacio de indefinición, rico y plural en matices que devuelve, por ejemplo, en un mismo siglo, el VI, la incipiente filosofía naturalista y a un Aristeas de Proconeso, de quien Heródoto cuenta que en una ocasión cayó muerto en su patria, pero al mismo tiempo lo vieron vivo en otros lugares muy distantes. La leyenda lo perpetúa en el marco de viajes que lo trasladan al norte en éxtasis apolíneos. Más allá de la imposibilidad del dato histórico, lo que parece significativo es el clima religioso de la época: “Lo que se nos relata del hombre cuya alma, según una nota de la Suda, podía abandonar el cuerpo a su antojo, que en estado delirante hacía maravillosos viajes y ocasionalmente adoptaba la forma de animal, procede de la esfera del chamanismo” (LESKY, 1966, p. 185). En última instancia asistimos a los vínculos entre el chamanismo y Apolo, entre el país de los Hiperbóreos y ciertas figuras extraordinarias asociadas al fenómeno apolíneo que parecen trazar un arco de proximidad entre el mundo escita y la Grecia Antigua.

En este marco, otra figura de singularidad antropológica es Ábaris, un hiperbóreo que viajó por todo el mundo llevando una saeta. Como a Aristeas se le atribuyó una

Teogonía en prosa, lo que nos lleva a suponer la existencia y circulación en la época, de este tipo de literatura religiosa. Y aquí un dato importante a nuestra línea de trabajo, sostenida por Lesky (1966, p. 185): “En la medida en que es posible hacernos una idea, vemos que, si bien tienen muchos elementos propios, no dejan de apoyarse por ello en la tradición de Hesíodo. No sólo pretenden hablarnos de los dioses, sino que aspiran también a ser cosmogonías”.

Quizá podamos intuir que en estas teogonías y cosmogonías se está dando la circulación de un tipo de *logos* que, como en la versión hesiódica, busca limitar las posibilidades del *khaos*. Una teogonía, en tanto relato de dioses, y una cosmogonía, como relato del orden, no hacen sino sentar las bases del límite mismo de lo cósmico.

Finalmente, nos encontramos con Epiménides como figura rectora de este tipo de personaje, a quien Marcel Detienne no duda en calificar como un maestro de verdad (DETENNE, 1986). A él se le atribuye una *Teogonía* de cinco mil hexámetros, como asimismo, haber sido el purificador de Atenas tras la profanación cilónica. También esta figura está asociada a relatos legendarios de experiencias excepcionales, supra-humanas, como largos períodos de sueño que lo emparentan con los personajes anteriores. Tal como señala Lesky (1966, p. 185): “También circulaban bajo su nombre poemas expiatorios y oráculos. Estos últimos son parte de una transmisión que creció poderosamente en el siglo VI”.

En este punto debemos detenernos para ajustar las relaciones entre una figura como la de Epiménides y la cuestión del límite, asociado con la capacidad de poner fin a la mancha que acarrea la transgresión. Tal como sostiene Vernant: “En la línea de esos magos purificadores, la figura de Epiménides se destaca con particular relieve” (1986, p. 60). Los motivos de tal peculiaridad se deben a que es un sabio en cuestiones divinas, poseedor de un tipo de sabiduría entusiástica e iniciática, tal como refiere Plutarco, quien agrega precisamente la referencia histórica de ser él a quien Atenas debe llamar para sacar de su ámbito el *miasma* que la atraviesa luego del asesinato perpetrado.

Se trata por tanto de un maestro de *aletheia*, en tanto sujeto excepcional capaz de un don de videncia que lo lleva a de-velar, des-ocultar aquello que se escapa a una visión ordinaria. Vernant recurre a Aristóteles para devolver su pintura:

Promotor de ritos catárticos, es también un adivino inspirado cuyo saber, nos dice Aristóteles, descubre el pasado, no el futuro; sus don de doble vista descubre, efectivamente, las faltas antiguas; devela los crímenes ignorados cuya impureza engendra, tanto en los individuos como en las ciudades, un estado de perturbación y de enfermedad, el delirio frenético de la manía, con su cortejo de desórdenes, de violencias y de asesinatos (VERNANT, 1986, p. 60).

La caracterización es interesante en más de un sentido: mirar lo acontecido es la única manera de saber qué es lo que ha manchado a la ciudad porque el asesinato aparece como una mancha que se derrama al infinito; que se extiende contaminando personas, familias y ciudades en su conjunto. Solo una mirada de lo que fue, a partir de esa especie de omnisciencia que la Memoria sacralizada otorga, devela, des-oculta, descubre, quita el velo de lo velado y de lo que daña a la comunidad toda. Esa visión de lo acontecido, y que ha quedado silenciado y oculto tras el velo de *Lethe*, puede restaurar el orden y poner límite a la mácula. Un purificador capaz de ver lo que fue goza de un tipo de Memoria que dista enormemente de la memoria como facultad humana; se trata de la ciencia de *Mnemosyne*, de aquella excepcionalidad en la que “la memoria es una omnisciencia de carácter adivinatorio; defínese, como el saber mántico, por la fórmula: “lo que es, lo que será, lo que fue”” (DETIENNE, 1986, p. 26).

El segundo elemento se inscribe en la metáfora médica. Medicina, purificación y acción política aúnan matices. La ciudad se ha enfermado por las faltas antiguas y el velo del Olvido y el Silencio ha sepultado los antiguos crímenes. La enfermedad está asociada a la falta de límite porque nadie ha podido acotar y poner fin al *miasma* desatado; la hora de un sanador se impone debido a que solo a partir de su visión-acción catártica,

de su saber-poder inscrito en la excepcionalidad antropológica que lo distingue, llegará el remedio que no es otro que la imposición del límite correspondiente.

La noción de *miasma* abre un escenario rico en matices, ya que en ella se cruzan vínculos semánticos que rozan tanto al crimen como a la enfermedad y dan cuenta de la duplicidad estructural de la noción: mancha, mancha de sangre, infección, impureza, infamia, crimen.

Epiménides opera como un sanador en el sentido de un restaurador. Un purificador es un restaurador en la medida en que restablece los límites subvertidos; reacomoda los *topoi* alterados y circunscribe el orden cósmico en el punto en que fuera dañado. Un purificador sana la a-cosmicidad provocada reconociendo que el peligro que lo a-cósmico entraña solo puede ser resuelto por un sujeto excepcional. Y esto constituye una tarea de efecto político. Coincidimos con Vernant (1986, p. 60) cuando afirma: “En el fondo se trata, en ambos casos de una actividad orientada en el mismo sentido y que aspira a ordenar la vida social, a reconciliar y unificar la ciudad”.

Es la misma ciudad en su institución la que reclama figuras de esta condición. La institución de la *pólis* necesita cierta acción política tendiente a lograr la unificación del cuerpo social como cuerpo orgánico y por ello la figura de Epiménides es solidaria de la de Solón. La *habrosyne* ha dañado severamente a la sociedad griega y el esfuerzo moralizador es proporcional al daño engendrado. Es en esta línea que Plutarco recupera, una vez más, su figura cuando sostiene que al haber santificado y consagrado a la ciudad a través de los ritos expiatorios y purificadores, logró que la mismísima *pólis* se vuelva obediente al derecho y más fácil de persuadir (PLUTARCO. Vida de Solón. XII, 7-12).

Esta es la dimensión política que rescatamos de dichas figuras: su capacidad de operar sobre la realidad generando cambios y transformaciones en lo real mismo. Es este el punto donde el saber que portan adquiere una dimensión política en tanto mecanismo operador de verdad.

De allí nuestro interés en ir más allá del relato legendario, pintoresco y peculiar de cierto tiempo histórico. Se trata más bien de inscribir a estas figuras en un proyecto político-terapéutico de transformación de la sociedad en su conjunto. En cierto modo, tiene que ver con pensar en una voluntad de verdad, en una reunión de fuerzas que operan para producir algún efecto posible.

La ciudad es el medio de producción de estas figuras, que, como siempre no pueden ser leídas por fuera de sus condiciones posibilitantes. Coincidimos con Vernant (1986, p. 63) cuando sostiene que:

Los diferentes rasgos que los griegos han agrupado para componer la figura de un Epiménides no constituye un elemento aislado. Un personaje como Abaris —que se inscribe con otros magos: Aristeas, Hermótimo, en la tradición legendaria del pitagorismo— no es solamente un chamán que vuela por los aires con su flecha de oro, que vive sin alimentarse y que envía su alma a vagar lejos del cuerpo; es, a la vez que un cresmólogo, un reformador religioso y un purificador; funda, dentro del marco de religión pública, ritos nuevos: en Atenas, los Proerosia; erige santuarios protectores de la comunidad: en Esparta, el de Kore salvadora; instituye procedimientos catárticos que permiten a los ciudadanos impedir el desencadenamiento de un *loimos*.

Esta es siempre la amenaza, la peste, la epidemia, que la ausencia de límite ha traído o puede siempre traer.

El Filósofo Gobernante y la Definitiva Plasmación de la Relación Límite-Justicia

“La efervescencia religiosa no contribuyó solamente al nacimiento del Derecho. Preparó también un esfuerzo de reflexión moral y orientó especulaciones políticas” (VERNANT, 1986, p. 65) Nuestro atajo nos ha llevado a pensar distintas figuras vinculadas a la noción de límite.

Haremos, por tanto, una mención inaugural para Hesíodo y su aspiración por el orden como forma de imponer límite a la indefinición cósmica o social, a partir de la dramaturgia divina de *Teogonía* o de las consideraciones ético-políticas de *Trabajos y Días*.

Una segunda mención a Apolo, el gran arquitecto del límite, el señor que reina en Delfos, precisamente en ese templo que construyera luego de preparar el terreno, de civilizarlo, marcando el espacio salvaje devenido en territorio apto. Gesto arquetípico de lo que constituye instituir los límites cuando la gesta así lo impone.

Una tercera mención a la figura de Epiménides y en ella, en realidad, a una construcción social que ve en la figura excepcional del purificador al sujeto capaz de imponer el límite que la ciudad ha perdido a causa de su desvío.

Queremos transitar por una nueva figura; tomar un nuevo atajo y pensar la Filosofía a la luz de cierto mandato apolíneo para resguardar las líneas de continuidad del presente proyecto. Considerar la figura del filósofo en la narrativa platónica a la luz de cierto escenario familiar, pensando la necesidad manifiesta de la sociedad griega de sanear sus estructuras dañadas.

Quizá convenga iniciar el recorrido por el “conócete a ti mismo”, expresión que se recorta de un fondo religioso y que vehiculiza toda acción conforme a *areté*. Develar la semántica oracular equivale a asumir la misión encomendada por el dios y hacer de la filosofía un verdadero *ethos*, un estilo de vida acorde, esto es, a la justicia, al conocimiento. Ahora bien, el primer elemento de esa exhortación se vincula con la noción de límite porque constituye la invitación a pensar el propio límite de lo humano frente a lo divino. El “conócete a ti mismo” es un imperativo de medida. Que la ulterior narrativa haya hecho de la máxima un *topos* múltiple de interpretaciones, todas inscritas en la larga “historia de la espiritualidad en Occidente”, no invalida esa primerísima

exhortación apolínea a saber, que no somos dioses ni nunca lo seremos (FOUCAULT, 1997)⁷⁹.

El segundo elemento consiste en observar la máxima apolínea a la luz del desafío supremo de la Filosofía, esto es, alcanzar la verdad como objeto último de deseo, como mayor dignidad ontológica, porque con ese hallazgo la ciudad puede ser saneada de su resquebrajamiento. La misión encomendada supone un punto de llegada: alcanzar el Bien dentro de una lógica que ha desplazado el marco religioso y que, en su utopía secularizada, encumbra la Idea en el lugar de la máxima luminosidad. Por eso, en el Platón pedagogo, aquél que no escatima esfuerzos didácticos en la suprema y compleja explicación de lo que es el Bien, el sol es el vástago del "Bien en sí". Propone la alegoría como recurso *ad-hoc*. La aventura filosófica no es otra que la sabia decisión de alcanzar "to on" y "aei on", "lo que verdaderamente es" y "lo que siempre es". Y esta tarea comprometa una cartografía del límite, un ingente trabajo de desmalezar el terreno de todo aquello que atente contra el hallazgo.

Sócrates presenta su proyecto cuando advierte a sus discípulos, haciendo hincapié en la dificultad de la empresa:

Creedme, queridos amigos, dejemos por esta vez la indagación del bien tal como es en sí, pues me será muy difícil explicaros su naturaleza, tal como yo la concibo, siguiendo el camino elegido. En cambio, estoy dispuesto a hablar de lo que me parece ser hijo del bien y que mucho se le asemeja (Platón. República. 506-e).

El Bien, como final de un largo camino teleológico, implica la misma ruta de contorno, los mismos atajos de develamiento y descubrimiento, ahora sostenidos por la retórica dialéctica y la elección alegórica. En la base, la misma metáfora lumínica que

⁷⁹ La *hermenéutica del sujeto* despliega lo que él interpreta como la larga "historia de la espiritualidad en Occidente", esto es el camino que supone, por parte del sujeto, el acceso a la verdad. Se trata, entonces, de ver cómo en las sociedades occidentales pre-modernas, el acceso a la verdad, como objeto prestigioso de llegada, supone un cierto camino de disciplinamiento que compromete la vida entera de los sujetos. Sobre este tema, puede verse Colombani (2009).

ha aparecido explícita o implícitamente en otros segmentos del presente trabajo; la idea de la luminosidad que sabrá conducir esas almas erráticas y embriagadas que, sin luz, equivocan el camino de la verdad y la prudencia, porque desconocen el límite entre lo claro y lo oscuro, lo verdadero y lo aparente. Solo quien obedece al *lógos* apolíneo y hace de la filosofía una forma de vida anuda la solidaridad entre obrar y pensar y sostiene el enlace entre conocimiento y acción porque conoce el fundamento del obrar justo.

Cuando Platón delinea el perfil del filósofo gobernante y despliega su metáfora médico-política, alude a que el guardián deberá mostrar su amor a la *pólis*. La forma más acabada de obrar políticamente, con rectitud, está emparentada con la idea de límite: obrar bien es obrar verdaderamente, hacerlo en nombre de la verdadera filosofía y esto supone poner límite a toda forma de la filosofía no verdadera. El límite es preciso y siempre tensiona los mismo *topoi*, a saber, el campo de *ta alethea* y el de *ta pseudea*, como terrenos de distinta categoría ontológica.

La forma más perfecta de brindar su amor a la *pólis* es devolver a la ciudad aquellas cosas útiles que contribuyan al bien común: “cosas buenas”, “cosas bellas”, “cosas justas”. Y la única manera de sostener semejante función, del más puro rango de la luminosidad, no puede darse si no se conoce el fundamento, aquello que hace que todo lo bueno sea bueno, que todo lo bello, bello, y que todo lo justo, justo. Conocer el fundamento, la *arkhe*, como razón explicativa de aquello que es, es alcanzar ese punto máximo de luminosidad desde donde parte toda claridad posible. Es conocer el límite mismo de lo real, para no confundir los *topoi* que deben permanecer distinguidos.

Claridad no solo en el orden del ser, sino en el registro del conocer. Y aquí también la idea de límite retorna con fuerza inusitada. El verdadero conocimiento es aquel que pone límite a la opinión. La retórica es siempre la misma: el filósofo purifica los *topoi*, dotando a cada cosa con su lugar específico y evitando toda contaminación del orden. Sócrates sostiene este conocimiento cuando afirma:

Pienso yo, en efecto, que las cosas justas y bellas no hallarán un guardián digno en aquel que ignore su relación con el bien, y conjeturo que nadie podrá tener un conocimiento exacto de estas cosas sin el previo conocimiento del bien. (...) Y no estará nuestro régimen político perfectamente organizado si vela por él un guardián que una el conocimiento del bien al de lo bello y lo justo? (Platón. República. 506-b).

La Idea es la condición de inteligibilidad y de existencia de todo lo bueno y lo justo. Esta narrativa se sostiene desde el orden de la luminosidad y es la propia *aletheia* la que resplandece en el fondo mismo de la configuración del ser, el pensar y el obrar, del mismo modo que resplandece el sol en el fondo de lo visible. En la alegoría del Sol el Bien en sí, que reina en el ámbito inteligible, como el Sol lo hace en el sensible, dona la verdad como condición de posibilidad para que las ideas puedan ser inteligidas; la verdad opera como una especie de luminosidad para que las realidades en grado sumo, las ideas, puedan ser pensadas. Así se expresa Sócrates cuando afirma: “Pues ten en cuenta que me refería al Sol cuando hablaba del hijo del bien, que éste engendró a su semejanza y que, en el mundo visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, es análogo al bien en el mundo inteligible con relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles o pensados” (Platón. República. 508-b).

No solo la metáfora lumínica aparece sosteniendo el recurso alegórico; la idea del viaje es clave a la hora de comprender la tarea platónica: de un ámbito a otro, el alma se prepara para distinguir las realidades más perfectas y así conocer el límite preciso que separa los distintos registros de ser y conocer. Este es el camino de quien podrá gobernar la *pólis* en una tarea que supone conocer el *pharmakon* para curar el mal. Una ciudad enferma requiere el mejor *iatros* y la utopía platónica ubica al filósofo en ese lugar de la cura.

Conclusiones

La vieja *sofía* se ha trastocado en *filosofía*, pero una misma metáfora lumínica que aboga por la evidencia del límite, condición de posibilidad de un orden justo, parece guiar un camino que busca afanosamente evitar la oscuridad temida, la forma de caer en las tinieblas y en el olvido, nítida injusticia, transgresión del límite.

El Apolo artista delineó las sendas a develar, tanto en su dimensión de caminante, como en la narrativa oracular que lo distingue; desplegó las artes de un camino que el hombre prudente debe poder transitar para alcanzar la medida y mantener el límite-justicia de sí mismo y de la ciudad. En realidad, no hay distancia entre el sujeto y la *pólis* en el registro de la medida. El purificador transitó la senda apolínea y fue capaz de sanear las impurezas de una ciudad que había caído en la falta.

El filósofo habrá de ser un nuevo artista, un nuevo conductor en ese arte de recorrer un *methodos*, alguien que sabe de las dificultades de deambular por las alturas. La nueva estética supone transitar por los *mathemata* (estudios) como forma de preparar el alma para la más sublime de las miradas. Disciplina, ejercitación, entrenamiento, *askesis*. He allí el legado oracular que retorna, una y otra vez, tanto en la constitución del sujeto ético-político-estético, donde se anudan en una magnífica sinfonía el “conócete a ti mismo” y el “nada en exceso”, como en la más fina construcción del ideal del filósofo.

Sostenemos que el filósofo es la nueva figura que el linaje diurno, aquel terreno magistralmente preparado por el Hesíodo genealogista, encumbra en el lugar de las alturas. De un modo semejante a Apolo, o al purificador, el filósofo constituye una nueva “versión” de antiguos “ecos”; el nuevo maestro de verdad, en la retórica de Marcel Detienne, el pretendiente a conducir los destinos de la *polis* bajo los signos de la *aletheia*, será el mejor de los *fulakes*, aquel que sepa guardar el límite, evitar las contaminaciones, conjurar las mezclas, discriminar los territorios, cuidar las fronteras entre lo puro y lo impuro, preservar los linajes. El escenario de la acción no es otro que

el alma como *topos* agonístico, ya que, su territorialidad ambigua, con sus regiones delimitadas, transidas por los diferentes registros de racionalidad, exige un guardián más que atento.

Apolo, el sutil arquitecto de los templos y de las conductas medidas; maestro en el arte de conducir una vida conforme a límite y conocimiento, parece ser el vicario mítico de un largo relato de perfil ascético recuperado por distintas tradiciones.

Apolo esteta, señor de las artes, que desde su altura traza un camino devenido en *agon*. Caminante y constructor; señor de las rutas que se abren para fundar templos y ciudades y de los trazos morales para fundar vidas conforme a medida. Es, sin duda, el antecedente mítico de un nuevo maestro de verdad: el filósofo. Hábil en el arte de conducir tanto la propia vida como la de los otros; el filósofo, ese nuevo artista que la *pólis* necesita en su gesta instituyente, capaz de hilvanar los hilos de una trama que no cesa de renovarse: disciplina y conocimiento, *askesis* y *mathesis*, como condición de posibilidad del nuevo orden.

Claro que la metáfora retorna en el premio más codiciado. Sócrates tarda en decirlo, pero su discípulo escucha lo previsible: “En realidad, querido amigo no me animaba a decir lo que al fin he decidido declarar, pues ha llegado el momento de que señalemos que los más perfectos guardianes de la ciudad deberán ser los filósofos” (Platón. República. 503-b).

Bibliografía

COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Editorial Tusquets, 1987.

COLLI, Giorgio. *La sabiduría griega*. Valladolid: Ed. Trotta, 1988.

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

COLOMBANI, María Cecilia. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.

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

CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae*. Ed. Visor Distribuciones, Colección “La balsa de la Medusa”, nº 6, Madrid, 1987.

DETENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Editorial Taurus, 1986.

EGGERS LAN, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Ed. Colihue, 2000.

EGGERS LAN, Conrado. *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1975.

FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1997.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Editorial Taurus, 1981.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Ed. Gredos, 1980.

HESÍODO. *Obras y fragmentos* (“Los trabajos y los días” y “Teogonía”). Madrid: Ed. Gredos, 2000.

JAEGER, Werner. *Paideia*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1995.

LESKY, A. *Historia de la literatura griega*, Barcelona: Labor, 1966

MONDOLFO, Rodolfo. *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Ed. Losada, 1980

NILSSON, Martín P. *Historia de la religiosidad griega*. Madrid: Editorial Gredos, 1969.

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1963.

PLUTARCO, *Vidas Paralelas II*. Madrid: Gredos, 2001.

VERNANT, Jean Pierre. *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Ed. EUDEBA, 1986.

As Direções em que Thor Arremessou sua Arma: Apontamentos Sobre a Etimologia e os Paralelos Mitológicos de Mjöltnir

*The Directions in which Thor threw his weapon: Appointments on Mjöltnir's
Etymology and Mythological Parallels*

Victor Hugo Sampaio Alves¹

¹ Mestre e doutorando em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) com orientação do Prof. Dr. Johnni Langer. Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE), da Finnish Literature Society (SKS) e do Centro Internacional e Multidisciplinar de Estudos Épicas (CIMEEP). Estudo financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: victorweg77@gmail.com.

Recebido em 16 de março de 2020; Aceito em 21 de junho de 2020

Resumo

O principal objetivo do presente estudo é o de realizar um balanço das possibilidades etimológicas em torno da arma do deus nórdico Thor, *mjöltnir*, geralmente descrita como sendo um martelo. Apresentaremos também as principais hipóteses a respeito de seu significado, que, basicamente, apontam para suas funções como raio arremessado e/ou objeto que esmaga e pulveriza. Mostraremos como *mjöltnir* é pertencente a uma herança mitológica Indo-Europeia, elencando paralelos em outras mitologias que parecem reforçar essas conexões. Terminamos evidenciando influências desta concepção adotadas por povos Fino-Úgricos, como provável resultado de intercâmbio destes com povos Indo-Europeus.

Palavras-Chave: Thor; Mitologia Nórdica; Mjöltnir; Indo-Europeu.

Abstract

The main objective of the present paper is to evaluate the etymological possibilities regarding Norse god Thor's weapon, *mjöltnir*, usually described as a hammer. We are also going to present the main hypothesis regarding its meaning, which basically point to its functions as a thrown lightning bolt or an object which crushes and pulverizes. It will be demonstrated how *mjöltnir* is a mythological inheritance from Indo-European, indicating parallels in other mythologies that seem to strengthen such connections. Finally, we are going to finish pointing out to possible influences of this conception among Finno-Ugric peoples, who must have borrowed it due to cultural exchanges from Indo-European peoples.

Keywords: Thor; Norse Mythology; Mjöltnir; Indo-European.

Introdução: *Mjölnir* e os Martelos na Escandinávia Medieval

Mjölnir ou *Mjǫlnir* é a arma, comumente concebida como sendo um martelo, portata por Thor, divindade nórdica dos trovões. São ricas e diversas as menções a ela nas fontes literárias medievais, como nos poemas *eddicos*⁸⁰ *Hárbarðsljóð* e *Þrymskviða*, em narrativas da *Edda em Prosa*⁸¹ – sobretudo nos capítulos *Gylfaginning* e *Skáldskaparmál* - e na *Gesta Danorum*⁸² de Saxo Grammaticus, além de citações também nas sagas islandesas. Conforme era de se esperar, por ser um dos símbolos religiosos da Era Viking que possui a maior quantidade de referências em obras literárias, mais de um significado é atribuído ao martelo ao longo desses materiais⁸³ (LANGER, 2015, p. 302).

⁸⁰ Chamamos de *eddicos* os poemas pertencentes ao *corpus* conhecido como *Edda Poética*, nome dado a uma coleção de 29 poemas escritos em nórdico antigo, encontrados num manuscrito chamado Codex Regius. O Codex Regius é datado da segunda metade do século XIII, sendo tradicionalmente considerado como cópia de um manuscrito mais antigo que o antecedeu. Este teria sido redigido até aproximadamente 1220 d.C., mas foi perdido. Seguindo os passos típicos da tradição oral germânica, os poemas *eddicos* são anônimos e não oferecem quaisquer referências sobre as circunstâncias de sua produção ou seu autor. Grande parte das composições poéticas presentes na *Edda* são oriundas da Islândia, mas algumas delas foram feitas também em países como Noruega, Dinamarca, Ilhas Britânicas e de fontes germânicas continentais (LANGER, 2015, p. 147-147).

⁸¹ Escrita em islandês antigo por volta de 1200 d.C., no *Codex Upsaliensis* sua autoria é atribuída claramente ao islandês Snorri Sturluson (LANGER, 2015, p. 143). A *Edda em Prosa* se mostra uma fonte primária inevitável para qualquer pesquisador que se proponha a estudar a mitologia ou a religião escandinava pré-cristã. Nos deparamos, neste caso, com uma obra única, original e que dá corpo ao mais denso e completo tratado sobre mitologia nórdica de toda a Idade Média, além das elucidações que traz a respeito da dicção e métrica da poesia escáldica (FAULKES, 1995, p. xviii).

⁸² A *Gesta Danorum* (“Feitos dos Daneses”) foi escrita em latim pelo grande erudito dinamarquês Saxo Grammaticus, provavelmente entre os anos de 1188 – 1208 d.C. A obra totaliza 16 tomos, sendo os 9 primeiros os que trazem relevantes informações, narrativas e descrições a respeito da mitologia e de costumes nórdicos pré-cristãos (FRIIS-JENSEN & FISHER, 2015, p. xxix-xl)

⁸³ Dentre eles, podemos elencar: suas propriedades rituais e mágicas, consagrando nascimentos, casamentos, mortes, funerais e juramentos; seu uso na demarcação e consagração de terras e propriedades, ou então até mesmo para encontrar ladrões; seu poder de propiciar a ressurreição e a fertilidade da vida; seu simbolismo fálico; seu emprego mais óbvio e conhecido, como arma empunhada por Thor para defender os deuses e homens contra a raça dos gigantes e as forças do caos; e, por fim, como instrumento apotropaico que protegia o portador contra elementos naturais que representassem perigo (LANGER, 2015, p. 302).

Na Escandinávia Medieval o martelo também está presente na cultura material⁸⁴. Existem vestígios arqueológicos de inúmeros tipos de pingentes que constituem réplicas em miniatura do *mjölñir*⁸⁵, espalhados amplamente por todo o território escandinavo (PERKINS, 2001, p. 105), surgidos principalmente em meados do fim da Era Viking e que poderiam tratar-se, portanto, de uma resposta em oposição ao então crescente cristianismo⁸⁶ (SIMEK, 2007, p. 219), apesar de não podermos tomar essa possibilidade como uma resposta homogênea desencadeada por toda a Escandinávia (NORDEIDE, 2004, p. 222). Ainda assim, é provável que as atribuições mágico-religiosas conferidas ao martelo tenham surgido na Escandinávia ainda durante a Idade do Bronze, conforme defende Hilda Davidson (1990, p. 80). A autora resgata uma inscrição em pedra⁸⁷ desse período, onde uma figura humanoide ergue um martelo para o alto, em frente a duas outras figuras, provavelmente abençoando-as durante algum tipo de ritual de matrimônio.

⁸⁴ Há ainda ilustrações de Thor, inscritas em pedra, em que o deus segura um martelo, como nas pedras de *Altuna* (Suécia) e de *Gosforth* (Inglaterra).

⁸⁵ Não dispomos do espaço para apresentar e analisar os diversos achados arqueológicos das réplicas em miniatura de *mjölñir*, pois certamente esta é uma discussão que merece ser feita à parte e com a devida atenção. Em suma: vestígios arqueológicos dessas réplicas são encontrados por toda a Escandinávia e outras localidades do norte Europeu. A respeito do caso específico dos vikings, ver Nordeide (2002); Perkins (2001) e Davidson (1965); sobre a morfologia desses achados, ver Wamers (1999). Os martelos encontrados nas regiões da Finlândia e Estônia são discutidos extensivamente e colocados em perspectiva comparativa por Unto Salo (1990; 2006). É relevante citar também os machados em miniatura, encontrados por toda a região do Mar Báltico. Ainda que não tenham relação direta com Thor, eles estão conectados a divindades vernaculares do trovão de povos dessa região (KUCYPERA & WADYL, 2011).

⁸⁶ Vale ressaltar que existem achados arqueológicos de moldes utilizados pelos ferreiros em que havia tanto o formato da cruz quanto o de *mjölñir*, apontando que esses artesãos, de certa forma, estavam prontos para atender desejos provenientes de ambas as demandas religiosas (DAVIDSON, 1990, p. 81; SIMEK, 2007, p. 219; GRAHAM-CAMPBELL, 1984, p. 114).

⁸⁷ A grande maioria dessas inscrições em pedra em território escandinavo, no entanto, manifesta figuras portando armas muito mais semelhantes a machados do que a martelos, geralmente em contextos explicitamente fálicos, e a própria autora ressalta que a lacuna de tempo entre a Idade do Bronze e a Era Viking é consideravelmente grande, sendo necessária cautela ao lidar com essa questão (DAVIDSON, 1990, p. 80). Há também a possibilidade de que o martelo nessas inscrições seja um símbolo de fertilidade e que, aliás, denotaria que a representação do martelo e do machado com essa conotação simbólica pode ser mais antigo que o próprio Thor (TURVILLE-PETRE, 1975, p. 84).

Nas fontes mitológicas, *mjölnir* é listado como uma das três valiosas posses de Thor⁸⁸. Talvez essa valorização se dê graças a seu uso enquanto arma para que o deus exterminar os gigantes, o que coloca a função bélica de *mjölnir* em inegável evidência. Afinal, é justamente essa a sua utilidade que prevalece na mitologia⁸⁹. Há ainda referências, apesar de mais pontuais e isoladas, a outros poderes de *mjölnir* que não os violentos, como quando Thor o manipula para ressuscitar seus bodes (*Gylfaginning*, p. 45) ou consagra, com ele, a pira funerária em que o deus *Baldr* seria cremado após sua morte (*Gylfaginning*, p. 49).

Outro detalhe mitológico relevante acerca de *mjölnir* diz respeito à sua criação⁹⁰, sendo ela a razão de seu cabo ser peculiarmente tão curto. Além disso, Snorri Sturluson nos explicita que *mjölnir* produz raios e trovões ao ser arremessado⁹¹, sendo capaz de retornar para as mãos de Thor logo em seguida. Mas as fontes literárias nos revelam mais do que apenas os detalhes da criação *mjölnir* em específico: na *Edda em Prosa*

⁸⁸ “Ele [Thor] tem três posses especiais. Uma delas é seu martelo *Miölnir*, bem conhecido pelos gigantes de gelo e gigantes da montanha ao ser erguido, o que não é surpreendente: ele esmagou vários crânios de seus pais e familiares” (*Edda em Prosa*, *Gylfaginning*, p. 22); “He [Thor] has also three special possessions. One of them is the hammer *Miölnir*, well known to frost-giants and mountain-giants when it is raised aloft, and that is not to be wondered at: it has smashed many a skull for their fathers and kinsmen” (*Edda em Prosa*, *Gylfaginning*, p. 22).

⁸⁹ Outros exemplos são em sua jornada para *Útgarða-Loki*, em que Thor tenta por três vezes esmagar o crânio de um gigante com seu martelo (*Gylfaginning*, p. 39-40); quando o deus arremessa *mjölnir* em direção à sua mais poderosa inimiga, *Jörmungandr* – a Serpente do Mundo – (*Gylfaginning*, p. 46-47; *Hymiskviða*); exterminando diversos gigantes presentes numa cerimônia de casamento (*Þrymskviða*) ou ameaçando *Lóki* com seu martelo (*Lokasenna*).

⁹⁰ *Mjölnir* foi feito pelos anões *Sindri* e *Brokkr*. Enquanto o martelo estava em processo de forja, *Lóki* assumiu a forma de um mosquito e picou a pálpebra de *Sindri*, distraindo sua atenção (*Edda em Prosa*, *Skáldskaparmál*, 33).

⁹¹ Essa afirmação tem se tornado alvo de crescentes polêmicas. Primeiramente, porque trata-se da única menção direta e explícita entre *mjölnir* (e também, incontornavelmente, de Thor) e os raios e trovões, sendo uma ocorrência isolada sem paralelos em outras fontes (sagas e poemas *eddicos*). Em outros contextos, as tempestades e tormentas causadas por Thor são muito mais consequências do impacto que as proporções colossais do deus e o deslocamento da sua carruagem causam no ambiente, do que manifestações de uma regência climática *per se* por parte do deus (TAGGART, 2017a) e o arremesso de seu martelo em analogia com raios e trovões parece se tratar mais de uma ocorrência em detrimento do contexto cósmico/atmosférico de suas batalhas (SCHJØDT, 2008, p. 221). O vínculo entre Thor e os trovões já foi analisado em pormenores (TAGGART, 2017b; 2015) e inclusive colocado em perspectiva comparativa em relação a outros deuses do trovão do norte Europeu (ALVES, 2019).

encontramos a explicação do surgimento do martelo enquanto ferramenta. Nesse material conta-se que, uma vez criados tempo e espaço, o que faltava era aquilo pertencente ao homem; a cultura. Então, uma forja foi instalada onde os primeiros patrimônios materiais começaram a ser criados. Os primeiros objetos a surgir foram as grandes pinças de forja e, a seguir, outras ferramentas, dentre as quais figura o martelo e que, juntas, possibilitaram que tudo fosse criado a partir do ouro. Snorri Sturluson cita o martelo como uma das primeiras ferramentas a surgirem, apontando que o aparecimento da Idade de Ouro mitológica pôde se concretizar somente por meio da criação das ferramentas de forja⁹². Portanto, talvez não seja coincidência o fato de que *mjölnir* seja justamente um martelo e que Thor, um dos deuses mais bélicos da mitologia nórdica, porte não uma arma comum como uma espada, lança ou machado, mas uma ferramenta para trabalho na forja: posicionando-se o martelo, ferramenta tão intrinsecamente ligada ao trabalho manual dos ferreiros e às atividades do mundo humano, nas mãos de Thor, era conectá-lo ao fundamento e surgimento da própria cultura, tornando-o uma espécie de herói cultural (LINDOW, 1994, p. 491-498).

Tendo apontado as inúmeras referências a *mjölnir* oriundas do contexto medieval, que abarcam desde as fontes literárias aos vestígios arqueológicos, pretendemos agora oferecer algumas das possibilidades que surgem ao longo da investigação de sua etimologia. Veremos que as origens de seu nome apontam para inúmeras direções onde, além de possíveis evidências de vínculos linguísticos, são encontrados também paralelos nas mitologias vernaculares pertencentes a outros povos – ainda que esses povos não fossem estranhos aos nórdicos e tenham mantido, com eles, intercâmbios culturais ao longo da história -. Contudo, antes apresentaremos

⁹² “Em seguida eles fizeram uma construção na qual instalaram forjas, e lá fizeram um martelo, pinças e uma bigorna, e partir deles todas as outras ferramentas; e então em seguida trabalharam o metal e a pedra e a madeira, e tão abundantemente aquele metal chamado ouro, e seus utensílios de casa e mobílias eram de ouro, e essa era é chamada de Era do Ouro” (Edda em Prosa, Gylfaginning, p. 19); “Next they made a building in which they set up forges, and there they made a hammer and tongs and anvil and from them all other tools; and next they worked metal and stone and wood, and so abundantly in that metal that is called gold, and their household implements and furnishings were of gold; and that age is called the Golden Age” (Edda em Prosa, Gylfaginning, p. 19).

brevemente uma inusitada problemática que pretende abalar a certeza abordada há pouco: a de que *mjölnir* fosse um martelo.

Uma Indagação Necessária: o Substantivo *Hammar*

Ao longo de todas as fontes medievais literárias vernaculares, há ocorrência de apenas uma palavra invariavelmente empregada para definir *mjölnir*: o substantivo *hammar* (MOTZ, 1997, p. 329). Por semelhança fonética e ortográfica, os conhecedores da língua inglesa serão imediatamente remetidos à palavra *hammer*, cujo significado é martelo. De fato, inúmeros idiomas modernos da família germânica possuem, assim como o inglês, palavras semelhantes à *hammar* para designar essa ferramenta, como o norueguês *hamar*; o sueco *hammare* e o dinamarquês *hammer*, para citar apenas alguns; fora os paralelos existentes em línguas não-germânicas, que aderiram a palavras semelhantes por meio de contato cultural com estes, como o finlandês *hamara* (VRIES, 1977, p. 207).

No entanto, essas palavras análogas a *hammar* também servem para denotar, em seus respectivos idiomas, as palavras *pedra*, *rocha* (VRIES, 1977, p. 207). Já no século XIX, o folclorista Jacob Grimm registrou em seu *Deutsche Mythologie* que o significado primeiro de *hamar* (grafado por ele com apenas um -m) seria o de *pedra* ou *rocha* e que apenas em segunda instância esse substantivo era empregado para designar a ferramenta feita a partir desses materiais. Ainda segundo o autor, o idioma nórdico antigo teria preservado ambas os significados em sua palavra *hamarr* (GRIMM, 1882, p. 181).

Lembremos também que, ao longo dessas narrativas mitológicas, *mjölnir* é utilizado para determinadas ações que não parecem condizer com as executáveis por um martelo. Se, por um lado, por vezes é com ele que Thor *esmaga* o crânio de seus inimigos (o que condiz com a capacidade de esmagar dos martelos), por outro, ele também o arremessa em direção aos gigantes e, ainda mais curioso e surpreendente, é com *mjölnir* que o deus decapita ou ameaça decapitar seus oponentes. No poema

eddico Lokasenna, Thor ameaça decapitar Lóki com *mjölnir*⁹³ e, na versão da pesca de *Jörmungand* narrada por Snorri Sturluson, Thor atira *mjölnir* contra a Serpente, decapitando-a⁹⁴; o poeta escald Bragi chama Thor de “o decepador das nove cabeças de Þrivaldi”.⁹⁵ Somemos a isso o fato de ser um tanto quanto estranho observar um deus marcial e atmosférico como Thor sendo tão constantemente retratado portando a ferramenta não de um guerreiro, mas de um artesão, ainda mais levando-se em conta que nada indique que o martelo, na Escandinávia Medieval, tenha excedido sua importância simbólica para além dos contextos metalúrgicos (MOTZ, 1997, p. 329-333).

Da mesma forma, os verbos que descrevem, nos materiais literários, as ações de *mjölnir*, permitem questionarmos se ele de fato seria um martelo: *kljúfa*, cujo significado inequívoco é *partir, fender, dividir*; também encontramos locuções verbais como *drepa af*, *knýja ofan*, *ljósta af* e *ljósta ofan*, sendo que as palavras *af* e *ofan* significam *golpear*, portando o sentido de remover algo e colocá-lo em outro lugar. O verbo *drepa höfuð af*, por exemplo, é usado em outros materiais para a ação de decapitar (MOTZ, 1997, p. 330). Encontramos, então, ações muito mais pertencentes a um machado do que a um martelo propriamente dito, embora ele por vezes também inquestionavelmente exerça o ato de esmagar.

⁹³ “Então Thor chegou e disse: ‘Fique quieta, criatura perversa, meu poderoso martelo/ Miollnir privará você de seu discurso;/arrancarei sua cabeça de seus ombros,/e então sua vida se extinguirá.’” (*Lokasenna*, 57); “Then Thor arrived and said: ‘Be silent, perverse creature, my mighty hammer/Miollnir shall deprive you of speech;/your shoulder-rock I shall strike off your neck,/and then your life will be gone.’” (*Lokasenna*, 57). Preservamos a palavra *hammer* conforme consta na tradução para o inglês, mas deixando o leitor ciente de que no original lê-se *hammar*, substantivo que, conforme estamos vendo, seria passível de outras traduções. O mesmo se aplica para outras passagens em que trazemos traduções para o inglês constando o substantivo *hammer*.

⁹⁴ “E, justo no momento em que Thor estava segurando seu martelo e erguendo-o para o alto, o gigante [Hymir] manuseou sua faca de pesca e cortou a linha de Thor da amurada, e a serpente afundou no mar. Mas Thor arremessou seu martelo atrás dela, e dizem que ele arrancou sua cabeça próximo ao fundo do mar” (Edda em Prosa, Gylfaginning, p. 47); “And just at the moment when Thor was grasping his hammer and lifting it in the air, the giant fumbled at his bait-knife and cut Thor’s line from the gunwale, and the serpent sank into the sea. But Thor threw his hammer after it, and they say that he struck off its head by the sea-bed” (Edda em Prosa, Gylfaginning, p. 47).

⁹⁵ “Cleaver apart of Þrivaldi’s nine heads” (Edda em Prosa, Skáldskaparmál, p. 73).

Portanto, retomando o significado original de *hammar*, é possível que *mjölñir* tivesse sido originalmente uma pedra ou ferramenta rudimentar feita a partir da pedra (algo que nos remete a uma antiga herança Indo-europeia⁹⁶). Como não há indícios de que o martelo, nas sociedades nórdicas, tenha substituído outros instrumentos, fosse na heráldica, no uso cerimonial, na guerra ou no folclore, como ele terminaria substituindo a arma oriunda da Idade da Pedra portada originalmente por Thor? Parece improvável. Talvez *mjölñir* fosse visto nas mãos do deus como sendo uma pedra de raio⁹⁷ que, com o passar do tempo e o avanço das tecnologias na sociedade nórdica, teria começado a ser concebido de outras formas, dentre as quais o machado feito de pedra é uma grande possibilidade. Afinal, ele condiz muito mais com os verbos empregados em relação ao substantivo *hammar*, além de ter sido de fato empunhado como arma pelos nórdicos, conforme nos revelam diversos achados arqueológicos espalhados por todo o território Germânico, datados desde o Neolítico (MOTZ, 1997, p. 334-336; 345-346).

Em última instância, pode-se levantar a hipótese de que, ao ser associada a Thor, a palavra *hammar* tenha passado a adquirir, na Escandinávia, um significado próprio,

⁹⁶ A palavra *hammar* para denotar *rocha* ou *pedra* não é um fenômeno observável apenas no mundo germânico, mas nos remete à uma origem Indo-Europeia. Podemos traçar a etimologia dessa palavra em islandês antigo provavelmente até a raiz **(a)kam-*, cujo significado é ‘pontudo’, ‘afiado’ ou ‘pedra’. Entre os desdobramentos dessa raiz também se encontram o sânscrito *ásman-*, ‘pedra, rocha’; lituano *akmuõ*, ‘pedra’; o grego *ákmon-*, bigorna; o eslavo antigo *kamy*, ‘arma de pedra’ e o avéstico *asman-*, ‘pedra, céu’ (VRIES, 1977, p. 207).

⁹⁷ As pedras de raio geralmente possuem um formato achatado e a cor escura, quase negra. Conforme o nome aponta, elas são associadas aos raios e, antigamente, aos deuses do trovão. Acreditava-se que elas caíam dos céus durante tempestades, mais especificamente trazidas pelos raios que, ao atingirem o chão, as depositavam no solo. Quando encontradas, essas pedras eram guardadas por possuírem propriedades mágicas e apotropaicas: elas protegiam a casa e evitavam que ela fosse atingida por raios; expulsavam criaturas e espíritos malignos; ajudavam na ordenha do leite, na feitura de manteiga, na fermentação de cereais e até mesmo na cura de vacas adoecidas, dentre outras coisas. A crença nas propriedades mágicas dessas pedras é identificada por toda a Escandinávia (Dinamarca, Noruega, Suécia, Finlândia), na Alemanha, Prússia, Espanha, Portugal e em lugares da África e Ásia (BLINKENBERG, 1911, p. 1-7). Recentemente tem sido encontrada uma grande quantidade de objetos líticos (fósseis marinhos, armas e utensílios pré-históricos, amoladeiras) em sepulturas nórdicas, apontando que, desde o Neolítico, poderia ter existido algum tipo de associação entre pedras com certos formatos especiais e a esfera celeste (RAVILIOUS, 2010).

que não designasse um objeto bem definido do mundo dos homens. Assim, o substantivo *hammar* talvez apenas apontasse para o fato de que *mjölnir* era um objeto sagrado de significância e morfologia misteriosas. Por isso nenhum sinônimo é empregado nas fontes literárias para referir-se à arma de Thor (MOTZ, 1997, p. 345). Deixamos aqui essa provocação, demonstrando como é possível abalar a certeza de que *mjölnir* fosse um martelo. Como contraponto, John Lindow (1994) sustenta a defesa de que *mjölnir* seja concebido como tal, embora sem negar o significado de *hammar* como *pedra*, alegando haver, em Thor, a figura de um ferreiro primordial.

***Mjölnir*, Sua Herança Indo-Europeia e Paralelos em Mitologias Irmãs**

O étimo *mjölnir* não apenas possui paralelos em outras mitologias Indo-Europeias, como também se estende, ele mesmo, para inúmeras regiões dentro e fora do norte europeu. Ele remete à palavra <**meldhniyos* e é etimologicamente cognato ao galês *mellt* (raio) e ao russo *mólnija* (молния, raio) e *mólot* (молот, martelo) (PUHVEL, 1989, p. 201). Já no Proto-Nórdico a raiz de seu nome teria sido **melluniaR* (SIMEK, 2007, p. 119) e, em Proto-Germânico, **melð uniyaz* (WEST, 2007, p. 255-256).

Devemos levar em conta, no entanto, que ao tentarmos alcançar a raiz de *mjölnir* em qualquer desses proto-idíomas, estamos condenados a trabalhar com reconstruções filológicas e conjecturas linguísticas que visam apontar probabilidades da ocorrência e existência de palavras. Sendo assim, estamos o tempo todo pisando em terreno incerto, o que exige a busca por comprovações e paralelos para além das evidências linguísticas. Mantendo em mente essa ressalva, reproduziremos o alerta de Watkins (1995, p. 430), segundo quem a forma *mjölnir* não é demonstrativamente Indo-Europeia, apesar de que sua semântica, em contrapartida, o seja.

Afinal, diversas outras mitologias Indo-Europeias, distantes tanto geográfica quanto cronologicamente da Escandinávia Medieval, apresentam divindades atmosféricas de perfis heroicos cujas armas – martelos, machados, maças ou clavas – estão relacionadas aos raios. Invocando alguns deles brevemente: o deus hindu *Indra* e

sua *vájra* ou *vadhá*; *Mithra* e sua *vazra* ou *gada*; o *Feridun* iraniano e sua maça *gurz*; na Grécia, *Héracles/Orion/Poluphemos* e sua *ropalon*, ou ainda *Areithoos* e seu *korune* (WATKINS, 1995, p. 430). Se, além disso, considerarmos os contextos em que as narrativas mitológicas posicionam tais divindades e suas armas, repararemos que é fazendo uso delas que essas divindades eliminam grandes inimigos como dragões, serpentes gigantes e outras bestas análogas, formando consideráveis paralelos com Thor exterminando *Jörmungandr* com *mjölnir* (WATKINS, 1995, p. 230; DUMÉZIL, 1973, p. 66; TURVILLE-PETRE, 1977, p. 76; DAVIDSON, 1990, p. 90). No caso de *Indra*, o deus possuía uma arma que antecedia sua *vájra* - esta, associada aos raios -, justamente uma 'pedra dos céus' que os ferreiros primordiais o haviam confeccionado. Trata-se, possivelmente, de um machado de pedra e, se considerarmos a discussão anterior sobre o *hammar* para descrever *mjölnir* ser, na verdade, uma pedra, temos um paralelo relevante (MONTELIUS, 1910, p. 61).

Portanto, o forte vínculo entre as divindades atmosféricas e os martelos – ou armas análogas, como machados⁹⁸ – não aparenta ser uma concepção única dos escandinavos, mas compartilhada por diversas mitologias Indo-Europeias. O deus sírio *Baal*, chamado pelos romanos de *Jupiter Dolichenus*, era representado segurando um machado de lâmina dupla em uma mão e raios na outra; *Hefesto*, deus grego relacionado à metalurgia, é retratado portando um machado duplo ou martelo, deus esse que, logo após nascer, caiu dos céus – numa possível alusão ao raio -; ruínas em Nimrud revelam deuses assírios numa espécie de procissão, onde é possível observar uma divindade carregando o machado em uma mão e, na outra, o raio (MONTELIUS, 1910, p. 60-65). Na região da Anatólia, o deus da tempestade *Tarhunt/Tarhunzas* é representado ostentando um raio de três terminações em sua mão, brandando um machado com a outra⁹⁹ (WATKINS, 1995, p. 230). Outro aspecto curioso que parece

⁹⁸ Para Montelius (1910, p. 65), quando se trata da simbologia da arma conferida aos deuses do trovão nas mitologias Indo-Europeias, o machado e o martelo denotam a mesmíssima coisa: os raios.

⁹⁹ Não elencamos, aqui, os paralelos de *mjölnir* entre os povos bálticos, eslavos e celtas, pois trataremos especificamente destes mais adiante.

conectar os deuses Indo-Europeus relacionados à esfera atmosférica é o fato de que, em algum ponto antes de suas imagens antropomorfizadas, há indícios de que estes fossem concebidos como pássaros¹⁰⁰ (KRAPPE, 1941, p. 241; 245; 255-257).

Se aceitarmos, portanto, as premissas de que: 1) *mjölnir* é um substantivo que mantém relação com étimos de outros povos Indo-Europeus que também designam o raio (galês *mellt*; russo *молния/mólnija*; antigo prussico *mealde*) (TURVILLE-PETRE, 1975, p. 81; VRIES, 1977, p. 390; SIMEK, 2007, p. 220; WEST, 2007, p. 254) ou até mesmo as nuvens (gótico *milhma*; sueco *moln*; dinamarquês *mulm*) (CLEASBY & VIGFUSSON, 1874, p. 433) e que, 2) na mitologia, *mjölnir* era arremessado por Thor como sendo o próprio raio (WEST, 2007, p. 253-254; DAVIDSON, 1965, p. 5; WATKINS, 1995, p. 430), então, sem problema algum, seremos capazes de posicionar Thor e *mjölnir* dentro de um substrato Indo-Europeu onde existem inúmeros paralelos estruturais de deuses do trovão exterminando bestas com os raios, que são suas armas (LINDOW, 1994, p. 488).

Mas os paralelos etimológicos e mitológicos de *mjölnir* dentro de uma herança Indo-Europeia não se limitam a exemplos tão distantes da Escandinávia. Entre os povos com os quais os nórdicos mantiveram contato, as semelhanças são ainda mais intensas. Seu cognato no galês *mellt* (raio) aponta para probabilidades de analogias a *mjölnir* entre os celtas. No ramo celtibero, o deus gaélico *Taranis* – cujo nome, inclusive, é cognato de Thor¹⁰¹ – não é comumente retratado na iconografia ou nas narrativas

¹⁰⁰ O autor parte da comparação entre o Zeus grego e o deus romano *Picus*, argumentando não apenas que o segundo era um pássaro, mas que ambos se tratavam, na verdade, da mesma divindade. O autor extrapola sua argumentação até mesmo para o deus *Perkūns* que, no Báltico, está relacionado aos raios e trovões, dizendo que seu nome derivaria da raiz *perk-*, que deu a mesma origem ao latim *Picus*; portanto, isso faria dele também um deus que, antes de ser antropomorfizado, era visto como pássaro (KRAPPE, 1941, p. 241-242; 245). Embora sua proposta seja inovadora e seus argumentos, linguística e filologicamente bem defendidos, a conclusão levantada carece de mais pesquisas, ainda que seja um assunto ainda inexplorado e repleto de possibilidades de pesquisa. Por outro lado, são muito mais fortes as evidências de divindades Fino-Úgricas do trovão pré-antropomorfizadas que teriam sido concebidas como ‘pássaros de trovão’ reinando os céus, algo presente também entre povos siberianos (SALO, 1990 p. 167-175; HOLMBERG, 1964, p. 439-441; SIIKALA, 2002, p. 49-52; 238).

¹⁰¹ *Taranis* é cognato à raiz com *-u* e, portanto, ao nome **taranu-*, *torann* em Irlandês Antigo e ao Galês *taran*, ambos significando ‘trovão’. O nome céltico *taran* é metatético à palavra *tanar-* (= germânico **thunar*, que designa o trovão) (PUHVEL, 1989, p. 169).

portando um martelo ou arma similar; há vestígios, porém, de imagens suas segurando uma roda (como no caldeirão de *Gundestrup*) ou espirais em formato de S que, muito provavelmente, são os próprios raios cintilantes que o deus controla (DUVAL, 1993, p. 224). Outro paralelo é identificado na figura de *Dagda*, este, divindade celta na região da Irlanda. No Ciclo Mitológico Irlandês¹⁰², sua participação se dá sobretudo em duas grandes batalhas cosmológicas contra os *Fommoire*¹⁰³, os quais combate com sua clava de ferro que possui poderes análogos aos de *mjöltnir*¹⁰⁴ (SHAW, 2018, p. 99-103).

A etimologia endógena de *mjöltnir* - ou seja, as propriedades desse étimo vistas de dentro de uma perspectiva germânica e norte-germânica - revela também uma gama de possibilidades dignas de investigação, ainda que por um caminho diferente. Pode ser que a arma de Thor esteja relacionada aos verbos *mala* (nórdico antigo) e *malwjan* (gótico), que significam *esmagar*, *triturar*, tornando-o, na forma substantiva *mjöltnir*, em algo como *aquele que esmaga/tritura* (SIMEK, 2007, p. 220). Somado a essas cogitações podemos incluir também o verbo islandês *mölva*, que igualmente designa o ato de *esmagar* (TURVILLE-PETRE, 1975, p. 81)¹⁰⁵. Portanto, a tradução do étimo *mjöltnir* seria *o esmagador* (DAVIDSON, 1965, p. 5) e provavelmente fosse de fato essa a concepção vernacular que se tinha a respeito de sua função nos mitos¹⁰⁶. Se por um lado

¹⁰² Dentro do estudo em mitologia gaélica, costuma-se dividir as narrativas em quatro ciclos: o Ciclo Mitológico, o Ciclo de *Ulster*, o Ciclo de *Fianna* e os Ciclos de Reis. O Ciclo Mitológico engloba uma série de acontecimentos em torno de povos semelhantes a deuses, que teriam migrado para o território da Irlanda, focando principalmente nos feitos dos *Tuatha Dé Danann*, o panteão de deuses irlandeses dentre os quais encontra-se *Dagda*, que seria visto como uma espécie de chefe e protetor dessa tribo divina (MACKILLOP, 2016, p. 147).

¹⁰³ Adversários monstruosos de tamanho gigante, análogos aos *jötnar* da mitologia nórdica, combatidos por Thor (SHAW, 2018, p. 99).

¹⁰⁴ Assim como *mjöltnir*, a clava de *Dagda* não é apenas utilizada como arma, mas como instrumento detentor do poder de ressuscitar os mortos e modificar o ambiente em seu entorno (SHAW, 2018, p. 103-104).

¹⁰⁵ Embora, ao apontar a possibilidade de conexão entre *mjöltnir* e estes verbos que significam “esmagar”, o autor também não descarte possíveis relações com substantivos que designam o raio, como o galês *mellt* e o russo *mólnija* (TURVILLE-PETRE, 1975, p.81).

¹⁰⁶ Apesar de que apontamos para a existência de basicamente duas vertentes de entendimento em torno do verbo que, nas narrativas mitológicas, ilustra de maneira frequente as ações de *mjöltnir*: *ljósta*. John Lindow (1994, p. 487) defende que o verbo designa o ato de *golpear*, *bater*, *atingir*, enquanto que Lotte

considerarmos que, em uma considerável parte das narrativas de que dispomos, Thor elimina seus inimigos esmagando-os com *mjölnir*¹⁰⁷ e, por outro, as conexões etimológicas entre o nome desse artefato e os verbos agora abordados, denotadores do mesmo tipo de ato, então pode-se defender que as habilidades de pulverizar e moer estivessem no centro do entendimento vernacular sobre *mjölnir* (TAGGART, 2015, p. 190).

Caso consideremos as conotações pulverizadoras e/ou atmosféricas de *mjölnir*, encontraremos paralelos presentes entre os povos bálticos¹⁰⁸ e eslavos. Antes de mais nada, vale ressaltar que, nessas regiões, os próprios nomes das divindades portadoras de armas análogas ao *mjölnir* de Thor designam, assim como no caso do deus nórdico, o trovão: na Lituânia, *Perkunas*; na Letônia, *Pērkons*; na Antiga Prússia, *Percunis*. Do século XIII em diante existem inúmeros relatos a respeito dos prussicos, lituanos ou letões adorando um deus dos trovões¹⁰⁹ e tempestades cujo nome gira em torno de variações como *Percunus*, *Percunos*, *Pirchunos*, *Perkuns*, *Parcuns* ou *Pargnus*. Esse fenômeno também é observável entre as divindades eslavas, cujos nomes igualmente significam trovão: *Perún* na região russa; o *Piarun* bielorrusso; o *Parom* eslovaco; o polonês *Piorun* e, em tcheco, *Peraun* (WEST, 2007, p. 239; 242). Além disso há, entre essas línguas balto-eslávicas, palavras cognatas a *mjölnir* que, da mesma forma,

Motz (1997, p. 330), conforme abordamos anteriormente, designaria o ato de *decepar* – o que converge com a perspectiva defendida pela autora de que *mjölnir* se tratava de um machado -. Por conta disso, há certos casos em que não é possível saber qual é a função sendo exercida pela arma de Thor, ainda que na maioria dos casos o contexto nos deixe claro do que se trata.

¹⁰⁷ Isso acontece quando, ao apresentar Thor, Snorri Sturluson alega que sua arma é famosa por esmagar os crânios de seus inimigos (Edda em Prosa, *Gylfaginning*); em sua viagem para *Útgarða-Loki*, em que Thor desfere três golpes na cabeça do gigante *Skrymir* (Edda em Prosa, *Gylfaginning*); e também nos poemas *eddicos* *Hymiskviða* e *Prymskviða*.

¹⁰⁸ Por “bálticos” nos referimos, aqui, aos povos Indo-Europeus que habitaram a região leste do Mar Báltico, como os lituanos, letões e poloneses, não abarcando, portanto, os balto-fínicos (finlandeses, estonianos, ingrios, etc.): estes, apesar de também habitarem essa região, são povos Fino-Úgricos.

¹⁰⁹ Ainda nos idiomas lituano e letão modernos, as palavras *perkūnas* e *pērkons*, respectivamente, designam o fenômeno do trovão (WEST, 2007, p. 239).

denotam o trovão: o antigo prussico *mealde*; o bielorrusso *maladna*; o russo *mólnija* e o antigo russo eclesiástico *mlŭniji* (WATKINS, 1995, p. 429).

Essas divindades do trovão também portavam armas análogas a *mjölŋnir*. No caso eslavo, por exemplo, há uma menção de Procópio, em seu *De bello Gothico*¹¹⁰, a respeito de como a divindade suprema desses povos tratava-se de *Perun*, deus dos raios e trovões; ele é ainda citado muito posteriormente, na *Crônica Primária Russa*¹¹¹, onde é relatada a existência de uma estátua sua, colocada em Kiev a mando do príncipe Vladimir I, feita em prata e ouro e portando um machado (PUHVEL, 1989, p. 234; MONTELIUS, 1910; p. 60). A arma de *Pērkons*, deus do trovão cultuado pelos letões, era uma maça chamada *milna*, originária da palavra báltica **mildnā*; ambos os étimos estão relacionados, por um lado, a uma série de palavras indo-europeias que significam *martelo* ou *marreta* (latim *malleus*, russo *mólot*, bretão *mell*, lúvio *maldani*-) e, por outro – como era de se esperar – a outras palavras, aqui já abordadas, que designam os raios (galês *mellt*, russo *mólnija*, antigo prussico *mealde*, antigo russo eclesiástico *mlŭniji*). A *milna*¹¹² de *Pērkons*, portanto, é cognata de *mjölŋnir* e apresenta as mesmas duas possibilidades de universos semânticos: a noção de *esmagar*, *pulverizar* e a de serem denotadores do *raio* (WEST, 2007, p. 253-254).

¹¹⁰ Procópio de Cesareia foi um historiador do Império Bizantino do século VI, responsável por escrever, dentre outras obras, a *História das Guerras*, dividida em 8 tomos. Os 4 tomos finais, especialmente interessantes para nós, cobrem as Guerras Góticas, trazendo algumas menções sobre tribos eslavas (CAMERON, 2005, p. 134-143).

¹¹¹ A *Crônica Primária Russa*, conhecida também como *Crônica dos Anos Passados* ou *Crônica de Nestor*, foi escrita em Kiev, no início do século XII. Do ponto de vista histórico e religioso, consiste na obra de maior extensão e importância sobre os Rus – escandinavos da região da Suécia – que chegaram a Kiev. A *Crônica* proporciona informações indispensáveis a respeito de fatos históricos, dos cultos religiosos e panteão de deuses de várias das tribos eslavas de então (LA PUENTE, 2017).

¹¹² É importante notar que a *milna* de *Pērkons* nem sempre é descrita como um martelo. Outras vezes o deus é descrito portando uma lança, espada, flechas ou até mesmo projéteis de pedra (WEST, 2007, p. 254). Ainda assim, considerando que o próprio *mjölŋnir* de Thor é passível de ser questionado como sendo morfologicamente um martelo – conforme vimos a respeito do substantivo *hammar* – (MOTZ, 1997, p. 334-336; 345-346) o que nos interessa e é digno de atenção são os paralelos etimológicos e mitológicos: ambos os étimos *milna* e *mjölŋnir* relacionam-se aos raios e ao ato de esmagar, sendo os dois, ainda por cima, armamentos que são posses dos respectivos deuses do trovão de cada mitologia.

Uma das possibilidades etimológicas de *mjölnir*, então, seria algo como *aquele que pulveriza* ou o *pulverizador*, conferindo destaque à sua habilidade de esmagar. Os paralelos entre ele e a arma de *Pērkons* podem ser levados ainda mais adiante: *milna* também é uma palavra empregada para designar o cabo dos antigos moinhos¹¹³, moinhos cuja função, conforme sabemos, é justamente a de pulverizar alimentos. Há, inclusive, uma concepção lituana de que o barulho do moinho em movimento assemelha-se ao som do trovão (FROG, 2014, p. 129). Curiosamente, *milna* e *mjölnir* também mantêm relações com palavras indo-europeias que designam moinhos, como o grego $\mu\lambda\eta$ e os verbos *molare* em latim e *molót* em russo, utilizados para descrever as ações realizadas pelo moinho (WEST, 2007, p. 254). Pode ser que a concepção indo-europeia de que as divindades atmosféricas portam armas com capacidade esmagadora nos remetam a um fenômeno cultural, linguístico e mitológico muito mais complexo do que imaginamos.

Analisando o étimo *mjölnir* por outros ângulos, notamos que as duas concepções em seu entorno - como instrumento esmagador ou como raio - não são excludentes. Muito pelo contrário, elas parecem conectar-se de alguma maneira, como vimos acima, na concepção lituana que enxergava conexões entre o barulho do moinho e o do trovão. *Mjölnir* pode estender suas relações até o nórdico antigo *mjöll* (*neve fresca*) e ao islandês *mjalli* (*cor branca*, ideia de algo que *reluz*) e, assim, Simek (2007, p. 220) defende que o nome de *mjölnir* seja traduzido como *arma brilhante de raios*, viés interpretativo com o qual Lotte Motz (1997, p. 343) se alinha; nessa perspectiva, a arma de Thor poderia ser enxergada como o próprio raio.

No entanto, para Declan Taggart (2015, p. 190) a função primária de *mjölnir* nas narrativas mitológicas é claramente a de arma letal que justamente *esmaga* – ou

¹¹³ Embora não seja o objetivo de seu estudo, Frog (2014, p. 129) menciona a possibilidade de haver uma crença, fruto de herança Indo-Europeia, relacionando os trovões ao barulho dos moinhos, conduzidos por bodes pertencentes a uma divindade suprema dos céus. A relação entre moinhos, trovões e bodes é encontrada em povos germânicos, bálticos e gregos. Sobre a questão do moinho mitológico entre os finlandeses e nórdicos, ver Tolley (2009, p. 290-301).

pulveriza – o crânio de seus inimigos, negando que sua etimologia possa inferir que seu arremesso fosse visto como o lançar de raios por parte de Thor. As perspectivas, contudo, não são necessariamente excludentes, sendo plausível que *mjölnir* possa significar *pulverizador* e designar, simultaneamente, os *raios*: talvez as fontes mencionem “golpes” oriundos do martelo, e não diretamente os raios, porque a compreensão vernacular desses povos que apresentavam divindades atmosféricas fosse justamente a de que os trovões “esmagam” (BLINKENBERG, 1911, p. 60).

De qualquer maneira, há inúmeras evidências, conforme vimos, que permitem associarmos *mjölnir* aos raios, seja na crença de que estes se tornavam as pedras de raio encontradas no chão, sejam as narrativas mitológicas que fazem alusão ao martelo sendo atirado contra os inimigos de Thor, ou, ainda, a evidência que resgatamos, por meio da mitologia comparada, de deuses do trovão que, com suas respectivas armas, as arremessavam em movimento análogo ao dos raios. Há paralelos bálticos, celtas, gregos, hindus, iranianos e eslavos desse fato, entre outros (WEST, 2007, p. 255-256; BLINKENBERG, 1911, p. 61; WATKINS, 1995, p. 430; MONTELIUS, 1910, p. 60-61; FROG, 2014, p. 129-130; PUHVEL, 1989, p. 201; 234). Ainda assim, os paralelos não se dão apenas entre os nórdicos e outros Indo-Europeus, mas também entre outros povos, embora em número consideravelmente menor. Sendo assim, convém abordarmos, a nível ilustrativo, algumas ocorrências de paralelos do étimo *mjölnir* entre os povos Fino-Úgricos.

Analogias Outras: Conexões Fino-Úgricas

Mesmo os Fino-Úgricos que mantiveram intenso intercâmbio cultural com os nórdicos ao longo da história, como os finlandeses e sámis, possuem uma outra concepção a respeito das divindades do trovão. Ela difere dos vigorosos deuses atmosféricos Indo-Europeus, descritos com barbas vermelhas, olhares furiosos e um apetite insaciável (MONTELIUS, 1910, p. 61; DAVIDSON, 1990, p. 73; WEST, 2007, p. 250); os deuses Fino-Úgricos do trovão tendiam a ser concebidos como anciões, algo

acusado por seus próprios nomes: na Finlândia, a divindade atmosférica atendia pelos nomes *Isänen* (*pequeno pai*) e *Ukko/Ukkonen* (*pequeno ancião*) e, na Estônia, por *Äi* (*velho homem*) ou *Äikene* (*pequeno velho*); entre os mokshas, seu nome era *At'ham*, derivativo de *at'a*, que significa *avô* (HOLMBERG, 1927, p. 388). As armas que portavam eram, também, costumeiramente diferentes, constituindo principalmente arcos e flechas (HOLMBERG, 1927, p. 230-231).

Ainda assim, podemos identificar a existência de martelos relacionados ao culto dos deuses do trovão entre esses povos, bem como possíveis paralelos ao *mjölnir* de Thor, a começar pelo fato de haver cognatos ao próprio nome do deus escandinavo entre os Fino-Úgricos do norte da Escandinávia e do Báltico: o nome do deus sámi dos trovões, *Horagalles*, teria vindo de *bórr karl* (*velho Thor*); bem como o *Tuuri*, da Finlândia e Carélia e o estoniano *Tooru* (VRIES, 1956, p. 115; KULMAR, 2005, p. 24-28; FROG, 2011, p. 80). A relação entre as divindades atmosféricas e os martelos é notada especialmente entre os sámis, que representavam seus deuses do trovão¹¹⁴, tanto em ilustrações nas superfícies de tambores quanto em estátuas, segurando um martelo em cada mão (HOLMBERG, 1927; 230-231; BLINKENBERG, 1991, p. 61-63; ALVES, 2019, p. 104-109) com os quais, acreditava-se, controlava os ventos e tempestades ou então eliminava criaturas malignas (TURVILLE-PETRE, 1975, p. 84).

Já citamos anteriormente que o próprio substantivo *hammar* chegou até os finlandeses e acabou por ser inserido em seu vocabulário na forma *hamara*, preservando o seu significado (VRIES, 1977, p. 207). Há ainda outras prováveis importações Indo-Europeias, por parte de povos Fino-Úgricos, dos nomes dessas armas portadas pelos deuses do trovão, embora, nesse caso, não remetam diretamente ao

¹¹⁴ Nas fontes primárias são conferidos constantemente diversos nomes às divindades sámi dos trovões. Considerando que existem diversas etnias sámi, espalhadas desde o norte da Noruega até a Península de Murmansk, na Rússia, passando por Suécia e Finlândia, todas apresentando seus respectivos idiomas (muitas vezes não mutuamente compreensíveis) e peculiaridades culturais, não adotamos a perspectiva de que se tratem de variações de nomes abarcando uma mesma divindade pan-sámi. Os nomes conferidos a esses deuses do trovão variam marcadamente de acordo com a região tratada pela fonte: *Horagalles/Hovrengaellies* (região sul), *Tiermes* (região nordeste), *Aijeke* (regiões centro-oeste, noroeste) e abarcam, a nosso ver, divindades distintas. A esse respeito, ver Frog (2017).

étimo *mjölñir*. A *vájra*- do deus hindu Indra, cujo significado também é *esmagador*, que tem no avéstico *vazra*- um paralelo, adentrou o idioma finlandês na forma *vasara*, *martelo*, e no mordiviano *užer*, *machado* (WEST, 2007, p. 251). O que nos importa, aqui, é a constatação primeira de que houve uma importação, do Indo-Europeu para o Fino-Úgrico, de palavras relacionadas ao martelo e ao machado que, como vimos, são indissociáveis das divindades atmosféricas Indo-Europeias.

Surpreendentemente, o cognato etimológico mais próximo do étimo *mjölñir* se dá no dialeto izhma, falado pelos povos Komi-Zyrianos, Fino-Úgricos que habitam sobretudo a região do extremo nordeste da Rússia, no Oblast de Murmansk: entre eles, as palavras *molñi* e *molñij* significam raio (KONAKOV et al., 2003, p. 96). Contudo, considerando a proximidade entre os Komi-Zyrianos e os eslavos ocidentais, é muito mais provável que essa palavra tenha sido inserida em seu vocabulário por meio de importação da palavra russa *mólnija* (молния), que designa os raios e que inclusive pode, conforme vimos, ter exercido influências sobre o próprio nome e significado de *mjölñir*. Relevante é notar que essa constatação entrelaça, numa grande rede, os eslavos ocidentais aos nórdicos (ainda que não seja possível saber quem, de fato, teria influenciado quem), passando, nesse caminho, por povos não Indo-Europeus, como os Komi-Zyrianos. A conjectura que vislumbramos aqui é, portanto, de enormes proporções.

Considerações Finais

Após uma investigação das direções para onde aponta a etimologia de *mjölñir*, o martelo de Thor, podemos levantar alguns pontos relevantes. Longe de conclusões definitivas, o que se apresentam para nós são questões dignas de maiores investigações, que consistem em campos férteis para futuras pesquisas. Primeiramente, vimos a importância que *mjölñir* tinha na sociedade nórdica medieval a nível simbólico e mitológico, algo acusado pelas próprias fontes vernaculares que tratam do assunto, além da evidência oriunda da cultura material. Também ponderamos que o substantivo

que o designa nas fontes literárias, hammar, é passível de outras interpretações que não o martelo: talvez a princípio fosse concebido como uma pedra de raio que, com o passar do tempo, tenha se transformado em um machado feito de pedra.

Constatamos que mjölnir possui inúmeros paralelos, que se estendem da Escandinávia até a Rússia, passando por povos celtas, bálticos e outros germânicos. Ainda mais importante, pudemos elencar como as mitologias Indo-europeias estão repletas de divindades atmosféricas portando armas análogas à de Thor – também possivelmente sendo concebidas como sendo o próprio raio – com as quais eliminam inimigos monstruosos: esses paralelos são identificados em divindades da Síria, Irã, Índia, Grécia, Roma, Anatólia e muitas outras. Ao que parece, o mjölnir de Thor faz parte de uma concepção maior, de herança Indo-Europeia, que parece ter persistido desde um substrato muito antigo – talvez remetendo ao proto-Indo-Europeu - até o medievo de inúmeras culturas: um fenômeno de longue durée de considerável força pulsante e capacidade de amplitude. Essa concepção, conforme nos revelou o étimo de mjölnir, consiste em alocar, nas mãos de suas divindades atmosféricas, armas que, se por um lado, captam a ideia de arremesso dos raios e representam sua ida desde os céus até a terra, por outro, carregam a noção de que eles esmagam e pulverizam – conforme abordamos, as concepções não parecem ser excludentes, mas coexistentes -. A força dessa concepção é tamanha que mostrou ter tido aderência até mesmo por parte de povos Fino-Úgricos, que não tem, em suas concepções vernaculares de divindades do trovão, essa ideia do esmagamento. Mais do que teorias difusionistas, precisamos de pesquisas que tracem diacronicamente esse tipo de fenômeno e, em seguida, tentem compreender como ele transitou entre áreas, períodos históricos e povos diferentes, para além das fronteiras étnicas.

Referências Bibliográficas

Documentação

ANÔNIMO. The Poetic Edda. Translated and with notes by Caroline Larrington. Oxford: Oxford World's Classics, 2014.

GRAMMATICUS, Saxo. Gesta Danorum: The History of the Danes. Edited by Karsten Friis-Jensen and translated by Peter Fisher. Oxford: University Press, 2015.

STURLUSON, Snorri. The Prose Edda. Translated and with an introduction by Anthony Faulkes. Great Britain: Everyman, 1995.

Bibliografia

ALVES, Victor Hugo Sampaio. Diferentes sons do trovão: uma perspectiva comparativa entre os deuses Thor, Ukko e Horagalles. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. Universidade Federal da Paraíba, 2019, 219 p.

BLINKENBERG, Christian. The thunderweapon in religion and folklore: a study in comparative archaeology. Cambridge: University Press, 1911.

CAMERON, Averil. Procopius and the Sixth Century. London: Routledge, 2005.

CLEASBY, Richard; VIGFUSSON, Gudbrand. An Icelandic-English Dictionary. Oxford: Clarendon Press, 1874.

DAVIDSON, Hilda Ellis. Gods and myths of Northern Europe. London: Penguin Books, 1990.

DAVIDSON, Hilda Ellis. Thor's hammer. Folklore, n. 76, v. 1, 2015, p. 1-15.

DUMÉZIL, Georges. Gods of the Ancient Northmen. California: University of California Press, 1973.

DUVAL, Paul-Marie. Taranis. In: BONNEFOY, Yves (Org.). American, African and Old European Mythologies. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p. 224.

FROG. Language and Mythology: Semantic Correlation and Disambiguation of Gods as Iconic Signs. In: MÁTTÉFFY, Attila (eds.); SZABADOS, György (eds.). Shamanhood and Mythology: Archaic Techniques of Ecstasy and Current Techniques of Research. Budapest: Hungarian Association for the Academic Study of Religions, 2017, p. 85-135.

FROG. Germanic traditions of the theft of the thunder-instrument (ATU 1148B): an approach to Prymskviða and Þórr's adventure with Geirrðör in a circum-baltic perspective. In: HEIDE, Eldar (ed.); BEK-PEDERSEN, Karen (ed.). Resuming

Methodological Discussions: Case Studies from Northern Europe Academia. Helsinki: Scientiarum Fennica, 2014, p. 120-162.

FROG. Circum-Baltic mythology? The strange case of the theft of the thunder instrument (ATU 1148 b). *Archaeologia Baltica*, n. 15, 2011, p. 78-99.

GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Viquingues: origens da cultura escandinava*, v. 1. Madrid: Del Prado, 1984.

GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*, v. 1. London: George Bell and Sons, 1882.

HOLMBERG, Uno. *The mythology of all races*, v.IV: Finno-Ugric, Siberian. New York: Cooper Square Publishers, 1964.

KONAKOV, Nikolaï Dmitrievich et al. *Encyclopaedia of Uralic Mythologies: Komi Mythology*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2003.

KRAPPE, Alexander Haggerty. *Picus who is also Zeus. Mnemosyne*, v. 9, 1941, p. 241-257.

KULMAR, Tarmo. *On Supreme Sky God from the Aspect of Religious History and Prehistoric Estonian Material*. *Electronic Journal of Folklore*, n. 31, 2005, p. 15-30.

LANGER, Johnni. *Edda Poética*. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 146-149.

LANGER, Johnni. *Edda em Prosa*. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 143- 145.

LANGER, Johnni. *Martelo de Thor*. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de Mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 496 – 503.

LINDOW, John. *Thor's hammar*. *Journal of English and Germanic Philology*, n. 33, v. 4, 1994, p. 485-503.

MACKILLOP, James. *A Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: University Press, 2016.

MONTELIUS, Oscar. *The Sun'God's Axe and Thor's Hammer*. *Folklore*, n. 21, v. 1, p. 60-78.

MOTZ, Lotte. *The Germanic thunderweapon*. *Saga-Book* n. 24, v. 5, 1997, p. 329-350.

NORDEIDE, Sæbjørg Walaker. *Thor's hammer in Norway: a symbol of reaction against the Christian cross?*. In: JENNBERT, Kristina (org.); ANDRÉN, Anders (org.); RAUDVERE, Catharina (eds.). *Old Norse religion: long-term perspectives: origins, changes and interactions*. Lund: Nordic Academic Press, 2006, p. 218-222.

PERKINS, Richard. *Thor the wind-raiser and the Eyrarland image*. London: Viking Society for Northern Research, 2001.

PUENTE, Inés García de la. Relato de los años pasados (PVL). In: NÚÑEZ, Juan Antonio (eds. e coord.). Fuentes para el estudio de la religion eslava precristiana. Zaragoza: Libros Pórtico, 2017, p. 235-267.

PUHVEL, Jaan. Comparative Mythology. United States : Hopkins University Press, 1989.

RAVILIOUS, Kate. Thor's hammer found in Viking graves. National Geographic News, 2010. Disponível em: <http://news.nationalgeographic.com/news/2010/08/100810-thor-thors-hammer-viking-graves-thunderstones-science/>

SALO, Unto. Ukko: the God of Thunder of the Ancient Finns and his Indo-European Family. Turku: Journal of Indo-European Studies, Monograph n. 51, 2006.

SALO, Unto. Agricola's Ukko in the light of archaeology: a chronological and interpretative study of the ancient Finnish Religion. Scripta Instituti Donneriani Aboensis, v. 13, 1990, p. 92 -190.

SCHJØDT, Jens Peter. Initiation Between Two Worlds: Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion. Aarhus: The Viking Collection, 2008.

SHAW, John. The Dagda, Thor and ATU 1148B: Analogues, Parallels, or Correspondences?. Temenos, v. 55, n. 1, 2019, p. 97-120.

SIIKALA, Anna-Leena. Mythic Images and Shamanism: A Perspective on Kalevala Poetry. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica: 2008.

SIMEK, Rudolf. Dictionary of Northern Mythology. Cambridge: D.S. Brewer, 2007.

TAGGART, Declan Ciaran. All mountains shake: seismic and volcanic imagery in the Old Norse literature of Þórr. Scripta Islandica, n. 68, 2017a, p. 99-121.

TAGGART, Declan. Stealing his thunder: an investigation of Old Norse pictures of Þórr. Saga-Book, n. 41, 2017b, p. 123-146.

TAGGART, Declan Ciaran. Understanding diversity in Old Norse religion: taking Þórr as a case study. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade de Aberdeen, Escócia. 2015, 245 p.

TURVILLE-PETRE; Gabriel. Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia. United States of America: Holt, Rinehart & Winston, 1975.

TOLLEY, Clive. Shamanism in Norse myth and magic, vol.1. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.

VRIES, Jean de. Altnordisches etymologisches Wörterbuch. Leiden: E. J. Brill, 1977.

VRIES, Jean de. Altgermanische Religionsgeschichte, vol. I-II. Grundriss der germanischen Philologie. Berlin: de Gruyter, 1956.

WAMERS, Von Egon. Hammer und Kreuz: Typologische Aspekte einer nordeuropäischen Amulettseite aus der Zeit des Glaubenswechsels. In: MÜLLER-WILLE, Michael (eds.). Rom und Byzanz im Norden, 1999, p. 83-107.

WATKINS, Calvert. How to Kill a Dragon: aspects of Indo-European Poetics. Oxford: University Press, 1995.

WEST, Martin Litchfield. Indo-European Poetry and Myth. Oxford: University Press, 2007.

WADYL, Sławomir; KUCYPERA, Paweł. Early Medieval miniature axes of Makarov's type 2 in the Baltic Sea Region. Archaeologia Lituana, v. 12, 2011, p. 122-130.

O mundo greco-romano de Konstandínos Kavafis

The Greco-Roman World of Konstandínos Kavafis

Victor Ribeiro Villon¹

¹ Doutor e Mestre em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: victorvillon@gmail.com.

Recebido em 1º de outubro de 2019; Aceito em 21 de janeiro de 2020

Resumo

O presente artigo pretende refletir sobre a recepção da história antiga e bizantina na obra de Konstandínos Kaváfis (1863-1933), poeta grego, membro da comunidade helênica de Alexandria. Acreditamos que podemos denominar o material histórico com o qual Kaváfis trabalha como "greco-romano", no entanto, o termo assume contornos próprios quando analisado a partir da ótica do poeta alexandrino. Assim sendo, ao refletirmos sobre o "mundo greco-romano de Kaváfis", estamos igualmente a refletir sobre o referido período histórico em si mesmo e nas características que o constituem na tradição historiográfica.

Palavras-chave: Recepção; História Cultural; Literatura; Poesia.

Abstract

This article aims to reflect about the reception of Ancient and Byzantine history in the work of Konstandínos Kaváfis (1863-1933), Greek poet, member of the Hellenic community of Alexandria. We believe that we can call the historical material with which Kaváfis works as "Greco-Roman", however, the term takes on its own outlines when analyzed from the perspective of the Alexandrian poet. Therefore, when reflecting about the "Greco-Roman world of Kaváfis", we are also reflecting on that historical period itself and on the characteristics that constitute it in the historiographical tradition.

Keywords: Reception; Cultural History; Literature; Poetry.

Entre Gregos Romanos e Bizantinos ou Considerações sobre o termo Greco-Romano

Muito poderíamos escrever¹¹⁵ sobre o termo greco-romano. Sob tal

¹¹⁵ O presente artigo compõe a dissertação de mestrado intitulada: "Konstandinos Kavafis e o Mundo Greco-Romano: Diálogos entre a História e a Poesia", defendida no Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura/Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

denominação uma verdadeira epopéia histórica pode placidamente repousar. O problema, porém, é sabermos as fronteiras dessa palavra. Por mundo greco-romano podemos remeter-nos a distintos períodos: aos primórdios da civilização grega, desde a chegada dos primeiros indo-europeus aos extremos da península balcânica - para alguns, na transição do Heládico Antigo II para o Heládico Antigo III, por volta de 2200-2100 a.C - até a queda do Império Romano do Ocidente, em 476. Esse imenso período, de mais de vinte cinco séculos, pode ser apreendido ora como os desenvolvimentos de uma mesma cultura - com os seus mais diversos matizes, através dos tempos - ora como sendo, especialmente, o resultado da confluência da cultura grega com a cultura romana, que se deu na conquista e expansão de Roma pela bacia do Mediterrâneo. Nesse último caso, o mundo greco-romano teria, em essência, desabrochado no período do Império Romano, quando as duas civilizações entram em contacto. Fascinados pelos cânones do pensamento e da arte gregos, o “agreste Lácio” teria, por fim, empreendido a obra de fusão e recriação dos dois mundos; mas não sem antes render-se à sedução dos que foram conquistados. Horácio, nas Epístolas, sintetizou com perfeição esse processo, na famosa frase que impregna, até os dias de hoje, nosso imaginário: *Graecia Capta ferum victorem cepit et artes/ Intulit in agresti Latio*, “A Grécia subjugada subjugou o seu feroz vencedor e introduziu as artes no agreste Lácio” (RÓNAI, 1980, p. 74).

Mas não poderíamos aí incluir Bizâncio? O Império Romano do Oriente, ainda que fosse de expressão helênica, não reivindicava para si as galas e as glórias do império que nascera nas colinas do Lácio? Constantinopla não recebera o epíteto de “Nova Roma”, em consequência do *translatio imperii* do século IV? Não nos esqueçamos que, quando o rei dos hérulos, Odoacro, derrubou Rômulo Augústulo, do já mais que agonizante trono imperial, enviou as insígnias imperiais a Zenão de Constantinopla. O Império Romano do Oriente não perecerá nas convulsões que esfacelam definitivamente o ocidente latino. O envio das insígnias é um pequeno gesto, que materializa como aqueles homens percebiam a disposição da realidade da qual

participavam. Bizâncio haverá de atravessar a Idade Média como o helênico herdeiro de Roma. A reivindicação da herança imperial romana fazia-se patente nas próprias palavras de autodenominação. O termo “Bizâncio” é um emprego que se generalizou na Europa Ocidental, já tardiamente, no século XIV. A designação que os bizantinos davam, para o seu império, era *Ρωμανία* (Romania) e, para eles mesmos, integrantes desse império, era *Ρωμαῖοι* (Romaioi) (GUILLOU, 1974, 19-20). Mesmo que a tradição greco-romana se fizesse de forma muito diversa com novas influências e reinventada, isso em nada invalidaria a continuidade do seu pertencimento. Como bem sabemos, uma tradição viva sempre possui, *ipso facto*, a capacidade de plasmar-se em novas formas e Bizâncio não foi uma exceção; por esse ângulo, o mundo greco-romano poderia, talvez, abarcá-lo igualmente.

Por mais que os contornos do termo sejam fluidos, existe um núcleo nele de compreensão clara e, justamente por isso, acreditamos que seja válido o seu uso. Diríamos que greco-romano pode ser considerado como um verdadeiro topos de nossa cultura, que traz consigo, imediatamente, e, apesar de toda a sua complexidade, um sentido óbvio e objetivo, ou seja, a remissão à história antiga da Grécia e de Roma. Em uma ampliação do conceito, poderíamos adentrar até o Império Bizantino.

É mais do que conhecida a predileção de Kavafis por temas relacionados ao período helenístico. Mas nos atermos somente a esse viés, o helenístico, de seus poemas históricos seria fechar os olhos para vastos horizontes temporais que se fazem manifestos em sua obra. Nosso intuito não será definir o que deve ser entendido por mundo greco-romano, seguindo uma específica referência da historiografia, mas sim, partindo da própria obra de Kavafis, tentar deslindar o seu mundo greco-romano, que é construído com suas poesias.

Ele é greco-romano, pois Kavafis também concede seu sopro poético a personagens da história romana, como Antonio, César, Nero, Juliano o Apóstata. Os temas históricos, com os quais Kavafis trabalha, poderiam ser delimitados, grosso modo,

como indo da temática dos poemas homéricos até a história bizantina. Esse é o particular mundo histórico no qual o poeta de Alexandria transita, mas não de forma linear e equitativa. Por exemplo, o século de Péricles, com a democracia ateniense, é praticamente ausente. Roma faz-se presente, como já sublinhamos, mas não com a mesma força e intensidade que a história do Mediterrâneo oriental de expressão grega. Roma inegavelmente está presente, mas, sobretudo, quando sua história cruza – o que seguramente não são poucas vezes – com a região historicamente helênica, a de predileção do poeta.

Entenda-se, desde já, que o sentido por nós adotado de “greco-romano” engloba não só a história da Grécia antiga e do Império Romano, mas, também, a do Império Bizantino. Pensamos que “greco-romano” é o termo que melhor se afigura para a descrição desse recorte cronológico, que se depreende dos poemas de Kavafis. Logo, a solução encontrada, para a definição da problemática fronteira desse conceito, basear-se-á, sobretudo, na temporalidade da temática Kavafiana. Visto que o poeta bebe das águas dos caudalosos rios da história antiga, grega e romana – e dos seus desdobramentos bizantinos – serão os percursos desses mesmos rios que hão de definir e recortar o que seria esse mundo greco-romano. Deixemos nos levar mais pelas palavras do poeta de Alexandria do que por outras teóricas definições.

No princípio era Homero...

Os dois longos poemas homéricos, a *Ilíada* e a *Odisseia* – o primeiro com 15649 versos e o segundo com mais de 12000 – não somente principiam a literatura grega, mas também fundam o que conhecemos por literatura ocidental (SAÏD, TRÉDÉ, LE BOULLUEC, 2004, p.11). Mas a *Ilíada* e a *Odisseia* extrapolam o limite do literário, pois elas nos fazem enveredar pelos caminhos da relação dos antigos gregos com seus deuses. Para esses últimos, tudo o que era mais necessário e importante para a vida ali se encontrava. Depois de seguidos milênios de imposição e aparente naturalização das

categorias do cristianismo, tendemos, por vício de pensamento, a relegar a narrativa homérica ao campo do mitológico. Entendamos aqui “mitológico” naquele sentido pedestre e cotidiano, que mais nos remete ao inverossímil fabuloso. Mas não podemos nos esquecer de que os mitos são profundas tentativas de apreensão e explicação do mundo e da existência humana. Para tanto, é suficiente observar que não há religião sem mito e, até aquelas, que se arvoram em mais racionalistas comungam dessas sagradas e insondáveis searas. Muitas vezes, perdemos a noção da centralidade das duas epopeias para os gregos pretéritos. A voz do aedo, que canta os fortes versos, não pode ser compreendida somente como a voz do poeta, tampouco como a do historiador. Digamos que ela possui traços de ambas, mas ela os ultrapassa. O aedo possibilita uma rachadura do tempo presente, deixando que daí ascenda outra temporalidade. O tempo do mito é o verdadeiramente real – como nos ensinou Mircea Eliade – é ele que deverá fecundar o tempo comum, todas as atividades devem ser ungidas pelos exemplos dos deuses e heróis: “a função mais importante do mito é, pois, ‘fixar as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação etc.’” (ELIADE, 1992, p.87) . Esse traço primordial, presente nas mais diversas culturas (ELIADE, 1992, pp.22-23), talvez nos leve a outras esferas da civilização grega, que podem, à primeira vista, parecer distantes. Estamos a nos referir ao aspecto que Jaeger chegou a chamar de Homero como Educador, título de um dos capítulos da sua Paideia. Ora, a centralidade de Homero, na formação do homem grego, não se liga à importância desse “tempo sagrado”, do qual nos fala Eliade ? Pelo menos — no que tange à exemplaridade, da qual gozara a voz do aedo dos aedos, Homero — os alicerces da paideia grega jazem no canto das musas; na invocação do tempo da potência mítica; como diria ainda o pensador romeno: *in illo tempore* . É daí que se origina a penetrante influência do educador da Hélade. Influência essa que assim foi sintetizada por Jaeger:

A concepção do poeta como educador do seu povo – no sentido mais amplo e profundo da palavra – foi familiar aos gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância. Homero foi apenas o exemplo mais notável dessa concepção geral e, por

assim dizer, a sua manifestação clássica. Convém levarmos a sério, o mais possível, esta concepção, e não restringirmos a nossa compreensão da poesia grega com a substituição do juízo próprio dos gregos pelo dogma moderno de autonomia puramente estética da arte. (JAEGER, 1995, p.62)

As duas epopeias possuem uma longa história, tanto no que concerne à mimeses, mas também ao trabalho analítico e interpretativo que inúmeros pesquisadores e intérpretes lhes vêm consagrando há séculos. Homero foi o educador da Hélade, como acabamos de ver, e a realidade de seus versos, em substância, não era posta em dúvida:

De fato, a antiguidade inteira - de Xenofontes (século VI a.C.) a Proculus (século V d.C.), passando pelo cético Luciano (século II d.C.) – acreditou na realidade de Homero e na historicidade dos acontecimentos que narra – a cólera de Aquiles durante a guerra de Tróia (que situava-se tradicionalmente em meados de 1200 aC.), ou a errância e o retorno de Ulisses a sua ilha de Ítaca.¹¹⁶ (SAÏD, TRÉDÉ, LE BOULLUEC, 2004, pp.11-12)

O que ficaria conhecido pelo nome de “Questão Homérica” terá seu primeiro arauto na pessoa do sacerdote e teórico do teatro francês: François Hédelin, Abade d’Aubignac, que se notabilizou, sobretudo, pela teorização das três regras do teatro clássico. Entretanto, em 1664, o Abade d’Aubignac escrevera as *Conjectures académiques ou Dissertation sur l’Iliade* – manuscrito que só viria a público em 1774 – nas quais defende que Homero não teria existido. A questão seria levada adiante pela publicação dos trabalhos do filósofo italiano Giambattista Vico; do inglês Robert Wood, em *Essay on The Original Genius of Homer*. Mas seria o filólogo germânico Friedrich August Wolf, que acreditava existir vários poetas sob o nome de Homero, que, ao

¹¹⁶ A tradução é nossa, no original: “De fait, l’Antiquité tout entière – de Xénophon (VI^e siècle av. J.-C.) à Proclus (Ve apr. J.-C.), en passant par le sceptique Lucien (II^e siècle apr. J.-C.), a cru à la réalité d’Homère et à l’historicité des événements qu’il raconte – la colère et les exploits d’Achille au cours de la guerre de Troie (qu’on situait traditionnellement autour de 1200 av. J.-C.), ou les errances et le retour d’Ulysse en son île d’Ithaque.”

escrever os *Prolegomena ad Homerum*, em 1795, divulgará nos meios intelectuais, a problemática em torno da autoria das duas epopeias. Como disse Jacqueline de Romilly: “desde então ela [a questão homérica] não cessou de gerar longos debates, que dividiram os filólogos e os dividem ainda hoje.” (ROMILLY, 1995, p.20).

A teoria, que indicava a completa inconsistência histórica do relato homérico, teve um de seus expoentes na pessoa do banqueiro e historiador inglês, George Grote (1794-1871). Esse escrevera, ao longo de dez anos, uma monumental História da Grécia, em dez volumes. O grande historiador inglês contemporâneo, Moses Finley, assim citou as palavras do próprio Grote:

[Grote] [...] não hesitou em chamar ao episódio de Tróia uma “fábula interessante”. Apesar do seu grande atractivo, escreveu: “é um erro separá-la do resto, como se repousasse numa base diferente mais merecedora de confiança.” Há “dois caminhos, e apenas dois” abertos ao historiador: “passar totalmente por alto os mitos [...] ou descrevê-los como tal [...] e abster-se de os confundir com eventos vulgares confirmáveis”. (FINLEY, 1990, p. 40)

Mas uma verdadeira reviravolta se daria com as descobertas de Heinrich Schliemann (1822-1890): essa interessante personagem, filho de um tirânico pastor luterano, nascido em Neubuckow, uma atrasada aldeia dos confins do Mecklenburg e que, segundo Duchêne: “nada predispunha [...] a se tornar o fundador da arqueologia pré-helênica.” (DUCHÊNE, 1995, p.17). A ideia cada vez mais aceita, na Europa do século XIX, de que os poemas homéricos nada mais eram do que uma “fábula interessante”, terá suas bases solapadas ou, pelo menos, muito enfraquecidas, através das descobertas de Schliemann.

Nos dias de hoje, com o resultado das pesquisas subseqüentes, sabemos que as afirmações de Schliemann devem ser relativizadas; mas também aquelas dos eruditos, como Grote, que viram a gênese da *Ilíada* e da *Odisseia*, unicamente, no estro ficcional de um ou de um conjunto de aedos. Em 1946, o helenista americano do Bryn Mawr

College, Rhys Carpenter, concluía: “há algo de errado na Tróia, de Schliemann ou na de Homero”. Tempos depois das escavações do arqueólogo alemão, constatou-se que os achados arqueológicos, tanto do sítio de Hissarlik quanto do de Micenas, eram anteriores à época provável da Guerra de Troia. Para Heródoto a Guerra de Tróia teria ocorrido por volta de 1250 a.C, porém os próprios antigos já divergiam nesse ponto: para Douris de Samos seria 1334 a.C, para Erarastostene em 1183 a.C., e para Éforo em 1135 (SAÏD, TRÉDÉ, LE BOULLUEC, 2004, pp.26). Foram encontradas nove Tróias: a mais opulenta, denominada Tróia VI, que durou por volta de seiscentos anos (1900-1300 a.C.), foi destruída não por uma invasão, mas sim por um terremoto. A cidade que aí se instalou, denominada Tróia VIIa, após esse cataclismo, é que indicaria vestígios de uma destruição ocasionada por invasores estrangeiros. No entanto, Tróia VIIa não corresponde ao fausto e à riqueza descritos por Homero para qualificar o reino do velho Príamo. Não se pode ler os poemas homéricos como escritos por um historiador, o que, aliás, seria totalmente anacrônico. Mas não podemos negar que ali se cruzam reverberações dos primórdios do passado do povo grego, com uma longa tradição oral e com o engenho e arte dos aedos, que a perpetuaram ao longo dos séculos, até que fosse fixada pela escrita. O cruzar desses elementos estão envoltos em brumas e jamais poderemos decifrá-los na sua integridade. Enfim, aqui bem podemos fazer nossas as palavras de Finley:

Os arqueólogos mostraram, de facto, que Tróia foi destruída nos fins do século treze, como alguns historiadores gregos posteriores tinham conjecturado, e que muitos dos locais relacionados com os heróis de Homero foram, com efeito, importantes centros micénicos. Por conseguinte, nos poemas resta um núcleo micénico genuíno e histórico, tal como fragmentos de passado sobrevivem noutros exemplos de poesia heróica: assim, na canção de Rolando, da França medieval, ou nas curtas baladas russas sobre o Príncipe Vladmiro de Kiev. (FINLEY, pp.18-19, 1988)

Todo esse debate e as minuciosas pesquisas, no campo da arqueologia, da filologia e da história, sobre a redação, os significados e a época dos poemas homéricos,

são testemunhos, mais do que eloquentes, do fascínio e da influência incontestes que a Ilíada e a Odisseia exerceram, e ainda exercem, não só na cultura ocidental, mas, também, em nosso imaginário. Kavafis, que era, por excelência, um herdeiro e recriador dessa tradição, não se furtou em revifecê-la em sua obra. Mesmo que Kavafis não tenha dedicado uma grande quantidade de poemas aos temas e mitos homéricos, entre esses poucos encontramos vários repletos de grandeza literária, que se destacam pela amplitude de apreensão da condição humana. Em títulos como Os Cavalos de Aquiles (Τα Ἄλογα του Αχιλλέως); O Funeral de Sarpédon (Η Κηδεία του Σαρπηδόνο); Interrupção (Διακοπή); Deslealdade (Απιστία); Troianos (Τρώες), Kavafis redimensiona os episódios míticos, sejam diretamente retirados das duas epopéias ou, então, relacionados a essas.

No poema Troianos (Τρώες), Kavafis nos põe, lado a lado, com os heróis troianos. O poema principia com uma explícita comparação, visto que a ligação entre o leitor e os heróis faz-se através do advérbio “como”, no original “ὡς”. Mas o desencadear da sequência de versos parece transformar-se em um turbilhão, somos arrastados e, cada vez mais, aproximamo-nos das personagens míticas. Somos nós, os leitores, que fazemos as ações, porque os verbos são conjugados na primeira pessoa do plural. Kavafis supera a simples comparação, o que se faz notar pelo desaparecimento da palavra que a indicaria, isto é, o advérbio “como”. O nome do maior dos Heróis troianos nem é mencionado no texto, pois os leitores é que ocupam o seu lugar: Aquiles está a nos fitar. Nos versos finais, não é, por exemplo, um paralelo que se traça, algo como: “Príamo e Hécuba por Heitor choram/ Nós como Heitor somos”. Melhor do que dissecarmos um poema pujante de vida, será lê-lo em sua íntegra, ainda que traduzido:

São nossos esforços, os dos infortunados;
são nossos esforços como os dos troianos.
Conseguimos um pouco; um pouco
levantamos nossas forças; e começamos
a ter coragem e boas esperanças.

Mas sempre surge algo e nos detém.

Aquiles no fosso, diante de nós,
surge e com grandes gritos nos assusta.

São nossos esforços como os dos troianos.
Cremos que com decisão e coragem
mudaremos a hostilidade da sorte,
e ficamos do lado de fora para combater.

Mas quando a grande crise chega,
nossa coragem e decisão desaparecem;
nossa alma perturba-se, paralisa;
e em torno das muralhas corremos,
procurando salvar-nos pela fuga.

Contudo nossa queda é certa. No alto,
sobre as muralhas, já começou o lamento.
Choram lembranças e sentimentos de nossos dias.
Amargamente Príamo e Hécuba por nós choram. (KAVAFIS,
2006, p. 73)¹¹⁷

O poema parece basear-se, especialmente, no final da *Ilíada*. A imagem que logo nos vem à mente é o momento no qual Aquiles decide abandonar sua cólera e se põe a lutar novamente. Mas agora movido por uma segunda cólera, não mais aquela contra Agamêmnon, celebrada no primeiro e eterno verso de invocação: “Canta, ó deusa, a cólera de Aquiles, o Pelida”. A segunda cólera de Aquiles, se assim podemos dizer, é a que se volta contra o assassino de Pátroclo: Heitor. Kavafis explora o pavor que dominou, até mesmo, o grandioso Heitor, ao defrontar-se com Aquiles, o maior dos guerreiros gregos. Assim nos diz Homero sobre o sentimento que perpassou Heitor naquele momento: “O medo dominou Heitor, assim que o viu. Não se atreveu/ a ficar onde estava, mas abandonou os portões e fugiu./ E o Pelida lançou-se atrás dele, confiante na rapidez dos pés.”. O poeta de Alexandria universaliza os mesmos versos e faz com que vivenciemos a horrenda e sublime cena homérica: “Mas quando a grande

¹¹⁷ A edição dos poemas de Kavafis utilizada é: KAVAFIS, Konstandinos: Poemas de K. Kavafis. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Odysseus, 2006.

crise chega,/ nossa coragem e decisão desaparecem;/ nossa alma perturba-se, paralisa;/ e em torno das muralhas corremos,/ procurando salvar-nos pela fuga.”(HOMERO, CantoXII, 136-138) O que poderia parecer tão distante é reatualizado; Kavafis, tacitamente, implica qualquer um dos seus leitores na tradição homérica e, ao mesmo tempo, legitima-se no poema fundador de seu povo.

O mundo helenístico

Se há um período histórico — desse complexo cultural grego, romano e bizantino — onde a poesia de Kavafis desabrocha com maior prolificidade é, sem dúvida, nos tempos helenísticos. Não estamos a afirmar que os mais belos e grandes poemas kavafianos aí se encontrem, pois, caso o fizéssemos, incidiríamos em uma escolha, a partir de critérios meramente pessoais. Não podemos nos esquecer de que o mundo homérico, com seus heróis e mitos, pode não figurar em muitos poemas. No entanto, o encontramos entre as mais belas e interessantes páginas do poeta alexandrino; é suficiente dizer que Ítaca (Ιθάκη) e Troianos (Τρώες) acham-se no conjunto que poderíamos chamar de “mítico/homérico”. Seguramente, é aos críticos literários e, sobretudo, aos leitores de Kavafis que cabe tal julgamento que, querendo ou não, sempre será de extrema subjetividade. Havemos de nos limitar à constatação de que a história helenística ofereceu numerosos temas a Kavafis. Devemos nos perguntar: “o que é mundo helenístico” e, em seguida: “por que Kavafis tanto reviveu esse período em sua poesia?”.

A tradição historiográfica não é unânime quanto ao início e ao término da época helenística. Na maior parte das vezes, estabelece-se, como marco cronológico para o período, a morte de Alexandre o Grande, em 323 a.C., e a célebre Batalha de Actium, em 31 a.C., que desfez os sonhos de Marco Antonio e Cleópatra de construírem um

império oriental¹¹⁸. Mas como assinala Saïd: há quem o faça começar com a ascensão de Alexandre ao trono de seu pai Filipe II da Macedônia, em 336 a.C.. Outra possibilidade seria considerar a vitória de Queroneia, quando o mesmo Filipe vence a coalizão de Atenas e Tebas, em 338 a.C.. Mas bem sabemos que tais datas nada mais são do que simples pontos de referência. Acima das pequenas divergências cronológicas, o que devemos reter são a singularidade e as amplas correntes que movimentaram o espírito do tempo, nesses, aproximadamente, trezentos anos — entre o projeto do macedônio, de uma monarquia universal, e a queda das monarquias helenísticas sob a Pax Romana — quando a língua e a cultura grega extrapolaram os seus tradicionais limites. As conquistas de Alexandre o Grande mudaram as dimensões do ser grego. Desde então, a dicotomia entre gregos e bárbaros não mais se havia de fazer com a antiga e forte nitidez de outrora. Segundo Chamoux, a palavra “helenístico” teria primeiramente sido empregada em referência ao idioma grego escrito pelos judeus helenizados, no qual figuravam palavras e expressões hebraicas. Para Hecateu de Abdera, a postura de Ptolomeu I Sôter em relação aos judeus teria feito de Alexandria uma terra de acolhimento. Em “outra [versão] de origem alexandrina e judaica, mais tardia, os primeiros imigrados teriam sido prisioneiros capturados pelo mesmo Ptolomeu durante uma campanha na Síria, e libertados por ele.” (MOSSÉ, 2004, p.155). Na capital dos lágidas a cultura judaica floresceu. Uma das mais célebres realizações dessa comunidade foi a tradução da Bíblia para o grego, que ficaria conhecida pelo nome de Septuaginta. Era a esse tipo de texto que primeiro aplicou-se a denominação de “helenístico”. Foi somente com o historiador germânico Johann Gustav Droysen, já no século XIX, que Hellenismus foi empregado para nomear a história da civilização de base helênica que se espalhara graças às conquistas de Alexandre o Grande. Talvez a escolha de Droysen já mostre em si o traço, eminentemente, de contato entre culturas que caracterizou

¹¹⁸ Entre os autores que adotam essas duas datas como marcos para início e término da época helenística, Cf. PETIT, Paul e LARONDE, André: *La Civilisation Hellénistique*, p. 3. Também Cf. MOURRE, Michel: *Dictionnaire Encyclopédique d'Histoire*.

esse período histórico.

Mas a cidade de Alexandria não foi somente um grande centro da comunidade judaica, ela foi o “modelo”, se assim podemos dizer, do que entendemos pelo conceito de “helenístico”. Como afirmou Mossé: “É incontestável que o cerne do que chamamos, desde Droysen, a civilização helenística consistia na cidade fundada por Alexandre durante sua breve permanência no Egito.” (MOSSÉ, 2004, p.155) . O sentimento da importância da cidade de Alexandria no período helenístico faz-se patente no poema A Glória dos Ptolomeus (Η Δόξα των Πτολεμαίων). Acreditamos que essa obra expresse muito da relação de Kavafis com o mundo helenístico. Kavafis vai até o passado para encontrar o seu lugar, pois Alexandria, agora, é uma cidade árabe. Sem sombra de dúvida, trata-se de uma urbe cosmopolita, com florescentes comunidades de estrangeiros – a grega é a mais numerosa delas – porém Alexandria não mais é a polis grega dos tempos helenísticos. A Alexandria contemporânea a Kavafis é totalmente diversa: majoritariamente e em pleno território árabe. O poeta exalta a memória dessa Alexandria perdida: meio realidade, meio ficção, expoente do espírito grego que recebe a qualificação de “cume pan-helênico”. O século V a.C., o de Péricles, pode ter sido glorioso, mas não divulgou a civilização grega aos quatro cantos e, talvez, por isso, ele pouco apareça na obra kavafiana. Kavafis considera-se filho de um pan-helenismo, que agora só existe no passado, que pode ser recriado em poemas como A Glória dos Ptolomeus (Η Δόξα των Πτολεμαίων):

Sou o Lagida, rei. Perfeitamente conhecedor
(com minha força e minha riqueza) do prazer.
Macedônio ou bárbaro, não se encontra ninguém
igual a mim, ou mesmo que de mim se aproxime. É ridículo
o Selêucida com sua sensualidade vulgar.
Contudo, se vós procurais outras coisas, ei-las também aqui
claras:
a cidade mestra, o cume pan-helênico,
em cada discurso, em cada arte, a mais sábia. (KAVAFIS, 2006,
p. 99)

“Para as grandes honrarias de nossa raça”: alguns aspectos da História de Bizâncio

A forma como os homens percebem a sua história e como as imagens dessas percepções cristalizam-se no imaginário, seguramente, nos dizem muito sobre a visão que os povos têm de si mesmos. Essas acabam por fazer, com toda legitimidade, parte da história, pois fundam ideais e transformam o mundo que nos cerca. Poderíamos apropriar-nos da acuidade poética de Fernando Pessoa, para sintetizarmos esse aspecto: “Assim a lenda se escorre/ A entrar na realidade./E a fecundá-la decorre. Em baixo [sic], a vida, metade/ De nada, morre.” (PESSOA, 1995, p.72) Os estertores do Império Bizantino ocupam um lugar fundador para a consciência dos neogregos: tanto do ponto de vista que mais se aproxima dos domínios do imaginário – enquadrando-se nesse contexto de percepções e cristalizações – quanto daquele que entendemos, mais propriamente, como o da história.

O historiador grego Apóstolos Vacalópoulos (Απόστολος Βακαλόπουλος) escolhe o ano de 1204 para dar início ao seu livro, História da Grécia Moderna, isto é, a data da invasão de Constantinopla pelos cruzados francos: “Então justamente, em 1204, chega o grande terremoto que desperta a consciência nacional adormecida dos habitantes: a abolição do Império Bizantino pelos francos [...]” (VACALÓPOULOS, 1995, p.35). Diríamos nós que a escolha de Vacalópoulos traduz, de algum modo, a força simbólica de Bizâncio, como tempo crucial, para os alvares do despertar da autoconsciência da Grécia moderna. Não temos pretensões em afirmar a validade dessas considerações, à luz do estado da historiografia atual, o que, aliás, escaparia das nossas possibilidades, visto que exigiria profundos conhecimentos sobre as pesquisas e debates historiográficos realizados nos últimos tempos na Grécia. Nosso simples objetivo é observar o lugar ocupado por Bizâncio no imaginário da Grécia moderna. E para Vacalópoulos é já nos derradeiros momentos do Império do Oriente, no contato com o elemento invasor estrangeiro, que professava o cristianismo de rito latino e era fiel ao papa, que começa a brotar, pelo menos, as fagulhas de pertencimento a uma determinada identidade. Façamos ouvidos às próprias palavras de Vacalópoulos:

A tradição popular e a vida das províncias encontram a oportunidade de desenvolver suas forças latentes, de projetar suas tendências centrífugas e acentuar seu helenismo. Os cavaleiros francos, com seus numerosos pequenos estados devem enfrentar esses núcleos de resistência dos bizantinos, ou melhor, dos gregos. Porque, na realidade, a partir dessa época, desde 1204-1566, o mundo helênico resiste, incluindo as regiões dominadas pelos francos, seja ativa ou passivamente. E essa resistência que começa já desde os primeiros dias, e a qual enfatizei no primeiro tomo da minha História do Neo-helenismo (1a Ed. 1961), com o passar do tempo se torna mais eficiente e mais tenaz. Os improvisados soldados locais que, no princípio, fugiam e se dispersavam, aterrorizados frente aos orgulhosos cavaleiros de férreas armaduras, que chegavam a sentir vergonha por seus adversários, em pouco tempo, sob a inspirada liderança de militares capazes como os irmãos Constantino e Teodoro Láscaris de Nicéia, ou Miguel Comneno, Duque do Epiro, não só suportam senão que, transformados agora em combatentes aguerridos, devolvem os golpes com firmeza. (VACALÓPOULOS, 1995, p.36)

Para conseguirmos melhor compreender o que, segundo a argumentação de Vacalópoulos seria “o gênese do neohelenismo” – quer dizer: o que “das ruínas e do caos que deixou o furacão da quarta cruzada [e fez] brota [r], cheio de vigor, o novo helenismo” (VACALÓPOULOS, 1995, p.36) – devemos abordar, embora de maneira sucinta, esse primeiro golpe, provindo do Ocidente, do qual os bizantinos foram alvo. O fim do reinado de Manuel Comneno é considerado o princípio dos tempos do declínio de Bizâncio (CHEYNET, 2006, p.97). Kavafis escreveu um poema sobre Manuel Comneno (Μανουήλ Κομνηνός), foi buscar o seu mote histórico no cronista bizantino Niceta Acominatos (CASTILLO DIDIER, 2003, p.370). Assim sendo, pensamos que não haveria melhor forma do que iniciar a sucinta explicação pelo próprio texto kavafiano:

O soberano Dom Manuel Comneno,
num dia melancólico de setembro,
sentiu a morte próxima. Os astrólogos
(remunerados) da Corte diziam sem cessar
que muitos outros anos ele viveria ainda.
Mas, enquanto estes falavam, aquele

se lembra de velhos costumes piedosos,
e ordena que das celas dos monges
lhe tragam hábitos eclesiásticos;
veste-os e alegra-se por mostrar
um aspecto venerável de sacerdote ou de monge.

felizes todos os que crêem,
e que, como o soberano Dom Manuel, terminam
Revestidos de sua fé, humildemente (KAVAFIS, 2006, p. 155).

O poeta alexandrino nos relata um soberano doente, já a sentir a proximidade do seu ocaso; os astrólogos tentam demovê-lo da ideia que a morte já estaria chegando; mas Comneno “se lembra dos velhos costumes piedosos/ e ordena que das celas dos monges lhe tragam hábitos eclesiásticos” . Após vesti-lo, o poeta faz com que o imperador sinta uma espécie de alívio, liberto que estava do peso das glórias terrenas: “Felizes todos que crêem,/ e que, como o soberano Dom Manuel, terminam/ revestidos de sua fé, humildemente.” . Yourcenar, ao comentar Manuel Comneno (Μανουήλ Κομνηνός), nas notas da tradução que fizera de Kavafis, ressalta característica típica da reelaboração do autor, que se dá aqui mais uma vez: “[...] o detalhe histórico, cuidadosamente segmentado, separado do contexto, adquire um significado quase oposto àquele que sugerem as fontes”. O significado além de ser quase oposto às fontes, também se universaliza. A estrofe final da poesia sintetiza o que podemos aprender a partir do ato de Manuel Comneno diante da iminência da morte. Kavafis vê na particularidade, o fato da personagem histórica vestir-se com hábitos sacerdotais, o ensejo para a reflexão de questão que aflige todos os seres humanos: como havemos de nos preparar para defrontarmos o misterioso olhar da morte.

Mas há uma segunda perspectiva para lermos o poema, que se liga à relação de Kavafis com o passado de suas gentes, os gregos. Aventaríamos a Manuel Comneno (Μανουήλ Κομνηνός) uma leitura que se insere no período da história bizantina em que viveu essa personagem. Antes de retratar a personalidade do soberano, os versos pretendem retratar o declínio de Bizâncio, que se seguiria, desde então,

vertiginosamente. Pouco antes de morrer, em 1176, o Imperador fora derrotado, em Miriocéfalo, pelos turcos seljúcidas. Segundo Runciman isso “[...] significava que os turcos se haviam instalado ali para sempre” (RUNCIMAN, 1977, p.43). Era o prenúncio da queda, aliás, uma das questões humanas mais exploradas por nosso autor.

Não muitos anos depois da morte do imperador Manuel Comneno, que tivera lugar em 1180, ascenderia, ao trono de S. Pedro Lotário di Segni. Esse, sob o nome de Inocêncio III, trazia consigo ambicioso projeto para estender o poder papal acima de todos os outros poderes terrenos, porque “julgava-se, como papa, colocado em algum ponto entre Deus e a humanidade – menos que Deus, mas maior que os seres humanos.” (MCBRIEN, 2000, p.98) No mesmo ano de sua ascensão, o papa convocará uma quarta cruzada. O movimento será encabeçado por Bonifácio Marquês de Monferrato, Balduíno Conde de Flandres, Geoffroi de Villehardouin, entre outros. Apesar dos milhares de homens, quando em 1202 estão prestes a partir em direção do Egito, constata-se que o número de cruzados é insuficiente e, sobretudo, faltam recursos para pagar os custos da viagem, devidos ao governo de Veneza. A solução encontrada é tomar a cidade de Zara, nas costas da Dalmácia, como da discórdia entre os venezianos e os húngaros. Zara, desde 1186, encontrava-se sob domínio do rei da Hungria. O ensejo para um acerto de contas punha-se diante dos Venezianos e o velho doge, Enrico Dandolo, não o recusou. Mas atacar Zara era atacar terras cristãs. Inocêncio III ameaçara com a excomunhão aqueles que fizessem guerra contra outros cristãos, irmãos na fé. Mas as engrenagens bélicas já estavam em marcha: em novembro de 1202 a cidade é saqueada pelos cruzados. Depois da tomada de Zara, sob o pretexto de restabelecer no trono bizantino o imperador deposto, Isaac II Angelus, “os cruzados atacaram Constantinopla e conseguiram transpor as formidáveis muralhas que permaneceram invioladas até esse dia de 12 de abril de 1204” (CHEYNET, 2006, p.98). Seria com a quarta cruzada — a dominação dos cruzados francos que se desviaram de seus primeiros fins e invadiram Constantinopla — que despertariam os primeiros indícios do renascimento da consciência dos gregos, segundo Vacalópoulos. Mas a

quarta cruzada seria sobretudo um grave golpe para a autonomia de Bizâncio.

Talvez ao abordar a resignada postura do imperador Manuel Comneno Kavafis esteja, de certa forma, remetendo-se ao declínio de Bizâncio, que haveria de começar, aos estertores das glórias de seu povo. Depois de explanar sobre o Império do Oriente a poesia histórica de Kavafis queda-se. Quem sabe para o poeta de Alexandria o tempo presente aí teria começado, desprovido do encanto daquela força meio mítica, meio histórica que tanto o fascinava.

Kavafis não dedicou nenhuma de suas poesias ao período em que os gregos estiveram sob dominação turca, tampouco à guerra de independência da Grécia. Porém, ao período bizantino foram várias as obras consagradas. Aliás, lembremos que Bizâncio é o limite temporal de Kavafis, os temas de seus versos históricos não se estendem além daí. Uma hipótese – para que o poeta tenha ido até os tempos bizantinos e não, por exemplo, aos da revolução grega de 1821 - seria o seu conceito de “grecidade”, que deveria extrapolar os limites estreitos de um patriotismo circunscrito ao Estado Grego. Seu amor ao passado, reforçado por suas origens constantinopolitanas, e a condição de grego da diáspora, talvez o fizessem identificar-se com a amplidão do helenismo e com as glórias da história do seu povo. O crítico literário grego Timos Malanos, que conhecera Kavafis pessoalmente, deixou um elucidativo depoimento sobre tal questão, que vem a endossar nossa hipótese:

Quando fazemos a pergunta, Kavafis responde, que ele não é ‘πατριώτης’ [patriota = alguém que ama e serve sua pátria], mas ‘φυλετικός’ [= alguém que ama e serve sua raça]. E ao dizer “φυλετισμός” [devoção à sua raça], ele entende um restabelecimento inteiro da raça grega. Que seja anexado à Grécia atual cada lugar tendo uma consciência grega, como por exemplo o Pontos e as costas da Ásia Menor, que sempre atraiu, metade poética, metade historicamente, sua imaginação. Em outros termos, “φυλετισμός” tinha por objetivo a ressurreição de um Bizâncio grego. Mas eram suas idéias até a catástrofe de 1922. Eu não sei quais foram suas ideias após essa data; mas eu estou certo que elas não devem ter mudado, ou então elas

mudaram muito pouco.¹¹⁹ (MALANOS apud HAAS, 1996, p.106)

O Estado Grego independente, fruto do romantismo do século XIX e da aspiração à autodeterminação dos povos, legitimou-se, sobretudo, na Grécia clássica do século V a.C.. Era especialmente o período clássico que fascinava as potências da Europa Ocidental. A imagem da opressão dos descendentes daquele povo, que dera à humanidade o “milagre grego”, fazia com que muitos idealistas angariassem fundos e até mesmo lançassem-se na luta pela independência:

Na Europa ocidental despertou um grande entusiasmo por parte da opinião pública liberal quando receberam notícias da sublevação e, em questão de dias, voluntários filohelenos – entre os que contava lord Byron – começaram a se alistar para lutar pela causa da liberdade grega. Alguns deles, educados com uma imagem idealizada da Grécia clássica descobriram que os gregos modernos tinham pouco em comum com as gloriosas figuras da Atenas de Péricles.¹²⁰ (CLOGG, 1998 ,p.27)

No entanto, o passado bizantino, seguramente, tinha algo de mais palatável, para uma parte da sociedade grega mais afeita aos valores religiosos, do que o paganismo da época clássica. Em Kavafis o paganismo não seria um problema, mas isso não significaria uma rejeição aos valores cristãos, dos quais Bizâncio era, por excelência, símbolo. Na segunda metade do século XIX, havia na Grécia um debate entre os

¹¹⁹ A tradução é nossa, no original : “Quand on lui pose la question, Cavafy répond qu’il n’est pas ‘πατριώτης’ [= patriote, quelqu’un qui aime et sert sa patrie], mais ‘φυλετισμός’ [= dévotion à sa race], il entend un rétablissement entier de la race grecque. Que soit annexé à la Grèce actuelle chaque lieu ayant une conscience grecque, comme par exemple le Pont et les côtes de l’Asie Mineure, qui attiraient toujours, à moitié poétiquement, à moitié historiquement, son imagination. En d’autres termes, son ‘φυλετισμός’ avait pour objectif La résurrection d’une Byzance grecque. Mais c’étaient ses idées jusqu’à la catastrophe de 1922. Je ne sais pas quelles étaient ses idées après cette date ; mais je suis certain qu’elles n’ont pas dû changer, ou bien qu’elles ont changé très peu. ” Malanos, Timos: Ο Ποιητής Κ. Π. Καβάφης. Ο άνθρωπος και το έργο του Atenas Diphros, 1957 (3ª Ed) p.58 apud HAAS, Diana: Le problème religieux dans l’œuvre de Cavafy. p.106

¹²⁰ A tradução é nossa, no original: “En Europa occidental se despertó un gran entusiasmo por parte de la opinión pública liberal cuando se recibieron noticias de la sublevación y, en cuestión de días, voluntarios filohelenos – entre los que se contaba lord Byron – empezaron a alistarse para luchar por la causa de la libertad griega. Algunos de ellos, educados en una imagen idealizada de la Grecia clásica se descubrieron que los griegos modernos tenían poco en común con las gloriosas figuras de la Atenas de Pericles.”

detratores e os defensores de Bizâncio, segundo nos explica Diana Haas¹²¹. De um lado, haveria os que reivindicavam a herança das luzes e eram influenciados pela leitura de autores como Edward Gibbon e Ernest Renan. Esse grupo punha-se “[...] contra a escalada de uma onda religiosa onde o cristianismo foi identificado com a reabilitação de Bizâncio, e, por extensão, com a política da grande ‘ideia’ .” (HAAS, 1996, p.15). Já, no lado da defesa de Bizâncio, havia os intelectuais gregos, como Scarlatos Vyzantios (Σκαρλατος Βυζαντιος), Spyridon Zambélios (Σπυρίδων Ζαμπέλιος) e Konstandinos Paparrigopoulos (Κωνσταντίνος Παπαρρηγόπουλος). Para os nossos fins, aquele que mais nos interessa é Paparrigopoulos. Esse nascera em Constantinopla, em 1815, foi professor da Universidade de Atenas, cidade onde veio morrer em 1891, e é considerado o historiador nacional da Grécia. Seu mais célebre trabalho foi uma imensa obra, intitulada História da Nação Helênica: dos tempos antigos até hoje (Ιστορία του ελληνικού έθνους: από αρχαιοτάτων χρόνων μέχρι σήμερα), em cinco volumes, publicada entre os anos de 1860 e 1876. Terrades o compara, aludindo ao historiador francês do período romântico, a “uma espécie de Michelet do helenismo”(TERRADES, 2005 ,p.28). Paparrigopoulos defendeu a continuidade do povo grego, desde os seus primórdios até o advento do Estado independente. Kavafis foi um grande admirador de Paparrigopoulos e comungou muito de suas teorias. Haas, que estudou as anotações que o poeta fizera sobre o clássico livro de Gibbon, Declínio e Queda do Império Romano, afirma: “[...] primeiramente ficamos impressionados pelo magistério que exerceu sobre Kavafis a obra do historiador romântico grego Konstandinos de Paparrigopoulos.”(HAAS,1996,pp.6). Kavafis não só sofreu a influência Paparrigopoulos, mas o considerava uma autoridade na qual poderia confiar, pois continua Haas: “por várias vezes, no curso da leitura de Decline and Fall [Declínio e Queda do Império Romano], Kavafis recorreu à análise de Paparrigopoulos para verificar, ou, o mais frequente, para refutar o relato feito por Gibbon de certos acontecimentos da história

¹²¹ Cf. HAAS, Diana: Le problème Religieux dans l’oeuvre de Cavafy: les années de formation (1882-1905). Paris: Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1996.

bizantina.” (HAAS, 1996, pp.5-6) .

Mas, ainda assim, Kavafis parecia deter-se na história de Bizâncio, possivelmente, não pelas mesmas razões dos mais apegados aos ditames da Igreja Ortodoxa e dos homens de fé. O poeta de Alexandria possuía as suas próprias razões para ligar-se a Bizâncio. Acreditamos que se tratava muito mais de razões de ordem identitária do que religiosa. No belo poema Na Igreja (Στην Εκκλησία,) Kavafis expressa uma concepção estética e histórica da fé:

Amo a igreja – seus hexaptérigas,
a prata de seus vasos sagrados, seus candelabros,
suas luzes, seus ícones, seu púlpito.

Quando entro na igreja dos gregos:
com os perfumes de seu incenso,
com as vozes e os coros litúrgicos,
as majestosas presenças dos sacerdotes,
e o ritmo solene de cada um de seus gestos-
esplêndidos no adorno de suas vestes sacerdotais-
meu espírito vai para as grandes honrarias de
[nossa raça,
para nossa gloriosa cultura bizantina (KAVAFIS, 2006, p. 117).

Na juventude nosso autor pode ter defendido o cristianismo ortodoxo e, talvez, continuou a fazer essa defesa pelo resto da vida. Mas, como se dá a entender, Na Igreja (Στην Εκκλησία), o que parecia estar em jogo eram, sobretudo, “as grandes honrarias de nossa raça [de kavafis]”, bem mais do que algum testemunho de fé ou de rito, que o religasse à esfera da transcendência. Se acaso o poeta compõe a fileira dos defensores da Igreja Ortodoxa é especialmente porque, no final das contas, a Igreja se transmuta em um sinônimo do “glorioso bizantinismo”.

Escutamos os saudosos ecos das glórias pretéritas de Bizâncio - que parecem emanar das profundezas do imaginário histórico - em De vidro colorido (Από υαλί χρωματιστό). Kavafis abre o poema confessando que determinado episódio da história

bizantina muito o comove. O episódio em questão é a coroação do Imperador João VI Cantacuzeno, que ocorrera no palácio de Blaqueria em 1347. Cantacuzeno fora general e o principal colaborador do Imperador Andronico III; esse último tentava reerguer o desgastado Estado Bizantino, quando a morte lhe sobreveio. Segundo Bréhier: “um só homem, João Cantacuzeno, era capaz de continuar essa obra, mas ele recusara de ser revestido da autoridade imperial, que teria sido necessária para o seu êxito.” (BRÉHIER, 1992, p.355) . Mas investir-se da dignidade imperial implicava uma ruptura com a legitimidade, pois Cantacuzeno não pertencia à dinastia dos Paleólogos. O herdeiro da coroa de Andronico III era seu filho, João V Paleólogo, quando da morte do pai contava apenas nove anos de idade. Em todo caso, a regência caberia a Cantacuzeno, apesar da pouca simpatia que a rainha viúva, Ana de Savoia, devotava ao que fora o homem de confiança de seu marido e imperador morto. As intrigas contra Cantacuzeno fizeram com que, finalmente, a rainha viúva o destituísse do cargo. Mas Cantacuzeno não aceitou a decisão e levantou armas contra seus adversários: durante vários anos, de 1341 a 1347, o Estado Bizantino foi devastado por uma guerra fratricida. O resultado foi a vitória das forças de Cantacuzeno – apoiado em grande parte pelos arcontes e religiosos - que se fez proclamar imperador, sob o nome de João VI:

[...] difícil era o restabelecimento da ordem e da prosperidade. Os cofres do Estado estavam vazios ao ponto que não se pôde mesmo celebrar dignamente as festas da coroação de João VI e de Irene, que aconteceram na igreja do palácio em 12 de maio [1347]. Uma tentativa do basileus para fazer com que os notáveis de Constantinopla contribuíssem com suas rendas para o restabelecimento das finanças públicas defrontou-se com uma incompreensão total. (BRÉHIER, 1992, p.358)

É a imagem dessa coroação empobrecida, metáfora do próprio Bizâncio, que chegara a fazer uso de pedaços de vidro colorido no lugar de pedras preciosas, que fascinou Kavafis. A solução encontrada pelos imperadores pode afigurar-se como uma atitude leviana: pedras ordinárias que se fazem passar por tesouros da coroa. Mas para Kavafis não há: “nada de humilhante ou de indigno [...], [n]esses pedacinhos de vidro

colorido. Parecem, ao contrário, um triste protesto contra a injusta desventura dos coroados”. Poderíamos ler a poesia como uma revolta contra a iminente queda do povo grego; o poeta parece revoltar-se contra o imponderável: contra o curso da própria História. Mas como dizíamos, o que poderia ser visto como artificial e falso é transmutado por Kavafis: eis o símbolo de um digno, silencioso e altivo protesto que se volta contra o injusto destino de seu povo; contra as desventuras da existência. Leiamos o poema na íntegra:

Muito me comove um pormenor
na coroação, em Blaquerna, de João Cantacuzeno
e de Irene, filha de Andronico Asán.
Como tinham somente poucas pedras preciosas (de nosso
desafortunado estado era grande a pobreza)
usaram artificiais. Uma quantidade de pedacinhos
de vidro, vermelhos, verdes ou azuis. Nada
de humilhante ou de indigno
têm, em minha opinião, esses pedacinhos
de vidro colorido. Parecem, ao contrário
um triste protesto
contra a injusta desventura dos coroados.
São os símbolos do que convinham terem,
do que seguramente era justo terem
em sua coroação, um Dom João Cantacuzeno,
uma Dona Irene, filha de Andronico Asán (KAVAFIS, 2006, p.
295).

Referências Bibliográficas

- BRÉHIER, Louis. *Vie et mort de Byzance*. Paris : Éditions Albin Michel, 1992.
- CASTILLO DIDIER, Miguel. *Kavafis Íntegro*. Santiago de Chile: Quid Ediciones, 2003.
- CHEYNET, Jean-Claude. *Byzance*. Paris : PUF, 2006.
- CLOGG, Richard. *Historia de Grecia*. Cambridge University Press (Sucursal Espanha). Madri, 1998.

FINLEY, Moses I. *Aspectos da Antiguidade*. Lisboa: Edições 70, 1990.

FINLEY, Moses I. *Os Gregos Antigos*. Lisboa. Edições 70, 1988.

KAVAFIS, Konstandinos. Poemas de K. Kavafis. Tradução de Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Odysseus, 2006.

HAAS, Diana: *Le problème Religieux dans l'oeuvre de Cavafy: les années de formation (1882-1905)*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1996.

McBRIEN, Richard P. *Os Papas. Os Pontífices de São Pedro a João Paulo II*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

RUNCIMAN, Steve. *A Civilização Bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

TERRADES, Marc. *Le Drame de l'Hellénisme : Ion Dragoumis (1878-1920) et la question nationale en Grèce au début du XX^e siècle*. Paris: Harmattan, 2005.

VACALOPOULOS, Apótolos E. *Historia de Grecia Moderna 1204-1985*. Santiago: Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Centro de Estudios Fotios Malleros, 1995.