NEARCO

ISSN:1982-8713 |VOL.XII-N°2 2020

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

ISSN 1982-8713
NEARCO
Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Reitor

Ricardo Lodi Ribeiro

Vice-reitor

Mario Sergio Alves Carneiro

Centro de Ciências Sociais

Dirce Eleonora Nigro Solis

Extensão e Cultura – SR3

Elaine Ferreira Torres

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

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Expediente

Editores

Profª. Drª. Maria Regina Candido
Prof. Dr. André da Silva Bueno
Prof. Doutorando Junio Cesar Rodrigues Lima
Prof. Doutorando Felipe Nascimento de Araujo

Responsáveis por esta edição

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

Organização do Dossiê

Prof. Dr. André da Silva Bueno

Assistente Editorial

Prof. Jerrison Patu de Melo Alves

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 do Rio de Janeiro
- Prof. Dr. Fabio Faversani - 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

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

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 Cerqueira- 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 Federal do Rio Grande do Sul
- Prof.ª Me. Miriam L. Imperizielle 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

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

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. - Volume 12, n.2 (2020) – Rio de Janeiro:UERJ/NEA, 2020
-: 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
Exército de Terracota – Domínio Público
Editoração Eletrônica: Felipe Nascimento de Araujo; Jerrison Patu de Melo Alves
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

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Sumário

Apresentação

Dossiê NEARCO 'Sociedades Asiáticas na Antiguidade':

André Bueno, 8-18

Editorial

China: uma Arte para Dois Mundos

André Bueno, 19-41

Dossiê

Esporte dos Deuses: O Ritual Daoista Visto sob uma Perspectiva Comparativa.

Bony Braga Schachter, 42-88

Formas de Representação das Candaces na Cultura Material em Kush (I AEC E I EC)

Fernanda Chamarelli de Oliveira, 89-115

Classical Chinese Philosophy and the concept of QI.

Jana S Rošker, 116- 134

As Estrangeiras: Registros sobre Deusas e Mulheres Subversivas em Excertos Bíblicos

Janaina de Fátima Zdebskyi, 135-155

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

"*O Mahabharata*", de Peter Brook: Reflexões Sobre Intermidialidade e "Orientalismo" em uma Perspectiva Pós-Colonial

João Gomes Braatz, 156-169

O que Aconteceu na História da Ciência: A contribuição de Cheikh Anta Diop.

Jorge Henrique Almeida de Jesus, 170- 197

"Javé é Um": Apontamentos sobre o Processo de Construção do Monoteísmo no antigo Israel

Josué Berlesi, 198- 212

Materials of Eastern Origin Discovered in the Former Territory of the Roman Empire, with India and China in focus: Examples of Direct and Indirect Interactions from an Archaeological Perspective.

Krisztina Hoppál, 213-235

Cultura material do Japão no período Kofun: Um panorama introdutório.

Larissa Bianca Nogueira Redditt, 236-255

Religión y desarrollo: El budismo desde India hacia Sri Lanka: la donación (dana) y sus potencialidades comunitarias para el desarrollo

Lía Rodriguez de la Vega, 256-276

Dos Zagros ao Eufrates: os Cassitas

Priscila Scoville, 277- 294

Profetismo e Apocalíptica no *zand ī wahman yasn*

Rodrigo Nunes do Nascimento, 295-313

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Sacerdócio feminino na antiga mesopotâmia

Simone Aparecida Dupla, 314-333

Traduções

Uma "Guerra Total"? Repensando a ideologia miitar no Livro do Lorde Shang

Yuri Pines, Tradução: André Bueno, 334-363

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Dossiê NEARCO 'Sociedades Asiáticas na Antiguidade': Apresentação

NEARCO dossier 'Asian Societies in Antiquity': Foreword

André Bueno[1]

[1] Prof. Adjunto de História Oriental da UERJ, organizador do presente Dossiê. Aproveitamos o ensejo para agradecer a direção e a comissão editorial do periódico Nearco por oportunizar a realização desse volume, que julgamos necessário e urgente no atual contexto de renovação historiográfica.

O estudo das sociedades asiáticas tem se mostrado um campo fértil e multifacetado. Foi o sinólogo Marcel Granet que apontou, em 1929, a impossibilidade de nos considerarmos especialistas em ciências humanas se nossos currículos continuassem a ignorar dois terços do mundo – ou seja, as civilizações de Ásia, África, Oceania e a América pré-colonial. De certa forma, essa ausência persiste na academia, com exceções pontuais. As iniciativas para estudar esse amplo e vasto "Oriente" tem surgido, com relativo constância, mas sem continuidade garantida. Arnold Toynbee (1986), André Gunder Frank (1998) e Jack Goody (2008) alertaram tacitamente a necessidade de reescrever a história mundial em novos parâmetros, redimensionando a perspectiva eurocentrada; Boaventura de Sousa Santos (2009) propôs, inclusive, que uma nova perspectiva epistemológica precisa desenvolver-se para dar conta de incluir e compreender as culturas americanas, asiáticas e africanas. Nesse sentido, as tentativas de explicar as civilizações orientais, a partir de um instrumental teórico tradicional, tem se mostrado pouco adequadas; e cumpre salientar que o desconhecimento sobre a antiguidade e durabilidade dessas tradições aumenta ainda mais essa lacuna, promovendo uma formação incompleta e restrita.

A iniciativa de formar um dossiê sobre as Sociedades Asiáticas na Antiguidade vem em resposta a essa premente necessidade, apontando caminhos para a pesquisa e para uma verdadeira e autêntica liberdade de pensar e conhecer. Nesse número,

ISSN 1982-8713

pretendemos promover um ponto de encontro entre os mais diferentes especialistas, abrangendo um amplo espaço geográfico e histórico que vai de Israel ao Japão. Nossa intenção é escapar ao *Orientalismo*, bem denunciado por Edward Said (1998), que homogeniza e estereotipa as culturas asiáticas. Buscamos apresentá-las em sua diversidade, originalidade e antiguidade, revelando aspectos culturais enriquecedores para nossa formação.

A necessidade de reescrever a história

A reescrita de uma história global depende, invariavelmente, do reconhecimento e inclusão das narrativas asiáticas na construção de uma nova cronologia histórica. Um currículo eurocentrado não mais se adéqua, nem se sustenta, diante das necessárias releituras que se impõe a partir de uma nova visão pluridiversa das fases históricas – na qual se destaca a disputa pela questão das origens e das hegemonias. Nesse sentido, a construção das histórias asiáticas (ou orientais), pela academia europeia, nasceu de um processo de exclusão e submissão. Como espaço de disputa genésica, no qual se impunha as visões coloniais e imperialistas do século 19, as civilizações de Ásia e África foram alocadas em segundo plano, servindo a uma hierarquização cultural imaginada, que punha o Ocidente Europeu no centro da estrutura histórica e na estruturação de sua periodização temporal e geográfica. As deformações históricas dessas culturas culminaram no fenômeno do Orientalismo, na já indicada acepção Saidiana. Foi nesse processo que Mesopotâmia, Israel e Egito foram construídos como antecessores pré-racionalizados da ascensão clássica e filosófica de Grécia e Roma, submetidos a um papel secundário. Em outra direção, Índia e China foram interpretadas como derivações migratórias e estagnadas de longa duração das antigas culturas mesopotâmicas, que persistiam em sobreviver na aurora no mundo contemporâneo (Lacouperie, 1880).

Uma visão diversa, multifacetada e integrada desse mundo antigo tem sido revelada gradualmente em duas frentes: o avanço paulatino das descobertas

ISSN 1982-8713

arqueológicas, que redimensionam nosso entendimento sobre as relações e sistemas materiais na antiguidade, e a construção de novas epistemologias, que agregam as contribuições dos sistemas de saberes não-ocidentais (Santos, 2009). No campo da cultura material, trabalhos basilares como de Amihai Mazar (2001), Finkelstein e Silberman em Israel (2003), Mortimer Wheeler (1968) na Índia ou Kwang Chang na China (1983), apenas para citarmos alguns poucos exemplos, revolucionaram a compreensão do passado dessas civilizações, revelando profundas assimetrias em relação à literatura. Por outro lado, os processos de independência afro-asiáticos, ao longo do século 20, renovaram os discursos de identidade e consciência histórica dos países descolonizados, e estabelecendo um ponto de partida para o resgate das culturas tradicionais (Chesneaux, 1977). Com base nesse renascença cultural, anunciada por Raymond Schwab (1950) e levada a cabo por vários intelectuais, as culturas afro-asiáticas buscaram retomar a posse de suas narrativas, redimensionado-as frente à história mundial. Martin Bernal (1987) mostrou a importância da cultura Egípcia para a formação do mundo grego, assim como Cheikh Anta Diop (1923-1986) reconectou a história dessa civilização com suas raízes africanas; Kavalam Panikkar (1977) e Romila Thapar (1978) ajudaram a renovar a escrita da história indiana e Bai Shouyi (1998) reescreveu a antiguidade chinesa a partir de uma interpretação original e diferenciada das teorias marxistas. Mais recentemente, Liu Xinru (2010), Raoul McLaughlin (2012), Peter Francopan (2019) Jared Diamond (2017) e Yuval Harari (2018) conseguiram incorporar algumas dessas novas leituras em uma narrativa histórica global bastante diferenciada daquela herdada do século 19.

Na dimensão curricular da História Antiga, começa-se gradualmente a contemplar outros espaços, tempos e civilizações, ampliando o escopo das relações culturais e materiais das civilizações ancestrais (Gebara, 2019). Necessário relembrar o esforço ingente de pesquisadores como Ciro Flamarion Cardoso (1942-2013) na área de Egito, Emanuel Bouzon (1933-2006) sobre Mesopotâmia e Ricardo Joppert (1979) na de China antiga, em trazer para o Brasil uma tradição de estudos orientais, produzindo

ISSN 1982-8713

materiais e formando quadros que pudessem superar nossa ausência notável na academia. O resgate das culturais orientais vem a reboque dessa mudança, que se estende há anos, e relevar a necessidade de estudá-las – tanto teoricamente quanto metodologicamente – representa um dos novos desafios epistêmicos para a área (Bueno, 2018). Cumpre salientar, pois, que a construção de um dossiê que expresse a diversidade das culturas não-europeias é saudada como uma iniciativa inovadora, que a revista Nearco abraçou nesse volume.

Apresentando as produções

Na definição das linhas gerais que norteariam a produção desse Dossiê, optou-se por delimitar, como critério fundamental, a avaliação e publicação de estudos que contemplassem culturas fora de um eixo eurocentrado. Por outro lado, a condição temporal de 'antiguidade', sincrônica (ou mesmo, anterior) aquela aplicada às culturas ocidentais, serviu de parâmetro para o estabelecimento de abordagens multitemporais e/ou paralelismos. Isso representa abarcar uma grande diversidade de civilizações, num espectro geográfico que vai do Oriente Próximo ao Extremo Oriente; contudo, nos permite apresentar uma série de ensaios especializados já em andamento, que desvelam as possibilidades de pesquisa para esse imenso campo.

Partindo de uma aproximação com os espaços geo-culturais, começamos a apresentação de nossos artigos voltados para o Próximo Oriente. A "antiguidade oriental", classificação que abarca uma visão integrada da região do Levante e o do norte da África, foi adotada aqui para nortear os critérios de inclusão das pesquisas apresentadas. Em *Formas de representação das candaces na cultura material em Kush (I AEC E I EC)*, de Fernanda Chamarelli, conheceremos mais sobre a presença do poder feminino na região de Kush, exercido pelas Candaces, senhoras ligadas às famílias dominantes locais, que redimensionam para nós as antigas relações de gênero e política. No domínio da história egípcia, Jorge Henrique Almeida nos traz, igualmente, uma

ISSN 1982-8713

contribuição fundamental sobre a obra de Cheikh Anta Diop, pensador africano crucial para uma nova compreensão da história do Egito enraizada nas tradições africanas, renovando tanto as narrativas sobre a egiptologia quanto da epistemologia da história, razão pela qual o ensaio se intitula *O que aconteceu na história da ciência: a contribuição de Cheikh Anta Diop.* Uma visão multifacetada do Egito resulta das diversas interpretações possíveis acerca dessa civilização, que vivenciou a colonização europeia de sua história.

Dentro do mesmo cenário, as civilizações da Mesopotâmia são examinadas por Priscilla Scoville e Simone Dupla. Essas duas destacadas pesquisadoras proporcionam leituras diferentes da ampla gama de temas que envolvem a história da região. Em *Os Cassitas*, Scoville apresenta e analisa a pouquíssimo estudada civilização dos cassitas, trazendo uma contribuição inovadora para nossa historiografia de antiguidade; já Simone Dupla, pesquisadora de larga experiência com questões de gênero e sexualidade na Mesopotâmia, nos traz um instigante texto sobre o papel do *Sacerdócio feminino na Mesopotâmia*, perscrutando as tradições religiosas da região.

Essa visão integrada do 'antigo Oriente próximo' nos leva igualmente a Israel, área de intensas disputas narrativas em razão de suas heranças religiosas, epicentro de revoluções no campo das crenças vivenciadas tanto por Ocidente com por Oriente. Janaína Zdebskyi, em seu texto *As estrangeiras: registros sobre deusas e mulheres subversivas em excertos bíblicos* nos traz uma reveladora pesquisa sobre o papel feminino nas tradições bíblicas, proporcionando uma leitura distinta e alternativa a uma epistemologia histórica androcentrada. Esse artigo dá continuidade a uma série de estudos empreendidos pela autora nesse sentido, consistindo em uma contribuição fundamental para um outro olhar sobre as tradições da sociedade vetero-testamentária. Outro texto de escol é proporcionado por um dos maiores conhecedores da História de Israel antigo no Brasil, Josué Berlesi, que investiga a construção da ideia da divindade de

ISSN 1982-8713

Deus em *"Javé é um": apontamentos sobre o processo de construção do monoteísmo no antigo Israel*.

No passo de um deslocamento geográfico gradual que agora realizamos, cumpre ainda assinalar a contribuição de Rodrigo Nascimento, *Profetismo e Apocalíptica no Zand Ī Wahman Yasn*, como uma das raras oportunidades que temos de entrar em contato com o mundo persa antigo, provida por um autor do seleto grupo de estudiosos de Pérsia em nosso país. A análise dessa importante peça da literatura Sassânida envolve conceitos religiosos que consideramos próprios do mundo Judaico-Cristão, mas que se revelam presentes em uma tradição religiosa distinta, com raízes igualmente ancestrais.

A Pérsia esteve intimamente conectada a Índia em função de um fundo cultural comum, derivado das migrações "indo-europeias" – termo de ampla abrangência para designar uma multidão de povos e movimentos migratórios que envolveria a Europa, as planícies do Irã e o norte da Índia. A construção da história indiana, porém, seria permeada por conflitos e hibridismos entre essas vagas de nômades e as populações autóctones que habitavam o subcontinente indiano, gerando sistemas religiosos e filosóficos próprios, que culminariam na formulação do *Sanatana Dharma* (ou, 'Hinduísmo') e de seus derivados, como o Jainismo e o Budismo. Esses sistemas constituiriam o alicerce formativo da civilização indiana, em que as concepções historiográficas tal como conhecemos foram substituídas por uma noção de manutenção das tradições, construindo uma experiência singular de história antropo-religiosa.

Dois textos se apresentam, aqui, promovendo uma releitura dessas tradições antigas da Índia nos dias de hoje. A renomada indóloga argentina Lia de La Vega, diretora da Associação Latino-americana de estudos afro-asiáticos (ALADAA) nos proporciona um instigante artigo, *El budismo desde India hacia Sri Lanka: la donación (dana) y sus potencialidades comunitarias para el desarrollo*, em que mostra as profundas conexões

ISSN 1982-8713

entre a espiritualidade budista e a construção de uma iniciativa para doação de olhos no Ceilão contemporâneo. Essa experiência revela como o projeto, de cunho médico e social, está permeado por uma discussão importante dos conceitos budistas fundamentais sobre a relação com o corpo. Em caminho similar, João Braatz, em *"O Mahabharata", de Peter Brook: reflexões sobre intermidialidade e "Orientalismo" em uma perspectiva pós-colonial*, realiza uma análise da clássica epopeia indiana do Mahabharata e suas versões modernas no teatro e cinema, que trazem a luz um clássico da literatura mundial pouco conhecido no Brasil fora dos meios religiosos. Ambas as exposições de Vega e Braatz nos proporcionam um panorama fascinante da durabilidade das tradições indianas, suas mundivivências recentes e a compreensão de seus valores e ideias.

Em direção ao leste, chegamos agora na China, civilização cuja cultura desenvolveu-se relativamente afastada do eixo que conectava o Médio Oriente e a Índia. Temos a oportunidade, nesse Dossiê, de assinalar a presença de alguns destacados sinólogos de renome internacional, cujas pesquisas enriquecem ainda mais esse trabalho. O primeiro que gostaríamos de apresentar é Bony Schachter, pesquisador brasileiro que atualmente leciona sobre Daoísmo na China, integrando um seleto grupo de docentes estrangeiros habilitados e ensinar nesse país. Seu artigo, *Esporte dos deuses: o ritual daoista visto sob uma perspectiva comparativa*, nos revela como a antiga filosofia do Daoísmo, surgida em torno do século 6 AEC, transformou-se em um rico sistema religioso, cujas expressões contemporâneas encontram ramificações até mesmo no Brasil. sua preocupação é entender as transformações, os sentidos, significados e metodologias dessa religiosidade em franca expansão no mundo moderno.

O pensamento filosófico chinês antigo é contemplado em outro importante artigo, escrito pela sinóloga eslovena Jana Rosker. Ela é, sem sombra de dúvidas, uma das maiores especialistas deste campo na atualidade, sendo inclusive presidente da

ISSN 1982-8713

Associação Europeia de Filosofia Chinesa, e possuindo dezenas de artigos e livros sobre os mais diversos temas. Para o nosso Dossiê, ela preparou *Classical Chinese Philosophy and the Concept of Qi*, um texto específico sobre o polissêmico conceito de Qi (energia, vapor, sopro vital, entre outros), imprescindível para o entendimento das teorias filosóficas e médicas chinesas.

No mesmo campo, *A "Total War"? Rethinking Military Ideology in the Book of Lord Shang,* do eminente pesquisador israelense Yuri Pines nos proporciona uma importante apresentação sobre a questão do pensamento militar na China antiga, presente no livro *Shang Yang* (ou, *O livro do Lorde Shang*), clássico da filosofia chinesa muito pouco conhecido no Brasil. Pines tem uma vasta e internacionalmente referenciada produção sobre a história chinesa, voltada principalmente para o período da reunificação chinesa, entre os séculos 4 e 3 AEC.

Como havíamos indicado no início desse texto, uma nova visão do mundo antigo prescinde uma investigação de caráter mais integrador e global. Krisztina Hoppál é uma das mais importantes arqueólogas e historiadoras húngaras em atividade, cujas pesquisas estão voltadas para a comprovação material das relações entre Ocidente e Oriente desde a antiguidade. No ensaio preparado para esse Dossiê, *Materials of Eastern origin discovered in the former territory of the Roman Empire, with India and China in focus: examples of direct and indirect interactions from an archaeological perspective*, ela examina um conjunto de evidências materiais de origem asiática encontradas nas fronteiras romanas, analisando suas rotas de trânsito e funções simbólicas.

Junto a esse seleto grupo de autores, apresento igualmente um contribuição, *China: uma arte para dois mundos*, no qual busca-se examinar e compreender o papel da escrita e da pintura e suas relações com as práticas religiosas de evocação durante o período Zhou (notadamente no período dos século 4-3 AEC). A escrita chinesa possui

ISSN 1982-8713

uma estrutura distinta dos sistemas alfabéticos, possuindo implicações especiais para a construção do pensamento simbólico e da racionalização das ideias.

Fechando essa apresentação, Cultura material do Japão no período Kofun: um panorama introdutório, de Larissa Reddit, investiga um tema praticamente inédito no Brasil, relacionado à cultura japonesa: as tumbas do período Kofun, cujo formato e sentido são objeto de ricas discussões acadêmicas. O trabalho de Reddit, *Cultura material do Japão no período Kofun: um panorama introdutório* é absolutamente inovador, não tendo paralelo em nosso país, e representa uma contribuição significativa para os estudos japoneses desenvolvidos aqui.

A riqueza desse Dossiê resulta da mundiviviência de abordagens possíveis, que mostram os inúmeros pontos de abertura para acessar as civilizações asiáticas. Como podemos notar, os presentes textos resgatam as narrativas dessas culturas, desapropriadas de sua voz, e colocadas em segundo plano, como Jack Goody apontou. Se no Brasil persiste uma atitude arrivista quanto às novas dimensões da escrita histórica, Dossiês como este tornam-se uma ponte indispensável para começar a caminhada em direção aos estudos orientais.

Referências

BAI, Shouyi. *An outline history of China* (中国通史纲要). Beijing: Foreign Languages Press, 1998.

BERNAL, Martin. *Black Athena: Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*. Rutgers University Press, 1987.

BUENO, André. Por que precisamos de China e Índia? In: BUENO, André & DURÃO, Gustavo. *Novos olhares para os antigos: visões da antiguidade no mundo contemporâneo.* Rio de Janeiro: Edição Sobre Ontens, 2018.

CHANG, K. C. *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

ISSN 1982-8713

CHESNEUAX, J. O retorno do passado tradicional nas jovens nações da Ásia e África. In: SANTIAGO, T. (org.) *Descolonização*. RJ: Francisco Alves, 1977.

DIAMOND, Jared. *Armas, germes e aço*. Rio de janeiro: Record, 2017.

FINKELSTEIN, Israel & SILBERMAN, Neil. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: Girafa, 2003.

FRANCOPAN, Peter. *O coração do mundo: Uma nova história universal a partir da rota da seda: o encontro do oriente com o ocidente*. São Paulo: Crítica, 2019.

FRANK, André Gunder. *Reorient: Global Economy in the Asian Age*. Oakland: University of California Press, 1998.

GEBARA, Uiran. 'Outra história global é possível? Desocidentalizando a história da historiografia e a história antiga' in *Esboços*, Florianópolis, v. 26, n. 43, p. 473-485, set./dez. 2019.

GOODY, Jack. *O roubo da História: Como europeus se apropriaram das ideias e invenções do oriente*. São Paulo: Contexto, 2008.

GRANET, Marcel. *A Civilização Chinesa*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979.

HARARI, Yuval. *Sapiens: uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, L&PM, 2018.

JOPPERT, Ricardo. *O alicerce cultural da China*. Rio de Janeiro: Avenir, 1979.

LACOUPERIE, Albert Terrien de. *Early History of Chinese Civilization*. London: E. Vaton, 1880.

LIU, Xinru. *The Silk Road in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

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

MAZAR, Amihai. *Arqueologia na Terra da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2001.

PANIKKAR, Kalavam. *A dominação Ocidental na Ásia*. RJ: Paz e terra, 1977.

SAID, Edward. *Orientalismo: a invenção do Oriente pelo Ocidente*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

ISSN 1982-8713

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

SCHWAB, Raymond. *La Renaissance Orientale*. Paris: Payot, 1950.

THAPAR, Romila. *Ancient Indian Social History: Some Interpretations*. Delhi: Orient Longman, 1978.

TOYNBEE, Arnold. *Um estudo da História*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

WHEELER, Mortimer. Índia e Paquistão. Lisboa: Verbo, 1970.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Editorial

China: uma arte para dois mundos

China: one art for two worlds

André Bueno[1]

[1] Doutorado em filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF). Professor adjunto do curso de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professor do programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ) E-mail: orientalismo@gmail.com

Recebido em: 2 junho de 2020; Aceito em: 3 de agosto de 2019

DOI: 10.12957/nearco.2020.57517

Resumo

Nesse breve artigo, examinaremos a relação entre escrita, arte e religiosidade na China antiga, analisando como as formas de expressão simbólicas serviram como meios de representação de ideias e evocação espiritual. Nossa análise será feita no contexto da dinastia Zhou, e examinaremos o caso da pintura “O Cavalheiro que cavalga o dragão”, encontrada em tumba do século 3 AEC.

Palavras chave: Arte: escrita chinesa; China antiga; religiosidade chinesa; dinastia Zhou.

Abstract

In this brief article, we will examine the relationship between writing, art and religiosity in ancient China, analyzing how symbolic forms of expression served as means of representation of ideas and spiritual evocation. Our analysis will be done in the context of the Zhou dynasty, and we will examine the case of the painting "The Gentleman who rides the dragon", found in the tomb of the 3rd century BC.

Keywords: Art: Chinese writing; Ancient China; Chinese religiosity; Zhou dynasty.

Introdução

Analisar a arte chinesa envolve, antes de tudo, definir um meio em como abordá-la. De início, o próprio termo ‘Arte’, no sentido de Artes Plásticas, é uma criação latina que não encontra um similar direto na língua chinesa. Isso não implica, contudo, que os chineses não tenham criado suas formas autóctones de expressão artística; ao contrário,

ISSN 1982-8713

os chineses desenvolveram uma longa e contínua tradição, amplamente discutida e codificada, que colocava o plano de apreciação estética como um dos objetos centrais do seu pensamento filosófico (embora, novamente, 'Estética' e 'Filosofia' sejam termos ocidentais, que não necessariamente encontram equivalentes diretos na língua chinesa). Usualmente, o termo Yi 藝 tem sido empregado como sinônimo de "arte", mas com determinados cuidados que envolvem sua antiguidade e polissemia (Sinedino, 2015)

Como, porém, nossos instrumentos teóricos podem servir ao entendimento de uma tradição artística tão distinta da nossa? Afinal, essa é a história das expressões artísticas de uma civilização que não parou de se desenvolver continuamente desde o século 22 AEC – apenas para tomarmos como referência os núcleos urbanos mais antigos conhecidos pela arqueologia (Barnes, 1999, p.187-92). De certo modo, torna-se quase necessário 'aprisionar' o outro – no caso, o chinês – aos nossos conceitos para não patinar, justamente, nas interpretações plurívocas.

Essa inserção beira um artificialismo incômodo: como adaptar os movimentos da arte chinesa aos períodos organizados como "antigo, medieval, moderno, etc.", já que a cronologia da China não se ajusta as eras históricas europeias? Além disso, há uma condição fundamental: e *como* os chineses organizaram o entendimento histórico de suas próprias expressões artísticas? Quais suas definições, métodos, teorias, classificações? Ao constatarmos que os chineses escreveram tratados sobre música, literatura e pintura, somos obrigados a reconhecer que uma abordagem consciente sobre a arte chinesa exige conhecimento de seus próprios textos e ideias, o que ocasionalmente afasta incursões mais profundas de especialistas menos preparados.

Os sinólogos e os estudiosos de arte chinesa vêm tentando analisar (e apresentar) essa tradição de três modos distintos, calcados em suas bases ocidentais, mas levando em conta, na medida do possível, os discursos dos próprios chineses. No primeiro, tenta-se classificar e estudar os objetos artísticos chineses por suas expressões formais e técnicas, quer sejam: pintura, cerâmica, escultura, música, caligrafia, etc.

ISSN 1982-8713

(Lion-Goldschmidt e Moreau-Gobard, 1980) Nesse caso, busca-se analisar um conjunto específico de expressões artísticas, o que pode limitar a compreensão das tendências estéticas de um determinado contexto. Isso fica claro, por exemplo, quando ficamos sabendo que textos sobre pintura, como o *Guhua Pinlu* 古畫品錄, eram utilizados pelos chineses para explicar teoricamente as formas e métodos de outros campos artísticos (Lin, 1967, p.34-5).

Outro caminho tem sido analisar a arte chinesa dentro do próprio contexto, buscando identificar essas marcações estéticas (ou, a "moda") presentes em suas mais diversas manifestações. Isso tem sido bastante eficaz para compreender as ideologias imagéticas empreendidas pelas dinastias chinesas. Graças a uma coleção significativa de vestígios arqueológicos, conseguimos reconhecer tendências presentes numa determinada época, o que nos permite generalizações razoavelmente seguras, tais como a importância do bronze na Dinastia Shang 商 (1766-1046 AEC), a cerâmica tricolor da Dinastia Tang 唐 (618-907 EC) ou as multicoloridas porcelanas Ming 明 (1368-1644 EC) (Watson, 2000 e Scarpari, 2006). Novamente, porém, essa organização apresenta dois problemas: a) há certa dificuldade em concatenar as continuidades na elaboração do pensamento artístico de uma época para outra; os mesmos já citados cânones da pintura chinesa, por exemplo, atravessaram séculos e dinastias; b) tais generalizações são provenientes dos materiais de que dispomos, o que significa dizer que a descoberta de novos sítios arqueológicos pode modificar, no futuro, os aspectos gerais e/ou específicos dessas mesmas classificações. Para citar outro caso, a descoberta da tumba de Qinshi Huangdi 秦始皇帝 em 1974 - que revelou o inédito exército dos guerreiros de terracota, e cujas proporções e propósitos eram objeto de especulação para a arqueologia chinesa - modificou radicalmente as percepções vigentes sobre a produção artística no passado chinês (Portal, 2007).

Por fim, o terceiro modo de analisar a arte chinesa tem sido o de tentar entendê-la e apresentá-la por suas próprias classificações (Joppert, 1984 e 2015). Isso significa uma experiência notável de deslocamento em relação as nossas referências

ISSN 1982-8713

logocêntricas, mas que muitas vezes torna distante, ou quase inacessível, uma compreensão mais direta, por parte do público menos especializado, do que poderiam ser as formas artísticas chinesas. Um exemplo clássico é o do método chinês de classificar porcelanas por um sistema sonoro, pouco conhecido fora do círculo de peritos em cerâmica. Do mesmo modo, na concepção artística chinesa, a cópia de pinturas famosas é um excelente meio de aprendizado; uma cópia bem feita é um sinal de domínio das técnicas; e por fim, que um grande número de cópias consagra o original, ao invés de banalizá-lo, criando uma verdadeira cultura da cópia (Han, 2016).

Cumpre fazer, ainda, uma consideração importante: a própria questão da preservação dos objetos artísticos chineses. A tradição chinesa deslocou o problema da conservação da obra de arte em si – na visão chinesa, sempre perecível, e fada a destruição num mundo regido pela mutação – pela conservação dos métodos pelos quais a obra foi produzida, permitindo assim uma (teórica) reprodução contínua de sua forma e beleza originais (Bueno, 2010c). Simon Leys cita-nos, por exemplo, a famosa peça caligráfica "Prefácio aos poemas compostos no Pavilhão das Orquídeas" (*Lantingji Xu* 蘭亭集序) de Wang Xizhi 王羲之 (303–361 EC), da qual hoje nos restam apenas cópias, que inspirou profundamente o imaginário artístico chinês – mesmo que não tenha restado o original, e que haja dúvidas importantes sobre sua autoria (Leys, 2005, p.25-30). Esse apontamento é bastante significativo: na transição de um período dinástico para outro, quais fatores afinal determinam a eleição dos símbolos? O que se modifica no plano das ideais para, assim, se transformarem as formas aparentes dos objetos artísticos? O que se preserva do método de produção anterior - e o que muda? Obviamente, podemos esboçar explicações para tais mudanças, pois a China está longe de ser uma civilização imóvel: mas esse fator nos revela, novamente, os cuidados que devemos ter em escolher nossos ângulos de abordagem.

Nesse breve artigo, buscaremos apresentar um aspecto específico da arte chinesa, levando em conta as questões anteriormente discutidas: a relação das expressões artísticas chinesas – notadamente da pintura e da caligrafia - com suas

ISSN 1982-8713

crenças numa existência espiritual. Pretendemos investigar como, especificamente, as teorias artísticas chinesas compreenderam a noção de um princípio inspirador ou moldador da obra de arte que é entendido como 'espírito', ou seja, que está ligado às crenças religiosas chinesas sem que, no entanto, isso torne toda a arte chinesa estritamente religiosa. Nossa proposta, pois, é compreender como as expressões artísticas chinesas podem significar um meio de intercâmbio entre dois mundos – o mundo material, ou "mundo da mutação" (Yi 易) e o mundo espiritual, estabelecendo um diálogo entre as duas instâncias. Buscaremos centrar nossa análise nas tradições artísticas do período Zhou 周 (1046-256 AEC), quando essas definições foram fixadas textualmente. Foi a partir de Confúcio 孔夫子 (551-479 AEC) que houve uma estruturação formal dos cânones literários, possibilitando realizar a análise que propomos agora. Lembremos, porém, o problema em estabelecer uma marcação mais precisa em termos cronológicos, tendo em vista ser essa uma história conceitual de longa duração.

Nossa trajetória nesse artigo será, primeiramente, descrever o papel da construção da escrita como forma de evocação espiritual por imagens, de acordo com o entendimento chinês sobre o surgimento de suas formas de expressões logogramáticas. Ao longo desse item, iremos apresentar fragmentos dos pensadores Zhou que comentaram a questão da escrita e da pintura. Em seguida, analisaremos o surgimento de códigos de expressão imagética no *Yijing* 易經 (o *Tratado das Mutações*), cujas representações personificam a evolução das ideias evocativas. Em um terceiro momento, discutiremos a ritualização dos saberes na China antiga, a partir da elaboração de cânones escritos que explicam a conexão entre palavras e ideias. Por fim, apresentaremos nossa conclusão, ilustrando com uma passagem pitoresca contemporânea o "sistema" de compreensão da arte pictórica chinesa.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

A Arte da Evocação

> Zhang Sengyou pintara quatro dragões numa parede. Nada faltava aos dragões: possuíam oitenta e uma vértebras, divididas em nove séries de nove, número este altamente benéfico. Ostentavam também longos bigodes de fogo de cada lado das faces e, no alto da cabeça, os cornos, sem o qual não poderiam voar pelos céus. Mas o pintor não lhes pusera os olhos. Perguntaram-lhe o motivo de tal omissão. Disse ele, suspirando:
> - Já que o desejais...
> Tomando um pincel, traçou os olhos dos dragões, que logo eriçaram seus cornos, saltaram da parede, franquearam a janela e desapareceram no céu. (apud Bueno, 2011, p.15)

A pequena historieta de Zhang Sengyou 张僧繇, famoso pintor do período Liang 梁 (502-587 EC), e tomada aqui como exemplo, nos revela o aspecto evocador da arte chinesa: a capacidade de 'trazer a vida' um objeto material pela manifestação de seu 'princípio vital'. É claro, trata-se apenas de uma história (embora Zhang tenha sido de fato um famoso pintor), mas que nos explica a concepção chinesa de que o artista não é propriamente um criador, mas um 'revelador' de formas. Para entendermos isso, precisamos recorrer às origens de uma das primeiras expressões artísticas chinesas, a escrita, e suas profundas ligações com as crenças religiosas dessa civilização (Bueno, 2010a, p.23-33; Alleton, 2010, cap.4).

A escrita chinesa surgiu para dialogar com os espíritos (Vandermeersch, 2003). Os primeiros indícios da escrita aparecem nos oráculos em carapaças de tartaruga e patelas bovinas da Dinastia Shang 商 (1600-1046 AEC), mostrando a elaboração de códigos imagéticos com o fim de realizar predições. A consulta ao oráculo se dava da seguinte forma: eram gravadas duas frases, tanto num osso ou na carapaça, sendo uma afirmativa e outra negativa. Uma ponta de metal aquecida era inserida no corpo do oráculo, gerando uma rachadura que se dirigiria para uma das frases, propiciando assim a previsão. Isso aconteceria pela intercessão dos espíritos que acompanhavam os consulentes, intercedendo no curso da rachadura.

ISSN 1982-8713

As palavras escritas, pois, representava imagens que evocavam ideias, ou seja, o princípio vital pelo qual elas operariam. Para entendermos isso de modo mais simples, vejamos essa figura:

Figura 1: Evolução do Pictograma Peixe (Yu). Pintura de Peixe de Xu Beihong (徐悲鴻, 1895-1953). Caracteres chineses: 1.Escrita oracular da época Shang; 2 e 3.Escrita em bronze do período Zhou; 4.Escrita em selo ou documental, período Zhou; 5.Escrita cursiva, período Zhou; 6.Escrita cursiva, período Qin; 7.Forma atual. Disponível em http://www.chinaonlinemuseum.com/painting-fish-xu-beihong.php. Acesso em 5 de maio de 2020.

Se perguntarmos a alguém o que essa imagem representa, é provável que responda, de imediato: 'é um peixe'. No entanto, sabemos que isso não é exatamente correto. Ela não se move, não tem cor, nem cheiro ou relevo. Desse modo, entendemos que essa imagem não é um peixe, mas a representação que evoca, em nossa mente, o peixe real (como referência, podemos ver o exercício de análise feito por Foucault [1973] sobre o cachimbo de Magritte). Para os chineses, isso implicava na possibilidade de evocarmos, por meio de imagens, a presença e a manifestação de um espírito (ou princípio vital) na matéria.

ISSN 1982-8713

Na religião chinesa antiga, denominada de "Religião dos Espíritos" (Shenjiao 神教), o mundo espiritual seria o verdadeiro "mundo real", sendo o mundo material (denominado 'mundo da mutação') a manifestação física dos princípios espirituais pré-existentes. Estamos aqui diante de uma concepção similar a de Platão e seu mundo das ideias, mas a crença chinesa apresentava uma condição especial: o mundo espiritual continha as coisas em si, que tentaríamos manifestar nesse mundo material (Bueno, 2017).

O conceito Li 理 (Princípio, Estrutura) nos dá uma boa explicação para essa questão: ele representa a junção das palavras Pedra de Jade (Yu 玉) e 'campo arado' ou 'lavras' (Li 里). A pedra de jade, quando lapidada, deve ser talhada, aparada e polida seguindo a disposição de seus veios internos, sob o risco de se quebrar. Assim, quando um artista chinês olhava para uma pedra bruta, já era capaz de conceber a forma que dela derivaria, posto que a lapidação da mesma deveria seguir os veios aparentes. O princípio subjacente (ou ainda, vital) do que a pedra seria, pois, já estava contido na matéria bruta, esperando apenas ser revelado (Bueno, 2004). De fato, o conceito Li se tornou um elemento central do pensamento chinês, atravessando a história intelectual dessa civilização em vários campos (Rosker, 2012). O artista seria, assim, um "manifestador" do que já estaria contido na pedra, e sua originalidade e habilidade derivariam de sua capacidade interpretar essa imagem, e não de 'criá-la' de modo autêntico. Como afirmou o sinólogo Ricardo Joppert:

> O termo chinês Yu 玉, que comumente se traduz por jade, no Ocidente, na verdade tem conotação mais ampla e abrange toda uma série de pedras especiais, capazes de serem esculpidas e polidas com fins estéticos, como o cristal-de-rocha, o quartzo, a calcedônia, a turquesa, a serpentina, a ágata, a malaquita... Além da textura, da coloração, das qualidades de tato e da sonoridade, conta, para os chineses, o desafio da estrutura interna da pedra. O desvendar da trama de veios, da granulação ou fibrosidade dos cristais, que exige toda uma pesquisa, para que da massa bruta surja a forma ideal, adequa-se á mente realista dos chineses. Esta sempre parte do concreto em direção a um núcleo, que, quando ainda não-visivel, tenha entretanto a possibilidade de ser revelado através de uma rota existente, de atalhos que possam ser tomados em busca da quintessência (Jing), da medula (Sui).

ISSN 1982-8713

> Resulta uma transparência que, ao adequar-se á luz exterior, mostra sempre a pureza interior da pedra, sua natureza fundamental, intrínseca. O trabalho do artista reveste-se, então, de significado simbólico, neste tipo de pedra que é Imagem, Ícone. (...) Tanto é assim que o logos chinês, o princípio de inteligibilidade do mundo, define-se pelo picto-ideograma Li, cujo significado primeiro é, justamente, o ordenameto da trama de veios internos do jade e das pedras que lhe são análogas (Joppert, 1996, p.12)

No pensamento chinês, a analogia da lapidação estende-se aos outros campos, incluso a pintura: a tela branca, de papel ou de seda, não constitui um espaço em branco para que nela se insira algo. Ela é o veículo pelo qual o artista manifesta uma imagem, que sua mente apreende em algum lugar (a paisagem, uma ideia, etc) e tenta extrair do vazio. Confúcio 孔夫子 (551-479 AEC), o grande sábio chinês, patenteia essa concepção nesse pequeno trecho, bastante elucidativo sobre a conexão ideia-imagem-pintura-palavras:

> Zixia perguntou: O que significam estes versos?
> Oh, as covinhas do sorriso dela!
> Ah, o preto e branco de seus lindos olhos!
> É sobre a seda puramente branca que as cores brilham.
> O Mestre disse: A pintura se inicia na seda puramente branca.
> Zixia perguntou: O ritual é algo que vem posteriormente?
> O Mestre disse: Ah, realmente abriste meus olhos! É apenas com um homem como tu que se podem discutir Poemas. (*Lunyu* 論語, 3:8)

Nesse fragmento, Confúcio sintetizava a razão das regras da pintura serem basicamente as mesmas da caligrafia. O material, pincel e tinta, eram os mesmos, assim como os propósitos da expressão – uma subjetividade aparente a ser revelada, manifestando o 'espírito' da obra. Na língua chinesa, a conexão etimológica entre essas ideias é profunda: pintar e desenhar (畫 Hua), pintura (畫畫 Huahua ou 繪畫 Huihua), livro (書 Shu) escrever (書寫 Shuxie) e caligrafar (書法 Shufa) tem o mesmo radical ordenador, apontando que a raiz das três é a mesma – lembremos, ainda, que 'desenhar' era utilizado como sinônimo de 'escrever', tendo em vista a morfologia da escrita chinesa (Harbaugh, 1999, p.401).

ISSN 1982-8713

A pintura, assim como a escrita, serviam ao propósito de conectar ideias e imagens, como descreve uma outra passagem do pensador Hanfeizi 韓非子 (475-221 AEC):

> Certa vez, um viajante foi contratado para pintar um painel de bambu para o Governante de Zhou, e demorou três anos para completá-lo. Quando o Governante o viu, parecia simplesmente um painel manchado de laca, e ficou furioso. Então o pintor disse: "Construa uma parede de seis metros e meio de altura com uma janela de dois metros de comprimento. Coloque o painel nele e, ao nascer do sol, olhe para ele". O Governante de Zhou seguiu as orientações, e quando olhou para o painel, da maneira como havia sido instruído, o encontrou se transformando em dragões, serpentes, pássaros, bestas, carruagens e cavalos, e inúmeras outras coisas. Ele ficou maravilhado. O trabalho realizado com este painel certamente foi delicado e difícil. No entanto, sua utilidade era a mesma de qualquer outro painel de bambu laqueado. (*Hanfeizi* 韓非子, 32:2)

Um comentarista posterior, Zhang Yanyuan 張彥遠 (815-877 EC), daria a seguinte interpretação sobre essas passagens:

> A pintura completa a cultura, ajuda nas relações humanas e explora os mistérios do universo. Seu valor é igual ao estudo dos seis clássicos e, assim como a rotação das estações, provém da natureza, e não é algo dado somente pela tradição. Quando os antigos soberanos receberam o mandato do céu, inscrições em cascos de tartaruga e pinturas nos ossos de dragão apareceram. (...) Durante este período, a escrita não era substancialmente diferente das coisas que representava, mas suas formas ainda eram muito cruas. A escrita desenvolveu-se, então para expressar ideias, e a pintura nasceu do desejo de representar formas. Esta era a intenção e o propósito dos sábios. (...) Yen Guanglu (384 -456) disse: 'os propósitos dos desenhos são três: capturar o princípio (Li), como nos hexagramas; manifestar ideias, como na escrita; e desenhar as formas, representando-as. (apud Bueno, 2011, p.15)

Expressões codificadas do Mundo da Mutação

Como vimos no trecho acima, a relação do ato de desenhar/pintar para os chineses constituía a técnica de expressão do subjetivo, expresso pela manifestação das ideias, das formas e dos conceitos. Essa ultima consideração precisa ser igualmente abordada. Os chineses vinham aprofundando a ideia da intercessão espiritual em suas

ISSN 1982-8713

elaborações imagéticas ao longo de todo o período Zhou. O livro das Mutações (*Yijing* 易經), datado do século 12 AEC, constitui um amplo conjunto de registros das manifestações da natureza, que foram ordenados, por meio de um código, numa longa e detalhada sequência cíclica, representada através de um arranjo binário entre as linhas yin e yang, expressas respectivamente como (__ __) e (____). Os arranjos de seis linhas (hexagramas) formavam imagens completas, que estavam associadas analogamente a evocação de ideias. O Yijing tornou-se o primeiro manual de ciências chinesas, sendo a principal fonte para explicar os ciclos e tendências da natureza, bem como sua influência no cotidiano. Sua ascendência foi decisiva na estruturação do pensamento chinês na época Zhou (Correa, 2014). O historiador Bangu 班固 (32-92 EC), autor do *Pavilhão do Tigre Branco* (*Baihutong* 白虎通) nos apresenta a interpretação de algumas dessas imagens, comentadas pelo sinólogo alemão Richard Wilhelm (1873-1930):

> 7 - Eles amansaram o gado e atrelaram o cavalo. Assim, pesadas cargas puderam ser transportadas e regiões longínquas alcançadas, para benefício do mundo. Provavelmente inspiraram-se para isso no hexagrama a SEGUIR.
>
>
>
> Comentário de Richard Wilhelm: O hexagrama Sui, SEGUIR (17), é composto de Tui, a jovialidade, adiante e Chen, o movimento, atrás; representam o boi e o cavalo adiante e a carroça movendo-se atrás. Os bois eram utilizados em carroças pesadas, e cavalos, em carruagens ligeiras e veículos de guerra. Na China, nos períodos mais remotos da antiguidade, desconhecia-se o uso do cavalo como montaria.(...)
>
> 9 - Eles partiram a madeira e com ela fizeram um pilão. Escavaram a terra para fazer um almofariz. O uso do pilão e do almofariz beneficiou toda a humanidade. Provavelmente inspiraram-se para isso no hexagrama A PREPONDERÂNCIA DO PEQUENO.

ISSN 1982-8713

> Comentário de Richard Wilhelm: O hexagrama Hsiao Kuo, PREPONDERÂNCIA DO PEQUENO (62), é composto de Chên, movimento, madeira, acima e Kên, a imobilidade, pedra, abaixo. Kuo também significa transição. O almofariz era o substituto primitivo do moinho; significa a transição do hábito de comer ainda o próprio grão para a utilização do forno.
>
> 10 - Eles encordoaram um pedaço de madeira e fizeram um arco; enrijeceram outro pedaço de madeira no fogo para fazer flechas. A utilidade do arco e da flecha consiste em manter o mundo atemorizado. Provavelmente inspiraram-se para isso no hexagrama OPOSIÇÃO.

> Comentário de Richard Wilhelm: O hexagrama K´uei, OPOSIÇÃO (38), é composto de Li, o Aderir, acima e Tui, a Alegria, abaixo. Os trigramas nucleares são K´an, perigo, e novamente Li. Todo o hexagrama indica luta. Li é o sol que de longe lança suas flechas. Li significa armas; K´an, o perigo. O perigo está cercado de armas, por isso não se está com medo.
> (Wilhelm, 1986, p.254-256)

Como podemos observar por esses exemplos, a expressão imagética é a codificação de uma ação, cujo sentido é mental/espiritual. Tais como as antigas carapaças de tartaruga Shang, o *Yijing* também se tornaria um oráculo, servindo para predizer o futuro. A mente chinesa supôs que esse antigo sistema cosmológico poderia prever disposições e convergências, e mais uma vez, evocar os espíritos para que eles se comunicassem por meio de imagens. Numa compreensão mais moderna, essa ordenação cosmológica levou a elaboração de uma teoria interpretativa sobre a natureza, sistematizando a compreensão do processo criativo (Jullien, 2018, p.109-27).

ISSN 1982-8713

A concepção de que a imagem manifestava ou corporificava princípios espirituais motivou Confúcio a aprofundar sua pesquisa com palavras escritas, concluindo que a desordem no mundo da mutação era provocada pela interpretação equivocada ou desviada das mesmas. Por essa razão, ele insistiu com veemência na questão da 'Retificação dos Nomes' (*Zhengming* 正名). Para ele, estava claro que se as palavras fossem usadas de forma polissêmica, elas perderiam seus sentidos, e deixaram de evocar as ideias que representavam (Vandermeersch, 1993). Confúcio estava consciente de que a escrita chinesa era logográfica, ou seja, que representava retratos (pictogramas) ou elaborações (ideogramas) cujos sentidos derivavam justamente de seus princípios vitalizantes. Mudar o sentido de uma palavra, portanto, seria matá-la, esvaziá-la, gradualmente perdendo o contato com toda a literatura e o conhecimento dos antigos, com profundas implicâncias políticas (Levi, 1993) e culturais:

> Zilu perguntou: "Se o dirigente de Wei vos confiasse o governo do país, qual seria vossa primeira iniciativa?" O Mestre disse: "Por certo seria retificar os nomes". Zilu disse: "Realmente? Isso não é um pouco forçado? De que serve a retificação?" O Mestre disse: "Como podes tornar-te grosseiro! Sobre aquilo em que um cavalheiro é incompetente, ele deve permanecer calado. Quando os nomes não são corretos, a linguagem fica sem sentido. Quando a linguagem fica sem sentido, nenhum assunto pode ser resolvido. Quando nenhum assunto pode ser resolvido, os ritos e a música cessam. Quando os ritos e a música cessam, punições e penalidades erram o alvo. Quando punições e penalidades erram o alvo, as pessoas não sabem onde estão. Por isso, aquilo que um cavalheiro concebe, ele tem de ser capaz de dizer; e aquilo que ele diz, ele tem de ser capaz de fazer. No que se refere à linguagem, um cavalheiro não deixa nada ao acaso". (*Lunyu* 論語, 13:3)

Embora a 'Retificação dos Nomes' tenha sido defendida enfaticamente por Xunzi 荀子 (310-235 AEC), ela se mostraria inviável. Todavia, a teoria serviu para construir um sistema etimológico importante, baseado no grafismo (e não na grafia). Portanto, o artista chinês antigo – pintor e calígrafo ao mesmo tempo – era entendido como um evocador de almas, de uma essencialidade oculta, que marcam a ideia de revelação por meio da expressão imagética. Zhuangzi 莊子 (369-286 AEC), o conhecido pensador

ISSN 1982-8713

daoísta depois de Laozi 老子(séc. 6 AEC), deixou ainda mais claro o aspecto profundo e reflexivo do artista, colocando-o num plano meditativo para a manifestação das coisas:

> O duque Yuan de Song quis que um mapa fosse produzido, e convocou todos os mestres do pincel para realizarem a tarefa, que acorreram ao chamado. Tendo recebido as instruções do projeto, eles começaram a se aprontar, lambendo seus pincéis e preparando a tinta. Metade deles, no entanto, ficou de fora. Mas houve um que veio tarde, com um ar de indiferença, e não tinha pressa para nada. Depois de receber as instruções, nem mesmo parou em pé, mas foi para um galpão retirado. O duque enviou um homem para vê-lo, e ele estava lá, com seu manto deixado de lado, sentado de pernas cruzadas, quase nu, e de olhos fechados. O governante disse: "Ele é o homem; ele é um pintor verdadeiro!" (*Zhuangzi* 莊子, 21:7)

A Ritualização dos Saberes

A concepção de que a arte expressava manifestações advindas do plano espiritual foi reforçada pela interpretação do ideograma Li 禮 (Rito, Cultura), que representa a junção da palavra Shi 示 (revelação), ligada a Shen 神 (espírito, alma) e Qu 曲 (oferenda) com Dou 豆 (vaso de bronze), ou seja: uma “oferenda para a alma”, ou “oferenda por revelação, comunicação com os espíritos” (daí porque ela foi traduzida como ‘Ritual’ por vários sinólogos). As práticas culturais fundamentais da sociedade chinesas eram simbolizadas por uma oferenda aos espíritos, aos ancestrais que construíram a civilização e que, porventura, poderiam continuar atuando na existência humana (Poo, 2009). No *Liji* 禮記, a origem de Li está ligada a interpretação religiosa da vida:

> Li tem sua origem na Unidade Primeira, que se dividiu em Céu e Terra, transformando-se em yin e yang, atuando através das estações do ano e tomando forma segundo os diferentes espíritos. A vontade dos deuses manifesta-se como destino, sob controle do Céu. Assim deve Li ter o Céu por fundamento, exerce na Terra a sua ação e aplica-se às diferentes atividades humanas, mudando de acordo com as estações do ano e os vários ofícios. No ser humano, Li surge como princípio vital e manifesta-se no trabalho, no comércio, no convívio social, no comer e no beber, na cerimônia da "investidura" do que atinge à maioridade, no casamento, nos funerais e nos

ISSN 1982-8713

> sacrifícios aos mortos, na carreira das armas, na condução de veículos, e nas audiências em palácio. (*Liji* 禮記, cap.9)

O "Rito", ou as "práticas culturais", significam, simbolicamente, um objeto artístico com fins devocionais. No plano cultural, o sentido de Li disseminara-se em todas as estâncias, dando-lhes ordenação. No caso específico de vasos de bronze, eles adquiriram um caráter sacro, pela sua associação com as oferendas funerais (Thote, 2003). Por essa razão, Confúcio reclamou quando alguém tentara modificar o sentido da palavra 'Vaso quadrado' (Gu 觚): 'Vaso que não é vaso? É vaso!' (*Lunyu*, 6:25)

Mesmo nas tumbas, o uso da evocação escrita e imagética era amplamente utilizado. As pinturas encontradas na tumba do Marques Yi (Strassberg, 2002, p.59-62) e em tumbas Han (Suhaudolnic, 2014, p.219-51) nos revelam o amplo emprego de símbolos mágicos, animais do zodíaco, espíritos protetores, entre outros, destinados a proteger a caminhada do defunto em direção as "Terras das Primaveras Amarelas" (Huangquan 黃泉, um dos nomes comuns do mundo dos espíritos). De acordo com Wu Hung, a imagem do morto era pintada no sarcófago, conectando magicamente a imagem com o espírito, como veremos adiante (Wu, 1999, p.743-4), e padrões imagéticos codificados estavam presentes nas tumbas (Thote, 2004). Estamos aqui diante do clássico paradoxo lançado pelo já citado pensador Zhuangzi, mas agora, sobre a questão das múltiplas existências:

> Certa vez eu, Zhuang Zhou 莊周, sonhei que era uma borboleta, adejando daqui para acolá, com todos os fins e propósitos de uma borboleta. Só tinha consciência de minha felicidade como borboleta sem saber que eu era Zhou. Depressa acordei e ali estava eu, eu mesmo, na verdade. Agora não sei se eu era um homem sonhando ser borboleta, ou se eu sou uma borboleta sonhando ser um homem. Entre um homem e uma borboleta há, naturalmente, uma distinção. A transição é chamada transformação de coisas materiais. (*Zhuangzi* 莊子, cap.2)

Zhuang propunha que poderíamos ter inúmeras vidas, concomitantes ou não, que se entrelaçariam e se fundiriam. Do mesmo modo, os artistas das tumbas

ISSN 1982-8713

pressupunham, assim, que suas decorações, objetos e estátuas manifestavam espíritos evocados, que voltariam para o mundo espiritual sob a guarda do dono da tumba após seu sacrifício ritual. Ao menos, era o que eles esperavam.

Análise de caso: *O Cavalheiro cavalga o dragão*

No período que nos propusemos a analisar, há um conjunto suficiente de referências textuais e teóricas; todavia, não são muitas as pinturas disponíveis para análise. Isso ocorre por diversas razões: uso de materiais perecíveis, destruições, reciclagem de bases e suportes, entre outras razões. Algumas pinturas puderam ser resgatadas de tumbas, como a que nos propomos apresentar a seguir.

O Cavalheiro cavalga o dragão foi encontrada numa tumba em Zidanku 子彈庫, distrito de Changsha 長沙, na província de Hunan 湖南, datando do século 3AEC. Na época, essa região pertencia ao Reino de Chu 楚, depois incorporado ao império Qin 秦. A análise dessa pintura foi feita por Wu Hung (idem Wu, 1999, 743-4 e 2002, 21-3), e nos mostra a conexão evocativa da pintura com a ideia de sobrevivência espiritual.

ISSN 1982-8713

Figura 2: *O cavalheiro cavalga o dragão.* Referência: WU, 2002, p.22; 1999, p.743.

A pintura foi encontrada na tumba de um 'cavalheiro' (士 Shi), que levara consigo um coleção de textos em seda, considerada um importante achado sobre o pensamento cosmológico, astronômico e divinatório da China antiga (Li, 2019). Wu descreve a pintura da seguinte maneira:

> A posição sobre a imagem masculina de Zidanku é definitiva: de acordo com o relatório da escavação, essa pintura foi descoberta com a face voltada para cima sobre o caixão. Nesta posição, correspondia estreitamente ao cadáver dentro do caixão. A identidade dessa pintura como retrato do ocupante do túmulo é confirmada por duas evidências adicionais: primeiro, como o cavalheiro da pintura, o falecido era um homem de meia idade; segundo, a espada de bronze usada pelo falecido se assemelha à usada pelo cavalheiro na pintura. Com uma vara de bambu fina fixada na borda superior e uma fita presa no meio do bastão, presumivelmente essa pintura foi pendurada durante o ritual funerário antes de ser enterrada; essa evidência confirma novamente a identidade dessa pintura como uma faixa de nome. [...] A figura em cada trabalho é o foco de uma grande composição, que inclui outras imagens para representar uma situação específica [...] mas uma opinião dominante é que as imagens representam a transformação da alma. A evidência mais forte para esse argumento é que parecem fazer uma jornada

ISSN 1982-8713

> celestial: o homem está dirigindo um dragão ou um barco de dragão. Animais e pássaros adicionais acompanham [as] figuras [...] uma carpa está nadando ao lado do barco dragão do cavalheiro, enquanto uma apara sustenta a cauda do dragão. Muito foi escrito sobre o poder mágico dessas criaturas em ajudar uma pessoa a alcançar a imortalidade [...] O pintor do retrato do cavalheiro, por outro lado, tinha um controle muito melhor do pincel e um objetivo artístico mais alto. Não apenas ele poderia lidar com tarefas mais difíceis na representação de seu sujeito, com uma representação convincente e sutil do ombro redondo da figura, seu gorro delicado e sua expressão facial suave, mas suas linhas de tinta assumiram uma espécie de valor estético independente, uma vez que podem ser apreciadas por sua suavidade, fluidez, dinamismo e configuração harmoniosa. De fato, esta pintura fornece um excelente exemplo do estilo de desenho chamado "fios de seda flutuantes da antiguidade" (*gaogu yousi miao* 高古遊糸描), que seria seguido e elogiado por artistas e críticos de arte de épocas posteriores (Wu, 1999, p.743-4).

A análise dessa pintura congrega todos os elementos apresentados anteriormente: em primeiro lugar, todos os pertences do defunto estão associados a sua imagem pintada; a apresentação da mesma evoca sua presença na tumba, e a associação com o seu espírito livre do corpo físico (razão pela qual ladrões de tumbas tinham medo de ações espirituais punitivas por parte dos donos); a disposição das representações é sistematizada dentro de um esquema ritualizado, previsto nas orientações funerais do Liji (cap.22). Assim, o que a pintura nos traz é a ideia de que as conexões entre o mundo da mutação e o mundo espiritual seguem determinadas regras, pelas quais as expressões imagéticas podem desempenhar seus papéis. Se na escrita essas associações foram codificadas ao longo de século pela estrutura gráfica logogramática, na pintura (em específico) elas poderiam, também, invocar figuras ou ações específicas.

Conclusões

Essa breve explanação buscou demonstrar como os chineses compreendiam o papel da escrita e da pintura como uma forma de arte espiritualizada, concepção que se consolidou claramente no período Zhou. Poderíamos dizer, assim, que a arte chinesa seria, de certa maneira, “religiosa”. Todavia, ela não se limitou a expressar motivos

ISSN 1982-8713

religiosos, e nisso constitui a armadilha de tentar classificá-la como uma arte essencialmente sagrada. Por mais notável que pareça, a crença do artista chinês, que buscava imaginar e compreender a "alma" de uma obra de arte escondida na matéria, e que poderia manifestá-la numa paisagem, numa palavra ou em um objeto mundano, sem qualquer aplicação ou conotação religiosa direta, revela a elaboração de um entendimento "espiritualizado" e sistêmico sobre a arte, mas que não atendia somente ao cerimonial religioso.

A preocupação chinesa pareceu centrar-se em dominar os mecanismos de evocar esses 'espíritos' ou 'princípios vitais' (Li 理) que estruturavam a constituição de uma peça ou de uma pintura em seu estado bruto, num processo de subjetividade aparente. O exercício do artista chinês consistia em interagir continuamente com os materiais brutos de modo a descobrir as imagens nela ocultas, e de manifestá-las de tal maneira que todos pudessem acessar a ideia nela representada. No mesmo sentido, o domínio das formas e meios de expressão permitia o contato com o mundo espiritual, numa via de mão dupla. Caligrafia e a Pintura seriam então herdeiras diretas do contato com os espíritos, como formas desenvolvidas de psicopictografias.

O processo sutil de criação da mente artística chinesa desenvolveu-se assim, desde a antiguidade, adquirindo um nível de percepção estética e sensorial desconhecido por nós. Para finalizar essa apresentação, mostrando a continuidade dessas concepções na mentalidade chinesa, gostaríamos de ilustrar uma passagem do livro de José Roberto Leite, *A China no Brasil.* Conta-nos o autor a história do pintor chinês Zhang Daqiang 张大千 (Chang Dai Chien, 1889-1983), que viveu por alguns anos no Brasil, em Mogi das Cruzes (1954-70). Amigo de Picasso, o pintor possuía um grande domínio da habilidade "evocadora" de princípios vitais que animavam a construção da obra de arte:

> (...) Chang Dai-Chien não aprovou os pincéis usados por Picasso, e prometeu-lhe enviar alguns de seu próprio uso, tão logo retornasse ao Brasil; a promessa foi cumprida. Durante a mesma visita, um negociante apareceu com alguns

ISSN 1982-8713

> quadros para que Picasso os autenticasse. O artista espanhol percebeu que havia um falso entre os trabalhos apresentados, e para testar Chang, perguntou-lhe se seria capaz de distinguir, entre os quadros autênticos, a falsificação. O chinês, sem se fazer de rogado, imediatamente apontou para o quadro falso, dizendo: 'não sinto aqui o seu *qi*' (espírito, sopro vital) (Leite, 1999, p.199)

Ainda há um longo caminho, pois, para compreendermos os fundamentos da arte chinesa desde a antiguidade.

Referências

Documentação:

CONFÚCIO. "Liji" in Lin, Yutang. *Sabedoria de Confúcio*. Trad. Geir Campos. 1ª Ed. Rio de janeiro: José Olympio, 1958.

CONFÚCIO. *Analectos*. Trad. Simon Leys. 1ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Lunyu)
CONFÚCIO. *I Ching, o livro das mutações*. Trad. Richard Wilhelm. 2ª Ed. São Paulo: Pensamento, 1986. (Yijing)

HANFEIZI. *The complete works of Han Fei Tzu*. Trad. W. K. Liao. 1ª Ed. London: A. Probsthain, 1939.

ZHUANGZI. "Chuangtzu" in Lin, Yutang. *Sabedoria de Índia e China*. Trad. Sodré Vianna. 2ª Ed. Rio de janeiro: Pongetti, 1958.

ZHUANGZI. *Chuangtzu: ensinamentos essenciais.* Org. por Sam Hamill e J. P. Seaton. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. 1ª Ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

Bibliografia

ALLETON, Viviane. *A escrita chinesa*. Trad. Paulo Neves, 1ª Ed. Porto Alegre, LPM, 2010.

BARNES, Gina. *The Rise of Civilization in East Asia: The Archaeology of China, Korea and Japan.* 2a ed. New York: Thames & Hudson, 1999.

BUENO, André. "A religião dos Espíritos na China Antiga". In DIAS, Carolina Kesser;

ISSN 1982-8713

CORSI, Semiramis e CAMPOS, Carlos Eduardo. (eds.) *Experiências religiosas no mundo antigo.* 1.ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017. Vol. 1, p. 31-49.

BUENO, André. "A evolução do pensamento religioso chinês" in BUENO, André. *Em busca do Palácio Celeste*. Projeto Orientalismo: União da Vitória, 2010a.

BUENO, André. "O mundo nos veios de um jade". Lisboa: revista *Crítica na Rede*, 2004. Disponível em: http://criticanarede.com/est_jade.html Acessado em 14/02/2020.

BUENO, André. *Caderno de Rabiscos*. Projeto Orientalismo: União da Vitória, 2011.

BUENO, André. *Mirações do Celeste*. Projeto Orientalismo: União da Vitória, 2010b.

CORREA, Jesualdo. "Reflexões genealógicas e circulares sobre a formação do pensamento chinês antigo". Bueno, André e Neto, José M. *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. 1ª Ed. União da Vitória: Unespar/Upe, 2014, p.156-177.

FALKENHAUSEN, Lothar von. "Action and Image in Early Chinese Art". In: *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 17, p. 51-91, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Isto não é um cachimbo*. Trad. Jorge Coli. 1ª Ed. Campinas: Unicamp, 1973.

HAN, Byung-Chul. *Shanzhai: el arte de la falsificación y la deconstrucción en China*. Trad. Paula Kuffer. 1a Ed. Buenos Aires: Caja Negra, 2016.

HARBAUGH, Rick. *Chinese Characters: A Genealogy and Dictionary*. Yale: Yale University Press, 1999.

JOPPERT, Ricardo. *Curso de história da porcelana chinesa: Estudos teóricos e práticos de obras de arte fascinantes*. Rio de Janeiro: Rumo certo, 2015.

JOPPERT, Ricardo. *O Samadhi em verde e azul*. Rio de janeiro: Avenir, 1984.

JOPPERT, Ricardo. *Oposição complementar*. Rio de Janeiro: Museu Castro Maya, 1996.

JULLIEN, François. *Processo ou criação*. Trad. Mariana Echalar. 1ª Ed. São Paulo: UNESP, 2019.

LEITE, José Roberto. *A China no Brasil: influências, marcas, ecos e sobrevivências chinesas na sociedade e na arte brasileiras*. Campinas: Unicamp, 1999.

ISSN 1982-8713

LEVI, Jean. “Quelques aspects de la rectification des noms dans la pensée et la pratique politiques de la Chine ancienne”. In*: Extrême-Orient, Extrême-Occident*. N. 15, pp. 23-53, 1993.

LEYS, Simon. *Ensaios sobre a China*. Trad. António Gonçalves. 1ª Ed. Lisboa: Cotovia, 2005.

LI, Ling. *The Chu Silk Manuscripts from Zidanku, Changsha (Hunan Province): Volume One: Discovery and Transmission*. Trad. Lothar Falkenhausen. 1a ed. Beijing: Chinese University Press, 2019.

LI, Zehou. *Path of Beauty: A Study of Chinese Aesthetics*. Beijing: China Books Press, 1989.

LIN, Yutang 林語堂. *The Chinese Theory of Art*. London: Putnam’s sons, 1967.
LION-GOLDSCHMIDT, Daisy & MOREAU-GOBARD, Jean-Claude. *Chinese Art: Bronzes, Jade, Sculpture, Ceramics*. Trad. George Savage. 1a ed. London: Phaidon Press, 1980.

POO, Mu-Chou. Ritual and ritual texts in early China. in KALLINOSWKI, Marc e LAGERWEY, John [ed.] *Early Chinese Religion: Part One: Shang Through Han (1250 BC-220 AD).* Leiden: Brill, 2009, p.281-314.
PORTAL, Jane (ed.). *The First Emperor: China's Terracotta Army*. London: British Museum, 2007.

ROSKER, Jana. *Traditional Chinese Philosophy and the Paradigm of Structure (Li).* Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012.

SCARPARI, Maurizio. *A China antiga*. Trad. Alexandre Martins. 1ª Ed. São Paulo: Folio, 2006.

SINEDINO, Giorgio. “Entre Artes Liberais e Liuyi (Seis Artes): Um Esboço de Certas Peculiaridades da Concepção Chinesa de “Arte” na Dinastia Han” in *Revista de Cultura* (Instituto Cultural de Macau), vol. 48, p.135-138, 2015.

STRASSBERG, Richard. *A Chinese bestiary*. Berkeley: University of California Press, 2002.

SUHADOLNIC, Natasa. “Os quatro animais cosmológicos em tumbas Han com animais” em BUENO, André. e NETO, José M. *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. Trad. André Bueno. 1ª Ed. União da Vitória: Unespar/Upe, 2014, p. 219-250.

THOTE, Alain. “Du message à l'image: le décor des bronzes Shang et Zhou, XVe-IIIe s.

ISSN 1982-8713

av. J.-C.". In: *Arts asiatiques*, tome 58, 2003. p. 73-85.

THOTE, Alain. "Ritual practices as Seen the Ruler's Tombs of the Eastern Zhou Period: Patterns and Regional Traditions". in LAGERWEY, John [org.] *Religion and Chinese Society, vol. 1: Ancient and Medieval China*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong/École française d'Extrême-Orient, 2004, p. 65-108.

VANDERMEERSCH, Leon. 'Idéographie chinoise et divination'. in: *Actes du premier forum international du Centre de Calligraphie de la Bibliotheca Alexandrina*, 24-27 avril. Paris: Bibliotheca Alexandrina, p.81-96, 2003. Disponível em: http://www.ceei.univ-paris7.fr/04_bibliotheque/01/pdf/05_Leon_Vandermeersch.pdf. Acessado em 14/02/2020.

VANDERMEERSCH, Léon. "Rectification des noms et langue graphique chinoises". In: *Extrême-Orient, Extrême-Occident* N.15. p. 11-21, 1993.

WATSON, William. *The Arts of China to A.D. 900*. Yale: Yale University Press, 2000.

WATSON, William. *China Antiga*. Trad. Tomé Santos Jr. 1ª Ed. Lisboa: Verbo, 1969.

WU, Hung. "The Art and Architecture of the Warring States Period" in LOEWE, Michael e SHAUGHNESSY, Edward. (ed.) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 BC.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p.742-744.

WU, Hung. "Early paintings..." in BARNHART, Richard et alli. *Three Thousand Years of Chinese Painting.* Yale: Yale University press, 2002.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Esporte dos Deuses: o Ritual Daoista Visto sob uma Perspectiva Comparativa

Sport des dieux: le Rituel Taoïste vu dans une Perspective Comparative

Bony Braga Schachter[1]

[1] Bony Schachter estudou chinês clássico e moderno na Universidade Normal de Nanjing, além de ter estudado sânscrito, tibetano e história chinesa na Universidade de Fudan. Possui doutorado em Estudos de Religião pela Universidade Chinesa de Hong Kong, onde estudou sob a supervisão do renomado *scholar* de daoismo Lai Chi-tim 黎志添. Um especialista em daoismo, seu interesse acadêmico pela religiosidade chinesa é aliado a pesquisas sobre a história do livro na China, estudos sobre autoria e teorias do ritual. Em confluência com tais interesses, hoje prepara um livro sobre a autoria divina de Zhu Quan, príncipe daoista chinês que viveu durante o século XV. Possui publicações em jornais acadêmicos especializados, incluindo Monumenta Serica, Journal of Chinese Studies, Acta Orientalia, dentre outros. Contribuidor para diversos projetos acadêmicos internacionais, incluindo o Daozang Jiyao Project e o Chinese Religious Text Authority. Atualmente é professor assistente na Academia Yuelu, Universidade de Hunan. Adicionalmente, é pesquisador honorário do Centre for the Study of Religious Ethics and Chinese Culture, the Chinese University of Hong Kong, sob a tutela de Lai Pan-chiu 賴品超. E-mail para contato: bonyschachter@gmail.com.

Recebido em 10 de julho de 2020; Aceito em 23 de novembro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.57697

Resumo

O presente artigo discute o ritual daoista contemporâneo a partir de uma perspectiva comparativa. Comparando dois grupos, notadamente, a Sociedade Daoista do Brasil e um altar privado de Xinbei, em Taiwan, o artigo explora a dimensão teórica da adaptabilidade do ritual daoista a contextos locais. A primeira parte discute o conceito de sociedade, explicando como daoistas contemporâneos articulam a relação entre passado histórico e a modernidade chinesa. A segunda parte investiga o conceito de daoismo tal como postulado pelos grupos discutidos. A terceira parte compara o ritual daoista praticado no Brasil com o ritual como praticado em Taiwan. Dialogando com o campo acadêmico de estudos rituais, apresentamos uma interpretação teórica do ritual daoista como jogo, ou esporte.

Palavras-chave: Taiwan; Daoismo; China.

Résumé

Cet article traite du rituel taoïste contemporain dans une perspective comparative. En comparant deux groupes, notamment la Société Taoïste du Brésil et un autel privé à

ISSN 1982-8713

Xinbei, Taiwan, l'article explore la dimension théorique de l'adaptabilité du rituel taoïste aux contextes locaux. La première partie traite du concept de société, expliquant comment les taoïstes contemporains articulent la relation entre le passé historique et la modernité chinoise. La deuxième partie explore le concept de taoïsme tel que postulé par les groupes discutés. La troisième partie compare le rituel taoïste pratiqué au Brésil avec le rituel pratiqué à Taiwan. En dialogue avec le domaine académique des études rituelles, nous présentons une interprétation théorique du rituel taoïste comme jeu ou sport.

Mots-Clés: Taiwan; Taoïsme; Chine.

> Eu reúno material sobre a biografia do *Homo immunologicus*, guiado pela suposição de que se trata de onde encontrar a substância das quais as formas das antropotécnicas são feitas. Por tal [termo] eu quero dizer os métodos de prática física e mental por meio dos quais seres humanos das mais diversas culturas vem tentando otimizar seu status cósmico e imunológico diante de vagos riscos de vida e acentuadas certezas de morte.
>
> Peter Sloterdijk[1]

Introdução

Neste artigo, eu discuto o ritual daoista contemporâneo por meio de uma perspectiva comparativa. Não me proponho a comparar o daoismo a outras religiões, mas sim o daoismo como adaptado no Brasil com o daoismo de Taiwan. Enquanto fenômeno social, o daoismo no Brasil é estatisticamente insignificante, incomparável com as igrejas pentecostais, os terreiros de candomblé, as igrejas católicas, os centros

[1] SLOTERDIJK, 2009, p. 23: "Ich trage Materialien zur Biographie des homo immunologicus zusammen, wobei ich mich durch die Annahme leiten lasse, hier sei vor allem der Stoff zu finden, aus dem die Anthropotechniken sind. Ich verstehe hierunter die mentalen und physischen Übungsverfahren, mit denen die Menschen verschiedenster Kulturen versucht haben, ihren kosmischen und sozialen Immunstatus angesichts von vagen Lebensrisiken und akuten Todesgewißheiten zu optimieren." Tradução inglesa: "I gather material on the biography of *Homo immunologicus*, guided by the assumption that this is where to find the stuff from which the forms of anthropotechnics are made. By this I mean the methods of mental and physical practising by which humans from the most diverse cultures have attempted to optimize their cosmic and immunological status in the face of vague risks of living and acute certainties of death." Em SLOTERDIJK, 2013, p. 10.

ISSN 1982-8713

kardecistas etc. A premissa guiando este estudo é que a evidência discutida aqui é mais relevante para o campo de Estudos Rituais do que para uma avaliação do impacto social do daoismo[2] nestas terras brasileiras, tema pelo qual não tenho interesse algum. Minha perspectiva comparativa leva em consideração não apenas a dimensão teórica da geografia da difusão ritual como, também, o problema da representação historiográfica de seu aspecto temporal. Surgindo no século II da era comum, o daoismo é uma tradição que remonta à antiguidade tardia chinesa (KLEEMAN, 2016). A sobrevivência dos rituais daoistas nos dias de hoje é, portanto, um tópico de grande interesse para scholars da religião. Neste artigo, eu exploro de modo comparativo como daoistas contemporâneos interpretam a relação do daoismo e seus rituais com o passado chinês. Finalmente, ao abordar o problema da difusão geográfica, eu discuto – de um ponto de vista teórico – as dimensões esportiva e lúdica que creio ser inerentes ao ritual daoista. De modo a explorar tal questão teórica, eu proponho uma estrutura tripartite devotada aos conceitos de sociedade, de daoismo e de ritual. Como uma encenação de Estudos Rituais, eu me valho do número três para expor a verdade de acordo com uma performance cuja estrutura ritual não ofenda nem aos daoistas nem aos estudiosos modernos. Tal estrutura tripartite é ainda mais auspiciosa se levarmos em consideração que o número três está entre os prediletos dos daoistas. Primeiro, partindo de um elemento social concreto, eu discuto como daoistas modernos, incluindo daoistas chineses, taiwaneses e brasileiros (neste último caso, um taiwanês lusófono radicado no Brasil) definem ou utilizam o conceito de "sociedade", que é fundamental para um entendimento historicamente embasado das religiosidades chinesas. Na segunda seção deste artigo, eu discuto o conceito de daoismo tal como articulado por escrito pelos daoistas citados, investigando questões como a relação entre daoismo, história, auto-

[2] Eu uso a grafia taoismo e taoista quando a mesma aparece em documentos originais. O uso da grafia daoismo ou daoista com "d" reflete a influência do sistema fonético pinyin, mas trata-se do mesmo objeto. As teorias da transplantação não se aplicam de modo pleno ao "daoismo brasileiro", e só interessam quando se atinge escala e significação cultural proporcionais. A recepção do budismo esotérico no Tibete (DAVIDSON, 2004), por exemplo, pode ser um bom objeto para teorias da transplantação.

ISSN 1982-8713

determinação étnica e poder político. Na terceira parte, eu comparo o ritual tal como adaptado ao Brasil com o ritual tal como praticado em Taiwan. Em um ativo diálogo com o campo de Estudos Rituais, eu exponho as interpretações acerca do significado do ritual propostas por daoistas de hoje e desenvolvo uma teoria que explica o ritual daoista como jogo, ou esporte. Trata-se, no entanto, de um esporte dos deuses, cujas regras se aplicam, certamente, a incrementar o status cósmico e imunológico de todos os envolvidos.

O conceito de sociedade

Em uma moção de louvor e reconhecimento datada de 23 de Março de 2016, um vereador carioca reconhece o trabalho de divulgação da cultura chinesa realizado por Wu Zhicheng 武志成 (1958–2004), fundador da Sociedade Taoísta do Brasil (Baxi daojiao hui 巴西道教會, doravante STB), nos seguintes termos:

> Mestre Wu Jyh Cherng foi o fundador da Sociedade Taoísta do Rio de Janeiro e principal responsável pelo legado deixado para o aprimoramento dos conhecimentos da cultura Taoista, base filosófica da Medicina Chinesa. Realizou em vida um trabalho de excelência ao contribuir para o desenvolvimento da Acupuntura, agindo com sabedoria e invejável paciência, sendo merecedor de todo nosso respeito e admiração. Através deste ato legislativo, como representante do Poder Legislativo Municipal faço esta justa homenagem "in memoriam" ao Mestre Wu Jyh Cherng, que recebe toda nossa gratidão pelo seu importante papel dedicada ao ser humano.[3]

Mas Wu foi muito mais longe do que o suposto por nossas autoridades políticas. Seria grande o desafio de transplantar para a China um terreiro de candomblé, incluindo-se aí o sentimento de ancestralidade negra, seja bantu ou ioruba. Wu

[3] O vereador em questão é Rafael Aloísio Freitas, do MDB. Texto completo em: https://mail.camara.rj.gov.br/Apl/Legislativos/scpro1316.nsf/82491618d104209403257abe006c66e1/96ed304be9fa9c2983257f7a0070e78b?OpenDocument, último acesso em 21 de Fevereiro de 2020.

ISSN 1982-8713

conseguiu algo semelhante. Ele ensinou a seus alunos como executar os complexos rituais daoistas que são praticados até hoje na sinosfera.[4] Isto inclui, entre outras coisas, o aprendizado dos segredos (*mi* 秘), que só podem "funcionar" por meio de algum dialeto chinês. No Rio de Janeiro – nada menos que a terra do samba, da bossa-nova, do futebol, do carnaval e da nudez greco-romana –, ele conseguiu vestir seus seguidores, às vezes num calor de 40 graus, em pesados mantos amarelos que refletem o ethos e as rígidas hierarquias sociais do período imperial chinês. Os deuses, apesar de todo esforço de transmissão cultural numa república tupiniquim, ainda são chineses e ainda celebram uma ancestralidade própria, local, imperial, monárquica e orgulhosa de suas origens. Como diz um canto litúrgico de Taiwan, revelando um curioso exemplo de dissonância política, o daoismo: "protege o reino e preserva o território com seus vilarejos; ajuda nas revoluções da casa imperial, fazendo com que o povo possa se regozijar em seu trabalho." 護國保鄉邦，協運皇室，人民得樂業 E tal povo se regozija de acordo com o calendário lunar e os ciclos de uma vida dedicada aos trabalhos agrícolas, onde quase todo dia é dia de santo. Mesmo em terras tropicais, os deuses daoistas e os deuses locais chineses continuam setentrionais. O mesmo se aplica ao daoismo.

A comparação é significativa pois a evidência disponível permite formular o problema, em termos metafóricos, como uma questão de tradução. Taiwan seria a língua ou cultura de origem, e o Brasil, a língua alvo. O problema de tal metáfora, obviamente, é a suposição de transparência, como se existisse algo a ser traduzido que permanece essencialmente inalterado por meio da tradução. Mas a suposição de transparência não se sustenta nem mesmo na China, onde o daoismo é hoje apresentado como religião nativa (*Zhongguo tusheng tuzhangde zongjiao* 中國土生土長的宗教, isto é, "religião nascida e crescida na China"), uma vaga definição que não reflete nem a complexidade histórica do daoismo nem a riqueza de interpretações e

[4] Uso o termo sinosfera em referência aos países de matriz cultural chinesa, incluindo territórios como China continental, Taiwan, Hong Kong, Singapura.

ISSN 1982-8713

experiências locais. No caso do daoismo, o problema da difusão geográfica do ritual assume dimensões desconhecidas por outras tradições. Ao longo de sua história, o daoismo assumiu um discurso de sacralização dos aspectos étnicos, geográficos, culturais e rituais da China, processo que tem seu apogeu nos escritos do rei Zhu Quan 朱權 (1378–1448), filho do fundador da dinastia Ming (SCHACHTER, 2018, pp. 1–86). Fechado em si mesmo como a quintessência de uma sinicidade, a ideia de proselitismo e difusão ritual extra-étnico aos moldes cristãos é completamente estranha ao daoismo, mesmo que este seja praticado por minorias étnicas chinesas não-Han (ALBERTS, 2006).

De fato, o caso da STB é importante não por ter algo a dizer sobre o daoismo no Brasil ou sobre o daoismo como elemento modificante da sociedade brasileira, mas sim pois o mero fato de existir uma STB ter muito a dizer acerca do ritual daoista enquanto uma antropotécnica (SLOTERDIJK, 2013) social. Quando Wu Zhicheng decidiu nomer a organização religiosa que ele fundou como sendo uma "sociedade" (*hui* 會), ele não apenas definiu o daoismo que pretendia disseminar no Brasil em termos coletivistas como, também, fez uma escolha baseada em séculos de experiência histórica chinesa. O uso do termo *hui* não é uma mera coincidência. Ele reflete, primeiro, o fato de as associações taoistas taiwanesas, onde Wu estudou os rituais, também usarem tal termo. Este, no entanto, não se confunde com a ideia de religião ou de organização religiosa, que na China possui uma história muito recente.

O conceito de sociedade em perspectiva histórica

O termo *hui*, traduzido na literatura acadêmica como associação ou sociedade, está diretamente relacionado àquilo que Lagerwey chama de sociedade templo-cêntrica (LAGERWEY, 2019, p. 29–102). Durante o período imperial, antes da fundação da primeira República, as redes de templos – onde budismo, daoismo e deuses locais conviviam – formavam, junto da linhagem familiar (SZONYI, 2015, p. 433–87), um dos cernes da estruturação social chinesa (MCDERMOTT, 2015). As associações tinham sua

ISSN 1982-8713

localização física em templos (existindo uma rica terminologia para tais estruturas arquitetônicas), mas suas funções não eram definidas simplesmente em termos litúrgicos.

A questão pode ser resumida da seguinte maneira: na China, desde o período assim chamado "medieval" (ou o período de divisão, 220–589), nota-se a existência de uma vida religiosa organizada em torno de monastérios budistas e daoistas. No entanto, especialmente a partir da dinastia Song (960–1279), vilas rurais, cidades e sedes de condados começaram a ter seus territórios organizados em torno de templos populares. Tais templos e seus deuses locais se tornaram objeto de ampla consagração imperial, de modo que a ausência da mesma, muito mais do que questões teológicas e rituais, poderia criar a distinção entre um culto legítimo e um culto ilícito (*yinsi* 淫祀). Em outras palavras, desde a dinastia Song, como defendido por Lagerwey, o estado chinês funciona como uma "igreja" (LAGERWEY 2004; 2019).

As associações surgem no contexto de tais redes de templos que, mesmo possuindo aprovação ideológica imperial, não necessariamente eram financiadas pelo império. Do ponto de vista socio-histórico, as associações constituem excelente evidência para a investigação de como a sociedade imperial chinesa funcionava. Devido a suas variadas matizes locais, e também por causa da riqueza de materiais primários (inscrições em templos, gazetas locais, histórias oficiais etc), as associações oferecem uma perspectiva privilegiada acerca de como os chineses se organizavam socialmente em relação aos seus deuses, rituais e festivais. A rica evidência mostra que tais redes de templos possuíam não apenas funções mais diretamente associadas com nosso imaginário do que é religião como, também, funções mais "mundanas", incluindo a administração de guildas, dos mercados, das cidades, operações financeiras, obras de caridade, serviços médicos e educacionais. Em outras palavras, na sociedade chinesa do período imperial, o templo era um epicentro de atividades cujos interessados e

ISSN 1982-8713

beneficiados eram não apenas os clérigos, mas também os deuses locais, seus médiums e a população em geral.

As associações eram organizações de elite entre famílias poderosas e grupos sociais com interesses semelhantes, incluindo literatos instalados na sociedade local por meio do sistema de provas para cargos públicos (*keju zhidu* 科舉制度), eunucos, guildas etc. As associações não possuíam um aparato jurídico determinando a sua existência e seus fins por meio de um contrato. Como tudo o mais na sociedade imperial, a existência das associações se dava primeiro por meio dos interesses legítimos de uma coletividade, e então pela sua inscrição no espaço "público" por meio de inscrições em lápides colocadas no ambiente dos templos, que serviam de espaço físico para a reunião de seus membros. Tais inscrições funcionavam como o instrumento por meio do qual os participantes mais importantes das associações negociavam diferentes graus de prestígio social e tornavam conhecidas suas atividades e patrocínio. Qualquer evento poderia ser suficientemente importante para que fosse erguida uma nova inscrição. Peregrinações, patrocínio de templos, saraus de poesia, festivais, ritos de oferendas daoistas, ritos fúnebres budistas etc. Tais associações, portanto, não apenas mobilizavam interesses coletivos locais como, também, proporcionavam a comunicação de contextos locais distintos e, não raramente, também refletiam a participação imperial em economias locais. Se as associações contribuíram ou não para a criação de um espaço público ou para a formação de algo semelhante a sociedades civis na China, no entanto, ainda é objeto de disputa acadêmica (DAVIS, 2001).

O acima exposto torna possível visualizar de maneira mais concreta o fato de que as religiosidades chinesas não possuem muita semelhança com aquilo que na Europa ou no ocidente chama-se por religião. De fato, a categoria religião (*zongjiao* 宗教), na China, foi uma novidade importada a duras penas (GOOSSAERT e PALMER, 2011). Se levarmos a tese de Lagerwey a sério, não é difícil entender que na China imperial não existia um equivalente ao ideal de secularismo europeu, sem o qual a própria noção de

ISSN 1982-8713

religião não faz tanto sentido. A própria separação de igreja e estado seria uma impossibilidade pelo simples fato de um deus legítimo requisitar aprovação imperial, ao contrário de simples aprovação dos membros de um determinado culto. Ao mesmo tempo em que controlava a santidade dos santos chineses, o estado chinês se recusava a identificar a essência da nação com os deuses daoistas, budistas ou populares. Esta tendência, em parte um resultado de milênios de ritos confucionistas com um panteão distinto do popular, do daoista e do budista, se agravou durante a transição do império para a primeira república. Como enfatizado por Nedostup, uma das diferenças fundamentais entre os nacionalistas chineses e os japoneses da passagem para a modernidade é que os últimos identificaram nos deuses do assim chamado xintoísmo (*shinto* 神道) uma espécie de religião nacional que representaria a essência do povo japonês (NEDOSTUP, 2009, p. 5). No caso da China, as coisas foram bem diferentes. Parte dos intelectuais chineses, movidos por um forte sentimento anti-clerical, via nos sacerdotes daoistas e monges budistas uma das causas dos problemas da China. A orgulhosa China da dinastia Ming, que até então era uma das maiores, senão a maior potência do mundo, tornara-se objeto de dominação e exploração durante a dinastia Qing. Neste período, a China e seus intelectuais, diante das humilhações impostas pelas potências ocidentais e o Japão, ainda tentam se acomodar à ciência e às tecnologias europeias. Como discutido por Goossaert, 1898 é o ano que marca uma transição radical da relação entre o estado chinês e as religiões populares. Neste ano, que confunde-se com o período final da dinastia Qing, Kang Youwei 康有爲 (1858–1927) propõe uma série de reformas, incluindo a transformação de templos populares em escolas (GOOSSAERT, 2006, p. 307–36).

Para os secularistas e ateístas mais intrépidos, a medida de Kang Youwei pode soar legítima, mas na verdade se trata da substituição de uma forma de religiosidade por outra. Isto é, tratava-se de tentar tornar hegemônica a moralidade de devoção ao império e às aristocracias em geral, em oposição às diversidades de moralidades e rituais

ISSN 1982-8713

dos templos populares. Neste contexto, e apesar do crescente cientificismo de alguns setores da intelectualidade chinesa (YEN, 2015, p. 89–137), o currículo de Kang Youwei não poderia ser estritamente secular ou científico, como não é até hoje o currículo das universidades chinesas, onde moralidade, política e educação cívica estão mescladas de maneira quase indivisível. De fato, a questão religiosa é uma das questões fundamentais da modernidade chinesa, e todas as suas lideranças políticas e intelectuais viram em alguma forma de religiosidade a "salvação" da China. Kang Youwei viu numa religião nacional estritamente confucionista, anti-daoista, anti-budista e anti-popular tal modelo de salvação, enquanto que intelectuais e políticos como Sun Yat-sen 孫逸仙 (1866–1925), ninguém menos que um dos pais fundadores da China republicana, se converteram ao cristianismo.

O que tudo isto significa para o tema das associações é que as mesmas tiveram que mudar e se adaptar às transformações radicais pelas quais passavam as estruturas sociais chinesas. A Sociedade do Céu e da Terra (Tiandihui 天地會), por exemplo, surgiu na dinastia Qing em Fujian como uma organização semi-miliciana devotada à destruição da dinastia Qing e ao restabelecimento da dinastia Ming. Com o fim do império e a fundação da república, tal sociedade se viu destituída de seu suposto ideal principal, voltando-se portanto para outros negócios, como agiotagem, penhoras de bens e prostituição. Ou seja, o termo *hui* pode apontar tanto para associações legítimas e "públicas" como para associações secretas ou semi-secretas e ilegais cujas atividades econômicas raramente seriam vistas como legítimas do ponto de vista da casa imperial (o que não necessariamente excluiria a participação de aristocracias locais em suas atividades) ou do ponto de vista republicano. Em todo caso, as associações deixaram uma marca indelével na sociedade e mentalidade chinesas. Organizando interesses políticos e econômicos de determinados grupos, as associações são essencialmente imbuídas de um sentido prático e coletivista. Isto explica, pelo menos parcialmente, a sua sobrevivência na China moderna e hiper-capitalista. As associações, assim como a

ISSN 1982-8713

linhagem, podem funcionar muito bem no contexto de economias modernas. Porém, dadas as suas origens pré-modernas, tais associações podem servir à manutenção de maneiras de pensar e sentir que não necessariamente estão em consonância com agendas modernas e republicanas. Neste sentido, as associações possuem um grande potencial para o conservadorismo político e narrativas tradicionalistas. As associações daoistas são um excelente exemplo deste fenômeno.

O termo sociedade de acordo com as associações daoistas modernas

O contexto histórico maior descrito acima precedeu e informou a decisão de Wu Zhicheng de nomear a sua organização religiosa como STB. De modo a gerar um entendimento mais preciso acerca do que Wu entendia por "sociedade" e o que suas contrapartes chinesa e taiwanesa entendem pelo termo, eu traduzo abaixo as descrições oficiais oferecidas pela Sociedade Daoista Chinesa (Zhonghua daojiao zonghui 中華道教總會, Taiwan) e pela Associação Daoista da China (Zhongguo daojiao xiehui 中國道教協會, China Continental) acerca de suas respectivas instituições. A Sociedade Daoista Chinesa descreve a sua própria história deste modo:

> O patriarca Mestre Celestial do período Han do Leste, reunindo o pensamento da escola filosófica daoista, a erudição dos mestres do yin e do yang e o cultivo dos mestres da imortalidade divina, bem como herdando as antigas crenças da China e seu sistema sacrificial, estabeleceu as paróquias e explicou os ensinamentos, tornando-se o começo das transformações das associações daoistas. Durante a dinastia Tang, [o daoismo] passou de ministro para emissário, o que foi continuado durante a dinastia Song. Durante a dinastia Ming, o governo central estabeleceu o Registro Daoista, as Prefeituras estabeleceram o Registro Local Daoista, as Subprefeituras erigiram as Diretorias Daoistas e os condados erigiram as Associações Daoistas. Todas estas [formas de organização] podem ser chamadas como associações do Ensinamento. Depois da fundação da República, os líderes das linhagens daoistas urgiram pelo estabelecimento da Associação Daoista, mas devido à fragmentação interna do país em milícias, tal associação não pode de fato se consolidar, não gerando frutos. No ano 25 da República [1936], o virtuoso daoista Yuan Dunzi, junto de outros, desejou estabelecer a Sociedade Daoista Chinesa, mas devido à guerra de resistência [contra o Japão], [tal ideal]

ISSN 1982-8713

> adormeceu. No ano 26 da República [1937], a reorganização pleiteada pelo sexagésimo terceiro Mestre Celestial Zhang Enpu não rendeu frutos. Até que o Mestre Celestial Zhang Enpu, em Taiwan, no ano 40 da República [1951] se uniu aos famosos homens do Dao: Zhao Jiazhuo, Xiao Tianshi, Ma Bi, Gao Yutian, Jiang Zhaozhou, Li Yulong, dentre outros, e fundou a Sociedade Daoista da Província de Taiwan, representando a Sociedade Daoista para fora. Depois de sua posse, levando em conta a crescente complexidade dos assuntos de ordem daoista, em 13-02 do ano 55 da República [1966] foi fundada em Taibei uma Sociedade Daoista de caráter nacional, com o nome de Sociedade Daoista da República Chinesa, quando o sexagésimo terceiro Mestre Celestial Zhang Enpu foi apontado como seu primeiro Diretor.[5]

Corroborando minha observação acerca das origens pré-modernas e as tendências conservadores das associações, o parágrafo acima descreve as origens da Sociedade Daoista Chinesa em termos semi-lendários. Se por um lado os estudiosos do daoismo entendem, tal como descrito acima, que tal "religião" começou durante a dinastia Han, sendo sua criação atribuída a um certo Mestre Celestial Zhang Daoling, por outro lado é preciso entender que a apresentação traduzida acima se trata de um discurso generalizador cujo objetivo não é tanto fornecer uma descrição historicamente precisa, mas sim estabelecer a antiguidade e, portanto, a legitimidade da tradição. Mas ainda mais impressionante que o apelo à legitimidade pelo argumento de antiguidade é o forte argumento de continuidade. Como um verdadeiro esforço hagiográfico, nosso documento enfatiza a continuidade ininterrupta entre o primeiro Mestre Celestial e o sexagésimo terceiro, Zhang Enpu 張恩溥 (1894–1969). As lacunas do discurso me parecem tão importantes quanto as presenças. Note-se, primeiro, o completo silêncio acerca da dinastia Qing, quando o daoismo perdeu prestígio perante a corte imperial manchu. Note-se, também, a maneira como se discursa sobre a fundação da República, como se a existência de associações daoistas fosse legítima por si mesma e independente das estruturas sociais da época imperial. O mesmo discurso também torna invisível o dramático processo de modernização chinesa e as estratégias de

[5] Ver http://chinesetaoism.taoservice.org/main.php?page=about&page_no=&serno=20. Acessado em 20 de Fevereiro de 2020.

ISSN 1982-8713

adaptação e sobrevivência do daoismo no mundo moderno. A escolha de certos termos também nos interessa. O uso, em 1951, do termo "Província" (*sheng* 省) para o nome da associação é bastante significativo. O vocábulo denuncia uma visão dupla de Taiwan como sendo, ao menos espiritualmente, parte da China Continental, e a última como estando sob a égide da Sociedade Daoista Chinesa. O uso, em 1966, do termo República Chinesa, indica uma oposição política sutil à China Continental, mesmo se as origens espirituais do daoismo lá se encontrassem no passado. Tudo isto indica a necessidade de os fundadores da associação taiwanesa de pensar e verbalizar sua posição diante da sociedade chinesa como um todo. De acordo com a ata de estabelecimento da Sociedade Daoista Chinesa, a mesma é uma entidade sem fins lucrativos cujos objetivos principais são "exaltar a doutrina do ensinamento, manter a disciplina do ensinamento, educar o povo e converter os vulgares, divulgar o Caminho e proteger o país, estabelecer a boa credibilidade étnica e promover a harmonia mundial". Entre os objetivos da Sociedade estão, também, "fortalecer o diálogo cultural daoista entre as duas margens", isto é, entre Taiwan e a China Continental. Em outras palavras, os diretores da Sociedade Daoista Chinesa escolheram por um discurso público que, ao invés de acentuar diferenças e conflitos, enfatiza a continuidade espiritual entre o daoismo de Taiwan e o da China. Trata-se não apenas de uma teologia moderna a-histórica da essência chinesa como, também, de uma atitude compreensível diante de um passado recente, especialmente as campanhas anti-superstição e anti-clericais perpetradas pelos fundadores da República taiwanesa.

Já a Associação Daoista da China, fundada em 1957 na China Continental, estabelece sua missão como sendo:

> Unir e liderar os discípulos daoistas de todo o país para que amem a pátria e o ensinamento, protegendo a liderança do Partido Comunista Chinês e o sistema socialista, observando a constituição nacional e suas leis e regulamentos, cultivando e praticando os valores centrais do socialismo, adaptando-se positivamente à sociedade socialista. Realizar atividades

ISSN 1982-8713

> daoistas, divulgar as doutrinas daoistas, proteger os interesses legítimos do mundo daoista. Desenvolver a excelente tradição daoista, transmitir a cultura daoista. Contribuir para o desenvolvimento econômico da sociedade, pela harmonia religiosa, pela união étnica, pela concórdia social, pela integração da pátria, para a paz mundial e participar ativamente pela realização do sonho chinês do grandioso renascimento da nação chinesa.[6]

Oferecer uma discussão detalhada acerca da história de ambas as Sociedades exigiria um espaço do qual este artigo não dispõe. O que desejo enfatizar, para fins de comparação com a STB é que as contrapartidas chinesas, e cada uma a sua maneira, deixam claro que não surgiram em um vácuo político. Muito pelo contrário, ambas as associações enfatizam seu papel social em relação ao estado e à nação. No caso da associação da China continental, as distinções entre estado, nação e Partido Comunista são completamente apagadas, em um discurso que revela a hegemonia do último no que tange à definição de discursos públicos sobre religião.

Wu zhicheng e o termo sociedade

Quando fundou a STB, Wu Zhicheng certamente estava consciente da problemática política envolvendo a fundação e a manutenção de associações daoistas chinesa e taiwanesa. Mas tal problemática, por meio da qual as associações daoistas da China Continental e de Taiwan definem publicamente a sua razão de existir, simplesmente não se aplica ao Brasil. Como, então, Wu definiu a pertinência da STB em um contexto totalmente diverso daquele onde ele mesmo aprendeu daoismo?

Ao contrário de suas contrapartidas taiwanesa e chinesa, Wu não precisou justificar a existência da STB em termos explicitamente políticos. Como suas contrapartidades chinesas, a instituição fundada por Wu pode ser considerada uma associação, mas ao contrário das matrizes chinesas, não há a necessidade de se criar um

[6] Ver http://www.taoist.org.cn/zgdjxhjj.jsp, último acesso em 20 de Fevereiro de 2020.

ISSN 1982-8713

discurso público que articule a responsabilidade social de tal associação de modo explícito. Uma das poucas tentativas de definir a associação ocorre nos vários números do jornal *Tao do Taoísmo*, onde um paratexto explica a STB como "a primeira e única representante oficial do taoismo na América Latina, oficialmente reconhecida e vinculada à Sociedade Taoísta da China, órgão governante do taoísmo mundial." Note-se que a estratégia de auto-descrição da STB é bastante diferente daquela optada pelas contrapartidas chinesas. A associação taiwanesa fundamenta sua autoridade numa descrição mais ou menos adequada da história do daoismo, enquanto a associação da China Continental sustenta seu status por meio do endorso recebido pelo Partido Comunista Chinês. Ao definir a si mesma como uma associação, a STB estabelece sua autoridade em relação à sua suposta posição diante da matriz taiwanesa, apresentada como uma espécie de Vaticano daoista, ou um "órgão governante do taoismo mundial". Trata-se de uma analogia inadequada, já que as associações chinesas não são órgãos governantes, nem existe algo como o "taoismo mundial". Mas a analogia funciona no sentido de que transforma a disseminação do daoismo no Brasil em algo palpável para o público de classe média de origem predominantemente "branca" e cristã ao qual a STB se dirige. A analogia também funciona pois ela não enfatiza os elementos históricos e étnicos do daoismo, de pouco interesse para um público não-chinês. Ao contrário das associações chinesas e taiwanesas, onde a condição étnica chinesa e nacional chinesa ou taiwanesa pode ser condição *sine qua non* para participação, a STB se dirige ao ser humano como tal. O maior esforço de Wu e seus seguidores, portanto, não será o de explicar a associação como elemento estruturante ou modificante da sociedade brasileira, mas sim o de explicar o que é o daoismo e o que o daoismo tem a oferecer para os participantes da associação enquanto indivíduos que não participam da história chinesa e nem estão interessados em participar da mesma. Deste ponto de vista, a STB pode ser interpretada como uma associação civil de caráter conservador. Mas enquanto o conservadorismo político de suas contrapartidas chinesas se relaciona a valores como patriotismo e família, o conservadorismo da STB estava fundamentado na elevação da

ISSN 1982-8713

espiritualidade do indivíduo em detrimento de narrativas políticas acerca do povo chinês e sua história.

O conceito de daoismo

Ao explicar o que é o daoismo, Wu recorreu tanto a respostas existentes como, também, produziu uma nova interpretação. A primeira modalidade discursiva corresponde a uma classificação do daoismo em cinco "vertentes": (1) caldeirão e elixir (*dandingpai* 丹鼎派), (2) talismãs e registros (*fulupai* 符籙派), (3) textos clássicos (*jingdianpai* 經典派), (4) acumulação da bondade (*jishanpai* 積善派) e (5) adivinhação (*zhanyanpai* 占驗派). A classificação moderna em cinco vertentes não ocorre em textos pré-republicanos e certamente é uma resposta daoista ao anti-clericalismo chinês da passagem do século XIX para o XX, pois apenas a segunda vertente, a dos talismãs, pode ser diretamente relacionada ao sacerdócio. Ao não reduzir o daoismo aos seus templos, sacerdotes e serviços rituais pagos, a mensagem é que o daoismo é uma herança cultural muito mais ampla do que aquela caricatura oferecida pelos inimigos da religião. A assim chamada vertente da acumulação da bondade, por exemplo, define o daoismo como filantropia. Sem dúvida, filantropia é algo que até mesmo o mais ferrenho dos secularistas poderia estimular. Ao mesmo tempo, a categoria permite incluir como "daoista" qualquer um que esteja disposto a patrocinar não apenas causas daoistas como, também, outros setores da sociedade. Finalmente, tal categoria associa o enriquecimento financeiro das instituições daoistas com responsabilidade social, pois está implícito no discurso que os daoistas são obrigados a contribuir financeiramente com a sociedade em tempos de necessidade. Apenas instituições fortes e prósperas podem patrocinar causas sociais. Esta é uma boa medida contra o discurso anti-clerical acerca do enriquecimento ilícito das religiões. De fato, o que se tem visto na China em tempos recentes são templos daoistas de grande porte oferecendo vultuosas somas em

ISSN 1982-8713

dinheiro como doação quando de catástrofes naturais. Diante de situações como esta, o Partido Comunista Chinês só pode agradecer a ajuda oferecida e estimular o crescimento do daoismo e do budismo diante da expansão vertiginosa do cristianismo na China. A vertente chamada textos clássicos, por outro lado, associa o daoismo a valores de elite e à cultura literária e escrita, aos quais o daoismo sempre esteve historicamente conectado, mesmo que tal ligação seja posta em dúvida ou desconsiderada por confucionistas fundamentalistas e republicanistas anti-clericais. A classificação moderna em cinco vertentes, ao utilizar o termo chinês *pai* 派 (ramo, escola, seita), também é útil para os daoistas no sentido de que ela exclui do horizonte divisões paroquialistas criadas tanto por *insiders* quanto por *outsiders*, apresentando o daoismo como uma grande família harmônica sem deixar transparecer para os que são de fora seus problemas internos.

Esta classificação moderna em cinco vertentes é amplamente utilizada em toda a sinosfera, mas não foi uma invenção de Wu Zhicheng. A interpretação única proporcionada por Wu é aquela que divide o daoismo em três grandes áreas, que ele chama de Caminho (Dao 道), Lei (Fa 法), e Artes (Shu 術):

> O meio para o retorno ao Tao englobam as artes (Su), a lei (Fa) e o caminho (Tao). As artes procuram restaurar o equilíbrio das energias da pessoa através de conhecimentos de saúde, de oráculos, de destino, de leitura da natureza ou do homem. O Fa é o conjunto de métodos místicos que restauram a ordem, a organização, a lei interior e exterior através da força espiritual. E o Tao, como meio, tem na meditação o caminho espiritual por excelência.[7]

Tal passagem é importante pois uma leitura detalhada da mesma é extremamente útil no que tange a uma distinção mais sutil entre a classificação chinesa moderna das cinco vertentes e a síntese única proposta por Wu. O que ambas as

[7] *Tao do taoísmo*, jun. 00, no.4, p. 2.

ISSN 1982-8713

classificações possuem em comum é a tendência a definir o daoismo de maneira abrangente e não exclusivamente clerical sem, no entanto, aprovar o anti-clericalismo. Não seria errado dizer que a classificação proposta por Wu é uma solução mais elegante e econômica do que a das cinco vertentes, mas seria errôneo supor que são a mesma coisa. Aquilo que o sacerdote Wu chamava de Tao corresponde à vertente *dandingpai*, ou seja, a ramificação do daoismo identificada com a alquimia (WU, 2006, p. 49). O Fa corresponde ao ramo talismãs e registros, isto é, o aspecto litúrgico e clerical do daoismo. A categoria oráculos certamente seria incorporada, no esquema de Wu, ao espectro do que ele chama de Shu. Mas a proposta de Wu para a categoria Shu vai muito além dos oráculos, incluindo também geomancia, astrologia, medicina, massagem e outras epistemologias chinesas não necessariamente daoistas. Os ramos acumulação de bondade e textos clássicos dificilmente se integram à classificação tripartite de Wu, mas a STB esteve envolvida com obras de caridade e o próprio sacerdote Wu foi um ávido tradutor de textos clássicos daoistas para o português, incluindo o *Daode jing* 道德經. Além disto, não é de todo inútil observar que a classificação tripartite pensada por ele pode muito bem ser inspirada em certas edições do *Yinfu jing* 陰符經, um texto que Wu traduziu durante sua vida, mas cuja tradução foi publicada apenas postumamente por seus alunos. A mais importante diferença entre ambas as classificações, no entanto, é que no caso do esquema tripartite de Wu existe uma relação hierárquica entre Dao, Fa e Shu que simplesmente não existe no caso do esquema em cinco vertentes, amplamente disseminado na sinosfera. Na obra *Iniciação ao Taoísmo*, Wu dedica um capítulo inteiro ao tema, articulando tal hierarquia de modo explícito:

> A meditação no Taoísmo é vista como alquimia interior, um método de transmutação. O Dan Ding Pai é considerado de mais alto nível entre todas as técnicas. [...] A reprodução da Lei, em termos de resultado, como auto-realização, está um grau abaixo do Caminho, da meditação pura. Mas em termos de assistência social, ela é mais eficiente e imediata. Porém, o poder de um mestre iluminado sempre será mais valioso do que todas as técnicas de Fa de um sacerdote. O mestre não precisa invocar a força de uma

ISSN 1982-8713

> divindade para fazer a cura. [...] Descendo mais um grau na classificação das ferramentas, há o que nós chamamos de Shu, que significa 'arte' ou 'artes'. (WU, 2006, pp. 49–51)

Tanto na sinosfera quanto no templo de Wu, os mundos da alquimia e do ritual não são desconectados. Wu poderia ter optado por apenas ensinar alquimia (meditação) de modo anônimo ou mais discreto, ao invés de estabelecer um templo, mas ele trabalhou em todas as áreas de divulgação do daoismo. Tanto no discurso de Wu quanto no de seu mestre de alquimia, Ma Heyang 馬合陽, o objetivo da meditação é definido em termos estritamente religiosos, como a libertação do ciclo de nascimento e morte (*lunhui* 輪回). Mas no caso de Wu, a classificação da meditação como a "ferramenta" mais elevada da hierarquia reflete o alto grau de psicologização que sua interpretação do daoismo oferece. Não que a psicologização da vida, ideias sobre o funcionamento da mente humana e um fino tato para questões psicológicas não fizessem parte da vida do sacerdote daoista pré-moderno – como apontado por Strickmann, o daoista sempre foi responsável por lavar a roupa suja alheia por meio de seus serviços –,[8] mas a terminologia usada por Wu é deliberadamente psicologizante e modernista[9] de uma maneira que, por questões óbvias, não encontra correspondência nos textos pré-modernos. Só para citar alguns exemplos, Wu usa termos como: *alma, consciência, consciência universal, caráter, ego, consciênca individual, consciência do ego, plena consciência iluminada, iluminação espiritual, auto-realização, personalidade, identidade, neurótico*. Em resumo, Wu oferece uma articulação única do que é o daoismo, verbalizando a questão de uma maneira que justapõe terminologias pré-modernas e modernas. Tal interpretação requer estudos mais aprofundados.

[8] Ver STRICKMANN, 2002, p. 20: "To ask a Taoist priest to diagnose and treat an illness was to invite a general exhumation of all skeletons in the family closet."

[9] Wu não foi o primeiro daoista moderno a propor uma virada para a interiorização. Ver LIU, 2015, pp. 806–37.

ISSN 1982-8713

Aqui, limito-me a explorar o fato de que, apesar de seu tom modernista, a interpretação proposta por Wu não se esquiva a uma afirmação dos aspectos mais nitidamente tradicionais e, de certo modo, anti-modernos do daoismo. Estes incluem a liturgia daoista que, como observado por Wu, possui um forte apelo social, ao invés de psicologizante. Ao afirmar que a Lei (Fa) em "termos de assistência social", pode ser considerada "mais eficiente e imediata", Wu apresenta uma perspectiva que revela plena concordância com o discurso de daoistas de ontem e de hoje, cujos textos apresentam seus rituais e escrituras como potentes instrumentos soteriológicos. O fato de Wu ter estabelecido uma hierarquia onde a meditação está acima do ritual pode muito bem refletir o seu modelo de gestão religiosa, no sentido de que o sacerdote optou por não exercer os rituais daoistas como uma forma de atividade econômica remunerada. Este detalhe o diferenciava de modo significativo de seus companheiros de profissão taiwaneses. De certo modo, para que Wu praticasse os rituais daoistas no Brasil tal como são praticados em Taiwan faltava-lhe tanto o instrumental técnico quanto o contexto social adequados.

O conceito de ritual

A interpretação de Wu acerca do que é o ritual daoista é tão única quanto sua interpretação acerca do que vem a ser o daoismo em geral. Wu apresenta os rituais que aprendeu tanto em termos hagiográficos, como didáticos e doutrinários. No que tange ao aspecto hagiográfico, por exemplo, ele diz que os rituais praticados na STB remontam ao tempo do primeiro Mestre Celestial:

> O terceiro dos mestres mais importantes do Taoísmo chama-se Mestre Celestial. Ele viveu, aproximadamente, há 1900 anos e é representado como um senhor de rosto negro, com uma fisionomia um tanto brava. Deve ter nascido no ano 33 ou 34 da era cristã e viveu na terra 123 anos. Era alquimista e possuía simultaneamente alguns conhecimentos mágicos. Os ritos e cerimônias que nós praticamos aqui na Sociedade Taoísta do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

> vêm diretamente da linhagem dele. No fim de sua vida, ele ascencionou. (WU, 2006, p. 64)

Obviamente, trata-se de uma descrição hagiográfica acerca das origens litúrgicas da STB. O argumento de antiguidade não é de todo falso, mas a história completa acerca do desenvolvimento dos rituais daoistas é muito mais complexa do que qualquer hagiografia poderia revelar. A história dos primeiros rituais daoistas pode ser dividida em duas linhas básicas de desenvolvimento (LÜ, 2008). A primeira corresponde ao surgimento das comunidades dos Mestres Celestiais durante o fim do período Han do Leste (25–220). Durante o período Jin do Leste (317–420), a tradição ritual dos Mestres Celestiais se fundiu com outro tipo de tradição ritual, aquela dos mestres de métodos (*fangshi* 方士) do Sul da China. A segunda linha de desenvolvimento corresponde à formação dos rituais do Tesouro do Espírito (Lingbao 靈寶), que incorpora em si elementos vindos da tradição do Mestre Celestial, *fangshi* e, também, muitos aspectos dos ritos budistas (LÜ, 2008, pp. 278–79). Durante a dinastia Tang (618–907), com uma tendência crescente ao monasticismo, a sistematização de graus hierárquicos (SCHIPPER, 1985, pp. 127–48)[10] e inovações textuais, o ritual daoista ganhou grande presença dentro da corte imperial chinesa. Mas o grande período de inovação litúrgica ocorre durante a dinastia Song (960–1279), quando aparecem os assim chamados Ritos do Trovão (*leifa* 雷法), que incluíam linhagens tais como Shenxiao 神霄, Jingming 淨明, Yutang Dafa 玉堂大法, Tianxin Zhengfa 天心正法, Qingwei 清微 – além de compilações litúrgicas de tom mais clássico (BOLTZ, 1987; SKAR, 1997, p. 159–202; SKAR, 2000, p. 413–63; DAVIS, 2001, p. 115–52; CAPITANIO, 2011, p. 529–35). Strickmann argumenta que, no início do século XII, “nous voyons des maîtres taoïstes pratiquer leurs propres versions de certains rituel tantriques et avoir recours à un panthéon qui doit beaucoup au tantrisme pour son inspiration" (STRICKMANN, 1996, p. 49). Ele também

[10] Para uma visão alternativa, ver Kobayashi, 2003.

ISSN 1982-8713

acredita que “Le taoïsme est le plus durable monument chinois du bouddhisme tantrique”. Durante a dinastia Ming, como demonstrado por Mark Meulenbeld, tal forma de daoismo ganhou grande aceitação por parte do imperador Zhu Yuanzhang (1328–1398), desejoso de expurgar seu império dos fantasmas vingativos criados pelas inúmeras matanças que levaram à reunificação sangrenta da China (MEULENBELD, 2015). Esta situação levou àquilo que Lagerwey chama de a Dupla Ortodoxia de Neo-Confucionismo e Ritos Daoistas da dinastia Ming (LAGERWEY, 2010, pp. 57–93; LAGERWEY, 2016, pp. 113–29). Mas a variedade de rituais praticados por Wu na STB remonta, segundo a evidência restante, à dinastia Qing (1644–1911). Tanto nos materiais litúrgicos criados por Wu para uso na STB quanto nas liturgias usadas na Sociedade Daoista Chinesa de Taiwan nota-se a identificação dos ritos com uma certa linhagem Chanhe 禪和派. Esta é uma das menos conhecidas e estudadas linhagens do daoismo recente. De acordo com o estudioso taiwanês Li Fengmao 李豐楙, que produziu um dos poucos trabalhos acadêmicos sobre o assunto, a linhagem Chanhe:

> É uma linhagem daoista local da área de Fuzhou, na China. Originalmente prominente dentro da cidade de Fuzhou e regiões adjacentes, aproximadamente depois da Segunda Guerra Mundial, [a linhagem] migrou para Taiwan junto dos naturais de Fuzhou. Depois de 1949, surgiram muitos migrantes naturais de Fuzhou, o que também contribuiu para o desenvolvimento fortuito da linhagem Chanhe. A linhagem Chanhe dá grande atenção à sonoridade da recitação das escrituras, demonstrando características culturais de uma linhagem local. No seu período inicial, [a linhagem Chanhe] foi composta por nativos de Fuzhou que ocupavam cargos públicos em Beijing; eles se apropriaram da melodia Quanzhen do Templo das Nuvens Brancas em Beijing e do Norte da China, combinando-a com a linhagem da Ortodoxa Unitária de Fuzhou e aspectos budistas de recitação de escrituras. A partir de meados da dinastia Qing, [a Chanhe] começou a se popularizar gradualmente, tendo se disseminado relativamente cedo entre os filhos das famílias de oficiais como uma forma de cultivo pessoal e de entretenimento. Apenas depois começou a se popularizar entre outras classes. Originalmente, como um culto não-profissional às constelações por meio de recitação das escrituras, tanto em termos da música do

ISSN 1982-8713

> acompanhamento posterior[11] como em termos de textos e petições, devido à participação de literatos locais, [a Chanhe] alcançou um alto nível cultural.
>
> Depois de vir para Taiwan, os seus templos foram estabelecidos com grande concentração em Taibei (como, por exemplo, o Jixuan heyi tang, o Bao'an tang), Gaoxiong e outras áreas municipais. Originalmente, [a Chanhe] estava em voga apenas no círculo de migrantes nativos de Fuzhou, mas depois da cooperação com vários templos da Sociedade Daoista da República Chinesa, a mesma foi amplamente divulgada, popularizando-se paulatinamente entre os grupos daoistas formados por não-nativos de Fuzhou. Aqueles que se dedicam à recitação das escrituras, em sua maioria, são não-profissionais que oferecem serviços em templos, podendo também realizar tais ritos a convites de famílias, havendo tanto serviços auspiciosos (isto é, para eventos felizes) como, também, serviços inauspiciosos (isto é, eventos fúnebres).[12]

De acordo com o relato acima, baseado sobretudo em trabalho de campo, a linhagem Chanhe remonta à dinastia Qing e trata-se de um fenômeno local e de elite cujas raízes epistemológicas estão no eixo Beijing-Fuzhou e cuja transplantação ocorre no eixo Fuzhou-Taiwan. Este processo de criação e transferência do saber litúrgico de Fuzhou para Taiwan, mais do que o de Taiwan para o Brasil, merece ser tratado pelo viés das teorias da transplantação, mas este não é o meu objetivo aqui. O meu interesse maior é estabelecer uma comparação entre como Wu conceitualizou o ritual daoista e como o mesmo é praticado em um contexto urbano taiwanês. Tal esforço comparativo, no entanto, precisa do aparato conceitual oferecido pela área de teorias do ritual. Isto é importante pois não é mais possível, nos dias de hoje, usar a palavra "ritual" em um contexto acadêmico sem uma clara articulação dos limites conceituais que se aplica (ou não) à mesma.

Estudos rituais

[11] *Houchang* 後場 é um termo técnico usado na ópera chinesa como referência à banda musical que acompanha os espetáculos. Ver Cai Shiyun 蔡詩韻, "*Houchang* 後場" em *Encyclopedia of Taiwan*, http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=13066, último acesso em 21 de Fevereiro de 2020.

[12] Li Fengmao, "Chanhe pai", em *Encyclopedia of Taiwan*, http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4211, último acesso em 14 de Fevereiro de 2020.

ISSN 1982-8713

O campo de Estudos Rituais oferece recursos intelectuais importantíssimos para quem deseja investigar as premissas teóricas nas quais o tema está envolto, incluindo a relação entre teoria e prática e questões teóricas próprias deste novo campo de investigação, que é notadamente inter-disciplinar (GRIMES, 2013). Como apontado por Catherine Bell, a categoria interpretativa "ritual" remonta à Europa do século XIX, quando o termo passou de um adjetivo para um substantivo (PLATVOET, 2006, p. 170). No início de seus usos, o termo ritual deixava implícita a existência de uma "categoria universal da experiência humana" (BELL, 1992, p. 14), uma noção que hoje os especialistas de ritual rejeitam. O ritual não é uma coisa-em-si (BELL, 1997, p. ix) a existir independentemente de contextos locais de modo que o campo de Estudos Rituais não se configura como uma tentativa de criação de uma teoria geral do ritual aplicável a todos as formas de ritual, ou mesmo uma teoria do ritual que rejeite ou ignore categorias nativas. Em outras palavras, os estudiosos de ritual se preocupam em desenvolver uma abordagem não-inflacionária e modesta de teorias do ritual que expliquem certos aspectos do fenômeno. Neste contexto, noções apriorísticas do que é religião (SLOTERDIJK, 2013; CAMPANY, 2003, p. 287–319) e do que é ritual não são úteis para a discussão de culturas não-européias. Pesquisas recentes mostram que comportamentos rituais podem ter sido transmitidos por meio de processos evolucionários, pois rituais não são uma atividade exclusivamente humana. Alguns estudiosos questionam a utilidade do paradigma biológico (BAUDY, 2006, p. 345–60), enquanto outros identificam na repetição um dos aspectos fundamentais do comportamento ritual. Tradicionalmente, o papel de produzir discursos sobre ritual e teologia sempre esteve nas mãos de clérigos que, por razões óbvias, tendem a explicar rituais em relação a tópicos como teologia e doutrina, em um esquema que opõe teoria e prática. Autoridades religiosas tendem a apresentar o ritual como se este fosse a teologia na prática, isto é, como se o ritual fosse essencialmente imbuído de significado e valor. Estudiosos de ritual, por outro lado, questionam de modo enfático se os rituais possuem ou não significado inerente. Além disto, especialistas teorizam rituais como

ISSN 1982-8713

uma questão de prática social (RAPPAPORT, 1979; HART, 2006, p. 15–36; RAO, 2006, p. 143–60), como atividade desvinculada de significado (STAAL, 1979, pp. 2–22; HUMPHREY e LAIDLAW, 1994), como trabalho, como prática religiosa, como prática secular (PLATVOET, 2006, p. 161–206), em termos de sua conexão com mitos (SEGAL, 2006, p. 101–22), em termos de sua dimensão psicológica e psicoanalítica (BOUDEWIJNSE, 2006, p. 123–42), em termos estruturais e formais (TURNER, 2006, p. 7–246), como uma atividade que envolve significado (MICHAELS, 2006, p. 247–64), como uma ação relacionada aos conceitos de agência, emoção, linguagem, participação, transmissão, retórica e eficácia. Embora esta não seja uma apresentação exaustiva das abordagens do ritual, é possível perceber que há relatos completamente opostos sobre o que são rituais (e isto pode depender, inclusive, da fonte com a qual se trabalha). O campo de Estudos Rituais é sensível à existência de teorias rituais êmicas. Além disto, muito provavelmente, o que é útil para a discussão de um determinado grupo de rituais pode não ser válido para outro.

Wu zhicheng interpreta os ritos

O caso da STB é interessante pois a evidência multifacetada pode ajudar a responder: o que caracteriza o ritual daoista enquanto uma antropotécnica social？ Por um lado, há um vasto corpo litúrgico daoista presente em várias edições do período imperial. Por outro lado, também estão disponíveis tanto os escritos de Wu sobre o assunto “ritual” como, também, materiais litúrgicos usados em Taiwan e descrições etnográficas produzidas tanto por terceiros quanto por este autor. Além de disseminar a prática ritual entre seus adeptos brasileiros, Wu também teorizou sobre o tema:

> No Taoísmo existem vários rituais e cerimônias. Desses, três são ritos básicos: um para ser feito de manhã, outro ao meio-dia e um terceiro à noite. Aquele que é celebrado de manhã, ao nascer do sol, chamado de cerimônia ou Ritual da Purificação, invoca a união do homem com a força espiritual, para que a força espiritual venha purificá-lo. É um ritual no qual se recebe mais do que se dá. O Ritual da Oferenda, executado quando o sol está ao meio-dia, é um ritual em que o devoto se dirige ao superior para fazer uma oferenda. É um

ISSN 1982-8713

> ritual em que se dá mais do que se recebe. O ritual à noite chama-se Ritual da Distribuição.
>
> O Ritual da Purificação traz as divindades até nós. No Ritual da Oferenda, dá-se às divindades em agradecimento. No Ritual da Distribuição, o sacerdote funciona como canal e veículo para as divindades que descem através dele, espiritualmente iluminando as entidades obscuras e inferiores. Na Purificação, a força superior é chamada de cima para baixo; na Oferenda, é mandada de baixo para cima; e na Distribuição, vem de cima para baixo, até nós, e desce ainda mais para baixo para entidades inferiores. No primeiro caso, você recebe; no segundo, você oferece; e no terceiro, o sacerdote se torna um canal pelo qual o superior passa pelo mediano, dirigindo-se ao inferior (WU, 2006, p. 56–57)

Nesta passagem, Wu faz um grande esforço exegético no sentido de apresentar o ritual daoista de uma maneira que faça sentido para o seu público brasileiro. Em primeiro lugar, é importante notar que a passagem não faria sentido se interpretada em termos de uma tradução direta do mundo conceitual chinês. Wu organiza seu saber ritual com grande liberdade, tanto em termos retóricos quanto em termos práticos. O sacerdote reconhece, por exemplo, que há três ritos básicos daoistas, o da manhã, o do meio-dia e o da noite. Mas na STB, os rituais da manhã e do meio-dia eram práticados durante a noite. Os termos "cerimônia" e "ritual", usados por Wu, substituem o vocábulo chinês *keyi* 科儀, um termo específico aplicado aos ritos daoistas. Os conceitos de Purificação, de Oferenda e de Distribuição existem em relação de relativa simetria com a terminologia chinesa, pois tais termos apontam, respectivamente para os conceitos de *yanjing* 演浄 (prática da purificação), *wugong* 午供 (oferenda da tarde) e *shishi* 施食 (distribuição da comida). Wu justapõe tais termos à sua explicação única e complexa da função de tais rituais. Neste ponto, a terminologia utilizada por Wu começa a se distanciar de uma relação de simetria para com a terminologia chinesa.

Por exemplo, é difícil encontrar termos chineses que reflitam de modo exato as noções de "força espiritual", "superior", "canal e veículo", "divindades", "entidades obscuras e inferiores". O fato de não haver simetria não quer dizer que a interpretação proposta é "errada" ou uma questão de idiossincrasia pessoal. Do mesmo modo, o fato

ISSN 1982-8713

de haver traduções mais ou menos simétricas não significa que a interpretação proposta seja uma tentativa de, de fato, impor a cultura de origem à cultura alvo. No caso de Wu, verifica-se que existe mais adaptação cultural onde a tradução é menos simétrica e vice-versa. Ao explicar o conceito de Purificação (*yanjing* 演浄), por exemplo, Wu adota uma tradução simétrica, mas a interpretação proposta não é simétrica. Na explicação de Wu, o "homem" e a "força espiritual", ou as "divindades", constituem o centro do assim chamado Ritual da Purificação, onde o "homem" assume uma posição passiva de receptor que "recebe mais" do que oferece. Em outras palavras, na interpretação proposta por Wu, o objeto da purificação é o sacerdote daoista e os participantes do ritual. A evidência recolhida durante pesquisa de campo, por outro lado, oferece materiais para uma interpretação diferente.

Mestre lu e seus rituais

Este autor teve oportunidade de aprender rituais daoistas tanto na STB quanto em Taiwan, em um altar privado dirigido por Mestre Lu,[13] que é filiado à Sociedade Daoista Chinesa e ordenado sacerdote pela mesma instituição. Mas além de ser um sacerdote daoista, Lu também é um médium, isto é, ocosionalmente ele serve como um suporte para deuses populares, que possuem seu corpo (*futi* 附體) de modo a exercer certas funções religiosas e comunitárias. Em uma entrevista conduzida no fim de 2018, Lu contou-me a sua trajetória no mundo da religião. Em primeiro lugar, seu compromisso com o deus local se deu através de uma dramática experiência pessoal. Lu diz que, quando jovem, sua mãe o levava todas as semanas ao templo, onde ele costumava caçoar das imagens e dos deuses, dizendo que tudo aquilo era "superstição" (*mixin* 迷信) e que nada daquilo existia. Lu, portanto, coadunava com perspectivas chinesas anti-clericais, que em seus aspectos mais radicais veem na religião popular

[13] Por questões éticas, não revelarei o nome de Lu, nem de seus alunos e clientes.

ISSN 1982-8713

chinesa um mal a ser controlado ou mesmo eliminado. Ele disse que inúmeras vezes chegou a desafiar os deuses no templo em voz alta, perguntando a razão pela qual os mesmos não o possuíam. Um dia, Lu foi possuído. Lu conta que, durante um certo período de tempo, viveu em estado de semi-loucura, quando nenhum médico conseguia diagnosticá-lo, razão pela qual teve que recorrer à religião popular e ao daoismo. Seu estado de desmoronamento psíquico foi interpretado como resultado da influência de um deus local em seu corpo e psiquê. Tal deus foi identificado como o Terceiro Príncipe (Santaizi 三太子), também conhecido como Nezha 哪吒 e como o Marechal do Altar Central (Zhongtan yuanshuai 中壇元帥, ver LI, 2009, pp. 35–57).

No paratexto ritual da dinastia Ming conhecido como *Fengshen yanyi* 封神演義 (*Canonizações*), descrito inapropriadamente por muitos como uma "novela" ou "romance" (ver a crítica em MEULENBELD, 2015), a história de Nezha é uma tragédia envolvendo a inimizade entre pai e filho. Nesta hagiografia, Nezha nasce como uma bola de carne. Seu pai, o general Li Jing, destrói a bola de carne com sua espada. Este primeiro ato de violência determinará para sempre a natureza da relação entre Nezha e seu pai. Da bola de carne espetada pelo pai sai um bebê que já anda e fala, ninguém menos que o divino Nezha. Um episódio envolvendo uma disputa entre Nezha e o Deus Dragão causa a fúria do pai. Nezha se suicida e devolve sua carne e seus ossos ao pai e à mãe, em um ato de vingança disfarçado de piedade filial. Sua mãe monta um templo para Nezha, que se torna um espiríto local eficaz (*ling* 靈), atendendo as demandas da população. Seu pai, enfurecido, destrói o templo e a estátua de Nezha. O deus, furioso, recebe ajuda de seu mestre, o Homem Perfeito da Suprema Unidade (Taiyi zhenren 太乙真人) de modo a recuperar um corpo com o qual irá vingar-se do pai, tentando matá-lo. Mas ao fim, Nezha será detido por meio da interferência de um daoista chamado

ISSN 1982-8713

Randeng daoren 燃燈道人 (Homem do Caminho da Lâmpada Flamejante), que força Nezha a submeter-se à autoridade do pai.[14]

De certo modo, Nezha é para Lu aquilo que Li Jing era para Nezha. Assim como Nezha foi domado por uma força violentamente maior que a sua, isto é, o poder civilizatório da piedade filial, Lu foi obrigado a se curvar aos deuses que ele outrora espezinhava. De modo a obter sua cura, ou seja, fazer aquilo que Sloterdijk descreveria como uma melhoria de seu status cósmico-imunológico, Lu passou a servir Nezha, estudou rituais daoistas e foi ordenado como sacerdote. Hoje, Lu tem seu próprio templo e ensina daoismo tanto para sua filha quanto para seus alunos. O templo de Lu funciona em sua própria casa, que tem cinco andares. Embora ocasionalmente sejam realizados rituais daoistas no primeiro andar da casa de Lu, este espaço é na verdade um belíssimo altar para Nezha, mas não é necessariamente um altar daoista (ver fig. 1). O altar do primeiro andar não possui, por exemplo, as imagens da Tríplice Transparência (Sanqing 三清), a trindade suprema do daoismo. A estrutura do altar do primeiro andar segue orientações dadas pelo deus Nezha, que proporciona serviços comunitários e rituais semanalmente a partir do período noturno (Nezha raramente se manifesta durante o dia). Em tais ocasiões, Lu se veste apenas com uma calça preta, pés descalços, sem camisa e com uma fita vermelha em volta da cintura. Lu senta-se na mesa em frente ao altar, perto do qual são servidos quitutes e comidas típicas para os presentes (sopa de porco, frutas, dentre outros alimentos). Lu conversa com os presentes enquanto aguarda a vinda do deus, demarcada por espasmos musculares, náuseas, ameaça de vômito. O processo de violenta identificação com o deus é seguido por uma bela coreografia, quando o deus Nezha, representado iconograficamente como uma criança vestida em uma armadura e segurando suas armas poderosas, assume uma posição marcial e anuncia seu próprio nome no dialeto local de Taiwan. Usando seu tom de voz característico de uma criança, Nezha conversa com os presentes (às vezes requisita

[14] Um resumo mais detalhado pode ser encontrado em SHAHAR, 2015, p. 1–17.

ISSN 1982-8713

tradutores), administra talismãs, abençoa objetos. Note-se na foto acima mencionada a existência de um urso panda feito de Lego no centro do altar. O urso panda é uma oferenda ao deus Nezha que, como criança, gosta de brinquedos. O Nezha de Lu, no entanto, é uma criança especialmente travessa e cheia de demandas. Em uma das noites de ritual doméstico, Nezha foi presenteado com o urso panda de Lego. Ele simplesmente, no início, não entendeu a oferenda. Depois, deixou claro que não gostou. É interessante como o deus tem preferências extremamente pessoais. Ele gosta muito, por exemplo, dos Minions, de modo que muitos de seus devotos o presenteiam com bonecos da franquia da Universal Studios e Comcast. A troca de presentes é um elemento definidor da religião sem nome do povo chinês. Também se trata de um elemento de conflito e de mediação entre a religiosidade local e o daoismo. Ao fim da confraternização com deus devotos, o deus realiza um gesto com o qual escreve um sinal esotérico na testa de Lu. Após bater com força na testa de Lu, o deus deixa o recinto, fazendo com que Lu se projete para trás violentamente. Os ajudantes seguram Lu para que não caia no chão. Um de seus mais fiéis devotos pressiona um ponto nas costas de Lu, quando então ele recupera a consciência, extremamente cansado, como se tivesse acabado de acordar de uma noite mal dormida ou um de um desmaio. Lu volta a ser quem é.

Lu extrai toda a sua renda das taxas que cobra para praticar e ensinar o ritual, além de outras formas menos óbvias e diretas de patrocínio que obtém por meio de sua rede de discípulos e conexões com templos locais. A relação de Lu com o daoismo é marcadamente diferente daquela de Wu e das expectativas que orientavam a STB. Em primeiro lugar, Lu me deixou claro que sua relação tanto com o deus local que o possui toda semana quanto com o daoismo não envolve “crença”. Conforme ele mesmo diz: “nunca acreditei e nem acredito até hoje, mas tenho que fazer.” Em outras palavras, enquanto a interpretação proposta por Wu funciona de acordo com ideais de iluminação e espiritualização pessoais, a “espiritualização” de Lu na forma de sua incorporação como o deus Nezha é um fenômeno involuntário e que não

ISSN 1982-8713

necessariamente envolve ideais sublimes. Lu é obrigado a servir o deus Nezha por força do mesmo, não por sua escolha pessoal. Mas a relação de Lu com Nezha, a bem da verdade, pertence a um campo externo ao daoismo, mesmo que a religião sem nome do deus Nezha e o daoismo estejam socialmente conectados, como discuto adiante.

Comparando wu e mestre lu

Tanto Lu quanto Wu são sacerdotes ordenados pela Sociedade Daoista Chinesa, mas a interpretação proposta pelo primeiro sobre o ritual da purificação é bastante diferente daquela proposta pelo segundo. Para Wu, o homem é o objeto de Purificação do dito ritual, enquanto que para Lu e seus colegas de Taiwan, esta afirmação não necessariamente faria sentido. Tanto Lu quanto seus alunos e outros praticantes da linhagem Chanhe fazem o Rito da Purificação com o objetivo de purificar o altar daoista ou, na ausência de um altar, com o objetivo de criar um altar e purificá-lo *in loco*. O fato de ambos proporem interpretações diferentes não significa que Wu está errado e Lu certo, ou vice-versa. Tanto Lu quanto Wu seguem, com exceção de alguns detalhes que variam de mestre para mestre, os mesmos procedimentos. Ambos praticam a purificação do altar, mas a interpretação proposta por Wu entende isto como um aspecto secundário do ritual, enquanto que para Lu e seus colegas taiwaneses não há nada além da purificação do altar a ser conquistado por meio do mesmo procedimento. Em outras palavras, para Lu e seus colegas, o Rito de Purificação é um procedimento pragmático, posto que inscrito num programa maior, mais longo e direcionado para objetivos concretos que não a assim chamada “iluminação”.

O procedimento do Ritual da Purificação é o mesmo tanto na STB quanto em Taiwan. Mas além de não estarem filtrados pela mesma interpretação, em ambos os casos há diferenças econômicas e sociais gritantes. Tais diferenças parecem ter um papel fundamental no que tange ao modo como o ritual é interpretado. Enquanto na STB o Ritual da Purificação era praticado à noite como um fim em si mesmo, em Taiwan

ISSN 1982-8713

tais rituais são praticados como parte de um conjunto maior que envolve não apenas os rituais da manhã, da tarde e da noite mencionados por Wu, mas uma série de outros rituais que dependem da ocasião, do cliente, da época do ano e de outras variantes. De qualquer maneira, não há no contexto taiwanês espaço para que se pratique o Ritual da Purificação durante a noite e como um fim em si mesmo. Ao contrário da interpretação proposta por Wu, nos rituais de Lu nunca se adiciona um aspecto psicologizante nem ao ritual em si nem à interpretação do mesmo. Embora Lu "não acredite" (*buxin* 不信) em nada, a eficiência do ritual não é, para ele, um elemento de dúvida. A religião de Lu é extremamente física e material, no sentido de que ele pode ouvir a voz de Nezha como eu ouço a sua e você a minha. Para ele, o ritual simplesmente funciona (*youxiao* 有效), muito embora ele não saiba (nem queira saber) como ou mesmo o porquê.

O procedimento do Ritual da Purificação é complexo e, basicamente, igual tanto no Brasil quanto em Taiwan. O procedimento envolve tanto aspectos visíveis para não-iniciados quanto aspectos esotéricos e basicamente invisíveis para os que não são discípulos de Lu e de outros professores. Os aspectos não-esotéricos dos rituais envolvem, principalmente, uma música de corte que remonta à dinastia Qing. Tal música exige treinamento tanto nos cantos (*zan* 讚) quanto na utilização de instrumentos chineses tais como o tambor, a cítara, a flauta, pratos, entre muitos outros. Os aspectos esotéricos, que por razões éticas não serão descritos neste artigo, envolvem procedimentos em sua maioria imperceptíveis aos olhos não treinados, além de horas de treinamento e memorização. Incluem-se nesta categoria invocações, rezas, símbolos secretos, talismãs, gestos, maneiras de segurar e usar determinados objetos, visualizações, para citar apenas alguns dos tipos de procedimentos empregados. De acordo com Y, um dos alunos mais avançados de Lu, a essência dos rituais são os aspectos esotéricos, mas a descrição sensacionalista dos segredos de uma tradição não nos interessam, dado o seu pouco potencial analítico. Perguntado sobre a necessidade dos elementos visíveis e não-esotéricos do ritual, Y me respondeu de forma pragmática:

ISSN 1982-8713

tais aspectos existem tanto para entretenimento dos participantes como dos clientes. Além disto, pode-se levantar a hipótese de que a parafernália não-esotérica também sirva como distração, para que os aspectos esotéricos do ritual possam ser executados sem a interferência e, mais importante, sem o conhecimento de outsiders.

De fato, o que separa um aluno avançado de um aluno iniciante não é apenas saber cantar e tocar instrumentos mas, principalmente, saber executar os aspectos esotéricos do ritual. O aluno que alcança um conhecimento significativo dos aspectos visíveis e dos aspectos esotéricos dos rituais pode ser ordenado como Gaogong Fashi 高功法師, ou Mestre de Ritos de Alto Mérito. Os segredos do Gaogong são guardados por uma economia regrada pela sacralidade do investimento. Assim como os alunos esperam aprender um segredo, o professor (*laoshi* 老師) espera ser devidamente reconhecido por sua generosidade, geralmente na forma de um envelope vermelho contendo uma doação (*yangjin* 養金). Neste caso, a quantia dada *não é* simplesmente simbólica, não havendo limite estipulado. No caso do Ritual da Purificação, os aspectos esotéricos são aqueles que de fato executam o objetivo do ritual, notadamente, a purificação do altar para que então se possa dar prosseguimento a uma sequência de outros rituais, que no caso de Taiwan também ocorrem dentro de uma economia de patrocínio de sacerdotes, altares e templos. Na STB, Wu removeu o fator econômico da equação, optando por realizar rituais não-remunerados e abertos ao público. Em Taiwan, os rituais são remunerados e, no caso de clientes particulares, não são abertos ao público.

Por exemplo, quando estive aprendendo rituais com Lu, tive a oportunidade de participar de uma Oferenda (Jiao 醮) de nove dias executada para um cliente particular (ver fig. 2), que chamarei de Z. Os rituais foram conduzidos em baixo de uma ponte na cidade de Xinbei 新北市. Z e sua família compareceram a todos os rituais, mas não durante o programa inteiro. Como pode ser visto na imagem, a ponte foi transformada num palácio divino onde a corte de imortais se apresenta diante da hierarquia dos

ISSN 1982-8713

deuses daoistas. Muito diferente das confraternizações domésticas dos deuses locais, os rituais daoistas são uma encenação de uma audiência imperial. Pelo menos no início, trata-se de uma encenação. Os adeptos mais avançados aprendem técnicas de visualização que reproduzem as experiências místicas de terceiros. Eventualmente, o sacerdote que atingiu um alto nível na prática ritual será capaz de ver a corte celeste da mesma maneira que os menos avançados veem a representação de tal corte imperial.

Nesta ocasião, nós começávamos a prática dos rituais às nove da manhã e só terminávamos às seis da tarde, com um intervalo de aproximadamente uma hora para almoço (tínhamos à nossa disposição duas cozinheiras, que faziam um verdadeiro banquete dos deuses para todos os presentes, incluíndo os ancestrais de Z e as divindades locais). A evidência permite estabelecer uma comparação de perspectiva e expectativas entre a STB e o time de Lu, que contava então com mais de vinte participantes (se incluirmos, também, as cozinheiras). Enquanto na STB os rituais eram praticados de maneira secundária e subordinada ao programa geral de iluminação espiritual proposto por Wu, o sacerdote Lu tem que lidar com demandas mais concretas. No caso taiwanês, o ciclo dos rituais da manhã, da tarde e da noite é apenas o bê-a-bá dos serviços rituais, a condição sine *qua non* para que o aspirante seja alfabetizado nos ritos, mas está longe de ser suficiente para que um grupo de sacerdotes opere profissionalmente, isto é, performando rituais pagos. Outros rituais são incorporados dentro do ciclo básico dos ritos da manhã, da tarde e da noite, incluindo rituais de penitência, de reconstituição dos corpos dos que morreram em desastres, de salvação dos mortos, de recitação de escrituras, de queimas de oferendas, de apresentação de petições (ver fig. 3) para mencionar apenas alguns exemplos. Na imagem, o sacerdote sentado em frente a uma pequena mesa improvisada carimba uma petição daoista como qualquer outro funcionário de uma administração secular. A petição, no entanto, é destinada aos departamentos administrativos celestes, que irão averiguar o caso apresentado. Isto tudo explica o porquê de termos de gastar horas por dia executando os rituais, mesmo que a estrutura básica manhã-tarde-noite não mude. O extenso

ISSN 1982-8713

repertório ritual de Lu, incluindo incontáveis canções, melodias, procedimentos, escrituras, talismãs etc faz do mesmo um verdadeiro patrimônio imaterial da humanidade. Além disto, anos de prática ritual aliados a um vício em cigarros fizeram de Lu um dos Mestres de Ritos com uma das vozes mais impressionantes que já ouvi. Nenhum de seus alunos possui voz comparável.

Seu cliente, Z, possui na família uma criança que nasceu com má formação congênita e deficiência mental. De acordo com M, outro aluno de Lu, o fato de a criança ter nascido em tais condições tem a ver não apenas com biologia mas, também, com as maneiras misteriosas com que as ações dos ancestrais influenciam as nossas vidas. O nascimento de uma criança deficiente, por exemplo, é interpretado por M como sinal de que os ancestrais do cliente Z não foram virtuosos o suficiente e de que os mesmos precisam de ajuda. Como se não bastasse, Z gostaria não apenas de proporcionar alívio mental para a criança como, também, salvar os parentes A e B, que morreram recentemente em um acidente de carro e por doença. Aqui, o ciclo ritual da manhã, da tarde e da noite assume um significado não explorado por Wu, mas óbvio ou, no mínimo mais familiar, para a audiência taiwanesa. Como dito por Wu, o objetivo do Ritual da Distribuição é salvar "entidades inferiores". O que se distribui no ritual de Distribuição, como a própria terminologia chinesa mostra, é comida (*shi* 食). Neste caso, a comida é distribuída pelo Gaogong às almas dos mortos, o que no contexto chinês significa os ancestrais, tanto os próprios quanto os de outrem. O fato de se oferecer comida aos ancestrais de todos faz do cliente dos serviços rituais um beneficiário de méritos incontáveis, pois seu dinheiro beneficia não apenas a sua própria família, mas a China como um todo.

O ciclo dos ritos da manhã, da tarde e da noite, em um contexto chinês, tem por objetivo, portanto, não a iluminação dos homens, mas sim o culto e a salvação dos ancestrais. Neste ponto, a prática dos rituais daoistas se confunde com demandas muito importantes na cultura chinesa tradicional do período pré-republicano. O ritual daoista

ISSN 1982-8713

inclui na salvação dos ancestrais não apenas a adoração da própria memória familiar como, também, as famílias chinesas em geral. Tudo isto se relaciona com aquele sentimento de ansiedade social explicado por Bokenkamp em sua obra acerca do nascimento da ideia de renascimento no daoismo (BOKENKAMP, 2009) do período de divisão (220–589). Como bem coloca o estudioso, antes da entrada do budismo na China, os ancestrais eram descritos de modo predominante como origem de glórias e honrarias, enquanto que fontes budistas e daoistas os descrevem como fonte de ansiedade: os ancestrais como fonte de desastres, preocupações, influências nefastas. Por isto, o serviço feito em homenagem aos mortos é sempre o mais complexo de todos. De acordo com J, um outro aluno avançado de Lu, os rituais para os mortos são os mais solenes pois nenhum erro ritual que os ofenda pode ocorrer.

Foi através de um esquema difícil de reproduzir e transplantar em outros contextos que Z procurou Lu para que sua tropa de sacerdotes realizasse os rituais. Z havia frequentado um templo em Taibei onde um deus local, neste caso identificado como Taiji Jiuku Tianzun 太乙救苦天尊 (Senhor Celestial da Salvação dos Sofrimentos da Suprema Unidade) mencionou Lu, dizendo que Z deveria encomendar seus serviços rituais. Ou seja, os deuses também exercem um importante papel em um esquema urbano de indicações e patrocínios de ritual. Quando Z procurou Lu de modo a que o mesmo executasse um elaborado programa de nove dias de práticas de rituais, ele seguiu uma lógica semelhante àquela identificada por Bokenkamp. Para Z, seus ancestrais precisam ser devidamente apaziguados, tratados, mimados e adorados por meio de elaborados rituais onde todos são beneficiados. A memória dos ancestrais é tanto motivo de terror quanto de reverência e ternura.

Mas tanto a relação entre deuses locais e rituais daoistas como a explicação sobre a função salvadora do ritual – seja em termos de iluminação pessoal ou em termos da salvação da ancestralidade chinesa – não explicam nada sobre a estrutura do ritual daoista. Não apenas é o ritual daoista extremamente estuturado, ele também apresenta

ISSN 1982-8713

um alto grau de linguagem meta-estrutural, no sentido de que o ritual sempre refere a si mesmo durante todo o procedimento. Por exemplo, a primeira canção de qualquer ritual é a canção do incenso. Durante esta canção, o Gaogong faz uma série de procedimentos esotéricos destinados a "ativar" ou "abrir o altar" (*kaitan* 開壇). Uma descrição detalhada do ritual daoista vai além do espaço destinado para este artigo. Basta, no entanto, que se traduza e discuta a canção do incenso para que se tenha uma noção renovada acerca do aspecto meta-estrutural dos rituais daoistas.

Uma das características de praticamente todas as canções do incenso é que elas narram o procedimento da queima do incenso. Mas a canção narra tanto o que acontece quanto aquilo que se deseja que ocorra. Se por um lado a canção é tão concreta quanto o procedimento ritual, por outro lado ela é tão abstrata quanto os mais fugidios aspectos dos rituais. Ao ato da queima do incenso, uma série de fenômenos espirituais invisíveis aos olhos dos não-iniciados deveria ocorrer. Na canção acima, isto é ilustrado por meio das sentenças poeticamente compostas em referência aos vapores do incenso que alcançam não só o céu físico como, também, os mundos daoistas; a união dos deuses e seres humanos, que juntos visitam o palácio celeste; os poderes espirituais, os caracteres chineses e, finalmente, a presença dos santos daoistas no altar. De fato, D, que vem aprendendo e praticando rituais daoistas com Lu há mais de vinte anos, diz que durante um dos rituais "de repente vi nuvens embaixo dos meus pés, os companheiros de altar sumiram e parecia que havia um portal de luz pelo qual eu caminhava. Mas eu me assustei e de repente tudo voltou ao normal." Na metalinguagem do ritual, o sentido figurado e literal das coisas se confunde. O procedimento ritual é extremamente absorvente e imersivo, de modo que durante os rituais, que são procedimentos coletivos, cada integrante do grupo precisa concentrar-se em executar seu papel com perfeição. A natureza meta-estrutural dos rituais daoistas torna qualquer dicotomia teoria-prática sem sentido, pois não há, durante a execução dos procedimentos, espaço para confabulações intelectuais ou para hesitações acerca de como fazer o que se deve fazer. Enquanto alguns dizem que não há ritual daoista sem o daoista que o pratica, por

ISSN 1982-8713

outro lado também pode-se dizer que o ritual daoista é uma tecnologia, uma antropotécnica para a confecção de seres humanos, deuses e ancestrais onde os daoistas tem sua existência individual suprimida momentaneamente em detrimento da execução exata de uma série de procedimentos.

O grau de formalismo é tão alto que um dos procedimentos esotéricos ao fim do Ritual da Purificação – talvez o único procedimento esotérico que realmente valha à pena mencionar – é justamente o momento em que o Gaogong, representando a si mesmo e ao grupo, se curva diante do altar e pede perdão pelos seus erros. Lembro-me que quando Y me revelou este procedimento específico, perguntei a ele se os "erros" mencionados eram morais ou puramente rituais. Y foi bastante claro em sua resposta: esta parte do ritual não possui qualquer relação com elementos doutrinais, teologias ou moralidade. Pede-se perdão pelos erros cometidos durante os procedimentos esotéricos e também durante os procedimentos visíveis, pois num mundo ideal, o grupo de sacerdotes é capaz de executar seus rituais sem cometer um único deslize sequer em seus procedimentos. O momento do ritual, portanto, é um momento extremamente tenso, onde todos os integrantes do grupo vigiam tanto a sua própria perfeição ritual como a precisão de execução alheia. Como consequência, a execução perfeita do ritual é, para os daoistas, um fim em si mesmo. Existe um momento do ritual em que o Gaogong anuncia a finalidade do mesmo, mas mesmo neste caso a anunciação precisa ser feita de maneira perfeita, isto é, adequada aos padrões formais, estruturantes e meta-estruturantes do ritual.

Tanto a interpretação da iluminação do indivíduo que pratica o ritual quanto a teoria de que os ancestrais são salvos através dos rituais não alteram em nada os procedimentos executados. O que isto significa, do ponto de vista dos Estudos Rituais, é que o mesmo procedimento pode ser interpretado de diversas maneiras, o que aponta para a inexistência de qualquer significado inerente ao ritual. Em outras palavras, a própria existência de interpretação sugere a inexistência de significado. A falta de

ISSN 1982-8713

significado é inerente a qualquer jogo, pois estes possuem apenas regras. Isto é importante para o daoismo pois a inexistência de significado e o preenchimento de tal vácuo por meio de um exigente programa de procedimentos pode ser justamente a razão pela qual o ritual daoista, como antropotécnica, pode se adequar a diferentes contextos locais. De certo modo, o ritual daoista se parece com um esporte. Do ponto de vista de seus praticantes, o objetivo é não apenas alcançar a finalidade do ritual, mas tornar-se cada vez melhor na prática do mesmo. Alcançar uma performance cada vez mais perfeita é, sem sombra de dúvida, um dos elementos motivadores para quem pratica os ritos.

O que os rituais daoistas oferecem, em contextos locais diversos é justamente um acesso a regras que não poderiam ser colocadas de outra maneira. Mas a interpretação dada ao jogo e ao esporte podem variar de contexto para contexto. É preciso lembrar, por exemplo, que no caso da religião sem nomes dos deuses locais chineses, como Nezha que possui Lu todas as semanas independente de sua vontade, ocorre uma acomodação de novas exigências e demandas – tanto humanas quanto divinas, já que os deuses locais também possuem as sua vontades – a padrões pré-existentes. Enquanto antropotécnica, os rituais daoistas acomodam os deuses locais e suas vontades a um sistema impessoal onde o caráter particularista, intimista e extremamente pessoal da relação dos deuses locais e seus seguidores é submetido ao controle de uma visão de ancestralidade regida por hierarquias e metáforas espaciais. A hierarquização do mundo e das relações humanas, no caso dos rituais daoistas, não é um elemento simplesmente teórico, mas sim um elemento inerente aos procedimentos executados pelos sacerdotes, incluindo-se aí a sua movimentação física no espaço ritual, isto é, as metáforas sociais criadas pela própria movimentação física e postural dos sacerdotes, tão diferentes dos deuses dançantes que possuem os médiums. Não por acaso, a interpretação dos rituais oferecida por Wu, apesar de não focar na criação da ancestralidade chinesa tal como ocorre em Taiwan, ainda assim reproduz esquemas hierárquicos cujas origens remontam ao imaginário da época pré-republicana. A

ISSN 1982-8713

dinâmica de interação entre daoismo e cultos locais não é uma novidade para os pesquisadores de daoismo. Mas o papel dos rituais no que tange a definir tal dinâmica é uma questão que, mesmo se explorada aqui e ali através de perspectivas históricas e sociológicas, ainda aguarda estudos que foquem nos problemas que interessam aos estudantes de teoria do ritual.

Conclusão

Neste artigo propus abordar a STB e seus rituais por meio de um viés comparativo. Dividi o artigo em três partes principais, onde discuti as ideias de sociedade, daoismo e ritual. Um dos meus objetivos foi ressaltar as diferenças entre o contexto brasileiro e o taiwanês sem, no entanto, postular a superioridade ou a pureza ritual de um ou de outro. Na parte sobre o conceito de sociedade, eu discuti as origens históricas do termo chinês *hui*, mostrando como o mesmo é usado de modo diferente em Taiwan, na China e na STB. Na seção acerca do daoismo, foquei na síntese operada por Wu em seu esforço exegético de apresentar o daoismo para uma audiência não-chinesa. Ao discutir o ritual, comparei a interpretação oferecida por Wu e aquela fornecida por meus informantes taiwaneses. Embora haja uma diferença interpretacional imensa entre os grupos, notei que os procedimentos rituais permanecem mais ou menos os mesmos. Em um diálogo com o campo de Estudos Rituais, eu argumentei que o ritual daoista se assemelha mais a um esporte ou jogo do que a uma elocubração teológica ou intelectualizante. Também argumentei que este aspecto do ritual permite a sua ampla disseminação em contextos locais, para os quais o ritual age como um fornecedor de regras estabelecedoras de hierarquias. Em outras palavras, o ritual daoista é uma tecnologia dotada de agência própria, capaz de criar, fomentar e multiplicar subjetividades individuais e coletivas. Mas os estudiosos que nunca foram adeptos de tal esporte ou que nunca se familiarizaram

ISSN 1982-8713

com os procedimentos do jogo na prática dificilmente poderiam formular ou mesmo compreender o argumento acerca da agência ritual. Não se trata tanto de postular uma suposta superioridade do conhecimento tácito do ritual sobre a sua avaliação teórica, mas sim de apontar que o dizer sobre o ritual sem uma familiaridade com as regras do jogo em muito se assemelha à relação complicada que existe entre verdade e mito.

Figura 1 – Altar para Santaizi (ao centro) no templo doméstico de Lu (foto do autor, Setembro de 2018).

ISSN 1982-8713

Figura 2 – O grupo de sacerdotes de Lu executa um ritual em Xinbei (foto do autor, Setembro de 2018).

ISSN 1982-8713

Figura 3 – Um aluno de Lu carimba uma petição daoista sobre uma mesa repleta de oferendas para os mortos (foto do autor, Setembro de 2018).

Referências Bibliográficas

ALBERTS, Eli. *A History of Daoism and the Yao People of South China*. Youngston, New York: Cambria Press, 2006.

BAUDY, Dorothea. Ethology. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 345–360.

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice.* New York: Oxford University Press, 1992.

ISSN 1982-8713

BELL, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 1997.

BOKENKAMP, Stephen. *Ancestors and Anxiety: Daoism and the Birth of Rebirth in China*. California: University of California Press, 2009.

BOLTZ, Judith M. *A Survey of Taoist Literature, Tenth to Seventeenth Centuries*. Berkeley: Institute of East Asian Studies, 1987.

BOUDEWIJNSE, Barbara. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 123–142.

CAI SHIYUN 蔡詩韻, "*Houchang* 後場". *Encyclopedia of Taiwan*. Disponível em: http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=13066. Acessado em 21 de Fevereiro de 2020.

CAMPANY, Robert Ford. On the Very Idea of Religions (In the Modern West and in Early Medieval China). *History of Religions,* Maio de 2003, Vol.42, n. 4, p. 287–319.

CAPITANIO, Joshua. Esoteric Buddhist Elements in Daoist Ritual Manuals of the Song, Yuan, and Ming. In: ORZECH, Charles Orzech; SØRENSEN, H.H.; PAYNE, R.K. (eds.). *Esoteric Buddhism and the Tantras in East Asia*: *Handbook of oriental studies, Section 4 China.* Leiden: Brill, 2011, p. 529–535.

DAVIDSON, Ronald. *Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*. New York: Columbia University Press, 2004.

DAVIS, Edward. *Society and the Supernatural in Song China*. Hawai'i: University of Hawai'i Press, 2001.

GOOSSAERT, Vincent. 1898: The Beginning of the End for Chinese Religion? In: *Journal of Asian Studies*, Cambridge University Press (CUP), 2006, p. 65–72, 307–336.

GOOSSAERT, Vincent; PALMER, David. *The Religious Question in Modern China.* Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

GRIMES, Ronald. *The Craft of Ritual Studies.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

HART, D. Rituals and Other Forms of Social Practice. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 15–36.

ISSN 1982-8713

HUMPHREY, Caroline; LAIDLAW, James. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship.* Oxford: Claredon, 1994.

KLEEMAN, Terry. *Celestial Masters: History and Ritual in Early Daoist Communities.* Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2016.

KOBAYASHI, Masayoshi 小林正美. *Todai no Dokyo to Tenshido* 唐代の道教と天師. Tokyo: Chisen shokan, 2003.

LAGERWEY, John (ed.). *Religion and Chinese Society.* Hong Kong: The Chinese University Press, 2004.

LAGERWEY, John. Daoist Ritual in Social and Historical Perspective. In: *China: A Religious State* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 2010), p. 57–93.

LAGERWEY, John. The Ming Dynasty Double Orthodoxy: Daoxue and Daojiao. In : *Cahiers d'Extrême-Asie*, Paris : Ecole française d'Extrême-Orient, 2016, p. 113–129.

LAGERWEY, John. The Emergence of a Temple-Centric Society. *Minsu quyi* [民俗曲藝]. n. 205, 2019, p. 29–102.

LI FENGMAO. "Chanhe pai 禪和派". Disponível em: http://nrch.culture.tw/twpedia.aspx?id=4211. Acessado em 14 de Fevereiro de 2020.

LIU, Xun. Daoism from the Late Qing to Early Republican Periods. In: GOOSSAERT, John Vincent; LAGERWEY, John; KIELY, Jan Kiely. *Modern Chinese Religion II.* Leiden: Brill, 2015, p. 806–837.

LÜ, Pengzhi 呂鵬志. *Tangqian daojiao yishi shigang* 唐前道教儀式史綱. Beijing: Zhonghua Shuju, 2008.

MCDERMOTT, Joseph. The Village Quartet. In: LAGERWEY, John; MARSONE, Pierre (eds.) *Modern Chinese Religion I: Song-Liao-Jin-Yuan (960–1368 AD).* Leiden: Brill, 2015, p. 167–228.

MEULENBELD, MARK. *Demonic Warfare: Daoism, Territorial Networks and the History of a Ming Novel*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

MICHAELS, Alex. Ritual and Meaning. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 247–264.

ISSN 1982-8713

NEDOSTUP, Rebecca. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity*. Cambridge, Massachusetts e Londres: Harvard University Asia Center, 2009.

PLATVOET, Jan G. Ritual: Religious and Secular. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 161–206.

RAO, Ursula. Ritual in Society. KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 143–160.

RAPPAPORT, Roy A. *Ecology. Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books, 1979.

SCHACHTER, Bony. Printing the Dao: Master Zhou Xuanzhen, the Editorial History of the Jade Slips of Great Clarity and Ming Quanzhen Identity. *Daoism: Religion, History, and Society,* n. 10, 2018, p. 1–86.

SCHIPPER, Kristofer. Taoist Ordination Ranks in the Tunhuang Manuscripts. In: NAUNDORF, G.; POHL, K. H.; SCHMIDT, H. H. (eds.). *Religion und Philosophie in Ostasien: Festschrift für Hans Steininger*. Würzburg: Königshausen and Neumann, 1985, p. 127–148.

SEGAL, Robert A. Myth and Ritual. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006, p. 101–122.

SHAHAR, Meir. *Oedipal God: The Chinese Nezha and His Indian Origins*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2015.

SLOTERDIJK, Peter. *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik*. Frankfurt : Suhrkamp, 2009.

SLOTERDIJK, Peter. *You Must Change Your Life: On Anthropotechnics*, traduzido por Wieland Hoban. Cambridge: Polity, 2013.

STAAL, Frits. The Meaninglessness of Ritual. *Numen*, vol 26, no.1, 1979, p. 2–22.

STRICKMANN, Michel. *Mantras et mandarins: Le bouddhisme tantrique en Chine*. Paris: Gallimard, 1996.

ISSN 1982-8713

STRICKMANN, Michel. *Chinese Magical Medicine*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

SKAR, Lowell. Administering Thunder: A Thirteenth-century Memorial Deliberating the Leifa. *Cahiers d'Extrême Asie*, vol. 9, 1997, p. 159–202.

SKAR, Lowell. Ritual Movements, deity cults and the transformation of Daoism in Song and Yuan times. In: KOHN, Livia (ed.). *Daoism Handbook*. Leiden, Bosto e Köln: Brill, 2000, p. 413–463.

SZONYI, Michael. Lineages and the making of contemporary China. In: LAGERWEY, John; et al. *Modern Chinese Religion II (1850–2015).* Leiden: Brill, 2015, p. 433–487.

TURNER, Terence. Structure, Process, Form. In: KREINATH, Jens; SNOEK, Jan; STAUSBERH, Michael (eds.). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, 2006*,* p. 7–246.

WU, Zhicheng. *Iniciação ao Taoísmo, Vol. 2*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

YEN, Grace. Scientism in the Twentieth Century. In: GOOSSAERT, John Vincent; LAGERWEY, John; KIELY, Jan Kiely. *Modern Chinese Religion II.* Leiden: Brill, 2015, p. 89–137.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Formas de Representação das Candaces na Cultura Material em Kush (I AEC e I EC)

Forms of Representation of Candaces in Material Culture in Kush (I AEC andI EC)

Fernanda Chamarelli de Oliveira[1]

[1] Mestra pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professora efetiva pertencente ao Departamento dos Anos Iniciais do Colégio Pedro II, Campus São Cristóvão I. Integrante do Laboratório de Estudos em Educação e Diversidade do Colégio Pedro II. E-mail: fchamarelli29@gmail.com.

Recebido em 21 de julho de 2020; Aceito em 2 de dezembro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.56683

Resumo

O presente artigo analisa formas de representação das candaces a partir da cultura material produzida em Kush, a fim de reconhecer o protagonismo da mulher no período do século I AEC ao I EC. Destacaremos a força feminina representada pelas figuras de Amanirenas e Amanitore, questionando as análises que visam demonstrar que seu poder ocorre em uma sociedade quando estas ocupam o lugar de governante central.

Palavras-chave: Candaces; Kush; Cultura Material.

Abstract

This article analyzes ways of representing candaces from the material culture produced in Kush, in order to recognize the role of women in the period from the 1st century BCE to the 1st CE. We will highlight the feminine strength represented by the figures of Amanirenas and Amanitore, questioning the analyzes that aim to demonstrate that their power occurs in a society when they occupy the place of central ruler.

Keywords: Candaces; Kush; Material Culture.

Introdução

Candace foi o nome conferido a mulheres que compunham a família do soberano no Reino Kush, localizado na região da África subsaariana, entre os séculos II AEC e IV

ISSN 1982-8713

EC[15], sendo suas mães, esposas e irmãs, assumindo importantes papeis sociais e políticos, atuando como conselheiras de seus maridos, irmãos ou filhos, e chegando a assumir o governo de forma autônoma e independente neste período. Essas mulheres se apresentam como figuras de destaque nos estudos africanos da antiguidade, representando a força da mulher como indivíduo ativo.

Comparadas às suas homólogas no Egito, as mulheres das famílias dos soberanos em Kush, no período do Reino de Napata, assumiram funções sociais e políticas mais relevantes. Elas são retratadas amamentando as divindades, derramando libações para as mesmas e acompanhando seus maridos nas situações em que eles celebravam esses rituais, que poderiam também ser comandados por estas mulheres.

A primeira soberana a assumir o título de Ktke, ou candace, parece ter sido Bartare, na metade do século II AEC. As informações sobre esta soberana ainda permanecem bastante imprecisas, mas de acordo com as inscrições em um cartucho que continha seu nome, ela teria recebido os títulos de "Filho de Rá, Senhor das duas Terras", título que era utilizado apenas pelos governantes egípcios. Bartare é reconhecida como sucessora direta do soberano Arakakamani[16], o primeiro governante a ser enterrado em Méroe[17], no cemitério ao sul da cidade, assim como esta soberana. No entanto, não existem comprovações de que ela teria de fato governado de forma autônoma, pois à mesma não era atribuído o título de *qore*, que pode ser compreendido com o significado de chefe, pois era atribuído a soberanos governantes, sendo um título inicialmente masculino, e que passa a ser identificado somente na escrita meroítica. [18]

[15] Neste artigo optamos pelo uso das siglas AEC (Antes da Era Comum) e EC (Era Comum).
[16] HARKLESS, Necia Desiree. **Nubian pharaohs and meroitic kings – the kingdom of Kush**. Bloomington: Author House, 2006, 145.

[17] A cidade foi a segunda capital de Kush. A primeira se localizava na cidade de Napata.

[18] FAGE, J. D. **The Cambridge history of Africa**. Vol. 2: From c. 500 BC to AD 1050. Cambridge University Press, 2008, p. 241.

ISSN 1982-8713

Apenas quatro governantes são conhecidas por terem utilizado o título de *qore*: Amanirenas, Amanishaketo, Nawidemak e Maleqereabar, todas por definição também candaces, representado em linguagem meroítica como *kdwe/ kdkel/ktke* e em egípcia como *kn-tl-[k]y*. Esse último termo, já conhecido inclusive na cultura helenística, era usado anteriormente ao governo da primeira governante feminina reconhecida, Shanakdakheto. Essas soberanas também receberam as titulações faraônicas de "Filho de Rá" e "Grande Senhor das duas Terras". Passaram a assumir papeis que eram restritos aos soberanos, como conquistar prisioneiros, ferir inimigos e oferecer presentes as divindades.

Existem diferentes interpretações em relação ao significado do termo candace. O mais usual traduz este como sendo a mãe do soberano governante ou a "rainha-mãe". Já alguns estudos apontam que uma interpretação mais correta do termo seria a de irmã do soberano ou "irmã real", pois, possivelmente, candace deriva de uma palavra meroítica que significa irmã, sendo uma variante do termo egípcio *snt nswt,* conhecido como irmã do soberano[19]. Este termo teria sido utilizado pelas esposas dos soberanos na XVIII dinastia egípcia, bem como na XXV dinastia e no período napatano. A ênfase atribuída a este título no período meroítico pode estar associada a uma valorização destes períodos anteriores, onde os matrimônios entre irmãos dentro de uma mesma dinastia parecem ter sido determinantes em uma forma de legitimação "tradicional" em famílias "reais"[20].

O termo candace é, desta forma, uma apropriação e tradução Greco-romana de uma palavra pertencente ao vocabulário kushita. Ele deriva da palavra de origem meroíta KTKE ou KDKE, que a partir de sua latinização, após o contato romano com esta sociedade, passa a significar "rainha-mãe". Esse termo alcançou maior importância e

[19] TOROK, Laszlo. **The kingdom of Kush: handbook of the Napatan-Meroitic civilization**. Handbook of Oriental studies. Brill, 1997, p. 214.

[20] TOROK, Laszlo. **The kingdom of Kush: handbook of the Napatan-Meroitic civilization**. Handbook of Oriental studies. Brill, 1997, p. 214.

ISSN 1982-8713

reconhecimento pela identificação destas mulheres como soberanas nos escritos e relatos feitos por narradores gregos e romanos. No entanto, o título de origem kushita não foi utilizado apenas para as soberanas que exerceram o poder central, mas para identificar e nomear as esposas, mães e irmãs dos governantes que possuíam um papel de extrema relevância ao seu lado no governo, bem como na legitimação de sua coroação.

O papel das candaces pode ser destacado a partir de sua relevante posição na eleição e coroação de seu filho enquanto governante e também na adoção da esposa de seu filho igualmente como sua filha, o que nos fornece dados para refletirmos sobre a importância dos laços maternais presentes nesta sociedade. O soberano era escolhido entre uma linhagem de "irmãos reais", participando desta escolha altos funcionários da corte, sacerdotes, chefes de clãs, chefes militares, e também a mãe, que assumia papel importante também na coroação do novo governante.[21] Esse ato de adoção da esposa do filho nos leva a refletir sobre a concepção dos laços de maternidade que ligavam os diferentes membros de uma unidade de parentesco. Ao adotar a nora, esta passa a constituir a família do governante e se liga a ele por uma maternidade em comum, possibilitando-nos pensar que o entendimento do ser mãe na sociedade kushita não se relaciona apenas com uma questão biológica, mas com o pertencimento a um grupo de indivíduos que se conectam a partir de laços definidos por essa figura materna.

A partir do que foi dito faremos uma análise sobre as representações das Candaces no reino de Kush, região da Núbia (atual Sudão), entre os séculos I AEC e I EC. A análise dessas representações nos permitirá fazer uma discussão sobre o lugar do feminino e da maternidade na África Antiga (Egito e Núbia). Partindo da proposta que o protagonismo da mulher no Reino Kush se dá por sua posição social assumida enquanto mãe, posição esta considerada como algo quase divino, buscaremos apresentar dados

[21] A. M. ALI HAKEM. **A civilização de Napata e Méroe**. In: MOKHTAR, G. (coord.). História Geral da África. v. 2: A África Antiga. São Paulo - Paris: Ática – UNESCO, 1983, p. 304.

ISSN 1982-8713

que demonstrem que este lugar assumido pelas governantes está ligado ao lugar que as mulheres ocupavam na sociedade a partir dos laços da maternidade.

Propomos uma análise da estela de Hamadab, do século I AEC, onde Amanirenas é retratada como líder política e militar do reino Kush, sendo retratada ao lado de uma figura masculina, que se acredita ser seu filho Akinidad, e do templo de Apedemak, localizado na cidade de Naga, construído aproximadamente entre os séculos I AEC e I EC, onde estão retratadas imagens de Amanitore e de seu marido Natakamani, com status de igualdade e em justaposição. Discutiremos a questão de que se por um lado a liderança do governo era exercida pelo homem, Natakamani, isto não estabelece uma desigualdade que esteja relacionada com a questão de gênero. Sendo o governo central assumido pelo homem, este contava com a legitimação de seu poder pela mulher, que possuía uma posição de respeito e importância seja dentro do ambiente doméstico, em sua comunidade ou como mãe, irmã, esposa e conselheira do rei.

A estela de hamadab e a complementaridade entre o feminino e masculino

A estela de Hamadab, também conhecida como Grande estela de Amanirenas e seu filho, nos traz uma representação importante sobre a questão da complementariedade entre o feminino e o masculino na busca pelo equilíbrio e sustentação do governo[22]. A candace Amanirenas foi esposa do governante Teriteqas e aparece sendo representada junto a ele em dois locais, em um grafite presente no Templo de Thoth, em Dakka e no texto da estela deste soberano na cidade de Méroe, no Templo M, tendo em ambos o seu nome marcado em inscrições cursivas meroíticas.

A estela foi encontrada na cidade de mesmo nome, ao sul da cidade de Méroe, por John Garstang. Se caracteriza por ser a mais conhecida e a mais longa escrita real,

[22] Considerações sobre Akinidad e as funções exercidas por ele em: EIDE, Tormod et alli**. Fontes Historiae Nubiorum: Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.** Vol. I, II e III, 1998, p. 719.

ISSN 1982-8713

com 42 linhas, gravada em texto meroítico encontrada nos templos de Napata e Méroe, dentre as pertencentes ao século I AEC. Foi confeccionada em arenito e possui altura de 236,5 centímetros e largura de 101,5 centímetros.[23] Atualmente se encontra como acervo do Museu Britânico, na cidade de Londres, se localizando no departamento do Egito Antigo e Sudão, e tendo sido adquirida em 1914. A estela se encontra incompleta, pois seu topo foi perdido.

Essa estela foi encontrada por Garstang em um templo de dimensões pequenas, quando comparado a outros edifícios similares do mesmo período. O templo apresentava uma estrutura geral bastante incomum, pois possuía uma extensão em seu lado norte de cinco quartos anexos, que aparentemente tiveram uma função substancial para o edifício. Em si, o santuário se compunha de três salas principais, que se organizavam ao longo de seu eixo principal, sendo duas antecâmaras divididas por um par de colunas e o santuário.[24]

As paredes do templo eram feitas de barro e possuíam aproximadamente 1,80 de espessura. As paredes exteriores, assim como os batentes de porta em arenito tinham acabamento em gesso de cal. O santuário foi pavimentado com tijolos queimados, enquanto as antessalas possuíam chão de terra batida. Não se pode precisar qual divindade havia sido adorada no santuário, pois não existem pinturas ou relevos preservados nas paredes, além da incomum estrutura do edifício. É possível que tenha sido um templo de Amon, por se tratar de uma alta divindade do panteão kushita, ou que tenha sido utilizada para funções variadas que não apenas de adoração divina.[25]

[23] HARKLESS, Necia Desiree. **Nubian pharaohs and meroitic kings – the kingdom of Kush**. Bloomington: Author House, 2006.

[24] NOWOTNICK, Ulrike. (et alli). **Hamadab. Urban living at the Nile in Meroitic times**. German Archaeological Institute Orient Department, Hamadab Archaeological Project, Berlin, University of Liverpool, 2014, p. 5

[25] Ibidem, p. 6.

ISSN 1982-8713

Foram encontrados no templo objetos votivos e um mobiliário de culto preservados, onde se podem identificar figuras de leão, esfinges, uma mesa de oferendas de bronze e madeira petrificada, uma estátua de arenito e uma estatueta de bronze. Esta última peça aparenta ter as características da divindade meroítica Sebiumeker, associado a procriação e a fertilidade, e também relacionado a um guardião de portas de entrada, pois muitas vezes era encontrado sendo posicionado próximo a estas.[26]

A frente do templo se encontra um amplo espaço aberto que provavelmente serviu como local de realização de cerimônias religiosas e oficiais, onde era possível observar duas estelas monumentais que faziam referência a candace Amanirenas e a Akinidad. No átrio existia um pequeno altar aberto, cerca de vinte centímetros a frente do templo, onde se realizavam rituais e oferendas. Seu altar era feito de alvenaria de tijolos queimados, como pilastras de arenito e gesso branco.[27]

[26] NOWOTNICK, 2014, op. cit., p. 6.

[27] Ibidem, p. 6-7.

ISSN 1982-8713

Figura 1. Estela de Hamadab. Referência:
https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=116018&partId=1&object=20160&sortBy=imageName&page=1

A estela que aqui analisamos é reconhecida por ter sido confeccionada como uma celebração de campanhas militares, onde Amanirenas é retratada junto a Akinidad, pois é possível observar que no friso abaixo dos soberanos são retratados dez prisioneiros que aparecem ligados e subjugados a eles. Para melhor compreendermos a simbologia presente nesta estela, nos parece importante considerar tanto a iconografia nela presente, como o local onde ela estava disposta. Estando posiciona a frente de um templo, ainda que se trate de um santuário pequeno, principalmente se comparado a monumentalidade das estelas que ali estavam, se entende que havia uma busca no

ISSN 1982-8713

sentido de que as obras fossem visualizadas por um grande número de pessoas, e que, além disso, causasse grande impacto sobre elas.

Para além da questão da importância de uma ampla visualização das estelas, o fato de sua localização ser em um santuário, nos leva a refletir sobre a estreita ligação entre a religiosidade e o poder político em Kush. Era pela força das divindades de seu panteão que conquistas eram reconhecidas, governos legitimados e a ordem social era mantida. Se trata também de compreender o quanto determinados lugares sociais, como os ocupados pelas candaces, por exemplo, estavam em profunda ligação com a ordem cósmica, tendo suas funções amparadas pelo poder das divindades.

Na estela, Amanirenas é representada com uma túnica até a altura do tornozelo e sandálias, enquanto Akinidad aparece descalço e vestindo uma túnica. Segundo Lazlo Torok (1998), é possível observar, a partir do reconhecimento de algumas palavras em linguagem meroítica já conhecida e traduzidas, que Amanirenas é apresentada com os títulos de chefe (*qore*) e candace (*kdwe*), enquanto Akinidad aparece como "príncipe" e com um alto título de governante utilizado na linguagem meroítica. Observamos que, sendo Amanirenas a governante central no período de construção da estela, ela não aparece sozinha nesta representação, e, através da análise das titulações, vemos que o elemento masculino atua como co-regente, nos levando a refletir sobre a questão da complementariedade que se mostra presente nesta representação.[28]

A mesma lógica de pares complementares observada na representação da estela, e também associada em grande parte a questão da religiosidade, pode ser observada em deuses do panteão egípcio, que estão relacionados ao mito de criação do mundo, sendo aqui utilizado como referência o mito de Heliópolis.[29] Atum, a divindade

[28] EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.** Vol. I, II e III, 1998, p. 719-722.

[29] Os mitos egípcios de criação do mundo se constituem em objeto de grande relevância para o entendimento da cultura e da religiosidade da sociedade. Os egípcios criaram um sistema religioso para explicar o nascimento ou origem do mundo e assim buscavam justificar suas crenças. Cada centro religioso

ISSN 1982-8713

criadora, traz à Terra inicialmente duas personificações de elementos femininos, Iusaas e Nebet-Hetepet[30], que são diretamente associadas à Hathor, como filhas do criador. São elas que com sua beleza colaboram para que Atum prossiga com seu ato de criação. À divindade Hathor são atribuídas categorias binárias relacionais como as de mãe e filha, celibatária e mãe, pai e filha, esposa e esposo.[31] O ato de criação prossegue com pares de divindades, sendo os primeiros, Tefnut (deusa da água) e Shut (deus do ar); seguidos por Nut (deusa do céu) e Geb (deus da terra), que são separados, dando forma ao céu, a terra e a atmosfera conforme conhecemos; Osiris (deus dos mortos) e Isis (deusa mãe); Seth (deus do caos) e Néfti (irmã de Isis e guardiã dos mortos), como podemos observar na imagem abaixo.[32]

Essas relações que passam a ser observadas a partir da criação da divindade Hathor e os termos que são a ela direcionados, nos auxiliam na compreensão das variadas referências que são utilizadas pelos elementos femininos que cercam o soberano, entendendo também a importância das mesmas. Aquela que é reconhecida como mãe, também é nomeada como irmã e esposa, pois estes termos são relacionais e também se apresentam como diretamente ligados a uma criação de vida e potência que é entendida como só possível de acontecer quando existe a dualidade complementar entre o masculino e o feminino. Hathor assumiu tanto o uso da categoria de filha da divindade criadora como a de esposa, pois ela foi força através da qual foi

elaborou uma cosmogonia, sendo a mais reconhecida, a de Heliópolis. Ver HART, George. **Mitos egípcios**. Moraes, São Paulo; 1992.

[30] Iusaas ou Iusaaset é uma divindade do panteão egípcio reconhecida como avó de todas as divindades. Era representada usando a coroa de abutres de Mut, tendo acima destas o disco solar entre os chifres de vaca, símbolo da divindade Hathor. Já Nebet- Hetepet é também uma divindade egípcia reconhecida como "senhora das oferendas", sendo cultuada em Heliópolis como a contrapartida feminina de Atum. Ela se constituía como o princípio feminino da criação, personificando a mão de Atum.

[31] SEVILLA CUEVA, Covadonga. **El principio femenino de la realeza egipcia: Las divinas adoratrices de Amón.** Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998, p. 256-257.

[32] GRAVES-BROWN, Carolyn. **Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt.** Londres e Nova York: Hambledon Continuum, 2010, p. 132.

ISSN 1982-8713

possível para Atum prosseguir a criação, assim como mãe, pois estava conectada ao processo que levou ao surgimento de outras divindades. Da mesma forma, a mãe do soberano também aparece como esposa ou irmã, pois liga-se ao fato de buscar junto ao elemento masculino esta força criadora.

Ainda refletindo sobre esta concepção teológica, a divindade Atum centraliza em si próprio as qualidades femininas e masculinas, que são expandidas após a criação do primeiro casal divino, representado por Shu e Tefnut, que possuíam os caracteres do "pai" e seriam, desta forma, uma manifestação da dualidade que se encontrava presente em uma única divindade.[33] Em nossa análise, não acreditamos que esta dualidade tenha gerado um divisão de gêneros tal qual conhecemos no pensamento ocidental, mas sim que representava a consciência da importância do elemento masculino e feminino para a continuidade da vida, não havendo uma sobreposição de um sobre o outro.

Quando analisamos o papel assumido por Shu e Tefnut após a sua criação, sendo reconhecido por Atum, como seus filhos e tendo relação de irmãos, e também sendo capazes de gerar outras divindades, podemos fazer uma analogia com a função que era assumida pelas mulheres que compunham os laços mais próximos ao soberano, tanto no Egito como na Núbia, e os títulos que a elas eram concedidos, como irmã/mãe/esposa do soberano, pois todas as divindades possuem seus elementos complementares, e aquelas que seriam as esposas, são também as irmãs, assim como mães de uma outra divindade. Como se esperava uma proximidade dos soberanos com os deuses, era comum que existisse uma associação entre a composição de suas "famílias".

Ao refletirmos sobre esta questão a partir da figura do soberano, percebemos que esta complementariedade aparece estabelecida no momento em que o mesmo é

[33] SALES, José das Candeias. **Organizando simbolicamente o panteão do antigo Egipto. As tríades divinas**. Revista Mundo Antigo – Ano V, Vol. V, N° 09 – Maio – 2016, p. 236.

ISSN 1982-8713

acompanhado de sua esposa ou mãe, demonstrando uma justaposição, onde o masculino e o feminino formam uma unidade que garante uma contínua renovação. A figura da mãe do governante representa uma união a ancestralidade, a geração anterior, enquanto junto com a figura de sua esposa, o soberano poder continuar sua geração e influenciar o futuro. Observamos assim a importância do aspecto feminino junto ao soberano, pois sem ele sua investidura no cargo, que é dada a partir de sua descendência materna, e sua prosperidade em seu governo, alcançada junto a sua esposa, não seriam possíveis.

Em comparação com a Estela de Hamadab até agora analisada, podemos ver que esta justaposição entre o masculino e o feminino também pode ser identificada na constituição das tríades divinas, que são muito presentes no panteão egípcio, mas também se mostram com certa importância na Núbia. Sendo consideradas como associações que remetem a uma unidade, apesar de não serem comumente citadas nos textos egípcios, eram bastante frequentes, como podemos observamos nos seguintes exemplos: Osíris, Isis e Hórus (Abidos), Ptah, Sekhemet e Nefertum (Mênfis), Amon, Mut e Khonsu (Karnak), Khnum, Satet e Anuket (Elefantina), Khepri-Ré-Atum (Heliópolis); Ptah-Sokaris-Osiris (Mênfis), Hathor, Hórus e Ihy (Dendera). Na Núbia podemos identificar a tríade Apedemak-Isis-Hórus, em Naga.[34]

A partir do estudo da estela de Hamadab e das tríades divinas do panteão egípcio, nos parece importante nos questionarmos se esta questão da maternidade era considerada por estas sociedades apenas em seu aspecto biológico ou se assumia um outro sentido simbólico relacionado a capacidade da mulher de gerar uma nova vida, de manter a existência da comunidade, e por isto ter proximidade a divindades femininas, ou se existiria uma concepção de maternidade compartilhada, onde os responsáveis

[34] SALES, José das Candeias. **Organizando simbolicamente o panteão do antigo Egipto. As tríades divinas**. Revista Mundo Antigo – Ano V, Vol. V, N° 09 – Maio – 2016, p. 226.

ISSN 1982-8713

pelo cuidado e educação da criança partilhassem desse laço. De acordo com Silke Roth[35], analisando a relevância das soberanas enquanto mães no Egito, a proeminência de seu papel ocorria devido a sua capacidade biológica de garantir a sucessão no trono, mas que, na verdade, assume um papel que se apresenta de forma muita mais ideológica dentro da construção da ideia de renovação contínua na "realeza".

Segundo a autora, aquele que assumia o governo não possuía necessariamente filho biológico dos soberanos anteriores. Existiram casos de manutenção do direito hereditário, porém o novo governante poderia conquistar essa posição por designação do antecessor ou por controle do poder. Ele então seria legitimado pelo próprio ato de manter a soberania como Hórus, ou seja, através de uma legitimação divina. Esse novo soberano passaria então a ser consequentemente considerado como filho de seu predecessor. Desta forma, o papel de legitimação exercido pela soberana teria uma relação muito mais ideológica, pois ela representaria a contraparte feminina nesta legitimação divina, por seu poder de conceber a vida, do que de fato biológico.[36]

Em vida, esse governante era a representação de Hórus e após sua morte, de Osiris. Desta forma, as mães e esposas do governante, assim como as deusas, assumiam a posição de sua consorte. Essas mulheres apareciam representadas junto aos soberanos e como as deusas poderiam ser mostradas com um aspecto maternal, mas também extremamente protetora. O soberano egípcio só poderia governar juntamente com sua contrapartida feminina, que era responsável pela fecundidade do Egito, eram parte de um pequeno grupo de pessoas que poderia adentrar em lugares sagrados junto ao soberano e participava de rituais religiosos como os de coroação e entronamento.

[35] ROTH, Silke. **Queen**. In Elizabeth Frood, Willeke Wendrich (eds.). UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. UCLA, 2009, p. 5.

[36] ROTH, Silke. **Queen**. In Elizabeth Frood, Willeke Wendrich (eds.). UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. UCLA, 2009, p. 5.

ISSN 1982-8713

Segundo Joyce Tyldesley[37], no Egito, a mãe e a esposa, enquanto elementos femininos da "realeza", a partir da posição semidivina do soberano, assumiam posição bastante distintas de outras mulheres egípcias. Elas faziam parte de um amplo lar coletivo relacionado ao governante, que era formado por outras esposas, mães, irmãs, filhas e outros elementos femininos próximo ao soberano.

O elemento feminino, aquela que assume o papel de mãe, é reconhecida como uma incorporação terrena da divindade Hathor, mãe de Hórus, como uma forma de garantir um meio regenerativo para o soberano, em sua função de governante, sendo representante da divindade principal no mundo terreno. É a partir da conexão desta divindade com sua contrapartida feminina, representada por aquela que assumia o papel de mãe, que ele procriaria uma forma rejuvenescida de si mesmo. A legitimação do governante, que assumia o lugar de seu filho, pela soberana estava então diretamente relacionada com a ideologia do parentesco divino que este novo representante teria, o que pode ser observado por títulos que se referiam à mãe, como o de *zAt nTr,* "filha do deus" e *mwt nTr,* "mãe do deus".[38]

De acordo com Massimiliano Nuzzolo

> Em primeiro lugar, no estudo desta documentação, o termo "rainha", como usado no sentido moderno, poderia ter conotações que não espelham todo o espectro de papéis familiares. A mãe real, ao contrário, representa o aspecto feminino da realeza como tal, desempenhando um papel-chave como mãe e esposa, bem como como filha e irmã do rei. Seus padrões parecem ser adaptados aos do rei; é ele quem representa a manifestação terrena do poder do criador, cuja identidade andrógena é um composto de elementos femininos e masculinos, como se mostra claramente nos mitos da criação, renovação e ressurreição. A interação de elementos femininos e masculinos que, em sua união, dão origem à dinâmica de criação e poder, é assim reiterada nos mais importantes símbolos da realeza. Isto é visto, por exemplo, nas Duas Damas assim como nas duas Coroas, cujas imagens estão

[37] TYLDESLEY, J. **Chronicle of the queens of Egypt**. London: Thames & Hudson,2006, p.6

[38] ROTH, Silke. **Queen**. In Elizabeth Frood, Willeke Wendrich (eds.). UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles, UCLA, 2009, p.5.

ISSN 1982-8713

> bem integradas na iconografia da realeza, são desenvolvidas como complementares e simétricas aos elementos feminino e masculino.[39]

Desta forma, segundo Nuzzolo[40], é a forma de organização da "realeza" que fundamenta neste sentido os princípios básicos para esta simbologia, onde a mãe, o elemento feminino, a partir de suas participações em diferentes cerimônias e rituais relacionados ao governante, adquire importante papel sendo reconhecida como uma manifestação de protótipos femininos divinos, como Hathor e Isis, por exemplo, como fonte essencial para a realização de cultos e rituais, e como elemento fundamental de renovação de direitos tanto terrenos quanto divinos que garantiam que o soberano pudesse assumir sua função.

Através da análise de alguns nomes e termos reconhecidos presentes na estela, em linguagem meroítica, algumas considerações importantes podem ser apontadas, especialmente no que se refere a posição ocupada em Kush tanto por Amanirenas quanto por Akinidad, assim como também nos possibilita ter uma base para compreendermos os motivos pelos quais tal estela foi construída e posicionada em um local de importante acesso como no santuário situado na cidade de Hamadab.

De acordo com Torok[41], Griffit (1917) interpretou o texto presente na estela como menções ao combate contra os romanos entre 25-24 AEC. Já na análise de Hintze (1959), as menções seriam dedicadas a mostrar apenas os episódios iniciais da batalha somente, revelando o sucesso nos ataques a Philae, Syene e Elefantina, cidades egípcias que se encontravam sob domínio romano. Essas interpretações estão baseadas na

[39] NUZZOLO, Massimiliano. **The royal mother in the Ancient Egyptian Kingdom: role, representation and cult**. In: Proceedings of the Second International Congress for Young Egyptologists. Lisboa, 23-26 October 2006, Lisboa 2009, p. 420.

[40] Ibidem, p. 421.

[41] EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.** Paperback, 1998, p. 721.

ISSN 1982-8713

identificação das palavras *Arme* e *Qes*, que foram compreendidas como se referindo a Roma e Kush.[42]

O texto presente na estela, segundo Torok[43], foi analisado em detalhe por Hofmann (1981), e a partir de suas considerações, apesar de muitos problemas gramaticais e de não se poder considerar uma possível reconstrução histórica somente a partir do texto, podemos refletir sobre as referências que são feitas para melhor compreender o papel assumido no governo por Amanirenas e Akinidad.

Nas linhas 1 e 2 da estela é possível observarmos os termos *qore*, que como já mencionado, seria utilizado para se referir a governante, e *kdwe (=Kdke*), ou seja, Candace, ambos usados para se referir a Amanirenas. Nas mesmas linhas se identificam os termos *qore(ñ?)-yi*, um composto que contem a palavra usada para governante, mas ainda não compreendido em sua totalidade, além de *pqr* e *pesto,* que seria equivalente ao título de vice-rei que era utilizado na região da Baixa Núbia, todos fazendo referência a Akinidad. Nas linhas 2 e 3 há uma repetição dos termos *pqr qori-se, "pqr of the ruler",* o que pode demonstrar que Akinidad atuaria de forma bastante efetiva no governo de Amanirenas, talvez como seu co-regente.[44]

Nas linhas 2 e 3 há uma frase longa que se inicia com *pqr qori-se-1 qor hrphe lw qes arme-yose-li,* que parece indicar, se a interpretação das palavras *arme* e *qes* estiverem corretas, o início da narrativa que tratará do conflito entre romanos e kushitas.[45]

---

[42]EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD**. Paperback, 1998, p. 721.

[43] Ibidem, p. 722.

[44] A análise é feita por Hofmann (1981) e descrita por Torok em: EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD**. Paperback, 1998, p. 722.

[45] Ibidem, p. 722.

ISSN 1982-8713

Na linha 4, existem dois termos reconhecidos, *abr*, que seria uma referência a homem, e *kdi*, a mulher. Na linha 5, o termo *qo-leb, qo* foi interpretado como "pessoa viva", por Griffith (1917, p. 167), Hintze (1960, p. 148).[46]

Nas linhas 18 e 19 foi identificado um pronunciamento que se iniciaria com o termo *qor*, também utilizado para se referir a governante, e fazendo referência a *Amn*=Amon, *Amnp*=Amon de Luxor, e contendo os advérbios *mlo*, traduzido como bom, e *lh* como grande, ótimo. Na linha 20 se observa novamente uma citação a Amon de Luxor, no termo *Amnp*, e também a Méroe, *Mdewi*.[47]

Na linha 26 aparentemente uma nova parte da narrativa é iniciada, começando com o nome e os títulos de Akinidad. Enquanto na primeira parte se identificam menções a termos reconhecidos como usados para homem e mulher e também a quantidades, que podem fazer referência a prisioneiros, a segunda parte contendo menções a Amon (*Mno*) parece se referir a ações reais conectadas a cultos a divindades.[48]

[46] EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD**. Paperback, 1998, p. 722.

[47] Ibidem, p. 722.

[48] Ibidem, p. 722.

ISSN 1982-8713

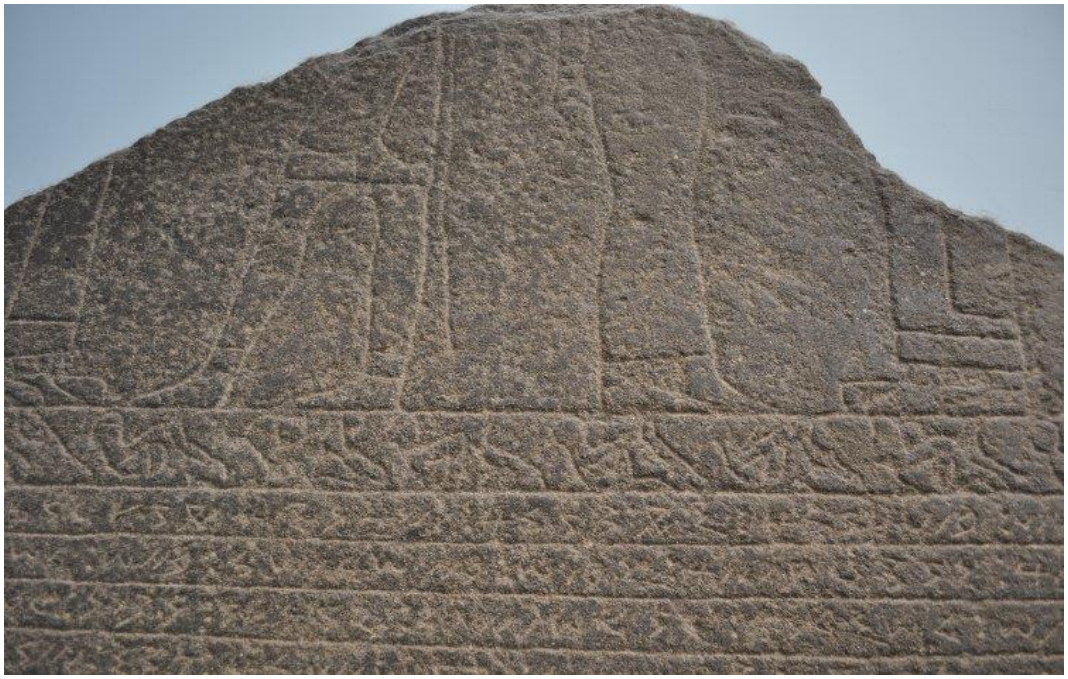

Figura 2. Detalhe do topo da Estela de Hamadab. Referência: Site do Museu Britânco
https://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=1345121001&objectid=116018

Aqui, duas destas interpretações nos chamam atenção, quando pensadas e analisadas junto a cena representada na estela, sendo elas a presença dos possíveis cativos[49] abaixo da soberana e das divindades, e a importância da ligação entre o culto aos deuses e o reconhecimento e legitimação tanto do governo quanto da vitória no embate militar, o que era esperado do governante para que fosse possível manutenção da ordem no período em que o soberano estivesse na posição de liderança.

[49] Utilizamos o termo cativo para nos referirmos àqueles que eram considerados inimigos, tomados como prisioneiros após a derrota em combates. Segundo Florian Wob, desde o período pré-dinástico no Egito, representações mostravam inimigos em campos de batalha, prisioneiros sendo deslocados ou mortos, sendo entendidos como a parte que perturbava a ordem e a paz que deveriam ser mantidas pelos governantes. Ver WOB, Florian **The representation of captives and enemies in meroitic art**. In: ZACH, Michael H. (edit). Proceedings of the 11th international conference for meroitic studies. Viena, 1 – 4 de setembro, 2008, p. 585-586.

ISSN 1982-8713

Candace amanitore e a co-regência em kush

Amanitore e o soberano Natakamani foram os governantes em Kush em um dos períodos de maior prosperidade do reino, ao considerarmos a quantidade, bem como a qualidade de monumentos que foram por eles construídos ou restaurados, entre os quais podemos citar a construção dos Templos de Amon em Naga e o último a ser dedicado a esta divindade em Méroe, o Templo de Isis em Wad ban Naqa e o Templo de Apedemak em Naga.[50] Eles podem ser reconhecidos como o mais relevante exemplo de co-regência e da existência de uma complementariedade entre os elementos masculino e feminino em Méroe.

Seu governo data de finais do século I AEC e início do século I EC[51], ocorre após a administração da soberana Nawidemak, que é reconhecidamente a terceira soberana em sequência a assumir o governo de forma autônoma, tendo sido precedida por Amanirenas e Amanishakheto, respectivamente. Desta soberana existem referências que comprovam seu reinado, como a atribuição do título de *qore,* que aparece em inscrições em linguagem meroítica juntamente a seu nome, e a presença em iconografia a ela relacionada, de vestimentas e insígnias similares as utilizadas por soberanos kushitas. Em uma estátua de ouro localizada em Khartoum e na iconografia presente em sua capela funerária, é possível observarmos Nawidemak usando uma faixa, um cordão de pendão e vestes comuns aos soberanos. Seu sucessor foi, possivelmente seu filho Amanikabale.[52]

No governo de Amanitore e Natakamani, o que nos chama atenção primeiramente é o fato de que, em suas inscrições reais, seus nomes aparecem de forma

[50] EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.** Paperback, 1998, p. 899.

[51] Segundo HARKLESS, 2006, op. cit., p. 149, aproximadamente entre 12 AEC e 12 EC.

[52] HARKLESS, 2006, op. cit., p. 148.

ISSN 1982-8713

similar e ambos são representados juntos na iconografia, utilizando vestimentas e insígnias de soberanos. No que se refere a titulações, que são encontradas em hieróglifos egípcios e meroíticos, Natakamani é reconhecido como *qore* e recebe a titulatura comum ao soberano de Filho de Rá, enquanto Amanitore é Candace e também o título de "a grande, senhora das Duas Terras", titulatura que se assemelha bastante a usada pelas mães dos soberanos no período napatano[53]. Ela também recebe o título de Filha de Rá, em um cartucho, estando este possivelmente associado a titulaturas de soberanas ptolomaicas e o de "senhora dos diademas", relacionado a algumas Esposas de Amon. [54] Inicialmente, ao considerarmos as titulaturas, podemos pensar que Amanitore era mãe ou consorte de Natakamani, assumindo um papel de não regente.

No entanto, quando analisamos na iconografia a forma como esta soberana era representada, percebemos que sua participação no governo ocorria de maneira efetiva e equivalente a Natakamani. Analisaremos aqui representações presentes no Templo de Naga[55], sendo possível observarmos que ambos são retratados do mesmo tamanho, com vestimentas e insígnias reais e com uma simetria, existindo uma imagem como a de um espelho, onde cada ação e posição do soberano possui uma representação idêntica de Amanitore. Esse modelo iconográfico adotado difere de forma significativa

[53] EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.** Paperback, 1998, p. 897.

[54] Ibidem, p. 903.

[55] O templo de Apedemak, deus guerreiro com cabeça de leão adorado na Núbia, localiza-se na cidade de Naga, no atual Sudão. No mesmo sítio arqueológico estão o templo de Amon e um templo romano. O templo de Apedemak está a oeste do templo de Amon e é considerado um grande exemplo da arquitetura de Méroe. A arquitetura do templo mostra forte influência da arquitetura egípcia, porém é possível notar algumas diferenças, que representam a arte meroítica, na forma como se apresentam as imagens de Natakamani e Amanitore. Eles são representados com cabeças redondas e ombros largos e a ela aparece com quadris largos, o que é típico da arte africana. As roupas e ornamentos representados em suas figuras também são tipicamente meroíticos. https://en.wikipedia.org/wiki/Naqa

ISSN 1982-8713

daquele utilizado anteriormente, onde a mãe ou consorte do soberano, em geral, aparecia como que o seguindo, mostrando a figura do governante como a central.[56]

Ao serem representadas de forma idêntica e lado a lado, as cenas de Amanitore e Natakamani nos parecem demonstrar que eles atuavam de maneira conjunta e que não haveria a centralidade da regência em apenas um dos elementos. Na imagem abaixo podemos observar estes soberanos à frente do templo, estando Natakamani à direita e Amanitore à esquerda. Eles aparecem exercendo seu poder militar e divino sobre prisioneiros, sendo este poder simbolicamente representado pela imagem de leões em seus pés. Considerando a importância de Apedemak para esta sociedade, observamos aqui, como anteriormente, uma relação entre a legitimação do poder dos soberanos através de seu reconhecimento e proteção garantida por esta divindade. Tal ligação também pode ser observada pela presença da divindade Apedemak nas bordas deste templo, onde aparece com sua cabeça de leão e o corpo de serpente, emergindo de uma flor de lótus. Nas laterais ainda se encontram imagens de outras divindades, sendo estas Amon e Hórus, na companhia de Natakamani.

[56] EIDE, Tormod et alli. **Fontes Historiae Nubiorum**: **Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.** Paperback, 1998, p. 898

ISSN 1982-8713

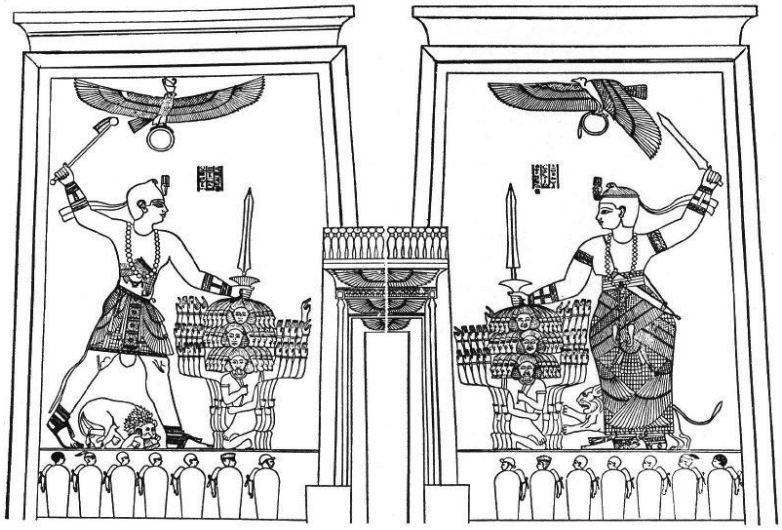

Figura 3. Amanitore e Natakamani no Templo de Apedemak, em Naga. Referência: SALES, José das Candeias. **The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: symbolism and functions**. In: POPIELSKA-GRZYBOWSKA, Joana e IWASZCZUK, Jadwiga. Thinking Symbols. Interdisciplinary Studies. Acta Archaeologica Pultuskiensia, Vol. VI. Department of Archaeology and Anthropology. Pułtusk, 2017.

Os soberanos são aqui representados com adornos e vestimentas tipicamente meroíticos, enquanto sua atitude de domínio e triunfo sobre os inimigos remonta a um estilo de iconografia egípcia, como já nos referimos anteriormente. Observamos que ambos assumem uma posição central e possuem em uma das mãos um símbolo de força e vitória sobre os cativos, e na outra, estes aparecem amarrados segurados por seus cabelos. Esta forma de representação dos prisioneiros os mostra em um conjunto tripartido, onde trinta deles são divididos em três linhas e a figura central de cada uma delas é mostrada em sua face, enquanto as figuras centrais formam um eixo quase reto.[57] Este tipo de iconografia foi adaptada e reajustada a partir de representações egípcias de domínio de cativos, como podemos observar a partir da análise da imagem de Ptolomeu XII, presente no Templo de Isis, em Philae.

[57] WOB, Florian. **The representation of captives and enemies in meroitic art.** In: ZACH, Michael H. (edit). Proceedings of the 11th international conference for meroitic studies**.** Viena, 1 – 4 de setembro, 2008, p. 588.

ISSN 1982-8713

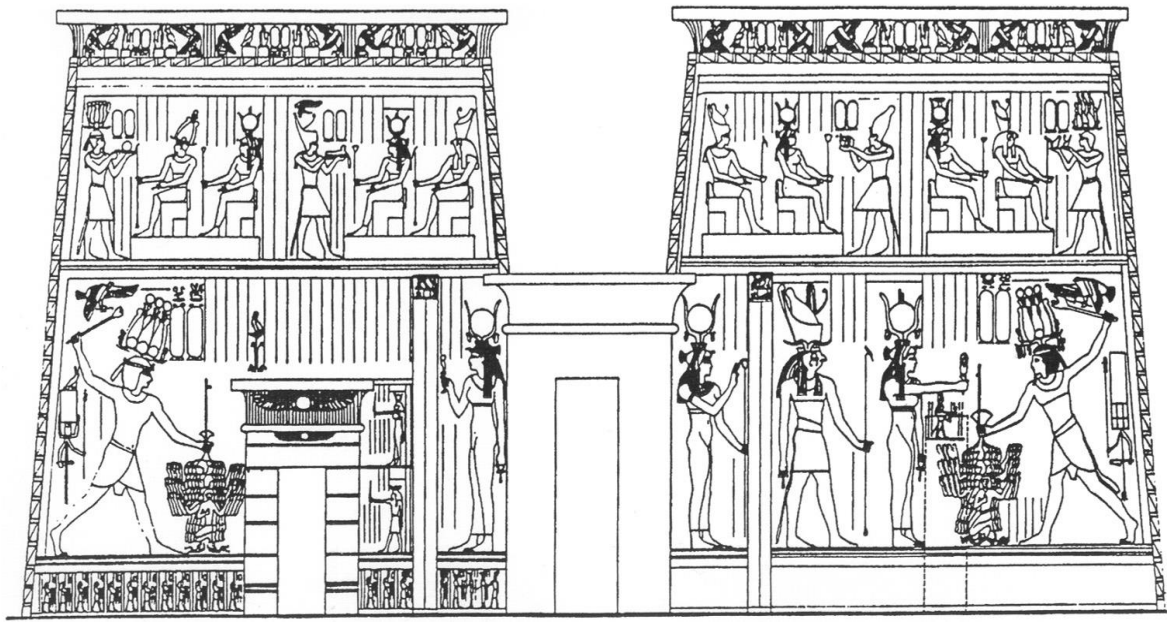

Figura 4. Ptolomeu XII dominando cativos no Templo de Isis, em Philae. Referência: Fonte: SALES, José das Candeias. **The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: symbolism and functions**. In: POPIELSKA-GRZYBOWSKA, Joana e IWASZCZUK, Jadwiga. Thinking Symbols. Interdisciplinary Studies. Acta Archaeologica Pultuskiensia, Vol. VI. Department of Archaeology and Anthropology. Pułtusk, 2017.

Observando as duas cenas, podemos perceber as similitudes e os ajustes feitos pela arte meroítica em relação a egípcia. Ptolomeu XII é retratado em uma pose que evidencia seu poder, segurando seus inimigos pelos cabelos, estando estes também em um conjunto tripartido e com suas mãos elevadas, como se estivessem declarando sua rendição e pedindo a clemência do soberano. Este se encontra pronto para sacrificá-los em honra a Isis, Hathor e Hórus e usa, além de serpentes uraei, a coroa *hemhem*.[58]

[58] SALES, José das Candeias. **The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: symbolism and functions**. In: POPIELSKA-GRZYBOWSKA, Joana e IWASZCZUK, Jadwiga. Thinking Symbols. Interdisciplinary Studies. Acta Archaeologica Pultuskiensia, Vol. VI. Department of Archaeology and Anthropology. Pułtusk, 2017, p. 260.

ISSN 1982-8713

Ao compararmos esta cena com as representações de Natakamani e Amanitore, percebemos que os prisioneiros em ambas são mostrados de forma similar, sendo na representação meroítica possível observar com maior clareza o eixo central de cada linha. Os governantes de Méroe utilizam insígnias, vestes e símbolos de poder próprios desta sociedade, e, especialmente a presença do elemento feminino junto ao masculino em uma cena de conquista militar e de co-regência com igualdade de proporções nas representações são diferenças que nos parecem bastante relevantes.

Apesar das diferentes titulaturas utilizadas por eles, e a partir da reflexão sobre a iconografia apresentadas, observamos que Natakamani e Amanitore parecem ter assumido a mesma posição de importância enquanto soberanos, caracterizando um período de co-regência.

Conclusão

A partir das análises apresentadas neste artigo, refletimos sobre o lugar social do elemento feminino na sociedade africana kushita, buscando pensar em uma história da mulher que considere o papel exercido por esta enquanto inserida em um conjunto de relações culturais, históricas, sociais e econômicas próprias desta sociedade.

A mulher na sociedade kushita não assumiu um papel político preponderante apenas com a chegada das Candaces ao poder central, mas sua relevância já era observado junto ao governante enquanto mãe, irmã ou esposa, a partir da importância decisiva da descendência materna e do papel dessas mulheres como aquelas responsáveis por legitimar a coroação e o governo do soberano e também junto a participação efetiva em decisões políticas junto a seus filhos ou maridos. Considerando as análises das iconografias apresentadas, foi possível endossarmos nossa percepção sobre a existência de uma complementariedade entre o masculino e o feminino, nas relações estabelecidas em nosso espaço de pesquisa, sendo este formado por aqueles

ISSN 1982-8713

que compunham a família dos governantes e também os que assumiam as funções de mais alto status político social e religioso.

Em Kush cada elemento, feminino e masculino, tinha seu papel essencial a ser desenvolvido, sem o qual não seria possível existir um equilíbrio social e político. Ainda que tenham assumido a função de soberanas autônomas e independentes em um período nesta sociedade, a ocupação deste lugar não se configura como uma divisão entre o masculino e o feminino tal qual consideramos no pensamento ocidental. Nos parece relevante pensar que estamos tratando de uma sociedade da África subsaariana na antiguidade, e que nesta, os valores e circunstâncias que concediam status proeminentes as mulheres diferiam dos quais anteriormente supomos.

Referências Bibliográficas

Documento

ESTELA DE HAMADAB. *Museu Britânico*. Departamento do Egito Antigo e Sudão, 1914. Disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=116018&partId=1&place=1843&plaA=1843-3-1&page=1. Acesso em 10 de abril de 2019.

Bibliografia

ADESINA, Jimi. *Re-appropriating Matrifocality: Endogeneity and African Gender Scholarship.* African Sociological Review 14 (1). 2010.

AMADIUME, Ifi. *Re-inventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture.* Interlink Publishing Group, 1997.

A. M. ALI HAKEM. *A civilização de Napata e Méroe.* In: MOKHTAR, G. (coord.). História Geral da África. v. 2: A África Antiga. São Paulo - Paris: Ática – UNESCO, 1983.

A. M. ALI HAKEM. *Quando as mulheres reinavam e Méroe.* Correio da Unesco – volume 7, 1979.

ISSN 1982-8713

EIDE, Tormod et alli. *Fontes Historiae Nubiorum: Textual Sources for the History of the Middle Nile Region between the Eighth Century BC and the Sixth Century AD.* Paperback, 1998.

FAGE, J. D. *The Cambridge history of Africa.* Vol. 2: From c. 500 BC to AD 1050. Cambridge University Press, 2008.

GRAVES-BROWN, Carolyn. *Dancing for Hathor. Women in Ancient Egypt.* Londres e Nova York: Hambledon Continuum, 2010.

HARKLESS, Necia Desiree. *Nubian pharaohs and meroitic kings – the kingdom of Kush.* Bloomington: Author House, 2006.

LOHWASSER, Angelika. *Queenship in Kush: Status, Role and Ideology of Royal Women.* Journal of the American Research Center in Egypt 38, 2001, p. 61-76.

NOWOTNICK, Ulrike. (et al). *Hamadab. Urban living at the Nile in Meroitic times.* German Archaeological Institute Orient Department, Hamadab Archaeological Project, Berlin, University of Liverpool, 2014.

NUZZOLO, Massimiliano. *The royal mother in the Ancient Egyptian Kingdom: role, representation and cult.* In: Proceedings of the Second International Congress for Young Egyptologists, Lisboa, 23-26 October 2006, Lisboa 2009.

ROTH, Silke. Queen. In Elizabeth Frood, Willeke Wendrich (eds.). UCLA Encyclopedia of Egyptology, Los Angeles. UCLA, 2009.

SALES, José das Candeias. *Organizando simbolicamente o panteão do antigo Egipto. As tríades divinas.* Revista Mundo Antigo – Ano V, Vol. V, N° 09 – Maio – 2016.

SALES, José das Candeias. *The ritual scenes of smiting the enemies in the pylons of Egyptian temples: symbolism and functions.* In: POPIELSKA-GRZYBOWSKA, Joana e IWASZCZUK, Jadwiga. Thinking Symbols. Interdisciplinary Studies. Acta Archaeologica Pultuskiensia, Vol. VI. Department of Archaeology and Anthropology. Pułtusk, 2017.

SEVILLA CUEVA, Covadonga. *El principio femenino de la realeza egipcia: Las divinas adoratrices de Amón.* Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1998.

TOROK, Laszlo. *Between Two Worlds*. The Frontier Region between Ancient Nubia and Egypt 3700 BC – AD 500. Leiden/Boston, Brill, 2009.

ISSN 1982-8713

TOROK, Laszlo. *The kingdom of Kush: handbook of the Napatan-Meroitic civilization*. Handbook of Oriental studies. Brill, 1997.

TYLDESLEY, J. *Chronicle of the queens of Egypt.* London: Thames & Hudson, 2006.

WOB, Florian *The representation of captives and enemies in meroitic art.* In: ZACH, Michael H. (edit). Proceedings of the 11th international conference for meroitic studies. Viena, 1 – 4 de setembro, 2008.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Classical Chinese Philosophy and the Concept of Qi

Filosofia chinesa clássica e o conceito de Qi.

Jana S. Rošker[1]

[1]Professor of Sinology, Department of Asian Studies, Faculty of Art, University of Ljubljana (Slovenia). PhD degree obtained at the Vienna University in Austria. Co-founder and Head of the Department of Asian studies of the University of Ljubljana. E-mail: jana.Rosker@ff.uni-lj.si.

Recebido em 12 de maio de 2020; Aceito em 25 de outubro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.57698

Abstract:
The concept of *qi* 氣 belongs among the most difficult and complex notions in Chinese ideational history. The present article follows from recognizing that traditional translations of this concept are Eurocentric. The author substantiates the problematic role of these presumptive translations through critical analyses of their methodological approaches, which led to the traditional, falsified understanding of this concept. A new alternative and richer understanding of this concept is proposed, pointing to several different levels of meaning on which it can be understood. The author analyses and interprets the notion of *qi* including its various philosophical, physiological, psychological end ethical dimensions. The article shows that on the semantical level, *qi* derives from the etymological meaning of *air* and is in essence similar to the concept of *field* in physics, referring to the *breath* as the origin of the living world. From this perspective, the holistic nature of this notion of *breath* will be introduced, exposing the dynamic network through which it connects all existing beings in the universe, endowed with life.

Keywords: *qi*, breath, Chinese philosophy

Resumo:

O conceito de qi 氣 está situado entre um das noções mais difíceis e complexas da história ideacional chinesa. O presente artigo parte do reconhecimento de que as traduções tradicionais desse conceito são eurocêntricas. A autora fundamenta o papel problemático dessas traduções presuntivas por meio de análises críticas de suas abordagens metodológicas, que levaram à compreensão tradicional e falsificada desse conceito. Uma nova alternativa e uma compreensão mais rica desse conceito é proposta, apontando os diversos níveis de significado nos quais ele pode ser compreendido. A autora analisa e interpreta a noção de qi, incluindo suas várias

ISSN 1982-8713

dimensões filosóficas, fisiológicas, psicológicas e éticas. O artigo mostra que, no nível semântico, qi deriva do significado etimológico de ar e é essencialmente semelhante ao conceito de campo na física, referindo-se à respiração como a origem do mundo vivo. Nessa perspectiva, será apresentada a natureza holística dessa noção de respiração, expondo a rede dinâmica por meio da qual ela conecta todos os seres existentes no universo, dotados de vida.

Palavras-chave: qi, respiração, filosofia chinesa

Introduction

Since the very early Chinese philosophic discourses, the notion of *qi* belonged to the most basic categories for the understanding of reality. It is already mentioned in the *Guoyu* 國語 (*State Records*), a work that goes back to ca 500 B.C. In this book, the notion *qi* apparently referred to an earthquake. According to this categorization, earthquakes were results of an imbalance of the *tu qi* 土氣 (the earthly *qi*). When the *yang qi* 陽氣 (the dynamic, active *qi*) was suppressed and could not get out, the situation resulted in the explosion of the *tuqi* (the *qi* of the earth).[59]

An earthquake, however, was only one of the many different ways of explaining natural events in terms of the dynamic of *qi*. The notion can already be found in the oracle inscriptions of the early Zhou Dynasty (1066 - 771 BC), symbolizing the cloudy vapors in the air (CHENG, 2003, p. 615). It contained the idea of air and was therefore mostly connected with the process of breathing. Hence, it is probably not coincidental that already in the sources from the 6th century B.C., the term *qi* is seen as the cause of natural events, and not only as a means to describe them. In this context, one can already distinguish various versions of the theory of *qi,* including a theory of its close connection to the interactions of the five powers (*wu xing* 五行) that create life and the universe. In its recent form, it is mostly applied in the compound *kongqi* 空氣, which

[59] 陽癉憤盈，土氣震發 …自今至于初吉，陽氣俱蒸，土膏其動。“Guoyu 國語 (State Records),” *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*, accessed December 29, 2015, http://ctext.org/guo-yu .

ISSN 1982-8713

means air (in empty space). Hence, it is something that is physically real, but at the same time invisible.

In most traditional sources, the notion implied an organic state, linked to breath. Since the exchange of gases and oxygen underlies any form of life as we know it, *qi* is of fundamental and vital significance for any organic existence. This organic state is internalized in the human body, but simultaneously it connects all existing beings in the universe that are endowed with life. Such a notion of *qi* can be found, for instance, in *Guanzi*[60], in which we come across the notion of a quintessential *qi* (*jing qi* 精氣[61]), which is responsible for life: things live because they have *qi*[62] – as soon as they lose it, they die[63].

It thus manifests itself as the vital force that underlays any form of life, as the principle of vital creativity, as the cause of any change and transformation, which in Chinese philosophy thoroughly has been seen as the fundamental precondition of life. In the process of breathing, one can see the evidence of life. Breathing in air and breathing it out results in the circulation of blood in the body, and so *qi* implies the meaning of internal life force. This life force is by no means limited to the automatic bodily functions; on the contrary, it also produces consciousness and awareness, and thus comprises the very foundation for every form of knowledge and wisdom. Because it is the power of continuous change, it elevates and becomes a cosmic (and even cosmological) power of creation (GEANEY, 2002, p. 9).

> Eventually, the concept of qi acquires the meaning of both energy or force and vitality, and thus becomes “vital energy” or “vital force”, but it has not lost its

[60] 管子; an important political text written in the Spring and Autumn period (770 - 476 BC)

[61] “Guanzi 館子 (Master Guan),” *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*, accessed December 29, 2015, http://ctext.org/guanzi.

[62] 坦氣修通，凡物開靜，形生理。*Ibid*.

[63] 有氣則生，無氣則死。 *Ibid*.

ISSN 1982-8713

> naturalistic or even materialistic reference of meaning. In fact, what we have observed about the visible natural qi can be extended to the invisible internal qi of an organism. It is even extended to the atmosphere – which is invisible but can be experienced.[64]

In the human body, however, *qi*'s activity does not remain limited to the function of breathing. It underlies every function of all organs, of blood and seminal fluids. It is also closely connected with the very bases of traditional Chinese medicine, for it also underlies the invisible electric neural currents that represent the foundation for healing various diseases with acupuncture, acupressure, or with the help of psychosomatic exercises.

Although in ancient sources, the concept of *qi* has thus almost exclusively been associated with the meaning of some kind of vital power or vital energy, it appeared often as "matter" in the earliest French and English translations. This erroneous understanding is connected to some general problems of intercultural understandings. In order to understand the reasons for such misinterpretations of the notion *qi*, we must take a brief look into some important distinctions that mark the fundamental and paradigmatic differences between the European and the Chinese philosophies.

Some general problems of intercultural interpretations in Chinese studies

Philosophic discourses from traditional China differ from those that have prevailed in the course of European ideational history in their basic paradigms. In this context, we must expose the principle of transcendence in immanence, which is essentially different from basic approaches applied in transcendental metaphysics. On the one hand, immanent, but simultaneously transcendent notions are doubtless a

[64] "Guanzi 館子 (Master Guan)."

ISSN 1982-8713

necessary product of the classical Chinese holistic worldview. This is also the reason that the prevailing ideational discourses in traditional China did not create a notion of "pure transcendence" in the sense of exceeding one and transferring into another (usually 'higher') sphere of meta-physical noumena. Such a holistic worldview is rooted in relations of antagonistic binary notions that are often named binary categories (*duili fanchou* 對立範疇). The mutual interactions between the two poles that form such a category are governed by the principle of correlative complementarity, which belongs to the fundamental paradigms of Chinese reasoning and which, inter alia, led to the formation of patterns of specific Chinese analogous reasoning.

Nevertheless, this holistic worldview was rigidly structured; it was by no means a homogenous unity in which everything was connected to everything else, without distinctions or demarcations. The classical Chinese worldview was thus logically ordered and its order was based on relatively strict binary oppositional patterns. Hence, the above-mentioned binary categories belong to the basic features of traditional Chinese philosophy. Such categories can be seen as dualities that seek to attain a state of actuality through relativity, which is expressed through the relation between two oppositional notions[65].

> Distinctions are seen in binary terms, and primarily between pairs of opposites (with even figure and color reduced to square/round and white/black); having drawn them, and recognized some recurring or persisting pattern (for example large, round, hard, heavy, and white), we detach a stone from other things as we cut out a piece of cloth or chop off a piece of meat. Things are not seen as isolated, each with its own essential and accidental properties; on the contrary, distinguishing characteristics are seen as mostly relative (GRAHAM, 1989, p. 286).

However, it is completely clear that as such, binary patterns are not only a specific characteristic of Chinese philosophy; in their divisional effect, they create a basic

[65] Some generally best known Chinese binary categories are: *yinyang* 陰陽 (sunny and shady), *tiyong* 體用 (essence and function), *mingshi* 名實 (concept and actuality), *liqi* 理氣 (structure and phenomena), *benmo* 本末 (roots and crown), etc.

ISSN 1982-8713

condition for any form of human thought. Binary patterns have led to many various modes of reasoning.

One of them can be found in the model of Cartesian dualisms, which prevailed in pre-modern and modern Euro-American thought. The model that prevailed in Chinese ideational history differs in many aspects from these dualisms. A basic distinction between the two modes of binary reasoning is rooted in the aforementioned principle of complementarity, which governs the Chinese model. The dualistic model, as prevailed in Western philosophy, involves a dialectics posited upon the relation between the mutually exclusive and polar opposites of thesis and antithesis, which are in mutual contradiction. This contradiction forms a tension, in which the mutual negation of thesis and antithesis creates a synthesis. The complementary model, on the other hand, is instead based upon a non-contradictory opposition between the two anti-poles, which do not exclude, but rather complement each other, and which are also interdependent (ROŠKER, 2012, p. 280). Such dual patterns cannot produce any separate synthesis in which the 'positive' elements of the previous state could be preserved, while the 'negative' ones would be eliminated. The Daoist philosopher Zhuangzi described such a binary relation as follows:

> This is why I am saying: why cannot we preserve truth and eliminate falseness? Why cannot we preserve order and eliminate chaos? Such thinking means that we do not understand the structure of nature, nor the state of being in which everything exists. This would mean preserving earth and eliminating heaven, preserving yin and eliminating yang. It is completely clear that this could not work.[66]

[66] 故曰：蓋師是而無非，師治而無亂乎？是未明天地之理，萬物之情者也。是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。"Zhuangzi 莊子 (Master Zhuang)," *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*, accessed December 29, 2015, http://ctext.org/zhuangzi.

ISSN 1982-8713

Such explanations of binary relations differ to a great extent from logocentric dualisms as were developed in the Hellenistic and Judeo-Christian traditions. The latter were namely based on mutual contradiction of the two anti-poles, tending to preserve one of the poles while abolishing the other. The most important specific features of complementary relations that distinguish them from the Cartesian type of dualisms are thus the non-contradictional opposition of the two anti-poles, their interdependence, their axiological equality, and their mutual supplementation.

What is important for our present study of the notion of *qi*, however, is the fact that such binary patterns also became visible in the basic paradigms, which defined the medieval and pre-modern Chinese cosmology. This cosmological (or ontological) paradigms were expressed through the mutually complementary interactions between the principles of *li* 理 and *qi*, whereby the former was understood as structure (or structural patterns) and the latter as (vital) creativeness. Hence, even though this cosmological system was binarily ordered, it is important to know that traditional Chinese thinkers never strictly distinguished between the spheres of matter and idea, or any other dualistic connotations resulting from this basic dichotomy[67]. In the system of classical Chinese cosmology, the world was not composed by matter and idea, or by material and ideational elements. It was created through correlative interactions between the dynamic, all-encompassing structural patterns *li* that were mutually compatible with and endowed with life through the vital potential or vital force(s) *qi*.[68]

While in ancient and early medieval China, the notion of *qi* has mostly been applied in the sense of an independent concept, things changed in later medieval and pre-modern China. In the scope of the Neo-Confucian philosophies of the Song (960 - 1279) and Ming (1368 - 1644) Dynasties, it was seen as a part of the bipolar (or binary)

[67] As, for instance, distinctions between subject and object, substance and phenomena, creator and creation, etc.

[68] See Rošker, "Structure and Creativeness," p. 280.

ISSN 1982-8713

category of structure (*li*) and creativeness (*qi*), which represented the basic cosmological pair that underlays every form of existence.[69]

The binary relation between *qi* and *li* and false interpretations of the notion *qi*

When the first sinologists (who were mostly Christian missionaries) initially came to China in the 17th century, the prevailing ideology they encountered was based on the Neo-Confucian philosophy. Hence, for them, it was perfectly natural to interpret its bipolar conception of the world, consisting of something called *qi* and organized in accordance with something else called *li*, in terms of, respectively, matter and idea. However, in our view, the concept *li* cannot be understood as idea or principle in the "Western" sense, but rather as structure or a structural pattern, which can, of course, also pertain to the sphere of abstractions or ideas. Similarly, and based on a more profound understanding of Neo-Confucian philosophy, it is evident that the concept *qi* can hardly be understood as matter in the "Western" sense. In fact, the Neo-Confucian philosophers defined it as something that is not necessarily substantial, for air or even a vacuum (the great void *tai xu* 太虛) are composed of it. Thus, it represents a concept that could be more appropriately defined as creativity, or a potential that functions in a creative way. Hence, Zhang Zai (1020–1077), a pioneer of the neo-Confucian thought,

[69] In the philosophy of Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), who is the most well-known representative of the Neo-Confucian discourses, the binary patterns tended to transform into a semi-dualistic pattern (see Jana S. Rošker, *The rebirth of the moral self: The second generation of modern Confucians and their modernization discourses* (Hong Kong: Chinese University Press, cop. 2016), xx) because they relied too heavily on a mechanistic rationality. Such approaches resulted in a deformation of the holistic tradition in philosophy, in which the binary poles of structure (li) and vital creativity (qi) were harmonized, thereby preserving the harmonic unity of facts, values, and the sphere of aesthetic experience. Hence, numerous scholars share the opinion that Neo-Confucian philosophers headed by Zhu Xi represented a turnaround in Chinese tradition. This was often expressed through the optics of its alleged "germs of dualism" (see for instance Alfred Forke, *Geschichte der mittelalterlichen Chinesischen Philosophie II*, Hamburg: R.Oldenbourg, 1934b, p. 173). However, it was still a mixture between both models; and what matters most in the context of the present study is the fact that, even in their function of basic cosmological elements, *li* and *qi* were never seen as idea and matter respectively by any of the traditional Chinese philosophers – including Zhu Xi.

ISSN 1982-8713

described it in the following way: "In the great void, qi condenses and dissolves again. This can be compared to ice dissolving in water".[70]

According to most traditional Chinese interpretations, in its condensed form *qi* pertains to the sphere of matter, whereby it belongs to the sphere of abstract entities in its finest, most dispersed state[71]. However, the majority of traditional European and American sinologists have (as we have noted above) translated this concept as matter. To illustrate this point, we can cite the translation of the above quoted passage by the renowned French sinologist from the beginning of the 19th century, Le Gall (1858-1916), in which the notion *qi* is clearly understood as atom(s): "Le condensation et les dispersions des atomes dans la T'ai-hiu peuvent se comparer a la fonte de la glace dans l'eau" (LE GALL, 2006, p. 49).

This translation of the concept *qi* is problematic, for it derives from a profoundly intrinsic sense of the criteria, based upon the model of Cartesian dualism. Although Zhang Zai's comparison with water explicitly states that *qi* is a continuous state, and not an aggregate of atoms, the analogy with matter was so deeply rooted in Le Gall's perception that he automatically saw the notion *qi* as an entity, which contains or is composed of atoms. Hence, for centuries, Le Gall and other sinologists who followed his reading have misled scholars regarding the question whether traditional Chinese philosophy applied the concept of atomicity (GRAHAM, 1989, p. 61).

The second term, or the concept *li*, indicates the notion of structure, a structural pattern and the structural order of things. Taken as a whole, li represents a cosmic

[70] 氣之聚散於太虛由冰釋於水. Zhang Zai 張載, 正蒙 *Correction of Ignorance*, in *Xingli da quan* 4: *Kongzi wenhua da quan*, edited by Hu Guang Jinan: Shandong youyi shushe, 1989, p. 389.

[71] Huainanzi, a Han period (206 B.C.-A.D. 8) Taoist-oriented master of Chinese philosophy, said that before the birth of Heaven and Earth, there was only a formless, fluid state called *taizhao*, like a clear transparent void. This void, which is the beginning of Tao, gave birth to the universe. The universe in turn produced *qi*. That part of *qi* which was light and limpid, floated up to form Heaven, whereas the part of qi which was heavy and turbid coagulated to become Earth. Therefore, *qi* can be understood as protomaterial, a vital creative force that gives "form" to everything in the universe (XU, 1999, p. 967).

ISSN 1982-8713

pattern, defining lines of movement or the dynamicity of men and nature. These structural lines are seen as relations that define both the sphere of ideas and that of phenomena. At the same time, they make possible the mutual adjustment of binary oppositions with complementary functions, as well as their orderly fusion within cosmic unity.

> The concept *li* is not obeyed or violated like a law; instead, one either goes with or against the grain of it, as in chopping wood. Le Gall translated it as *forme*, thus remolding the whole neo-Confucian cosmology after the analogy of Aristotelian form and matter (atoms). J. Percy Bruce instead translated this term as 'law', thereby incorporating into neo-Confucian terminology itself the wrong answer to the question 'Are there laws of nature in China?' ((GRAHAM, 1989, p. 61).

Instead, in these Neo-Confucian discourses, *li* and *qi* are complementary concepts, which can be explained as a structure (or structural pattern) and a creative formative potential (creativity). Both are of immanent nature and can therefore be realized in the spheres of both ideas and phenomena. Euro-American philosophy offers no precise equivalents for these two terms. If we want to comprehend the modes of their existence and their functions, we must first free ourselves from reasoning in terms of Cartesian dualisms and try thinking based on the model of analogy, which arose from and was prevalent in the immanent metaphysic of traditional Chinese thought.

The meaning of *qi* on different levels

A.C. Graham points out that unlike the concept *li* that can mostly be expressed only on a metaphorical level, *qi* is quite concrete (GRAHAM, 1989, p. 62), since it really is – among other things – the breath in our throats. However, as already mentioned, the notion of *qi* had mostly been applied as an independent concept long before the Neo-Confucian discourses. Already in Laozi's *Dao de jing* we come across passages that emphasize that concentrating on the natural flow of their breath enables human beings to remember their elementary nature and to become aware of their inseparable unity

ISSN 1982-8713

with the universe. "When people give undivided attention to the (vital) breath, and brings it to the utmost degree of pliancy, they can become as (tender) babes."[72] This connection between breath and mind was seen as important, because "the heart-mind can make the vital force (or breath of life) strong."[73]

Qi is the source of life, dispersing into the air at death. Hence, *Qi* was not only seen as human breath, but also as the breath of the universe: "When the cosmic breath comes strongly, it is called wind."[74]

In addition to its fundamental meaning of human and simultaneously cosmic breath, the notion of *qi* has several different semantic connotations, which differ according to the referential framework in which it has been applied. These frameworks pertain to various fields, as for instance philosophy, physics, physiology, psychology, ethics, aesthetics, and so on.

The relationship between *qi* and human life in communities is evident in many East Asian socio-political, cultural, economic, and medical institutions. Based on this relation, a vernacular epistemology has been developed. Such an epistemology provides spiritual guidance for cultural, political, and economic conventions and everyday behavior (SHENG KUAN CHUNG, 2006, p. 34). "All that exists bears yin and embraces yang. Everything is infused with the breath of life to achieve harmony."[75] Hence, it is by no means coincidental that examples of disciplines and practices associated with *qi* include the martial arts, traditional Chinese medicine, architecture, agriculture, aesthetic production, etc.

---

[72] 專氣致柔，能嬰兒乎？"Laozi 老子: Daode jing 道德經 (The Book of Dao in and the Power of Virtue)," *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*, accessed December 29, 2015, http://ctext.org/dao-de-jing.

[73] 心使氣曰強. *Ibid*., 55.

[74] 夫大塊噫氣，其名為風。"Zhuangzi 莊子 (Master Zhuang)."

[75] 萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。"Laozi 老子: Daode jing 道德經 (The Book of Dao in and the Power of Virtue)," 42.

ISSN 1982-8713

On the philosophical level, *qi* can be compared to all sorts of gas, and especially to air, which is indispensable for the breathing[76]. This basic connotation which is tightly linked to the process of breathing in the sense of the most fundamental vital function of all life, will be explored a bit more in detail in the next section. However, in order to gain an idea of the wide ranged complexity of the term, let us first take a brief look to the meanings of *qi* in other significant fields of knowledge.

In physics, *qi* is similar to the idea of field. This idea has gained special importance in various practices of the bodily *qi*-cultivation, which was based upon the so-called *qigong* 氣功 exercises. A *qi* field (*qi chang* 氣場) refers to the cultivation of an energy field that can allegedly be used for various healing or other benevolent purposes. In such practices, which are very popular in contemporary China, a *qi* field is believed to be produced by breath control, visualization, and affirmation. All these techniques are psychological tools for observing the magnetic field that is a part of every organic entity.[77]

In traditional Chinese medicine it represents a form of wind[78] and the vital force, which makes any form of organic life possible. In traditional medical discourses, the concept of *qi* was often applied together with the term *xue* 血,which means blood. The term *xueqi* 血氣 was developed to express the essential function of the blood as it

[76] See for instance the Confucian *Analects:* …屏氣似不息者。(…holding in his breath, as if he dared not breathe) ("Lunyu 論語 (The Analects)," *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*, accessed December 29, 2015, http://ctext.org/analects.)

[77] See Cunshan Li 李存山, "Qi, shiti yu changyou 氣, 實體與場有(Qi, Substance and Field)," in *Chang yu you – Zhongwai zhexuede bijiao yu rongtong*. Field and Being: the Comparison and Fusion of Chinese and non-Chinese Philosophies, ed. Luo Jiachang and Zheng Jiadong. Beijing: Dongfan chuban she, 1994, p. 132.

[78] Just as traditional Chinese cosmogony holds that everything is produced through the movement and transformation of *qi*, so traditional Chinese medicine explains life as a concentration of this primal or vital potential. "The complications of the Chinese medical theory of *qi*, as articulated through the scheme of yin and yang, and the five powers (*wuxing* 五行), were basically derived from this fundamental understanding". The method of analyzing the factors of illness focuses almost exclusively on the war between *heteropathic* and *orthopathic qi*, the relations between climate or other environmental excesses (e.g. of heat, damp, wind) and physiological heat, damp, or sluggishness. See HSU, 2007, p. 117.

ISSN 1982-8713

coursed through the arteries, bringing nutrients to the remotest parts of the body (ZHANG; KEN, 2001, p. 7). Hence, it often appears as the elementary source of vital energy, which preconditions every social activity: "They tasked their blood and breath to make out a code of laws."[79]

This relation between the *qi* and blood was already clearly defined in the ancient medical book entitled *The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine* (黃帝內經). Their inseparable connection was seen as a necessary precondition for any form of life: "Blood and *qi* constitute human spirit. Therefore, they have to be cherished and cultivated."[80]

> It was perhaps the recognition of this intimate relationship between *qi* and blood that provided ancient theorists with the understanding necessary to construct a map of the pathways both these essential substances traversed throughout the entire human body. The deceptively simple phrase *xue qi* contains the gist of this interrelationship (ZHANG; KEN, 2001, p. 7).

But Confucius, on the other hand, often used the term *xueqi* in the sense of the (male?) sexual potential:

> There are three things the superior man guards against: in youth, when the sexual powers are not yet settled, he guards against lust. When he is strong and his sexual powers are full of vitality, he guards against pugnacity. When he is old, and his sexual powers are decayed, he guards against lust.[81]

Shén qi 神氣 is another important compound applied in traditional Chinese medicine. The term *shen* connects *qi* with another of the essential entities indispensable to life itself. *Shen* means "spirit" and it reflects the belief of the ancient Chinese healers

[79] 矜其血氣以規法度。"Zhuangzi 莊子 (Master Zhuang)."

[80] **血氣者，人之神，不可不謹養**。"Huangdi neijing **黃帝內經** (The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine)," *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*, accessed September 21, 2015, http://ctext.org/huangdi-neijing.

[81] 君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬬；及其老也，血氣既衰，戒之在得。"Lunyu 論語 (The Analects)."

ISSN 1982-8713

that human beings contain a spark of the eternal, which is indispensable for their existence. "Yet even this eternal flame could not burn without an invisible but essential substance, the breath of life: *qi*."[82] Hence, the phrase *shén qi* represented the medical concept of spirit, i.e., of human innermost vitality. Zhuangzi, the most radical opponent of orthodox Confucianism, applies this term in the context of criticizing their shallow ambitions linked to their obsession with various techniques of body and mind cultivation. In his chapter *On Heaven and Earth* a simple gardener warns Zi Gong子貢, one of Confucius' most famous disciples of, of excessively controlling the spirit and being excessively obsessed with the ancient "fitness" by saying: "You should forget the energy of your spirit, and neglect the care of your body."[83]

Qi is also an important notion within traditional Chinese aesthetics, including paintings, architecture, literature, music, and dance. All forms of Chinese art seem to be closely integrated and interrelated by *qi.* Calligraphy, for instance, is driven by "the pulse of *qi*" (ZHANG; KEN, 2001, p. 61). In paintings, this pulse develops into "the charm of *qi.*" Similarly, literary expressions are also connected with the concept of *qi* and can be divided into two categories. Prose is usually motivated by "the momentum of *qi*" and poetry by its "romantic charm." All these elements develop the aesthetic sense and function on many different levels of beauty appreciation.

Qi as the breath and the source of life

In Chinese philosophy, the world was seen to be in constant motion, manifesting the changes of life. All these changes and movements were rooted in *qi*. Hence, this notion could be applied to explain all transformations and developments. Thus, it is by no means coincidental that it holds a premier position in classical Chinese thought. As

[82] *Ibid*., 6.

[83] 汝方將忘汝神氣，墮汝形骸！ "Zhuangzi 莊子 (Master Zhuang)."

ISSN 1982-8713

we have seen, *qi* is the principal source of energy and matter, establishing simultaneously the elementary spirit of all human beings (ZHANG; KEN, 2001, p. 61-62). Therefore, *qi* was also seen as a connective medium through which living beings could harmonize their growth and development and become aware of their inherent connection with the forces of nature. The elementary meaning of *qi* is revealed through the holistic understanding of *breath,* which exposes the dynamic network connecting all existing beings in the universe, endowed with life.

This aspect is already visible in the earliest etymological explanation of the Chinese character, which expresses the notion. It was created as a semantic compound, consisting of the element 气, which originally depicted the shape of (rising) clouds ZHANG; KEN, 2001, p. 3), and the radical 米, which means rice. According to some interpretations,[84] its earliest forms in the oracle inscriptions of the early Zhou Dynasty (1066 - 771 BC), symbolize the cloudy vapors in the air.[85] Zhuangzi applies the notion qi in this sense very often, for instance:

> On a whirlwind it mounts upwards as on the whorls of a goat's horn for 90,000 *li*, till, far removed from the cloudy vapours, it bears on its back the blue sky, and then it shapes its course for the South, and proceeds to the ocean there[86]. … (He) mounted on the clouds, drove along the flying dragons[87]. … Being such, he mounts on the clouds of the air, rides on the sun and moon, and rambles at ease beyond the four seas.[88]

[84] See for instance Cheng, "Qi (Ch'i)," p. 615.

[85] Cheng, "Qi (Ch'i)," p. 615.

[86] 翼若垂天之雲，摶扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。"Zhuangzi 莊子 (Master Zhuang)."

[87] 乘雲氣，御飛龍 *Ibid*., 5.

[88] 若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。*Ibid*.

ISSN 1982-8713

The final ideogram 氣 suggests vapors rising from rice paddies. Such interpretations point out that the notion *qi* belongs to the typical terms of early agricultural China.[89] According to some other interpretations that are based on definitions from the *Shuowen jieci* 說文解字 *(Explaining Graphs and Analysing Characters),* an early 2nd-century etymological dictionary, rather suggest that it depicts a man blowing on rice[90], and that it means gas or breath. Such interpretations simultaneously point out the nourishing function of the concept *qi*. In later dictionaries, it is often explicitly linked to the term breathing[91]. This additional meaning came following the Yin (1600 - 1066 BC) and Zhou (1066 - 256 BC) periods. In this sense, it is already defined in the ancient Confucian classics, the *Book of Rites* (*Li ji* 禮記). In the course of later development, an alternate mode of writing the word *qi* developed and was used to express this meaning of breath. The character 炁, (with the same pronunciation) meant "the *qi* of breathing." This way of writing was primarily used by Daoists and practitioners of various arts related to the cultivation of *qi* (ZHANG; KEN, 2001, p. 4-5).

It is interesting that this feature of the concept *qi* is bearing many resemblances to several similar notions that were developed in other ancient cultures.

> The ancient Hindus wrote of *prana*, the invisible "breath of life" that they cultivated through Yoga. Ancient Greeks described a concept which in several important aspects parallel the Chinese notion of *qi* with the word "*pneuma*." Like the Chinese *qi,* this Greek word is often translated into English as "breath"— with similarly misleading results. The Greek *pneuma*, like the Chinese concept of *qi,* was a complex idea that blended spiritual and material aspects of the vital essence of life into a comprehensive description of that without which life itself could not exist (ZHANG; KEN, 2001, p. 15).

[89] Cheng, "Qi (Ch'i)," 615.

[90] *饋客芻米也*

[91] See for instance the Guangyun 廣韻 dictionary from the 10th century: 氣: 氣息也,

ISSN 1982-8713

Conclusion

One must rely on *qi* in order to live and to grow strong. Sickness decreases *qi* and death depletes it. If humans do not drink for days or eat for weeks, they still might not die; but they will surely die from not breathing *qi* for less than an hour. Hence, *qi* was seen as something immensely precious, as the fundamental precondition of life.

In ancient Chinese philosophy, *qi* is thus a limitless source of all creation forming an omnipresent cosmic creative flow. Since the ancient Chinese worldview was holistic, and based upon an inseparable unification of heaven (or nature) and men (天人合一), this creative flow is visible in both cosmic and human breath. In this sense, *qi* is a basic vital rhythm connecting everything that exists in the great symphony of life.

References

CHENG, CHUNG-YING. Qi (Ch'i): Vital Force. In: CUA, Antonio S. (ed.). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York and London: Routledge, 2003, p. 615-617.

FORKE, Alfred. *Geschichte der mittelalterlichen Chinesischen Philosophie II*. Hamburg: R.Oldenbourg, 1934b.

GEANEY, Jane. *Epistemology of the Senses in Early Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawai'I press, 2002.

GRAHAM, Agnus C. *Disputers of the Tao – Philosophical Argument in Ancient China*. Chicago: Open Court Publishing, 1989.

Guanzi 館子 (Master Guan). In: *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. Available in: http://ctext.org/guanzi. Accessed December 29, 2015.

"Guoyu 國語 (State Records)." In: *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. Available in: http://ctext.org/guo-yu. Accessed December 29, 2015.

ISSN 1982-8713

HSU, Elisabeth. The Experience of Wind in Early and Medieval Chinese Medicine. In: *Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives*. The Journal of the Royal Anthropological Institute, 13 (2007), p. 117-134.

Huangdi neijing 黃帝內經 (The Yellow Emperor's Classic of Internal Medicine). In *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. http://ctext.org/huangdi-neijing. Accessed September 21, 2015.

"Laozi 老子: Daode jing 道德經 (The Book of Dao in and the Power of Virtue). In: *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. http://ctext.org/dao-de-jing. Accessed December 29, 2015.

LE GALL, Stanislas P. *Le philosophe tchou hi, sa doctrine, son influence*. Ville de Saguenay: Chicoutimi, 2006.

LI CUNSHAN 李存山. Qi, shiti yu changyou 氣, 實體與場有(Qi, Substance and Field). In: JIACHANG, Luo; JIADONG, Zheng (eds.). *Chang yu you – Zhongwai zhexuede bijiao yu rongtong* (Field and Being: the Comparison and Fusion of Chinese and non-Chinese Philosophies). Beijing: Dongfan chuban she, 1994, p. 123-135.

Lunyu 論語 (The Analects). In: *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. http://ctext.org/analects. Accessed December 29, 2015.

ROŠKER, Jana S. Structure and Creativeness: a Reinterpretation of the Neo-Confucian binary category Li and Qi. In: GORDON, Richard; SECKBACH, Jeseph; SWAN, Liz (eds.). *Origin(s) of Design in Nature: a Fresh, Interdisciplinary Look at how Design Emerges in Complex Systems, Especially Life*, (Cellular Origin, Life in Extreme Habitats and Astrobiology 23). Dordrecht [et. el.]: Springer, 2012, p. 273-285.

ROŠKER, Jana S. *The rebirth of the moral self: The second generation of modern Confucians and their modernization discourses*. Hong Kong: Chinese University Press, cop. 2016.

SHENG KUAN CHUNG. *Aesthetic Practice and Spirituality: "Chi" in Traditional East Asian Brushwork*. *Art Education* 59, no. 4, 2006, p. 33-38.

XU, JIAN. Body, Discourse, and the Cultural Politics of Contemporary Chinese Qigong. *The Journal of Asian Studies* 58, no. 4, 1999, p. 961-991.

ZHANG, Yu Huan, and KEN, Rose. *A Brief History of Qi.* Brookline: Paradigm Publications, 2001.

ISSN 1982-8713

ZHANG ZAI 張載. 正蒙 *Correction of Ignorance*. In: HU GUANG (ed.). *Xingli da quan* 4: *Kongzi wenhua da quan*. Jinan: Shandong youyi shushe, 1989.

"Zhuangzi 莊子 (Master Zhuang)." In *Chinese Text Project: Pre-Qin and Han*. http://ctext.org/zhuangzi. Accessed December 29, 2015.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

As Estrangeiras: Registros Sobre Deusas e Mulheres Subversivas em Excertos Bíblicos

The Foreigners: Registers of Goddess and Subversive Women in Biblical Excerpts

Janaina de Fátima Zdebskyi[1]

[1] Doutoranda em História na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) com bolsa CAPES e pesquisa sobre magia e religião entre os sumérios com orientação da Profa. Dra. Aline Dias da Silveira; Mestre em História pela UFSC com bolsa CNPq; licenciada e bacharel em História pela UFSC e psicóloga pela Universidade do Vale do Itajaí com bolsa ProUni. Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais – MERIDIANUM – da UFSC. E-mail: janazdebskyi@gmail.com.

Recebido em 30 de julho de 2020; Aceito em 22 de janeiro de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2020.54828

Resumo

Em excertos da Torá e do Antigo Testamento da Bíblia de Jerusalém, fontes adotadas para a presente pesquisa, podemos perceber uma série de argumentos que colocam mulheres, principalmente estrangeiras, como culpadas pelos castigos enviados pelo deus Yahweh, ao responsabilizá-las por cultuarem deusas e deuses estrangeiros. Este artigo tem por objetivo identificar essas narrativas e compreender sua função social.

Palavras-chave: Mulheres; Israel; História Antiga.

Abstract

In excerpts from the Torah and Old Testatement books of Jerusalem Bible, the adopted reasearch source for the present paper, we can perceive a series of argument which places women, mostly foreigners, as guilty of the punishments sent by God Yahweh by holding them accountable of foreigners gods and goddess worship. This paper intends to identify this narratives and to comprehend its social function.

Keywords: Women; Israel; Ancient History.

Introdução

Entre as narrativas e leis expressas no conteúdo da Torá e no Antigo Testamento, livros sagrados da cultura judaico-cristã, é possível perceber argumentos que se

ISSN 1982-8713

esforçam em justificar e perpetuar uma ordem social patriarcal e colocar a inferioridade das mulheres como algo necessário para manter os padrões hierárquicos, inclusive ainda hoje vigentes, nas relações sociais desse contexto. A figura das mulheres no Israel bíblico aparece explicitamente ligada com a noção de pecado, visto que "a concepção do pecado religioso acompanha em filigrana a reconstituição do destino trágico dos "filhos de Israel"" (GRAETZ, 1969 apud SAND, 2011, p. 142), porém, essa culpa sobre os castigos sofridos pelos israelitas, de acordo com a narrativa da Bíblia hebraica, recaía ainda mais sobre as mulheres e suas práticas cotidianas[92].

Nesse contexto, a organização patriarcal não se dava apenas nas relações entre homens e mulheres, mas também na esfera sagrada e nas concepções religiosas, visto que a construção do deus judaico cristão Yahweh, como deus único, passou pelo processo de combater e marginalizar todas as representações do feminino no sagrado. Segundo Schottroff, na Idade do Bronze Médio, primeira metade do segundo milênio a.E.C, havia uma forte adoração a deusas na Palestina; já na segunda metade do segundo milênio, na Idade do Bronze Tardio, divindades masculinas se impõem nesses contextos, tendência que continua na época israelita (ROESE, 2010) até que deusas, como Ašerá, cultuada entre os cananeus, passam a ser tidas como proibidas (CORDEIRO, 2013) e as práticas de culto dedicadas a elas foram condenadas e consideradas abomináveis.

Essas práticas proibidas e abomináveis foram atribuídas, nos textos sagrados judaico-cristãos, principalmente às mulheres, com foco nas ditas estrangeiras, acusadas de estimular os patriarcas a se desviar da adoração de Yahweh, assim como já teria Eva

[92] Essa concepção já se inicia na narrativa mítica de gênesis, capítulo 3, quando Eva come do fruto da árvore proibida depois de dar ouvidos à serpente: "E viu a mulher que boa era a árvore para comer e desejável era para os olhos e cobiçável a árvore para entender (o bem e o mal), e tomou do seu fruto e comeu; e deu também a seu marido, (que estava) com ela, e ele comeu" (TORÁ, 2001, p. 7), depois disso a culpa recaí sobre Eva: "E disse o homem: A mulher que deste comigo (para mim), ela deu-me da árvore e comi. E disse o Eterno Deus à mulher: "Que é isto que fizeste?" (TORÁ, 2001, p. 8), assim, a mulher é castigada por sua atitude, condenada a sofrer com a dor do parto e a ser submissa ao marido: "À mulher disse: "Multiplicarei o teu sofrer e tua concepção, com dor darás à luz filhos; e para teu marido será o teu desejo e ele dominará em ti" (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 8).

ISSN 1982-8713

feito com Adão. Nesse sentido, o objetivo da presente pesquisa será analisar excertos desses textos, buscando menções a essas mulheres subversivas e as deusas estrangeiras para as quais elas praticavam cultos, erguiam altares e faziam oferendas. Antes de mais nada, se faz necessário pontuar algumas questões teórico metodológicas a seguir.

Conforme já mencionado, o recorte de fontes dessa pesquisa são trechos de narrativas presentes em livros da Torá, na versão Torá: A lei de Moisés (2001), bem como de livros do Antigo Testamento presentes na versão da Bíblia de Jerusalém (2002). O objetivo é, para além de identificar e apontar a forma pejorativa como aparecem mulheres e deusas estrangeiras, também compreender - a partir de uma análise social, política e religiosa – a lógica dessa necessidade em se colocar as mulheres em lugar de inferioridade nas relações de poder, bem como marginalizar as deusas e figuras femininas no âmbito do sagrado para a organização social dos hebreus e para a construção de sua identidade enquanto povo. Pois, para além do fator de que a descendência era atribuída ao pai, devido à patrilinearidade, também constatamos a característica de que o homem ocupava uma escala hierarquicamente superior nas relações de poder, justamente visando obter controle sobre as mulheres para utilizá-las como instrumento político e reprodutivo, no sentido de gerar filhos.

Ressalto que, a relevância do presente artigo também está na abordagem que adoto de que a história com pretensões totalizadoras levou à marginalidade elementos da vida cotidiana, entre eles as crenças religiosas e formas de culto, a sexualidade, os subterfúgios utilizados por mulheres para decidir seus destinos e driblar o poder do patriarca, etc. Sendo que essas questões são essenciais no que tange a compreensão da construção das subjetividades humanas nas múltiplas articulações do passado (SANFELICE, 2010). Busco construir um diálogo com Carlo Ginzburg (1991) em “História Noturna”, onde se propunha “investigar comportamentos e atitudes de grupos subalternos ou pelo menos não privilegiados, como os camponeses e as mulheres” (p. 10), tendo como foco não somente as histórias desses subalternizados, mas suas

ISSN 1982-8713

histórias a partir de seus pontos de vista, atentando-se às "atividades e aos comportamentos dos perseguidos" (p.11), daquelas e daqueles que se situam nas margens da comunidade. Sob esse viés, a história de mulheres subversivas e "estrangeiras" não deixa de ser também uma história noturna, de mulheres perseguidas e marginalizadas até mesmo em registros documentais da antiguidade.

Nesse sentido, trago a pesquisa histórica como forma de trazer à tona recortes do passado daqueles e daquelas – inclusive grupos sociais – que morreram desconhecidos. Esse processo envolve também a reparação do sofrimento e da desolação das gerações vencidas e a realização dos objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 51). Concordo profundamente com Walter Benjamin quando ele afirma que se faz necessária uma rememoração do passado sem "distinção entre acontecimentos ou indivíduos "grandes" e "pequenos", pois enquanto os sofrimentos de um único ser humano forem esquecidos não poderá haver libertação" (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 54), ou seja, "não pode existir luta pelo futuro sem a memória do passado" (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005, p. 109).

Para isso, se faz necessário "escovar a história a contrapelo", o que, conforme Michael Löwy nos diálogos que estabelece com as teses de Walter Benjamin, seria adotar uma postura de recusa em juntar-se ao cortejo triunfal que continua – ainda hoje – "a marchar sobre aquelas(es) que jazem por terra" (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 73). Em síntese, de acordo com o autor, escovar a história a contrapelo significa romper com as classes dominantes e com o "curso natural das coisas", romper com essa ideia de um progresso inevitável. Escovar as fontes aqui selecionadas numa perspectiva a contrapelo também exige a construção de um paradigma outro da história dos hebreus, conforme o método utilizado por Walter Mignolo (2003), só ao fazer esse ato de rompimento com as narrativas que buscam falar sobre os hebreus sem abordar os outros povos da região é que se torna possível o alcance da redenção – daquelas(es) que

ISSN 1982-8713

ficaram soterradas(os) por perspectivas históricas que só visibilizam esses "dominantes" - e da revolução, bem como o rompimento dos ciclos de novas opressões (BENJAMIN, 1940 *apud* LOWY, 2005).

No que tange a perspectiva que adoto para analisar esses excertos, acredito na importância de se buscar as histórias ou pelo menos menções, ou mesmo alegorias, de mulheres subversivas na antiguidade, as quais aparecem como prostitutas, estrangeiras e donas de si. Essa prática é também, uma forma de gerar instrumentos para a construção de uma identidade de resistência e luta para a vivência das mulheres de hoje. Sendo assim, as vozes dessas mulheres subversivas e suas deusas emergirão das areias desérticas e se farão presentes nesse artigo.

Entrelaçamentos transculturais dos hebreus com outros povos do antigo crescente fértil e suas divindades

Para compreender como as mulheres estrangeiras e cultos a divindades estrangeiras estiveram presentes entre os hebreus, deve-se considerar que eles foram parte do contexto da região do Crescente Fértil. Os hebreus interagiam intensamente com os cananeus e fenícios e adotaram algumas de suas práticas religiosas, ao menos pode-se afirmar que registros dessas interações aparecem nas fontes aqui adotadas. Ou seja, se casavam com as mulheres cananeias, ofereciam sacrifícios às deidades locais e celebravam a sua plantação com festivais de colheita compartilhados com outros povos da região, sendo assim, o sincretismo era evidentemente grande (MONTALVÃO, 2009).

Podemos entender esse fenômeno de interações, trocas e conexões como os entrelaçamentos transculturais, que consiste de uma perspectiva de análise que evita o etnocentrismo, onde,

> As especificidades de uma cultura são entendidas como uma combinação de elementos partilhados com outras. Logo, a especificidade de uma cultura é produzida por diferentes constelações dos mesmos elementos. (RÜSEN, 2009, p. 184).

ISSN 1982-8713

Essas constelações seriam justamente linhas "trans" culturais, ou seja, que atravessam diferentes culturas atribuídas aos povos da região, sendo um fio condutor para compreender a interação desses grupos de pessoas. Esse conceito é uma alternativa discutida por Matthias Tischler (2014) à ideia de hibridização ou de mestiçagem, buscando evitar um conceito com carga biologicista e outro com conotação colonial.

É importante compreender que essa ideia de entrelaçamentos transculturais proposta por Tischler (2014) não nega as relações de poder e resistências existentes nesses entrelaçamentos. Assim, a ideia de entrelaçamentos transculturais visa reconhecer as culturas sempre em movimento e atravessando os povos, sem que seja possível identificar exatamente quais aspectos ou elementos pertencem a quem originalmente, mas apenas como esses fenômenos aparecem em determinado contexto. Deste modo, meu objetivo é desconstruir a ideia de "centro e periferia", mas sem negar a existência de relações de poder e o fato de que as "trocas" não são de igual para igual.

Nesse caso, as formas de vida da cultura dos hebreus não terminam mais nas "fronteiras das culturas nacionais" – ou divisões territoriais -, "mas as ultrapassam, encontram-se sob a mesma forma em outras culturas" (WELSCH, 2007, p. 252), de maneira que as formas de organização social e as práticas culturais desses povos do Crescente Fértil não podem ser vistas enquanto "esferas, ilhas ou mônadas", precisam ser percebidas em seu aspecto "transcultural" (WELSCH, 2007, p. 252).

É justamente sob esse viés que busco perceber esses espaços e povos do Antigo Crescente Fértil e sua cultura, como "internamente pluralizadas" – mesmo que antes tidas como homogêneas - e "externamente interconectadas em alto grau" (WELSCH, 2007, p. 252). Da mesma forma que os hebreus, por exemplo, estabeleciam diversos entrelaçamentos com povos que chamavam de estrangeiros – sendo externamente

ISSN 1982-8713

interconectados -, eles eram plurais internamente, a cultura que consideravam como "sua" era diversificada e repleta desses elementos que atribuíam ao "outro".

Tendo isso em vista, considero que a ideia de entrelaçamentos culturais não nega resistências de assimilações de elementos culturais tidos como pertencentes "ao outro", esses entrelaçamentos não são trocas de igual para igual, além disso, também envolvem relações de poder e disputa, negações e resistências à assimilação de tradições estrangeiras, como pontua Mattias Tischler (2014, p. 3). É justamente a partir dessa questão que pretendo seguir essa discussão, ou seja, de como essas leis vigentes entre os hebreus visavam construir uma identidade para eles enquanto povo, por meio da interdição de elementos estrangeiros – que muitas vezes eram apropriados e assimilados – e da construção de um discurso sobre si que se pautava principalmente no culto ao deus Yahweh, adotado como o elemento que os unia enquanto povo diante de um "único deus".

A ideia não é desconstruir a existência de "povos" que habitaram o Crescente Fértil, mas entender que eles não estavam isolados uns dos outros, que havia circulação e movimento e que eles compartilhavam e resignificavam práticas e percepções de mundo uns com os outros. O discurso das leis hebraicas, interditando enfaticamente práticas estrangeiras entre os hebreus, nos mostra que essas práticas aconteciam no cotidiano, do contrário não haveria necessidade de uma série de narrativas para interditá-las.

Considerando essas evidências dos entrelaçamentos transculturais, torna-se mais clara a compreensão dos discursos da Torá e do Antigo Testamento na tentativa de proibir cultos para divindades chamadas de estrangeiras, bem como alguns casamentos e outras formas de interlocução com povos não hebreus, além da incitação de conflitos no sentido de exterminar esses grupos que se mostravam como divergentes em suas práticas religiosas e culturais. Essa postura é considerada por muitos autores como uma tentativa de construir "uma identidade nacional" para os hebreus, onde "a unidade do

ISSN 1982-8713

Deus nacional garante a unidade política do país" (CAZELLES, 1986, p. 154), ou seja, o culto à Yahweh como deus único está ligado a ideia de formar "um povo e uma terra" (CHOURAQUI, 1990, p. 26).

Na tentativa de combater essas práticas presentes no cotidiano e nos costumes hebreus é que são recorrentes as narrativas da Torá e do Antigo Testamento que visam construir e fortalecer uma identidade para os hebreus enquanto povo. Essa unidade é basicamente pautada no culto à Yahweh como deus único e ciumento, sendo que os cultos a quaisquer outras divindades são condenados e proibidos, pois são práticas capazes de abalar justamente o elemento que identifica os hebreus enquanto povo e os diferencia dos demais grupos com os quais conviviam na região da cananeia na Antiguidade. Sob esse viés, penso que os hebreus apresentam em suas narrativas míticas uma tentativa de construção de monoteísmo em torno do deus Yahweh, um monoteísmo que não parece ser efetivado com sucesso, já que são recorrentes as proibições de cultos a deusas e deuses considerados estrangeiros, assim como são recorrentes os relatos sobre essas práticas continuarem acontecendo como "traição" ao deus Yahweh.

É preciso pensar que essa identidade de povo hebreu não é homogênea, ou seja, a "história oficial" construída nos discursos fundadores ou mitos de origem "não condiz com as experiências da maioria da população" (SOUZA, 2002, p. 63), como é o caso de algumas mulheres entre os hebreus, as quais insistiam em cultuar outras deusas, práticas que desafiavam as leis vigentes entre os hebreus, bem como o sentido de unidade popular pautado em Yahweh, conforme veremos nas fontes a seguir.

As entre linhas dos excertos bíblicos: narrativas que denunciam mulheres e suas práticas subversivas de culto

Conforme pontuei desde o início desse artigo, é possível identificar uma recorrência de excertos na Torá e no Antigo Testamento da Bíblia nos quais as práticas

ISSN 1982-8713

dos "estrangeiros" aos hebreus são descritas de forma desqualificada e ainda, narrativas que nos apresentam um projeto de combater essas tais práticas, visto que aqueles e aquelas que não se submetem às leis destinadas ao povo de Israel são tidos como os abomináveis aos olhos de Yahweh:

> Quando tu fores à terra que o Eterno, teu Deus, te dá, não aprenderás a fazer segundo as abominações daquelas nações. Não se achará entre ti quem faça passar seu filho ou sua filha pelo fogo, nem agoureiro, nem prognosticador, nem adivinho, nem feiticeiro, nem encantador de animais, nem necromante ou *Yideonita,* nem quem consulte os mortos, porque abominável é ao Eterno todo aquele que faz estas coisas, e por causa destas abominações, o Eterno, teu Deus, os desterra de diante de ti (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 558-559, Deuteronômio, 18: 9-12).

Nessa narrativa afirma-se que a terra na qual esse povo de Israel viria a habitar já haviam "nações" que praticavam diversas formas de cultos, adivinhações e outras práticas relacionadas a magia, como a feitiçaria, a necromancia e o encantamento de animais, sendo essas atividades consideradas abominações que resultariam no desterramento de seus praticantes. Nesse sentido, a narrativa judaico-cristã explicita e reconhece esse contato dos hebreus com outros povos e suas expressões religiosas.

Ao afunilar ainda mais o foco para fontes que atendem ao recorte dessa pesquisa, podemos encontrar registros de mulheres que praticam devoção a divindades consideradas estrangeiras. Em um primeiro caso, a passagem de 1Reis, 18 que nos traz a presença de Jezabel, esposa do rei Acab de Judá, em Samaria, uma devota dos baais e de Ašerá, bem como são denominados respectivamente um deus e uma deusa do panteão cananeu. Jezabel era filha de Etbaal, rei dos sidônios (Fenícios) e que teria influenciado Acab a servir e adorar Baal e a construir altares e postes sagrados (BÍBLIA, 1Reis, 16.29-33), sendo esses símbolos da deusa Ašerá. Jezabel teria massacrado os profetas de Yahweh (BÍBLIA, 1Reis, 18.4) e comeria à mesa com quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e quatrocentos profetas de Ašerá (BÍBLIA, 1Reis, 18.19). Na narrativa do livro de 1Reis, que fala sobre Jezabel, temos a descrição de uma disputa

ISSN 1982-8713

entre os devotos de Baal e os devotos de Yahweh, ou entre os próprios deuses, da qual Yahweh teria saído vitorioso:

> Acab convocou todos os filhos de Israel e reuniu os profetas no monte Carmelo. Elias, aproximando-se de todo o povo, disse: "Até quando claudicareis das duas pernas? Se Iahweh é Deus, segui-o; se é Baal segui-o." E o povo não lhe pôde dar resposta. Então Elias disse ao povo: "Sou o único dos profetas de Iahweh que fiquei, enquanto os profetas de Baal são quatrocentos e cinquenta. Dêem-nos dois novilhos; que eles escolham um para si e depois de esquartejá-lo o coloquem sobre a lenha, sem lhe pôr fogo. Prepararei o outro novilho sem lhe pôr fogo. Invocareis depois o nome de vosso deus, e eu invocarei o nome de Iahweh: o deus que responder enviando fogo, é ele o Deus." Todo o povo respondeu: "Está bem." Elias disse então aos profetas de Baal: "Escolhei para vós um novilho e preparai vós primeiro, pois sois mais numerosos. Invocai o nome de vosso deus, mas não acendais o fogo." Eles tomaram o novilho e o fizeram em pedaços e invocaram o nome de Baal desde a manhã até o meio-dia, dizendo: "Baal, responde-nos!" Mas não houve voz, ninguém respondeu; e eles dançavam dobrando o joelho diante do altar que tinham feito. Ao meio-dia, Elias zombou deles, dizendo: "Gritai mais alto; pois, sendo um deus, ele pode estar conversando ou fazendo negócios ou, então, viajando; talvez esteja dormindo e acordará!" Gritaram mais forte e, segundo seu costume, fizeram incisões no próprio corpo, com espadas e lanças, até escorrer sangue. Quando passou do meio-dia, entraram em transe até a hora da apresentação da oferenda, mas não houve voz, nem resposta, nem sinal de atenção. Então Elias disse a todo o povo: "Aproximai-vos de mim"; e todo o povo se aproximou dele. Ele restaurou o altar de Iahweh que fora demolido. Tomou doze pedras, segundo o número das doze tribos dos filhos de Jacó, a quem Deus se dirigira, dizendo: "Teu nome será Israel", e edificou com as pedras um altar ao nome de Iahweh. Fez em redor do altar um rego capaz de conter duas medidas de semente. Empilhou a lenha, esquartejou o novilho e colocou-o sobre a lenha. Depois disse: "Enchei quatro talhas de água e entornai-a sobre o holocausto e sobre a lenha"; assim o fizeram. E ele disse: "Fazei-o de novo", e eles o fizeram. E acrescentou: "Fazei-o pela terceira vez", e eles o fizeram. A água se espalhou em torno do altar e inclusive o rego ficou cheio d'água." Na hora em que se apresenta a oferenda, Elias, o profeta, aproximou-se e disse: "Iahweh, Deus de Abraão, de Isaac e de Israel, saiba-se hoje que tu és Deus em Israel, que sou teu servo e que foi por ordem tua que fiz todas estas coisas. Responde-me, Iahweh, responde-me, para que este povo reconheça que és tu, Iahweh, o Deus, e que convertes os corações deles!"Então caiu o fogo de Iahweh e consumiu o holocausto e a lenha, secando a água que estava no rego. Todo o povo o presenciou; prostrou-se com o rosto em terra, exclamando: "É Iahweh que é Deus! É Iahweh que é Deus!" Elias lhes disse: "Prendei os profetas de Baal; que nenhum deles escape!" e eles os prenderam. Elias fê-los descer para perto da torrente do Quison e lá os degolou (BÍBLIA, 1Reis, 18.20-37).

Ao saber da notícia por Acab, Jezabel teria mandado um mensageiro até Elias, dizendo: "Que os deuses me façam este mal e acrescentem este outro, se amanhã a esta

ISSN 1982-8713

hora eu não tiver feito de tua vida o que fizeste da vida deles!" (BÍBLIA, 1Reis, 19:2). Jezabel aparece como uma mulher que tem atitude autônoma, que escolhe cultuar os deuses de seu povo (fenícios) e enfrenta em batalha os profetas de Yahweh que querem impor o culto desse deus ao rei, seu marido. Além disso, Jezabel é descrita como uma mulher de forte influência e poder político que até mesmo dava ordens à Acab, o qual aparece como submisso e passivo diante das decisões de sua esposa:

> Sua mulher Jezabel aproximou-se dele e disse-lhe: "Por que estás aborrecido e não queres comer?" Respondeu ele: "Porque conversei com Nabot de Jezrael e lhe propus: 'Cede-me tua vinha pelo seu preço em dinheiro, ou, se preferires, dar-te-ei outra vinha em troca.' Mas ele respondeu: 'Não te cederei minha vinha.'" Então sua mulher Jezabel lhe disse: "És tu que agora governas Israel? Levanta-te e come e que teu coração se alegre, pois eu te darei a vinha de Nabot de Jezrael." Ela escreveu então umas cartas em nome de Acab, selou-as com o selo real, e enviou-as aos anciãos e aos notáveis, concidadãos de Nabot. Nessas cartas escrevera o seguinte: "Proclamai um jejum e fazei Nabot sentar-se entre os primeiros do povo." Fazei comparecer diante dele dois homens inescrupulosos que o acusem assim: 'Tu amaldiçoaste a Deus e ao rei!' Levai-o para fora, apedrejai-o para que morra!" (...) Quando Jezabel ouviu que Nabot tinha sido apedrejado e que estava morto, disse a Acab: "Levanta-te e vai tomar posse da vinha de Nabot de Jezrael, que ele não quis te ceder por seu preço em dinheiro; pois Nabot já não vive: está morto." Quando Acab soube que Nabot estava morto, levantou-se para descer à vinha de Nabot de Jezrael e dela tomar posse (BÍBLIA, 1Reis, 21: 4-16).

Jezabel aparece como essa mulher subversiva que desafia a forma de organização patriarcal que está imposta, sendo capaz de abalar com grande força a soberania de Yahweh: Também contra Jezabel Iahweh pronunciou uma sentença: ‘Os cães devorarão Jezabel no campo de Jezrael.’ (BÍBLIA, 1Reis, 21: 23). Jezabel decide os rumos de sua história na narrativa, não se submete às vontades dos profetas de Yahweh e, com suas estratégias, faz com que o próprio Acab atenda suas vontades. Mas qual seria o perigo que Jezabel representa, para que seja sentenciada “pelo próprio Yahweh”?

Penso que o perigo não era somente para a soberania de Yahweh, pois Jezabel ameaçava o próprio povo de Israel, considerando as narrativas supracitadas em 1Reis,

ISSN 1982-8713

18: 20 onde Elias nomeia as doze tribos de Jacó dizendo: "Teu nome será Israel", e “edificou com as pedras um altar ao nome de Iahweh”, e em seguida cita o primeiro homem a ser chamado de Hebreu: Abraão e também seus descendentes: "Iahweh, Deus de Abraão, de Isaac e de Israel, saiba-se hoje que tu és Deus em Israel” (BÍBLIA, 1Reis, 18: 20-37). Ao explicitar essa conexão ou identificação entre o povo de Israel e seus patriarcas com Yahweh, é possível perceber que Jezabel ameaça diretamente os próprios patriarcas, a soberania do patriarcado, ao inverter as relações de poder com seu marido. A maior subversão de Jezabel não seria cultuar outros deuses para além de Yahweh, mas sim instaurar outras formas de organização social, apropriando-se do poder político do rei e influenciando-o a abandonar o deus de seu povo para seguir os cultos estrangeiros:

> De fato, não houve ninguém que, como Acab, se tenha vendido para fazer o que desagrada a Iahweh, porque a isso o incitava sua mulher Jezabel. Agiu de um modo extremamente abominável, cultuando os ídolos, como fizeram os amorreus que Iahweh expulsara de diante dos filhos de Israel (BÍBLIA, 1Reis, 21: 25-26).

Outra mulher que, na narrativa do Antigo Testamento, parece não ter se submetido às imposições dos patriarcas em se cultuar o deus Yahweh, foi Maaca. Inclusive, seu filho também é mencionado como infiel à Yahweh:

> Abiam Reinado de Abiam em Judá (913-911) — No décimo oitavo ano do rei Jeroboão, filho de Nabat, Abiam tornou-se rei de Judá e reinou três anos em Jerusalém; sua mãe chamava-se Maaca, filha de Absalão. Imitou os pecados que seu pai cometera antes dele e seu coração não foi plenamente fiel a Iahweh seu Deus como o coração de Davi, seu ancestral. Contudo, por consideração para com Davi, Iahweh seu Deus o conservou uma lâmpada em Jerusalém, mantendo seu filho depois dele e poupando Jerusalém (BÍBLIA, 1Reis, 15: 1-4).

A narrativa em questão descreve que as práticas de Maaca foram herdadas de seus antepassados, mostrando que seu pai já não era um devoto do deus dos hebreus. A continuidade desse excerto também nos mostra instabilidades políticas geradas pela presença desses cultos estrangeiros praticados pelas mulheres do reino, pois o neto de

ISSN 1982-8713

Maaca, Asa, que se tornou rei, teria tirado dela o título de dignidade de Grande Dama, por ela ter construído um ídolo para Aserá:

> Reinado de Asa em Judá (911-870) — No vigésimo ano de Jeroboão, rei de Israel, Asa tornou-se rei de Judá e reinou quarenta e um anos em Jerusalém; sua avó chamava-se Maaca, filha de Absalão. Asa fez o que é reto aos olhos de Iahweh, como Davi seu pai. Expulsou da terra todos os prostitutos sagrados e aboliu todos os ídolos que seus pais haviam feito. Chegou a retirar de sua avó a dignidade de Grande Dama, porque ela fizera um ídolo para Aserá; Asa quebrou o ídolo e queimou-o no vale do Cedron. Os lugares altos não desapareceram; mas o coração de Asa foi plenamente fiel a Iahweh, por toda a sua vida (BÍBLIA, 1Reis, 15: 9-14).

Esse trecho também aponta que os cultos às divindades estrangeiras não estavam somente relacionados com as imposições das dinastias e com a vontade dos reis, pois mesmo que Asa tenha tomado atitudes de combater o culto para Ašerá, os lugares altos não desapareceram. O Antigo Testamento descreve uma sucessão de reis que sendo ou não fiéis à Yahweh não conseguem apagar completamente a presença das deusas e deuses cananeus do meio do povo, mostrando que se tratavam de práticas de culto popular que não podiam ser controladas ou eliminadas pela simples imposição de outra religião oficial.

Sendo assim, percebemos a intensa presença desses ritos destinados às deusas estrangeiras entre os israelitas, esse fator cria mais argumentos na repetição de narrativas de proibições desses cultos presentes no Antigo Testamento, visto que, conforme já afirmei, se as regras para proibir essas práticas entre os hebreus eram tão enfáticas, isso indica que esses comportamentos eram de fato recorrentes. Para além dos trechos apresentados até aqui, nominando as mulheres que são culpabilizadas por praticar cultos proibidos – mesmo não se tendo outras evidências arqueológicas e históricas de sua existência – temos ainda textos que denunciam cultos de mulheres anônimas e até mesmo coletivos de mulheres e também homens, que por vezes aparecem novamente como maridos:

ISSN 1982-8713

> Eis que faço uma aliança; frente a todo o Teu povo farei uma distinção entre vós e os demais povos, que não foi feita em toda a terra nem em todas as nações; e verá todo o povo no meio do qual estás, a obra do Eterno, porque é coisa temerosa o que Eu farei contigo. Guarda para ti (Israel) o que Eu te ordeno hoje: Eis que desterro[93] diante de ti ao Emoreu e ao Cananeu, ao Hiteu e ao Periseu, ao Hiveu e ao Jebuseu. Guarda-te de fazer aliança com o morador da terra onde tu vais, para que não seja ardil no meio de ti. Porém seus altares derrubareis, suas colunas idolatradas quebrareis e suas árvores sagradas cortareis. Pois não te curvarás a outro deus, porque o Eterno é zeloso de seu nome; Deus zeloso é Ele. Para que não faças aliança com o morador da terra e suceda que, quando errarem para com os seus deuses e sacrificarem aos seus deuses, ele te chame e tu comerás do seu sacrifício. E tomarás de suas filhas para teus filhos, e errarão suas filhas para com seus deuses, e farão errar a teus filhos para com seus deuses. Deuses fundidos não faça para ti (TORÁ: A LEI DE MOISÉS, 2001, p. 267, BÍBLIA, Exôdo, 34: 10-17).

Eis que a Bíblia de Jerusalém (2002), nessa mesma passagem, traz notas de rodapé pontuando algumas questões importantes, a primeira delas é a respeito das colunas idolatradas, ou colunas e postes sagrados, informando que seria o poste sagrado da deusa Ašerá. Já no que tange à proibição em se fazer alianças com o morador da terra (no caso os cananeus), a Bíblia de Jerusalém (2002) coloca que "não se suceda que, em se prostituindo com os deuses deles e lhes sacrificando (…) (p. 152), dizendo que o culto à Yahweh, seria assim, o "casamento legal" enquanto o culto aos "falsos" deuses é comparado a uma prostituição, no sentido de traição e infidelidade, da mesma forma em que aparece alegoricamente em outras narrativas do livro de Oséias.

Além disso, o excerto apresenta novamente a ideia do povo de Israel como um povo "separado" dos outros povos, distinto dos outros por serem os escolhidos de Yahweh. A narrativa proíbe veemente que se façam alianças com esses outros povos e que se adotem suas práticas de culto, e no que tange as alianças a ênfase é dada para a questão do casamento, ao afirmar que as filhas desses povos adorariam os deuses estrangeiros e motivariam os "filhos de Israel" a fazer o mesmo, conforme pudemos ver nas fontes anteriores, mais especificamente de Jezabel e Acab.

[93] Na Bíblia de Jerusalém (2002) "expulsarei diante de ti".

ISSN 1982-8713

Expressamente nas fontes a principal preocupação sobre o contato dos hebreus com outros povos é referente a adoção de suas práticas de culto e na grande maioria delas as mulheres são colocadas como responsáveis pela execução desses ritos estrangeiros:

> Mas tu, não intercedas por este povo e não eleves em seu favor nem lamentos nem preces, e não insistas junto a mim porque não vou te ouvir. Não vês tu o que eles fazem nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém? Os filhos ajuntam a lenha, os pais acendem o fogo e as mulheres preparam a massa para fazerem tortas à rainha dos céus; depois fazem libações a deuses estrangeiros para me ofenderem. Mas será a mim que eles ofendem?, oráculo de Iahweh. Não será a eles mesmos, para a sua própria vergonha? Por isso, assim disse o Senhor Iahweh: Eis que minha ira ardente se derramará sobre este lugar, sobre os homens, sobre os animais, sobre as árvores do campo e sobre os frutos da leira. Ela arderá e não se extinguirá (BÍBLIA, Jeremias, 7: 16-20).

Nesse trecho, a deusa mencionada possivelmente não se trata da Ašerá dos cananeus que vinha aparecendo nas fontes até aqui, mas sim Ištar, cultuada na mesopotâmia e chamada assim por Assírios e Babilônicos. Essa deusa evoca em vários dos hinos e preces escritas a ela esse estatuto de Rainha dos Céus que poderia ser também traduzido por Senhora do Céu ou Soberana do Céu (DUPLA, 2016, p. 83), o que para Sue'Hellen Monteiro de Matos (2014) pode indicar, de modo claro, que a deusa Ištar é que aparece como *Meleket hashamayim* ou "rainha dos céus" nesse recorte do livro de Jeremias, capítulo 7: 16-20. Destaco ainda, que em um trecho posterior, em Jeremias 44, que será apresentado a seguir, consta uma nota de rodapé da Bíblia de Jerusalém (2002) mencionando que a Rainha do Céu seria Ištar e que os bolos feitos seriam em sua honra, representando a deusa nua.

Um ponto importante a destacar é que tanto Ašerá quanto Ištar são deusas com atributos ligados à sexualidade e a fertilidade, não somente humana, mas também dos campos e colheitas. Na narrativa do livro de Jeremias, percebemos que os hebreus são duramente castigados por manterem a realização de festividades ligadas à rainha dos céus e aos deuses considerados estrangeiros; Yahweh novamente manifesta-se por meio de elementos da natureza, mais especificamente trazendo a devastação dos

ISSN 1982-8713

animais e dos campos frutíferos, ou seja, promove a destruição justamente daqueles elementos que são regidos pelas deusas em questão.

Da mesma forma que o castigo de Yahweh consiste em devastar aquilo que é fértil e trazer ruína e desolação, podemos perceber que as práticas de culto entre os hebreus à essa divindade supracitada se perpetuam justamente pelo medo da fome e da infertilidade das plantações, por isso, em outra narrativa do Antigo Testamento, os hebreus desafiam Jeremias e afirmam que continuariam realizando as festividades e libações à rainha do Céu:

> Todos os homens que sabiam que suas mulheres incensavam deuses estrangeiros e todas as mulheres presentes — uma grande assembleia — (e todo povo que habitava na terra do Egito e em Patros) responderam a Jeremias, dizendo: "A palavra que nos falaste em nome de Iahweh, nós não a queremos escutar. Porque continuaremos a fazer tudo o que prometemos: oferecer incenso à rainha do Céu e fazer-lhe libações, como fazíamos, nós e nossos pais, nossos reis e nossos príncipes, nas cidades de Judá e nas ruas de Jerusalém; tínhamos, então, fartura de pão, éramos felizes e não víamos a desgraça. Mas desde que cessamos de oferecer incenso à rainha do Céu e de fazer-lhe libações, tudo nos faltou e nós perecemos pela espada e pela fome. Por outro lado, quando oferecemos incenso à rainha do Céu e quando lhe fazemos libações é, por acaso, sem que saibam nossos maridos que lhe fazemos bolos que a representam e lhe fazemos libações?" (BÍBLIA, Jeremias, 44: 15-19).

Nesse trecho, percebemos que quando os hebreus cessaram as oferendas e festividades para a rainha do Céu foram acometidos pela fome, em contrapartida, quando as oferendas eram realizadas eles tinham fartura de pão e eram felizes e por isso se negam a escutar o que Yahweh teria para lhes dizer. Essa narrativa se assemelha ao mito onde a deusa Ištar desce até o mundo dos mortos, visto que quando a deusa da fertilidade se ausenta a terra também fica assolada pela infertilidade[94] (BRANDÃO, 2009).

Outro aspecto interessante é que a narrativa demarca que os cultos realizados para a rainha dos céus não são uma prática exclusiva das mulheres, as quais denunciam

[94] O mito está traduzido para o português e publicado no livro "Ao Kurnugu, Terra sem Retorno: Descida de Ishtar ao Mundo dos Mortos" por Jacyntho Lins Brandão.

ISSN 1982-8713

que seus maridos sabiam das libações que eram feitas, enfrentando o profeta Jeremias ao serem interpeladas. Ainda assim, as mulheres aparecem como principais perpetuadoras dos cultos à Rainha do Céu, alegando-se que essa prática já era executada por seus pais e por elas próprias e graças a esses cultos é que tinham fartura de pão e felicidade. É interessante perceber nessa narrativa que, justamente as mulheres – culpadas pela realização do culto às deusas estrangeiras que despertou a irá de Yahweh e a ruína entre o povo – tomam a palavra e enfrentam o profeta Jeremias. Novamente identifica-se esse elemento das mulheres como subversivas às leis de Yahweh. Cabe aqui atentar-se a questão de que havia essa resistência por parte delas em abandonar o culto a suas deusas da fertilidade – e que garantiam a fertilidade de alimentos e pão - e adotar o culto à Yahweh como deus único, sendo que isso estaria sendo feito com a ciência de seus maridos.

Formas de interpelação e controle exercidas sobre mulheres são corriqueiras em sociedades patriarcais – e mesmo na sociedade contemporânea em que vivemos -, e nas narrativas bíblicas percebemos que, para além das práticas de culto, esse controle também perpassa pelo corpo e pela sexualidade das mulheres. Por exemplo, considerando que, no caso dos hebreus, além de patriarcais eram também patrilineares, pois a linhagem da família era atribuída ao homem e o filho primogênito tinha o direito de herdar o lugar de patriarca da tribo, logo a garantia de descendentes era de extrema importância nesse contexto e cabia às mulheres a obrigação de procriar garantindo a posteridade do nome de seus maridos, o que levava também a uma cobrança extrema de fidelidade dessas mulheres, garantindo assim a legitimidade dos filhos nascidos.

Esses aspectos podem ser percebidos em regras como na Lei do Levirato[95], que visa garantir descendência mesmo no caso de morte de um homem que não chegou a

[95] Quando alguns irmãos (de pai) morarem juntos, e morrer um deles e não tiver filhos, a mulher do defunto não se casará com homem estranho de fora; o irmão de seu marido estará com ela e a tomará por mulher, e exercerá a obrigação de cunhado [labám] para com ela. E será (de preferência) o mais velho (dos irmãos que a tomará por mulher, se esta estiver em condições de ter progenitura;) e passará a ser sua a herança do seu falecido irmão e não se apagará o nome deste em Israel.

ISSN 1982-8713

gerar filhos, sendo que a viúva deveria ter filhos com seu cunhado, os quais pertenceriam à linhagem do irmão falecido. Os comentários da Torá: A lei de Moisés (2001), afirmam que:

> O irmão que se casar com a mulher do falecido, toma posse da herança deste, e não é obrigado a dar ao menino que nascer do casamento o nome do falecido irmão, pois a razão principal deste mandamento era que a herança do falecido não saísse da família deste (p. 576).

Nesse sentido, é possível perceber que era dada uma grande importância à manutenção dos bens econômicos no núcleo da família, passando esses bens enquanto herança para uma linhagem de filhos legítimos do patriarca, fator esse que gera a necessidade de se controlar a sexualidade das mulheres, visto que, a monogamia por parte da mulher, seria a única forma de garantir a paternidade dos filhos nascidos. Nesse sistema, o adultério por parte das mulheres era severamente punido, como podemos perceber no trecho de Gênesis, 38, no qual a desconfiança de que uma mulher chamada Tamar teria engravidado por adultério, faz com que o patriarca Judá ordene que ela seja queimada, porém ele suspende imediatamente a condenação ao se dar conta de que os filhos gêmeos que ela esperava eram seus próprios filhos e seriam a garantia de sua linhagem, a perpetuação de seu nome em Israel.

Considerando as fontes articuladas até aqui, penso que podemos identificar em suas narrativas a construção de um monoteísmo patriarcal e destaco que, para Ana Luísa Cordeiro (2007), a tarefa de desconstruir essa perspectiva monoteísta patriarcal nos textos até conseguir encontrar cultos às deusas entre os hebreus, e mesmo momentos em que a deusa era uma imagem divina dominante ou ainda equivalente à Yahweh, também se trata de uma perspectiva feminista e de gênero, que está interconectada com a tarefa de escrever uma história a contrapelo:

> Sistemas que projetaram historicamente um Deus masculino, legitimando práticas e funções masculinas, com isso silenciando jmulheres, suas representações sagradas e tudo aquilo que pudesse lhes garantir espaço e voz. (CORDEIRO, 2007, p.2).

ISSN 1982-8713

Esta é uma reflexão necessária, pois no contexto do antigo Israel estamos diante de "textos sagrados marcados pelo sistema patriarcal, onde há o domínio do pai e quiriarcal, onde há o domínio do senhor" (GOSSMANN, 1997 *apud* CORDEIRO, 2007, p. 2), mas nos quais podemos encontrar diversas narrativas que nos trazem mulheres subversivas e que não se submete às leis do patriarcado e do monoteísmo!

Considerações Finais

Busquei afirmar, no decorrer deste artigo, que os escritos bíblicos não são apenas fontes que nos trazem registros de um monoteísmo em torno de Yahweh, visto que apresentam também as práticas de resistência diante da construção desse monoteísmo e a perpetuação das crenças, ritos e festividades dedicados a deuses e deusas que já eram cultuados na região do Antigo Crescente Fértil em períodos anteriores.

Essas práticas de culto para divindades consideradas estrangeiras aos hebreus nos mostram a figura das mulheres nessas fontes como sendo subversivas, capazes de expressar suas vontades, suas crenças, de enfrentar patriarcas e, inclusive, influenciá-los, mostrando que não eram submissas ao monoteísmo patriarcal e nem mesmo ausentes dos textos bíblicos.

Considero importante salientar também, que essas narrativas não estão presas num passado distante ou em fontes esquecidas e enterradas. As narrativas bíblicas ainda são utilizadas como instrumento de poder para a manutenção do patriarcado na sociedade que vivemos, assim como a crença no deus Yahweh e as regras do monoteísmo instituído em torno dele também estão presentes de forma dominante, inclusive, em espaços como a política e a educação, os quais deveriam ser laicos. Nesse caso, mostrar as contradições, entre linhas e processos de resistência nessas narrativas também é a articulação de uma ferramenta de resistência e enfrentamento para as

ISSN 1982-8713

mulheres de hoje, sua liberdade de expressão, de crença e até mesmo para uma possibilidade de identificação com o feminino no contexto sagrado.

Referências

Documentação

BÍBLIA. Trad. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.

TORÁ. Português. *A lei de Moisés*. Tradução, explicações e comentários do rabino: Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Editora e Livraria Sêfer, 2001.

Bibliografia

BRANDÃO, Jacyntho Lins. *Ao Kurnugu, Terra sem Retorno*: Descida de Ishtar ao Mundo dos Mortos. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.

CAZELLES, Henri. *História política de Israel*. São Paulo: Paulus, 1986.

CHOURAQUI, André. *Os homens da bíblia.* São Paulo: Companhia das Letras. 1990.

CORDEIRO, Ana Luiza Alves. ASHERAH: A Deusa Proibida. *Revista Aulas*, n. 4, 2007, p. 1-22.

CORDEIRO, Ana Luisa Alves. *Sobre a divindade aserá no antigo Israel.* 2009. 110fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Catolica de Goias, Departamento de Filosogia e Teologia, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Goiania, 2009.

DUPLA, Simone Aparecida. *Construções do imaginário religioso no culto a Inanna na antiga mesopotâmia: Símbolos e metáforas de uma deusa multifacetada (3200-1600 a.C).* 2016. 179p. Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual de Ponta Grossa. Ponta Grossa, 2016.

GINZBURG, Carlo. *História noturna*: decifrando o Sabá. (1989). Tradução Nilson Moulin Lousada. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

LOWY, Michael. *Aviso de incêndio*: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. A influência das deusas Asherah e Ishtar na construção da imagem materna de Javé em Dêutero-Isaías. *Revista Ancora*, v. 9, Ano 9, 2014, p. 1-20.

MIGNOLO, Walter. "'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico". In MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales*: colonialidad,

ISSN 1982-8713

conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Tradução deJuan María Madariaga y Cristina Vega Solís. Ediciones Akal, 2003.

MONTALVÃO, Sérgio Aguiar. *A homossexualidade na bíblia hebraica:* um estudo sobre a prostituição sagrada no Antigo Oriente Médio. 2009. 177 p. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Cultura Judaica do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.

ROESE, Anete. O silenciamento das deusas na tradição interpretativa cristã: uma hermenêutica feminista. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, v. 20, n. 3, p. 177-191, dez. 2010. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/1557>. Acesso em: 17 nov. 2016.

RÜSEN, Jörn. Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história. *História da Historiografia*, n. 2, 2009, p. 163-209.

SAND, Shlomo. *A invenção do povo judeu*: da Bíblia ao sionismo. São Paulo: Benvirá. 2011.

SANFELICE, Pérola de Paula. Sexualidade, amor e erotismo na Roma Antiga: as representações de Vênus nas paredes de Pompeia. *OPSIS*, v. 10, n. 2, p. 167-190, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/Opsis/article/view/10921>. Acesso em: 17 nov. 2016.

SOUZA, Mériti de. Discurso fundador, história e subjetividades. *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 8, n. 12, 2002, p. 57-64.

TISCHLER, Matthias. Academic Challenges in a Changing World. *Journal of transcultural Medieval Studies*, v.1, 2014, p. 1-8.

WELSCH, Wolfgang. Mudança estrutural nas ciências humanas: diagnóstico e sugestões. *Educação*, Porto Alegre, ano XXX, n. 2 (62), 2007, p.237-258.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

"*O Mahabharata*", de Peter Brook: Reflexões Sobre Intermidialidade e "Orientalismo" em uma Perspectiva Pós-Colonial

"The Mahabharata", of Peter Brook: Reflections About Intermediality and "Orientalism" in a Postcolonial Perspective

João Gomes Braatz[1]

[1] Graduado em Licenciatura em História pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pelotas (PPGH/UFPEL). Orientadora: Prof. Dra. Carolina Kesser Barcellos Dias. Título da pesquisa: Contatos culturais por meio das imagens monetárias nos limites da expansão helênica na Báctria e na Índia (séculos III-I AEC). Email: joao.braatz@hotmail.com.

Recebido em 30 de julho de 2020; Aceito em 15 de janeiro de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2020.53297

Resumo

A proposta deste artigo é analisar as adaptações teatrais e fílmicas feitas do poema indiano *Mahabharata* dirigidas por Peter Brook, considerando as discussões e críticas feitas às produções, principalmente por autores indianos. Esta obra, então, foi adaptada para o teatro em 1985 e para o cinema em 1989, com a direção de Peter Brook e roteiro de Jean-Claude Carrière. Sendo Brook um inglês, as adaptações do poema suscitaram debates e críticas de autores indianos a respeito da questão colonial envolvida e de uma visão "orientalista", segundo Said (1998). Assim, além de realizar uma análise desta obra considerando a Intermidialidade entre o épico e o filme produzido, pretende-se contribuir para este debate dialogando com as produções e discussões que abordaram o tema.

Palavras chaves: Mahabharata, Intermidialidade, Orientalismo, Pós-colonialismo.

ABSTRACT

This article's purpose is to analyze the theatrical and film adaptations made from the Indian poem *Mahabharata*, directed by Peter Brook, considering the discussions and critiques made for the productions, mainly by Indian authors. Then, this poem was adapted to the theater in 1985 and to the cinema in 1989, directed by Peter Brook and

ISSN 1982-8713

scripted by Jean-Claude Carrière. As Brook is an Englishman, your adaptions of the poem have raised debates and critiques by Indian authors about the colonial issue and an "orientalist" vision, according to Said (1998). Therefore, besides to accomplish an analysis of this poem considering the intermediality between the epic and the film made, we intend to contribute to this discussion, dialoguing with the productions that discussed this topic.

Keywords: Mahabharata, Intermediality, Orientalism, Postcolonialism.

Considerações Iniciais

As adaptações do inglês Peter Brook para o teatro (1985) e cinema (1989) do poema épico indiano *Mahabharata* dividiram opiniões e se tornaram centrais em uma discussão marcada pela relação colonial envolvida. No "Ocidente", a obra de Brook foi em geral bem recebida, como abordado por Gabriela Monteiro (2015) e Nelson Silva (2016). Os dois autores, uma brasileira e um português, se dedicaram a estudar as obras e escritos de Brook e Jean-Claude Carrière[96] para demonstrar seus esforços em entrar em contato com a cultura indiana para realizar sua versão do épico. Citando o próprio Brook, Monteiro (2015, p. 41) demonstra como a obra foi "atraindo" o inglês que a considerava "distante" e ao mesmo tempo "muito próxima" dele e de Carrière. Em sua dissertação de mestrado, Silva realiza uma série de elogios a Brook e suas adaptações, definindo-as como "Teatro Sagrado", além de definir o diretor como "um dos maiores mestres teatrais do século XX", com uma "estética inconfundível" (SILVA, 2016, p. 2). A visão de Brook é de que o conto hindu deveria ser compartilhado com o mundo, e assim "transformar o mito hindu em arte universal, acessível a qualquer cultura" (CROYDEN, 2003, p. 231-232).

Além de tratar da intermidialidade entre estas diferentes versões de *Mahabharata*, este artigo também tem por objetivo se dedicar a dialogar com autores

[96] Jean-Claude Carrière é um roteirista e escritor francês, que colaborou com Brook para a adaptação do *Mahabharata* para o teatro e o cinema.

ISSN 1982-8713

que problematizam Brook e sua obra. Se, por um lado, um dos argumentos apresentados para a versão "ocidental" da obra é uma necessidade de "divulgar e internacionalizar" o *Mahabharata*, por outro, como apresentado pelo autor indiano Rustom Barucha (1998, p. 1642), a adaptação:

> Revive os velhos e maus tempos do Raj britânico, não em suas alusões diretas à história colonial, mas em sua apropriação de material não ocidental dentro de um quadro orientalista de pensamento e ação, que foi especificamente projetado para o mercado.

Nas próximas páginas, as diferentes versões de *Mahabharata* serão apresentadas: o conto épico, um breve resumo de sua história, contexto de produção e importância para a cultura hindu, em seguida, as adaptações para o teatro e para o cinema de Peter Brook, como se deu este processo na visão do diretor e uma análise sobre a obra cinematográfica.

Mahabharata: O Épico Indiano

O *Mahabharata* é considerado uma das maiores produções da história da humanidade em termos de volume, com aproximadamente 90.000 versos duplos, sendo também uma importante fonte de estudo da história da "Idade do Ouro" da Índia. Este período pertencente a uma divisão dentro do Hinduísmo conhecido como as quatro *yugas*[97], um ciclo cósmico, que se inicia com a Idade do Ouro, chamada também *Satyayuga*. Representa uma "época perfeita", em que o conhecimento e a justiça predominam entre os homens e a miséria não se faz presente. A respeito do título da obra, *Maha* significa "grande"; *Bharata* pode ter como significado o nome de uma família do norte da Índia, "o clã dos *Bharata*", como também foi um dos antigos nomes da Índia, "a Terra dos *Bharata*". *Mahabharata,* portanto, pode ser entendida como "A grande história dos *Bharata*", a grande história da Índia. Por meio das guerras e de feitos

[97] Além da idade do Ouro, fazem parte do ciclo a Idade de Prata (Tetrayuga), Idade de Bronze (Dvaparayuga) e a Idade do Ferro (Kaliyuga). Um resumo sobre as quatro *yugas*pode ser encontrado na dissertação de Tomimatsu (2013, p.18-20).

ISSN 1982-8713

dos personagens e dos dilemas morais relatados no *Mahabharata*, pode-se acompanhar a presença de elementos da cultura védica e bramânica, fundamentados no sagrado.

A produção de *Mahabharata* é posterior a dos grandes Vedas[98], e estima-se que o *Bhagavad Gita* tenha sido inserido na obra após a finalização do *Mahabharata.* Ainda há discussões a respeito de sua datação. A linguística sugere que o sânscrito utilizado na obra é de cerca do final do primeiro milênio AEC, pela tradição oral, enquanto a escrita data aproximadamente do século III. Logo, os escritos analisados nesta pesquisa, apesar de serem cultuados até hoje na civilização hindu, dizem respeito à uma construção advinda da tradição Védica[99], seguida de uma reflexão do indivíduo a respeito de sua relação com o plano filosófico-religioso (TOMIMATSU, 2013. p. 22).

Embora não exista consenso a respeito da autoria da obra, há grande aceitação por meio da tradição indiana de se creditar a autoria do épico para Vyasa, uma figura mítica e também personagem da história, geralmente representado em conjunto com o deus escritor e compilador Ganesha. Uma das representações deste momento em que Vyasa está narrando a história para Ganesha que chegou aos dias atuais está presente no templo de Angkor Wat (Fig. 1), de grande importância hindu e budista.

[98] Os primeiros textos sagrados do Vedismo: Rig Veda, Yajur Veda, Sama Veda e Atar Veda. Sendo o Rig Veda o "mais antigo documento literário da Índia e um dos mais antigos do mundo indo-europeu, estando escrito em sânscrito bem arcaico" (RENOU, 1964, p. 16).

[99] Considerada o "estágio embrionário" do hinduísmo. "Será razoável afirmar ser ele (hinduísmo) uma continuação dos Vedas, pois só estes ofereceram em estágio embrionário a maioria das características desenvolvidas com o tempo" (RENOU, 1964. p. 15).

ISSN 1982-8713

Figura 1: *Vyasa narrating Ganesha, the Mahabharata*. Representação de Ganesha (à esquerda) e Vyasa (à direita) no templo de Angkor Wat, Camboja. Ainda é possível observar entre os dois a representação de Shiva, pai de Ganesha, com seu tridente. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Angkor_Wat_006.JPG>. Acesso em: 20 jul. 2020.

Apesar de não estar localizada na Índia e existirem outras representações deste momento entre Ganesha e Vyasa, esta representação presente na região do atual Camboja é de especial importância hindu e budista devido ao local o qual o templo foi construído ser considerado sagrado. O templo de Angkor Wat data aproximadamente do século IX, e conservou representações a respeito do Mahabharata, inclusive da batalha de Kurukshetra (a principal do conto). Brook reproduz esta cena de diálogo entre Vyasa e Ganesha ao longo de todo o filme, como uma forma de construir a narrativa história. Vyasa, no conto, é pai de Dhritarashtra e Pandu, que futuramente seriam pais dos Kauravas e Pandavas, respectivamente. A narrativa da história tem início quando

ISSN 1982-8713

Vyasa, após um tempo passado do acontecimento da guerra, pede para Ganesha que escreva a história de seus filhos e netos.

Em resumo, o *Mahabharata* conta a história da já citada guerra de Kurukshetra, e os motivos que a desencadearam. O combate se deu entre duas linhas de descendentes dos Bharata: os cem Kauravas, de um lado, e os cinco Pandavas - Yudhishthira, Arjuna, Bhima, Nakula e Sahadeva, adotados pelo rei Dhritarashtra e criados juntos com os Kauravas, de outro. Além da relação familiar entre os oponentes da batalha, mestres em comum, como Drona, que ensinou a ciência das armas para guerreiros de ambos os clãs, também tomam lado na batalha. Ao final do *Mahabharata*, os Pandavas vencem a guerra, principalmente por meio dos ensinamentos de Krishna sobre o significado da guerra, da morte e do dever do guerreiro que convenceram o herói da história, Arjuna, a aderir a batalha. Estes ensinamentos estão presentes ao longo de grande parte da obra, sendo a sua intenção ir além de uma narrativa a respeito de uma batalha de proporções monumentais. Sua abrangência fica explícita logo em sua primeira *parva*, conforme tradução de Meier (2011, p. 40[100]): "não há uma história no mundo que não dependa desta história, assim como o corpo do alimento que recebe". Dessa forma, seu ofício é de servir como um guia para o conhecimento do próprio "eu" e do sentido da vida, contendo o que são considerados como todos os aspectos da sabedoria divina. Nota-se, assim, a sua importância como um marco na história desta sociedade, servindo como base para a sabedoria do sagrado.

Intermidialidade: o Mahabharata no Teatro e no Cinema

A "intermidialidade", conceito definido por Claus Clüver (2011, p. 9) como "todos os tipos de inter-relação e interação entre mídias", tem dentre estas possíveis relações

[100] Devido ao grande volume da obra, a tradutora separou-a em 18 *parvas*. Portanto, a numeração da página da citação em questão se encontra na página 40 da primeira *parva*, intitulada "*Adi Parva*".

ISSN 1982-8713

a chamada "transposição midiática" ou "adaptação", como utilizado anteriormente. No *Mahabharata*, de Peter Brook, o texto épico indiano, composto em uma mídia, é transformado em outra "com as possibilidades e as convenções vigentes dessa nova mídia" (CLÜVER, 2011, p. 18). A versão teatral de *Mahabharata* estreou em 1985 no festival de Avignon (França), após mais de dez anos de pesquisas de seus diretores. A peça foi um sucesso no "Ocidente", com uma apresentação na Espanha tendo sido registrada no jornal *El País,*[101] destacando o entusiasmo de dramaturgos espanhóis, que ovacionaram o espetáculo após doze horas (contabilizando as pausas) de apresentação. A equipe para esta adaptação de Brook incluiu, além de Carrière, o diretor técnico Jean-Guy Lecat, a cenógrafa e figurinista Chloé Obolensky, o *designer* Jean Kalman e vinte e dois atores, oriundos de dezesseis países diferentes.

Peter Brook e Jean-Claude Carrière viajaram diversas vezes para a Índia para ter contato com a cultura e a obra. Entre seus objetivos estava "ver e entender a Índia" (CARRIÈRE, 1997, p. 10), além de terem trazido para Paris objetos e figurinos para a peça. Porém, consideraram "impraticável tentar reproduzir, ou mesmo transpor, o universo indiano para os palcos ocidentais. Seria um grande fracasso." (MONTEIRO, 2015, p. 43). Ainda assim, consideraram produzir esta obra como uma visão do "Ocidente" sobre o épico indiano, e que mais tarde seria adaptado para o cinema.

A obra cinematográfica *Mahabharata* estreou em 1989, tendo sido apresentado em festivais como de Veneza, Toronto e Nova Iorque. Não foi a primeira vez que o diretor realizou este caminho de produzir uma obra fílmica a partir de uma peça teatral, sendo que o diretor também adaptou peças de William Shakespeare, como em "Rei Lear" (1962), "Sonhos de uma noite de verão" (1970) e "A tempestade" (1990). O *Mahabharata* é considerado um dos filmes mais comerciais de Peter Brook. Em 1985 que houve o interesse por parte do *Channel Four*, canal de televisão britânico, de levar

[101] TORRES, Rosana. El 'Mahabharata' de Peter Brook entusiasmó a los profesionales del teatro español. Disponível em: <http://elpais.com/diario/1985/10/14/cultura/498092406_850215.html>. Acesso em: 20 jul. 2020.

ISSN 1982-8713

ao ar a epopeia indiana. Uma coprodução internacional, no valor de seis milhões de dólares (MONTEIRO, 2015, p. 43-44). Com uma produção de mais de cinco horas e dividido em três partes, a obra foi vencedora de um Emmy[102], em 1990, na categoria "artes cênicas" (hoje extinta do evento). No filme, Vyasa narra a história que é registrada por Ganesha (fig. 2), em uma representação semelhante à da fig. 1, do templo de Angkor Wat.

Figura 2: Cena do filme *Mahabharata* (12:05 min.), de Peter Brook. Vyasa (à esquerda) narrando a história, menino ao qual Vyasa conta sua história (ao centro) e Ganesha (à direita) escrevendo-a.

Neste momento ocorre uma cena cômica. Vyasa, ao narrar a história da genealogia dos personagens, acaba deixando aparentar que a história acabaria naquele

[102] Os "Emmy Awards" são considerados um dos maiores prêmios atribuídos a programas e profissionais da televisão, evento realizado nos Estados Unidos.

ISSN 1982-8713

momento (logo no início), pois não havia mais possibilidade de seguir a linhagem pelo rei Salwa, já que ele não teve filhos. Ganesha, nesse momento, diz de maneira decepcionante: “então a história poética da humanidade já terminou?”, já fechando seu livro. A cena chama a atenção pelo humor, aparentemente inocente. Porém, considerando a importância dos personagens retratados para a crença hindu, questionamos se é um momento adequado para estas cenas cômicas

O filme segue uma linha de simplicidade nos cenários e figurinos, na mesma linha de caracterização teatral da adaptação original. Com a diversidade de nacionalidades da equipe de atores, a produção teve por objetivo demonstrar possuir uma abordagem multicultural e com isso passar a mensagem de que a história do *Mahabharata* pertence a toda a humanidade. Outro aspecto da adaptação de Brook que chamou a atenção e motivou críticas de autores (principalmente indianos) foi a decisão de “eliminar a arte clássica indiana em todos os seus níveis” de sua versão (BROOK, 1985, p. 8), o que repercutiu em críticas e discussões sobre a visão 'ocidentalizada' do conto indiano.

“Orientalismo” e Pós-colonialismo: debates e críticas sobre o *Mahabharata* de Peter Brook

O autor Arlindo Machado, em seu livro “Arte e Mídia” (2007, p. 56), realiza uma metáfora que coloca a cultura como “um mar de acontecimentos ligados à esfera humana e as artes ou meios de comunicação”, sendo “impossível delimitar com exatidão o campo abrangido por um meio de comunicação ou uma forma de cultura”. Este é o âmbito de nossa discussão: não é possível tratar isoladamente uma versão “ocidental” de *Mahabharata* sem abordar o “choque de culturas” que isto representa.

O autor indiano Rustom Barusha (2005, p. 70), por exemplo, trata a representação de Brook como uma “representação pós-colonial”, uma “apropriação de um material não ocidental dentro de uma perspectiva orientalista de pensamento e

ISSN 1982-8713

ação". Este "orientalismo" ao qual o autor se refere faz menção à versão criada pela Europa ainda no século XIX a respeito do que seria o "Oriente", definindo-o como "o outro, o diferente", que ainda se faz presente em nosso imaginário, carregando um peso de preconceitos e mitos sobre este conjunto de civilizações amplamente distintas entre si. Segundo Edward Said (1998, p. 209), em sua tese ainda não superada, o orientalismo pode ser definido como "um modo de escrita, visão e estudo regularizado (ou orientalizado), dominado por imperativos, perspectivas e preconceitos ideológicos, ostensivamente adequados ao Oriente".

Ainda sobre a construção da visão "ocidental" a respeito do "Oriente", Said (1998, p. 213) diz:

> Juntamente com todos os demais povos variadamente designados como atrasados, degenerados, incivilizados e retardados, os orientais eram enquadrados em uma estrutura concebida a partir do determinismo biológico e da admoestação político-moral. O Oriente foi assim ligado a elementos da sociedade ocidental (delinquentes, loucos, mulheres, pobres), que tinham em comum uma identidade que era mais bem descrita como lamentavelmente estrangeira. Os orientais raramente eram vistos ou olhados; a visão passava através deles, e eram analisados não como cidadãos nem como um povo, mas como problemas a serem resolvidos, ou confinados, ou – posto que as potências ocidentais cobiçavam abertamente o território deles – conquistados.

Reflexos deste pensamento permanecem presentes, sendo a adaptação de Brook um exemplo desta teoria para Barusha. Gautam Dasgupta (1987, p.10), complementa este raciocínio ao também considerar a versão inglesa de *Mahabharata* como um exemplo do que Said tratou em sua teoria, na qual o "Oriente" não é capaz de se representar, devendo ser representado pelo "Ocidente". Em outras palavras, o "Oriente" deve ser representado de uma forma em que seja reafirmada sua posição na base da "hierarquia" vigente, com as potências imperialistas no topo. Assim, uma versão "ocidental" do mito indiano se torna mais uma estrutura de dominação, que faz com

ISSN 1982-8713

que Barusha (2005, p. 69) torne a relembrar o período de dominação colonial da Inglaterra sobre a Índia:

> Eles levaram nossas matérias-primas de nós, as transportaram para fábricas em Manchester e Lancashire, onde foram transformadas em commodities, que foram então forçosamente vendidos para nós na Índia. Brook trata de um tipo diferente de apropriação: ele não apenas toma nossas mercadorias e produtos têxteis para transformá-los em roupas e adereços. Ele levou um dos nossos textos mais significativos e descontextualizados a partir de sua história, a fim de "vendê-lo" para o público no Ocidente.

Este firme posicionamento dos autores indianos revela um lado que muitas vezes pode passar despercebido pelo público alvo da produção de Brook, nas quais estas discussões e reflexões dificilmente são postas. É compreensível que estejamos lidando com visões tão distintas sobre uma mesma produção, já que dificilmente a versão do colonizado é levada em consideração nestes contextos comerciais.

Considerações Finais

Ao realizar esta análise a respeito das discussões sobre a adaptação de Peter Brook do épico *Mahabharata* para o teatro e cinema, percebe-se a diferença de olhar conforme a "lente cultural" do observador. Para a escrita deste artigo, por exemplo, não foram encontradas produções críticas à obra de Brook vindas de autores "ocidentais", enquanto por parte de autores indianos, os que se propuseram a tratar do tema o fizeram de forma crítica e problematizadora. Como estudante e pesquisador brasileiro de temas relacionados à Índia, procuro ter contato com as produções de autores indianos sobre os temas que proponho estudar, justamente para tentar ao máximo me "despir" desta carga de ideais e preconceitos sobre o "Oriente", e destas relações de poder entre "Ocidente" e "Oriente". Assim, este estudo não poderia desconsiderar as produções destes autores indianos na abordagem da adaptação de um conto que é indiano.

ISSN 1982-8713

Colocando-nos como também pertencentes a um país colonizado, compreendemos esta ótica dos autores indianos de um ponto de vista privilegiado. Centrando-nos na questão do consumo, este exemplo para a sociedade indiana do sucesso comercial da versão do inglês Peter Brook do épico *Mahabharata* não está distante da preferência de consumo da sociedade brasileira aos produtos europeus e norte-americanos em relação aos regionais. Considerando o cinema, consumimos com a mesma frequência produções locais quanto as produções de potências do cinema? Assim como as obras de outros países subdesenvolvidos e de língua não inglesa, por muitas vezes estes produtos não estão nem mesmo acessíveis para o público brasileiro.

Por fim, creio que o ponto principal não seja que o *Mahabharata* deva pertencer somente à Índia, como ponderou Bharucha (2005, p. 70) "não estou nem por um momento sugerindo que os ocidentais devam ser proibidos de tocar em nossos textos sagrados", mas sim que os indianos se consideram capazes de representar seus textos sagrados por si mesmos, em um contexto que não deturpe a originalidade e significação que a obra possui para o povo indiano.

Referências

Documentação

THE MAHABHARATA of Krishna-Dwipayana Vyasa. GANGULI, KisariMohan. Traduzido para o português por Eleonora Meier. Disponível em: <http://www.shri-yoga-devi.org/textos/Mahabharata-Portugues.zip>. Acesso em 29 jul. 2020.

THE MAHABHARATA of Krishna-DwipayanaVyasa. Traduzido para o inglês por PratapChandra Roy. 12 Vol. Toronto: Universityof Toronto, 1965. Disponível em: <http://www.holybooks.com/mahabharata-all-volumes-in-12-pdf-files>. Acesso em 29 jul. 2020.

MAHABHARATA. Dirigido por Peter Brook. França: Associates/Channel Four, 1989.

ISSN 1982-8713

Bibliografia

BARUSHA, Rustom. *Theatre and the world: Performance and the politics of culture*. Londres: Routledge, 2005.

BARUSHA, Rustom. "The Mahabharata": Peter Brook's "Orientalism". Performing Arts Journal, v. 10, n. 3, 1987. p. 9-16.

BROOK, Peter. *Le Mahabharata ou les pouvoirsd'une histoire*. Alternatives théâtrales, n. 24. Bruxelas, 1985.

CARRIÈRE, Jean-Claude. *À la recherche du Mahabharata. Carnets de voyages en Inde avec Peter Brook.* Paris: Kwok On, 1997.

CLÜVER, Claus. Intermidialidade. RevistaPós. Belo Horizonte, v. 1, n. 2, nov. 2011. p. 8 - 23.

CROYDEN, Margaret. *Conversations with Peter Brook.* Nova Iorque: Faber. 2003.

DASGUPTA, Gautam. "The Mahabharata": Peter Brook's "Orientalism". Performing Arts Journal. Vol. 10. 1987. p. 9-16.

MACHADO, Arlindo. *Arte e mídia.* Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MEHTA, Vijaya. Peter Brook's Mahabharata: Some impressions. *Sahapedia*. v. 14. 1985. p. 8-19.

MONTEIRO, Gabriela. Literatura, teatro e cinema: o Mahabharata de Peter Brook, um encontro multicultural. Moringa. v. 6. João Pessoa. 2005.

RENOU, Louis. *O Hinduísmo.* Rio de Janeiro: Zahar, 1964.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.* São Paulo: Companhia das letras, 1998.

SILVA, Nelson. *O teatro sagrado de Peter Brook.* Dissertação de mestrado em Artes Cénicas – Universidade de Nova Lisboa. 2016.

TOMIMATSU, Célia. *A condição humana e as disposições sobre o bem e o mal em Bhagavadgītā.* Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2013.

ISSN 1982-8713

TORRES, Rosana. El 'Mahabharata' de Peter Brook entusiasmó a los profesionales del teatro español. Disponível em: <http://elpais.com/diario/1985/10/14/cultura/498092406_850215.html>. Acesso em: 20 jul. 2020.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

O que Aconteceu na História da Ciência: A contribuição de Cheikh Anta Diop[103]

What happened in the history of science: The contribution of Cheikh Anta Diop

Jorge Henrique Almeida de Jesus[1]

[1] Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ) com orientação da Profa. Dra. Maria Regina Candido. E-mail: jh.almeidadejesus@gmail.com.

Recebido em 30 de julho de 2020; Aceito em 10 de dezembro de 2020

DOI: 10.12957/nearco.2020.57699

Resumo

A ciência foi considerada monopólio do mundo ocidental por muito tempo. A história da ciência consagrou a ciência clássica e a ciência moderna como os únicos tipos válidos de conhecimento científico. Entretanto, a partir do início do século XX uma série de fatores contribuiu para alterar as perspectivas sobre a origem e o desenvolvimento da ciência. Os historiadores das civilizações não ocidentais, a exemplo de Joseph Needham, especialista em história da China, e Cheikh Anta Diop, especialista em Egito Antigo, contribuíram para o desmonte da perspectiva eurocêntrica da ciência ao fornecerem evidências do conhecimento científico e filosófico fora do Ocidente e antes do Ocidente.

Palavras-chave: História da Ciência; História da Filosofia; Cheikh Anta Diop; Egito Antigo.

Abstract

Science has long been considered a monopoly of the Western world. The history of science has established classical science and modern science as the only valid types of scientific knowledge. However, from the beginning of the twentieth century, a number of factors contributed to changing perspectives on the origin and development of science. Historians of non-Western civilizations, such as Joseph Needham, an expert on

[103] Agradeço ao sinólogo André da Silva Bueno, professor do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), por me convidar para participar desta publicação. Sem o seu incentivo este artigo não teria sido redigido.

ISSN 1982-8713

Chinese history, and Cheikh Anta Diop, an expert on Ancient Egypt, contributed to the dismantling of the Eurocentric perspective on science by providing evidence of scientific and philosophical knowledge outside the West and before the West.

Keywords: History of Science; History of Philosophy; Cheikh Anta Diop; Ancient Egypt.

Introdução

Os antigos gregos deixaram muitos relatos sobre a excelência alcançada pelos egípcios em vários domínios da ciência. Eles também registraram a dívida intelectual que possuíam com estes últimos. Do século V a.C. o melhor exemplo é a *História*, escrita por Heródoto de Halicarnasso (485 a.C. – 425 a.C.). Em determinado momento, ao dizer que foram os egípcios os primeiros a ter a ideia de consagrar cada mês e cada dia do mês a uma divindade, assim como pioneiros na predição do futuro de uma pessoa a partir da observação da sua data de nascimento, fez questão de dizer que "os poetas gregos fizeram uso dessa ciência, mas os egípcios tem a primazia neste, como em muitos outros ramos do conhecimento humano" (Heródoto, História, v. 2.83).

Entre os ramos do conhecimento humano no qual os egípcios deteriam a primazia estava a geometria. Ao registrar as informações recebidas dos sacerdotes egípcios a respeito do reinado de Sesóstris – forma pela qual os gregos se referiam a Senusret, nome adotado por três faraós da 12ª dinastia, no Médio Império (2052 a.C. – 1778 a.C.) –, Heródoto registrou que aquele rei realizou a partilha das terras, concedendo a cada egípcio uma porção igual, com a condição de lhe ser pago todos os anos certo tributo. Caso o rio Nilo carregasse uma porção do lote de determinada pessoa, esta poderia pleitear junto ao soberano o envio de agrimensores ao local, que determinariam a redução sofrida pelo mesmo e ajustariam o valor do tributo a ser pago. "Eis, segundo me parece, a origem da geometria, que teria passado desse país para a Grécia. Quanto ao gnomo, ou relógio solar, e à divisão do dia em 12 partes, os Gregos devem-no aos Babilônios" (Heródoto, História, v. 2.109).

ISSN 1982-8713

Na Europa do século XIX, Paul Tannery (1843-1904), destacado historiador da matemática, escreveu que só a Grécia antiga produziu ciência de fato. Apenas a matemática helênica era teórica e rigorosa, sendo a matemática de todos os outros povos, incluindo egípcios e babilônios, apenas empírica. A matemática grega se espalhou pelo mundo antigo no período helenístico, mas sofreu uma interrupção bruta após o esfacelamento do Império Romano do Ocidente, de tal sorte que o período medieval representa a mais pesada sombra que jamais se viu desde então na história da ciência europeia. A ciência de forma geral e a matemática de maneira específica renasceram das cinzas a partir da modernidade, especialmente no século XVII. Os árabe-muçulmanos, apesar do seu empenho, não deixaram coisas muito grandes para o pensamento científico. O primeiro passo foram os gregos que deram, o segundo e todos os demais foram aos europeus (CHEMLA; PEIFFER, 2001, p. 367-392).

Desde a perspectiva de Heródoto até a de Tannery, representativas da percepção do mundo clássico e do século XIX a respeito da ciência, muita coisa aconteceu. Os povos da África e da Ásia, que antes eram reconhecidos como produtores e difusores do saber, foram substituídos pelo Ocidente, eleito como centro exclusivo da elaboração científica. Afinal, o que aconteceu na história da ciência?

A pergunta anterior já foi posta e respondida por muitos estudiosos antes de nós. Eles disseram que desde o final do século XVIII e, sobretudo, no decorrer do século XIX, considerava-se que o conhecimento evoluía e progredia numa única direção. Ele teria começado na Grécia antiga e sido aperfeiçoado na Europa moderna, livre de qualquer influência dos povos não ocidentais, que sequer teriam conhecido o pensamento racional. A partir do início do século XX, porém, a origem e o desenvolvimento do conhecimento científico foram repensados. Os filósofos e sociólogos da ciência teriam dado contribuições decisivas ao introduzirem noções como as de ruptura epistemológica e revolução científica e ao chamarem a atenção para a influência do meio social sobre a ciência e os cientistas.

ISSN 1982-8713

Thomas Khun, no livro a *Estrutura das revoluções científicas*, diz que a pesquisa científica é realizada com base em um paradigma, que orienta e delimita a parcela da realidade a ser investigada. Eventualmente, as pesquisas descobrem fatos ou fenômenos que não podem ser explicados pelo paradigma vigente, comportando-se como anomalias. Estas anomalias, por conseguinte, estimulam os cientistas a formularem novas teorias capazes de explicá-las (KHUN, 1970, p. 131). Defendemos a hipótese de que algo semelhante ocorreu no campo da história da ciência a partir de meados do século XX. Os historiadores das civilizações não europeias, ao identificarem evidências de conhecimentos científicos entre elas, foram levados a formular uma nova teoria sobre a origem e o desenvolvimento do conhecimento científico. Nesta, os fenômenos mencionados são compreendidos como pluricêntricos. É neste sentido que destacaremos a contribuição de Cheikh Anta Diop (1923-1986), filósofo, químico e egiptólogo senegalês que questionou a ideia de que a ciência e a filosofia começaram com os antigos gregos e evoluíram com os europeus. Para ele, havia ciência no Egito antigo, visto como uma civilização negra e africana, assim como uma filosofia, ambas anteriores às gregas. Estas, aliás, teriam se beneficiado com os conhecimentos produzidos por aquelas. Mas antes de analisarmos as ideias deste autor, precisamos fazer uma breve recapitulação sobre o que aconteceu no campo da história da ciência.

Breve história da história da ciência

A ideia de que a ciência seria um conhecimento especificamente ocidental, portanto desconhecido pelos povos dos outros continentes, assim como a noção de que sua versão moderna teria superado a clássica, possui uma longa história. No século XVI, à época do renascimento cultural, os primeiros praticantes da chamada "ciência moderna" apresentaram duas tendências no que diz respeito aos conhecimentos clássicos. Um grupo considerava que os saberes produzidos pelos gregos e romanos eram valiosos e deveriam ser preservados, atualizados e aprofundados, ao passo que

ISSN 1982-8713

outro segmento entendia que as novidades do mundo moderno colocavam problemas e questões desconhecidas pelos antigos, que não poderiam contribuir em nada ou quase nada para a sua resolução no presente. Dever-se-ia partir da observação da realidade e começar do zero.

As duas tendências mencionadas podem ser percebidas quando apreciamos a maneira como os médicos do século XVI encaravam a medicina humoral, de origem greco-romana. De acordo com os princípios e práticas da medicina clássica, a saúde humana dependia do equilíbrio dos quatro humores ou fluidos corporais, que vinham a ser o sangue, o catarro, a bílis amarela e a bílis negra. Esses humores equivaliam aos quatro elementos que compunham o universo, isto é, o ar, a água, o fogo e a terra, os quais possuíam suas qualidades, sendo quente ou frio, seco ou úmido. A variação na qualidade dos humores presentes no organismo gerava as doenças, razão pela qual o tratamento e a cura deveriam fazer uso do método dos contrários, no qual era administrado ao enfermo um remédio com a qualidade inversa à da doença manifestada, visando ao reequilíbrio (ALFONSO-GOLDFARB, 1994, p. 22-23).

Para muitos médicos modernos, a medicina humoral estava correta, devendo ser mantida e praticada conforme prescrito nos textos clássicos. Outros, porém, acreditavam que ela estava ultrapassada e deveria ser descartada como um saber inútil. A figura do período que mais encarnou esta tendência foi Paracelso (1493-1541). Para este, a doença não decorria do desequilíbrio do organismo, mas de uma agressão externa, uma espécie de envenenamento que o corpo não era capaz de combater. Por essa razão, a maneira mais eficaz de tratar e curar o doente seria a aplicação de um antídoto, fornecendo ao corpo as mesmas armas do mal que o combatia. Ao invés do método dos contrários, Paracelso preconizava que iguais curavam iguais (ALFONSO-GOLDFARB, 1994, p. 24).

No século XVIII e, principalmente, no decorrer do XIX, a tendência representada por Paracelso ganharia cada vez mais adeptos nos vários ramos da ciência. É que a partir

ISSN 1982-8713

desse período as ideias de evolução e progresso tomaram conta das mentes dos cientistas. Augusto Comte (1798-1857), na obra *Leçons de philosophie positive*, formulou uma teoria que influenciaria profundamente a ideia que se faria da ciência desde então. Chamada de positivismo, defende que a humanidade teria passado por três estágios diferentes, sendo o primeiro o teológico, o segundo o metafísico e o terceiro o científico (ou positivo). Não precisamos nem dizer que foram os europeus modernos quem, na ótica de Comte, atingiram o terceiro estágio, o mais evoluído de todos, ao passo que os outros povos se encontrariam ou no primeiro ou no segundo estágios.

Na visão positivista, a ciência moderna é considerada como a melhor forma de compreensão do mundo natural e humano e é usada como parâmetro para a avaliar o nível de conhecimento alcançado pelos outros povos. Assim, o saber da sociedade x ou y é entendido como mais correto e evoluído quanto mais se aproxime daquele modelo, e mais errado e atrasado quanto mais se afastar dele.

Ao estudar o campo da história da ciência, Ana Maria Alfonso-Goldfarb afirmou que desde o renascimento até o início do século XX a história da ciência foi dependente da ciência moderna e utilizada de acordo com os interesses desta última. Do século XVI ao XVIII, quando a ciência moderna ainda estava se constituindo e precisava se legitimar aos olhos da sociedade, os cientistas praticaram uma narrativa histórica que visava fundamentar e legitimar os interesses do seu modelo de pesquisa científica. No século XIX, por sua vez, quando a ciência já havia se consolidado, a história da ciência tornou-se uma mera crônica dos feitos internos da ciência moderna. Em todo esse período a história da ciência demonstrou-se incapaz de fazer uma análise crítica do fazer científico, razão pela qual não fez mais do que ecoar as ideias de ciência formuladas no meio científico. A noção da ciência moderna como um conhecimento cumulativo e progressivo, feito por grandes homens, livre de influências do meio social e como

ISSN 1982-8713

exclusividade da Europa moderna não foi submetida à análise crítica e, portanto, difundiu-se para o público leigo como sendo a mais pura verdade dos fatos.

Um bom exemplo da ideia de ciência mencionada anteriormente encontra-se na obra do francês Paul Tannery (1843-1904). Autodidata interessado em ciências humanas e exatas, a partir dos anos 1870 começou a estudar e publicar sobre a história da matemática, apresentando predileção pelas matemáticas grega e bizantina, por um lado, e pela do século XVIII, por outro. Reconhecido por seus contemporâneos como um grande historiador da matemática, sua obra conheceu apreciável difusão nos círculos intelectuais europeus. Ao lado de homens como Moritz Cantor, Gustav Enestrom e Gino Loria, trabalhou para transformar a história da matemática em disciplina autônoma e para organizar a disciplina de história da ciência em nível internacional (CHEMLA; PEIFFER, 2001, p. 369-370).

Em artigo para a *Revue de synthèse*, publicado em 1900, Tannery refletiu sobre as possibilidades de desenvolvimento da história da matemática e mencionou a relevância da teoria positivista para a investigação da trajetória dessa área do conhecimento. Desde que entrou em contato com as ideias de Comte, ele se pôs como objetivo verificar e precisar a validade das mesmas em relação às matemáticas. Manifestou algumas reservas em relação à lei dos três estágios – para ele, seria melhor falar em estágios pré-científico e científico do que em estágio teológico, metafísico e científico –, mas reteve da abordagem de Comte a visão geral, sintética e vulgarizadora da história da ciência, e assim como ele julgava necessário incluí-la nos estudos sobre a história da civilização (CHEMLA; PEIFFER, 2001, p. 371).

No livro *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, publicada em 1887, Tannery defendeu a tese de que a ciência grega não resultou da evolução lenta ou do progresso contínuo do conhecimento; ao contrário, surgiu de forma brusca no século V a.C. Antes da ciência grega, não havia nenhuma outra ciência ou ideia de ciência; depois dela, dois imortais deixaram seu legado, a saber, Hipócrates e

ISSN 1982-8713

Aristóteles. Resultado do helenismo, a ciência antiga desapareceu com a queda do Império Romano do Ocidente. No período histórico posterior, isto é, na Idade Média, simplesmente não havia ciência, tal como não havia entre qualquer outro povo fora do Ocidente.

No que tange especificamente à matemática, Tannery distinguiu a matemática empírica ou prática da teórica ou abstrata. A primeira nasceu sob a pressão das necessidades técnicas e artísticas e foi utilizada por todos os povos; este tipo de matemática, acrescentou o autor, não oferecia interesse à história da matemática. Já a segunda, mais elaborada e rigorosa, foi um produto exclusivo do mundo grego, que a transmitiu para a civilização helenística, porém se interrompeu com o advento do período medieval, assim como ocorreu com a ciência antiga de modo geral. Após "quatroze séculos de servidão científica", disse ele, a ciência e, com ela, a matemática, renasce no século XVII (CHEMLA; PEIFFER, 2001, p. 373-374), mais uma vez em solo europeu.

Como se vê, na ótica dos cientistas e historiadores da ciência do século XIX, aqui representados por Tannery, a ciência moderna seria a versão mais acabada, completa, evoluída e progressista do conhecimento científico. A ciência antiga, greco-romano, teria surgido de forma espontânea, livre de qualquer influência estrangeira; o saber teria recuado no período medieval e ressurgido a partir do século XVII no continente europeu. Todos os saberes diferentes passaram a ser avaliados, valorizados e descartados tendo como referência os da ciência moderna. Desse modo, a matemática grega interessava na medida em que teria sido teórica como a do século XVII, mas tudo o que se distanciasse desse padrão deveria ser descartado como sendo desvios da rota certa do conhecimento. Para Comte, esta rota começava no estágio teológico, passava pelo metafísico e conduzia ao positivo. Para Tannery, começava no pré-científico e seguia até o científico.

ISSN 1982-8713

A partir da década de 1930 essa visão sofreu profundas modificações. A origem e o desenvolvimento do conhecimento científico foram colocados em outros termos. A própria noção de ciência como um fenômeno exclusivo do mundo ocidental foi posta em xeque. Mas, afinal, como isso deu?

Apontar o momento exato em que ocorrem inflexões no pensamento sempre é uma atividade difícil e arriscada. No entanto, passando a história da ciência em revista, podemos apontar autores e obras que, de forma descontínua, é verdade, desempenharam um papel maior no processo de redirecionamento da perspectiva eurocêntrica da ciência. Segundo Alfonso-Goldfarb, o positivismo acreditava que a boa reflexão histórica deveria evidenciar as etapas do conhecimento humano de forma coerente, isto é, criando uma espécie de modelo dessa transformação ou aprimoramento. Essa pesquisa histórica deveria analisar o maior número de documentos possível a fim de que se compreendesse o verdadeiro processo percorrido pela ciência. Essa tarefa historiográfica revelou-se difícil, produzindo na maioria das vezes crônicas repletas de detalhes pouco inteligíveis, que pouco contribuíam para o esclarecimento da trajetória percorrida pela ciência. Contudo, ao estimular essas pesquisas, a filosofia positivista acabou contribuindo indiretamente para a descoberta e valorização da ciência medieval. O melhor exemplo disso é a obra histórica e filosófica do físico francês Pierre Duhem (1861-1916):

> Duhem, um homem de vasta cultura, consegue encontrar e traduzir manuscritos originais antigos e medievais, como fizera Berthelot. Mas seu objetivo com este material é provar uma tese sobre o processo do conhecimento parecida com a de Mach. Só que essa tese tem a preocupação de demonstrar a continuidade nunca interrompida do processo. Com isso, pela primeira vez na História da Ciência, em época moderna, o conhecimento medieval é valorizado. E, embora Duhem tenha feito também uma história seletiva do que lhe parecia ter gerado a ciência moderna (portanto, seu objetivo continua sendo a explicação desta forma de ciência), a dívida da futura História da Ciência para com ele será eterna (ALFONSO-GOLDFARB, 1994, p. 65-66).

ISSN 1982-8713

Algo novo ocorreu na história da ciência com Duhem. A ciência moderna, que até então havia ignorado e desprezado a diversidade científica, seja no tempo ou no espaço, relegando a segundo plano as ciências das épocas anteriores e dos povos não ocidentais, começou a perceber a existência de outras ciências e reconhecer suas dívidas para com elas. Ao invés de ser única, a ciência moderna seria mais uma dentre várias; ao invés de ponto de partida, seria a continuação da busca do conhecimento iniciada antes dela.

O século XIX iniciou a valorização da diversidade científica no plano temporal – a Idade Média, considerada como a "Idade das Trevas", pela primeira vez tinha sua ciência reconhecida –, mas ainda se estava em solo europeu. Somente a partir do século XX um novo passo foi dado na direção do desmonte da perspectiva eurocêntrica, pois só então as ciências não europeias dos vários períodos históricos começaram a ser reconhecidas. As civilizações da Ásia e da África, cujas ciências foram marginalizadas em diferentes graus, pouco a pouco foram reabilitadas. A entrada em cena de historiadores especializados nestas civilizações levou o debate a um novo patamar, quase invertendo tudo o que se pensou e acreditou até então. A Europa, antes considerada pioneira na produção do conhecimento científico, passou a figurar em determinadas narrativas como o continente onde a ciência se desenvolveu de forma tardia e sob a influência das asiáticas e africanas. Vejamos detalhadamente como isso ocorreu.

Alfonso-Goldfarb identificou as diferentes etapas em que se deu o processo de desconstrução do eurocentrismo e de valorização da diversidade científica pelos historiadores da ciência. De acordo com ela, nas primeiras décadas do século XX predominou a produção de obras monumentais sobre a história da ciência. Tratava-se de coleções de dez ou vinte volumes em que o modelo seguido era o da *história-pedrigree* – eram lineares, progressivas, acumulavam grande número de datas e nomes importantes. Contudo, algumas delas começaram a se interessar por outros modelos de ciência. Lynn Thorndike (1882-1965), por exemplo, passou trinta anos da sua vida dedicado à elaboração de uma obra monumental em oito volumes. Embora tenha

ISSN 1982-8713

mantido ideias tradicionais, como a de conhecimento progressivo, inovou ao tematizar a história da magia e da experimentação. Assim, buscou destacar o valor das ciências que não eram necessariamente teóricas e que não tinham a física como modelo. A busca pelos precursores, isto é, os pais da ciência, começava a perder importância com essa narrativa (ALFONSO-GOLDFARB, 1994, p. 75-76).

A valorização de outros modelos de ciência, tal como feito por Thorndike, foi acompanhada por outras atitudes, que geraram consequências mais profundas no processo de renovação da história da ciência. A partir dos anos 1930, os historiadores da ciência começaram a discutir acerca da influência do meio social na rua produção do conhecimento científico. Nascia o externalismo, corrente de pensamento que se opunha ao internalismo, mais preocupado com os problemas internos à ciência, como a evolução dos seus conceitos e teorias, independente da sociedade ou do meio em que eram produzidos. A emergência daquela corrente levou á humanização da figura do cientista. Este, mesmo que brilhante e inspirado, passou a ser encarado como um indivíduo comum, sujeito a vários tipos de pressão e hábitos próprios da sociedade em que estivesse inserido (ALFONSO-GOLDFARB, 1994, p. 76-77).

Além de trabalhos como o de Thorndike e da emergência do externalismo, foi de suma importância para a desconstrução do eurocentrismo e a valorização da diversidade científica a ruptura com a ideia de que o conhecimento científico se desenvolvia de forma continuada, sempre progredindo e se acumulando numa só direção, que seria a direção natural do pensamento humano. Ao invés de manter a ciência moderna como parâmetro de avaliação das outras ciências, que seriam melhores ou piores à proporção que se aproximassem ou afastassem delas, afirmava-se a ideia de considerar cada ciência de acordo com os objetivos fixados por elas mesmas. Iniciava-se um debate sobre a natureza do conhecimento que levaria ao abandono das velhas certezas fornecidas pela história da ciência tradicional (ALFONSO-GOLDFARB, 1994, p. 78-79).

ISSN 1982-8713

Os filósofos e sociólogos da ciência participaram ativamente desse debate, introduzindo noções novas, como as de ruptura epistemológica e revolução científica. De diferentes modos, eles defenderam o caráter não linear do conhecimento científico, que se formaria a partir de rupturas e continuidades em relação a conhecimentos anteriores, como defendeu Gaston Bachelard, ou por meio de rupturas profundas – as revoluções científicas –, como teorizou Thomas Khun.

É verdade que a contribuição desses pesquisadores foi fundamental para o novo conceito de ciência, mas o desmonte da perspectiva eurocêntrica não seria possível sem a contribuição dos historiadores das civilizações não europeias. Joseph Needham (1900-1995) foi um bioquímico britânico interessado em história e filosofia das ciências. Ele participou de um grupo de biólogos marxistas da Universidade de Cambridge que foi fortemente afetado pelas ideias levadas pela delegação soviética ao Segundo Congresso Internacional de História das Ciências, ocorrido em Londres em 1931. Este congresso marcou o início da corrente externalista, segundo a qual a ciência é produzida sob a influência do meio social, tal como mencionamos anteriormente. Se bem que o contato com essa corrente tenha contribuído para alterar a concepção de ciência de Needham, o evento apontado por ele como o mais importante para a transformação da sua vida foi o contato com três estudantes chineses, chegados à Cambridge em 1937. Através deles, Needham conheceu a história da China, apaixonou-se por ela e dedicou-se ao aprendizado do seu idioma, deslocando-se para lá já em 1942. Em sua primeira temporada no país asiático, debruçou-se sobre uma massa documental contendo inúmeras evidências de conhecimentos científicos e técnicos chineses, muitos deles anteriores ao seu surgimento no mundo ocidental. As evidências apontavam que os chineses haviam elaborado inúmeras teorias astronômicas, como aquela referente às manchas solares. Que haviam entendido a origem biológica dos fósseis. Algumas das experiências alquímicas mais antigas da história remontam a 133 a.C. e foram realizadas por chineses. Sabiam que os minerais eram eficazes no tratamento de determinadas doenças, antecedendo neste domínio o famoso Paracelso. De forma pioneira,

ISSN 1982-8713

defenderam a ideia de que as espécies animais não eram imutáveis, mas que mudavam ao longo do tempo, hipótese que seria defendida por Charles Darwin e Alfred Russel Wallace muito depois, no século XIX. No que diz respeito às técnicas, criaram os barcos movidos a remos, a roda hidráulica, a perfuração de poços profundos, os relógios mecânicos e os taxímetros para medir as distâncias. Criaram também dispositivos mecânicos automatizados, primeiras máquinas cibernéticas. Os chineses também foram os primeiros a conceber a imunização, já que há registros de médicos que retiraram o conteúdo da pústula variolosa e a implantaram na mucosa do nariz, vindo alguns deles a obter a cura (GARZA-ALMANZA, 2016, p. 15-19). Evidências como estas levaram Needham a redigir o clássico *Science and civilisation in China*, publicado em vários volumes a partir de 1954 (CHEMLA; PEIFFER, 2001, p. 370-371).

Em contraposição à história da ciência tradicional, representada por uma linha do tempo unidirecional, em que a ciência começava na Grécia antiga, estacava na Europa medieval e ressurgia a partir do século XVII no mesmo continente, Needham defendeu a tese de que a ciência havia emergido em diferentes civilizações e épocas. Os conhecimentos científicos produzidos pelos diferentes povos ao longo do tempo confluíram numa mesma direção, o oceano da ciência moderna. Desse modo, ao invés de pensar o século XVII como o momento de uma revolução científica exclusiva do Ocidente, Needham o interpretou como a época da grande síntese dos saberes apropriados por essa parte do mundo. Não por acaso essa síntese ocorreu justamente no momento em que os países europeus haviam se lançado na expansão marítima e ampliado os contatos com a Ásia, a África e a América.

A concepção da ciência moderna como síntese de vários saberes gerou várias consequências. Do ponto de vista epistemológico, pôs em outros termos a ideia que se tinha do processo de formação do saber científico, antes visto como exclusividade do Ocidente e doravante compreendido como resultado de esforços múltiplos. Implicou também na formulação de um novo projeto ético-politico ligado à ciência. Este projeto

ISSN 1982-8713

pode ser referido a partir da seguinte pergunta: *quem tem direito à ciência?* Se a ciência é o produto de um esforço coletivo, multiétnico, todos os povos têm direito a participar das pesquisas e dispor dos conhecimentos e produtos tecnológicos dela derivados.

O inventário das ciências chinesas feito por Needham forneceu as evidências concretas de que o conhecimento científico não era monopólio do mundo ocidental. Ele demonstrou que havia ciência fora do Ocidente e antes do Ocidente. Mais, que a ciência não ocidental, no caso a chinesa, contribuiu para a eclosão da ciência moderna. Diante disso, indagamos: que contribuição os historiadores das civilizações africanas deram para a renovação da história da ciência? É o que veremos a seguir através da análise da obra de Cheikh Anta Diop.

"Eu sou a chuva que lança a areia do Saara sobre os automóveis de Roma"

Os geógrafos dizem que a dinâmica climática deve ser entendida de maneira global, pois um fenômeno de origem local pode surtir efeitos em diferentes partes do planeta. As diferenças de pressão atmosférica geram como respostas os ventos; quanto maior e mais repentina a diferença de pressão atmosférica entre duas áreas, mais força eles terão para se movimentar e carregar consigo partículas presentes no seu ponto de origem. O ar quente do deserto do Saara, por exemplo, tende a subir e formar uma célula de baixa pressão. De acordo com a direção e velocidade dos ventos, a areia do deserto pode ser levada em grande quantidade para regiões situadas a muitos quilômetros de distância, atingindo países ao norte do Mediterrâneo e mesmo no leste da América.

Ao visitar a Itália, o cantor e compositor Caetano Veloso notou uma poeira enigmática sobre os automóveis de Roma. Ao indagar o que era aquilo, ouviu como resposta que se tratava do *Sirocco*: areia do Saara[104]. Inspirado no fenômeno climático,

[104] A areia do Saara atravessa o oceano e atinge outros continentes. Disponível em <http://www.clickideia.com.br/portal/conteudos/c/37/23047>. Acesso: 26/07/2020.

ISSN 1982-8713

Veloso compôs a canção "Reconvexo". Nela, exprime de forma poética a ideia de que a cultura também deve ser compreendida de forma global. Ideias e práticas iniciadas com um povo por vezes influenciam outras culturas, que as recebem e transformam. A Bahia teria se comportado assim. O recôncavo baiano teria recebido influências externas e a reconvertido de maneira própria, original. É por isso que o eu lírico inicia dizendo, ou melhor, cantando que "Eu sou a chuva que lança a areia do Saara / Sobre os automóveis de Roma / Eu sou a sereia que dança, a destemida Iara / Água e folha da Amazônia", remetendo à origem e transmissão da cultura, para concluir descartando "Quem não é recôncavo e nem pode ser reconvexo"[105].

Para Cheikh Anta Diop, a origem e desenvolvimento do conhecimento científico e filosófico também devem ser entendidos como fenômenos globais. Ele surgiu no Egito antigo e, tal como a areia do Saara, foi lançado sobre as mentes dos filósofos das póleis gregas. Estes as reconverteram em ideias próprias e, por sua vez, as retransmitiram para outros povos e épocas. Essas concepções e práticas viajaram no espaço e no tempo, chegando à Europa medieval, à África pré-colonial e ao mundo árabe-muçulmano.

Em *Civilisation ou barbarie: anthropologie sans complaisance*, publicado em 1981, Diop retomou e aprofundou a história do conhecimento que vinha desenvolvendo desde a década de 1950. Nele, procurou demonstrar a existência dos conhecimentos científicos egípcios, sobretudo no que se refere às ciências matemáticas, naturais e aplicadas, remontando à segunda metade do quinto milênio antes da nossa era; a existência de uma filosofia faraônica, atestada em papiros desde o terceiro milênio daquela era; a anterioridade e influência exercida pela ciência e filosofia egípcias sobre suas equivalentes gregas, formadas a partir de meados do primeiro milênio antes da era cristã; a transformação desses conhecimentos pelos gregos; e a difusão ou reintrodução dos mesmos na África pré-colonial.

[105] A canção "Reconvexo" foi composta por Caetano Veloso e gravada por Maria Bethânia no álbum "Memória da Pele", de 1989.

ISSN 1982-8713

Segundo Diop, uma ciência rigorosa, dotada de teoria e método, portanto não empírica, estava presente no Egito desde a segunda metade do V milênio antes da nossa era. Esta afirmação é válida para as ciências aplicadas e, mais precisamente, para a astronomia. Os antigos egípcios criaram e utilizaram de forma simultânea diversos tipos de calendário, entre os quais o civil, o sideral e o litúrgico. No civil, o tempo era contado da seguinte maneira: o ano foi dividido em 365 dias, sendo 12 meses de 30 dias, perfazendo o total de 360, mais 5 dias epagômenos, cada um destes consagrado a um deus do panteão egípcio. Eles sabiam que essa divisão não correspondia integralmente a uma revolução sideral completa, que ocorre a cada 365 dias e ¼ e, diante disso, fizeram uma escolha reveladora do grau de conhecimento astronômico que detinham. Ao invés de optarem pelo ano bissexto, que consiste em acrescentar um dia a cada quatro anos (retificando assim o ¼ não computado no ano de 365 dias), os egípcios preferiram acompanhar esse atraso durante 1.460 anos e só então retificá-lo. Ocorre que o período de 1.460 anos é exatamente o intervalo de tempo que separa duas ascensões helíacas de Sirius, fenômeno natural em que a referida estrela aparece juntamente com o Sol na latitude de Mênfis. Isso demonstra que além do calendário civil, baseado em uma cronologia relativa, os egípcios também faziam uso do sideral, pois usavam aquele fenômeno natural, o nascimento helíaco de Sirius, como referência temporal (DIOP, 1981, p. 353-358).

A longa periodicidade do evento é a principal evidência de que sua utilização como base do calendário não decorreu da simples observação – teria sido necessário observá-lo ao menos duas vezes para deduzi-lo, o que custaria 2.920 anos! Assim, considerando que foi registrado um nascimento helíaco em 139 a. C. e que, por dedução, os anteriores ocorreram em 1.318-1321 a.C., 2.778-2781 a.C. e 4.238-4.241 a.C., e sabendo que um tumba de Abidos de 3.330 a.C. contém registro de uma saudação à Sirius, referida como a estrela que inaugura o novo ano e fornece a inundação, Diop concluiu que o calendário sideral já estava em uso antes desta última data. Havia,

ISSN 1982-8713

portanto, não apenas conhecimento empírico, mas uma ciência astronômica no Egito antigo datando de pelo menos 4.236 a.C.

Além das ciências aplicadas, as ciências exatas estavam presentes no Egito desde pelo menos a primeira metade do terceiro milênio antes de Cristo. Entre os egípcios havia astrônomos e também matemáticos. Dentre os vários ramos da matemática analisados por Diop, entre os quais constam a geometria, a trigonometria, a álgebra e a aritmética, mencionemos à título exemplificativo os dois primeiros, a geometria e trigonometria.

Segundo Diop, o *Papiro de Moscou*, o *Papiro Rhind* e o *Papiro de Kahun* permitem afirmar que os egípcios conheciam as fórmulas exatas das superfícies e volumes de várias figuras geométricas. Eles sabiam, por exemplo, a fórmula da superfície da semiesfera, a saber, $S = 2\pi R^2$, e por conseguinte conheciam a da esfera, $S = 4\pi R^2$; conheciam o teorema relativo ao volume do tronco da pirâmide, $V = \frac{1}{3}\ h\ (a^2$ + ab + $b^2)$; conheciam a fórmula do volume da pirâmide, $V = \frac{1}{3}\ a^2 h$; conheciam há milênios o teorema do quadrado da diagonal, atribuído a Pitágoras, de acordo com o qual, num triângulo retângulo, o quadrado da hipotenusa é igual a soma dos quadrados dos catetos; conheciam o problema da quadratura do círculo, tendo sido os primeiros, na história da matemática, a colocá-lo em questão e resolvê-lo; sabiam calcular corretamente a inclinação da pirâmide a partir das linhas trigonométricas habituais (seno, cosseno, tangente ou cotangente); conheciam a fórmula da superfície do círculo, $S = \pi R^2$; e também a da superfície do retângulo, $S = L \times l$; assim como da superfície do triângulo, $S = \frac{1}{2} ah$; e a do trapézio, $S = \frac{A+B}{2} \times h$; bem como as fórmulas do volume do cilindro, do paralelepípedo e da esfera. O *Papiro de Kahun* indica que, possivelmente, também sabiam calcular o volume do cilindro.

Os exemplos mencionados anteriormente não esgotam os conhecimentos matemáticos egípcios, mas dão uma noção precisa do nível alcançado por elas. Diop não

ISSN 1982-8713

foi o primeiro a estudar as matemáticas faraônicas; antes dele, desde os anos 1930 historiadores da matemática já vinham se dando conta de que antes dos gregos e fora da Grécia já seria possível falar em matemática teórica, e não apenas empírica. Vasily Vasilievitch Struve, que editou o *Papiro de Moscou*, foi um dos pioneiros na renovação das perspectivas sobre a história da matemática egípcia. Contudo, essa visão inovadora ainda permaneceria sob dúvida por muitas décadas. Em livro da década de 1950, escrito por Serge Sauneron, um dos grandes expoentes da egiptologia, ainda lemos que as matemáticas egípcias seriam empíricas e não teóricas[106]. Apoiando-se na corrente historiográfica inovadora, aqui representada por Struve, Diop procurou reforçá-la por meio da análise da documentação textual grega. Ele afirmou que os gregos que viajaram e estudaram no Egito foram unânimes em afirmar o valor das matemáticas egípcias, o que reforça a tese de que elas eram teóricas e rigorosas.

Além de criarem e desenvolverem um conhecimento científico, os antigos egípcios produziram um saber filosófico no sentido estrito do termo. Partindo do princípio de que a filosofia é um conhecimento caracterizado pela separação entre mito e conceito e pela autoconsciência enquanto pensamento, o egiptólogo em questão procurou analisar os papiros escritos desde a segunda metade do III milênio a.C., portanto, desde o Antigo Império (2780 a.C. – 2280 a.C.), e verificar se as cosmogonias hermopolitana, heliopolitana, menfita e tebana podiam ser consideradas como filosofia.

De acordo com as referidas cosmogonias, o universo e tudo o que ele contém não surgiu do nada – *ex nihilo nihil fit*, como diriam milênios depois os latinos. No princípio de tudo estava o *nun*, matéria primordial incriada, caótica, sem começo nem

[106] Ele escreveu o seguinte: "En revanche les quelques papyrus dits "mathématiques" qui sont parvenus jusqu'à nous font plus figure de recueils de *recettes* pour résoudre tel ou tel problème d'arithmétique ou de géometrie simple que de manuels attestant la connaissance de *règles* de résolution: au milieu de tous les cas de problèmes dont ils traitent, l'empirisme et l'approximation règnent em maîtres. Tout laisse croire que les connaissances de calcul et de géométrie, à en juger par ses documents, se limitaient aux cas *pratiques* devant lesquels pouvait se trouver um scribe ou un architecte. La géométrie théorique semble absente de leurs préoccupations", SAUNERON, Serge. *Les prêtres de l'ancienne Égypte.* Paris: Éditions du Seuil, 1957, p. 155.

ISSN 1982-8713

fim, mas contendo em estado potencial todos os seres e coisas. Em determinado momento, por ação do deus Kheper, princípio do movimento, o deus Rá toma consciência de si mesmo e da existência do universo. Assumindo a função de demiurgo, este deus completa a criação do mundo sensível, principiando pela geração dos primeiros oito deuses do panteão egípcio (a ogdóade). Os dois primeiros casais de deuses, Shu e Tefnut, Geb e Nut, encarnam o ar e a água, a terra e o fogo, os quatro elementos que por oposição irão dar forma ao mundo sensível. Rá, que emergiu do *nun* e pôs-se a completar a criação dos seres e coisas que já existiam em estado potencial nas águas abissais primordiais, fez uso da palavra para chamar os seres à existência. O próprio ser humano, que é introduzido no mundo por meio da relação entre Osíris e Ísis, contém em sua composição parte da energia do cosmo, o *Ka* universal. Do ponto de vista ontológico, o ser humano partilha de uma energia com os demais seres vivos e com o universo circundante. Insere-se o princípio da imortalidade da alma.

Os sistemas de pensamento egípcios eram a um só tempo materialista e idealista. Materialista porque na origem do universo estava o *nun*, matéria sem começo nem fim, contendo em estado latente tudo o que viria a existir e contendo também o princípio da transformação capaz de transformar o possível no real, o latente no existente. O próprio Kheper, princípio do movimento, e Rá, demiurgo, não são apontados como anteriores ou causadores do *nun*, mas como seres que emergiram deste. Contudo, além desse componente materialista, os sistemas de pensamento egípcio introduziram um componente idealista, pois após a tomada de consciência de si e do mundo por Rá, é este quem, por meio da palavra, completa a criação do mundo sensível, iniciando pela criação dos deuses que, por sua vez, deram origem aos demais seres, incluindo os humanos.

As ideias presentes na cosmogonia egípcia fornecem uma explicação racional sobre a origem do universo, sua estrutura e transformação. São também, portanto, uma cosmologia. Ao postular a anterioridade do *nun*, os filósofos egípcios lançaram as bases

ISSN 1982-8713

da corrente materialista; ao postularem o papel demiúrgico de Rá (ou Toth, a depender da cidade egípcia), introduziram os fundamentos do idealismo; ao considerarem que o universo se estruturava a partir da oposição entre os quatro elementos, introduziram a teoria dos contrários; ao conceberem a palavra de Rá como um dos métodos da organização do mundo sensível, introduziram a noção de logos, razão universal; igualmente, ao considerarem que haveria um *Ka* universal vinculado ao *ka* de cada indivíduo, criaram uma ontologia. Havia, portanto, uma filosofia egípcia desde pelo menos o III milênio a.C.

Mas o que dizem os historiadores da filosofia tradicionais? Sejamos curiosos e abramos um livro de filosofia. Em um deles, intitulado *Convite à filosofia*, escrito por Marilena Chauí, nos deparamos com a seguinte afirmação: "Os historiadores da filosofia dizem que ela possui data e local de nascimento: fim do século VII a.C. e início do século VI a.C., nas colônias gregas da Ásia Menor, na cidade de Mileto. E o primeiro filósofo foi Tales de Mileto" (CHAUÍ, 2000, p. 28). No mesmo livro, lemos que a filosofia grega possui quatro períodos, sendo o primeiro o pré-socrático, ou cosmológico, o segundo o socrático, o terceiro o sistemático e o último o helenístico, ou greco-romano. O primeiro é o que mais no interesse no momento, por se tratar do início da filosofia helênica. Ele começou no final do século VII a.C. e se estendeu até o limite do século V a.C., desenvolvendo-se inicialmente nas cidades da Jônia, localizada na Ásia Menor, da Magna Grécia, situada no sul da Itália e Sicília e, também, na cidade de Abdera, encravada na Trácia.

A principal preocupação dos filósofos desse período, prossegue a autora, era a origem do mundo e as causas das transformações da natureza. A cosmologia em questão não admite que o mundo tenha sido criado a partir do nada, e sim que haveria um princípio natural de onde tudo vem e para onde tudo retorna. Esse princípio é a *physis*, que é a causa natural contínua e imperecível da existência de todos os seres e de suas transformações. A *physis*, por sua vez, é definida como a natureza tomada em sua

ISSN 1982-8713

totalidade, entendida como princípio e causa primordial da existência e das transformações das coisas naturais, o que inclui os seres humanos, e compreendida como o conjunto ordenado e organizado de todos os seres naturais ou físicos. A *physis* é imortal, mas as coisas físicas são mortais. O caráter mortal e mutável das coisas geradas pela *physis* é expressa por outro conceito, o de *kínesis*, que pressupõe que o universo está em perpétua transformação. A ideia de movimento das coisas e do mundo também está na raiz de outro conceito, o de *devinir*. Por fim, a autora destaca que, embora todos os pré-socráticos afirmassem as ideias anteriormente referidas, eles possuíam diferentes entendimentos sobre o que era a *physis*. Ela escreveu:

> Cada filósofo encontrou motivos e razões para determinar qual era o princípio eterno e imutável que está na origem da natureza e de suas transformações. Assim, Tales dizia que a *physis* era a água ou o úmido; Anaximandro considerava que era o ilimitado, sem qualidades definidas; Anaxímenes, que era o ar ou o frio; Pitágoras julgava que era o número (entendido como estrutura e relação proporcional entre os elementos que compõem as coisas); Heráclito afirmou que era o fogo; Empédocles, que eram quatro raízes (úmido, seco, quente e frio); Anaxágoras, que eram sementes que contêm os elementos de todas as coisas; Leucipo e Demócrito disseram que eram os átomos (CHAUÍ, 2000, p. 41-42).

Como se vê, a história da filosofia tradicional limita temporal e espacialmente o surgimento desta ao século VII a.C. no território grego, mas não se dá conta de que o referido pensamento apresenta conexões com outro, no caso o egípcio, que lhe é anterior e que, por conseguinte, não deveria ter sido alojado no exterior do campo filosófico. Por que a filosofia teria começado com os gregos do primeiro milênio antes da nossa era se sua cosmologia, que por meio do conceito de *physis* afirma que o mundo não começou do nada, foi precedida pela ideia egípcia de que o *nun* sempre existiu e conteve em estado potencial todas as coisas e seres? Por que dizer que ela começou com os filósofos pré-socráticos que, através dos conceitos de *kínesis* e *devenir*, disseram que o mundo está em perpétua transformação, se os antigos egípcios, desde o terceiro milênio daquela era, já haviam colocado a ideia de que Kheper era o princípio da transformação, responsável por fazer a passagem do estado potencial ao real? Por que fazer de Tales de Mileto o primeiro filósofo da história da humanidade quando sabemos

ISSN 1982-8713

que este, que considerava a *physis* como a água ou o úmido, foi antecedido pelas cosmogonias/cosmologias heliopolitana, hermopolitana, menfita e tebana que já haviam colocado a ideia dos quatro elementos primordiais?

Para Diop, a ideia de que a filosofia começou com os gregos no período citado acarreta vários problemas. Ela não apenas desconsidera a existência de filosofias diferentes e anteriores a grega, como cria um obstáculo à correta compreensão da gênese desta filosofia. Partindo do princípio de que havia filosofia no Egito desde o terceiro milênio a.C. e de que esta foi fundamental para a eclosão de sua equivalente grega, Diop lançou mão da "história comparada da filosofia", em que procurou demonstrar que muitas ideias consideradas originalmente gregas tiveram sua origem entre os egípcios. Entre os vários argumentos usados para sustentar essa hipótese, gostaríamos de destacar um. Considerando que há um parentesco cultural unindo Egito antigo e África negra, ele procurou identificar elementos comuns às cosmogonias egípcias e dos demais povos negro-africanos para demonstrar que determinadas noções consideradas anteriormente como exclusivas da filosofia grega foram criadas no mundo africano. Ele notou, por exemplo, que as cosmogonias dos egípcios, dos bambaras e dos dogons possuem uma concepção numérica do mundo similar e que reaparece no pitagorismo e no platonismo. Ele escreveu:

> A onipotência do Número é incontestável tanto nos sistemas bambara e dogon como no pitagorismo, onde os dez primeiros números eram dotados de propriedades secretas comparáveis àquelas que lhes atribuem os bambaras. O esforço de abstração que conduz a representar os quatro elementos constitutivos do universo da cosmogonia dogon e heliopolitana por números evoca, curiosamente, as especulações de Platão em *Timeu* [...]. Nós constataremos que para os dogons e bambaras, [...] o universo é "um número que se move" no sentido literal, rigoroso, platônico do termo (DIOP, 1981, p. 400).

As semelhanças entre as cosmogonias africanas e as dos filósofos gregos não são consideradas como casuais, fortuitas, mas como resultado da influência egípcia sobre estes. Os gregos, sobretudos os da Ásia Menor, estabeleceram contatos diretos e indiretos com a civilização egípcia, particularmente no primeiro milênio antes da nossa era, quando as relações comerciais e culturais entre ambos se intensificaram. Além disso, é sabido que muitos filósofos gregos viveram e estudaram no Egito, entrando em contato direto com as ideias filosóficas

ISSN 1982-8713

elaboradas em cidades como Heliópolis, Hermópolis, Mênfis e Tebas. Baseado em Diógenes Laércio, autor clássico que escreveu sobre a vida de Pitágoras, Diop afirmou que esses estudantes gregos conheciam a língua egípcia e era por meio desta que adquiriam os conhecimentos egípcios. Diante disso, chamou a atenção para a existência de palavras egípcias na língua grega. Se o Egito e a África negra pertencem ao mesmo universo cultural, suas línguas também são aparentadas. Logo, nada mais natural do que encontrar palavras comuns às línguas egípcia e negro-africanas na língua grega. No capítulo "Vocabulário grego de origem negro-africana" ele fornece uma lista de palavras comuns ao egípcio antigo e ao wolof e que se encontra no grego. Numa atitude ousada, pôs em questão até mesmo a origem do vocábulo *physis*, cujo significado literal é "o que se tornou". Segundo ele, "até mesmo a origem dessa palavra pode ser negro-africana e egípcia". Reparou, *en passant*, que a palavra *fes*, em wolof, significa devenir, aparecer, visível, por oposição ao oculto (DIOP, 1981, p. 447).

Contudo, não devemos ver Diop como um defensor do difusionismo unidirecional, no qual um povo elabora um fenômeno cultural e outro se limita a recebê-lo passivamente. Ao contrário, ele considera que a filosofia grega é resultado não de uma simples continuação, mas de uma ruptura epistemológica em relação a sua equivalente egípcia. O conceito de ruptura epistemológica foi formulado por Gaston Bachelard e pressupõe a ideia de que o conhecimento não é cumulativo e evolutivo, mas forjado a partir da continuidade e descontinuidade em relação a saberes anteriores[107]. Seguindo essa orientação, Diop defende que os gregos, após absorverem as ideias egípcias, souberam transformá-las. Enquanto no Egito a corrente de pensamento idealista coexistiu com a materialista, na Grécia surgiram escolas filosóficas exclusivamente materialistas, introduzindo uma ruptura radical na maneira de apreender a realidade. Ele escreveu:

> Se considerarmos a escola idealista grega (Platão, Aristóteles e os estoicos), nenhuma diferença essencial aparece em relação ao Egito, já que se trata de um pensamento egípcio modificado: em toda a cosmogonia platônica e na metafísica aristotélica o mito coabita pacificamente com o conceito. Platão poderia até mesmo ser chamado, à justo título, de *Platão, o mitólogo*. Mas as coisas mudam radicalmente com a escola materialista grega; os princípios, as leis de evolução da natureza tornam-se propriedades intrínsecas da matéria,

[107] Gaston Bachelard foi professor e orientador de Diop na Sorbonne, em Paris, entre os anos 1940 e 1950.

ISSN 1982-8713

> que já não precisam mais ser duplicadas, mesmo simbolicamente, em divindades, bastando-se a si mesmas. Da mesma forma, toda causa primordial de natureza divina é rejeitada; o mundo não foi criado por nenhuma divindade, a matéria sempre existiu. Por mais que esse pensamento seja o desenvolvimento lógico do componente materialista da cosmogonia egípcia, ele se separou suficientemente do seu modelo para se tornar propriamente grego; o materialismo ateu é uma criação puramente grega, o Egito e a África negra parecem tê-lo ignorado. Quanto às condições sócio-políticas de seu nascimento, isto já é uma outra história (DIOP, 1981, p. 412).

Outra diferença fundamental entre a filosofia egípcia e a grega diz respeito ao método de transmissão do saber. Os egípcios, ao longo de toda a sua história, mantiveram-se fieis ao método da transmissão do saber pela iniciação, fazendo dele o monopólio de um grupo social específico, alheio às demais camadas sociais. Os gregos, ao contrário, romperam com essa instituição e fizeram do saber um conhecimento público, coletivo. O sistema iniciático, aliás, foi uma característica partilhada pelo Egito e os demais povos da África negra e foi considerado pelo autor como um dos principais obstáculos epistemológicos para a ciência e filosofia africanas de modo geral. “Mas a tradição iniciática africana degrada os pensamentos quase científicos que ela recebeu em épocas muito antigas ao invés de enriquecê-las com o tempo” (DIOP, 1981, p. 405).

A história da ciência e da filosofia escritas por Diop gerou forte reação nos campos da egiptologia, dos estudos clássicos e dos estudos africanos. Alguns estudiosos rejeitam-nas totalmente, outros parcialmente, e ainda outros as aceitam de maneira integral. A respeito dos dois primeiros grupos, remeto o leitor para o livro *Afrocentrismes. L’ Histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, ao passo que para o terceiro, indico o periódico *Ankh – Revue d’égyptologie et des civilisations africaines*, principal veículo de comunicação da Escola Africana de Egiptologia, que segue o paradigma diopiano.

Para ilustrar a questão das críticas, mencionemos ao menos um exemplo do primeiro grupo – o dos que rejeitam totalmente. Segunda Mary Lefkowitz, sob o pretexto de combater a narrativa eurocêntrica da história da antiguidade, Diop teria invertido os termos e escrito uma história afrocêntrica, que assim como a primeira seria caracterizada pelo etnocentrismo. Enquanto antes as culturas ocidentais estavam situadas hierarquicamente acima das demais, na historiografia diopiana são as culturas africanas, a começar pelo Egito, que são localizadas no

ISSN 1982-8713

centro da história. Assim, a civilização grega seria destituída de sua originalidade e entendida como um mero receptáculo das influencias faraônicas.

Ao contrário do que sustentou Diop, a autora defende que "a filosofia propriamente dita parece ser uma invenção puramente grega". Ainda que os filósofos gregos tenham ido ao Egito para estudar com os sacerdotes deste país, "eles não teriam aprendido nada em matéria de filosofia". No que diz respeito à Platão, mesmo que seja possível que ele tenha ido ao país dos faraós, "nada indica na sua obra, tal como nos chegou, que ele tenha aprendido qualquer coisa a respeito do Egito que não possa ter aprendido lendo Heródoto" (LEFKOWITZ, 2000, p. 240-241).

Para Lefkowitz, portanto, a poeira que Caetano Veloso viu sobre os automóveis de Roma não seria areia do Saara. Seria areia de alguma praia do norte do Mediterrâneo.

Conclusão

Do século XVI até o começo do XX, os cientistas e historiadores da ciência apresentaram algumas ideias em comum. Além de partilharam a mesma ideia de verdade científica – vista como correspondência entre ideia e coisa –, confluíram no sentido de fazer da ciência moderna o único ou o melhor modelo de conhecimento científico. Assim, para eles, a ciência seria um fenômeno exclusivo do mundo ocidental, fosse ele antigo ou moderno, enquanto outros, ainda mais restritivos, alegaram que ela era exclusiva da Europa moderna. Este grupo, ao desconsiderar até mesmo as ciências pré-modernas europeias, como a medieval, certamente votaram total desprezo às ciências dos povos não europeus, como os africanos e asiáticos. Povos como os antigos egípcios ou os chineses não teriam conhecido a ciência, mas tão-somente a "sabedoria". Esta, ao contrário daquela, não seria dotada de teoria, sendo puramente empírica.

Na primeira metade do século XX, porém, os filósofos, sociólogos e historiadores da ciência, além dos próprios cientistas, começaram a abandonar a concepção de verdade definida anteriormente. Ao redefinirem a verdade científica como uma coerência interna entre as coisas, lançaram as bases da concepção construtivista, que segue sendo até hoje a predominante. Os construtivistas também romperam com outras ideias de ciência, como, por exemplo, a visão do

ISSN 1982-8713

conhecimento científico como cumulativo, linear e progressivo, bem como com a concepção eurocêntrica que dava à Europa antiga e/ou moderna acesso exclusivo à ciência.

A renovação da história da ciência não se deu apenas a partir das contribuições dos filósofos, sociólogos e historiadores da ciência, mas também por meio da contribuição dos historiadores das civilizações não europeias. Assim foi que vimos Joseph Needham realizar o inventário dos conhecimentos científicos chineses, desenvolvidos muitas vezes antes e independentemente da ciência moderna, e apontar a contribuição destes conhecimentos para o surgimento e desenvolvimento da ciência na Europa a partir do século XVII.

Analogamente ao feito por Needham em relação à China, Diop fez o levantamento dos conhecimentos científicos e filosóficos africanos, desde a antiguidade egípcia até o período pré-colonial, e demonstrou que não apenas havia ciência e filosofia na África, como estes conhecimentos foram cruciais para o surgimento da ciência e filosofia na Grécia antiga que, por sua vez, transformou e retransmitiu muitos desses conhecimentos para a ciência moderna.

Na antiguidade concebia-se o saber como produto coletivo (foi o que Heródoto nos disse). Na modernidade ele passou a ser percebido como propriedade de uma civilização, a ocidental. No século XX, como quem volta atrás para pegar algo que ficou caído no caminho, ressurgiu a ideia do saber científico como resultado do esforço do conjunto da humanidade. Eis, em linhas gerais, o que aconteceu na história da ciência.

Referências bibliográficas

Documentação

HERÓDOTO. *História.* Volume I. Tradução: J. Brito Broca. Estudo crítico: Vítor de Azevedo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

Bibliografia

ANKH – REVUE D'EGYPTOLOGIE ET DES CIVILISATIONS AFRICAINES. Gif-sur-Yvette : Khepera, 1992. Nº 1. ISSN 1164-6136.

ALFONSO-GOLDFARB, Ana Maria. *O que é história da ciência.* São Paulo: Brasiliense, 1984.

ISSN 1982-8713

BACHERLARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique:* contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1967.

BUENO, André da Silva. *O extremo Oriente na antiguidade.* Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia.* São Paulo: Ática, 2000.

CHEMLA, Karine; PEIFFER, Jeanne. Paul Tannery et Joseph Needham deux plaidoyers pour une histoire générale des sciences. Revue de synthèse: 4e sér., nos 2-3-4, avr.-déc. 2001, p. 367-392.

DIOP, Cheikh Anta. *Civilisation ou barbarie:* anthropologie sans complaisance. Paris: Présence Africaine, 1981.

DIOP, Cheikh Anta. *L'Afrique noire précoloniale:* étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes. Paris: Présence Africaine, 1987.

DIOP, Cheikh Anta. *Nations nègres et culture.* De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui. Paris: Présence Africaine, 1990.

DIOP, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres – Mythe ou verité historique?* Paris: Présence Africaine, 1993.

DIOP, Cheikh M'Backé. *Cheikh Anta Diop:* l'homme et l'oeuvre. Paris: Présence Africaine, 2003.
GARZA-ALMANZA, Victoriano. Joseph Needham y la Ciencia de la Antigua China. CULCyT//Mayo-Agosto, 2016, Año 13, No 59, p. 15-19.

JESUS, Jorge Henrique Almeida de. *Olhar o Egito e ver a África:* das reminiscências modernas do Egito negro à Escola Africana de Egiptologia (1787 a 2001). 2019. 134 f. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2019.

KHUN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas.* Tradução: Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1970.

LEFKOWITZ, Mary. Le monde antique vu par les afrocentristes. In: FAUVELLE-AYMAR, François-Xavier ; CRHÉTIEN, Jean-Pierre ; PÉRROT, Claude Hélène (org.). *Afrocentrismes. L' Histoire des Africains entre Égypte et Amérique.* Paris: Karthala, 2000.

MAZRUI, Ali A.; AJAYI, J.F. Ade; BOAHEN, A. Adu; TSHIBANGU, Tshishiku. Tendências da filosofia e da ciência na África. In: MAZRUI, Ali A.; WONDJI, Christophe (orgs.). *História Geral da África.* Volume VIII: África desde 1935. Brasília: UNESCO, 2010.

ISSN 1982-8713

MODERNA, Elis. O surgimento da ciência/filosofia moderna e a construção de uma concepção utilitarista de natureza. *Revista Geografia em Atos***,** nº 15, vol. 1, p. 1-14.

SAUNERON, Serge. **Les prêtres de l'ancienne Égypte**. Paris: Éditions du Seuil, 1957.

VIDEIRA, Antonio Augusto Passos. Historiografia e história da ciência. **Revista Escritos,** Ano 1, nº 1, 2007, p. 111-158.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

"Javé é Um": Apontamentos sobre o Processo de Construção do Monoteísmo no Antigo Israel.

"Yahweh is One": Notes on the Process of Building Monotheism in Ancient Israel.

Josué Berlesi[1]

[1] Docente de História Antiga na Universidade Federal do Pará – UFPA, Campus Cametá. E-mail: josue.berlesi@bol.com.br.

Recebido em 23 de julho de 2020; Aceito em 30 de novembro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.57700

Resumo

Comumente os antigos israelitas são apresentados como responsáveis pela formação da fé monoteísta, dedicando-se ao culto exclusivo do deus Javé. Entretanto, a análise atenta das fontes bíblicas e extra-bíblicas revela que a religião israelita resulta de um intenso processo de trocas culturais na região do Antigo Levante. Desse modo, a presente investigação pretende, por meio da análise exegética da Bíblia Hebraica e dos textos de Ugarit, demonstrar as relações estabelecidas entre Israel e seus vizinhos que possibilitaram a formação de um panteão de divindades abertamente cultuado pelos primeiros israelitas.

Palavras-chave: Monoteísmo, Bíblia Hebraica, Ugarit.

Abstract

Commonly the ancient Israelites are presented as responsible for the formation of the monotheistic faith, dedicating themselves to the exclusive worship of the god Yahweh. However, careful analysis of biblical and extra-biblical sources reveals that the Israelite religion results from an intense process of cultural exchange in the region of the Ancient Levant. Thus, through the exegetical analysis of the Hebrew Bible and the texts of Ugarit, the present research seeks to demonstrate the relations established between Israel and its neighbors that enabled the formation of a pantheon of deities openly worshiped by the first Israelites.

Keywords: Monotheism, Hebrew Bible, Ugarit.

ISSN 1982-8713

Uma leitura superficial da Bíblia Hebraica/Antigo Testamento pode transmitir a percepção de que os antigos israelitas se caracterizaram por sua fé exclusiva no deus Javé. De fato, essa é a percepção que vigora no senso comum e que, inclusive, é mantida pelo saber histórico escolar[108]. Entretanto, se faz imperioso notar que o processo de construção do ideário monoteísta resultou de um longo processo histórico no qual a intervenção violenta do Estado foi determinante para que Javé permanecesse como o deus único dos israelitas, o que será demonstrado adiante.

Em realidade, a Bíblia Hebraica é um espaço habitado por diferentes divindades algumas das quais, inclusive, são anteriores ao próprio Israel. Nesse sentido, as fontes epigráficas e arqueológicas revestem-se de uma importância singular para demonstrar como o texto bíblico incorpora elementos culturais das sociedades circunvizinhas à antiga sociedade israelita. Tais informações são ponto pacífico na pesquisa acadêmica, entretanto, causam estranhamento no público em geral, em especial, por conta da herança cultural cristã que ainda vigora em nosso país a qual contribuiu para forjar a idéia de que o texto bíblico é um relato histórico autentico sobre a relação entre o deus Javé e o seu "povo escolhido" sendo inclusive moralmente condenável questionar essa narrativa (DAVIES, 1995, p.25).

A noção que se desenvolveu, em especial no Ocidente, de perceber Israel como "povo eleito" em conjunto com a idéia de ver a Bíblia como "escrita sagrada" foi extremamente danosa para a interpretação crítica da trajetória histórica da sociedade vetero-israelita. Tais percepções produziram marcas indeléveis na historiografia pertinente a este tema (BANKS, 2006; PFOH, 2007 e WHITELAM, 1996). Israel, por muito

[108] Entende-se por "saber histórico escolar" um determinado conjunto já cristalizado de informações que são veiculadas aos discentes da educação básica. No saber escolar as mudanças de interpretação são absolutamente vagarosas se comparadas ao saber acadêmico, em especial o de História, onde as reinterpretações são mais presentes. De qualquer modo é ingênuo achar que possa existir uma sincronia entre saber escolar e acadêmico até mesmo porque ambos possuem características profundamente distintas. Para mais informações: BARNABÈ, L. E. História antiga e livros didáticos no século XXI: inovações e permanências. *Alétheia*, Goiânia, v. 9/2, 2014.

ISSN 1982-8713

tempo, foi visto como um ente superior, deslocado de seu contexto, uma sociedade distinta e desenvolvida não comparável aos demais grupos humanos que habitaram o Levante.

Frente ao exposto, o presente texto tentará demonstrar como Israel absorveu elementos forâneos dando ênfase especial para o processo de construção do ideário monoteísta. Das diversas divindades presentes na Bíblia Hebraica apenas três receberão uma análise mais dedicada, a saber: El, Asherá e Javé. Este último, contudo, será alvo de uma análise mais prolongada essencialmente por conta de uma maior disponibilidade de fontes. As citações bíblicas a serem abordadas foram extraídas da *Nova Bíblia Pastoral*[109], considerada aqui neste estudo como uma das melhores traduções do texto bíblico disponível em língua portuguesa.

O Deus *EL*

O discurso religioso de tom mais conservador, seja cristão ou judaico, nega a existência de outras divindades no texto bíblico utilizando-se para isso da errônea percepção de que a Bíblia contém diferentes nomes para o mesmo deus. Em realidade, os distintos nomes divinos presentes na narrativa veterotestamentária apontam exatamente para uma pluralidade de divindades. Embora a língua hebraica tenha transformado *el* em sinônimo de *deus* é preciso reconhecer que o deus El presente em determinadas passagens bíblicas refere-se exatamente ao mesmo deus El chefe do panteão cananeu, como bem atestam os textos de Ugarit[110].

De acordo com Moura os séculos XV ao XIV AEC presenciaram o florescimento da literatura ugarítica (MOURA, 2016, p.4) por meio da qual é possível identificar os

[109] BÍBLIA. Trad. para o português. *Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.

[110] Ras Shamra-Ugarit situada "na costa do Mar Mediterrâneo, no norte da Síria, destruída por volta de 1200 a.C., portanto, no período da sedentarização de Israel", SCHMIDT, 2004, p. 220. As citações dos textos de Ugarit traduzidas para o português foram extraídas do trabalho de MOURA, 2016.

ISSN 1982-8713

nomes de divindades presentes nesses textos que posteriormente foram também incorporadas na Bíblia Hebraica. El, sem dúvida, tem destacado papel em ambas. É interessante notar que o antigo Israel tronou-se conhecido por sua devoção a Javé, contudo, o próprio nome Israel dá indícios da importância do deus cananeu El para essa sociedade, como bem destaca Ribeiro:

> [...] El é nome de um dos deuses do panteão cananeu [...] De fato, o principal deus cananeu. O fato de o elemento teóforo אֵל compor o nome com que aquele povo é designado deve necessariamente indicar para um fato: o que quer que historicamente tenha sido em suas origens, o contingente sociocultural e político-religioso "Israel" prestava íntimo culto a El, profundo até o ponto de marcar-se com o nome da divindade. Não é preciso descartar o culto a nenhum outro deus daquela tradição – é preciso assinalar que Israel está originalmente vinculado, e de forma muito íntima, a El [...] (RIBEIRO, 2016 (a), p. 15).

Na literatura ugarítica o deus El tem um papel proeminente. É apresentado como criador e progenitor dos deuses. Como é possível verificar, por exemplo, nas seguintes passagens:

> KTU 1.4 II, 11
> Ela rogou ao touro El,
> O deus da misericórdia,
> Ela suplica ao criador das criaturas
> KTU 1.123, 1
> (Salve), óh pai e o (resto dos) deuse[s]!
> (E) salve, salve, ó E [l (...)]!
> [S]alve, óh El, o príncipe! (MOURA, 2016, p.10)

El, contudo, não está sozinho, nos textos ugaríticos ele aparece associado a sua divina esposa Athirat, identificada como Asherá na literatura bíblica, conforme será possível ver adiante. Tais características de El, criador e progenitor dos deuses, podem ser identificadas em algumas passagens bíblicas com destaque especial para Dt 32:8-9 onde se lê:

> 8 Quando Elion repartia a herança para as nações e quando espalhava os filhos de Adão, ele estabeleceu os territórios dos povos, conforme o número

ISSN 1982-8713

> dos filhos de El. 9 Mas a parte de Javé foi o seu povo, o lote da sua herança foi Jacó.

Os mencionados versículos apontam claramente que El possui filhos/herdeiros sendo que o lote da herança do deus Javé foi o seu povo (Jacó = Israel), desse modo, o próprio deus Javé é apresentado como sendo filho do deus El. Entretanto, o referido versículo faz igualmente referência a Elion termo que a pesquisa acadêmica tem identificado como epíteto de El (MOURA, 2016, p.17; RIBEIRO, 2016 (b), p. 1449). Cabe ainda destacar que a tradução do versículo 8 de Deuteronômio 32 tem uma trajetória conflituosa onde operações intencionais dos tradutores tentaram dar outros significados a expressão "filhos de El" de modo que, a depender da consulta em diferentes traduções da Bíblia, podem ser encontrados os termos: "filhos dos deuses", "anjos de Deus" e "filhos de Israel" (RIBEIRO, 2016 (b), p. 1441; RÖMER, 2016, p.44.).

A clara identificação de El nos textos de Ugarit não se repetirá na narrativa bíblica, especialmente por conta de um processo de fundição entre o deus El e o deus Javé. Nesse ponto cabe observar que El emerge antes que Javé no texto bíblico, porém, no decorrer do desenvolvimento do ideário monoteísta, perpetrado, como se verá, pela ação de reis reformadores e dos próprios redatores da narrativa veterotestamentária, a figura de Javé vai crescendo em importância ao ponto de engolir as outras divindades mencionadas na Bíblia. Dois versículos bíblicos podem exemplificar essa situação: em Gn 33:20[111] o deus El, o mesmo El chefe do panteão cananeu, é identificado como sendo o deus de Israel, por sua vez, em Ex 20: 5[112] percebe-se o sincretismo entre El e Javé obviamente num momento em que, o monoteísmo excludente, característica central do monoteísmo javista, ainda não estava consolidado (REIMER, 2009, p. 79)

[111] "Aí levantou um altar, que denominou [El, o Deus de Israel]".

[112] "Não se proste diante desses deuses, não lhes sirva, porque eu, Javé seu Deus, sou El ciumento. Castigo a culpa dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração dos que me desprezam".

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

A Deusa *Asherá*

Das divindades femininas[113] presentes na Bíblia, Asherá foi a figura de maior notoriedade. Entretanto, as referências a mencionada deusa estão para além do texto bíblico[114]. Podemos encontrá-la, de igual modo, nos textos de Ugarit e em fragmentos arqueológicos provenientes de sítios como Khibert el Qom, Tell Miqneh e Kuntiillet Ajrud. Na Bíblia, porém, Asherá é referenciada de duas maneiras: como uma deusa e como um objeto idolátrico (poste sagrado). De acordo com Severino Croatto (CROATTO, 2001), a descrição da deusa como um mero "poste sagrado" inscreve-se numa tentativa dos redatores do texto bíblico de diminuir o papel dessa divindade, de apagar ou ao menos minimizar a importância do seu culto em meio sociedade do antigo Israel. Em Dt 16: 21 vemos um exemplo dessa situação: "Não finque uma Aserá nem plante árvore nenhuma junto a um altar de Javé, o seu Deus, que você tenha feito para si".

Apesar da referida tentativa dos redatores bíblicos a narrativa veterotestamentária preserva passagens importantes que demonstram a relevância de Asherá. Alguns aspectos podem ser aqui destacados: sua adoração deu-se tanto no sul (I Rs 15:13) quanto no norte (I Rs 16:33) (CORDEIRO, 2007, p.13), possuía um contingente significativo de profetas dedicados ao seu culto (I Rs 18:19) e sua adoração era oficial dado que havia uma estátua da deusa situada dentro do templo (II Rs 21:7).

O já mencionado versículo de I Rs 15:13 contém ainda outra informação relevante no sentido de demonstrar que a deusa Asherá era venerada inclusive por

[113] Tais como Anat (que na Bíblia será identificada como sendo o território de Anatot: Jer 1:1; I Rs 2:26), Neustã (Nm 21: 4-9) e Chokmah (Provérbios 8: 22-31).

[114] Na Mesopotâmia há referências escritas à deusa Asherá desde o século XVIII AEC. Veja-se: KAEFER, J. A.;TSAI. P. G. P. Asherah e Buda Tara: uma associação possível? Mandrágora, São Bernardo do Campo, v. 26, 2020, p. 10.

ISSN 1982-8713

membros da família real, ou seja, não se tratava, apenas, de uma devoção típica da religiosidade popular que, por vezes, fomenta crenças destoantes das normas estabelecidas pelas elites sacerdotais[115]. Thomas Römer aponta, de igual modo, para outro aspecto da devoção a referida deusa: o papel aparentemente central que as mulheres desempenhavam nesse culto (RÖMER, 2016, p. 166). Nesse sentido, II Rs 23:7 aponta para a atuação feminina: "Destruiu os locais de prostituição sagrada que havia na Casa de Javé, onde as mulheres teciam abrigos para Aserá"[116].

Römer também salienta a probabilidade da deusa Asherá ter sido identificada como "Rainha do Céu" (RÖMER, 2016, p. 167), se tal probabilidade for procedente a própria queda do reino de Judá é associada a interdição do culto a Asherá em decorrência da rigorosa reforma religiosa perpetrada por Josias. Nesses termos se verifica em Jr 44:17-18:

> 17. Nós faremos aquilo que prometemos: queimaremos incenso para a rainha do céu e derramaremos vinho em honra dela. Faremos da mesma forma como fizemos, assim como nossos pais, nossos reis e nossos oficiais fizeram nas cidades de Judá ou nas ruas de Jerusalém, quando nos fartávamos de pão, éramos felizes e não conhecíamos a desgraça. 18. Pois, quando paramos de queimar incenso para a rainha do céu e de derramar vinho em sua honra, começou a faltar tudo, e nós morremos pela espada e pela fome.

Por seu turno, na literatura ugarítica Asherá possui um papel de absoluta relevância, é a progenitora dos deuses, a divina esposa do chefe do panteão cananeu, o deus El. A esse respeito se pode verificar as seguintes passagens:

> KTU 1.4 I,22

[115] Para mais informações sobre as especificidades e diferenças das religiosidades popular e estatal veja-se: MATOS, S. M. As sagradas de Asherah: Culto a deusa no antigo Israel. Caminhos, UCG, v. 17, 2019.

[116] É importante salientar que a ênfase no papel feminino nesse versículo está no fato das mulheres que teciam abrigos para a deusa e não no fenômeno da prostituição sagrada o qual contava com sacerdotes masculinos. A esse respeito, mais informações podem ser encontradas em: MONTALVÃO, S. A. A Homossexualidade na Bíblia Hebraica - Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente Médio. Dissertação de Mestrado em Língua Hebraica Literatura e Cultura Judaicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, FFLCH - USP, Brasil, 2009.

ISSN 1982-8713

> Preparem por favor! Um presente em reverência,
> para a senhora Asherah do mar,
> um presente de súplica para a progenitora dos deuses
> KTU 1.6 I, 43-55
> Em voz alta gritou El,
> para a grande dama Asherah do mar:
> escuta, óh grande dama Asherah do mar!
> Dê-me um dos seus filhos para fazer-lhe rei. (MOURA, 2016, p.11)

O papel de divina esposa ocupado por Asherá poderá ser igualmente verificado nas inscrições provenientes dos sítios arqueológicos supracitados[117]. No caso de Khibert el Qom, situado na região de Judá entre Láquis e Heborn, se identificou uma inscrição datada entre os séculos VIII e VII AEC contendo a seguinte frase: "[...] por Javé e por sua Asherá a qual mantém sua mão sobre ele [...]". A mencionada inscrição, além de atestar a ligação entre o deus Javé e "sua Asherá", evidencia, como afirma Croatto, o papel de protetora exercido pela deusa (CROATTO, 2001, p. 5).

Outra inscrição, datada em torno de 800 AEC, mas, por sua vez, proveniente de Kuntillet Ajrud, localizado no nordeste do Sinai, igualmente atesta a ligação entre Javé e "sua Asherá": "a benção para ti, por Javé de Teiman e sua Asherá". Ainda do mesmo sítio uma nova inscrição menciona: "eu te abençôo por Javé de Samaria e por sua Asherá". Sendo assim:

> Para Croatto o interessante nessas inscrições é que Javé aparece relacionado a cidades que provavelmente eram santuários locais, assim como em Amós 4:4 onde o mencionado deus está associado a seu culto em Betel e Guilgal e Amós 5:5 onde aparece relacionado a Betel, Guilgal e, também, Bersabéia. (BERLESI, 2012, p. 107).

[117] Há também indícios da relação entre Javé e Asherá provenientes do sítio de Tel Arad. Nesse sentido, veja-se: MENDONÇA, Élcio V. S. Javé e Asherah no sul de Judá: Bíblia e Arqueologia de Tel Arad. Disponível em: https://www.academia.edu/19662458/Jav%C3%A9_e_Asherah_no_Sul_de_Jud%C3%A1_B%C3%ADblia_e_Arqueologia_de_Tel_Arad, acesso em 22/06/2020.

ISSN 1982-8713

No caso de Tell Miqneh, situado aproximadamente a 35 km a oeste de Jerusalém, a deusa aparece de forma isolada, as inscrições daí provenientes podem configurar-se como uma espécie de oferenda: "para Asherá" ou "Consagrado a Asherá". De qualquer modo as inscrições de Tell Miqneh, evidentemente, configuram-se em evidências materiais do culto em devoção a deusa. Para além disso, as informações oriundas de Kuntillet Ajrud e Khirbet el Qom permitem supor uma relação conjugal entre Javé e "sua Asherá" especialmente por conta do fato de que o referido deus não aparece relacionado a outras divindades femininas. De igual modo, é importante recordar que Asherá é apresentada na literatura ugarítica como a esposa divina do deus El, uma vez que Javé vai gradualmente assumindo o papel de El é presumível que tenha adquirido também a sua consorte.

O deus javé

Como referido no início desse estudo, uma leitura superficial da Bíblia Hebraica pode transmitir a idéia de que o antigo Israel, desde os seus primórdios, prestava um culto exclusivo ao deus Javé. Entretanto, é plenamente plausível pensar que até mesmo o referido deus tenha sido uma herança estrangeira, ou seja, Javé, em tese, não foi uma criação original da sociedade vetero-israelita. Aliás, a referida divindade chega tardiamente em Israel e, nesse aspecto, o texto bíblico preserva o esforço de seus redatores no sentido de retrojetar o deus Javé para o período dos patriarcas como se faz perceptível em Ex 6: 2-3: "2 Deus falou a Moisés: "Eu sou Javé". 3 Apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó como El Shadai, mas a eles não dei a conhecer meu nome de Javé". Desse modo, a tentativa dos redatores se dá no sentido de explicar o desconhecimento dos patriarcas em relação a Javé dado que estes teriam conhecido a divindade por outro nome. Para além disso, o versículo de Ex 6: 2-3 também preserva uma associação tardia

ISSN 1982-8713

entre o deus El e o deus Shadai uma vez que estes aparecem separados em determinadas passagens bíblicas mais remotas[118].

Mesmo com uma larga trajetória de pesquisa, a academia ainda não possui consenso sobre o local em que se origina o culto a Javé. Há vários indícios, contudo, que apontam para raízes pré-israelitas do culto javista inclusos aí diversos versículos bíblicos. A tentativa de explicação mais pertinente relativa a esse tema consiste na chamada *Hipótese midianita-quenita* que associa a origem do javismo "[...] a las tribus que vivian en el cinturón árido ubicado al sur y sureste de Palestina el Negev, sur de Transjordania (el antiguo Edom) y el norte del Hejaz (el antiguo Madián)" (TEBES, 2016, p. 240). Acerca da mencionada hipótese Tebes complementa:

> Esta hipóteses se basa principalmente en la interpretación de algunos pasajes bíblicos. Una serie de textos bíblicos relata la estadía de Moisés en la tierra de Madián y su relación con su yerno, Jetro, sacerdote de Madián (Éx 2:16-22). Fue en el desierto de Madián que el ángel de Yahvé se le apareció en "Horeb, el monte de Dios", y donde el nombre divino fue revelado por primera vez (Éx 3:1-6). Aunque Jetro exclamó "bendito sea Yahvé" y le ofreció sacrificios (Éx 18:10-12), no se menciona para nada que Jetro haya sido sacerdote de Yahvé y Yahvé el dios de Madián. De hecho el asunto es aún más complicado, debido a que Jetro es identificado en otros lugares como un quenita (Jue 1:16; 4:11), otro grupo del sur vagamente relacionado con los madianitas y amalecitas (Jue 6:3; 1 Sam 15:5-6) que parece haberse asentado en el norte del Negev y que estaba estrechamente relacionado con algunos clanes de Judá. Un segundo grupo de textos, algunos poéticos y probablemente arcaicos, asocia a Yahvé con lugares ubicados al sur o sureste de Palestina. En el Cantar de Débora, se dice que Yahvé partió de Seir, y "avanzó" por los campos de Edom (Jue 5:4); Seir y Edom aparecen, en este y en otros versículos bíblicos, como regiones geográficamente cercanas, e incluso como la misma tierra. La Bendición de Moisés repite, de manera similar, que Yahvé vino del Sinaí, "se ha levantado" desde Seir, brillando en el Monte Parán (Deut 33:2). Los libros proféticos presentan imágenes análogas, haciendo referencia a los sitios meridionales de Temán, Monte Parán y Bosra (Hab 3:3; Isaías 63:1) (TEBES, 2016, p.240-241).

[118] A esse respeito, veja-se, por exemplo, Nm 24:4: "oráculo daquele que ouve os ditos de El. Derrubado ao chão, mas com os olhos abertos, ele vê a visão de Shadai".

ISSN 1982-8713

Como se pode notar há um conjunto de passagens bíblicas que fazem questão de apontar para uma procedência forânea de Javé, de modo que aquele que se tornou o principal (e posteriormente único) deus de Israel teve sua origem fora desse território. Porém, a mesma ausência de consenso sobre a origem exata do javismo se manifesta na tentativa de elucidar como o culto javista penetra e se estabelece em Israel. A esse respeito argumenta-se, por exemplo, sobre a "tradição do êxodo" a qual consiste na tese de que um pequeno grupo que de fato conseguiu escapar do Egito acabou incorporando Javé ao seu panteão a partir da convivência nos territórios de Midiã e Edom onde, supostamente, Javé já era adorado. Por sua vez, outra hipótese reside na questão do casamento dinástico ocorrido entre a família real de Israel e a família real de Edom (RIBEIRO, 2016 (a), p. 23-24).

Apesar das questões ainda não solucionadas pela pesquisa acadêmica o fato é que Javé se estabelece de tal forma em Israel ao ponto de suplantar as demais divindades do panteão israelita. Evidentemente, tratou-se de um processo gradual, conflituoso e com variações entre Israel e Judá (RÖMER, 2106, p. 105). Grosso modo, entende-se atualmente que a transformação que culminou no culto exclusivo ao deus Javé inicia-se, em termos cronológicos, no século IX AEC (REIMER, 2009, p. 36) no reino do norte por meio de uma monolatria [119] estendendo-se até os séculos V/IV AEC (MOURA, 2016, p. 19) quando Javé suplanta todas as demais divindades e se torna único.

A predileção por Javé, de igual modo, ainda não está totalmente sanada, afinal: por quais razões os israelitas trocaram suas demais divindades por Javé? A esse respeito Römer salienta que um ponto importante na história do referido deus foi o cerco assírio

[119] Monolatria implica a adoração de um panteão de divindades onde uma delas se destaca como a mais importante. Um exemplo de caráter monolátrico na Bíblia pode ser observado em Sl 82:1: "Deus se mantém de pé no meio da assembléia divina, em meio aos deuses ele julga".

ISSN 1982-8713

a cidade de Jerusalém em 701 AEC. Samaria já havia sido derrotada em 722 AEC e o risco para Judá era eminente, entretanto, o fato do cerco assírio ter sido abortado e Jerusalém não ter sido invadida reforçou a crença no Javé de Jerusalém transformando-o no "verdadeiro" deus (RÖMER, 2016, p. 242-243).

Porém, apenas o episódio de 701 AEC parece ser insuficiente para explicar o fenômeno do culto exclusivo a Javé. Nesse aspecto, é preciso também considerar a intervenção violenta do Estado normatizando a vida religiosa e combatendo as práticas consideradas destoantes. Sem dúvida, a mais enfática intervenção estatal nesse processo parece ter sido a reforma de Josias em cerca de 620 AEC.

É preciso reconhecer que a tese da reforma de Josias possui um "calcanhar de Aquiles", qual seja: a Arqueologia não é capaz de confirmar a alegada reforma (RÖMER, 2016, p. 191), trata-se de uma proposição pautada essencialmente na narrativa veterotestamentária. Finkelstein e Silberman, contudo, elaboraram um árduo esforço intelectual tomando por base a reforma religiosa de Josias o que culminou na publicação de uma obra de repercussão mundial[120].

Apesar de seu ponto débil, exposto acima, a reforma josiânica é capaz de demonstrar como a intervenção do Estado foi determinante para combater o culto as outras divindades, embora nem sempre com sucesso [121], e, conseqüentemente, contribuir para a consolidação do monoteísmo javista. Um claro exemplo dessa repressão violenta pode ser encontrado em Ex 22:19 : "Quem sacrificar aos deuses, e não apenas a Javé, será exterminado". Por seu turno, Dt 6:4 afirma: "Escute, Israel! Javé

[120] A obra foi originalmente publicada em 2001 com o seguinte título: "The Bible Unearthed: Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts", contudo, no Brasil, no ano de 2003, recebeu a seguinte tradução: FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

[121] Antes de Josias uma reforma religiosa havia sido empreendida por Ezequias. A ação iconoclasta de Ezequias, visível, por exemplo, em II RS 18: 4 durou até o momento em que Manassés reintroduziu o culto a Asherá. Veja-se: RÖMER, 2016, p. 183-184.

ISSN 1982-8713

é o nosso Deus, Javé é um". O referido versículo, de acordo com Reimer, manifesta a expressão do "monoteísmo nacional" decorrente da reforma josiânica (REIMER, 2009, p.60). Desse modo, entende-se o esforço da classe sacerdotal de Josias em combater as demais divindades cultuadas pelos israelitas reforçando a exclusividade de Javé. Por fim, o relato presente em II Rs 23:1-30 apresenta as ações concretas do referido monarca no sentido de extirpar altares, profetas e imagens de outras divindades cultuadas no antigo Israel o que demonstra que Javé firmou-se também pela eliminação intencional dos seus concorrentes. Apesar da reforma de Josias não ter interrompido por completo o culto a outras divindades[122], sem dúvida, foi um importante passo em direção ao monoteísmo exclusivo centrado em Javé.

Referências

Documentação

BÍBLIA. Português. *Nova Bíblia Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2014.

Bibliografia

BANKS, Dianne. *Writing the history of Israel*. New York: T &T Clark International, 2006.

BERLESI, Josué. *"Eu sou Yhwh teu deus":* considerações sobre o processo de monoteização masculina no antigo Israel. In: José Pedro Garcia Oliveira, Doriedson S. Rodrigues, João Batista do Carmo Silva, Odete da Cruz Mendes. (Org.). Educação, Ciência e Desenvolvimento na Amazônia Tocantina. 370ed.Cametá: UFPA, 2012.

CORDEIRO, A. L. A. *Asherah*: a deusa proibida. Revista Aulas, UNICAMP, v.4, 2007.

CROATTO, José Severino. *La Diosa Asherá en el antiguo Israel*: el aporte epigráfico de la arqueología, 2001. Disponível em: www.severinocroatto.com.ar, acesso em 12/08/2009.

[122] Nesse aspecto é preciso questionar a eficiência das ações estatais no que concerne a religiosidade familiar. A esse respeito destaca Matos: "A religião da família é incrivelmente tenaz, ela pode sobreviver inclusive a insistentes estratégias oficiais para reprimi-la. Ela se adaptava às circunstâncias histórico-religiosas do contexto maior sem que seu cerne fosse por elas afetado." (MATOS, 2019, p. 354).

ISSN 1982-8713

DAVIES, P. R. *In Search of 'Ancient Israel*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

FINKELSTEIN, I.; SILBERMAN, N. A. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa,2003.

KAEFER, J. A.; TSAI. P. G. P. *Asherah e Buda Tara*: uma associação possível? Mandrágora, São Bernardo do Campo, v. 26, 2020.

MATOS, S. M. *As sagradas de Asherah*: Culto a deusa no antigo Israel. Caminhos, UCG, v. 17, 2019.

MENDONÇA, Élcio V. S. *Javé e Asherah no sul de Judá*: Bíblia e Arqueologia de Tel Arad. Disponível em: https://www.academia.edu/19662458/Jav%C3%A9_e_Asherah_no_Sul_de_Jud%C3%A1_B%C3%ADblia_e_Arqueologia_de_Tel_Arad, acesso em 22/06/2020.

MONTALVÃO, S. A. *A Homossexualidade na Bíblia Hebraica* - Um Estudo Sobre a Prostituição Sagrada no Antigo Oriente Médio. Dissertação de Mestrado em Língua Hebraica Literatura e Cultura Judaicas. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, FFLCH - USP, Brasil, 2009.

MOURA, R. L. *A Cidade de Ugarit*: Contribuições Para o Estudo da Religião do Antigo Israel. Revista Nures, v. 32, p. 1-20, 2016.

PFOH, Emanuel. *Más allá del círculo hermenéutico*: El pasado de Israel entre la teología del Antiguo Testamento y la historia de Palestina. En: *Revista Bíblica* (Sociedad Argentina de Teología - Buenos Aires), vol. 69 num. 1-2, 2007.

REIMER, H. *Inefável e sem forma*. Estudos sobre o monoteísmo hebraico. Goiania; São Leopoldo: Editora da Ucg; Oikos, 2009.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *Yahweh como um deus outsider*: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel. Revista Ágora (Vitória), v. 23, p. 13-29, 2016 (a).

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. *`elyôn como hipóstase de Ahura Mazda* - uma leitura de Dt 32,8-9. Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião (Online), v. 14, p. 1437-1459, 2016 (b).

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé*: O Deus de Israel e seu nome. Tradução de Margarida Maria Cichelli Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.

ISSN 1982-8713

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2004.

TEBES, J. M. *La materialidad de los cultos del desierto y los orígenes del culto de Yahvé*. In R. Flammini & J.M. Tebes (eds.), Interrelaciones e identidades culturales en el Cercano Oriente Antiguo. Buenos Aires, IMHICIHU-CONICET, 2016.

WHITELAM, K. *The Invention of Ancient Israel:* The Silencing of Palestinian History. London: Routledge, 1996.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Materials of Eastern Origin Discovered in the Former Territory of the Roman Empire, with India and China in Focus: Examples of Direct and Indirect Interactions from an Archaeological Perspective.

Materiais de origem oriental descobertos no antigo território do Império Romano, com foco em Índia e China: Exemplos de interação direta e indireta de uma perspectiva arqueológica.

Krisztina Hoppál[1]

[1]Institute of East Asian Studies, Eötvös Loránd University. MTA–ELTE–SZTE Silk Road Research Group. Supported by the ÚNKP-19-4 New National Excellence Program of the Ministry for Innovation and Technology, Hungary and the János Bolyai Research Scholarship of the Hungarian Academy of Sciences. E-mail: hoppalkriszti85@gmail.com.

Recebido em 10 de julho de 2020; Aceito em 17 de novembro de 2020.
DOI: 10.12957/nearco.2020.57505

Abstract

The study on links between the Roman Empire and the East can be considered a popular yet complicated field of research posing several problems and questions. The role of archaeological data – particularly of objects from the East – is somewhat still less recognized compared to texts. Thus, the paper puts together a range of evidence of South Asian and Far Eastern origin discovered in provinces of the Roman Empire in order to illustrate the variety of materials and the different focus of interactions.

Keywords: Archaeology; Roman Empire; South Asia; China; cross-cultural interactions.

Resumo

O estudo de relações entre o Império Romano e o Oriente pode ser considerado popular, porém representa um complicado campo de estudos com diversos problemas e questões. O papel dos dados arqueológicos – especialmente os objetos do Oriente – é de certo modo ainda menos reconhecido comparado aos textos escritos. Sendo assim, este artigo reúne uma série de evidências oriundas do Sul da Ásia e do Extremo Oriente descobertas em províncias do Império Romano, objetivando ilustrar a variedade de materiais e os diferentes focos de interações.

Palavras-chave: Arqueologia ; Império Romano; Sul da Ásia; China; Interações culturais.

Introduction

Studying Eastern contacts of the Roman Empire, particularly the Indo-Roman (Mediterranean-Indian Ocean) trade is a very expansive field of research, in which the vast

ISSN 1982-8713

textual evidence (both Western and Eastern i.e. typically Chinese) has a pivotal role.[123] At the same time, significance of archaeological testimony of these interactions regarding their type of material (genuine or raw), although the focus of contacts (direct or indirect) has less been articulated, and most studies were limited to the Indo-Roman data. Whereas further systematization of archaeological remains both from South Asia and beyond not only qualify the descriptions provided by written sources, but are also essential in order to build a more comprehensive database based on techno-stylistic categories, through which the different levels of interactions and cultural transfers between the various social groups of the Mediterranean, South Asia, Southeast Asia and China is able to be better understood, and also a more exhaustive sequence of cultural exchange could be set up.[124]

The primary aim of the paper is to (re-)introduce the most striking archaeological objects of Eastern origin – particularly from South and East Asia – focusing on their material and the directness of interactions, and thus, do highlight some new possibilities for further research. Thus, not a list of archaeological finds nor a comprehensive review will be given, but rather a range of evidence with great research potentials yet to be fulfilled.

Direct interactions between the Roman Empire and the East: Materials from/through India

Direct links can be considered a relatively active type of contacts, in which the place of arrival had already been determined at the point of departure, or at least some knowledge on the final destination of the sent objects existed as early as the departure. Existence of direct contacts can be seen particularly during the (early) Roman imperial period between the Mediterranean world and the East, with relative certainty as far as the Western coast of India, while frequency of direct contacts with the Eastern coasts is more debatable.[125] Besides texts,

[123] Several great works mostly from a comprehensive historical and economic view have been published over the vast history of research. Some of the latest inter alia: McLaughlin 2016; Evers 2017; Cobb ed. 2019; Beaujard 2019; For an thorough review of Eastern commodities based on the vast textual evidence see: Parker 2002.

[124] A structure of techno-stylistic categories of Western objects discovered in South Asia, Southeast Asia and China along their possible integration into local repertoires has been built by Krisztina Hoppál, Bérénice Bellina and Laure Dussubieux. See: Hoppál et al. forthcoming

[125] E.g. E. Seland sees them quite infrequent, at the same time – as P. Beaujard has pointed out ,, *If the Roman presence in the East was really as "infrequent, or even exceptional" as Seland suggests (2007: 79), why then did the Periplus of the Erythraean Sea bother to list six places on the southeast coast of India*"

ISSN 1982-8713

intensification in interactions between the Imperium (typically the Mediterranean world) and India during the last centuries BC can also be seen through a number of archaeological evidences discovered in regions of the Mediterranean,[126] but the most glaring in the archaeological data is the period from the 2nd-1st BC followed by the 1st century AD peak.[127]

During this period both genuine objects of Eastern origin (isolated objects and collective finds) and raw materials can be discovered in several provinces of the Imperium. A very illustrative and well-known example of isolated objects is the Indian ivory figurine possibly part of a handle or furniture from Pompeii:[128] Several finds of direct contacts – also known from textual evidence[129] – were discovered in Mediterranean port sites, among which Berenike[130] and Quseir al-Qadim[131] in Egypt are the most notable examples. Rouletted Ware and Paddle-impressed Ware discovered at these sites are illustrating the existence of early links.[132] The Tamil-Brahmi graffittos found in both Berenike and Quseir al-Qadim are also often cited examples of Indo-Mediterranean contacts, but the presence of any of these materials at port sites does not imply transfer of any kind.[133] Excavations have revealed a wide range of East arrived perishable goods from both sites, such as the notable black pepper, rice, coconut, bamboo, teak etc.[134] Among these examples, unquestionably remains of black pepper occur most often in archaeological data of the Imperium.[135] The spice was found in relative abundance

Seland 2007, 79-80; Beaujard 2019, 398. Interpretation of Arikamedu is particularly divisive. See e.g. Begley 1983; Seland 2007, 70; Dayalan 2019; Fauconnier 2012, 89-90. etc.

[126] For early exchange of plants and other goods for consumption e.g.: Fuller 2011: 352-353. However, as M. Cobb has pointed out in case of some 3rd-2nd century BC textual references, It might be questioned whether these products were genuinely Indian (as we would understand it) or, in fact, derived from places like East Africa." Cobb 2019: 21. Pre-Roman evidences of interactions are more abundant in the South Arabian regions (see below), where ports also acted as intermediaries between India and Egypt. Cobb 2019: 20-21.

[127] E.g.: Cobb 2019.

[128] See Cimino ed.1994: 119-122; Berry 2007: 200; Evers 2017: 22-46. all with further bibliography.

[129] Most recognizably from the Periplus Maris Ertyhraei. See: Casson 1989.

[130] Sidebotham 2011.

[131] Peacock at al. eds. 2011.

[132] Tomber 2000; Tomber 2002, 27; Sidebotham 2011, 231; Schenk 2015.

[133] Moreover, as F. M. Asher has pointed out,, The evidence, in other words, supports only Indian trade by sea, not Indian traders at sea." Asher 2019, 158. The silver coin of King Rudrasena III of the Kshatrapas of western India issued in 362 from in Berenike's fifth-century church is obviously a much later example. Sidebotham 2011, 240.

[134] See: Cappers 2006 and van der Veen 2011.

[135] For a detailed summary see e.g. Cobb 2018a.

ISSN 1982-8713

in both Berenike (e.g. 7.55 kg of black peppercorns from one single jar)[136] and Qusеir al-Qadim.[137] Wide range of availability and accessibility of pepper can not only be seen via textual references but also through epigraphical data, such as the wooden tablet from Vindolanda on purchasing pepper by a soldier – interestingly – not of a high rank stationed at the fort,[138] and also on a Roman lead object found in Trier used as a label for appr. 2,6 kg pepper,[139] or through a number of unintentional deposits of mostly smaller amounts of peppercorns[140] from Roman Germany, France, Britain and Croatia.[141] The case of piperatoria (suggested to be pepper shaker) is more controversial, phytolith analysis might confirm its function.[142]

Both spices, plants and cotton too, are examples of direct trade, the latter posing both opportunities and challenges as study of weaving patterns is necessary in order to differentiate Indian made fabrics from Mediterranean (Egypt) produced textiles.[143] More easily identifiable, although 5th century example are the resist-dye fragments from Berenike, [144] to which a strikingly similar specimen was discovered in Karadong, Xinjiang from 3rd century context.[145]

Indirect interactions between the Roman Empire and the East: Materials from further East

In contrast of direct contacts, indirect contacts are nominally more passive, and a series of middlemen were involved in transferring the objects, and the final destination was most likely only determined by (one of) these mediators. These indirect links do not imply close interactions with the Mediterranean world/ Roman Empire. In the case of Eastern objects originating beyond South Asia, mostly indirect contacts can be assumed. Concomitantly, occasional[146] direct visits

[136] Cappers 1998, 289-330; Sidebotham 2011, 224-225.
[137] van der Veen 2011, 41.
[138] Bowman and Thomas 1994, 135-138.
[139] Schwinden 1983, 22; Cappers 2006, 114; Cobb 2018a, 538.
[140] An example of noticeable amounts are the 52 peppercorns discovered in the harbor area of Straubing (Germany), and another one of 70 peppercorns at Cuijk (Netherlands) from a pit of 3rd-4th century dating. See: Küster 1995, 137; Cobb 2018a, 538; Heinrich 2017, 26; Aarts et al. 2017.
[141] For a summary: Cappers 2006, 117-119; Livarda 2011, 156-160; Robinson and Rowan 2015, 106-109.
[142] See McDuff 2019, 25-26.
[143] See e.g.: J. P. Wild and F. Wild 2005.
[144] Sidebotham 2011, 243; J. P.Wild and F. Wild 2014, 223-224. Other resist-dyed fragments of Indian origin from the same site: J. P. Wild and F. Wild 2005, 15-16.
[145] Desrosiers and Debabain-Francfort and Idriss 2001; Desrosiers and Debabain-Francfort 2016.
[146] The *Liang shu* indicates more often visits from the West: ,,[...]其國人行賈，往往至扶南、日南、交趾，其南徼諸國人少有到大秦者。*Their people* [from Daqin accepted to refer to the Roman Empire] *are traders and often visit Funan* [Cambodia, the southern part of Laos and Vietnam, and the southeastern

ISSN 1982-8713

to (but very rarely from[147]) these areas might have taken place, as both Chinese and Western texts suggest, such as Andun 安敦's envoy to China mentioned by Chinese standard histories,[148] or the Macedonian merchant, Maes Titianus' (or his agents'), travel to the East cited by Ptolemy, [149] although none can be seen via archaeological evidence. [150] Moreover, these references, despite their interest per se, do not provide information on their possible local consequences. Thus, there is no evidence that they generated transfers of any kind.

An exceptional example of isolated finds is the nephrite scabbard slide of Chinese origin from Čatalka, Stara Zagora region, Bulgaria. The object was placed into the richly furnished burial of a *cataphractarius*, a heavily armoured type of Roman cavalry, dated to the end of the 1st century AD–beginning of the 2nd century AD. [151] The nephrite object was placed on a richly decorated iron sword interpreted as Sarmatian type and served as a belt loop at the middle of the sheath. The yellowish-greenish stone features two animals[152] carved on its surface, the raw material of the motif slide coming from the Kunlun Mountain 昆仑山 and could be extracted all along the Tarim river, Xinjiang, China.[153] The nephrite scabbard slide differs both stylistically and materially from the rest of the ornaments, and it is dated to the Han Dynasty. Identification of

part of Thailand] *and Rinan* [Its seat of government is located where the Quảng Trị and Cam Lộ rivers meet in the present Bình Trị Thiên Province of Vietnam] *and Jiaozhi* [its seat of government is located to the northwest of Hanoi.], *but people of various countries beyond our southern border rarely reach Da Qin*." Original and translation: Yu 2013, 119-120.

The *Liang shu*, another piece of the standard histories, is dated to the 7th century and refers to the period between 502 and 557 which is closer to the Βασιλεία τῶν Ῥωμαίων than the Roman Empire. Although the work partly summarizes earlier sources, unlike other historiographies it does not give a separate *Daqin* chapter but integrates these passages into the section of Tianzhu 天竺 i.e. India. Among information repeated in Tang period, a number of new materials can also be detected. For reliability see: Hoppál 2019.

[147] Florus' account on the embassy sent by the Seres i.e. Silk people to Augustus' court (Florus Epit., II,34) is most likely one of the author's typical hyperbolysms. E.g.: Coèdes 1910, XII; with other explanation: Malinowski 2012, 21. Moreover, identifying the Seres with Chinese people is very problematic, as the well-known term was rather used as a vague ethnonym than a well-defined title designating a state. See: Hoppál 2015 and 2018.

[148] E.g. in the *Hou Han shu* 後漢書, see e.g.: Hoppál 2011 and 2019.

[149] Ptolemaios Geog., I, 11,1-7. See e.g. Dan 2013; Tupikova et al. 2015 with further bibliography.

[150] At the same time, recent results of bioarchaeology might provide more evidence of Eastern arrivals. See below.

[151] Bujukliev 1986; Werner 1994, 269-73.

[152] Possibly dragons, however several other identifications have been used. For a summary: Gonthier et al. 2014, 8.

[153] Werner 1994, 274-278; Gonthier et al. 2014, 6. Details on its archaeological distribution and analogies are also included.

ISSN 1982-8713

the owner is also problematic; he seems to be a high-ranking Thracian officer of the Roman army buried (partly) with Sarmatian artefacts (trophies or gifts?).[154] Notwithstanding the nephrite slide's importance it does not confirm contacts between China and the Imperium, but does offer an understanding on links between China and the Sarmatians, all the more so since objects of Chinese origin are not rare in Sarmatian assemblages.[155] At the same time, it might be worth an in depth study of the possible techno-stylistic connections between a Han Dynasty jade slide from a Chinese collection (CZ.14) and its analogies made of ivory and bone from Khisfine, Syria (S.1-2), Vimose, Fyen, Denmark (E.2), Novae, Bulgaria (E.35) and Intercisa, Hungary (previously interpreted as hair ornament)[156] since those are all cited as being 'nearly identical' in the monumental work by W. Trousdale.[157] Moreover, the Novae slide has even been referred to as an imitation of the previously mentioned Chinese piece by É. Gonthier et al.[158]

Other, previously often cited yet very dubious materials of Far Eastern origin are bronze ritual vessels (said to be) discovered in the former territory of the Imperium. In 1885 a Chinese *hu* vessel 青铜壶 was presented to the British Museum by Henry Willett, and was claimed to be unearthed in the medieval Dane John Canterbury.[159] Although the object has its analogies dated to the late Spring and Autumn–early Warring States period (6th–5th century BC), L. Ashton and B. Gray in their work entitled *Chinese Art* raised the possibility of Han dating (206/202 BC–220 AD). Furthermore, Ashton and Gray theorized a wealthy Roman as the possible owner of the vessel, [160] although both the context and reliability of the finding is questionable as it is very unlikely that the object could be an ancient or medieval arrival.[161] Another Chinese *hu* vessel from the Hellström Collection has a similarly doubtful background. It was said to be discovered in the gardens of Mons Esquilinus, and was dated to the Han Dynasty by B. Vessberg. Vessberg has connected it to a wealthy Roman collection[162] similar to the one in Cicero's *In Verrem*.[163] A third

[154] Werner 1994, 272-273, 281-282; Gonthier et al. 2014, 7;
[155] E.g.: Werner 1994, 274; Simonenko 2001; Treister 2018.
[156] Ságі 1954, 72, plate XX 3.
[157] Trousdale 1975, p. 221 for the Vimose piece; p. 229 for the Novae find; p. 236-237 for the Khisfine pieces, p. for the Chinese jade slide p. 217.
[158] Gonthier et al. 2014, 11.
[159] Jones 1990, 94-95. entry 88.
[160] Ashton – Gray 1953. 58. Also: Whitehouse 1972, 66.
[161] Jones 1990, 95.
[162] Vessberg 1937.
[163] Cicero, In Verrem II, 2, 19; IV, 23,44;59.

ISSN 1982-8713

bronze ritual vessel, a fragmentary *gu* 觚, now in the Museo Nazionale d'Arte Orientale was said to be discovered among the remains of a sunken Roman cargo ship near Ostia in 1941.[164] The uncertain context of these objects make any attempt for further interpretation somewhat difficult, however it is possible they are all modern arrivals rather than isolated finds of Sino-Roman (indirect) connections.

Other materials of Far Eastern origin demonstrate greater potential for further research, as well as several complications.[165] To wit, one of the most notorious examples is silk – often being connected to China regardless its true origin. However, due to their highly perishable nature of it as a material, apparent pieces of China-produced textiles are very rare in ancient textile assemblages of the Roman Empire. Therefore, it is not cognizant that the remains of *jin* 錦 textiles discovered in the ancient caravan city of Palmyra are highly recognized in archaeological literature.[166] Very illustrative examples were discovered in the merchant, Kitot's tower tomb dated to the mid-1st century AD, which contained two exceptional fragments of *jin* fabrics with Chinese characters.[167]

In Palmyra, locally made textiles featuring elements of Chinese silk motifs and patterns, mostly made of local raw material by local techniques but in Eastern style can also be observed. A very striking example is the indigo dyed woollen fabric of fine gauzelike quality decorated with lozenge pattern and filled with double piles (inv.no.: PAM K 7.1-3) from again Kitot's tower tomb. In this case the decoration was not executed by tapestry technique but invowen with an additional thread.[168] Yet again, such examples do not conclusively imply necessarily sustained or close interactions, nor real transfer, despite the fact that inspiration on weaving technique from Han damasks might be detected, because the ,,*technology itself traces back to western roots*"[169]. It is also interesting to note, that an example of adaptation of Western elements into local raw material by using local techniques can be detected on a Chinese polychrome silk textile of typical

[164] Petech 1950; Li and Allan 1995, entry 28; Lawton 1997, 167.
[165] E.g.: Hildebrandt 2017 a and b.
[166] See Hoppál: 2015: 241–245; Żuchowska 2013: 133–154; Żuchowska 2015: 143–162. All with further bibliography.
[167] Schmidt-Colinet and Stauffer and Al-As'ad 2000: 142; Falkenhausen 2000: 66–70, 74; Hoppál 2015: 241–245.
[168] Stauffer 1996: 427; Schmidt-Colinet and Stauffer and al-As'ad 2000: Kat.54, 113-114, Abb.51, 74, TAF 68c-69a.
[169] Stauffer 1996, 427.

ISSN 1982-8713

Chinese technique decorated with grape-picking human figures, these Western artistic elements, discovered – surprisingly – in Palmyra. At the same time, as M. Żuchowska has concluded, ,,*since this scene has no parallels in the Chinese art and craft, it must have been observed on a foreign product and then copied or imitated in the jin pattern*."[170])

As it is well recorded in texts and archaeological data, silk threads were also used (and re-used) as raw materials, and both tabbies and yarns could be imported. At the same, time it is crucial to take into account, that two kinds of silk were known and used in the Roman Empire: domestic/cultivated/genuine silk and wild silk.[171] The former is generally connected to the species of *Bombyx mori*, while the latter comes from the various species of wild moth.[172] These different kinds of silk show certain differences in their characteristics. Controlled cultivation of *Bombyx mori* silk is generally attributed to China, although from the 3rd century local sericulture also started in Xinjiang.[173] Wild species of silk moths were relatively widely spread in Antiquity, such as Middle and East Asia and the Mediterranean area.[174] In order to identify the raw material of which a fabric was made (thus differentiate *Bombyx mori* silk from other silk types) a detailed examination conducted by experts specialized in ancient textile research is needed, which is often achieved by using methods of natural science. At the same time, because of the preservation and condition of many of the silk remains discovered in the former territory of the Roman Empire, as such the analyses cannot be carried out. Palmyra is again a positive example in this regard. For instance, two examples of damask made of fine mulberry silk, which are considered as products made in Syria using imported Chinese yarn were found.[175] Examples of wild silks made of *Antharaea* species cocoons, which are indigenous in Southern China and South Asia were also discovered.[176]

[170] In detail: Żuchowska 2015.
[171] The question of sea-silk production in Antiquity is rather problematic. Hoppál 2015, 238–239.
[172] Zhao 2017, 100.
[173] Zhao 2017: 102.
[174] The famous story by Procopius about how Christian monks had smuggled silk worms to the court of emperor Justinian in the 6th century meaning the start of Byzantine sericulture has still not been convincingly challenged by archaeological materials. *Procopius, De Bellis, IV*. (VIII.) 17.1–7. See also: Hildebrandt 2017a: xi.
[175] One is dated to the late 1st, the other is to the early 2nd century AD. Schmidt-Colinet and Stauffer and al-As'ad 2000: 53-55; Kat. 319, 159; Kat. 453, 178; Żuchowska 2016: 147.
[176] Żuchowska 2016:147. E.g. Kat. 313 of possibly Indian origin dated to late 1st century AD. Schmidt-Colinet and Stauffer and al-As'ad 2000:157.

ISSN 1982-8713

Besides significant trading nodes, evidences of using raw or recycled silk of Eastern origin were uncovered in both significant and smaller sites of the Roman Empire. Such as Rome, where scanning electron microscope was applied to identify *Bombyx mori* silk fibre in case of a fabric discovered in the gallery 28 of the Catacombs beneath Sant´Agnese, Via Nomentana 351.[177] Because of the lack of such analysis, fibre distinctions (i.e. being Chinese or wild) in case of the textile fragments from sites in Pannonia are less certain. However, those typically 4th century provincial burials show the relative commonness of silk materials, and present their integration into the context of Roman textile repertoire without any sense of their eastern origin.[178] These examples of Far Eastern raw materials or recycled raw materials by local techniques and in local/regional style indicate indirect contacts and no social interactions.

Potentials for further research

Other raw materials, particularly precious and semi-precious stones provide numerous and promising possibilities of studying interactions between the Mediterranean world and South Asia (and beyond). Such as in the case of red gemstones identified mostly as garnets suggest the existence of sustained contacts between the Mediterranean world (and other parts of Europe) and southern South Asia. These gemstones were relatively widespread in Europe during the migration period (5th-6th century AD), typically connected to Germanic people, used as inlay decoration of fine metalwork, often by the application of cloisonné technique. The comparative analysis of the mineral inclusions and the concentration of the major constituents pointed out that certain types originated from alluvial deposits of South India and Sri Lanka.[179] Moreover, excavations of the site Diana in Alexandria dated to the late Antiquity revealed flourishing lapidary activity identified as a possible link between the production and commercial chain of such cloisonné jewellery.[180] The accessibility of the material is clearly illustrated by the Carpathian Basin examples, where for instance loose, i.e. unmounted pieces of garnet of

[177] See: Mitschke and Paetz gen Schieck 2012:122-123.
[178] Hoppál 2020.
[179] For such comparative analyses e.g.: Calligaro et al. 2002; Périn et al. 2007; Calligaro et al 2008; 2010; Gilg et al.2010.
[180] Rifa- Abou El Nil and Calligaro 2020.

ISSN 1982-8713

possibly southern Indian origin were discovered as sole remains in a robbed grave of a 5th century AD cemetery in Hajdúnánás (Hajdúnánás-Fürj-Halom-dűlő site, Hungary).[181]

Other stones of Eastern origin might also provide further potentials. Such as jade coming from mineral sources of Burma, China, or Kashmir and Siberia; however only very small number of the material are known from Roman context to date. A recently published example is an unworked piece excavated in Quesir al-Qadim (L139 from Tr. 2B 2304), and another small piece is known from the ancient quarry of the Mons Claudianus (Egypt).[182]

Studying beads of Eastern origin has great research potentials as well, such as the stupa beads associated with Buddhism.[183] These beads, along with other 'Indo-Pacific beads', have been discovered in relatively great quantity at Marsa Nakari, Egypt from 4th century AD context, not only illustrating connections with Sri Lanka, but – as J. Then-Obłuska highlighted – also raising the question of potential Sri Lankan residents at the site.[184] However, further comparative research would be needed to confirm this theory. Besides Roman period sites, beads of Indo-Pacific origin have been identified in a Merovingian grave at Saint-Laurent-des-Hommes (Dordogne), France, also illustrating the possibility of sustained contacts with South Asia.[185]

Mitochondrial genomes and isotopes also provide significant research opportunities as those might reveal relationships and geographic origin of non-local individuals or groups. Such as in case of the 1st–4th century Roman cemetery at the imperial estate of Vagnari, Italy.[186] Preliminary DNA by T. Prowse et al. had already identified an individual (F37) of East Asian affiliation.[187] More recent analyses confirmed the above results and also showed that the ancestors of an adult male (F34) – who himself was most likely born at or around Vagnari – and also the 45-49 years old female (F37) originated from Eastern Eurasia (possibly Asia proper) sometime prior to the 1st century AD. These two individuals might also share the same maternal ancestor.[188] Both were excavated from Trench 9 in close proximity to one another. The skeletons

[181] Horváth and Bendő 2011.
[182] Peacock 2011, 122.
[183] Francis 2002, 137-138.
[184] Then-Obłuska 2018, 278-279, with other examples of Asian beads and further bibliography.
[185] Poulain et al., 2013, 78.
[186] Small et al. 2007; Brent and Prowse 2014.
[187] Prowse et al. 2010, 186-187, 189-191.
[188] Emery et al. 2018, 204-206.

ISSN 1982-8713

were placed in a pit, covered by *tegulae*, which considered the most common type of graves for ordinary individuals (so-called *alla cappuccina*) during this period. The burials had West-Southwest orientation and are dated to the 3rd century AD. Although other graves mostly contained local ware, the male was buried with an African red slip dish of Hayes form 16, and the women with an African cooking pot lid of Hayes form 196B with a nail.[189] African imports were not rare among grave goods of the cemetery which ,,*suggests that the community at Vagnari was living at a reasonable level of subsistence, in spite of the physically demanding lifestyle* […]."[190] Besides the African ware, the man also had an iron cutting tool at the head, fragments of a sandy grey casserole with a nail under the pot, [191] and several small iron nails of a hobnail shoe at the feet. [192] Exact social status of the two individuals is unknown as it is not possible to distinguish between slaves, freedmen or tenants at Vagnari based on current archaeological evidence,[193] but they were buried similarly to other individuals of the cemetery.

Skeletal morphology applied on the 2nd–4th century AD cemetery of Southwark, London[194] also revealed that two individuals, a 18-25 and a 26-35 years old male had possible Asian ancestry. The younger – whose grave is dated to the 2nd century AD – also had a diastema between his first maxillary incisors, and both him, both the older – whose grave is dated to the 4th century AD – shared the same diet as others from the cemetery: consuming local food. [195] It has also been suggested that all non-local individuals ,, *had lived in Londinium for several years before their death, but had migrated there after the age of enamel formation*."[196] At the same time, the above bioarchaeological results are needed to be perceived cautiously as the applied method is a statistical modelling which was based on modern populations.[197]

Explaining the existence of these individuals in Roman cemeteries is still problematic, it is unclear whether the move of their ancestors was forced or willingly initiated,[198] and those

[189] Small et al. 2007, 127-128, 136.
[190] Small et al. 2007, 138. For skeletal pathology of the two individuals: Small et al. 2007, 152, 159.
[191] These pots associated with iron nails might have been used for magical purpose. Small et al. 2007, 142, 145.
[192] Small et al. 2007, 139, 141, 144, 146-147, 163-164, 173-174.
[193] Prowse et al. 2010, 191.
[194] Ridgeway et al. 2013.
[195] Redfern et al. 2016, 15-16.
[196] Redfern et al. 2016, 19.
[197] Redfern et al. 2016, 19.
[198] Emery et al. 2018, 205.

ISSN 1982-8713

people were enslaved, or involved in long-distance exchange, or were mere travellers. What can be inferred from the Vagnari graves is that the two individuals with non-local ancestors were buried according to local customs along with local grave goods, which might reflect on how they were received by the local community.

Besides studying raw materials, beads and skeletal remains of Eastern origin from Roman and post-Roman context, integration of the rich corpus of evidence from the southern parts of Arabia (particularly Oman and Yemen) and Eastern Africa would also provide new perspectives. In addition to well-known and often cited examples, such as the Indian statuette from Khor Rori area (in Oman) [199] or the rich epigraphical evidence from Cave Hoq on Socotra Island (today part of Yemen),[200] significance of ceramics of Indian origin (some indicating long-existing interactions)[201] and possible forms of Indian visual solutions and artistic elements on Arabian Gulf materials[202] have also been articulated. Research projects aiming to integrate the rich body of material evidence of these vast regions[203] have already achieved promising results.

A methodological approach focusing on style and technique could also be formulated in order to systematize Eastern material in the West – as it has already been performed in case of Western material discovered in the East.[204] This not only allows to have a better distinction of certain materials, but also gives the opportunity to define certain degrees and qualities of interactions and to examine the possible manifestations of (real) transfers.

Moreover, building a comparative corpus including all materials both from East and West would be a significant step towards achieving a more complex understanding of these

[199] Goetz 1963. Another one was found by the Italian Archaeological Missionin Oman. See: Autiero 2018, 409, note 4.
[200] Strauch 2012.
[201] Schenk and Pavan 2012; Schenk 2015; Reddy 2015; Reddy 2016.
[202] Autiero 2018. K. Evers mentions, 'Indianising' influence on Roman ornamental furniture and artwork" based on 2nd century AD marble heads wearing their hair in a topknot, however further research would be needed defining to what degree those portrays could be seen as potential forms of cultural 'influence',or those were rather ways of visual codes representing India? See: Evers 2017, 40; On this problem with more examples on 'Roman representations of India': Parker 2008, 121-143. On the marble heads with topknot also: Schneider 1986, 156, 177-178, 216. Cimino ed. 1994, 126-128.
[203] Such as the research project of the Leiden University entitled ' Routes of Exchange, Roots of Connectivity The archaeology of Afro-Eurasian networks across land and sea (1st millennium CE)' https://www.universiteitleiden.nl/en/research/research-projects/archaeology/early-networks-of-the-afro-eurasian-silk-roads#tab-1
[204] See: Hoppál et al. forthcoming

ISSN 1982-8713

ancient intertwined networks operating between these key regions. Reception studies might also provide a new insight of research. Comparing the differences and similarities between the reception of non-local artefacts in various local communities might reveal how and why certain non-local objects had been (re)interpreted by local networks. Although several research problems narrow the possibility of interpretations, following the social life of certain non-local objects would still provide significant elements towards broadening our comprehension, such as in the case of (Chinese) silk which was differently received in certain times, which from being a symbol of abhorrent extravagance incrementally became the appropriate garment of imperial and clerical *magistraturae* in Late Antiquity.[205] Or in case of glass vessels of Mediterranean origin, which were differently received in certain regions, i.e. being luxurious trade-connected commodity or hardly attainable genuine prestige object.[206]

Conclusion

Earliest links between the (primary) Mediterranean world and typically northern South Asia[207] existed long before the Roman era, and were principally indirect and land route based, however archaeological testimony of these early contacts is more recognized in the East.[208] Land as well as Indian Ocean exchange increased during the 3rd- 2nd century BC, and reached its peak during the 1st century AD up until the 2nd- 3rd century AD,[209] resulting in an accumulation of both South (East) Asian and Far Eastern genuine objects, raw materials, and even imitations/adoptions/adaptations (e.g. the Palmyrene textiles featuring elements of Chinese silk motifs and patterns). During this period the first sustained and close links with Eastern(-ised) groups might be inferred. Information on later periods are less apparent. The 3rd century AD can

[205] Hoppál 2020, 200.
[206] In case of China and Thailand see: Hoppál forthcoming
[207] The question of when and where Chinese silk was first known in Europe is rather problematic, as authenticity of earlier and often cited examples have been questioned: Bender Jørgensen 2013. For a detailed summary with further bibliography: Hildebrandt 2017a. Glass analyses might also add further insights to the early West-East connections, such as in case of glass eye beads from Tomb Marquis Yi of the Warring States period. According to the XRF and Micro-Raman Spectrometry results, most of the analysed 46 beads belonged to the typical soda-lime-silicate glasses with low contents of MgO and K2O. The evidence from these analysed glasses found in China also suggest that these possible early contacts between China and the West might have been mainly land route based. See e.g. Zhao et al. 2014.
[208] For some objects of western origin see e.g.: Bopearachchi 2017, 17; Kilani 2017, 93-94. For a summary: Hoppál et al. forthcoming
[209] E.g. Cobb 2018b, 287.

ISSN 1982-8713

be seen as a period of recession followed by a reassessment of routes and networks, by which Sri Lanka and the southern regions of the Indian Subcontinent enjoyed greater importance, [210] while between the 5th and 8th centuries land routes also reached their apex.[211]

Question of intermediaries has also been addressed in several studies, among which role of Nabateans etc. has already been pronounced. [212] However, a better comprehension on mediators operating along maritime and terrestrial routes still requires further research, such as in case of Sarmatians, whose role has less been recognized. [213] Presence of Westernised groups (particularly artisans) might be seen in some cases in the East, particularly northern South Asia (such as Barikot and Charsada[214] or Bara, [215] Pakistan), however it still needs to be analysed whether similar trend i.e. Easternised groups operating in the Imperium could be detected. Indian presence in the desert regions has already been articulated, [216] but visualizing permanent residence of Indian groups in Mediterranean port regions (or further West) is more debatable.[217] As it was introduced above, bioarchaeological analyses might also reveal certain individuals (possibly even groups) with Eastern affiliations, but detecting their possible identity and social role would require further research.

References

Acknowledgement: The author is very grateful to Dr. Strobe Driver for reviewing the paper from another academic perspective.

[210] Beaujard 2019, 456. At the same time, R. McLaughlin describes a significant recovery in Rome's Eastern commerce" by the second half of the 3rd century. McLaughlin 2010, 137-138.
[211] For a summary see e.g. de la Vaissière 2014, 104.
[212] Inter alia: McLaughlin 2010, 61-81, 95-97, 104-106, McLaughlin 2014, 50–58, Sidebotham 2011, 209–212.
[213] For Sarmatian's role in the northern Silk Road see e.g.: Hanus 2015.
[214] Where imported molds and possibly even presence of Hellenistic itinerant craftsmen might be hypothesized see: Callieri 1995, 300. Also: Gosh 2012.
[215] Where possibly imported glassworkers with Western background might also be hypothesized operating mostly during the 1st century AD. See: Lankton et al. 2015.
[216] E.g. Asher 2019, 158-159; Evers 2017, 124-126.
[217] For this e.g.: Asher 2019, 158; For a collection of data: Salomon 1991; A Greek dedication to Pan by Sophon, the ‚Indian' found in Egypt might be a possible evidence for a resident settler in the West. On this see e.g.: Von Lieven 2018, 66-67. However, problems of such 'ethnic reading' has also been raised, so much the more as the term ἰνδός has also been interpreted as an occupation, i.e. elephant driver. See e.g. Mairs 2013, 174-182.

ISSN 1982-8713

AARTS, J. & CAPPERS, R.; HABERMEHL, D.; KEMPKENS, J.; KUBIAKMARTENS, L.; LANGE, S.; VAN RENSWOUDE, J.; VAN KERCKHOVE, J.; ZIMMERMAN, H. "De Romeinse muntschat", in D.S. HABERMEHL and J. VAN RENSWOUDE (red.), *Duizenden jaren wonen op een rivierduin. Archeologisch onderzoek naar sporen van nederzettingsactiviteit tussen het Mesolithicum en de Nieuwe Tijd te Cuijk-De Nielt* (= Nederlandse Archeologische Rapporten 44), Amersfoort, 2017, p. 479-515.

ASHER, F. M., "India abroad Evidence for ancient Indian maritime activity", in: M. COBB (ed.), *The Indian Ocean Trade in Antiquity: Political, Cultural, and Economic Impacts*, London and New York, 2018, p. 157-168.

ASHTON, L. and GRAY, B., *Chinese Art*, London, 1953.

AUTIERO, S., "Foreign Iconographic Elements in South Arabian Art: the Indian Contribution", in: D. J. DE FALCO (ed.), *Stories of Globalisation: The Red Sea and the Persian Gulf from Late Prehistory to Early Modernity Selected Papers of Red Sea Project VII*, Leiden, 2018, p. 408-444.

BEAUJARD, P. *The Worlds of the Indian Ocean: A Global History (Volume 1)*, Cambridge, 2019.

BEGLEY, V., "Arikamedu Reconsidered", *American Journal of Archaeology* 87/44, 1983, p. 461-481.

BENDER JØRGENSEN, L., "The question of prehistoric silks in Europe" *Antiquity* 87/336, 2013, p. 581-588.

BERRY, J., *The Complete Pompeii*, London, 2007.

BOPEARACHCHI, O., "Achaemenids and Mauryans: Emergence of Coins and Plastic Arts in India", in A. PATEL, T. DARYAEE (ed.), *India and Iran in the Longue Durée*, California, 2017, p. 15-48.

BOWMAN, A. K. and THOMAS, J. *The Vindolanda writing-tablets* (*Tabulae Vindolandenses* II), Dorchester, 1994.

BRENT, L. and PROWSE, T. "Grave goods, burial practices and patterns of distribution in the Vagnari cemetery", in A. M SMALL (ed.), *Beyond Vagnari: New Themes in the Study of Roman South Italy*, Bari, 2014, p.99-110

BUJUKLIEV, K. Х. Буюклиев, "Тракийският могилен некропол при Чаталка, Старозагорски окръг. The Thracian Tomb near Čatalka, Stara Zagora region", *Разкопки и проучвания. Кн.* [*Excavations and Research*.], XVI, София Sofia 1986.

CALLIERI, P., "The North-West of the Indian subcontinent in the Indo-Greek period. The archaeological evidence", in A. INVERNIZZI (ed.), *In the Land of the Gryphons: papers on Central Asian archaeology in antiquity*, Florence, 1995, p. 293–308.

ISSN 1982-8713

CALLIGARO, T. & COLINART, S.; POIROT, J.; SUDRES, C. "Combined external-beam PIXE and μ-Raman characterisation of garnets used in Merovingian jewellery", *Nuclear Instruments and Methods in Physics Research Section B: Beam Interactions with Materials and Atoms* 189, 2002, p. 320-327.

CALLIGARO, T. & PERIN, P.; VALLET, F. ; POIROT, J. "Contribution à l'étude des grenats mérovingiens (Basilique de Saint-Denis et autres collections du musée d'Archéologie nationale, diverses collections publiques et objets de fouilles récentes)", *Antiquités Nationales* 38, 2008, p. 111-144.

CALLIGARO, T. & PERIN, P. ; SUDRES, C. "À propos du « trésor de grenats de Carthage », attribué à l'époque vandale", *Antiquités Nationales* 40, 2010, p. 155-165.

CAPPERS, R. T. J. "Archaeobotanical remains", in S. SIDEBOTHAM and W.Z. WENDRICH (eds), *Berenike 1996, preliminary report of the excavations at Berenike (Egyptian Red Sea coast) and the survey of the Eastern Desert*, Leiden, p. 289–320.

CAPPERS, R. T. J. *Roman Foodprints at Berenike: Archaeobotanical Evidence of Subsistance and Trade in the Eastern Desert of Egypt*, Los Angeles, 2006.

CASSON, L. *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary*, New Jersey, 1989.

CIMINO, R. M. ed., *Ancient Rome and India. Commercial and Cultural Contacts Between the Roman World and India*, New Delhi, 1994.

COBB, M. A. "Black Pepper Consumption in the Roman Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 61/4, 2018a, p. 519-559.

COBB, M. A., *Rome and the Indian Ocean Trade from Augustus to the Early Third Century CE*, Leiden, 2018b.

COBB, M. A. ed., *The Indian Ocean Trade in Antiquity: Political, Cultural, and Economic Impacts*, London; New York, 2019a.

COBB, M. A., "From the Ptolemies to Augustus Mediterranean integration into the Indian Ocean trade", in M. A. COBB ed., *The Indian Ocean Trade in Antiquity: Political, Cultural, and Economic Impacts*, London; New York, 2019b, p.17-51.

COÈDES, G. *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient, depuis le IVe siècle av. J.C. Jusqu' au XIVe siècle*. Paris 1910.

DAN, A. "Maes Titianos", in GEHRKE, H. & MAIER, F. (ed.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker* Part V, Leiden, 2013.

ISSN 1982-8713

DAYALAN, D. "Ancient Seaports on the Eastern Coast of India: The Hub of the Maritime Silk Route Network", *Acta Via Serica* 4/1, 2019, p. 25-69.

DE LA VAISSIÈRE, É. "Trans-Asian trade, or the Silk Road deconstructed (antiquity, middle ages)", in L. NEAL and J. G. WILLIAMSON (eds), *The Cambridge History of Capitalism*, Cambridge, 2014, p. 101-124.

DESROSIERS, S. and DEBAINE-FRANCFORT, C.; IDRISS, A. "Two resist-dyed cottons recently found at Karadong, Xinjiang, (3rd century AD)", in P. WALTON ROGERS, et al. (eds), *The Roman Textile Industry and Its Influence. A Birthday Tribute to John Peter Wild* (Textile History¸ special issue), Oxford, 2001, p. 48-55.

DESROSIERS, S. & DEBAINE-FRANCFORT, C. "On Textile Fragments Found at Karadong, a 3rd to early 4th Century Oasis in the Taklamakan Desert (Xinjiang, China)", *Textile Society of America Symposium Proceedings* 958, 2016, p. 66-75.

FRANCIS, JR. P. *Asia's Maritime Bead Trade 300 B.C. to the Present*, Honolulu, 2002.

FULLER, D. "Old World Gobalization and Food Excanges", in K. BESCHERER METHENY and M. BEAUDRY (eds), *Archaeology of Food: An Encyclopedia*, Lanham, 2011, p. 350-356.

EMERY, M. V. & DUGGANA, A.; MURCHIEA, T.; STARK, R.; KLUNKA, J.; HIDERA, J.; EATONA, K.; KARPINSKIA, E.; SCHWARCZ, H. P.; POINARA, H. N.; PROWSE, T. L. Ancient Roman mitochondrial genomes and isotopes reveal relationships and geographic origins at the local and pan-Mediterranean scales, *Journal of Archaeological Science: Reports* 20, 2018, p. 200-209.

EVERS, K. G. *Worlds Apart Trading Together. The Organisation of Long-Distance Trade Between the Mediterranean and the Indian Ocean*, Oxford, 2017.

FAUCONNIER, B. "Graeco-Roman merchants in the Indian Ocean: Revealing a multicultural trade", *Topoi. Orient Occident*, Supplément 11, 2012, p. 75-109.

GILG, A. & CAST, N.; CALLIGARO, T. "Vom Karfunkelstein", in L. WAMSER (ed.), *Karfunkelstein und Seide. Neue Schätze aus Bayerns Frühzeit. Ausstellungskataloge der archäologischen Staatssammlung* 37, München, 2010, p. 87-100.

GOETZ, H. "An Indian Bronze from South Arabia", *Archaeology* 16, 1963, p. 187–189.

GONTHIER, É. and KOSTOV, R. I.; STRACK, E. "A Han-dated 'hydra'-type nephrite scabbard slide found in Chatalka (Bulgaria): the earliest and most distant example of Chinese nephrite distribution in Europe", *Arkéolog* 65/4, 2014, p. 5-12.

GOSH, S. "Imprints of Hellenism in the North-west of India: Case Studies of Barikot and Charsada", *Proceedings of the Indian History Congress* 73, 2012, p. 169-174.

ISSN 1982-8713

HANUS, K. “Sarmaci a północna odnoga szlaku jedwabnego”, *Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Społeczne*, 10, 2015, p. 25-46.

HAYES, J. *Late Roman Pottery: a Catalogue of Roman Fine Wares,* London, 1972.

HEINRICH, F. “Peperduur of gemeengoed? Peperconsumptie inhet Romeinse Rijk gekwantificeerd”, *Tijdschrift voor Mediterrane Archeologie* 28/56, 2017, p. 22-31.

HILDEBRANDT, B. “Introduction: Silk on the Silk Roads. Exchange between East and West in Antiquity”, in B. HILDEBRANDT and C. GILLIS (eds), *Silk: Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Ancient Textiles Series 19. Oxford & Philadephia, 2017a, p. xi-xii.

HILDEBRANDT, B. “Silk production and trade in the Roman Empire”, in B. HILDEBRANDT and C. GILLIS (eds), *Silk: Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Ancient Textiles Series 19. Oxford & Philadephia, 2017b, p 34–50.

HOPPÁL, K. “The Roman Empire according to Ancient Chinese Sources”, *Acta Antiqua. Academiae Scientiarum Hungaricae* 51, 2011, p. 263–306.

HOPPÁL, K. *Contextualizing the comparative perceptions of Rome and China through written sources and archaeological data*, PhD dissertation, Eötvös Loránd University, Thesis abstracts were published in *Dissertationes Archaeologicae* 3, 2015, p. 285–302.

HOPPÁL, K. “Ignoti facie, sed non et vellere Seres: Az oikumené legkeletibb pontjáról kialakult kép az antik források alapján”, *TISICUM: JÁSZ-NAGYKUN-SZOLNOK MEGYEI MÚZEUMOK ÉVKÖNYVE* 26, 2018, p. 419-440.

HOPPÁL, K. “Chinese Historical Records and Sino-Roman Relations: A Critical Approach to Understand Problems on the Chinese Reception of the Roman Empire”, *Res Antiquitatis* 1, 2019, p. 63-81.

可茉 HOPPÁL, K. “Dongya gudai kua wenhua jiaoliu yanjiu: Luomadiguo de zhongtu sichou 东亚古代跨文化交流研究 ：罗马帝国的中土丝绸 [Cross-Cultural Interactions in Antiquity: Chinese Silk Finds from the Roman Empire]”, *Kaoguxue Yanjiu* 考古研究学 2020 (11) 184-200.

HOPPÁL, K. “Comparing Roman and Roman-related Artefacts in Thailand and China: Materials, Context, and Networks”, *Proceedings of International Conference on Maritime Exchanges and Localizations across the South China Sea, 500 BC-500 AD. Institute of Archaeology, National Cheng-Kung University, Taiwan, and the French School of Asian Studies (Ecole française d'Extrême-Orient, EFEO), November 9-11, 2018, Tainan, Taiwan* (forthcoming)

HOPPÁL, K.; BELLINA, B.; DUSSUBIEUX, L. “Links between the Mediterranean world, South Asia, Southeast Asia and China from the late 1st millennium BC to the early first centuries AD”,

ISSN 1982-8713

Proceedings of Alexandria the cosmopolis: a global perspective, Centre d'études alexandrines, December 2-5, 2019, Alexandria, Egypt, Études Alexandrines (forthcoming)

HORVÁTH, E. and BENDŐ, ZS. "Egy gepida kori sírból származó gránátlelet proveniencia vizsgálata. Provenance Study on a Collection of Loose Garnets from a Gepidic Period Grave in Northeast Hungary", *Archeometriai Műhely* 8/1, 2011, p. 17-32.

JONES, M. *Fake?: The Art of Deception*, Berkeley, 1990.

KILANI, M. "Contacts between Egypt and India during the Ptolemaic and Roman Periods: An Overview of the Evidence", in C. LANGER (ed.), *GLOBAL EGYPTOLOGY Negotiations in the Production of Knowledges on Ancient Egypt in Global Contexts*, London, 2017, p. 91-102.

KÜSTER, H. *Postglaziale Vegetationsgeschichte Südbayerns Geobotanische Studien zur Prähistorischen Landschaftskunde*, Berlin, 1995.

LANKTON, J. AND GRATUZE, B.; BOPEARACHCHI, O.; DUSSUBIEUX, L. "Hellenistic/Early Roman glass production at Bara, Khyber-Pakhtunkwha Province, Pakistan", Presentation at *AIHV 20 Suisse* 7 September 2015.

LAWTON, T. "Review of Ouzhou suocang Zhongguo qingtongqi yizhu (Chinese Bronzes: A Selection from European Collections) by Li Xueqin; Sarah Allan", *Artibus Asiae* 57/1.2, 1997, p. 166-169.

LI, X. 李学勤 and ALLAN, S. 欧洲所藏中国青铜器遗珠 [*Chinese Bronzes: A Selection from European Collections*], Beijing, 1995.

LIVARDA, A. "Spicing up life in northwestern Europe: Exotic food plant imports in the Roman and medieval world", *Vegetation History and Archaeobotany* 20/2, 2011, p. 143-164

MAIRS, R. "Intersecting Identities in Hellenistic and Roman Egypt", in R. J. DANN and K. EXELL (eds), *Egypt: Ancient Histories, Modern Archaeologies*, New York, 2013, p. 163-192.

MALINOWSKI, G. "Origin of the name Seres", in G. MALINOWSKI et al. (eds), *Serica – Da Qin. Studies in Archaeology, Philology and History of Sino-Western Relations (Selected Problems)*, Wroclaw, 2012, p. 13–26.

MCDUFF, E. "The Potentiality of Phytoliths in the Study of Roman Spices: An Investigation into the Nature of Phytoliths in Piper nigrum and Piper longum*", unpublished thesis, The Faculty of the Graduate School of Arts and Sciences Brandeis University Graduate Program in Ancient Greek and Roman Studies*.

MCLAUGHLIN, R. *Rome and the Distant East: Trade Routes to the ancient lands of Arabia, India and China*, London, 2010.

ISSN 1982-8713

MCLAUGHLIN, R. *The Roman Empire and the Indian Ocean: Rome's Dealings with the Ancient Kingdoms of India, Africa and Arabia*, Barnsley, 2014.

MITSCHKE, S. & PAETZ GEN SCHIECK, A. "Dressing the dead in the city of Rome: burial customs according to textiles", in M. CARROLL, J. P. WILD (ed.), *Dressing the Dead in Classical Antiquity*, Gloucestershire, 2012, p. 115-133.

PARKER, G. "Ex oriente luxuria: Indian commodities and Roman experience", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 45.1, 2002, p. 40-95.

PARKER, G. *The Making of Roman India*, Cambridge, 2008.

PEACOCK, D. "Stone", in D. PEACOCK, L. BLUE, J. WHITEWRIGHT (ed.), *Myos Hormos - Quseir al-Qadim Roman and Islamic Ports on the Red Sea. Volume 2: Finds from the excavations 1999-2003*, Oxford, 2011, p. 121-134.

PEACOCK, D.; BLUE, L.; WHITEWRIGHT, J. (ed.), *Myos Hormos - Quseir al-Qadim Roman and Islamic Ports on the Red Sea. Volume 2: Finds from the excavations 1999-2003*, Oxford, 2011.

PÉRIN, P.; CALLIGARO, T.; VALLET, F.; POIROT, J-P.; BAGAULT, D. "Provenancing Merovingian garnets by PIXE and μ-Raman spectrometry", in J. HENNING (ed.), *Post- Roman Towns. Trade and Settlement in Europe and Byzantium. Vol. 1. The heirs of the Roman West*, Berlin – New York, 2007, p. 69-75.

PETECH, L. "Tolomeo e i risultati di alcuni scavi archeologici sulle coste dell'Asia meridionale", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 78, 1950, p. 50–62.

POULAIN, D.; SCUILLER, CH.; GRATUZE, B. La parure en verre et en ambre de la nécropole mérovingienne de Saint-Laurent-des-Hommes (Dordogne), *Bulletin de l'Association Française pour l'Archéologie du Verre, Association Française pour l'Archéologie du Verre*, 2013, p. 72-79.

PROWSE, T.; BARTA, J.; HUNNIUS, T.; SMALL, A. "Stable isotope and mtDNA evidence for geographic origins at the site of Vagnari, South Italy", *Journal of Roman Archaeology* 78, 2010, p. 175-198.

REDDY, A. "Sourcing Indian ceramics in Arabia: actual imports and local imitations", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* Vol. 45, Papers from the forty-eighth meeting of the Seminar for Arabian Studies held at the British Museum, London, 25 to 27 July 2014, 2015, p. 253-271

REDDY, A. "Archaeology of Indo-Gulf relations in the early historic period: The ceramic evidence", in H. P. RAY (ed.), *Bridging the Gulf: Maritime cultural heritage of the western Indian Ocean*, New Delhi, 2016, p. 53-78.

ISSN 1982-8713

REDFERN, R.; GROCKE, D.; MILLARD, A.; RIDGEWAY, V.; JOHNSON, L.; HEFNER, J. "Going south of the river: A multidisciplinary analysis of ancestry, mobility and diet in a population from Roman Southwark, London", *Journal of Archaeological Science* 74, 2016, p. 11-22.

RIDGEWAY, V.; SUDDS, B.; LEARY, K. *Roman Burials in Southwark: Excavations at 52-56 Lant Street and 56 Southwark*, London, 2013.

RIFA-ABOU EL NIL, P. AND CALLIGARO, T. "Un atelier de taille de pierres semi-précieuses à Alexandrie", in BERETTA, M. ; BROMBLET, P. ; CALLIGARO, T. ; EMPEREUR, J-Y.; FAUCHER, T.; FROMENT, K. ; GRATUZE, B. ; MARTINETTO, P. ; MAY, R. ; NENNA, M-D. ; PICHOT, V. ; RIFA-ABOU EL NIL,P. ; VALLET, J-M. ; WALTER, P. (ed.), *Chimie et Alexandrie dans l'Antiquité*, Paris, 2020, p. 247-266.

ROBINSON, M. and ROWAN, E. "Roman Food Remains in Archaeology and Contents of a Roman Sewer at Herculaneum", in J. WILKINS and R. NADEAU (eds), *A Companion to Food in the Ancient World*, New Jersey, 2015, p. 105-115.

SÁGI, K. "Die Ausgrabungen im römischen Gräberfeld von Intereisa im Jahre 1949", in M. PÁRDUCZ (ed.), *Intercisa 1. Dunapentele - Sztálinváros története a római korban - Archaeologia Hungarica, Series nova 3*3, Budapest, 1954, p. 61-123.

SALOMON, R. "Epigraphic Remains of Indian Traders in Egypt", *Journal of the American Oriental Society* 111/4, 1991, p. 731-736

SCHENK, H. "Role of ceramics in the Indian Ocean maritime trade during the Early Historical Period", in S. TRIPATI (ed.), *Maritime contacts of the past: Deciphering connections amongst communities*, New Delhi, 2015, p143-181.

SCHENK, H. and PAVAN, A. "Crossing the Indian Ocean before the Periplus: a comparison of pottery assemblages at the sites of Sumhuram (Oman) and Tissamaharama (Sri Lanka)", *Arabian Archaeology and Epigraphy* 23/2, 2012, p. 191-202.

SCHNEIDER, R. *Bunte Barbaren. Orientalenstatuen aus farbigem Marmor in der römischen Repräsentationskunst*, Worms, 1986.

SCHWINDEN, L. "Handel mit Pfeffer und anderen Gewürzen im römischen Trier", *Kurtrierisches Jahrbuch* 23, 1983, p. 20-26.

SELAND, E. "Ports, Ptolemy, Periplus and Poetry-Romans in Tamil South India and the Bay of Bengal", in E. H. SELAND (ed.), *The Indian Ocean in the Ancient Period: definite places, translocal exchange, BAR International Series* 1593, Oxford, 2007, p. 69-82.

SIDEBOTHAM, S. E. *Berenike and the Ancient Maritime Spice Route*, California, 2011.

ISSN 1982-8713

SIMONENKO, A. "Chinese and Eas Asian Elements in Sarmatian Culture of the North Pontic Region", *Silk Road Art and Archaeology* 7, 2001, p. 53–72.

SMALL, A. and SMALL, C.; PROWSE, T. "Excavation in the roman cemetery at Vagnari in the territory of Gravina in Puglia" *Papers of the British School at Rome* 78, 2007, p. 123-229.

STAUFFER, A. "Textiles from Palmyra: Local Production and the Import and Imitation of Chinese Silk Weavings", *Annales Archéologiques Arabes Syriennes* 42, 1996, p. 425-430.

STAUFFER, A.; COLINET, A.; AL-AS'AD, K. *Die Textilien aus Palmyra. Neue und alte Funde, Mainz am Rhein*, 2000.

STRAUCH, I. (ed.), *Foreign Sailors on Socotra*, Bremen, 2012.

THEN-OBŁUSKA, J. "Bead Trade in Roman Ports: A View from the Red Sea Port of Marsa Nakari", in D. J. DE FALCO (ed.), *Stories of Globalisation: The Red Sea and the Persian Gulf from Late Prehistory to Early Modernity Selected Papers of Red Sea Project VII*, Leiden, 2018, p. 264-280.

TOMBER, R. "Indo-Roman trade: the ceramic evidence from Egypt", *Antiquity* 74/285, 2000, p. 624–631.

TOMBER, R. "Indian Fine Wares from the Red Sea Coast of Egypt", *Man and Environment* 27/1, 2002, p. 26-31.

TREISTER, M. МЮ Трейстер "Китайские «импорты» в погребениях кочевников Восточной Европы во второй половине I тыс. до н. э. — первых веках нашей эры. Chinese 'Imports' in the Burials of the Nomads of Eastern Europe in the Second Half of the 1st Millennium BC — First Centuries AD", *Stratum plus Археология и культурная антропология* 4, 2018, p. 153-200.

TROUSDALE, W. *The Long Sword and Scabbard Slide in Asia*, Smithsonian Contribution to Anthropology 17, Washington, 1975.

TUPIKOVA, I.; SCHEMMEL, M.; DE GEUS, K. *Travelling along the Silk Road: A new interpretation of Ptolemy's coordinates*, Berlin, 2014.

VAN DER VEEN, M. *Consumption, Trade and Innovation: exploring the botanical Remains from the Roman and Islamic ports at Quseir al-Qadim, Egypt*, Frankfurt am Main, 2011.

VON LIEVEN, A. "Trade Contacts and Cultural Exchange between Egypt and India in the Ptolemaic and Roman Period", in N. Jaspert and S. Kolditz (eds), *Entre mers-Outre-mer: Spaces, Modes and Agents of Indo-Mediterranean Connectivity*, Heidelberg, 2018, 61-76.

VESSBERG, B. "Un bronze du style Houai decouvert it Rome", *Bull. Museum Far Eastern Antiquitie*s (Stockholm) 9, 1937, p. 127-31.

ISSN 1982-8713

VON FALKENHAUSEN, L. "Die Seiden mit Chinesischen Inschriften", in A. SCHMIDT-COLINET, A. STAUFFER, K. AL-AS'AD (Hrsg), *Die Textilien aus Palmyra. Neue und alte Funde*, Mainz am Rhein, 2000, p. 58-82.

WERNER, J. "Chinesischer Schwerttragbügel der Han-Zeit aus einem thrakischen Häuptlingsgrab von Čatalka (Bulgarien)", *Germania* 72/1, 1994, p. 269-282

WHITEHOUSE, D. "Chinese Porcelain in Medieval Europe", Medieval Archaeology, 16/1, 1972, p. 63-78

WILD, J. P. and WILD, F. "Rome and India: early Indian cotton textiles from Bereinke, Red Sea Coast if Egypt", in R. BARNE (ed.), *Textiles in Indian Ocean Societies*, London-New York, 2005, p. 11-26.

WILD, J. P. and WILD, F. "Through Roman Eyes: Cotton Textiles from Early Historic India", in S. BERGERBRANT and S. H. FOSSØY (eds), *A Stitch in Time: Essays in Honour of Lise Bender Jørgensen*, Gothenburg, 2014, p. 209-236

YU, T. "China and the Ancient Mediterranean World. A Survey of Ancient Chinese Sources", *Sino-Platonic Papers* 242, 2013, p. 1-268.

ZHAO, F. "Domestic, wild or unraveled? A study on tabby, taqueté and jin with spun silk from Yingpan, Xinjiang, third-fourth centuries", in B. HILDEBRANDT and C. GILLIS (eds), *Silk: Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Ancient Textiles Series 19. Oxford & Philadephia, 2017, p, 95–103.

ZHAO, H.; Q. LI, S. LIU, L. LI, F. GAN, "In situ analysis of stratified glass eye beads from the tomb of Marquis Yi of the Zeng State in Hubei Province, China using XRF and micro-Raman spectrometry", X-Ray Spectrometry 43(6), 2014, p. 316-324.

ŻUCHOWSKA, M. "From China to Palmyra. The value of silk", *Światowit* 11 (52)/A, 2013, p. 133-154.

ŻUCHOWSKA, M. "Grape Picking" Silk from Palmyra: a Han Dynasty Chinese Textile with a Hellenistic Decoration Motif", *Światowit* 12 (53)/A, 2015, p. 143-162.

ŻUCHOWSKA, M. "Transferring Patterns along the Silk Road: Vine and Grape Motifs on Chinese Silks in the 1st Millennium AD", *The Artistic Traditions of Non-European Cultures* 4, 2016, p. 67-80.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Cultura Material do Japão no Período Kofun: um Panorama Introdutório

Material Culture of Japan in the Kofun Period: An Overview

Larissa Bianca Nogueira Redditt[1]

[1] Mestranda pelo International Master's Program in Japanese Humanities da Kyushu University (IMAP/*Kōjinbungaku* 広人文学). Mestre em Arqueologia pelo Programa de Pós-graduação em Arqueologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGARQ-MN/UFRJ). E-mail: larireddit@gmail.com.

Recebido em 30 de julho de 2020; Aceito em 12 de dezembro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.57704

Resumo

O período Kofun (300-700 EC), classificado como proto-histórico, é crucial para a compreensão do processo de formação do Estado Japonês. No presente artigo, buscar-se-á apresentar em termos introdutórios os principais elementos da cultura material deste período como foco em contextos funerários e ênfase nas variações temporais, compreendendo a cultura como algo dinâmico e não estático.

Palavras-chave: Japão; Período Kofun; Cultura Material.

Abstract

The Kofun period, classified as protohistoric, is crucial for the understanding of the Japanese state formation process. In this paper the main elements of the material culture of this period will be presented in an introductory manner, with a focus on funerary contexts and emphasis in temporal variations, understanding culture as dynamic and not static.

Keywords: Japan; Kofun Period; Material Culture.

Introdução

Durante o período Kofun (*kofun jidai* 古墳時代), foi construído no arquipélago japonês um grande número de *tumuli* (ver figura 1), hoje chamados de *kofun* 古墳, ou

ISSN 1982-8713

túmulo antigo. Muitos sobreviveram ao tempo[218] – embora uma parte destes tenha sido modificada[219] – sendo preservados em meio a grandes cidades completamente urbanizadas, o que mostra a sua importância para os japoneses. Os *kofun* são tão significativos para a história japonesa que deram nome ao período durante o qual foram construídos.[220]

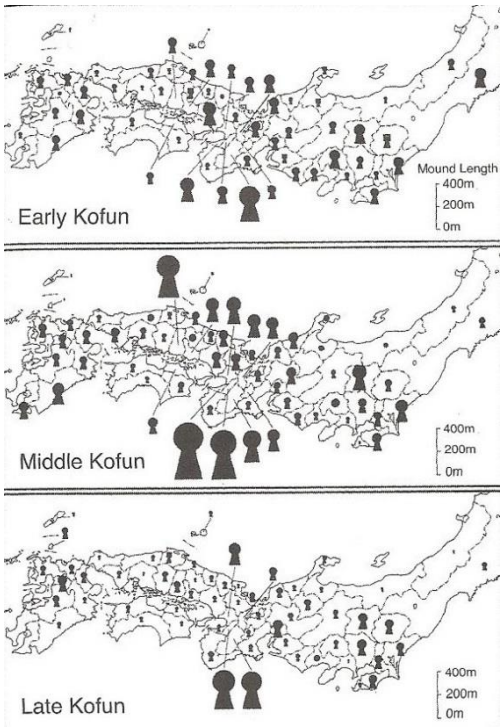

Figura 1: Mapa demonstrativo da proporção e quantidade de *kofun* para cada região do arquipélago japonês nas três fases do período (MIZOGUCHI, 2013: 298).

[218] Cerca de 160.000. Muitos outros foram destruídos pela ação do tempo ou pela ação humana. Deve-se considerar também que ainda há muitos que não são conhecidos e estão ainda por ser descobertos.

[219] "In both the Tokugawa and Meiji periods, repairs to the royal *tumuli* were undertaken to gain validity for the political regimes and also to protect the tombs from agricultural development by peasants who were suffering from economic difficulty. The repairs often changed the outer configurations of the tombs. In some cases, the mounds were made higher, new moats were excavated, tombs were combined to form keyhole-shaped mounds." (Pearson, 1992: 120).

[220] O presente artigo é uma adaptação de partes selecionadas da dissertação de mestrado da autora, defendida em 2017 junto ao PPGARQ-MN/UFRJ.

ISSN 1982-8713

A datação mais comum para o período Kofun (ver figura 2) se estende de meados século 3 EC[221] ao final do século 7 (MIZOGUCHI, 2013: 34), embora haja variações. Para fins de facilitar a interpretação do período, há também uma subdivisão em três fases, embora estas também possam variar conforme o aspecto em que se foque.

PERÍODO		DATAÇÃO
Yayoi		300 AEC - 250
Kofun	Inicial	250 - 400
	Médio	400 - 475
	Tardio	475 - 710
Nara		710 - 794

Figura 2: Tabela de cronologia (adaptada e traduzida de BARNES, 2010: 9)

Por se tratar de um tema inédito na academia brasileira, o objetivo do presente artigo é apresentar um panorama introdutório do período, que funcionará como um primeiro contato dos leitores brasileiros e quiçá estimulará o interesse em pesquisar mais a fundo sobre o período.

Ao considerarmos os *kofun* e o período no qual foram construídos, inúmeros questionamentos surgem diante destas estruturas. No presente artigo focaremos em investigar se estas estruturas permaneceram inalteradas em sua forma de construção desde quando começaram a ser construídas até seu declínio.

Processo de centralização

No período Kofun se iniciou o processo de centralização do Estado Japonês e o desenvolvimento do sistema imperial, processo este que somente se completou na

[221] Todas as datas contidas neste artigo são EC (Era Comum), salvo aquelas explicitadas de outra forma.

ISSN 1982-8713

passagem deste período para o seguinte, o período Nara (cf. figura 2). Durante todo este período, houve contatos intensos com o Continente (China e Península Coreana).

Indo na direção contrária de paradigmas tradicionais estabelecidos, Mizoguchi (2013: 215) aponta que os primeiros *kofun* foram construídos perto demais uns dos outros para serem túmulos de chefes "governando" uma região. Ao invés disso, diversos chefes competiam pela influência sobre a região. Os maiores *kofun* de cada região não formam uma sequência genealógica, o que indica que a chefia mudava de mãos entre grupos que competiam.

O início do período Kofun foi caracterizado pela adoção de um "pacote inicial," que incluía: enterramentos de tipo *tumulus* em formato de fechadura; espelhos de bronze; ferramentas e armas de ferro e bronze; cova da câmara mortuária de pedra; ítens de jaspe e tufo verde.

Ainda no período Yayoi, os moradores das vilas de tipo porto-de-comércio, vindos de lugares remotos, eram mediadores entre a Península e as comunidades agrárias do interior, e nessas vilas foram encontrados vestígios de pessoas enviadas para fazer trocas de produtos importados, o que gerava a necessidade de convivência entre culturas diferentes nestes espaços (MIZOGUCHI, 2013: 219). Esta convivência foi essencial para a forma como os itens do Pacote Kofun foram trazidos e ressignificados no Japão. Os *kofun* e o conjunto funerário enquanto horizonte comunicativo (mortuário) da elite foram gerados em meio à essa necessidade de desenvolver um sistema compartilhado de valores e códigos de conduta. Isso é corroborado pelo fato de que a distribuição geográfica dos primeiros *kofun* coincide com a dos portos de comércio (como Hashihaka, por exemplo) e se espalha para o Norte (MIZOGUCHI, 2013: 220, 221).

É importante destacar que a adoção do pacote inicial não resultou no fim imediato das práticas mortuárias regionais anteriores em todas as áreas, embora o desaparecimento dos itens característicos dos horizontes rituais do Norte de Kyūshū e de Kansai tenham sido abruptos e pareçam coincidir com o início dos *tumuli* em formato de fechadura (MIZOGUCHI, 2002: 200, 204).

ISSN 1982-8713

Devido à sua localização privilegiada, a dominação da região central de Kinki sobre os contatos com o continente se intensificou durante o período Kofun inicial e médio, e constantemente adicionava novos itens ao pacote mortuário. O domínio das elites de Kinki sobre as demais regiões já estava estabelecido de forma bastante estável ao final do período Kofun.

Os montes funerários já existiam desde o período Yayoi, porém o conjunto funerário em seu interior era equipado de forma diferente (MIZOGUCHI, 2013: 224, 225). Kondō (1986: 335, 336) delimita quatro fatores que caracterizam o que podemos chamar de Complexo Funerário *Kofun*. Todos estes quatro fatores são inovações em relação aos enterramentos em *tumuli* do Yayoi.

(1) O *tumuli* é redondo, com topo achatado é uma projeção quadrada na frente. Nos montes maiores, o monte principal é sempre redondo, mas em exemplares menores pode ser quadrado. Nos mais antigos, a projeção frontal é trapezoidal.

(2) O enterramento era feito numa cova cavada no topo do monte principal, onde era depositado um caixão de madeira (geralmente Cedro) escavada, em torno do qual era construída uma câmara de pedra com laje de rocha fendida. O caixão podia medir de 4 a 8 metros.

(3) Bens funerários: eram depositados dentro do caixão e ou no seu entorno. Incluíam espelhos (da dinastia Han posterior, dos quais os de borda triangular eram os mais populares), armas de metal (principalmente ferro) como adagas, espadas, alabardas e pontas de flecha, armaduras, aljavas, ferramentas de agricultura, equipamento de pesca e ocasionalmente contas circulares.

(4) Exterior: os montes geralmente eram cobertos com pedras (figura 3.1). Recipientes de argila contendo oferendas simbólicas de comidas e bebidas para o morto chamados *haniwa* eram colocados em cima e em torno do *tumulus.*

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Definição

Mas o que é, afinal, um *kofun*? A palavra á formada por dois *kanji*[222]: 古 (velho, antigo) e 墳 (túmulo) (KIDDER, 1970: 149). Tratam-se de monumentos funerários de tipo *tumulus* (*burial mound*), neste caso, um dólmen de pedra encimado por um monte artificial de terra, por vezes coberto por pequenas pedras, cercados por um fosso. Nem todos os membros da comunidade eram enterrados em *kofun*: a maioria era enterrada em covas comuns, e destes não restaram vestígios, por conta do alto nível de acidez do solo japonês, que não é favorável à preservação de materiais orgânicos a longo prazo (MIZOGUCHI, 2013: 201). Os ocupantes dos *kofun* eram pessoas de alguma relevância regional. A maior parte das pessoas era enterrada em covas comuns com caixões simples de madeira (ver figura 3).

O que há de mais peculiar e distintivo nos *kofun* é seu formato, do qual há pelo menos quatro variantes (fig. 3).

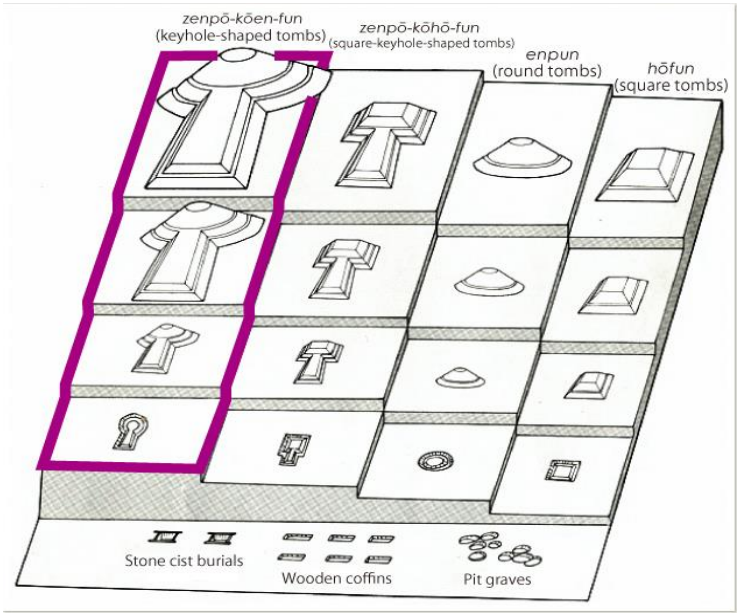

Figura 3: Quadro demonstrativo dos diferentes formatos e tamanhos de *kofun* (Barnes, 2010: 8)

[222] Ideogramas que são parte do sistema de escrita japonês.

ISSN 1982-8713

Apesar da existência de variações, o mais conhecido, inclusive por ser o formato dos maiores *kofun*, é o de fechadura (*zenpō kōen* 前方後円), redondo atrás, com uma extensão retangular na frente. Há ainda outros formatos, encontrados em túmulos menores, como são o redondo (*enpun* 円墳), o quadrado (*hōfun* 方墳), e o que é quadrado atrás e retangular na frente (*zenpō kōhō* 前方後方*)*.

A câmara funerária localiza-se sempre na parte de trás do monte, ou seja, na parte redonda do *zenpō kōen* e a quadrada do *zenpō kōhō*. O monte frontal trata-se de um apêndice, embora haja casos rasos de enterramentos secundários feitos nesta parte do monte.

Em relação aos materiais utilizados e dimensões dos montes e das câmaras, não é possível delimitar um único grupo de materiais que dê conta de representar todos os *tumuli*, pois a variação regional e temporal é grande demais. Ao invés disso, utilizarei o esquema de Aikens e Higuchi (1982) para apresentar as informações acerca dos materiais. Aikens selecionou um pequeno número de *tumuli* que segundo ele, se vistos em comparação com os outros construídos no mesmo subperíodo do período Kofun, podem ser considerados representativos daquele subperíodo, guardadas as devidas proporções. Esta forma de análise, embora apresente limitações, atende às necessidades da presente investigação e se apresenta como alternativa à tarefa – impossível no espaço de um artigo – de dar conta das especificidades dos materiais de cada *kofun* que foi construído. Os exemplares selecionados serão apresentados nas seções correpondentes a cada fase.

Características gerais

Dentre os bens funerários cuja presença perpassa todo o período, destacam-se os *haniwa*. Eles estiveram presentes desde a aurora do período Kofun, e foram encontrados até mesmo nos *tumuli* mais antigos já identificados. Os primeiros *haniwa* tinham formato de cilindros – primeiro simples e depois mais elaborados.

ISSN 1982-8713

Posteriormente, começou-se a produzir modelos com outros formatos, como casas, aves e outros animais, etc. Os últimos formatos a aparecer foram os humanos, que chegaram a conhecer um alto grau de detalhamento com o tempo, como a diferenciação não apenas de gênero, mas também de variadas ocupações e vestimentas.

Feitos pela mesma tradição da cerâmica *haji*, que existia no arquipélago desde o período Yayoi, os *haniwa* são estatuetas de argila vermelha, porosa e cozida por meio de um processo de cozimento a baixas temperaturas (BARNES, 1974: 9). Eram moldados a partir do método de enrolamento ou sobreposição de anéis. O que os diferencia dos recipientes *haji* funcionais é que pos*sue*m furos em suas bases, o que demonstra que nunca foram destinados para um uso utilitário, já que os furos eram feitos durante as etapas iniciais da confecção, antes mesmo do cozimento (MIKI, 1974: 16, 17).

Na metade do século 5, observou-se o aparecimento de um novo tipo de cerâmica no arquipélago: a cerâmica *sue* (須恵器), que era feita através de um método de cozimento em altas temperaturas, com coloração acinzentada, semelhante ao tipo de cerâmica utilizada na península coreana nos séculos V e VI. *Haniwa* de cerâmica *sue* começaram a ser produzidos, embora não tivessem formas próprias (ou seja, diferentes das formas encontradas em *haniwa* de cerâmica *haji*) (BARNES, 1974: 12).

Para Mizoguchi, este processo foi realizado por pessoas *aceitando* e *obedecendo* autoridade embora reconheça que é improvável que as pessoas tenham sido *coagidas* a trabalhar, e que o mais provável é que tenham se *voluntariado* para a construção. Essa teoria é sustentada pelo fato de que a supremacia militar e econômica da região de Kansai só foi estabelecida no fim do "Earlier Kofun" (fim do século V), quando já havia muitos *kofun* construídos (MIZOGUCHI, 2002: 199).

Considerando que o processo de construção exigia vasta força de trabalho, e levando em conta o número estimado dos habitantes por comunidade, fica claro que a construção de mais de um *kofun* simultaneamente teria significado uma divisão de lealdades. Sendo que foram construídos *kofun* de tamanhos semelhantes em locais

ISSN 1982-8713

diferentes, torna-se possível contrariar a tese da centralização precoce, ainda mais considerando que a regionalização das características dos *kofun* era grande demais para sustentar uma centralização (MIZOGUCHI, 2013: 239, 240) como a proposta por aqueles que advogam a teoria do *Yamato Seiken*.

A cultura material em três fases: *Período Kofun Inicial (séculos 3 e 4)*

No final do período Yayoi, os enterramentos eram feitos geralmente em covas contendo caixões de madeira. No início do período Kofun, os *tumuli* costumavam ser construídos nos pés de montanhas ou no declive de uma colina. O apêndice frontal tendia a ser um retângulo cuja altura diminuía na medida em que se afastava da câmara funerária.

As câmaras funerárias desta fase são de tipo vertical, ou câmara de cova (*tateanashiki sekishitsu* 竪穴式石室), construídas a partir de uma cova rasa no topo da parte circular do monte após este já ter sido erguido. Arenito era o tipo de rocha mais comum para a construção das paredes. O resultado pode ser observado nas imagens a seguir (figs. 4 e 5).

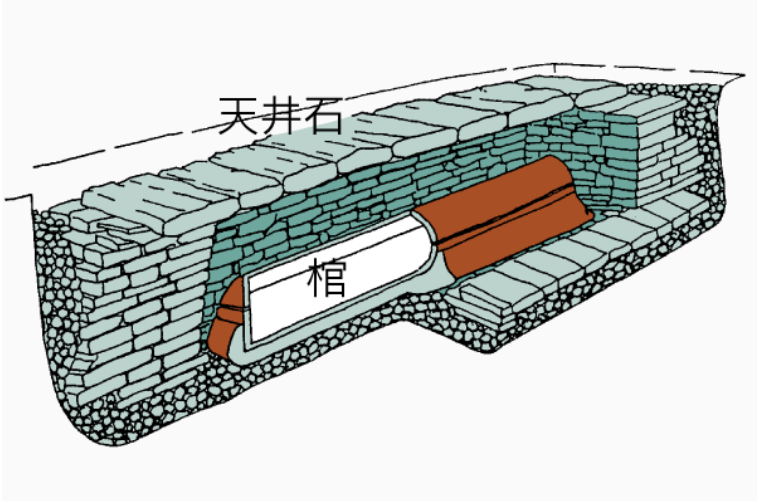

Figura 4: Modelo de câmara de tipo cova. Disponível em: ranhaku.com/web04/c4/4_05.html. Acesso em: 31 de julho de 2020.

ISSN 1982-8713

Figura 5: Fotografia de camâra de tipo cova. Disponível em: f.hatena.ne.jp/gashatech/20121005143116. Acesso em: 31 de julho de 2020.

Alguns *kofun* que exemplificam o estilo do século 4 são Ōtsukayama, Hashihaka, e o *kofun* do imperador Sujin. Os exemplares deste período apresentam formato de fechadura, quadrado ou circular e são, em muitos casos, escalonados. Seu interior consiste de uma câmara de pedra de estilo cova ou um caixão de madeira envolto em argila, também localizado em uma cova no topo do monte.

Dentre os bens funerários encontrados neste período, temos ornamentos em jaspe, espelhos importados do continente decorados com motivos dos Quatro Deuses, outras deidades ou animais e objetos de uso ritual que já eram utilizados desde o período Yayoi, como braceletes de pedra, e contas cilíndricas.

Neste momento inicial é muito comum a presença de ferramentas ligadas à prática da agricultura como foices, machados, plainas e facas. Havia também algumas armas, como pontas de flechas feitas de bronze e ferro, espadas de ferro, adagas e pontas de lança.

Por volta da metade do século 4, armaduras passaram a fazer parte dos bens funerários. Espelhos produzidos no Japão passam a aparecer no lugar dos espelhos

ISSN 1982-8713

importados do continente. Os bens de uso ritual diminuem em número e em qualidade, enquanto que o número de armas aumenta. Exemplos representativos neste momento são Nyōtanyama, Uedono, Muromiyayama (OKAUCHI, 1986: 142)

Com relação à fase inicial do período, Mizoguchi afirma que a construção dos *kofun* era uma importante ocasião cerimonial, que envolvia a participação de inúmeras comunidades, algumas de lugares distantes (MIZOGUCHI, 2013: 239, 240), o que é um indício sustentador da hipótese de que as relações no Kofun inicial se davam em forma de rede em que cada comunidade era um nó.

Tsubai Ōtsukayama *Kofun* (AIKENS; HIGUCHI, 1982: 255-263) é considerado um *kofun* típico da fase inicial do período. Localizado na planície do Rio Kizu, foi aberto por conta da construção de uma ferrovia em 1894 e escavado por Higuchi em 1953 por conta de outra obra no local. Este *tumulus* é do tipo *zenpō kōen*, ou seja, possui a parte da frente do monte em formato retangular e a parte de trás em formato circular, assemelhando-se a uma fechadura. A parte redonda foi construída em uma elevação já existente no cume de uma montanha enquanto a parte da frente foi feita a partir de um pedaço da encosta do cume. Possuía um fosso seco e suas dimensões eram de 185 metros de comprimento por 75 metros de largura.

Sua câmara funerária era de tipo câmara subterrânea, longa e estreita, construída numa cova profunda de 4,9 metros de comprimento, 1,1 metro de largura e 3 metros de altura, cujo chão ficava 4 metros abaixo da superfície do monte. As paredes da câmara foram feitas de placas achatadas de pedra, sem argamassa, acima de uma camada de cascalho. Também foi derramado cascalho entre as paredes de pedra e nas laterais da cova. O chão da câmara foi pavimentado com argila, com uma depressão no local destinado para o caixão. O teto foi feito com 8 placas de pedra sobre as laterais das paredes cobertas por uma camada de argila. A câmara se manteve seca e bem preservada até ser danificada pelas obras da ferrovia, entretanto do caixão de madeira só sobraram fragmentos e não restaram rastros de seu ocupante.

ISSN 1982-8713

Não há evidências de oferendas dentro do caixão, mas foram encontrados inúmeros artefatos organizados ao longo das paredes da câmara. Dentre eles há uma proeminência de armas e outros artefatos de guerra como espadas de ferro de 90 centímetros, pontas-de-lança ou facas de 45 centímetros, pontas de flechas de ferro e bronze, fragmentos de capacete de ferro e placas de armadura de ferro. Foram encontrados também: ferramentas de ferro, como foices, pontas de machado e enxó, cinzel para madeira e facas de talhar madeira; arpões farpados de ferro, lanças de pesca e um anzol; 30 espelhos de bronze manufaturados na China (da última metade do século 3), colocados ao longo das laterais e cabeceira da câmara funerária, e mais três espelhos que foram enterrados separadamente.

Período Kofun Médio (século 5)

A partir do século 5, a construção dos montes passa a ser realizada em terraços planos ou planícies, como pode ser observado nos *kofun* designados como túmulos de Ōjin e Nintoku. O tamanho dos *tumuli* desta fase pode alcançar até 400 ou 500 metros de comprimento. O apêndice frontal passou se assemelhar a um trapézio, em que a parte mais distante da câmara era mais larga e mais alta, podendo até mesmo exceder a altura do monte traseiro. Os haniwa de formato humano começam a aparecer na segunda metade do século 5.

Neste mesmo século começam também a aparecer exemplares da cerâmica *sue*, em lugar dos contêineres de jaspe e da cerâmica de tipo *haji*. A técnica da cerâmica *sue*, na qual as peças são cozidas a mais de 1000ºC tem origem nos reinos coreanos de Kaya e Silla, tendo chegado no arquipélago por volta da metade do século 5, data estimada pela aparição dos primeiros fornos utilizados para esta técnica. Neste momento, surge algo novo nos conjuntos de bens funerários: aparatos de cavalo (bridões, estribos, sinos e acessórios de sela).

Em meados do século 5, em *tumuli* como Ōtami, Nagamochiyama, Kokuzuka, Kamo-Inariyama e Kinkaki, observa-se a adição de ornamentos de correias de cavalo de

ISSN 1982-8713

tipo e armaduras. Ornamentos como cintos e brincos de ouro também aparecem pela primeira vez nos conjuntos funerários.

Na segunda metade do século 5, câmaras de pedra horizontais com entradas laterais, que já eram comuns em Paekche e Kaya, começam a aparecer em alguns lugares do arquipélago. Entretanto, não se tornam comuns de imediato. É só a partir do século 6 que este tipo de câmara começa a ser usado nas "tumbas imperiais[223]" (OKAUCHI, 1986: 142,143).

Este estilo de câmara de tipo galeria ou corredor (*yokoanashiki sekishitsu* 横穴式石室), que era construída a partir do chão junto com o monte, conforme pode ser observado nas imagens abaixo (figs. 6 e7).

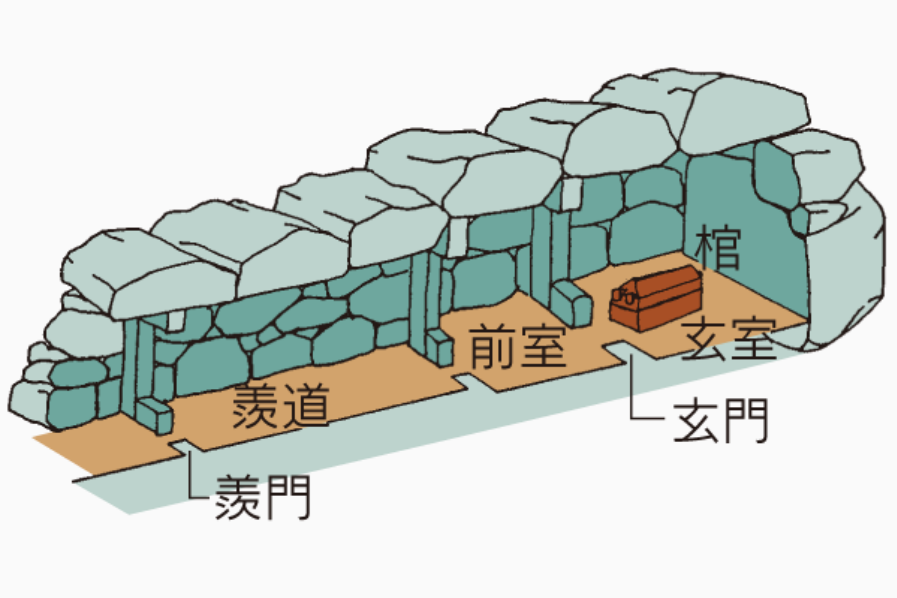

Figura 6: Modelo de câmara de tipo galeria. Disponível em: ranhaku.com/web04/c4/4_05.html. Acesso em: 31 de julho de 2020.

[223] Túmulos associados à linhagem imperial. Entretanto, o sistema de designação destes túmulos é controverso e já provou diversas vezes ser falho.

ISSN 1982-8713

Figura 7: Fotografia de câmara de tipo galeria. Disponível em: livedoor.blogimg.jp/warabite/imgs/6/6/66bee055.jpg. Acesso em: 31 de julho de 2020.

Muro Miyayama *Kofun* (AIKENS e HIGUCHI, 1982: 275-277), localizado na planície de Yamato, em Katsuragi, data da primeira metade do século 5 e é representativo dos *kofun* da fase média do período. Vale ressaltar que a datação foi realizada com base no tipo de sítio onde se localiza (junção de Colina com planície) e pelo formato dos montes traseiro e frontal, que são equivalentes. Suas dimensões são: 238 metros de comprimento por 110 metros de largura.

Sua câmara funerária, de tipo subterrâneo, mede 5,5 metros de comprimento 1,9 metro de largura e 1 metro de altura, feita de alvenaria de pedra seca (técnica de construção em que não é usado nenhum tipo de argamassa entre as pedras). Em seu interior foram encontrados *haniwa* de aves aquáticas e outros. O teto foi feito utilizando 5 pedras tabulares, colocadas em cima das paredes. As paredes e o teto foram revestidos por fora com uma camada grossa de argila. Contava com um caixão de pedra composto, em forma de baú. O caixão foi composto com 6 placas grandes de pedra, sem argamassa para juntá-las. A tampa possui 8 painéis separados por margens em baixo relevo.

Como a câmara já havia sido saqueada antes da chegada dos arqueólogos, muita coisa se perdeu, e apenas alguns artefatos remanesceram. Foram encontradas

ISSN 1982-8713

armaduras e espadas de ferro, bem como outras lâminas, e imitações feitas de pedra; fragmentos de espelhos de bronze de tipo Han; 600 *magatama* de talco e outras contas (um número anormalmente alto de *magatama,* um tipo de conta curva de uso ritual); *haniwa* muito variados, tais como casas, guarda-chuvas, armaduras, escudos, aljavas, etc. acima de cada enterramento.[224]

Período Kofun Tardio (séculos 6 e 7)

No século 6, os *tumuli* voltam a ser construídos em locais elevados, com formato principalmente de fechadura ou circular. Neste momento, as câmaras de estilo horizontal já haviam substituído completamente as câmaras de estilo cova. Isso significa que os interiores eram agora mais espaçosos (OKAUCHI, 1986: 143).

Os *tumuli* ainda tinham dimensões gigantescas e bens funerários de qualidade altamente luxuosa estão presentes na maior parte dos grandes exemplares, como Hōanzuka, monte nº. 3 em Tamakiyama, Iwatoyama e Eta-funayama. Ornamentos de ouro, como coroas, armaduras e aparelhagem de cavalo também estão presentes (OKAUCHI, 1986: 143). No período Kofun tardio em geral, há um embelezamento do corpo do chefe, e ele passa a usar uma coroa (MIZOGUCHI, 2002: 219).

Como a estrutura da câmara horizontal não permitia uma altura de monte tão elevada quanto a câmara de cova permitiria, por conta do peso que não seria suportado pelas paredes e teto, os montes passaram a ser cada vez menores.

Na metade do século 6, os *tumuli* passam a ser construídos em aglomerados geralmente localizados em colinas e na subida de montanhas. As câmaras com entrada lateral facilitam os enterramentos múltiplos, com o que surgem tumbas familiares.

Após o século 7, a construção de *tumuli* no Japão diminui drasticamente. Tumbas imperiais se tornam quadradas, semelhante às construídas pelas dinastias chinesas Sui

[224] Existe evidência de que um segundo complexo funerário teria existido neste *kofun*, porém ele foi completamente perdido. *Kofun* com dois ou três enterramentos eram relativamente comuns para esta época.

ISSN 1982-8713

e Tang. *Tumuli* como Ishibutai-Monjuin Oeste e Iwayayama utilizam pedra de corte fino para a câmara. Koganezuka e Maitani possuem pedra cortada em imitação a tijolos, enquanto que Abeyama tem tanto tijolos quanto pedra. Takamatsuzuka, desta mesma época, se tornou famoso por suas pinturas.

O túmulo atribuído ao Priíncipe Shōtoku, datado de 621 é um *tumulus* circular com fileiras de pedra na base e com câmara de pedra cortada com entradas laterais. O *tumulus* designado como pertencendo ao imperador Tenmu tem sido aceito pelos arqueólogos como o último esforço de construção de *tumuli*, marcando o final do período Kofun. Esta tumba é datada do final do século 7 (OKAUCHI, 1986: 143, 144). Após o enterramento duplo de Tenmu e Jitō, a cremação se torna mais comum, pelo menos para a linhagem imperial.

Udozuka *Kofun* (AIKENS e HIGUCHI, 1982: 277-279), datado da metade do século 6, é um exemplar representativo do momento final do período Kofun. Localizado no Vale do Rio Yamato, aproveita uma elevação natural. Mede 60 metros de comprimento, 30 metros de largura e 12 metros de altura. Sua câmara funerária é de tipo galeria, com entrada para um corredor de 8,3 metros de comprimento, 2,7 metros de largura e 2 metros de altura, com sistema de drenagem para manter o túmulo seco. Este corredor havia sido fechado por pedras grandes na entrada, e se estende a partir da parte de trás do *kofun*. A câmara funerária está localizada abaixo do centro do monte traseiro. As dimensões da câmara são: 2,7 metros de largura, 6 metros de comprimento e 4,3 metros de altura. Seu teto foi construído com duas placas gigantes de pedra, e as paredes a base de placas de pedra massivas e acima delas havia duas ou três fileiras desiguais de seixos. Foram encontrados traços de dois caixões de pedra compostos com laterais de placas de pedra, um dos quais estava no corredor. Porém, o *kofun* havia sofrido pilhagem.

Foram encontrados artefatos em três lados do caixão principal: arreios de cavalo, equipamento militar (alabardas, espadas de ferro curtas e longas, dois arcos de madeira, 138 Pontas de flecha), adornos (anéis de contas de vidro enquanto as do período Kofun inicial eram de pedra), um espelho de bronze, oferendas de cerâmica numerosas e

ISSN 1982-8713

variadas, jarras, tigelas, pratos, tigelas com pedestais, travessas cobertas, recipientes compostos (cerâmica de mesmo tipo foi encontrada em torno do outro no caixão o que mostra que os dois instrumentos foram contemporâneos). No corredor foram achados *haniwa* de casas, guerreiros e armadura e fragmentos de *haniwa* em diversos lugares em cima do túmulo. Ressalta-se que este *kofun* foi usado como local de cerimônias no século 12.

Shimanosho Ishibutai *Kofun* (AIKENS; HIGUCHI, 1982: 282-284) é um exemplo típico da segunda metade do período Kofun tardio, datado da primeira metade do século 7. Localizado na região de Asuka, na bacia de Nara é um *tumulus* de tipo megalítico. Sua câmara funerária de tipo galeria foi feita de pedra, com passagem de entrada de 12,5 metros de comprimento, 2 metros de largura e 2 metros de altura, que leva a uma câmara maior e mais alta. Sua escala é maior e mais massiva que as do fim do século 6.

O dólmen que abriga a câmara funerária mede 22 metros de comprimento e 7 metros de altura. O interior da câmara mede 8 metros de comprimento, 3,5 metros de largura e 5 metros de altura. O corredor foi equipado com sistema de drenagem. O túmulo foi feito com pedras gigantescas, e por isso muito pesadas - de granito - cuja pedreira ficava a 3 quilômetros de distância. O transporte das pedras deve ter requerido centenas de pessoas, gado, cavalos e levado meses. Isso é importante porque mesmo que no período Kofun tardio os montes fossem menores, as câmaras eram maiores e muito mais trabalhosas de construir.

Foi feita uma plataforma de terra de 66 metros quadrados, e em cima desta plataforma o dólmen foi construído, e depois coberto pelo monte, que deve ter sido em forma de domo ou retangular. O *tumulus* possuía fosso quadrado, que era a origem da terra usada para construção do monte. Como foi saqueado cerca de mil anos atrás, não restou caixão e os fragmentos de artefatos encontrados eram uma mistura confusa de cerâmica *haji*, objetos de bronze do período Nara e Heian e moedas Tokugawa, o que

ISSN 1982-8713

indica que provavelmente foi saqueado no século IX e usado como abrigo e ou santuário local.

Takamatsuzuka *Kofun* (AIKENS; HIGUCHI, 1982: 284, 285), o último *kofun* a ser analisado, faz parte de um grupo de *kofun* na vila de Asuka, e data da última parte do período Kofun, perto da transição para o período Nara, momento em que os *tumulus* em forma de fechadura já não eram mais construídos. Seu monte é pequeno e redondo com 18 metros de diâmetro e 5 metros de altura. A câmara funerária também é pequena e retangular, feita de placas de pedra, com entrada em uma das pontas.

Nas paredes da câmara funerária havia pinturas, o que já existia desde o século VI, primeiro em Kyushu e depois em todo o arquipélago, embora ainda não fosse comum. No teto havia uma constelação estelar; na parede Leste, o sol e um dragão azul no centro, ladeados por quatro homens de um lado e quatro mulheres do outro; na parede Oeste, a lua e um tigre branco, ladeados por quatro homens e quatro mulheres; na parede Norte, o espírito tartaruga-cobra; e na parede Sul, a figura se perdeu. As figuras mostram os animais tradicionais das quatro direções, o que leva a crer que houvesse uma fênix vermelha na parede Sul. Quanto ao conteúdo da câmara, foi quase todo saqueado. O caixão era de madeira com laca, e foram encontrados pratos decorativos e um espelho de estilo T'ang.

Considerações finais

Após observar exemplares de três diferentes momentos do período Kofun, fica claro que estas estruturas não se mantiveram inalteradas através do tempo no que diz respeito às suas principais características e forma de construção.

Apesar de algumas características estarem sempre presentes, diversos elementos, como o próprio formato do monte, tipo de câmara funerária e tipo e quantidade de bens funerários sofreram alterações significativas ao longo do período Kofun. Os montes sofreram alterações em seu tamanho e formato. Se tornaram muito maiores no Kofun médio se comparado ao inicial, e depois voltaram a ser menores,

ISSN 1982-8713

porém havendo uma grande diferença de tamanhos entre aqueles de Kinki e os de outras regiões. Já o apêndice frontal sofreu grande alteração de formato, passando de retangular a trapezoidal, com a ponta mais alta que o monte traseiro.

A câmara funerária, que inicialmente era construída de forma semelhante a uma cova no topo do monte, passou a assumir um estilo muito mais monumental no Kofun médio, tendência esta que se acentuou mais ainda com o passar do tempo, mesmo que o tamanho do monte em si tenha diminuído. O acesso permanente ao morto foi proporcionado com este novo tipo de câmara.

As mudanças nos bens funerários talvez tenham sido as mais significativas dentre as alterações. O conjunto de bens, que inicialmente incluía principalmente ferramentas de atividades cotidianas comuns e ítens rituais de pedra e em menor medida, de bronze, passa a incluir cada vez mais ítens bélicos a partir do Kofun médio e estes chegam a ocupar a maior proporção dentro do conjunto no Kofun final, quando este conjunto como um todo se apresenta com caráter indivudual e biográfico, em oposição ao caráter comunitário que havia anteriormente.

A interpretação do significado de cada uma mudança, entretanto, foge ao escopo deste artigo por questões práticas de espaço, e se coloca como um empreitada futura, a ser retomada em uma próxima publicação.

Referências bibliográficas

AIKENS, C. Melvin; HIGUCHI, *Takayasu. Prehistory of Japan*. New York: Academic Press, 1982.

BARNES, Gina. Introdução. In: MIKI, Fumio. *Haniwa. Arts of Japan 8*. New York: John Weatherhill, Inc., 1974.

BARNES, Gina. *State formation in Japan: emergence of a 4th-century ruling elite*. New York: Routledge, 2010.

ISSN 1982-8713

KIDDER, J. E. *O Japão antes do Budismo*. Lisboa: Gris, 1970.

KONDŌ, Yoshirō. The keyhole tumulus and its relationship to earlier forms of burial. In: PEARSON, Richard. *Windows on the Japanese past: Studies in Archaeology and Prehistory*. Ann Arbor: The University of Michigan, 1986. Capítulo 19.

MIKI, Fumio. Haniwa. *Arts of Japan 8*. New York: John Weatherhill, Inc., 1974.

MIZOGUCHI, Koji. *The archaeology of Japan: from the earliest rice farming villages to the rise of the State.* New York: Cambridge University Press, 2013.

MIZOGUCHI, Koji. *An Archaeological History of Japan*: *30,000 B.C. to A.D. 700*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

OKAUCHI, Mitsuzane. Mounded tombs in East Asia from the 3rd to 7th centuries. In: PEARSON, Richard (ed.). *Windows on the Japanese past: Studies in Archaeology and Prehistory. Ann Arbor: The University of Michigan*, 1986. Capítulo 7.

PEARSON, Richard. The Nature of Japanese Archaeology. Asian Perspectives. Honolulu, v. 31, n. 2, 1992.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Religión y Desarrollo: el Budismo desde India Hacia Sri Lanka: la Donación (Dana) y sus Potencialidades Comunitarias para el Desarrollo[225]

Religião e Desenvolvimento: o Budismo da Índia até Sri Lanka: a Doação (Dana) e suas Potencialidades Comunitárias para o Desenvolvimento.

Lía Rodriguez de la Vega[1]

[1] CICS-UP and Master Program in Social Sciences, Faculty of Social Sciences. Universidad Nacional de Lomas de Zamora – UNLZ. Universidad de Palermo - UP. Universidad Nacional del Chaco Austral – UNCAus. Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa – ALADAA. Comité de Asuntos Asiáticos del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales – CARI. E-mail: liadelavega@hotmail.com.

Recebido em 29 de Julho de 2020; Aceito em 28 de outubro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.54878

Resumen

El budismo surgió en India hacia el siglo Vl AC y aunque ya hacia el siglo Xll el número de sus practicantes se había reducido en el país, la creencia se proyectaría hacia el resto de Asia y el mundo. Es el caso de Sri Lanka adonde el budismo llegó en el siglo lll AC, de acuerdo al texto del Dīpavaṃsa (la más antigua crónica histórica del país) y con él, llegó el núcleo valórico y la cultura material que le son propios. Así, el budismo Theravada, practicado en la isla, tiene como meta última, el nibbana/nirvana, que se consigue a través de la práctica de la meditación (bhavana), acciones correctas (sila) y el logro de las diez perfecciones (dasa paramita), entre las cuales se encuentra la donación (dana). Una de las formas en que la donación (dana) puede ser practicada es, precisamente, la donación de partes corporales. En ese marco, en 1961, se estableció en Sri Lanka la Sociedad de Donación de Ojos de Sri Lanka (Sri Lankan Eye Donation Society), desarrollada por los trabajos del Dr. Hudson Silva, cuyos servicios alcanzan diversos países, haciendo de Sri Lanka uno de los mayores exportadores de córneas. Atendiendo a lo mencionado, en el contexto de la relación entre espiritualidad/religión y desarrollo, este texto reflexiona sobre las características budistas, que potenciaron el desarrollo de esta iniciativa de alcance colectivo, revisando someramente la normativa relacionada al tema, en el marco del desarrollo humano.

Palabras clave: Sri Lanka; India; Budismo.

[225] El texto no cuenta con los signos diacríticos de los términos en sánscrito y pali.

ISSN 1982-8713

Resumo

O budismo surgiu na Índia por volta do século VII aC e, embora no século XI o número de seus praticantes tenha reduzido no país, a crença se espalhou para o resto da Ásia e do mundo. É o caso do Sri Lanka, onde o budismo teria chegado no século 11 aC, segundo o texto da Dīpavaṃsa (a mais antiga crônica histórica do país) e com ela chegou o núcleo de valores e a cultura material que lhe são próprios. Assim, o Budismo Theravada, praticado na ilha, tem como objetivo final o nibbana/nirvana que é alcançado através da prática da meditação (bhavana), ações corretas (sila) e a obtenção das dez perfeições (dasa paramita), entre que é a doação (dana). Uma das maneiras pelas quais a doação (dana) pode ser praticada é justamente através da doação de partes do corpo. Nesse contexto, em 1961, foi criada no Sri Lanka a Sociedade de Doação de Olhos do Sri Lanka, desenvolvida a partir dos trabalhos do Dr. Hudson Silva, cujos serviços alcançam diversos países, tornando o Sri Lanka um dos maiores exportadores de córneas. Considerando o exposto, no contexto da relação entre espiritualidade/religião e desenvolvimento, este texto reflete sobre as características budistas, que promoveram o desenvolvimento desta iniciativa de âmbito coletivo, fazendo uma breve revisão das regulamentações relacionadas ao tema, no âmbito do desenvolvimento humano.

Palavras-chave: Sri Lanka; India; Budismo.

Introducción

La relación entre espiritualidad/religión y desarrollo ha sido dejada de lado durante largo tiempo, recibiendo una mayor atención más recientemente (GOULET, 1980; ALKIRE, 2002; DENEULIN; REKODI, 2011). Este cambio en la consideración de la relación entre religión y desarrollo se da en un contexto de modificación del rol de la religión en la arena internacional, caracterizada por una presencia más visible en diversos ámbitos, una mayor atención a la importancia de las matrices culturales en las dinámicas sociales en general y en el desarrollo en particular, una mayor difusión de otras perspectivas acerca de lo que una buen vida es y el modo como eso se traduce en cada comunidad en particular, un consecuente mayor protagonismo de actores sociales relacionados a espacios religiosos sobre distintos temas.

Entre los abordajes académicos que el tema ha ido concitando puede mencionarse a Ver Beek (2000), que alude a la espiritualidad como un taboo dentro del

ISSN 1982-8713

ámbito del desarrollo y revisa la entonces pobre presencia de la temática en tres journals reconocidos dedicados al desarrollo; Candland (2000), que alude a la noción de la fe como una forma de capital social, que contribuye a la construcción de redes entre las personas, tomando en cuenta los señalamientos de Drèze y Sen (1995) acerca de que la expansión de oportunidades sociales no pueden ser garantizada solamente por agencias gubernamentales o mecanismo del mercado sino que deben ser alcanzados por la acción pública -aunque apunta que los autores no comentan las condiciones de tal acción-, analizando el uso de ese capital social en los casos que considera. Thodock (2005), por su parte, aborda la cuestión de los actores no gubernamentales (NGOs), relacionados a la religión, en su caso el Movimiento Sarvodaya (Sri Lanka), que a su entender "*ofrece un modelo alternativo para un desarrollo sostenible e inclusivo que también tenga un atractivo moral universal*", señalando la autora el surgimiento de modelos alternativos a los paradigmas de desarrollo occidental, en Asia del Sur, mientras Deneulin y Rakodi (2011), repasan la cuestión, recorriendo las diversas producciones sobre el tema, revisando el cambio de lugar de la religión en la dinámica mundial, etc.

Por otro lado, las creencias y prácticas religiosas han sido señaladas por académicos que abordan el enfoque de Desarrollo Humano y Capabilidades como aspectos de la movilización social, que demandan consideración y resultan relevantes para el desarrollo-sin dejar de tener presente que esas creencias, en algunas circunstancias pueden también incitar a la violencia, obstruir el empoderamiento, etc.- (ALKIRE, 2002, 2004; WHITE y DENEULIN, 2009; BROWN, DENEULIN and DEVINE, 2009).

Considerando lo señalado y la actualidad del tema, este texto aborda el caso de la Sri Lankan Eye Donation Society, establecida en 1961, a resultas del trabajo del Dr. Hudson Silva, cuyos servicios alcanzan diversos países. Esta tarea se relaciona con el Budismo Theravada, cuya meta última, el nibbana, se consigue a través de la práctica de la meditación (bhavana), acciones correctas (sila) y el logro de las diez perfecciones (dasa paramita), entre las cuales se encuentra la donación (dana), una de cuyas formas es la

ISSN 1982-8713

donación de partes corporales. A cuento de ello, en el contexto de la relación entre espiritualidad/religión y desarrollo, el trabajo reflexiona sobre las características budistas, que potenciaron el desarrollo de esta iniciativa, revisando someramente la normativa relativa a la temática en el país, en el marco del desarrollo humano.

Nociones de abordaje: cultura e identidad

Giménez (2005) señala que el entender y definir la cultura por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad, hace posible asignarle a la misma un campo específico y autónomo como una dimensión de la vida de la sociedad.

Ello a su vez, apunta a que la cultura se particulariza y pluraliza en lo que Sewell (1999) denomina “mundos culturales concretos” (p. 52), de tal manera que podemos hablar de “las culturas”. A su vez, la consideración de la cultura interiorizada conlleva hablar de las identidades sociales.

Por su parte, Grimson (2012), establece una distinción entre cultura e identidad, apuntando que entiende que lo cultural alude a las prácticas, creencias y significados rutinarios y sedimentados, al tiempo que lo identitario refiere a los sentimientos de pertenencia a un colectivo.

Finalmente, Restrepo (2010) señala que las identidades son relacionales, es decir que se producen a través de la diferencia y aluden tanto a l diferencia como a la desigualdad y la dominación.

El desarrollo

ISSN 1982-8713

Valcárcel (2006) señala que el concepto de desarrollo fue antecedido por otros como progreso, civilización, crecimiento, riqueza, evolución, etc. En 1942, un funcionario de la Organización Internacional del Trabajo mencionó en un informe el término "áreas subdesarrolladas", aunque el término "subdesarrollo" no alcanzó mayor notoriedad sino hasta 1949, en que fue utilizado por el presidente norteamericano Harry Truman, en el discurso inaugural de su mandato.

El término ha adquirido el alcance de la época en que se consideraba, siendo asociado a aumento o mejora de algo, ligado a los bienes materiales y posteriormente asociado también a virtudes/bondades no solamente materiales.

A partir de la década del '70 (del siglo XX), cobró notoriedad en su abordaje, la consideración del medioambiente. Hacia la década del '80, la propuesta de Manfred Max Neef hablaría del desarrollo a escala humana, revalorando la diversidad y considerando necesidades y satisfactores. En línea con ese planteo, llegaría también el de Amartya Sen y su consideración de que el referente del desarrollo no es el crecimiento económico sino los seres humanos. Por su parte, abrevando en distintos abordajes, en la década del '90 habría de llegar la propuesta de Naciones Unidas, que sería la del desarrollo humano, definido como:

> un proceso mediante el cual se amplían las oportunidades de los individuos, las más importantes de las cuales son una vida prolongada y saludable, el acceso a la educación y el disfrute de un nivel de vida decente. Otras oportunidades incluyen la libertad política, la garantía de los derechos humanos y el respeto a sí mismo… (PNUD, 1990, p.33).

Con el paso del tiempo se sumarían otros elementos a tal definición.

Posteriormente, la denominada corriente del post-desarrollo habría de criticar el concepto, concibiéndolo como un discurso del poder, que presenta a las personas una imagen negativa de sí mismas, en términos de retardo o inadaptación en relación a la

ISSN 1982-8713

situación de los pueblos más industrializados. Por ello, dicha corriente rechaza la definición universal de desarrollo y asocia el concepto a los valores de una cultura específica (la occidental).

En la visión del desarrollo, el cuerpo ocupa un lugar destacado, relativo a la salud biológica y social.

El cuerpo como vector de significación

El cuerpo constituye, al decir de Le Breton (2002) el vector semántico a través del que se construye la evidencia de la relación del actor social con el mundo y es desde él desde donde surgen, al tiempo que se propagan distintas significaciones que forman la base de la existencia, tanto individual como colectiva. El cuerpo resulta así el eje de la relación con el mundo, el tiempo y el lugar en que la existencia se hace carne por medio de la mirada del actor, la materialización, de su situación biográfica. Es a través de su condición corpórea que el sujeto transforma el mundo en un tejido cercano y coherente, disponible tanto para su accionar como para su comprensión y entendimiento. Tanto emitiendo como recibiendo, el cuerpo produce sentido de manera permanente y es así que el sujeto se inserta de modo activo en un espacio social y cultural dado. El orden social se filtra a través del cuerpo.

Asociado a lo señalado, las representaciones del cuerpo son función de las representaciones de las personas y ambas se encuentran insertas en la visión que del mundo tiene la comunidad de pertenencia. De esta manera, la concepción moderna del cuerpo, considera al sujeto separado del cosmos, de los otros y de sí, sin embargo, existen sociedades donde tal separación no existe y el cuerpo está inscripto en una red compleja de correspondencias-entre ese cuerpo y el cosmos-, modificándose la relación entre el cuerpo y sus representaciones de una sociedad a otra. En las sociedades, existen de ese modo, varios modelos de cuerpo, asociados a distintas medicinas (el saber biomédico formal y dominante, las medicinas paralelas o populares, etc.).

ISSN 1982-8713

El autor agrega que el cuerpo está en el cruce de las distintas instancias de la cultura, en la base de todas las prácticas sociales, como mediador de la presencia humana, siendo el espacio de imputación del campo simbólico. Por eso, resulta fundamental tener presente que el cuerpo no existe en su forma natural sino que está siempre inserto en una trama de sentido, metaforizando lo social y siendo metaforizado a su vez por ello.

El budismo y su propuesta

Surgido en la India (siglo Vl AC), el Budismo, es generalmente caracterizado como una religión, en función de poseer diversos elementos que permiten tal asociación, como: un sistema de creencias, una organización institucional en torno de creencias y prácticas rituales, un discurso ético basado en diversas enseñanzas y creencias, especialistas religiosos en su sistema monástico, etc., aunque su no creencia en un principio que sobreviva a la vida física de un individuo y tampoco en un principio Supremo -cuyo lugar está ocupado aquí por el Vacío (en cuanto se sostiene que la verdadera naturaleza de las cosas es la inexistencia de ser propio) (VON GLASENAPP, 1991-1992), lo diferencia de otras creencias.

En su marco, el ser humano es un conjunto de *dharmas (*dhammas*,* en pali[226]) insustanciales e impermanentes, afirmándose la existencia de una sucesión de reencarnaciones (samsara*)*, con la paradoja de un ciclo de transmigraciones sin que haya algo/alguien que transmigre (atendiendo a la doctrina de no existencia de un sí mismo/anattam). Postula también el anaditva (inexistencia de comienzo), la creencia en el karman (que alude a la retribución de los actos) (DE LA VALLÉE POUSSIN, 1994; DRAGONETTI; TOLA, 2004), sosteniendo que es posible romper la cadena de

[226] Los dharmas son los elementos constitutivos de las entidades que componen nuestra realidad (TOLA y DRAGONETTI, 2004).

ISSN 1982-8713

reencarnaciones recurriendo a doctrinas y prácticas salvíficas que él propone, alcanzando la liberación o *nirvana* (en sánscrito/nibbana, en pali) (DE JONG, 1994-1995). Enuncia la doctrina de las Cuatro Nobles Verdades (que señala que los objetos del apego son dolorosos, que el origen del dolor es el deseo, que la supresión del dolor es la extinción del deseo y que el camino para la supresión del dolor está dado por el Noble Óctuple Camino, camino virtuoso por él propuesto). Otro de sus planteos fundamentales se expresa en la Pratityasamutpada o teoría del Surgimiento Condicionado, cadena causal de doce miembros que explican el nacimiento y la cesación del dolor, inspirada en dos características intelectuales del Budismo, la visión causalista de la realidad y la concepción de la interdependencia universal de todo (DRAGONETTI; TOLA, 2004).

Su destacada propuesta ética (ahimsa/no violencia); karuna/compasión; paciencia/ksanti, etc.) (DRAGONETTI; TOLA, 2004), se extiende a todos los seres sintientes y al mundo. Resulta central a él, lo comunitario y en ese marco, sobre la base de la interdependencia universal, se agrega la centralidad del dar, como una acción kármicamente fructífera, a su vez ligada al compartir los frutos kármicos de la acción.

Kaman (2016) señala que la ética budista está hecha del Dhamma (la doctrina, que aborda los principios) y del Vinaya, (la disciplina, es decir las normas y circunstancias de aplicación práctica de tales principios). De esta manera, la ética de la acción humana (karma), resulta especialmente relevante en el budismo, en tanto a través de ella puede regularse la causalidad moral, el mundo de acción, la escatología y la soteriología. En ese marco, la primera virtud ética considerada es dana, que constituye la base para el desarrollo tanto moral como espiritual, siendo el centro de tal generosidad, la comunidad o sangha. Recordemos que el Dhammapada 223, alude a “conquistar al tacaño a través del dar”. Por otro lado, la caridad aparece mencionada entre los diez buenos caminos de acción (dasa- kusalakarmapatha).

ISSN 1982-8713

Con respecto a la corporalidad, paralelo a la idea del ser humano como un conjunto de dharmas tanto insustanciales como impermanentes, es conocido que la preservación y circulación de las denominadas "reliquias" resulta de gran relevancia en el budismo y ellas aluden tanto a restos corporales como a objetos utilizados por un "santo" budista. En ambos casos, la importancia de la consagración material de tales reliquias, da cuenta de la cultura material associada. Las circunstancias que rodean las reliquias alcanzan incluso proyección internacional, como sucedió, a modo de ejemplo, con las reliquias de dos de los discípulos más cercanos de Buda, Sariputta y Moggallana, que habían sido descubiertas por Maisey y Cunningham en una estupa en Sanchi, en 1851 y habían sido llevadas al Reino Unido. La Sociedad Maha Bodhi, apoyada por el gobierno indio reclamaron tales reliquias, que fueron re-consagradas en el mismo lugar en noviembre de 1952, estando cinco años en circulación entre Ceylán e India (donde fueron recibidas por el entonces Primer Ministro Jawaharlal Nehru) (BREKKE, 2007). Otros ejemplos más cercanos en el tiempo pueden darse con la circulación de una urna con cenizas de Buda desde Sri Lanka a Nagpur, India (lugar donde Bhimrao Ambedkar se convirtiese al budismo, seguido por cientos de miles de dalits, en 1956), en ocasión de una Conferencia Internacional Budista, en 2015, con el apoyo y promoción del gobierno indio. Otro ejemplo posterior, se dio durante la visita del Primer Ministro indio, Narendra Modi, en 2017, a Sri Lanka, en ocasión de participar del Día Internacional de Vesak, ocasión en la que rezó en el Templo de la Reliquia Sagrada del Diente (de Buda)[227], en Kandy (Hindustan Times, 2017).

Como señala Harvey, 2011, citado en MacCormick, 2013:

[227] Cabe recordar que tras la muerte de Buda, en el siglo VI AC, sus cenizas fueron distribuidas en ocho partes para distintos reinos v se conservaron en ocho estupas diferentes, en el norte de la India. De acuerdo a los textos budistas, en el siglo III AC, el conocido emperador Ashoka, de la dinastía Maurya, sacó las reliquias de estupas y las redistribuyó en todo el subcontinente, lo que contribuyó a la difusión del budismo (algunos estudiosos asumen esto como un hecho y otros lo ponen en duda). Su hijo Mahendra, llevó una reliquia de Buda a Sri Lanka (un diente), que se conserva en el templo mencionado (BREKKE, 2007).

ISSN 1982-8713

> La perspectiva [budista] ve la moralidad como parte de un camino espiritual que en gran parte consiste en cultivar un carácter más saludable, socavando las impurezas morales/ espirituales y cultivando la virtudes de contraataque... Esto implica que lo que uno hace, y cómo y por qué lo hace es de gran importancia: para las acciones de uno, ambos expresan y dan forma al propio carácter y contribuyen al propio destino.

Así, en el budismo Theravada, el acceso a y la realización del nirvana, se logra por medio de bhavana (meditación/cultivo de la mente-tomando en cuenta que la conciencia que resulta de los hitos espirituales en el camino budista, se denomina phala/fruto), sila (disciplina moral) y la realización de dasa paramita (diez perfecciones)[228] -de entre las cuales, la primera es dana/generosidad[229], donación- (RATNAYAKA, 1985; WIJAYANTO, 2009). A su vez, los actos relativos al dar, son juzgados tomando en cuenta la calidad del motivo del donante -es decir su intención[230]-, la pureza espiritual del recipiente y la clase y tamaño de lo dado. La acción de dar debe ser desinteresada, recibida con humildad y guardar proporción con la necesidad que busca atender. Tales actos poseen diversas consecuencias: crean mérito en el próximo mundo para los dadores y pasan los beneficios al individuo destinatario, cuya satisfacción constituirá la base de una sociedad mejor.

[228] Ellas son: Dana (generosidad/donación), Sila (conducta apropiada/disciplina moral) Nekkhamma (renuncia), Paññā (conocimiento), Viriya (energía), Khanti (paciencia), Sacca (honestidad), Adhiṭṭhana (determinación), Metta (benevolencia), Upekkha (ecuanimidad).

[229] Sudyka (2013) y Heim (2004/2015, de manera más extensa) exploran dana en un contexto más amplio que considera la India, a través del budismo, el hinduismo y el jainismo e incluso Copeman (2011) explora la translocalidad de dana.

[230] La intención/volición (cetana) especifica si un momento de conciencia es saludable, insano o neutral. En el contexto de la intención correcta, el Canon Pali describe tres tipos: a) intención de renuncia, b) intención de buena voluntad y c) intención de inocuidad, que a su vez actúan como antídotos contra los tres tipos de intenciones equivocadas, caracterizadas por ansia / codicia (lobha), mala voluntad (dosa) e ilusión moha (DE SILVA, 2006). De acuerdo a la filosofía budista, una acción es considerada buena o mala atendiendo principalmente a la intención que subyace a ella y de acuerdo a eso, producirá frutos kármicos con resultados buenos o malos y creará también el hábito de hacer más acciones buenas o malas.

ISSN 1982-8713

Existen en ese contexto tres formas de la práctica de dāna: a) el acto de donar los bienes mundanos -comida, trabajo, etc. (dana *paramita*), b) la donación de partes (*anga*) del cuerpo a los necesitados *(dana upa paramita*)-se habla aquí de "regalos del cuerpo" o dehadana-[231] y c) el sacrificio de la vida por el bien de los demás (dana *paramattha paramita*) (RATNAYAKA, 1985). Tales actos son ilustrados en las denominadas vidas anteriores de Buda, en un cuerpo de textos dedicados a esas narraciones, conocidos como Jatakas (TOLA; DRAGONETTI, 2003), entre los que algunos de los más conocidos son el Sivi Jataka[232] y el Vessantara Jataka[233].

El Anguttara Nikaya[234], 7, 6, Dhana Sutta: Treasure, señala que existen 7 tesoros, entre ellos, el tesoro de la generosidad. Y agrega: "Y cuál es el tesoro de la generosidad? Existe el caso de un discípulo de los nobles, su conciencia limpia de la mancha de avaricia, viviendo en casa, libremente generoso, con las manos abiertas, deleitándose en ser magnánimo, receptivo a los pedidos, deleitándose en la distribución de limosnas. Esto se llama el tesoro de la generosidad" (ṬHANISSARO BHIKKHU, 1997, párr. 7). Por su parte el Anguttara Nikaya, 8,54, el Dighajaṇu Sutta, destaca la generosidad como parte de una amistad virtuosa (kalyaṇa-mittata) y como uno de los cuatros rasgos que llevan a la felicidad en las vidas futuras.

[231] Resulta relevante aquí atender a la noción de muerte, como es entendida por el budismo, atendiendo a que algunas donaciones de partes corporales sólo se hacen tras la muerte del donante. Así, los criterios budistas tradicionales se encuentran en en el Majjhima Nikāya y en ek Saṃyutta Nikayas. Allí se alude a tres criterios que permiten distinguir un cuerpo vivo de uno muerto, a saber: vitalidad (ayu), calor (usma) y conciencia (viññaṇa). Para más información sobre el tema puede consultarse Keown (2010).

[232] La historia narra una vida anterior de Buda, como el Rey Sivi, que residió en el norte de la ciudad india de Anuradhapura, hace varios miles de años, que decidió dar sus ojos a un brahmán ciego.

[233] Narra la historia que concluye la serie de relatos sobre las vidas anteriores de Buda y alude a su vida como el príncipe del reino Sivirat, Vessantara, que renuncia a sus posesiones e incluso sus hijos y esposa, lo que lo llevará a renacer como un Buda (LADWIG, 2009).

[234] Una de las colecciones del Sutta Pitaka, una de las tres cestas del Pali Pitaka (escrituras budistas) del budismo Theravada.

ISSN 1982-8713

El banco de ojos de sri lanka

Gain, Jullienne, Zhiguo He, Aldossary, Acquart, Cognasse y Thuret (2016) señalan que el trasplante de córnea es el tipo de transplante más frecuente en todo el mundo, posibilitando la restauración de la función visual cuando el deterioro causado por daño corneal resulta demasiado severo para proporcionar una calidad de vida aceptable. Sumado a ello, la córnea presenta diversas características que hacen su almacenamiento y trasplante más fácil que otros tejidos y órganos. En ese marco, Sri Lanka se encuentra entre los mayores exportadores de córneas del mundo (Estados Unidos y Sri Lanka tienen las mayores tasa de donación de córneas per cápita del mundo, representando juntos el 94% de las córneas exportadas en el mundo) (LAMBERT; CHAMBERLAIN, 2017).

Una de las manifestaciones concretas de estas ideas puede verse a través del trabajo de la Sociedad de Donación de Ojos de Sri Lanka[235], cuyo desarrollo suele atribuirse a la tarea del Dr. Hudson Silva, quien, como estudiante de medicina en los años 50, reconoció la necesidad de donadores de córneas en el Colombo Eye Hospital. En función de ello y habiéndose agotado el suministro de córneas provenientes de presos-atendiendo a la abolición de la pena de muerte, en 1956, Silva inició una campaña para estimular la donación, logrando que muchos voluntarios se sumaran a esa acción. Cuando la Sociedad creó el Banco Internacional de Ojos, en 1961, el Dr. Silva se convirtió en su primer donante registrado y su madre en la segunda (siendo sus córneas transplantadas tras su muerte -en 1963-a un granjero quien, gracias a ello, recuperó la visión) (WIJERATNE, 2016). El servicio fue fortaleciéndose[236] y pronto el

[235] Cabe señalar que Asia posee la mayor proporción de ceguera de córnea (2.8 millones de personas, sobre 10 millones del mundo).

[236] Contó con ayudas cruciales, como el apoyo público del Dr. A. Ariyaratne, líder de la respetada organización social budista de Sri Lanka, Sarvodaya (fundada oficialmente en 1958 para estimular la participación de jóvenes estudiantes en proyectos de desarrollo comunitario, a partir de una ideología de la educación y el desarrollo) (KLOPPENBORG, 1984); la firma del consentimiento de la Primer Ministro Sirimavo Bandaranaike, en 1972, para donar sus órganos, cosa que sería cumplida de modo público, etc. (SIMPSON, 2004).

ISSN 1982-8713

suministro superó los límites de la demanda local, habiéndose transportado miles de córneas, a más de 60 países diferentes[237] (SILVA, 1991). La práctica de exportar es refrendada con numerosas cartas de agradecimiento, elogios de autoridades, donaciones de diversos tipos, sin cuya asistencia, los servicios oftálmicos prestados por la sociedad no podrían funcionar.

En ese marco, para sortear la cuestión de la obtención del consentimiento de los familiares, se propuso el uso de un certificado impreso en el que se consiente expresamente la donación[238], recomendándose que el mismo sea enmarcado y colocado en un lugar prominente de la casa. Los formularios de solicitud de donación, que deben ser refrendados por dos testigos, son impresos en tamil, sinhala e inglés (SIMPSON, 2017).

En Sri Lanka, la Ley de Trasplante de Tejidos humanos (THT) n· 48, de 1987 y las circulares del Director General de Salud (DGH) del Ministerio de Salud sobre el trasplante de órganos son los que establecen procedimientos para la donación y extracción de órganos y tejidos de cuerpos humanos, con diversos fines (terapéuticos, científicos, etc.). De acuerdo a la citada ley, cualquier persona mayor de 21 años puede consentir la donación por escrito, para que la misma entre en vigencia ante su fallecimiento, se trate de su cuerpo o cualquier parte o tejido del mismo, mientras ese consentimiento no se hubiese revocado. En aquellos casos en que el fallecido no haya dado su consentimiento en vida, será legal que consientan sus familiares, si el fallecido no se hubiese opuesto a

[237] Las primeras seis córneas que fueron donadas a un centro de salud extranjero, fueron llevadas por el Dr. Silva a Singapur, en 1964, en el Día de Vesak (WIJERATNE, 2016). En los primeros años de la década del ’70, se iniciaron los primeros transplantes de córnea en Malasia, en el marco de una activa participación del Templo Maha Vihara y del templo budista de Sri Lanka en Kuala Lumpur, continuando hasta la actualidad la cooperación entre ambos países en este tema, con la colaboración de Sri Lankan Airways. También allí el dia de Vesak, se constituyó en un dia particular en el templo Maha Vihara para la recepción de córneas desde Sri Lanka (SCHREIBER, 2017). Otras historias similares dan cuenta de la práctica de dana con otras derivaciones como la donación de sangre (CHIEW, 2012).

[238] Ese certificado lleva impresa la frase: “vida a un ojo muerto” (“mala netata pana”).

ISSN 1982-8713

la donación durante su vida (PERERA, 2009; VADYSINGHE; DASSANAYAKA; EDUSSUIRYA; RUKSHANA, 2018).

En el caso de las córneas, el consentimiento dado se hace de acuerdo a la Ley de Injerto de Córnea n· 38 de 1955 -primera legislación sobre la temática, que regula la donación post mortem de ojos, para propósitos terapéuticos-y la ya mencionada Ley de Transplantes de Tejido Humano n· 48 (Transplantation of Human Tissues Act, 1987; PERERA, 2009). La posición jurídica relativa a las transacciones de tejido humano en Sri Lanka está inspirada en los códigos internacionales de ética sobre trasplante de órganos y tejidos y resulta inaceptable comprar o vender el cuerpo o sus componentes. Al mismo tiempo, el cuerpo jurídico relacionado al tema resuena con la idea del mérito, que se mencionara. En ese contexto, los intentos de localizar las transacciones en el ámbito del parentesco y las obligaciones morales que existen entre parientes, constituye un espacio importante en contra de la comercialización de las partes donadas (SIMPSON, 2004).

Diversos agentes sociales como organizaciones comunitarias, corporaciones estatales y empresas desarrollan actividades promocionales relativas a la Sociedad. Los budistas constituyen la mayor base de apoyo para la donación de ojos y los monjes budistas han resultado fundamentales en su apoyo[239] y el desarrollo de días de donación de ojos en sus respectivos templos. Estos eventos suelen tener lugar en días de luna llena, como la ceremonia de Vesak/ Vesākha/ Buda Purnima, que conmemora tres eventos clave en la vida del Buda histórico, Shakyamuni: su nacimiento, iluminación (sopadhishesa-nirvana) y fallecimiento de este mundo (mahaparinirvana), momento en que los monjes dan sermones enfatizando la naturaleza meritoria de donar (SIMPSON, 2004, 2017)[240]. En línea con ello, el 18 de diciembre fue designado oficialmente en el

[239] Un ejemplo de ello es el monje Kiribathgoda Gnanananda Thero, fundador del monasterio budista Mahamevnawa, en Sri Lanka, que no sólo alienta la donación de órganos tras la muerte sino que él mismo ha donado un órgano, en vida (BBC News, 2016).

[240] Resulta relevante recordar aquí que los budistas atienden a cuatro espacios de autoridad al probar una opinión sobre un problema: a) lo que está escrito en las Escrituras, b) lo que estaría en conformidad con la escritura, c) la tradición del comentario y d) una opinión personal basada en el estudio de los otros tres.

ISSN 1982-8713

país como Día Nacional de la Donación de Ojos", tomando en cuenta que ese día es el aniversario del nacimiento del Dr. Silva.

La Sociedad de Donación de Ojos del país trabaja independientemente del Banco Nacional de Ojos de Sri Lanka que forma parte del Servicio Nacional de Salud, bajo la autoridad del Ministro de esa área. Dando cuenta de su compromiso con la diversidad, durante años, el cargo de Director Clínico de la organización ha estado a cargo de un islámico. Ello se relaciona con el hecho de que aunque la donación resuena particularmente en creencias budistas, el trabajo de la organización tiende a hacer del acto de donación, un acto social que anima a una comunidad de donantes más extensa y plural. En tal sentido, la dinámica de la organización, su impacto en la comunidad y el desarrollo del banco de ojos, remite al desarrollo humano, entendido como un proceso de ampliación de oportunidades de los individuos, que las personas tienen razón para valorar. Tal ejercicio de la libertad se media por valores (en este caso, de modo particular, el dar, la donación), a su vez influidos por diversas interacciones sociales, en el marco de las potencialidades comunitarias, que se proyectan a su vez a comunidades mayores y diversas.

Conclusiones

Las dinámicas que las diversas creencias desarrollan en la arena internacional y la visibilidad del factor espiritual en ámbitos relativos al desarrollo, como por ejemplo el del Gross National Happiness Indicator de Bhután, traen a la espiritualidad/religión/creencias a un lugar destacado para considerar, en el contexto dialógico entre las realidades sociales en que se inserta su práctica y ellas, proyectadas hacia el desarrollo humano. Como señala Smith (1996), la religión, al dotar a la vida tal

La tradición Theravada en particular sigue os dos primeros espacios de autoridad más de cerca (Keown, 2001).

ISSN 1982-8713

cual es, de un significado y propósito, contribuye a legitimar el mundo como es, al tiempo que como apuntan Brown, Deneulin y Devine (2009) los límites que posee la dimensión "religiosa" de la movilización social son fluidos y el elemento religioso de la movilización social no puede desprenderse de su contexto socio-político.

Las diversas matrices culturales (sus correlatos identitarios y los compromisos comunitarios que convocan) dan lugar a respuestas específicas frente a las mismas necesidades, que pueden plantearse en otros lugares. Ello va a su vez asociado a valores específicos, que orientan la vida de sujetos y comunidades, estableciendo lógicas que guían las interacciones entre sí, con el medioambiente y los otros seres vivos presentes en el planeta. Esas lógicas, asociadas al marco de “tradiciones”, implican la construcción de temporalidades específicas, en tanto como bien señala Asad (1986) una tradición se relaciona a un pasado y un futuro a través de un presente, es decir que mientras ese pasado y futuro guardan el poder de transformar tal tradición (espiritual/religiosa/de creencias, en este caso), la materialización de ese poder se concentra en el presente. Resulta de ello necesario entonces, atender a las diversas temporalidades y espacialidades implicadas en las construcciones colectivas en ámbitos de desarrollo (con la perspectiva además, de que las mismas tradiciones -en este caso, religiosas-, en constante movimiento, encuentran modernizaciones/nuevas lecturas y prácticas, que guardan otro potencial para proyectar en el desarrollo, transmitiendo una moral concreta, que deja espacio para la autopoiesis de los practicantes).

En tal sentido, el sangha budista y los valores enfatizados por el budismo en general y el budismo Theravada en particular, constituyen un buen ejemplo para considerar con mayor profundidad el estímulo de valores comunitarios específicos (en este caso religiosos) en el ámbito del desarrollo, atendiendo a su potenciación en construcciones colectivas, que en este caso particular, asocian una temporalidad única entre las vidas pasadas de Buda y su ejemplo, los futuros méritos de la acción de dar, que constituyen la lógica existencial del sujeto que da y su presente de construcción

ISSN 1982-8713

colectiva en términos de desarrollo. En ello, el cuerpo aparece como un vector de significación a través del que se construye la evidencia de la relación del sujeto/practicante/actor social con el mundo, propagando significaciones que constituyen la base de su existencia, como individuo y como parte de un colectivo, constituyendo a la acción misma en espacio de enunciación de una perspectiva de desarrollo y transformando las partes corporales donadas en metáforas de dana (LE BRETON, 2002).

El budismo, surgido en India y propagado al mundo, ofrece una ética-psicología, asentada en su idea del no-yo, enfatizando el valor de la intención de la acción y la donación misma, modelando el accionar de los practicantes y potenciando el desarrollo humano en sus comunidades, al mismo tiempo que proyecta tal desarrollo no solamente en el presente sino también en el futuro, porque, por un lado, se espera que las acciones meritorias redunden en buenos frutos en el presente y/o el futuro y por otro lado, esas mismas acciones/donaciones solidarias constituyen una "siembra social" en la comunidad, como ejemplo para los que están y quienes vendrán, repercutiendo no sólo en la región sino fuera de ella.

Referencias

ALKIRE, S. Religion and Development. In: CLARK, D. A. (Ed.). *The Elgar Companion to Development Studies*. Cheltenham: Edward Elgar, 2004, p. 502-510.

ALKIRE, S. Dimensions of Human Development. *World Development*, 30 (2), 2002, 181–205.

BBC News. Monk: Donating organs 'good karma'. Recuperado de: https://www.bbc.com/news/av/magazine-35443941/monk-donating-organs-good-karma. Accedido en 28 de marzo de 2018.

BREKKE, T. Bones of Contention: Buddhist Relics, Nationalism and the Politics of Archaeology. *Numen*, 54, 2007, p. 270-303.

ISSN 1982-8713

BROWN, G; DENEULIN, S.; DEVINE, J. (2009). Contesting the boundaries of religion in social mobilization. *Journal of South Asian Development*, 10 (1), 2009, p. 22-47.

CANDLAND, Ch. Faith as social capital: religion and community development in Southern Asia. *Policy Sciences*, 33, 2000, p. 355-374.

COPEMAN, J. The Gift and Its Forms of Life in Contemporary India. *Modern Asian Studies* 45 (5), 2011, p. 1051–1094.

CHIEW, M. Devotees and well wishers donate blood at Sri Lanka Buddhist Temple in Sentul. *The Star* (11 de mayo). Recuperado de https://www.thestar.com.my/news/community/2012/05/11/devotees-and-well-wishers-donate-blood-at-sri-lanka-buddhist-temple-in-sentul. Accedido em 13 de noviembre de 2019.

DENEULIN, S.; RAKODI, C. Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On. *World Development,* Vol. 39, No. 1, 2011 p. 45–54.

DE JONG, J. W. Lo Absoluto en el pensamiento budista. *Revista de Estudios Budistas,* n. 8, 1994-1995, p. 9-20.

DE LA VALLÉE POUSSIN, L. Karman, retribución de los actos. La doctrina de la retribución del acto. *Revista de Estudios Budistas*, n. 7, 1930/1994, p. 129-135.

DRAGONETTI, C.; TOLA, F. *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista*. New Jersey: Primordia, 2004.

DRÈZE J. y Sen, A. *India: Economic Development and Social Opportunity*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

GAIN, P; JULLIENNE, R; ZHIGUO HE; ALDOSSARY, M; ACQUART, S; COGNASSE, F. & THURET, G. Global Survey of Corneal Transplantation and Eye Banking. *JAMA Ophthalmol*. 134(2), 2016, p. 167-173.

GIMÉNEZ, G. La concepción simbólica de la cultura. En Giménez, G. *Teoría y análisis de la cultura*. México, CONACULTA e Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, p. 67-88.

GRIMSON, A. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editors, 2012.

GOULET, D. Development experts: The one-eyed giants. *World Development,* n. 8 (7–8), 1980, p. 481–489.

ISSN 1982-8713

HEIM, M. *Theories of the Gift in South Asia: Hindu, Buddhist, and Jain Reflections on Dana*. New York: Routledge, 2004/2015.

Hindustan Times. PM Modi arrives in Sri Lanka, prays at country's oldest Buddhist temple. *Hindustan Times*. Recuperado de https://www.hindustantimes.com/india-news/pm-modi-arrives-in-sri-lanka-prays-at-its-oldest-buddhist-temple/story-a6IhWp9Ac7XmG2u6uejFUN.html. Accedido en 14 de septiembre de 2018.

KEOWN, D. Buddhism, Brain Death, and Organ Transplantation. *Journal of Buddhist Ethics*, Volume 17, 2010, p. 1-34

KLOPPENBORG, R. The role of the Buddhist monk in development activities*. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde,* n. 140 (1), 1984, p. 92-105.

LAMBERT, N.G.; CHAMBERLAIN, W.D. The structure and evolution of eye banking: a review on eye banks' historical, present, and future contribution to corneal transplantation. *J Biorepos Sci Appl Med,* n. 5, 2017, p. 23–40.

LADWIG, P. Narrative Ethics: the excess of giving and moral ambiguity in the Lao Vessantara – Jataka. In: HEINTZ, M. (Ed.). *The Anthropology of Moralities*. New York-Oxford: Berghahn Books, 2009, p. 136-160.

LE BRETON, D. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

PERERA, UCP. Review of ethico-legal aspects of tissue retention in the medico-legal practice in Sri Lanka. *Galle Medical Journal*, n. 11 (1), 2009, p. 32-24.

PNUD. *Desarrollo Humano. Informe 1990*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1990.

RATNAYAKA, S. The Bodhisattva Ideal of Theravada. *The Journal of the International Association of Buddhist Studie*s, n. 8 (2), 1985, p. 85-110.

RESTREPO, E. Identidad: apuntes teóricos y metodológicos. En: CASTELLANOS LLANOS, G.; GRUESO, D. I.; RODRIGUEZ, M. (Coords.). *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas*. México: Honorable Cámara de Diputados-Universidad del Valle-Miguel Ángel Porrúa, 2010, p. 61-70.

SCHREIBER, J. *Politics, Piety, and Biomedicine: The Malaysian Transplant Venture*. Germany: Bielefeld, 2017.

ISSN 1982-8713

SEWELL, W. H. Jr. The Concept(s) of Culture. En: BONNELL, V. E.; HUNT, L. *Beyond the Cultural Turn.* Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1999, p. 35-61.

SILVA, H. The Sri Lanka Experience in Eye Banking. *Journal of Refractive Surger*, n. 7 (6), 1991, p. 463-465.

SIMPSON, B. Local virtue and global vision. The practice of eye donation in contemporary Sri Lanka. *Medicine Anthropology Theory*, n. 4 (4), 2017, p. 150-170.

SIMPSON, B. Impossible Gifts: Bodies, Buddhism and Bioethics in Contemporary Sri Lanka. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 10 (4), 2004, p. 839 -859.

SMITH, C. Correcting a curious neglect, or, bringing religion back in. In: SMITH, C. (Ed.). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. London: Routledge, 1996, p. 1-28.

SUDYKA, L. The gift-of-the-body motif in South Indian narrative tradition and art. The Śibi legend in Andhra. *Pandanus '13: Nature in Literature, Art, Myth and Ritual*, n. 7(1), 2013, p. 89-106.

THODOCK, C. The Sarvodaya Shramadana Movement in Sri Lanka. Culture Mandala: *The Bulletin of the Centre for East West Cultural and Economic Studies*, 7 (1), Article 3, 2005.

TOLA, F.; DRAGONETTI, C. *Budismo. Unidad y Diversidad*. New York: Fundación Instituto de Estudios Budistas, Argentina-The Buddhist Association of the United States, 2004.

TOLA, F.; DRAGONETTI, C. *Vidas anteriores de Buda. Jatakas*. New Jersey: Primordia Media Inc, 2003.

VADYSINGHE, A.N; DASSANAYAKA, P.B; EDUSSUIRYA, D.H.; RUKSHANA, M.J.F. Tissue donation and transplantation program in Sri Lanka: a medico-legal point of view. *Sri Lanka Journal of Forensic Medicine, Science & Law*, n. 9(1), 2018, p. 23-32.

VALCÁRCEL, M. *Génesis y Evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo. Documento de investigación*. Lima: PUCP, 2006.

VON GLASENAPP, H. Nairatmya (inexistencia del alma) y anishvaratva (inexistencia de Dios). Budismo y religión comparada. *Revista de Estudios Budistas,* vol. l, n. 2, Octubre 1991 a Marzo 1992, p. 139-147.

ISSN 1982-8713

WIJAYANTO, P. A. The supremacy of Dana paramita for the Buddhist laity in daily life. *ORIENTASI BARU*, n. 18 (1), 2009, p. 51-62.

WIJERATNE, K. By Donating Eyes, Sri Lankans Give Sight to People Worldwide. *Global Press Journal* (17 de octubre). Recuperado de https://globalpressjournal.com/asia/sri_lanka/donating-eyes-sri-lankans-give-sight-people-worldwide/. Accedido en 17 de octubre de 2016.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Dos Zagros ao Eufrates: os Cassitas

From Zagros to Euphrates: the Kassites

Priscila Scoville[1]

[1] Doutoranda em História na UFRGS, sob orientação da Profª. Drª. Katia M. P. Pozzer. Estuda o sistema diplomático amarniano, com foco nos reinos independentes. Membro do LEAO (Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental) e representante do ASE (Association of Students of Egyptology). E-mail: pcnlscoville@gmail.com.

Recebido em 29 de julho de 2020; Aceito em 24 de janeiro de 2021.

DOI: 10.12957/nearco.2020.56963

Resumo:

Este estudo visa elencar questões sobre o impacto cassita na Babilônia, pensando em elementos políticos e culturais. Assim, procuro trazer a trajetória do período da Babilônia Cassita, apontando os eventos e reis de destaque em seu contexto, traçando motivações e consequências, na medida do possível. Para tanto, realizo uma revisão historiográfica que elenca hipóteses para o preenchimento da fragmentação documental com as informações trazidas pela historiografia.

Palavras-chave: Babilônia; Cassitas; História Antiga.

Abstract

This paper aims to bring elements of the Kassite Babylonia in terms of political and cultural impact. Thus, it recreates the trajectory of Middle Babylonian Period, while focusing on events and kings, and thinking about motivations and consequences, when possible. For doing that, I made a historiographical review that points hypothesis to complete the documental fragmentation with academic information.

Keywords: Babylonia; Kassite; Ancient History.

A antiguidade próximo-oriental está repleta de grupos étnicos compondo um verdadeiro caldeirão cultural que, de tempos em tempos, vê alguma força emergir como dominante. Desde o terceiro milênio AEC, a Mesopotâmia e a Síria interagiam com um esquema de alianças que funcionava como instrumento de defesa e de conquista de

ISSN 1982-8713

bens econômicos. Com o tempo, as alianças foram ganhando outro formato, mais do que ganhos comerciais, elas passaram a visar uma manutenção de hegemonias, garantindo o *status quo*. Os tratados deixaram de ser uma alternativa à guerra para se tornarem ferramentas de construção de impérios (COHEN, WESTBROOK, 2002, p. 11). Nesse momento vemos nascer o Império de Hammurabi (c. 1792 – 1750 AEC), que unificou a Mesopotâmia em uma proporção não vista desde os tempos de Sargão da Acádia, quase 500 anos antes. Hammurabi, porém, não era sumério ou acadiano, mas amorita. Os amoritas eram um grupo semítico que se estabeleceu na Mesopotâmia em c. 2000 AEC, tendo entrado em conflito com diversas cidades até conquistarem a Babilônia (BIENKOWSKI, MILLARD, 2000, p. 16). Foi sob o domínio de desse povo estrangeiro que a Babilônia vivenciou um período chamado de Paleobabilônico (c. 2000 – 1595 AEC).

A interação cultural entre diferentes grupos não era um problema naquela realidade – muitos povos estavam presentes na Mesopotâmia, dividindo o espaço e se incorporando nas cidades. Por isso, não é uma surpresa pensar que os amoritas não foram os únicos a governar a Babilônia e estabelecer um reino forte e estável. O sucesso do Império de Hammurabi não foi muito longínquo e, pouco após sua criação, os governantes amoritas foram perdendo sua força. O Império Paleobabilônico não durou por muitas gerações após a morte de seu fundador. Na verdade, o imediato sucessor de Hammurabi, Samsuiluma I, já começou a enfrentar problemas. Era o início do colapso. Novas forças se formavam no Oriente Próximo, ameaçando as estruturas estabelecidas. Pouco a pouco, as cidades do sul foram perdendo a influência babilônica e a população começou a se ruralizar. É uma situação dramática, já que, durante séculos, o sul havia sido o centro religioso e cultural da Mesopotâmia (PODANY, 2010, pp. 119 - 120). Diversos reis locais iniciaram disputas contra a autoridade babilônica, criando um cenário propício para rebeliões. Mais do que isso, toda a Mesopotâmia passava por uma crise: muitos reinos entraram em declínio e cidades foram destruídas ou abandonadas. É um período curto e pouco documentado, sendo apelidado de “Idade das Trevas”.

ISSN 1982-8713

Sabemos, porém, que nesse contexto de confusão, a Babilônia caiu pelas mãos dos hititas; e os cassitas chegaram na Mesopotâmia – não demorou muito para conseguirem conquistar Babilônia, como veremos adiante. Os cassitas foram capazes de reestruturar o reino e o comandar pelos próximos 300 anos. A Mesopotâmia que emergiu da Idade das Trevas era completamente nova, com a ascensão política dos cassitas no sul e dos hurritas no norte (VAN DE MIEROOP, 2007, pp. 122 – 124).

A Babilônia Cassita é amplamente conhecida pela sua estabilidade, em especial, em relação aos contatos exteriores, apesar do imaginário comum ressaltar o período de Hammurabi ou o Período Neobabilônico – ofuscando, portanto, esse momento de tranquilidade. Os cassitas compõem a mais duradoura dinastia a governar o Reino da Babilônia, mas pouco se fala sobre eles. Sua origem tribal ainda é obscura, por isso, este trabalho busca jogar luz aos modos internos do período cassita para elencar algumas de suas características e, talvez, tornar sua história um pouco mais palpável.

Os cassitas

Os cassitas são um grupo tribal que se referia a si como *galzu*, um termo emprestado para o acadiano como *kasshu*. Eles, provavelmente, entraram na Mesopotâmia por meio dos montes Zagros, talvez vindos do Irã pela região norte do rio Diyala, (BIENTOWSKI, MILLARD, 2000, p. 164). Para Beaulieu (2018, pp. 122 - 123), essa suposta rota de entrada faz sentido por três motivos principais: 1 - a região do norte de Diyala foi, posteriormente, chamada pelos gregos de *Kossaios* (uma palavra derivada do acadiano *kasshu)*; 2 - um dos primeiros reis cassitas (Agum-kakrime) se atribuiu os títulos de “rei de Padan e Alman” e “rei de Gutium”, regiões localizadas no Zagros; e 3 - os primeiros registros sobre os cassitas são de Sippar, na região norte da Babilônia, sendo um caminho lógico a ser feito (ver mapa).

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Figura 1: Mapa da Mesopotâmia
Fonte: TEK-EN, 2014, s/p. Destaques da autora.

O documento babilônico mais antigo, do qual temos registro, que aborda a presença de cassitas na região data ainda do reinado de Samsuiluma I, o filho de Hammurabi. Segundo ele, em cerca de 1742 AEC, o rei babilônico havia os enfrentado em Kikala (uma cidade provavelmente perto de Kish). A partir do último ano do governo de Samsuiluma I, as referências são cada vez mais frequentes e os escribas costumavam se referir aos cassitas coletivamente por meio de um termo com forte conotação militar: o logograma ERÍN (tropas). Isso ajuda a enfatizar a ideia de que o grupo era invasor e que os cassitas atuavam como mercenários, além do seu envolvimento com a cavalaria (BEAULIEU, 2018, p. 101).

Apesar dos cassitas terem, de fato, agido como mercenários e terem bons conhecimentos sobre cavalos, eles também participaram de outras ocupações em

ISSN 1982-8713

trabalhos sazonais. Aparentemente, muito de sua estrutura tribal foi mantida, com eles vivendo fora dos grandes centros urbanos em assentamentos. Estes funcionavam como "Casas", no sentido de estruturação hierárquica, na qual o líder do clã funcionava como um chefe de família – assim, cada "Casa" era a extensão de unidades familiares sob uma autoridade.

Aqueles que viviam nas áreas urbanas, por sua vez, parecem ter se assimilado na cultura acadiana bem rapidamente. Evidência disso é a adoção de nomes acadianos entre os cassitas, sendo que o contrário não acontece com a mesma intensidade (BEAULIEU, 2018, p. 125). Até mesmo os reis cassitas, após a conquista da Babilônia, passaram a optar por nomes acadianos. Na verdade, documentos sobre a sua cultura original são bastante raros, tamanha foi a aderência do grupo nos modos locais.

A própria língua cassita é pouco conhecida, uma vez que eles haviam optado por usar os idiomas locais para escrever os documentos no período em que eles governavam a Babilônia. O sumério continuou sendo a língua dominante em inscrições votivas e construções até o governo de Burraburiash II e, a partir de seu sucessor (Kurigalzu II), o acadiano se tornou cada vez mais frequente (BEAULIEU, 2018, p. 144). Nos dias atuais, o idioma cassita é conhecido exclusivamente por nomes próprios ou empréstimos linguísticos para o acadiano[241], sendo que a maioria das palavras cassitas que foram adotadas pelo acadiano referem-se à cavalaria[242]. Como consequência dessa falta de documentação, até hoje não foi possível relacionar o cassita com nenhuma outra língua conhecida de modo convincente, apesar de alguns estudos terem procurado pelas semelhanças com o elamita, com o hurrita, com o luvita e com o hindi (GARELLI, 1969, pp. 135-136).

[241] Existem dois vocabulários cassita-acadiano, com verbos, substantivos e adjetivos.

[242] A associação entre cassitas e cavalos acontece desde o Período Paleobabilônico, o que sugere o papel importante dos cassitas no desenvolvimento das técnicas de cavalaria. Na época cassita, os cavalos babilônicos estavam entre os mais valiosos.

ISSN 1982-8713

É interessante notar que apesar de haver a incorporação da língua acadiana durante o regime cassita, a cultura literária babilônica se desenvolveu de um modo bastante particular. As narrativas tradicionais, Paleobabilônicas continuaram existindo, mas foram padronizadas, criando o que Liverani (2009, pp. 506 - 507) chama de um período dos mestres autores e compiladores em detrimento de um período criativo, porém fluído e anônimo. Neste último, havia uma série de diferentes versões das histórias, que permanecem no anonimato e são de difícil catalogação. Naquele, os escribas se preocupavam em repetir, sem alterações, as obras do passado e focavam-se mais na canonização do que na criação. Por isso, séculos depois, os nomes dos escribas cassitas se mantiveram preservados e se tornaram famosos (LIVERANI, 2009, p. 506).

No que se refere a escrita em si houve uma evolução. É no período cassita, por exemplo, que se desenvolve a língua médio-babilônica/acadiana e a babilônica padrão. A primeira é uma transformação natural da linguagem, que foi usada em textos práticos como cartas e atos jurídicos ou administrativos. A escrita padrão, por sua vez, foi usada em textos literários e se caracterizava por ser uma mistura do antigo-babilônico com o médio-babilônico e outros elementos hiperarcaidos (LIVERANI, 2009, p. 506). O médio-babilônico acabou se tornando a língua franca do Período do Bronze Tardio e foi usado para estabelecer a comunicação diplomática entre os governantes do Antigo Oriente Próximo. Havia, evidentemente, alguns regionalismos, mas as cartas diplomáticas garantem uma vasta documentação em língua acadiana (médio-babilônica) espalhadas para além da Mesopotâmia.

Assim como a linguagem, o panteão cassita não foi adotado na Babilônia, apesar dos nomes de algumas divindades serem conhecidos – especialmente por comporem nomes de indivíduos cassitas (VAN DE MIEROOP, 2007, p. 173). Não há, portanto, nenhuma evidência de imposição da religiosidade, seja por adoção de rituais ou deuses, nos templos babilônicos. As únicas duas exceções são o deus Shuqmuma e sua consorte Shumaliya, que provavelmente têm suas origens no Zagros, mas foram adotados como

ISSN 1982-8713

deuses dinásticos. A deusa Shumaliya é descrita como "senhora das montanhas brilhantes, que mora nos cumes e anda pelos caminhos nevados" (BEAULIEU, 2018, p. 123), em uma possível referência ao Zagros. Por outro lado, os cassitas tinham um apresso muito grande pelo deus sumério Enlil. Isso acontece, talvez, por servir como forma de legitimar seu poder no sul, já que Enlil era o deus mais importante de Nippur (tida como capital religiosa do Império Paleobabilônico); ou, talvez, por estabelecer uma conexão com o Zagros, uma vez que o templo de Enlil em Nippur era chamado de "Casa (que é a) Montanha", e entre seus epítetos estão "Grande Montanha" e "Senhor das terras estrangeiras" (BEAULIEU, 2018, p. 139).

Apesar da valoração de deuses babilônicos há um certo contraste entre quais divindades eram adoradas. O Período Paleobabilônico esteve muito ligado ao deus Shamash (da justiça) e Adad (heroico e guerreiro). Na época cassita, entretanto, existia uma grande popularidade de deuses relacionados à cura dos males morais ou físicos: destacando-se Marduk, Nabu e Gula (LIVERANI, 2009, p. 511). É possível que isso seja uma resposta aos momentos incertos anteriores, nos quais a Mesopotâmia passou por uma forte crise e fragmentação, tirando a centralidade babilônica das relações. Independentemente do caso, é importante ressaltar a assimilação cassita da cultura babilônica. Podemos não saber suas motivações, mas sabemos que a Babilônia continuou mantendo seus elementos fundamentais e permaneceu estável pelos próximos séculos.

Babilônia Cassita (c. 1595 – 1155 aec)

Cinco gerações sucederam Hammurabi antes do fim do Período Paleobabilônico, mas o declínio era cada vez mais evidente. Segundo Podany (2010, pp. 119 – 120), quase todas as cidades do sul parecem ter sido abandonadas entre c. 1738 e 1720 AEC, apesar de não serem completamente despovoadas. Sob o governo de Samsuditana, tataraneto de Hammurabi, a Babilônia se resumia aos espaços entre a

ISSN 1982-8713

capital no Eufrates e Mari e Terqa ao norte. Samsuditana (c. 1625 – 1595 AEC) não foi um rei preocupado com a expansão da Babilônia e procurou focar-se nas questões internas, mas fatalmente perdeu o controle de seu reino. Ele teve que controlar invasões elamitas, cassitas, mitânias e tropas de uma série de outros povos, contudo, foram os hititas que deram o golpe final, em c. 1595 AEC.

Na documentação babilônica o evento foi mencionado apenas brevemente na Crônica 40 (ABC 20 - Crônica dos Reis Antigos)[243], na qual afirma-se que "nos tempos de Samsuditana, os hititas marcharam na Acádia" (LIVIUS, 2020, tradução da autora). Os hititas, por sua vez, descreveram sua vitória, tendo marchado inicialmente para Aleppo e Terqa. A campanha hoje é conhecida pelo Edito de Telipinu, um rei hitita posterior ao período. Segundo o texto, os hititas, sob comando de Mursili, conquistaram Hana, ao norte e então invadiram a Babilônia. Destarte, eles não ocuparam a cidade, contentando-se a saquear e levar os espólios para a Anatólia.

Não sabemos como foi a batalha, mas se acreditarmos no Edito de Telipinu, os hurritas ajudaram os babilônicos a se defender: talvez de forma mais direta, na própria Babilônia, ou de modo indireto, criando uma resistência na Síria. Hurritas e hititas já haviam estabelecido uma inimizade quase impossível de ser revertida. Durante o próximo século, esses grupos continuaram entrando em conflitos (mesmo no período diplomático), que só foram superados após o fim definitivo de Mitani, decorrente do assassinato de Tushratta em um complô entre hititas e assírios. O importante aqui, contudo, é que após o ataque hitita, a Babilônia ficou sem rei – Samsuditana simplesmente desapareceu dos registros; talvez, estivesse morto ou, talvez, exilado (PODANY, 2010, pp. 123 – 124). Pior que isso, entre os espólios e os cativos, foram

[243] Existe uma tradução para o inglês disponível, ainda que fragmentada, no site: https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-20-chronicle-of-early-kings/

ISSN 1982-8713

levadas duas estátuas dos deuses Marduk e sua consorte Sarpanitum, as duas divindades protetoras da cidade.

Assim, a Babilônia ficou sem rei e sem seus deuses. Pode parecer exagero, mas naquele contexto, a estátua do deus era mais do que uma imagem, ela era o próprio deus. Por isso, as pessoas podem ter ficado bastante chocadas. A cidade ficou sem sua essência, sem seus deuses e desprotegida. O choque vinha, também, porque, apesar de existirem conflitos com frequência, a Babilônia era a representação da força, era próspera e possivelmente tida como "indestrutível" – e isso se provou errado. A Babilônia foi destruída por inimigos que, até então, não eram conhecidos; aos olhos de um babilônico, os hititas haviam chegado dos confins do mundo e desbancaram a principal cidade que já havia existido. De repente, em c. 1595 AEC, a Mesopotâmia estava sem uma unidade central, as cidades estavam destruídas e a política estava fragmentada. É um período obscuro, que, como mencionei acima, foi apelidado de Idade das Trevas: em parte pelo caos, mas também pela falta de vestígios.

Quando a poeira baixou encontramos uma dinastia cassita governando a Babilônia. Não sabemos como aconteceu essa tomada de poder, não há registros de nenhum evento específico. Provavelmente, os cassitas não tenham sequer tido uma participação ativa na queda de Samsuditana, mas apenas se beneficiado do vácuo de poder deixado pelos hititas na Mesopotâmia[244]. Sem documentações do período, é difícil traçar uma cronologia dos reis cassitas – para isso, as pesquisas se voltam para algumas listas reais (BEALIEU, 2018, p. 127). O primeiro dos reis parece ter sido Gandash, sobre o qual conhecemos apenas o nome. Ele foi seguido por Agum I, seu filho, depois referenciado como "Agum, o Grande", por Agum-Kakrime. As listas seguem com alguns outros nomes, ainda mais evasivos. Não há nenhuma evidência de que os primeiros reis

[244] Da mesma forma, o hurritas se estabeleceram no norte da Síria, com o Reino de Mitani e, mais ou menos nessa mesma época, o Egito expulsava os hicsos de suas terras e iniciava uma expansão pela sírio-palestina.

ISSN 1982-8713

cassitas tivessem, de fato, governado a Babilônia, apesar de posteriormente assumir-se que o fizeram. O primeiro rei cassita que conhecemos por documentos contemporâneos ao seu governo é Karaindash, já em c. 1415 AEC. Na tabela abaixo podemos ver a sucessão cronológica da dinastia cassita:

Nome	**Data em AEC**	**Eventos de destaque**
Gandash	?	
Agum I	?	
Kashtiliashu I	?	
(….)	...	
Abirattash	?	
Kashtiliashu II	?	
Urzigurumash	?	
Agum II, kakrime	?	
Hurbazum (?)	?	
Shipta-Ulzi (?)	?	
(….)	…	
Burna-Buriash I	?	
Ulam-Buriash (?)	c. 1475	Conquista do País do Mar (Ea-gamil)
Kashtiliashu III (?)	?	
Agum III (?)	?	Destruição de Dur-Enlil no País do Mar
Karaindash	c. 1415	Primeiro vestígio cassita contempotâneo
Kadashman-Harbe I	c. 1400	
Kurigalzu I	?	Fundação de Dur-Kurigalzu e aparecimento dos primeiros *kudurrus*

ISSN 1982-8713

Kadashman-Enlil I	c. 1374?-1360	Cartas de Amarna
Burna-Buriash II	c. 1359-1333	Cartas de Amarna e início dos arquivos de Nippur
Karahardash	c. 1333	
Nazi-Bugash	c. 1333	Intervenção assíria de Ashur-uballit I
Kurigalzu II	c. 1332-1308	
Nazi-Maruttash	c. 1307–1282	
Kadashman-Turgu	c. 1281–1264	
Kadashman-Enlil II	c. 1263–1255	
Kudur-Enlil	c. 1254–1246	
Shagarakti-Shuriash	c. 1245–1233	
Kashtiliashu IV	c. 1232–1225	Intervenção assíria de Tukulti-Ninurta I e fim dos arquivos de Nippur
Enlil-nadin-shumi	c. 1224	Início da ocupação assíria
Kadashman-Harbe II	c. 1233	
Adad-shuma-iddina	c. 1222–1217	
Adad-shuma-usur	c. 1216–1187	Fim da ocupação assíria
Meli-Shipak	c. 1186-1172	
Marduk-apla-iddina I	c. 1171–1159	
Zababa-shuma-iddina	c. 1158	
Enlil-nadin-ahi	c. 1157–1155	

Aparentemente, a unificação da Babilônia, agora liderada pelos cassitas, aconteceu de forma gradual, com três eventos principais: 1) Ea-gamil (rei do País do

ISSN 1982-8713

Mar[245]) fugiu de uma rebelião interna em seu território e se exilou em Elam (c. 1475 AEC); 2) Ulam-Buriash (cassita) marchou para o País do Mar e reclamou o trono; 3) Agum III (cassita) pôs fim à dinastia do País do Mar, após destruir a fortaleza de Dur-Enlil (próxima a Nippur). Depois da tomada do País do Mar, unidade babilônica se tornou irreversível e "apesar da Babilônia ainda experenciar períodos de fraqueza política, fragmentação regional e ocupação estrangeira, nunca novamente o país iria se dividir entre dinastias rivais" (BEAULIEU, 2018, p. 132).

Vinte e quatro anos depois da captura dos deuses Marduk e sua consorte Sarpanitum, o rei cassita Agum-kakrime conseguiu recuperar as estátuas por meio de um acordo diplomático em c. 1504 AEC (PODANY, 2010, pp. 127 - 131). É possível que isso tenha acontecido como uma forma de legitimar seu poder, sendo conhecido como o rei responsável por trazer os deuses de novo para a cidade; talvez, fosse uma causa que ele realmente acreditasse e, nesse caso, a Babilônia precisava dos deuses para ficar segura. É interessante notar, porém, que nos registros de Agum-kakrime afirma-se que os deuses não haviam sido raptados, mas estavam em terras estrangeiras porque queriam estabelecer relações com os reis de Hatti e Hana.

O ataque hitita na Babilônia de c. 1595 AEC resultou em um conhecimento mútuo de dois reinos que se consideravam centrais. Assim como os babilônicos se imaginavam no centro do mundo, os hititas se depararam com uma riqueza e conhecimento que não eram imaginados fora da Anatólia – para eles a Mesopotâmia era os confins do mundo. Consequentemente, isso desencadeou um interesse econômico em ambas as partes, em busca de produtos exóticos e, para isso, a diplomacia começou a ser pensada em uma escala maior. No governo de Kardaindash,

[245] O País do Mar, localizado no sul mesopotâmico, havia se rebelado contra a Babilônia e se desvencilhado do controle dos herdeiros de Hammurabi, estavam envolvidos nos anos finais do Período Paleobabilônico e sofreram com as crises da Idade das Trevas. O País do Mar durou entre c. 1725–1475 AEC (BEAULIEU, 2018, p. 129)

ISSN 1982-8713

por exemplo, aconteceram negociações com o rei assírio Ashur-bel-nesheshu, registradas na História Sincrônica (PRITCHARD, 1969, pp. 272 – 274).

Karaindash foi o rei responsável pela dispersão da palavra Karduniash. Originalmente, o termo se referia aos territórios cassitas no norte, mas, com o tempo, tornou-se um sinônimo para o reino da Babilônia. O título de "Rei de Karduniash" foi amplamente utilizado nas cartas diplomáticas do século XIV AEC e pode ser atestado nas Cartas de Amarna[246]. Nos documentos assírios, o termo continuou sendo usado como conceito territorial para se referir à Assíria até o século VII AEC (BEAULIEU, 2018, p. 135).

Além das relações diplomáticas mais abrangentes, outra tendência que podemos notar nessa época é com o neto de Karaindash, o rei Kurigalzu I. Ele mandou construir a cidade Dur-Kurigalzu, cerca de 100 km ao norte da Babilônia, onde foi estabelecida a nova residência real cassita (BEAULIEU, 2018, p. 137). Dur-Kurigalzu é a primeira entre as novas capitais criadas durante o Período do Bronze Tardio, mas não é a única. Há o caso famoso de Akhetaton no Egito e outros menos popularmente conhecidos: no Elam (quando criou-se Dur-Untash em substituição de Susa) e na Assíria (com a construção de Kar-Tukulti-Ninurta poucos quilômetros ao norte de Ashur). Infelizmente, não sabemos dizer qual é (e se tem) a relação dessas mudanças – talvez fosse uma forma de se reformular acompanhando as demais transformações pelas quais o Oriente Próximo passava, mas isso nada mais é do que uma suposição.

Em Dur-Kurigalzu estabeleceu-se o culto aos deuses Enlil, sua consorte Ninlil e seu filho Ninurta. Como mencionado acima, os cassitas parecem ter tido alguma ligação com esse deus e o tornaram regente da dinastia. Provavelmente, cartas diplomáticas como as de Amarna e as de Boğazköy fossem guardadas em Dur-Kurigalzu: lá encontrou-se um fragmento com termos referentes ao sistema diplomático da época com o nome

[246] São um conjunto de cartas, encontradas no Egito, que refletem a diplomacia no século XIV AEC.

ISSN 1982-8713

de Kadashman-Enlil (não sabemos de o I ou o II[247]). Entretanto, a cidade foi destruída pelos elamitas séculos depois e não restou material suficiente para se averiguar.

O período entre c. 1400 e 1300 AEC é conhecido como Era de Amarna, quando falamos em termos de relações exteriores. O termo é referente ao conjunto de cartas diplomáticas encontradas em Amarna, no Egito, mas é um tanto ingrato, uma vez que o sistema já existia e continuou existindo depois do período que as Cartas de Amarna cobrem. Graças à essas correspondências, porém, fica possível entender um pouco sobre como era o contato e os interesses dos reis babilônicos para além das suas fronteiras. Entre os assuntos mais frequentes estão o estabelecimento de casamentos e a troca de materiais: a Babilônia enviava cavalos, bigas e lápis-lazúli para o Egito e, em troca, recebia ouro e móveis luxuosos[248]. Uma carta em especial (EA9) aponta o descontentamento dos babilônicos com a ascensão assíria no radar internacional.

É verdade que, no século XVI AEC, os reis Burraburiash I e Puzur-Ashur II haviam estabelecido um tratado de paz, em busca da aliança contra um inimigo comum na fronteira síria (PODANY, 2010, p. 129). Esse inimigo era o Reino de Mitani que se expandia rapidamente. A Assíria, por muito tempo, esteve presente e ativa no norte mesopotâmico, mas não possuía uma grande representatividade externa, tendo caído sob o controle de Mitani. A Babilônia, por sua vez, se manteve como uma grande potência.

No final do século XV AEC, a Assíria começou a ganhar sua independência e durante o governo de Ashur-uballit I (c. 1363 – 1328 AEC) já estava confiante o suficiente para emergir como uma potência. O receio em relação a isso, apontado por Burraburiash II na carta EA9, se mostra pertinente. Burraburiash II casou-se com uma filha de Ashur-uballit I e, com ela teve um filho chamado Karahardash, que o sucedeu no trono.

[247] Cartas datadas de governos entre os dois Kardashman-Elil mencionam a existência de relações com Kardashman-Enlil I.

[248] A tradução, em inglês, dessas cartas pode ser vista em Rainey (2015) e Moran (1992)

ISSN 1982-8713

Durante o regime de Karhardash, contudo, houve uma revolta interna, que foi reprimida por Ashur-uballit I. O rei assírio matou o usurpador e nomeou, seu neto, Kurigalzu II para o trono, irmão de Karhardash (BEAULIEU, 2018, p. 143). Apesar de ser Kurigalzu II ser o herdeiro legítimo, a intervenção de Ashur-uballit I garantia que a Assíria ainda tivesse alguma ligação oficial com a monarquia da Babilônia.

O período que compreende entre os governos de Kurigalzu II e Kashtiliash IV é muito bem documentado em termos textuais, mas pouco sabemos sobre a situação política. Algumas crônicas[249] narram embates com a Assíria, mas as versões trazem são bastante conflitantes. Segundo Beaulieu (2018, pp. 143 – 148), existem documentos hititas que indicam uma aliança entre Hatti e Babilônia para se fortificarem militarmente. Depois da queda de Mitani, a Assíria conseguiu estabelecer certo domínio ao norte e, eventualmente, atacou também, a Babilônia. Segundo o Épico de Tukulti-Ninurta (rei assírio que governou entre c. 1243 e 1207 AEC), a campanha contra Kashtiliash IV aconteceu porque o rei Babilônico havia quebrado um juramento feito ao deus Shamash e, assim, o deus Enlil mandou Tukulti-Ninurta para vingá-lo. O rei Kashtiliash IV foi levado como prisioneiro e a Assíria reivindicou ao trono. Acredita-se que os três sucessores de Kashtiliash IV, citados na Lista Real A (PRITCHARD, 1969, p. 172), eram marionetes do governo assírio, apesar de serem filhos do antigo rei babilônico. O grau dessa intervenção, porém, é difícil ser compreendido em sua totalidade pela fragmentação e ambiguidade das fontes.

Certamente, a Assíria tinha um interesse crescente na Babilônia e isso fica bastante visível no fim do período cassita. A queda foi súbita e o confronto veio de duas frontes: de um lado atacaram os assírios, de outro, os elamitas. A aparente paz e estabilidade que existia no governo de Meli-Shipak logo deu lugar aos ataques do rei assírio Ashurdan I (c. 1178 – 1133 AEC). Segundo a História Sincrônica (PRITCHARD, 1969, pp. 272 – 274), Ashurdan I promoveu uma campanha contra o rei cassita

[249] Crônica 45 e História Sincrônica.

ISSN 1982-8713

Zababa-shuna-iddina em c. 1158 AEC e o rei elamita Shutruk-Nakhunte alegou que, por ser casado com a filha de Meli-Shipak, ele era o herdeiro do trono babilônico. Assim, Elam marchou para as cidades leste e norte da Babilônia (Eshnunna, Sippar, Acádia e Dur-Kurigalzu), as conquistando e saqueando - foi o fim definitivo no governo de Zababa-shuna-iddina (LIVERANI, 2009, p. 499). Os cassitas ainda resistiram por três anos no sul, sob a liderança de Enlil-nadin-ahi, mas ele acabou sendo derrotado por Kutur-Nakhunte (filho de Shutruk-Nakhunte) e levado para o Elam, em c. 1155 AEC. Os cassitas nunca mais recuperaram o controle da região, encerrando, pela última e definitiva vez, o governo cassita da Babilônia.

Reflexões finais

Não há muita documentação disponível que nos ajude a entender a história política da Babilônia Cassita ou as características particulares da cultura cassita de modo satisfatório. Ainda assim, é possível perceber alguns elementos específicos desse período. Sob uma dinastia cassita, a região testemunhou o florescimento da literatura babilônica, com uma valorização dos textos sumérios e acadianos. Muitos dos trabalhos literários mais significantes da Mesopotâmia são conhecidos por cópias feitas nessa época, como o Épico de Gilgamesh (a composição literária mais longa da Mesopotâmia) e o Hino a Marduk de *Ludlul bēl nēmeqi*.

A cultura literária babilônica parece ter se desenvolvido organicamente, com pouca influência dos cassitas. A língua cassita, como mencionei anteriormente, não foi utilizada em documentos oficiais e o que conhecemos sobre ela restringe-se aos nomes próprios ou de alguns deuses e os empréstimos linguísticos para o acadiano. O fato de os termos adotados serem relacionados à cavalaria ajuda a confirmar a relação e os conhecimentos dos cassitas sobre técnicas e cuidados de cavalos – concordando com a valorização dos cavalos babilônicos no exterior. Assim, sabemos que pelo menos nesse sentido houve alguma colaboração cassita na Babilônia. Outro elemento trazido são os

ISSN 1982-8713

kurrudus (espécie de estelas de doação de terras). Destarte, além disso, os cassitas parecem terem tido pouco impacto na cultura local.

Em termos políticos, os títulos utilizados pelos reis se mantiveram os mesmos já usados no Período Paleobabilônico, com poucas exceções. As formas de governo e cultos religiosos, igualmente, não sofreram muitas mudanças. Um ponto de diferença, porém, é que durante o Período Paleobabilônico a população era majoritariamente urbana, mas, com a crise do III Milênio AEC, a situação econômica mudou e o reino passou a contrastar poucos centros urbanos e grandes áreas de cultivo e pequenas comunidades rurais no interior. Assim, na Babilônia Cassita, existiam três cidades principais, que se mantiveram muito por uma questão de *status*: Babilônia, Dur-Kurigalzu e Nippur. O que podemos dizer é que durante dos três séculos em que estiveram no poder, os cassitas conseguiram manter a estabilidade e uma unidade bastante representativa.

Referências

Documentação:

LIVIUS. ABC 20 (Chronicle of Early Kings), 2020. Disponível em: https://www.livius.org/sources/content/mesopotamian-chronicles-content/abc-20-chronicle-of-early-kings/. Acesso em 14 de julho de 2020.

MORAN, William. *The Amarna Letters*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1992.
PRITCHARD, James B. *Ancient Near Eastern Texts*. Related to the Old testament. Princeton: Princeton University Press, 1969.

RAINEY, Anson F. *The el-Amarna Correspondence.* Leiden: Brill, 2 vol., 2015.

Referências bibliográficas:

BEAULIEU, Paul-Alan. *A History of Babylon, 2200 BC – AD 75.* Chichester: Wiley Blackwell, 2018.

BIENTOWSKI, Piotr; MILLARD, Alan. *Dictionary of the Ancient Near East*. Londres: The British Museum Press, 2000.

ISSN 1982-8713

COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (eds.). *Amarna Diplomacy*. The beginnings of international relations. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.

GARELLI, Paul. *O Oriente Próximo Asiático: das origens às invasões dos povos do mar*. São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1969.

LIVERANI, Mario. *Antigo Oriente*. História, Sociedade e Economia. São Paulo: EDUSP, 2009.

PODANY, Amanda H. *Brotherhood of Kings*. How international relations shaped the Ancient Near East. Nova York: Oxford University Press, 2010.

TEK-EN, Goran. Map of Mesopotamia. *Wikimedia Commons*, 2014. Disponível em: https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=30851043. Acesso em 30 de junho de 2020.

VAN DE MIEROOP, Marc. *A History of Ancient Near East ca. 3000 – 323 BC*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Profetismo e Apocalíptica no *Zand ī Wahman Yasn*

Prophetism and Apocalyptic in the Zand ī Wahman Yasn

Rodrigo Nunes do Nascimento[1]

[1] Graduado e Mestre em História pela Universidade de Brasília (UnB) com orientação do Prof. Dr. Henrique Modanez de Sant'anna. Especialização em Profetismo e Apocalíptica: Perspectivas e Interpretações pela Universidade Metodista de São Paulo. E-mail: rodrigo.nunes90@gmail.com.

Recebido em 13 de maio de 2020; Aceito em 11 de outubro de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.50951

Resumo

O artigo apresenta uma análise literária do *Zand ī Wahman Yasn*, procurando compreendê-lo em seus próprios termos e com apoio de outras fontes da literatura em persa médio. Pretende-se contextualizar a obra numa comparação cultural e religiosa com experiências análogas em textos proféticos e apocalípticos judaicos. Ao dar ênfase ao profetismo, a abordagem comparativa tenciona suspender o peso das categorias do gênero apocalíptico aplicadas ao *Zand ī Wahman Yasn* a fim de uma melhor compreensão de sua natureza compósita.

Palavras-chave: Profetismo; Literatura Apocalíptica; Apocalipsismo Persa; Iranologia.

Abstract

The article presents a literary analysis of the Zand ī Wahman Yasn, seeking to understand it on its own terms and with support from other sources of Middle Persian literature. It is intended to contextualize the work on a comparison with similar cultural and religious experiences in Jewish prophetic and apocalyptic texts. By giving enfasis to the prophetism, the comparative approach intends to suspend the weight of the apocalyptic genre categories applied to the Zand ī Wahman Yasn in order to a better understanding of its composite nature.

Keywords: Prophetism; Apocalyptic Literature; Persian Apocalypticism; Iranology.

A produção acadêmica sobre os textos apocalípticos da literatura em persa médio recorre a analogias e termos já utilizados para a apocalíptica judaica. A tipologia clássica desse tipo de literatura entre os judeus divide os textos do gênero em dois

ISSN 1982-8713

grandes grupos: apocalipses históricos e apocalipses de jornadas ao além[250]. Dessa divisão nasceram várias categorias de análise para lidar com as estruturas literárias e visão de mundo desse estilo, popularizando-se entre os estudiosos.

É comum considerar o *Zand ī Wahman Yasn*,[251] texto da literatura em persa médio, um apocalipse do tipo "histórico", principalmente devido a sua semelhança com o livro bíblico de Daniel[252] (DELITZSCH, 1855, p. 271-287, EDDY, 1961, p. 15-36, COLLINS, 1979, p. 14 e 208). No entanto, já se argumentou que suas características com vislumbres do fenômeno visionário, revelação e escatologia revelam um *mixtum compositum*, ou seja, não é um apocalipse original, mas uma compilação secundária de materiais apocalípticos de diversas origens (HULTGÅRD, 1983, p. 388, 1991, p. 120-121, CERETI, 1995, p. 11).

Considerando uma escala maior, a distinção entre profetismo e apocalíptica é uma realidade quando se trata da literatura bíblica e apócrifa judaica. Como movimentos religiosos que foram registrados na literatura, profetismo e apocalíptica estão presentes também no zoroastrismo, a religião da Pérsia pré-islâmica que é avaliada como uma das mais antigas religiões proféticas (HINTZE, 2012, p. 43).

[250] Em *Semeia 14* foi feito um esforço para a construção de uma tipologia do gênero apocalíptico. No mesmo trabalho, o *Zand ī Wahman Yasn* e o *Arda Viraf Namag* da literatura em persa médio são categorizados como, respectivamente, apocalipses do tipo histórico e de jornada ao além (COLLINS, 1979, p. 1-19).

[251] Daqui em diante utilizarei a abreviatura ZWY para designar o *Zand ī Wahman Yasn*. A edição crítica da obra, que serviu de base para este artigo, é CERETI, 1995.

[252] Há uma quantidade expressiva de temas e ideias do apocalipticismo judaico cristão que são atestáveis no zoroastrismo, principal tradição religiosa da Pérsia antiga no império Aquemênida (a partir de Dario I) e no período sassânida (224 – 652 d.C.). O fim do mundo e suas tribulações, a luta de Deus e seu messias contra o mal, a ressurreição dos mortos e a renovação do mundo são algumas delas (HULTGÅRD, 1998, p. 39). Diante disso, acadêmicos como Boyce e Cohn argumentaram a favor de uma influência persa decisiva como fonte para o desenvolvimento de tais ideias entre os judeus (BOYCE, 1984, p. 57-75; COHN, 1993). Outros nomes importantes no debate que compartilham desta mesma perspectiva são Hultgård, Widengren (1995), Hartmann, Kippenberg (1978) e associados à tradição da *Religionsgeschichte Schule* (Escola de História das Religiões) principalmente Bousset, Reitzenstein e Otto (GIGNOUX, 1988, p. 67-76).

ISSN 1982-8713

Por ser tradicionalmente categorizado como um texto apocalíptico, análises do ZWY destacam as características estruturais do gênero. Collins argumenta que o ZWY contém todas as características chaves de um apocalipse do tipo histórico. Além da periodização da história, ais escatológicos, ressurreição e forças sobrenaturais do bem e do mal, o texto apresenta uma visão da história numa revelação que é interpretada por um ser divino numa profecia *ex eventu*, ou seja, após os acontecimentos (COLLINS, 1998, p. 30-32).

É necessário, no entanto, suspender o peso das categorias e reconhecer que o estudo de um texto como o ZWY exige atenção a aspectos que geralmente são deixados de lado, como os traços do profetismo que podem ser encontrados nele e que serão ressaltados neste trabalho. Refletindo sobre a ideia de que gêneros nem sempre definem textos, mas funcionam dentro deles como ferramentas composicionais (SWEENEY, 1996, p. 14), é legítimo o empreendimento de destacar traços e ferramentas que não pertencem apenas ao gênero apocalíptico no ZWY.

A partir de uma análise literária do ZWY, procurando compreendê-lo em seus próprios termos e com apoio de outras fontes da literatura em persa médio, pretende-se contextualizá-lo numa comparação cultural e religiosa com experiências análogas em textos proféticos e apocalípticos judaicos. Para isso algumas definições básicas: a de profeta, como aquele que ao participar do transcendente recebe a revelação e a comunica a outros (NEHER, 1975, p. 10); e a de apocalipsismo, como ideias sobre o fim e renovação do mundo dispostas num conjunto da história cósmica, transmitidas num contexto revelatório e geralmente em situações de crise (HULTGÅRD, 1998, p. 40).

Os problemas de datação e contextualização histórica do ZWY[253], e da literatura em persa médio no geral, são bem conhecidos pelos iranólogos. Apesar dos manuscritos

[253] Esse "Apocalipse zoroástrico" foi preservado na literatura *pahlavi*, que assim como o Avesta, possui inúmeros problemas de datação. A língua do ZWY é o persa médio, mas em um de seus sistemas de escrita, o *pahlavi* (o outro é o *pazand*). O persa médio equivale ao período da língua persa entre 300 a.C. até 950 d.C., e de acordo com Boyce, só no período sassânida (224 – 652 d.C.) é que os textos sagrados

ISSN 1982-8713

datarem do período islâmico, é comum o argumento de que o texto possui camadas redacionais do período sassânida com ideias que foram preservadas por tradição oral desde o próprio Zoroastro.[254] Há ainda a questão da historicidade e contexto histórico do profeta que teria sido o fundador do zoroastrismo. Essas questões não serão discutidas a fundo aqui, pois os objetivos centrais são pensar o papel desempenhado por Zoroastro no ZWY, as possibilidades de profetismo e os elementos do apocalipsismo persa no texto.

Zoroastro como Profeta; Profetismo Iraniano

No capítulo primeiro e terceiro do ZWY Zoroastro conversa diretamente com Ahura Mazda.[255] Essa consulta com perguntas e respostas entre o deus e um ser humano tornou-se um tópos, caracterizando mesmo um gênero literário, a literatura *ham-pursagīh*, presente no Avesta jovem e na literatura em persa médio (HULTGÅRD, 1998, p. 43-44, HINTZE, 2012, p. 44). No caso do ZWY, o padrão do estilo *ham-pursagīh* se desenvolve entre os capítulos quatro e sete, onde são revelados e descritos a Zoroastro os acontecimentos do fim de seu milênio (CERETI, 1995, p. 9).

do zoroastrismo começaram a passagem da tradição oral para a escrita (1968, p. 31-32). Há ainda uma teoria de que o ZWY seria o comentário (*zand*) do *Bahman Yasht*, um hino do Avesta (e, portanto, escrito em avéstico) que teria se perdido. Gignoux argumentou contra tal teoria (1986, p. 87-97), pois defende a composição do ZWY no século XI ou X d.C. do período islâmico.

[254] No entanto, mesmo entre os iranólogos, há vozes dissonantes no debate. A principal delas é a de Gignoux, que argumenta veemente pelo caráter tardio da apocalíptica persa como um constructo da época sassânida, período já avançado da história iraniana, dentro do molde judaico-cristão (1988, p. 76-77). Duchesne-Guillemin, no mesmo sentido, atesta que há certamente uma influência, mas seria o contrário, os iranianos teriam adaptado o modelo do gênero apocalíptico judaico-cristão para suas próprias peculiaridades históricas (1982).

[255] É importante ter em vista que é impossível verificar e assegurar a realidade histórica de quaisquer experiências religiosas descritas nos textos trabalhados neste artigo, sejam elas persas ou judaicas. Principalmente no caso dos textos judaicos, acreditar, que permanece uma questão de fé, foge aos procedimentos metodológicos da ciência histórica. As narrativas das experiências e suas similaridades literárias são o foco do artigo.

ISSN 1982-8713

Nos *Gathas*, Zoroastro é literariamente investido de autoridade profética e de sacerdote (*zaotā*). Apesar de ser considerado o fundador da religião mazdeiana e autor dos *Gathas*, não há evidências suficientes para estabelecer autoria, bem como a existência, terra natal e datação de Zoroastro. De acordo com a tradição zoroástrica, o profeta teria se encontrado com Ahura Mazda aos trinta anos de idade. Nos textos sagrados Zoroastro supostamente refere-se a si mesmo como sacerdote e alguém que possui o conhecimento espiritual, ou seja, ele é o meio pelo qual as verdades e ensinamentos sobre a religião de Ahura Mazda, *dēn ī ohrmazd,* [256] são revelados (HUTTER, 2009, HINTZE, 2012, p. 44-47).

Embora seja representado como profeta e sacerdote nos *Gathas*, não se pode afirmar que o Zoroastro do ZWY cumpre esse mesmo papel sem uma análise mais acurada. Da mesma forma, não quero argumentar que o fato dele ser considerado um profeta faz do ZWY um texto intrinsecamente profético, os argumentos são de outra natureza.

O trecho do ZWY que talvez seja o que mais sugere Zoroastro como profeta encontra-se em 4.67: "Então disse Ahura Mazda ao *Spitāmān* Zoroastro: 'Estude e memorize o *zand* e o *pāzand*, ensine a redenção, conte aos sacerdotes e aos discípulos e eles contarão adiante no mundo". Aqui temos evidência da designação de uma função profética para Zoroastro no texto, como a figura que recebe a revelação e que, principalmente, é responsável pela comunicação a outros.

O ZWY relata que por duas vezes Zoroastro pediu que Ahura Mazda o tornasse imortal, para que os homens melhores cressem na religião por causa de sua imortalidade (1.1, 3.1-5). Dada a impossibilidade de Zoroastro se tornar imortal, pois assim não seria possível a ressurreição dos mortos e o corpo final, o profeta fica

[256] CPD, *dēn* [*dyn'*], religião; *ī* [*Y*], de; *ohrmazd* [*´whrmzd*], Ahura Mazda. CPD = MACKENZIE, 1971.

ISSN 1982-8713

descontente e Ahura Mazda, em sua onisciência, resolve recompensá-lo com o êxtase profético e visões:

> Ele pegou a mão de *Zarduxšt*, ele - *Ohrmazd*, o espírito generoso, o Criador do mundo dos seres materiais, santo – colocou sua sabedoria de onisciência, em forma de água, na mão de *Zarduxšt* e disse, "Beba". E *Zarduxšt* bebeu. Ele colocou a sabedoria de onisciência em *Zarduxšt*. Sete dias e noites esteve *Zarduxšt* na sabedoria de *Ohrmazd* (ZWY 3.6-8).[257]

A partir desse trecho pode-se perceber que a experiência visionária de Zoroastro no ZWY é ligeiramente diferente da experiência do sábio *Viraf* no *Arda Viraf Namag*,[258] embora esta obra também seja categorizada como um apocalipse, mas do tipo "jornada ao além" (COLLINS, 1979, p. 213). Zoroastro tem acesso e contato direto com Ahura Mazda, o que é expresso pelo verbo no plural *ham-pursēm* (conversamos, ZWY 1.8), enquanto *Viraf* tem acesso às revelações por meio de um auxiliar, *Adur*. Além disso, *Viraf* utilizou um elemento alucinógeno, o *mang*, para conseguir o êxtase[259] (AVN 2.9, 15-16), enquanto no ZWY Zoroastro é induzido ao êxtase pela divindade.

No paradigma tradicional da literatura apocalíptica a maneira como a revelação é veiculada envolve a mediação de um ser do além, geralmente um anjo ou Cristo, em alguns textos cristãos (COLLINS, 1979, p. 6). Enquanto a apocalíptica parece dar ênfase nos mediadores de menor grandeza da revelação (anjos), a relação de proximidade entre Zoroastro e Ahura Mazda, o deus criador, lembra muito mais os comissionamentos dos profetas no judaísmo. Tomando o exemplo de Isaías em sua visão e chamamento percebe-se que o profeta viu Yahweh (Is 6.1), e depois de ter os lábios

[257] /6/ "u-š ān ī zarduxšt dast frāz grift u-š - ohrmazd, mēnōg < ī > abzōnīg, dādār ī gēhān < ī > astōmandān ī ahlaw - u-š xrad ī harwisp-āgāhīh pad āb kirb abar dast ī zarduxšt kard u-š guft kū, frāz xwar. /7/ ud zarduxšt aziš frāz xward. u-š xrad ī harwisp-āgāhīh frāz pad zarduxšt andar gumēxt. /8/ haft rōz-šabān zarduxšt andar ohrmazd-xradīh būd".

[258] No entanto, há evidências de jornada ao além também no ZWY, já que Zoroastro tem uma visão das setes regiões do mundo, do céu e do inferno (HULTGÅRD, 1991, p. 129-130). Esses temas, porém, são pouco desenvolvidos na obra.

[259] A experiência de *Viraf* possui elementos de viagem xamânica, ele alcança um aparente estado de morte por meio do uso de alucinógeno e sua alma, dissociada do corpo, faz uma viagem ao paraíso e ao inferno (AVN 3.1-2, GIGNOUX, 1981, p. 245-247).

ISSN 1982-8713

tocados com uma brasa viva de um dos serafins (6.6-7), ouviu e conversou com Ele (6.8-13). Tal experiência ocorre de forma similar na vocação de Jeremias, onde Yahweh toca a boca do profeta (Jr 1.4-10).[260]

O que há em comum entre Zoroastro e *Viraf* em suas experiências visionárias é o estado alterado de consciência, ou êxtase, que não é tão evidente em Isaías e Jeremias. O êxtase prepara o visionário para receber a visão e desempenhou papel importante em experiências extáticas entre xamãs, profetas e outros tipos de autoridades religiosas (HULTGÅRD, 1982, p. 220). Em ZWY 3.6-8 Zoroastro é induzido ao êxtase por Ahura Mazda, que lhe dá de beber, em forma de água, a sabedoria de onisciência (*xrad ī harwisp-āgāhīh*[261]). Zoroastro pode ser descrito como um tipo de visionário extático (NYBERG, 1938, p. 146-187, HULTGÅRD, 1982, p. 222), na medida em que suas visões envolvem êxtase enquanto lhe é revelado conhecimento divino por Ahura Mazda.

O êxtase é um elemento em comum entre o profetismo, seja ele bíblico ou não bíblico, e a literatura apocalíptica ou apocalipsismo. Na Bíblia Hebraica há evidências de comportamento extático na literatura profética. O *nābi*, um dos termos utilizados na Bíblia Hebraica para designar o que profetiza, é associado ao transe profético nos casos de Saul (1 Sm 10.5-10) e no de Eliseu, onde a música[262] é o meio pelo qual o profeta alcança o êxtase (2 Rs 3.15). É possível distinguir a natureza do êxtase dos profetas bíblicos, caracterizado na maioria das vezes pela calma, do êxtase de profetas pagãos, frequentemente orgíaco e vigoroso[263] (ANDRÉ, 1982, p. 200). O êxtase de Zoroastro no

[260] Não se lida aqui com o fenômeno do êxtase propriamente dito, mas com narrativas sobre fenômenos extáticos.

[261] CPD, *xrad* [*hlt'*], sabedoria; *ī* [*Y*], de; *harwisp* [*hlwsp'*], todo; *āgāhīh* [´k's'], conhecimento.

[262] No *Arda Viraf Namag* sacerdotes e as sete irmãs recitam encantos religiosos do Avesta e cantam o *Gathas* na preparação do estado de êxtase de Viraf (AVN 2.17-19).

[263] A distinção é feita com base nas narrativas dos fenômenos de êxtase. Como não é possível ter acesso às experiências descritas, conjecturas sobre como os profetas vivenciavam o êxtase permanecem especulativas.

ISSN 1982-8713

ZWY é marcado pela calma paralisante, pois ele dorme sete dias na sabedoria de Ahura Mazda.[264]

Partindo de um aspecto individual, como o êxtase, para um aspecto coletivo, pode-se considerar o profetismo iraniano um tipo de profetismo universal, já que no núcleo de suas ideias religiosas está o enfrentamento entre o bem e o mal cósmico e a espera de um salvador para uma salvação absoluta (NEHER, 1975, p. 34-35). Para entender como essas ideias aparecem no ZWY, é essencial compreender como a escatologia está disposta na obra, escatologia essa que se relaciona com o profetismo e a apocalíptica.[265]

Escatologia e os sinais dos tempos

Em suas visões, Zoroastro vê o tronco de uma árvore com quatro e depois sete galhos de materiais variados[266] (ZWY 1.3, 3.19). A interpretação da visão é dada por Ahura Mazda, explicando a Zoroastro que os galhos representam quatro épocas, que correspondem a quatro governos vindouros. O galho/época de ouro é onde acontece a conversa entre Zoroastro e Ahura Mazda, o rei *Wištāsp* (*Hystaspes*) se converte à religião e afasta os demônios (*dēws*), (ZWY 1.8); o de prata é o reino de *Ardaxšir*, o rei Kayanida; o galho de aço é o reino de *Husraw* e o quarto galho, uma mistura de ferro e

[264] /11/ No sétimo dia e noite, ele [Ahura Mazda] tomou de volta a sabedoria de onisciência de Zoroastro. /12/ Zoroastro considerou: "O que tenho visto no sonho agradável criado por Ahura Mazda? Ainda não estou acordado do sono". /13/ Ele levantou ambas as mãos, esfregou o próprio corpo e pensou: "Tenho dormido por muito tempo e ainda não estou acordado do sonho agradável criado por Ahura Mazda" (ZWY 3.11-13). Tradução minha com base na transcrição e tradução de CERETI, 1995.

[265] O conceito de apocalíptica é mais amplo que o de escatologia e é importante distingui-los. Escatologia é a "doutrina das últimas coisas" (τά εσχατα), são as concepções sobre as últimas coisas que vêm após a morte, tanto para o indivíduo como para a humanidade. Apocalíptica, do grego ἀποκάλυψις (revelação), é uma manifestação, revelação acerca do curso da história do mundo, de sua criação ou de seu fim. (WIDENGREN, 1976, p. 405). A apocalíptica constitui ainda um gênero literário, de obras abundantes na antiguidade, modernamente categorizadas como apocalipses.

[266] As diferenças nas visões podem ser explicadas pelo uso de duas fontes diferentes na composição (HULTGÅRD, 1991, p. 127).

ISSN 1982-8713

outro elemento não especificado, acontecerá no fim do décimo século de Zoroastro, com o governo mau dos *dēws* de cabelo partido da raça de *Xešm* (ZWY 1.9-11).

Ahura Mazda explica ainda a variação da visão em outro sonho de Zoroastro, que na busca por imortalidade por uma segunda vez, vê uma árvore com sete galhos. A interpretação por Ahura Mazda segue a mesma lógica das idades e governos que virão da primeira visão: ouro (*Wištāsp*), prata (*Ardaxšir*), cobre (*Ardaxšir*, *Sābuhr* II e *Adurbād*), bronze (Arsácidas), chumbo (*Wahrām Gōr*), aço (*Husraw*) e ferro misturado (raça de *Xēšm*), (ZWY 3.23-29).

Além da periodização da história em quatro e sete idades representadas por governos e metais, essa narrativa apresenta a ideia da degradação das épocas e materiais. Tal narrativa não é estranha a pelo menos mais uma fonte da literatura em persa médio, a *Dēnkard*. No quinto livro da *Dēnkard* há referência sobre eventos que acontecem em idades sucessivas, os tempos confusos de uma idade de aço e de ferro e ao rei *Wištāsp* (Dk 5.3), que no ZWY aparece sempre associado à idade de ouro (ZWY 1.8, 3.23).

Um interessante paralelo às narrativas do ZWY e da Dk pode ser encontrado na literatura apocalíptica judaica e na literatura clássica, especificamente em Daniel e Hesíodo (DOBRORUKA, 2012). No capítulo 2 do livro canônico de Daniel, a visão da estátua segue ideias bastante similares, quatro reinos são associados a cada uma das partes da estátua de materiais variados: Nabucodonosor (cabeça de ouro); Média (peito e braços de prata); Pérsia (ventre e coxas de bronze) e o reino de Alexandre e seus herdeiros (pernas de ferro e pés parte de ferro e parte de argila), (Dn 2.31-45). Em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo descreve o mito das cinco raças humanas: uma raça de ouro; outra raça de prata; bronze; a raça dos heróis (semideuses) e a raça de ferro (*Trabalhos* 110-200).

Os temas em comum entre os capítulos 1 e 3 do ZWY, a Dk, Daniel e os *Trabalhos* é a periodização da história em idades de acordo com metais e a ideia da decadência de

ISSN 1982-8713

uma idade de ouro a uma idade de ferro. Aqui interessa principalmente os acontecimentos e sinais relacionados à idade de ferro misturado (ZWY 1.11, 3.29), o último dos períodos, que marca o fim do décimo século de Zoroastro, quando centenas e milhares de *dēws*[267] de cabelo partido da raça de *Xešm* invadirão a terra do Irã (*Ēranšāhr*), (ZWY 4.1-2). Algumas condições sociais, políticas e sinais cósmicos do fim do milênio de Zoroastro são: (1) Destruição de status da aristocracia, da verdade da religião, tratados, do santuário e da paz (ZWY 4.7, 33-36). (2) Desurbanização com a diminuição das províncias, cidades e vilas (ZWY 4.8). (3) Devastação das terras do Irã (ZWY 4.9). (4) Todos os homens serão enganadores e desejarão o mal uns aos outros, os grandes vínculos serão destruídos (ZWY 4.13 e 15). (5) A honra, o amor e a piedade desaparecerão do mundo (ZWY 4.14). (6) O sol ficará menor, os dias, meses e anos se encurtarão (ZWY 4.16). (7) vegetais, plantas e árvores diminuirão (ZWY 4.19). (8) Os homens nascerão menores, terão pouca habilidade e força; não terão gratidão e respeito pela hospitalidade, bem como amor pela família (ZWY 4.20). (9) Um pássaro terá mais respeito do que o iraniano e o homem piedoso (ZWY 4.21). (10) Contaminação do solo e de outros elementos sagrados, como o fogo e a água, com matéria morta (ZWY 4.23-30).

A noção de *tan ī pasēn*,[268] que na literatura *pahlavi* serve para designar um corpo escatológico, futuro ou final, é a expressão que mais corresponde etimologicamente à ideia de escatologia na tradição zoroástrica (TIMUŞ, 2004, p. 780). Como o conceito de escatologia é tomado emprestado da teologia judaico-cristã, é preciso aproximá-lo por analogia ao contexto persa. No ZWY o termo aparece pela primeira vez diante da negativa de Ahura Mazda em tornar Zoroastro imortal, pois isso impediria a realização

[267] Os *dēws* de cabelo partido da raça de *Xešm* são descritos levantando bandeiras, vestindo armaduras negras, com cabelos partidos para trás e urinando veneno (ZWY 4.4).

[268] CPD, *tan* [*tn'*], corpo; *ī* [*Y*], de; *pasēn* [*psyn'*], final.

ISSN 1982-8713

da ressurreição dos mortos[269] e o corpo final (*tan ī pasēn*), (ZWY 3.3). No capítulo quatro, depois da revelação dos sinais que marcariam o fim do milênio de Zoroastro, a esperança no corpo final é destacada como uma crença que devia ser ensinada quando chegasse esse tempo (ZWY 4.67).

A escatologia pode ser individual, concentrando-se no fim do indivíduo, ou coletiva, quando se refere a fenômenos que envolvem o destino de todo um grupo ou da humanidade. Na tradição zoroástrica há dois julgamentos, um individual, da alma, imediatamente após a morte e outro universal, no fim dos tempos, após a ressurreição do corpo (HINTZE, 2019, p. 46).

A literatura em persa médio contém exemplos de escatologia coletiva e individual. Como exposto, o ZWY faz uma periodização da história do Irã e em alguns momentos em relação a outros povos; as ideias de ressurreição (*rist-āxēz* [270]) e renovação (*frašgird*[271]) reforçam a noção de coletivismo. Já no *Arda Viraf Namag* temos o melhor exemplo de escatologia pessoal, devido às extensas descrições sobre o destino dos mortos no submundo, sem a presença de escatologia política ou cósmica (COLLINS, 1979, p. 213).

A escatologia coletiva presente no ZWY o aproxima da ideia de um profetismo universal. Zoroastro recebe a revelação do que acontecerá nas idades e reinos sucessivos e é comissionado a ensinar, a partir de suas experiências visionárias, a vitória do bem sobre o mal, a ressurreição dos mortos, a espera por um corpo final bem como a renovação do mundo.

---

[269] O problema da morte deve ser compreendido considerando a cosmovisão zoroástrica. No zoroastrismo, Ahura Mazda foi o criador do mundo espiritual e material, ambos perfeitos, sem deterioração e morte. O mal não provém de Ahura Mazda, mas de uma fonte que lhe faz antagonismo e tenta corromper sua criação, Angra Mainyu (Ahriman). No fim dos tempos a morte deixará de existir, pois o mundo material voltará a seu estado de perfeição (HINTZE, 2019, p. 28-38).

[270] CPD, *rist-āxēz* [*lyst'hyc*], ressurreição dos mortos.

[271] CPD, *frašgird* [*plškrt'*], a renovação (no fim dos tempos).

ISSN 1982-8713

Ressurreição e renovação

A crença e espera pelo *tan ī pasēn* (corpo final) relaciona-se de maneira muito próxima com duas outras noções escatológicas: a de *rist-āxēz* (ressurreição) e a de *frašgird* (renovação), (TIMUŞ, 2004, p. 788). A periodização presente no ZWY é tradicional no zoroastrismo: o mundo é dividido em quatro períodos, durando três mil anos cada, mas o ZWY se concentra apenas no último período, que termina com a vinda do *Saošyant*, o último salvador, e a renovação cósmica (*frašgird*), (HULTGÅRD, 1991, p. 131).

Os capítulos 5, 6 e 7 do ZWY seguem o esquema de perguntas e respostas da literatura *ham-pursagīh*. No capítulo 7 Zoroastro pergunta a Ahura Mazda como seria possível a destruição dos *dēws* da raça de *Xešm* (7.1), que são muitos e personificados pelos exércitos dos povos inimigos do Irã. No capítulo 4 alguns desses povos são identificados como sendo os hunos, turcos, tibetanos, chineses, sogdianos, árabes e romanos, estes últimos representando os inimigos ocidentais dos persas (ZWY 4.58-59, 9.10).

Ao longo do capítulo 7 Ahura Mazda revela que serão enviadas figuras salvadoras para destruir os inimigos dos persas. Cada um dos mil anos decorrentes do último período da história zoroástrica testemunharia a ação de um salvador que nasceria de uma virgem por causa do banho no lago *Kasaoiia*, onde ficou preservado o sêmen de Zoroastro (Yt 19.92-93, MOAMAZI, 2000, p. 3).

As principais figuras salvadoras são *Ušēdar*, *Ušēdarmāh* e *Sōšāns* (persa médio). Em seu milênio, *Ušēdar* seria ajudado por *Pišotan* e *Kay Wahram*, heróis iranianos cuja principal função é restaurar a religião e a soberania (ZWY 7.7 e 20), libertando o Irã dos *dēws* da raça de *Xešm* e dos exércitos inimigos com auxílio de outros guerreiros e heróis (ZWY 8.1-8). No milênio de *Ušēdarmāh* a criação seria mais ativa e poderosa, o salvador exterminaria os demônios da raça de *Āz* e os homens seriam tão habilidosos na medicina e no uso de remédios que não morreriam exceto no tempo determinado ou por golpes

ISSN 1982-8713

de espada ou faca (ZWY 9.11-12). A habilidade dos homens nesse milênio é análoga à multiplicação do conhecimento prevista para os últimos dias pelo livro de Daniel (Dn 12.4).

Os milênios de *Ušēdar* e *Ušēdarmāh* são um prelúdio da *frašgird*, fenômeno que é realizado pelo último dos filhos póstumos de Zoroastro, *Sōšāns*, que é o principal personagem da escatologia e apocalíptica iraniana (MOAMAZI, 2000, p. 10). O ZWY dedica pouco de sua narrativa ao milênio de *Sōšāns*, no entanto, é bastante expressivo sobre sua função: e o *Sōšāns* tornará a criação pura de novo, e a Ressurreição e o Corpo Final acontecerão[272] (9.24). De acordo com Boyce, a crença num salvador persa do mundo (*Saošyant*), filho de Zoroastro que nasceria miraculosamente de uma virgem no fim dos tempos, estava estabelecida já em 1.200 a.C. (1984, p. 75). O *Saošyant* é o agente que possibilita a ressurreição dos mortos e restauração do mundo no Yt 19.89-94 e no ZWY 9.24.

O *Yašt* 19[273], ou *Zamyād Yašt***,** em seus versículos (stanzas) 89 a 94 relatam a ação futura do *Saošyant* como aquele que virá com seus ajudantes para "restaurar o mundo *(frasho-kereti*), o qual a partir de então nunca envelhecerá e nunca morrerá, (...) e pela sua vontade, quando os mortos ressuscitarem, quando a vida e imortalidade chegarem, o mundo será restaurado segundo seu desejo". Existe evidência de que o Yašt 19 forneceu um pano de fundo avéstico com a ideia de renovação do mundo e ressurreição por um último salvador tanto para o ZWY como para outros livros da literatura *pahlavi* (HULTGÅRD, 1998, p. 67). O *Saošyant* lembra o "Filho do Homem" (*ben' adam*) de Dn

[272] *ud pas sōšāns dām abēzag abāz kunēd, ud ristāxēz ud tan ī pasēn be bawēd*.

[273] O Yt 19 não é do gênero apocalíptico, mas contém seções escatológicas. Apesar de pertencer à categoria geral de literatura zoroástrica ou persa, é preciso destacar que esse texto é parte da tradição avéstica, diferente do ZWY que é da literatura pahlavi. O termo *yašt* significa "oração", "adoração", e são hinos do Avesta dedicados a várias divindades do zoroastrismo. O Avesta, o texto mais sagrado do zoroastrismo, é uma compilação de obras que se dividem entre o Avesta gático (ou Avesta antigo, escrito em avéstico antigo) e o Avesta jovem (escrito no dialeto avéstico jovem), (BOYCE, 1990, p. 1).

ISSN 1982-8713

7.13-14, mas embora faça parte de um contexto importante em Daniel, o Filho do Homem não aparece em relação explícita com a ressurreição dos mortos em Dn 12.1-3.

Além da tríade de ideias escatológicas, corpo final; ressurreição e renovação, o ZWY apresenta o tema da derrota de uma serpente ou dragão que representa os poderes destrutivos: *Azdahāg* é derrotado por *Sāmān Keresāsp*, trazendo o fim da desolação e infortúnio (ZWY 9.22-23). Referindo-se à literatura avéstica, Hintze explica que

> No Yt 19.92-93, antes de ressuscitar os mortos, o perfeccionador iraniano, o vitorioso *Saōshyant Astvatereta*, mata o Engano, que representa o Mal, com a mesma arma com que mais cedo o herói *Thraētaōna* matou o dragão *Dahāka*. Essa vitória é seguida pela ressurreição dos mortos e o começo de uma nova era de felicidade eterna (2019, p. 58).[274]

Apesar de não ser descrito em detalhes no ZWY, sabemos por outras fontes da literatura *pahlavi* que no milênio de *Sōšāns* haverá o último combate entre as forças do bem e do mal, e após a vitória sobre as forças de Ahriman, principal adversário de Ahura Mazda, os mortos serão ressuscitados e a criação será renovada (MOAMAZI, 2000, p. 11-14).

Considerações finais

No ZWY Zoroastro é representado muito mais como um profeta do que como um visionário apocalíptico. Ele tem contato direto com a divindade superior (Ahura Mazda) e é comissionado a propagar e ensinar o que lhe é revelado (4.67), num estilo

[274] Hintze propõe uma comparação com base em cinco elementos compartilhados entre zoroástricos (Yt 19), judeus (Isaías) e cristãos (Apocalipse de João) no mito escatológico: (1) chegada de um redentor (Yt 19.89-92, Astvatereta; Is 27.1, Yahweh; Ap 20.1, anjo); (2) ressurreição (Yt 19.89, 94; Is 26.19; Ap 20.4, 13); (3) julgamento (Yt 19.94; Is 26.20-21; Ap 20.4, 11-12, 15); (4) derrota do dragão, batalha (Yt 19.92-93, 95-96; Is 27.1; Ap 20.2-3, 7-10, 14); (5) nova vida em felicidade (Yt 19.96; Is 27.2-6; Ap 21), (2019, p.58-59). No ZWY podemos identificar a presença explícita de pelo menos quatro desses temas: chegada de redentores (ZWY 7.7 e 20); derrota da serpente ou dragão (ZWY 9.22-23); ressurreição e nova vida em felicidade (ZWY 9.24).

ISSN 1982-8713

parecido com as chamadas de profetas da Bíblia Hebraica. Como a abordagem comparativa entre a literatura apocalíptica judaica e persa é usual, é produtivo que se faça mais estudos comparativos entre a literatura profética judaica e seus possíveis paralelos na tradição zoroástrica.

Para uma melhor compreensão do ZWY, é preciso suspender o peso e aplicação de tipologias pré-estabelecidas do gênero apocalíptico. O êxtase e a escatologia são exemplos de elementos em comum entre o profetismo/literatura profética e o apocalipsismo/literatura apocalíptica. No entanto, o ZWY é estudado mais como um texto da literatura apocalíptica do que como um texto que também possui traços da literatura profética. No momento, a tipologia da literatura apocalíptica, estabelecida principalmente por meio dos esforços de estudiosos na *Semeia 14* (COLLINS, 1979), carece de revisão e aperfeiçoamento e já existem estudos que trabalham nesse sentido.[275] É um momento propício para estudos mais acurados dos elementos de literatura profética e apocalíptica nos textos da literatura *pahlavi*.

A estrutura literária do ZWY é moldada pelo mito das idades do mundo, que aparece numa versão de quatro e outra de sete idades. A narrativa destaca os sinais da última idade, que é a idade de ferro misturado, marcada pela ação maligna dos *dēws* de cabelo partido da raça de *Xešm*. O mito das idades do mundo presente no ZWY reforça as ideias escatológicas por sua teleologia, que vai do estabelecimento da religião pelos encontros entre Zoroastro e Ahura Mazda, da conversão do rei mítico *Wištāsp* até os eventos do fim dos tempos, de provações e redenção.

O ZWY possui uma importante tríade de ideias escatológicas: o *tan ī pasēn* (corpo final); a *rist-āxēz* (ressurreição) e a *frašgird* (renovação). Essas ideias são parte de uma escatologia coletiva, que aproxima o texto à noção de profetismo universal. Ao mesmo

[275] Destacam-se os livros *The Architecture of Apocalypticism (From Antiquity to Armageddon)* e *Re-Imagining Apocalypticism: Apocalypses, Apocalyptic Literature and the Dead Sea Scrolls*, ambos do Professor Lorenzo DiTommaso e que aguardam publicação.

ISSN 1982-8713

tempo, essa tríade se insere perfeitamente num cenário de culminação escatológica que se espera de um texto de literatura apocalíptica. Essas características revelam um texto altamente compósito, que demanda atenção do leitor e dos estudiosos para as possibilidades da obra.

Referências

Documentação

BÍBLIA Hebraica Stuttgartensia. ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.); SCHENKER, Adrian (org.). Quinta edição revisada. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

CERETI, Carlo G. **The Zand-ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse**. Roma: Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

HESÍODO. The Homeric Hymns and Homerica with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White. **Works and Days**. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd., 1914.

HINTZE, Almut. **Zamyād Yašt**. Introduction, Avestan text, translation, glossary. Wiesbaden: Reichert, 1994.

KASSOCK, Zeke. **The Book of Arda Viraf**. A Pahlavi Student's 2012 Rendition, Transcription and Translation. Fredericksburg: Kassock Bros. Publishing Co., 2012.

SANJANA, Pešotan. **Sacred Books of the East VII**. Bombay, 1894. Disponível em: <http://www.avesta.org/denkard/dk5s.html>. Acesso em: 30 ago. 2019.

Bibliografia

ANDRÉ, G. Ecstatic Prophecy in the Old Testament. In: Scripta Instituti Donneriani Aboensis, v. 11, 1982.

BOYCE, Mary. Middle Persian Literature. In: Handbuch der Orientalistik, vol. 4/1. Leiden: Brill, 1968.

ISSN 1982-8713

BOYCE, Mary. On the Antiquity of Zoroastrian Apocalyptic. In: Bulletin of School of Oriental and African Studies, 47, p. 57-75, 1984.

BOYCE, Mary. *Textual sources for the study of Zoroastrianism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

COLLINS, John J. Apocalypse: The Morphology of a Genre. In: Semeia, n. 14, 1979.

COLLINS, John J. *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*. Eerdmans/Grand Rapids, 1998.

COHN, Norman. *Cosmos, Chaos, and the World to come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith*. New Haven: Yale University Press, 1993.

DELITZSCH, F. Daniel. In: *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche,* III, 1855.

DOBRORUKA, Vicente. Hesiodic reminiscences in Zoroastrian-Hellenistic apocalypses. In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies **75**, p. 275-295, 2012.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Apocalypse juive et apocalypse iranienne. In: BIANCHI, Ugo e VERMASEREN, Maarten J. (eds.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano: atti del Colloquio internazionale su la soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*. Leiden: Brill, 1982.

EDDY, Samuel K. *The King is Dead: Studies in Near Eastern Resistence to Hellenism 334-31 B.C.* Lincoln: University of Nebraska Press, 1961.

GIGNOUX, Philippe. Les voyages chamaniques dans le monde iranien. In: Acta Iranica 21, 1981.

GIGNOUX, Philippe. L'apocalyptique iranienne est-elle vraiment la source d'autres Apocalypses? Acta Antiqua Academicae Scientiarum Hungaricae, n.31, p. 67-78, 1988.

GIGNOUX, Philippe. Sur l'inexistence d'un Bahman Yasht avestique. Journal of Asian and African Studies, n.32, p. 87-97, 1986.

HINTZE, Almut. On the Prophetic and Priestly Authority of Zarathustra. In: CHOKSY, J; DUBEANSKY, J. (eds.), *Gifts to a Magus: Indo-Iranian Studies Honoring Firoze Kotwal.* New York: Peter Lang, p. 43–58, 2012.

ISSN 1982-8713

HINTZE, Almut. Defeating Death: Eschatology in Zoroastrianism, Judaism and Christianity. In: *Irano-Judaica VII*. Studies Relating to Jewish Contacts with Persia. Jerusalem: The Ben-Zvi Institute for the Study of Jewish Communities in the East, p. 23-72, 2019.

HULTGÅRD, Anders. Ecstasy and vision. In: HOLMS, Nils (ed.). *Religious Ecstasy*. Stockholm: Almqvist & Wikseli International, p. 218-225, 1982.

HULTGÅRD, Anders. Forms and Origins of Iranian Apocalypticism. In: HELLHOLM, D. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 387-411, 1983.

HULTGÅRD, Anders. Bahman Yasht: A Persian Apocalypse. In: COLLINS, John J; CHARLESWORTH, James H (eds.). *Mysteries and Revelations: Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium.* Sheffield: Sheffield Academic Press, p. 114-134, 1991.

HULTGÅRD, Anders. Persian Apocalypticism. In: COLLINS, John J. (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*. Vol. 1. New York: Continuum, 1998.

HUTTER, Manfred. Zoroaster iii: Zoroaster in the Avesta. In: Encyclopædia Iranica, disponível em: <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroaster-iii-zoroaster-in-the-avesta>, 2009. Acesso em: 29 ago. 2019.

KIPPENBERG, Hans G. Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen. *Studia Iranica 7,* p. 49-80, 1978.

MACKENZIE, D.N. *A Concise Pahlavi Dictionary.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

MOAMAZI, Mahnaz. Millennialism, Escathology and Messianic figures in Iranian Traditions. Journal of Millennial Studies, p. 1-16, 2000.

NEHER, André. *La esencia del profetismo.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

NYBERG, Henrik S. *Die Religionen des alten Iran,* Leipzig, 1938.

SWEENEY, Marvin A. Isaiah 1-39: with an Introduction to Prophetic Literature. Eerdmans/Grand Rapids, 1996.

TIMUŞ, Mihaela. Le "corps eschatologique" (*tan ī pasēn*) d'après la théologie zoroastrienne. In: Studia Asiatica IV. Université de Bucarest, Centre d'histoire des religions, 2004.

ISSN 1982-8713

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la Religión*. Madrid: Cristiandad, 1976.

WIDENGREN, Geo. Les quatre ages du monde. In: WIDENGREN, Geo et al. *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien.* Paris: Adrien Maisonneuve, 1995.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Sacerdócio Feminino na Antiga Mesopotâmia

Women priests in ancient Mesopotamia.

Simone Aparecida Dupla[1]

[1] Doutora em História pela Universidade Estadual de Maringá. Email: athain_celta@hotmail.com.

Recebido em 25 de janeiro de 2020; Aceito em 5 de agosto de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.47993

Resumo

Este texto visa abordar os papéis exercidos pelas sacerdotisas na Antiga Mesopotâmia, para isso descreveremos brevemente as atividades das principais oficiantes do templo, cuja posição social elevada permitiu que os registros de suas atividades ficassem gravados em textos literários, fórmulas religiosas, correspondências, código de leis, transações econômicas e administrativas.

Palavras-chave: Sacerdotisas; Mesopotâmia; Ofícios religiosos.

Abstract

This text aims to address the roles played by priestesses in Ancient Mesopotamia, for this we will briefly describe the activities of the main officiators of the temple, whose elevated social position allowed the records of their activities to be recorded in literary texts, religious formulas, correspondence, code of laws , economic and administrative transactions.

Keywords: Priestesses; Mesopotamia; Religious crafts.

Muito se tem falado sobre as sacerdotisas na atualidade, do papel das mulheres nos rituais e dentro da comunidade, principalmente com a visibilidade das crenças neopãgas que buscam legitimar suas religiosidades e trazem na sua organização o sacerdócio feminino. Muitas dessas crenças voltam-se ao passado, para os cultos das

ISSN 1982-8713

divindades femininas e trazem ao presente deusas cultuadas em diversas temporalidades, muitas das quais o culto havia sido sepultado a milhares de anos.

Na Academia, os pesquisadores também abordam as deidades e os papéis das mulheres em diversos contextos dentro de crenças e rituais, principalmente com o advento da História das Mulheres, que vem resgatando já há algum tempo a atuação feminina nos diversos espaços e contextos históricos. Com a Mesopotâmia não seria diferente, uma vez que a diversidade de divindades e a grande gama de atividades executadas pelos grupos femininos vêm chamando a atenção dos estudiosos das Ciências Humanas.

Em minha tese de doutorado dediquei um capítulo às mulheres da Antiga Mesopotâmia e abordei os papéis destas em diversos espaços sociais, principalmente do sagrado e as relações de poder que envolveram as oficiantes femininas dos cultos. Dessa forma, o presente texto traz um pequeno esboço acerca das sacerdotisas e do seu papel junto aos deuses.

Entre as categorias de sacerdotisas abordadas encontra-se a Entu e a Ugbabtu que podemos considerar no topo da pirâmide religiosa e a Ištaritu e a Nadītu, que poderíamos classificar como pertencente ao baixo clero. Descreveremos brevemente as atividades das principais oficiantes do templo, cuja posição social elevada permitiu que os registros de suas atividades ficassem gravados em textos literários, fórmulas religiosas, correspondências, código de leis, transações econômicas e administrativas.

Vale lembrar que a Antiga Mesopotâmia é um espaço acadêmico de permanente disputa ideológica e que está em constante mudança, visto que não apenas as abordagens têm se multiplicado nas últimas décadas, mas também a tradução e descoberta de documentação vêm contribuindo para novos olhares sobre as culturas que se desenvolveram as margens do rio Tigres e Eufrates. Assim, esse texto traz apenas um esboço dos papéis dessas mulheres, uma vez que ainda permanece em aberto as

ISSN 1982-8713

discussões, abordagens e compreensão sobre as vivências desses homens e mulheres em relação ao sagrado e profano nos diversos contextos mesopotâmicos.

As mulheres e os ofícios religiosos

A palavra sacerdote vem do latim (sacerdos= sagrado e otis =representante), e significa representante do sagrado, ou seja, uma autoridade religiosa encarregada de dirigir, orientar e participar do culto e rituais de uma religião. A sacerdotisa, então, seria a representante feminina desse cargo.

Dependendo do grau hierárquico e das funções que desempenham em relação ao sagrado, o (a) sacerdote (tisa) receberá uma denominação específica dentro de cada sistema religioso, assim, os vocábulos que utilizamos para nos referir ao sagrado dizem respeito às denominações da cultura a qual estão inseridos e as atividades características dentro do templo e sob o manto da sacralidade.

Dessa forma, aquele que participa de uma forma ou outra do ofício do divino pode ser considerado um (a) sacerdote (tisa). Na Mesopotâmia, as sacerdotisas que desempenhavam as funções mais altas eram mulheres provenientes da casa real, estavam, portanto, na cabeça dos "templos principais (...) e eram frequentemente e simbolicamente casadas com o deus de seu templo" (SUTER, 2008, p.04), um ofício de caráter mais político que religioso, segundo Claudia Suter (2008).

Ainda segundo a autora, nessa sociedade não havia um termo geral para sacerdote ou sacerdócio, o que dificulta a análise de quem seria o pessoal do culto e os funcionários do templo, visto que não havia uma separação estrita entre as esferas secular e cultual (SUTER, 2008, p.04).

> Além disso, os templos não eram apenas locais de culto, mas também empresas econômicas. Assim, para governar a Mesopotâmia de forma administrativa e centralizada, o rei investiu suas filhas como altas sacerdotisas na cabeça de templos principais, e aumentou assim, seu controle da

ISSN 1982-8713

> economia. O casamento simbólico com uma divindade sancionava esta agenda política em um nível ideológico (SUTER, 2008, p.05).

Tal posição também é sustentada por Allhena Gadotti, em seu artigo sobre os papéis das mulheres no culto durante o terceiro e segundo milênio antes de Cristo. Para essa autora, a função mais importante dizia respeito à sacerdotisa-*en*, a qual teria dado início a uma tradição que remonta ao reinado de Sargão de Akkad, que colocou sua filha Enheduana como sacerdotisa-*en* do deus Nanna, na cidade de Ur (GADOTTI, 2016).

A autora destaca que a sacerdotisa-*en* de Nanna teria sido um cargo de posição política, religiosa e economia crucial para o sul da Mesopotâmia e para a cidade de Ur. Essa entronização da sumo-sacerdotisa, segundo Gadotti seria uma estratégia de domínio, visto que Sargão era o usurpador do trono do rei de Kish, ao qual serviu como oficial, derrotando posteriormente as cidades ao norte do país e seguindo em direção ao sul, onde venceu o rei de Uruk, Lugalzagesi e as cidades adjacentes (GADOTTI, 2016). Assim, por "ser um usurpador de terras estrangeiras, Sargão teve que tomar uma série de medidas para legitimar seu governo, uma delas foi instalar sua filha como sacerdotisa-*en* de Nanna em Ur, um dos templos mais importantes ao sul da Mesopotâmia" (GADOTTI, 2016, p. 67).

Essa versão das estratégias do monarca explicou também a adoção de Inanna como a divindade protetora de seu reinado, visto que segundo a lenda, Inanna teria se apaixonado pelo rei, uma tentativa de justificar a derrota de Lugalzagesi por este e de colocar os deuses a seu favor. O próprio Sargão aparece na lenda como filho de uma alta sacerdotisa, que não podendo criá-lo o coloca em uma cesta e deixa no rio, onde ele foi encontrado e criado no anonimato até que sua verdadeira descendência foi revelada.

As sacerdotisas partilhavam privilégios e tarefas com outras mulheres reais em relação ao templo, assumiam o cargo de deveres cultuais, estavam presentes nas cerimônias estatais ou festivais cúlticos ao lado do rei, recebiam um rico funeral e oferendas regulares a partir de então (GADOTTI, 2016, p. 5). Nesse sentido, Suter (2008)

ISSN 1982-8713

propõe que havia uma divisão de papéis entre as sacerdotisas e as esposas reais, enquanto as primeiras se dedicavam a divindade masculina a qual eram designadas, as segundas se dedicavam às deusas e ao culto feminino.

Essa concepção de que o culto à Deusa, ou às deusas, era parte de uma religião separada para mulheres tem sido questionado por Joan G. Westenholz, visto que o "mais antigo culto da deusa foi liderado por um homem com o mais alto grau responsável pelo culto (o *ensi*) (WESTENHOLZ, 1998, p. 64). Além disso, muitas suposições sobre as religiões antigas teriam sido baseadas em valores associados às mulheres nas culturas ocidentais, como virgindade, castidade, sexualidade e fertilidade, dos quais apenas os dois últimos possuem importância na cultura mesopotâmica (WESTENHOLZ, 1998, p. 64) e de uma forma muito diferente daquela que percebemos em nossa cultura.

Assim, como o pessoal masculino, as oficiantes femininas do templo tiveram ofícios e posições variadas em relação ao papel que desempenhavam junto à divindade e aquele da sociedade. Vale ressaltar que embora as mulheres na Mesopotâmia tenham tido papéis importantes nos ofícios religiosos, essa importância foi perdendo gradualmente posição com o passar do tempo devido às mudanças políticas que ocorreram e a ascensão de etnias que tinham outra mentalidade sobre a atuação e função das mulheres na sociedade. Pese a isso as considerações de Elena I. Popa sobre o período Babilônico Antigo e o Assírio Médio:

> No período Babilônico antigo, sob Hammurabi, uma mulher poderia se divorciar de seus maridos, mas não sem colocar sua própria vida na linha. (...)
>
> As mulheres podiam herdar bens, mas só podiam administrar seus direitos, como o dote e o nudunnu. Além disso, as mulheres precisavam de um contrato escrito para poderem herdar uma parcela da propriedade paterna. As sacerdotisas do tempo experimentaram autonomia semelhante aos homens, mas seus pequenos números em comparação com o grande número de mulheres comuns fazem nadītu e similares, uma exceção. A situação das mulheres na sociedade assíria média requer um mero adjetivo para descrevê-lo: "opressivo". As leis de Tiglath-pileser eu sancionava um regime mais

ISSN 1982-8713

> severo do que o experimentado pelas mulheres durante o período da Babilônia. Uma mulher não podia pedir o divórcio e teve que suportar qualquer castigo que o marido decidiu que merecia. Por outro lado, o homem poderia se divorciar sem qualquer motivo sério sem quaisquer consequências (...) (POPA, 2016, p. 5-6).

Dessa forma, a posição da mulher durante o terceiro milênio e aqueles que o sucederam até o reinado Assírio Médio sofreu uma mudança de status de um sistema quiriarcal em que tinha relativas liberdades para um patriarcal, onde sua existência servia apenas como moeda de troca.

O alto grau de privilégio das sacerdotisas pode ser atestado pela representação destas na glíptica, junto com o rei, elas eram as únicas a serem representadas em postura entronizada em estatutária. Suas imagens nos registros visuais tinham alguns traços característicos, geralmente estavam com os cabelos soltos e portando a insígnia de seu ofício, incluindo a túnica esvoaçante, como as deusas, e um tocado especial que as distinguiam destas. Usualmente elas eram representadas sentadas, como os reis, únicos seres humanos a terem direito a essa regalia (POPA, 2016).

Ainda, segundo Popa, as mulheres comuns tinham o cabelo preso e suas vestes tinham franjas, raramente eram plissados, os cabelos podiam ser cobertos por um véu e costumavam usar uma faixa plana nestes, raramente eram representadas sentadas (POPA, 2016, p.06). As mulheres de status elevado como as sacerdotisas e os membros da realeza, tinham autoridade administrativa considerável, inclusive tendo seu próprio selo e gerenciando funcionários, além é claro de serem letradas, como demonstra, por exemplo, Enheduanna, a sumo sacerdotisa de Nanna, cujos poemas foram divulgados e copiados de forma intensiva e tiveram grande circulação por todo o Império (POPA, 2016, p.07).

O exemplo de Sargão I, de Akkad, ao nomear sua filha como sacerdotisa foi seguida por centenas de anos por outros monarcas, como foi o caso dos reis de Ur, cujos anos de reinado constam a nomeação de suas filhas como sumo sacerdotisas. Além das

ISSN 1982-8713

filhas, as irmãs do rei também podiam ser nomeadas, o que caracteriza esse cargo como pertencente à elite.

Para Popa:

> Essas mulheres não só desempenharam um papel importante no cerimonial religioso, mas estavam constantemente presentes na vida econômica sendo consideradas verdadeiras mulheres de negócios, preocupadas com a venda e arrendamento de terras e imóveis, mas também altamente envolvidas nas atividades da indústria do templo. Os relatórios oficiais de Lagash e Nippur como bem como os registros do templo de outros centros religiosos (principalmente Sippar) incluem certas informações sobre a vida, o trabalho e os interesses particulares dessas senhoras (POPA, 2016, p.07).

Em relação às oficiantes femininas do templo, podemos atestar algumas classes de sacerdotisas, ou cargos específicos referentes aos cuidados com os deuses, desses cargos muitos não exigiam que a sacerdotisa habitasse no templo, ou um lugar específico dele, como o caso das Entus (*en)* que residiam no Gipar, podendo morar fora das dependências do complexo templário e inclusive serem casadas, visto que a castidade não era uma obrigatoriedade para exercer o ofício, embora em alguns casos houvesse a proibição de ter filhos, como veremos.

Entu ou *en*: a sumo sacerdotisa.

A Entu (alta sacerdotisa) foi a oficiante de culto feminino mais importante da Mesopotâmia, o nome em sumério é *nin.dingir* (senhora de uma deidade), *Ugbabtu* em acádio. Ela é dedicada a uma divindade específica e geralmente masculina, assim como seu oposto masculino, o sumo sacerdote está encarregado de uma deidade feminina, embora houvesse exceções à regra[276]. No entanto, são designações diferentes quando aparecem nos textos de Mari e da Antiga Assíria, quando "ambas as figuras femininas aparecem no mesmo texto, a *Ugbabtum* está em uma classificação inferior a Entu.

[276] O termo En também pode ser utilizado para a sacerdotisa.

ISSN 1982-8713

Ambas deveriam viver na castidade, como foi decidido pelos deuses" (POPA, 2016, p.36). No entanto, a Entu servia apenas a divindades maiores, enquanto a segunda podia servir tanto as maiores quanto as menores.

Encontramos registros da sacerdotisa Entu desde o período sumério até o paleobabilônico, eram escolhidas por presságios colhidos no ano de sua entronização, geralmente o presságio era feito pela extirpação do fígado de um animal. Essas sacerdotisas moravam no Gipar, uma cela construída ao lado da cela da divindade. Em sua morte recebiam honrarias e eram enterradas com as insígnias de sua posição, além de receberem oferendas póstumas.

O tempo que exerciam a função era limitado, sendo que não permaneciam nela até sua morte, mas se aposentavam, embora mantivessem o título, já que recebiam ofertas de aposentadoria da família real (STOL, 2016, p. 563). Essas sacerdotisas eram encarregadas de realizar rituais de purificação, fazer sacrifícios específicos, cuidar do templo, interceder pelo rei, além de cantar canções à divindade ou dividir a cama com o deus. Algumas escreviam poesias como é o caso de Enheduanna já mencionada[277].

A entronização das Entus era realizada por meio de um festival, o qual levava alguns dias até sua efetiva instalação no Gipar, ou alguns anos após o presságio. Nesse ritual, que durava três dias, a *nin.dingir* tem todos os pelos do corpo raspados no segundo dia, atestando sua passagem de um status para outro, "a menina deixa de ser apenas a filha de seu pai, ela se torna agora uma autoridade cultual, considerada talvez uma consorte do deus e, portanto, seu status é elevado, tornando-se um membro notável da sociedade em que viveu" (POPA, 2016, p. 38).

[277] Essa Entu sacerdotisa, embora consagrada a Nanna, foi devota de Inanna/Ishtar, suas obras escritas em sumério, língua de cultura, louvam a deusa da guerra, adotada por Sargão como protetora de seu reinado. A obra mais importante de Enheduanna foi intitulada de Ninmešara, onde retrata Inanna acima de todos os deuses e pede a intercessão da deusa para retornar ao seu local de direito como Entu, do qual foi destituída pelo rei Lugal-ane.

ISSN 1982-8713

Elena I. Popa discute sobre a futura *nin.dingir* ter ou não todos os pelos do corpo raspados, ou se esse ritual de transição implicaria apenas em um corte de cabelo específico para a posição a qual assumiria. Conclui pelo segundo, visto que a Entu tinha um penteado especial, que deixava os cabelos pendurados nas costas e usava um acessório na cabeça, a coroa de aga, a qual Enheduanna se queixa que Nanna havia tirado dela, deixando-a com a espada e o punhal na mão.

> Meu Nanna {não me prestou atenção} {{ *1 ms. Tem, em vez disso*) *:* não decidiu o meu caso}. Ele me destruiu totalmente em território rebelde. Ašimbabbar[278] certamente não me pronunciou um veredicto sobre mim. O que é para mim se ele a pronunciou? O que é para mim se ele não o pronunciou? Ele ficou parado em triunfo e me expulsou do templo. Ele me fez voar como uma andorinha da janela; Estou esgotando minha força vital. Ele me fez atravessar os arbustos espinhosos das montanhas. Ele me tirou da legítima {coroa} {(*1 ms, em vez disso:.*) Vestuário} da *en* sacerdotisa. Ele me deu uma espada e uma adaga, dizendo-me: "Estes são ornamentos adequados para você" (ETCSL, c.4.07.2, linhas 91-108).

Posteriormente a esse ritual de passagem, recebia o trono (cadeira) no qual se sentava e o qual a acompanharia em suas funções religiosas, além dos presentes de seus parentes e dos anciãos da cidade. No último dia do festival, a *nin.dingir* deixava a casa de seu pai e era instalada no templo, no local designado para ela. A saída da casa paterna dava-se como aquela do casamento, sua cabeça era coberta como a da noiva, e suas criadas a abraçavam como tal, sua cama era preparada no local onde viveria daí em diante, e antes de dormir sua irmã lavava seus pés (POPA, 2016).

A partir disso a sacerdotisa viveria para o seu deus, buscando agradá-lo, estabelecendo ofertas regulares, fazendo ritos que tornassem o reinado de seu pai ou seus negócios favoráveis, realizando libações, ofertas e oferendas à divindade, podia executar reformas no templo ou ampliações. Também cuidava do cemitério das antigas sacerdotisas (POPA, 2016, p. 36).

[278] O que se eleva brilhante, um apelativo do deus lua Nanna.

ISSN 1982-8713

Popa também acredita na hipótese de que "este ofício não era apenas sobre responsabilidade religiosa, mas também utilizado como ferramenta política, a fim de melhorar, através dos meios cultuais, o prestígio e a autoridade da família real e manter seu controle sobre os principais templos" (POPA, 2016, p. 43), opinião a qual compartilho, visto que o controle do templo influenciava nas decisões estatais ou ao menos garantia que grupos opositores se mantivessem em silêncio, no entanto essa questão não pode ser vista apenas como uma jogada política, uma vez que buscava a harmonia do corpo social, mas como um processo de aproximação entre o sistema templário e estatal de diversas cidades sob o comando centralizado de um único monarca.

Sobre o ritual do casamento sagrado, a controvérsia ainda é grande sobre a mulher que desempenhava tal papel, o certo era que salvo exceção não poderia ser uma Entu, visto que esta era proibida de ter filhos, no entanto não creio que isso possa ser relacionado às práticas sexuais. Mesmo proibidas de procriar, algumas Entus tiveram filhos, pelo menos é que diz a lenda sobre o nascimento de Sargão, que menciona este como filho de Enantuma, a En do deus Nanna, e cujo nascimento foi mantido em sigilo, assim, como as circunstâncias das concepções dessas crianças.

Nesse sentido, concordo com Popa, sobre a prática sexual das sumo-sacerdotisas, embora, houvesse interdição sobre ter filhos, estes poderiam ser adotivos ou fruto de sexo ocasional, mas estas não exigiam relações sexuais rituais (POPA, 2016, p. 46). É interessante notar que a criança era identificada apenas como filho da Entu, esta não perdia o status ou o cargo, e tendo seu filho um selo próprio demonstra que este não teria sido excluído ou rejeitado, ou que amparado pela família real, o filho da sacerdotisa, adotado ou não, estaria a salvo da exclusão social.

O papel da Entu sacerdotisa se destaca em relação às outras atividades executadas pelo restante do pessoal templário, ela era a que tinha a posição mais alta, vivia no templo, em um espaço reservado para este fim, gerenciava libações e rituais, o

ISSN 1982-8713

fato de ser de família real, escolhida desde o ventre como atestam alguns hinos, não destitui essa mulher de sabedoria e conhecimentos próprios do seu oficio, por isso não concordo com as colocações de Elena I. Popa (POPA, 2016, p. 42) sobre suas virtudes serem irrelevantes, já que seu destino tinha sido escolhido antes do nascimento. As funções de comando exigem conhecimento, preparo e aptidão, e não creio, que alguém intelectualmente medíocre, embora nascido da elite, pudesse executar tal ofício, e acreditar que todos os membros da elite nasciam perfeitos e sábios me parece acreditar em contos de fadas.

Além isso, segundo Marten Stol, o processo de entronização era demorado, sendo que uma sacerdotisa podia ser oficializada anos depois de ter sido escolhida por presságios (STOL, 2016, p. 569). O fato de ser escolhida desde antes de seu nascimento, demonstra que essas mulheres foram preparadas desde a tenra idade, foram domesticadas para seu ofício, no qual eram entronizadas com alegria visto que foram preparadas durante toda sua infância e adolescência.

A ugbabtum, a nadītu e as outras no sacerdócio feminino

A sacerdotisa Ugbabtu, assim como a Entu era designada pelo sumeriograma *nin.dingir*, o que sustenta seu alto grau de status, sendo a exceção quando este ocorre nos textos assírios e os textos antigos de Mari. Como a Entu, a Ugbabtum também era escolhida por presságios do fígado e entronizada pelo monarca, quanto uma Entu falecia, uma Ugbabtu era instalada, o que a colocaria como segunda em comando. Sua função não era solitária, podemos encontrar diversas Ugbabtum servindo a mesma divindade e sendo supervisionada por uma Entu (POPA, 2016, p. 47).

Marten Stol acredita que tanto Entu como Ugbabtu seriam sinônimos, assim como as Entus não podia ter filhos, uma prescrição encontrada no mito de Atram-Hasis. As sacerdotisas deviam ter uma vida exemplar, ser castas e intocáveis, até mesmo um beijo lhes era proibido sob pena dela e daquele que cometeu tal ato ser punidos com

ISSN 1982-8713

morte[279]. Como a Entu, a Ugbabtu também recebia um dote ao ser entronizada no templo, como uma mulher consagrada, essa sacerdotisa devia "ser tratada com respeito, protegida de qualquer dano, porque ferir a propriedade do deus foi considerada uma ofensa grave e um devoto definitivamente pertencia à divindade a quem foi consagrada" (POPA, 2016, p.49).

Quando a guerra vencia a cidade onde elas serviam a divindade, essas mulheres não eram desrespeitadas, mesmo quando eram enviadas como espólios de batalhas eram "tratadas com respeito e poupadas da vergonha de serem enviadas com as mulheres comuns para a casa de tecelagem" (POPA, 2016, p.51), no geral eram devolvidas aos seus templos e seus ofícios após acordos, ou porque tirar aquilo que pertence a um deus, mesmo não sendo ele o da predileção do rei era um sinal de desrespeito que os monarcas preferiam não enfrentar por medo da fúria das deidades voltar-se contra eles. Um exemplo disso é atestado pelo rei Zimri-lim, que devolve as sacerdotisas para o templo de Kulmiš, pertencente ao deus Adad:

> Zimri-Lim consultou a sua rainha sobre fornecer as ugbabātum roupas novas (talvez como uma compensação pela humilhação de ser levada como saque de guerra) e enviá-las de volta com dois carros com mulas para ele reinstalá-las e apaziguar a divindade. Essa atitude pode ser um exemplo perfeito para a antiga crença da Mesopotâmia de que qualquer adversidade é causada por pecados que podem ter irritado os deuses e como uma punição que "viraram a cara" do pecador (POPA, 2016, p.51).

Isso atesta a importância dessas mulheres para a comunidade as quais pertenciam e sua posição privilegiada dentro do complexo templário. A Ugbabtu ao longo do tempo e do espaço se constituiu como uma atividade versátil, em alguns lugares sua atuação se aproximava ao da sacerdotisa Nadītu.

A sacerdotisa Nadītu foi atestada como parte do pessoal feminino do templo durante do Segundo Milênio, havia duas classes de oficiantes, as que não poderiam

[279] Segundo Stol a sacerdotisa era queimada, assim como o homem com o qual pecara.

ISSN 1982-8713

contrair matrimônio (Nadītus de Šamaš e Ninurta) e aquelas que recebiam permissão para casar-se, no entanto não tinham permissão para ter filhos. As Nadītu eram "na sua maioria membros da elite e foram consagradas ao deus patrono de uma cidade: Šamaš (em Sippar), Marduk (na Babilônia) ou Ninurta (em Nippur)" (POPA, 2016, p.52). Essas sacerdotisas constituíam uma classe que não estava limitada a uma cidade, mas foram encontradas em vários locais durante o período Paleobabilônico, elas não eram classificadas separadamente, mas em conjunto (POPA, 2016).

Ao contrário das duas tratadas anteriormente, essa classe não se constituía apenas de filhas e irmãs de reis, mas podiam ser provenientes de famílias abastadas, de sacerdotes, militares ou escribas. Elas eram encarregadas de fazer orações diante das divindades para suas famílias, como uma espécie de oferta viva a estar sempre diante dos deuses. Aquelas que tinham esposo não moravam no Gagûm, o claustro do templo, mas fora dele, geralmente junto à elite ao qual pertenciam.

Diferente das duas primeiras que deixavam suas famílias e pertencia à divindade, a Nadîtum não abandonava seu antigo nome como filha de alguém, mas o título era colocado depois, ou antes, do seu nome (ex: Niš-îni [šu], filha d'Ab [îyatum], nadîtum de Šamaš ou Iltani, nadîtum de Šamaš, filha Sîn-mubalit), além disso, mantinham seu papel dentro da família após a consagração e sua importância na vida social.

Popa ressalta o direito do pessoal feminino do culto expresso no código de Hammurabi:

> Elas devem receber um dote consistindo em ativos móveis e imóveis, os últimos assumindo a forma do chamado "dinheiro do anel" que poderia ser usado pelas devotas, conforme desejassem, sem restrições. Além desses ativos, tinham direito com a receita de alimentos de seus parentes, independentemente das circunstâncias, caso contrário, receberiam uma parcela da propriedade paterna igual à de um herdeiro masculino. Como elas não tinham permissão para alienar qualquer propriedade herdada, usavam o dinheiro do anel para aumentar seus rendimentos e estavam envolvidas em vários tipos de atividades econômicas, geralmente envolvendo a venda e o

ISSN 1982-8713

> empréstimo das terras ou casas que elas podiam comprar com o dinheiro ganho como resultado de seus investimentos (POPA, 2016, p.58).

Esses direitos e atividades fora do complexo templário demonstram certo grau de mobilidade dessas mulheres que podiam gerir e aumentar seus bens, no caso de não terem herdeiros, muitas vezes adotavam um membro feminino da própria família, como uma sobrinha que muitas vezes seguia seus passos, assim, seus bens retornavam a família paterna.

As Nadītus estavam envolvidas com os festivais das divindades as quais serviam, como o de Šamaš, que ocorria durante os meses de dezembro/janeiro e o dia em memória das Nadītus que haviam falecido, além do ritual de consagração de novos membros que geralmente ocorria dentro do último festival (POPA, 2016, p.59). Essas sacerdotisas não eram autorizadas a realizar quaisquer rituais sozinhas, eram supervisionadas e executavam ações e gestos simples, mas sempre sob o olhar das superiores, estavam sempre orando diante de seus deuses, isso não significa que mesmo as clausuradas mantivessem o tempo todo diante da divindade, mas que dedicavam a elas parte importante de seu dia.

Popa (2016) acredita que aquelas que não moravam dentro do complexo templário possivelmente iam até ele pelo menos duas vezes ao dia, pela manhã a noite, ou realizavam suas orações nos altares domésticos, muitas "famílias decidiram dedicar mais de uma filha aos deuses, considerando que essa relação íntima entre o devoto e a deidade traria saúde e prosperidade para todos os membros da casa" (POPA, 2016, p.64).

Segundo Gadotti, a Lukur suméria encontra diversos equivalentes em acádio, entre eles, a Nadītu, mas isto não significa que não houvesse diferenças entre estes dois ofícios, e que o papel da primeira seria mais complexo que da última (GADOTTI, 2016,

ISSN 1982-8713

p.69). O vocábulo Lukur aparece já no I período Dinástico, em textos de caráter administrativos, como correspondente a esposa de uma divindade.

No período de Ur III, ele se torna um epíteto comum para as mulheres reais. Assim, as esposas do monarca passam a ser identificadas como Lukur, no lugar do termo padrão sumério, Dam. Gadotti coloca que a palavra adquiriu significados diversos de acordo com os contextos, podendo designar, não somente a esposa do monarca, mas também uma classe de sacerdotisas, "algumas das quais podiam casar e ter filhos e outras que não poderiam fazer devido às responsabilidades culturais" (GADOTTI, 2016, p.71).

Outros ofícios e posições femininas surgiram durante o período Paleobabilônico, entre eles, a Gadištu, Ištaru, entre outras. Essas classes de sacerdotisas, segundo Elena Poppa, ao que diz respeito à literatura, poderiam estar envolvidas na prostituição cultural, ideia que é contestada por vários estudiosos na atualidade, como Julia Assante, cujos estudos atestam que não há evidências sólidas que sustentem tal teoria. A kar.kid/harimtu, para Assante (1998), constituiria uma categoria legal e não uma categoria profissional, que corresponderia a mulher não casada, aquela que solteira permaneceu na casa de seu pai, mas que constituiria mesmo assim, um sujeito de direito.

> Embora o harimtu possa se referir a mulheres solteiras fora da autoridade patriarcal, deve-se lembrar que o entu, nadītu, ugbabtu, qadištu e kulmašitu não casadas foram consideradas membros do agregado familiar do pai mesmo após a sua consagração, embora se tornando economicamente independente (ASSANTE, 1998, p.71).

O que a autora pressupõe é que essas mulheres poderiam ter sido qualquer coisa, de virgem à prostituta, fato também que não pode excluir que algumas fossem oficiantes em papéis relacionados à fertilidade e a sexualidade (ASSANTE, 1998, p.70). É interessante notar, como alguns autores fogem dessa perspectiva em relação ao desempenho sexual feminino no templo, uma postura atrelada ao contexto religioso e

ISSN 1982-8713

social aos quais estes estudiosos estão inseridos. Há uma dificuldade enorme de crer, atestar ou aceitar que em outras temporalidades mulheres e homens tinham formas diversas de contato com o sagrado, que não envolvia apenas um ofício distante e formal dos serviços do divino, mas uma aproximação que se dava de forma que hoje nossa mentalidade construída nas religiões judaico-cristãs não permite admitir.

Já o termo Kezertum, diz respeito a mulheres geralmente associadas ao harimūtum, embora ainda não se possa afirmar que tipo de categoria esta representava, se legal, descritiva ou profissional. No período neo-assírio estava relacionada ao culto de Ištar e "mesmo que a afiliação de kezertum com a prostituição e o culto de Ištar apareça apenas em obras literárias, deve-se lembrar de que esse tipo de documentos refletiram as tradições e as atitudes do tempo e espaço a que pertenciam" (POPA, 2016, p. 73).

Nos arquivos de Mari, está relacionada ao harém real e a um tipo especial de musicista. O papel dela nas atividades do templo não está claro, não se pode afirmar ou negar que participava da prostituição cultual, se poderia ter sido uma cabelereira, visto que a raiz de seu nome diz respeito a um tipo especial de penteado curto ou se era uma artista voltada à música.

Outra oficiante de culto feminino ainda mal interpretada foi a Qadištu, equiparado ao seu homólogo hebraico qedešâ, traduzido como prostituta sagrada, mas cujas evidências não são suficientes para ratificar tal pressuposto. Já a Ištaritu, divide o título de nu.gig, que é usado para designar algumas divindades femininas, como Ninmah, Ninisina e Inanna, cuja tradução variou no tempo, recebendo diversas interpretações como hierodula, prostituta de culto, útero interditado, expressões que, segundo Poppa, remetem aos rituais de cunho sexual (POPA, 2016, p.79). A Qadištu geralmente era consagrada pelo pai a uma divindade masculina, especialmente o deus Adad. Ela podia casar ou ser celibatária, a primeira opção lhe conferia status social, visto que ser casada a tornava esposa de um homem, a segunda, mesmo que solteira podia

ISSN 1982-8713

ter filhos, o que aponta para certa liberdade sexual dessas mulheres, cuja castidade não era obrigatória.

Marten Stol coloca que a Qadištu, era uma mulher consagrada que não morava em um convento (claustro) no período Babilônico Antigo, o termo é traduzido por ele como "mulher santa". Para o autor, o termo nu.gig (intocável), está relacionado com duas categorias de mulheres religiosas, a Qadištu e a Ištarītu (aquela que pertence a Ištar), o que se adequa perfeitamente à uma sacerdotisa. O fato de não habitar no santuário, não constituía empecilho para qualificá-la como sacerdotisa, visto que ela cumpria um dever específico com o templo, e tinha sido escolhida por seu pai para tal oficio (STOL, 2016, p. 609-12).

Stol acredita que a Kezertu era uma prostituta do templo, e que a imagem favorável da Qadištu se deve a sua relação como sacerdotisa do deus Adad, fato que não foi agraciado a primeira, cujas funções, segundo o autor, estiveram relacionadas ao ofício de parteira e a amamentação remunerada. Ainda segundo o autor, os príncipes eram entregues ainda crianças ao templo de Ištar, onde eram amamentados pelas Ištarītus, que representavam os aspectos maternos da Deusa (STOL, 2016, p. 612). Essa colocação pode justificar a adoção de alguns reis do título filhos de Ištar, mas não parece provável que relacione esta deusa com aspectos maternos, os quais ela não possuía.

O estatuto social dessas mulheres mudou de contexto para contexto, sendo que ser casada as tornava respeitadas, mas manter-se solteira não foi visto com bons olhos no final do Segundo Milênio. O que é certo é que estiveram relacionadas ao parto e aos rituais de purificação e exorcismo.

Os documentos que trazem mais respostas dizem respeito aqueles em que as mulheres ocupavam posições mais importantes dentro do ofício religioso, e cujas atividades estavam reguladas pela condição financeira bem-sucedida de sua família, os documentos silenciam ou pouco aborda aqueles cujos status social da família não era

ISSN 1982-8713

proeminente, o que dificulta a descrição e caracterização de todos os ofícios religiosos que as mulheres fizeram parte.

As atividades do clero eram pertinentes ao culto diário, aos cuidados com as estátuas e imobiliário dos deuses, assim como sua contabilidade, os rituais e exorcismos, além das festividades oficiais e particulares. Essas responsabilidades envolviam por vezes o tempo integral dos oficiantes, mas na maioria estes não habitavam o templo, e sim residências nos bairros próximos ao santuário (MARGUERON, 2016, p.380).

As sacerdotisas tiveram um papel atuante na Antiga Mesopotâmia, mas seu poder e influência foram se perdendo ao longo dos séculos. No período de Ur III e Paleobabilônico, que são melhores documentados, verifica-se um aumento das atividades do pessoal templário, caindo posteriormente devido às questões políticas e socioculturais.

As funções e atividades do templo protagonizadas pelas sumo-sacerdotisas resistiram à queda de Ur III até aproximadamente a época de Nabucodonosor (1126-1105) caindo posteriormente no esquecimento. A última tentativa de restaurar sua função se deveu ao rei Nabônido (555-539) que por meio de uma placa de Nabucodonosor, onde se descrevia uma sacerdotisa, suas funções e indumentária reconstruiu a função dando cargo a sua filha, Enningaldinana, a última sacerdotisa entu (OPPENHEIM, 2003, p.119).

A importância dessas mulheres nos cargos do templo pode ser percebida por meio da mentalidade dos mesopotâmicos em relação a sua atuação junto ao exercício do sagrado, um dos maiores orgulhos dos mesopotâmicos era o fato de haver sacerdócio feminino, a ponto de colocarem como sinal de selvageria ou de primitivismo que os povos estrangeiros não tivessem um clero feminino (BOTTÉRO, 2001, p.149). Assim, para os habitantes da terra entre os dois rios, a existência de grupos femininos no serviço dos deuses era sinal de civilidade e servia como parâmetro para medir outras sociedades, cujas culturas as mulheres não participavam do ofício divino.

ISSN 1982-8713

Algumas considerações

Pudemos perceber que a classe sacerdotal estava hierarquizada e isso dizia respeito tanto ao clero feminino quanto o masculino, na cabeça do sistema clerical deste último, por exemplo, encontramos o sumo sacerdote (*šangû/iššškku*), sob seu comando havia outros sacerdotes, como os *kalû/gala*, encarregados dos hinos de lamentações, *pašîšu*, que realizavam as unções, *ramku*, encarregados das purificações. Havia também o pessoal que trabalhava em outras atividades, mas não era parte do clero (MARGUERON, 2016, p.379), como os *assinu, kugarru e kulu's* considerados prostitutos sagrados.

O papel das mulheres na sociedade mesopotâmica era complexo e variado, de sacerdotisas a mulheres comuns, elas ocuparam diversos cargos e foram protagonistas em diversos momentos. O texto abordou apenas sua participação no serviço dos deuses e apontou os nichos sociais a que pertenciam essas mulheres, revelando que os espaços que ocupavam nos complexos templários relacionam-se as questões de poder que entrelaçavam o templo e o palácio, política e religião.

As vivências das mulheres mesopotâmicas é um campo de pesquisas em constante expansão, sua atuação junto ao sagrado demonstra que estiveram presentes nas mais diversas áreas sociais, nas quais nem sempre transitavam livremente, mas que é possível perceber suas estratégias para circular nos diversos espaços tanto público quanto privado.

Os cargos ocupados pelas mulheres em relação ao sagrado desconstroem a ideia deste como *locus* privilegiado de grupos masculinos e levanta diversas questões acerca da mobilidade social das mulheres dentro de espaços sagrados e profanos e dos limites que separam ambos.

ISSN 1982-8713

Referências

Documentação

ETCSL, c.4.07.2. **The exaltation of Inana (Inana B).** Linhas 91-108. Disponível em: http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgibin/etcsl.cgi?text=t.4.07.2&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4072.p1#t4072.p1. Consultado em junho de 2018.

Bibliografia

ASSANTE, J. *The kar kid/harimtu, Prostitute or Single Woman?* A consideration of the Evidence. Ugarit-Forschungen 30, 1998.

BOTTÉRO, Jean. *La religión más antigua: Mesopotamia*. Madrid: Trota: 2001.

GADOTTI, A. Mesopotamian women's cultic roles in late 3rd–early 2nd millennia BCE. **In:** BUDIN, S.L.; TURFA, J.M. *Women in Antiquity*: real women across the ancient world. New York: Routledge, 2016.

MARGUERON, Jean-Claude. *Los mesopotamicos***.** Madrid: Cátedra, 2016.

OPPENHEIM, A. Leo. *La Antigua Mesopotamia:* retrato de una civilización extinguida. Madrid: Gredos, 2003.

POPA, Elena. *Agency of Women in Mesopotamian Religion of the Second Millennium BC.* University of Zurich / University of Bucharest, Faculty of Theology, 2016.

STOL, M. *Women in the Ancient Near East*. Translated by Helen and Mervyn Richardson. Boston/Berlim: De Gruyter, 2016.

SUTER, C.E. Who are the women in Mesopotamian art from ca. 2334-1763? Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico, vol. 5, 2008.

WESTENHOLZ, J. G. Goddesses of the Ancient Near East 3000-1000 BC. **In**: GOODISON, L.; MORRIS, Christine**.** *Ancient Goddesses:* the myths and the evidence. London: British Museum Press, 1998.

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Uma "Guerra Total"? Repensando a ideologia miitar no *Livro do Lorde Shang*

A "Total War"? Rethinking Military Ideology in the Book of Lord Shang.

Yuri Pines; [1] **Tradução: André Bueno**

[1] Professor of Asian Studies, the Hebrew University of Jerusalem, Guest Professor at Nankai University, Tianjin, China, and visiting professor at Beijing Normal University, China. E-mail: yuri.pines@mail.huji.ac.il.

Recebido em 20 de junho de 2020; Aceito em 4 de agosto de 2020.

DOI: 10.12957/nearco.2020.57703

Resumo

O *Livro do Senhor Shang*, comumente identificado como uma das principais obras da chamada escola legalista, também representa um importante - e muito negligenciado - tratado na história do pensamento militar chinês. Além de recomendações específicas sobre a guerra defensiva e ofensiva, o livro apresenta uma visão coerente do Estado que deve reestruturar suas políticas socioeconômicas e culturais para transformar cada homem em um soldado valente. O livro resume a ideologia da "guerra total", em que as diferenças entre os assuntos civis e militares são confusas. A sociedade está profundamente militarizada; o exército, por sua vez, está profundamente burocratizado. Meu artigo explora o pensamento militar do *Livro de Lord Shang*, enfocando suas visões de mobilização, de doutrinação dos soldados, de disciplina militar, de regras de engajamento militar e de comando militar. Além disso, lido com a questão do motivo pelo qual a ideologia militar do livro foi praticamente negligenciada após o fim da dinastia Han.

Palavras-chave: *Livro do Lorde Shang.* Exércitos massivos. Ideologia militar. Estados Combatentes.

Abstract

The *Book of Lord Shang*, which is commonly identified as a major work of the so-called Legalist school, is also an important—and much neglected—treatise in the history of Chinese military thought. Beyond specific recommendations concerning both defensive and offensive warfare, the book presents a coherent vision of the state that should restructure its socioeconomic and cultural policies so as to turn every man into a valiant

ISSN 1982-8713

soldier. The book epitomizes the ideology of "total war," in which the differences between civilian and military affairs are blurred. The society is profoundly militarized; the army, in turn, is profoundly bureaucratized. My paper explores military thought of the *Book of Lord Shang*, focusing on its views of mobilization, of indoctrination of the soldiers, of military discipline, of rules of military engagement, and of military command. I furthermore deal with the question of why the book's military ideology was all but neglected after the end of the Han dynasty.

Keywords: *Book of Lord Shang*, mass armies, military thought, Warring States

Introdução[280]

O *Livro do Lorde Shang* (*Shangjunshu* 商君書, sécs. 4º ao 3º AC) raramente é identificado como uma fonte importante para o início pensamento militar chinês. Embora suas visões de assuntos militares sejam abordadas às vezes em estudos sobre este texto antigo, ou em pesquisas sobre o início do pensamento militar chinês, elas raramente são discutidas sistematicamente, e nos estudos ocidentais são completamente ignoradas. [281] À primeira vista, essa negligência parece estranha. A questão das proezas militares do estado domina o *Livro do Lorde Shang*. Muitos capítulos enfocam assuntos militares, seja exclusivamente (capítulos 10-12), ou esmagadoramente (19, partes de 15); e muitos outros capítulos também discutem questões militares. Na verdade, termos relacionados à guerra, como *zhan* 戰 ("guerra", "guerra", "batalha") e *bing* 兵 ("militar", "exército", "soldados", "armas") estão entre os

[280] Este artigo é o resumo atualizado a partir de uma versão mais longa em inglês (Pines 2016a). Esta pesquisa foi apoiada pela Fundação de Ciência de Israel (bolsa nº 568/19) e pela Cadeira Michael William Lipson em Estudos Chineses.

[281] Para abordar as ideias militares do *Livro do Lorde Shang* nos estudos gerais deste livro, consulte, por exemplo, Tong Weimin 2013, 293-300 e Ouyang Fenglian 2009, 34-57 (ou, anteriormente, Yoshinami 1992, 255-272); para sua discussão em pesquisas gerais do pensamento militar chinês inicial, ver Fang Ke 1992, 317-333; Huang Pumin 2010: 222-226; para estudos específicos, ver Hu Bingquan 1980; Yang Hua 1999; Yang Ling 2005, 34-35. Não encontrei nenhum estudo em língua ocidental sobre o pensamento militar do *Livro de Lorde Shang,* exceto no meu próprio Pines 2016a.

ISSN 1982-8713

mais onipresentes no texto. [282] Não por acaso, os bibliógrafos da Dinastia Han (漢, 206/202 aC-220 dC) classificaram o *Livro do Lorde Shang* como "Literatura Principal" e "Textos Militares". [283]

Existem outras razões para prestar atenção ao conteúdo militar do *Livro do Lorde Shang*. Para lembrar, o suposto autor do livro, Shang Yang 商鞅 (também conhecido como Gongsun Yang 公孫鞅, d. 338 aC), liderou os exércitos Qin 秦 à uma série de vitórias magníficas, especialmente contra seu antigo empregador, o estado de Wei 魏. Suas realizações militares foram bem reconhecidas pela posteridade imediata: na Dinastia Han, seu nome foi mencionado junto com os grandes *gênios* militares: Sun Wu 孫武 (Ca. 500 AC), Wu Qi 吳起 (m. 381 AC) e Sun Bin 孫臏 (Ca. 350 aC).[284] Tudo isso deveria ter bastado para colocar o *Livro do Lorde Shang* entre os textos indispensáveis para estudiosos do pensamento militar chinês inicial. No entanto, isso não aconteceu.

A relutância dos estudiosos em se envolver com as ideias militares do *Livro do Lorde Shang* deriva de uma variedade de razões - da tendência geral de ignorar este texto, ao mau estado de preservação de seus capítulos "puramente militares" (10-12 e 19), e ao fato de que a exclusão de Shang Yang da lista de pensadores militares reverenciados, após a dinastia Han, pode ter causado a subsequente negligência de seu trabalho por analistas do pensamento militar chinês inicial.[285] No entanto, quaisquer

[282] As palavras *zhan* e *bing* são mencionadas no *Livro do Lorde Shang* 134 e 113 vezes, respectivamente (Miao Ruosu e Wu Shiqi 1998) ; esta frequência é semelhante ao aparecimento de termos como *ren* 仁 (benevolência) e *junzi* 君子 (homem nobre) em um *Lunyu* 論語 ligeiramente mais curto (*Analectos*), em que esses termos ocorrem 109 e 107 vezes, respectivamente.

[283] O capítulo bibliográfico “Yiwen zhi” 藝文志 da *História da Antiga Dinastia Han* (*Hanshu* 漢書) registra o texto de 29 capítulos *Shangjun* 商君 (*Senhor de Shang*) na seção de Mestres sob o título “Legalista” (*fa jia* 法家) subseção e um capítulo de 27 *Gongsun Yang* 公孫 鞅 (o nome original de Shang Yang) na seção Militar (*bing shu* 兵書) sob a prestigiosa *subseção* "Estrategistas" (*quanmou jia* 權謀家) (*Hanshu* 30: 1735 e 1757). Para as razões desse registro duplo, consulte Pines 2016a: 98n3.

[284] Para as façanhas militares de Shang Yang, ver *Shiji* 5: 203-204 e o *verbete Bamboo Annals* (*Zhushu jinian* 竹書紀年) citado no *Shiji* 68: 2233n2. Para classificar Shang Yang entre os principais estrategistas, consulte *Hanshu* 23: 1085.

[285] Para o interesse nada brilhante dos estudiosos ocidentais no *Livro de Lorde Shang*, veja, Pines 2017: 4-5, e outras referências. Os três capítulos "puramente militares" (10-12) do *Livro de Lorde Shang* são os mais curtos do livro, contando com 250-500 caracteres cada em comparação com outros capítulos que

ISSN 1982-8713

que sejam as razões para essa negligência, ela é altamente lamentável. O *Livro do Lorde Shang* não é apenas um testemunho precioso da mentalidade dos reformadores que transformaram o estado de Qin em uma superpotência incrível, mas também contém evidências importantes para a transformação importante dos militares chineses de exércitos aristocráticos de elite em exércitos de massa baseados em camponeses.[286] Em particular, as ideias dos autores de como motivar os recrutas a lutar, em meio à transformação de todo o estado e da sociedade em uma formidável máquina de guerra, merecem a maior atenção.

Iniciarei minha discussão analisando o papel da guerra na ideologia geral do livro; em seguida, explorarei as visões dos autores sobre a mobilização, a doutrinação dos soldados e a disciplina militar. Na próxima seção, espero demonstrar como a ideia dos autores de "guerra total", em que as diferenças entre os assuntos civis e militares são esboçados, traz uma re-conceitualização da guerra: não apenas a sociedade é profundamente militarizada, mas o exército, por sua vez, é profundamente burocratizado. Minha penúltima seção se concentrará no capítulo 15 do *Livro do Lorde Shang,* no qual podemos discernir as sementes da futura cessação do alistamento universal e do retorno aos exércitos profissionais na era imperial. Concluirei minha discussão explorando as razões para a subsequente negligência do pensamento militar do *Livro do Lorde Shang*. Eu argumento que essa negligência não foi apenas um subproduto de rotular o livro como um texto "filosófico" ao invés de "militar", mas que também reflete uma mudança mais fundamental, longe dos exércitos baseados no recrutamento universal, que tornaram a grande importância à ideologia de guerra

contam de 800-1000 caracteres para os mais curtos até 1200 -1900 caracteres para mais. Para problemas do capítulo 19, “Dentro das fronteiras” (“Jing nei” 境内), veja a seguir no texto. Este mau estado de preservação lembra um destino semelhante de capítulos militares no *Mozi* 墨子 (para os quais, ver Yates 1979).

[286]As limitações de espaço me impedem de abordar completamente a datação de capítulos individuais do *Livro do Lorde Shang* (para os quais ver Pines 2017: 25-58). Basta dizer que a maioria dos capítulos discutidos no que segue vem do quarto século AEC, enquanto o capítulo 15, “Atraindo o povo” (“Lai min” 徠民) discutido na penúltima seção, foi escrito ca. 250 AC.

ISSN 1982-8713

no *Livro de Lorde Shang* irrelevante para os estrategistas imperiais e pensadores militares.

Devido às limitações de espaço, não irei abordar aqui os curtos capítulos militares (10-12) que discutem as regras do engajamento militar, a natureza do comando militar e a estratégia defensiva baseada na mobilização em massa de mulheres, idosos e os "Enfermos". A natureza desses capítulos e sua relação com *Sunzi* 孫子 em um caso e com os capítulos militares do *Mozi* 墨子 em outro foram discutidas por mim em outro lugar. [287]

Texto de um guerreiro?

O *Livro do Lorde Shang* é um texto muito peculiar: não apenas em termos de seu conteúdo, mas também em termos de sua argumentação, que classifiquei em outro lugar de "retórica alienante".[288] Alguns dos capítulos do texto, incluindo os primeiros, fazem uma série de afirmações radicais que provavelmente chocaram a maior parte do público do período dos Reinos Combatentes, tanto quanto chocam muitos leitores contemporâneos. Entre essas declarações altamente controversas, as relacionadas com a guerra ocupam um lugar de destaque. A guerra é proclamada não apenas uma necessidade - uma ideia que foi compartilhada pela maioria dos primeiros pensadores chineses - mas a obrigação, a ocupação singularmente importante e desejável da política, sua razão de ser. Esta atitude de "guerreiro" distingue o *Livro do Lorde Shang* de qualquer texto contemporâneo importante.

A argumentação do livro a favor da guerra pode ser dividida em duas linhas principais. Primeiro, e menos controverso, é a ênfase na guerra como inevitabilidade. No capítulo 7, "Abrindo o bloqueado" ("Kai sai" 開 塞), um dos tratados filosoficamente mais sofisticados do texto, os autores explicam que a confiança no poder nos assuntos internos e externos surgiu devido à crescente complexidade da sociedade

[287] Pines 2016a: 111-119.
[288] Ver Pines 2012.

ISSN 1982-8713

humana.[289] Métodos pacíficos e morais de governo podem ter sido bons no passado, mas não são implementáveis no presente. Os autores resumem:

> O[290] rei Wu tomou [o poder] pela rebelião, mas valorizou a obediência; ele lutou por Tudo-sob-o-céu, mas elevou a rendição; ele tomou [o mundo] pela força, mas o manteve pela justiça.[291] Hoje em dia, os estados fortes se engajam em conquistas e anexações, enquanto os fracos se comprometem com a defesa contundente. Acima, eles não alcançam os tempos de Yu [Shun] e Xia; abaixo, eles não abraçam [os modos dos reis] Tang e Wu.[292] [Os caminhos de] Tang e Wu estão bloqueados; portanto, cada estado de dez mil carros está engajado na guerra, e cada estado de mil carros está engajado na defesa. Esses caminhos foram bloqueados por muito tempo, mas os governantes contemporâneos são incapazes de descartá-los; portanto, as Três Dinastias não têm uma quarta. (7,3)[293]

Os modelos do passado eram capazes de aplicar meios de governo tanto marciais quanto civis, ou mesmo focar uniformemente no último. Hoje em dia isso não é mais possível. A guerra é onipresente, e o compromisso com a guerra deve ser de importância primordial para um governante ambicioso que planeja o estabelecimento da "quarta" dinastia, ou seja, unificar "Tudo-sob-o-céu" (em outras palavras, o mundo inteiro) sob sua égide. Essa unificação foi um desiderato comum de pensadores concorrentes.[294] No

[289] Para a filosofia da história deste capítulo, consulte Pines 2013, 31-35.

[290] 武王逆取而貴順，爭天下而上讓；其取之以力, 持之以義。今世強國事兼并, 弱國務力守；上不及虞夏之時，而下不修湯武湯武塞，故萬乘莫不戰，千乘莫不守。此道之塞久矣, 而世主莫之能開也, 故三代不四.

[291] Lembre-se de que o Rei Wu de Zhou 周武王 (r. Ca. 1046-1042 AEC) liderou as forças rebeldes que derrubaram a dinastia Shang 商 (ca. 1600-1046 AEC); depois que a derrubada foi concluída, ele se tornou o governante legítimo de Tudo-sob-o-céu.

[292] Xia 夏 é uma dinastia semilendária que supostamente sucedeu ao governo do sábio tearca Shun 舜, cujo sobrenome era Yu 虞 (não confundir com o Grande Yu 禹, o lendário fundador dos Xia). Os reis Tang 湯 e Wu são os fundadores das dinastias Shang e Zhou (1046-256 aC), respectivamente. "Acima" refere-se à alta antiguidade, "abaixo" aos eventos do passado mais próximo.

[293] O número entre colchetes após cada tradução refere-se ao capítulo e à seção em minha tradução do *Livro de Lorde Shang* (Pines 2017), para detalhes sobre tradução e sobre alterações no original chinês (por exemplo, acréscimo de caracteres ausentes em colchetes de figura e substituição de caracteres emprestados entre parênteses). Minha tradução é baseada na utilização de três edições modernas: Jiang Lihong 1996, Gao Heng 1974 e Zhang Jue 2012.

[294] Ver Pines, 2000.

ISSN 1982-8713

entanto, Shang Yang se distinguiu dos outros ao afirmar mais abertamente: a unificação é atingível exclusivamente por meios militares:

> Quando o nome é homenageado e os territórios são extensos a ponto de você se tornar o [Verdadeiro] Monarca: por que isso? {É por causa da vitória na guerra.} Quando o nome é desprezado e o território é desmembrado a ponto de perecer, por que isso? É por causa da derrota na guerra. Desde os tempos antigos até hoje, nunca aconteceu que alguém se tornasse monarca sem vitórias ou morresse sem derrotas. (18,3)[295]

A guerra é o único meio de se tornar o Verdadeiro Monarca, que é o objetivo final das recomendações políticas de Shang Yang. O conceito do Verdadeiro Monarca evoluiu na metade do período dos Reinos Combatentes como um ideal do futuro unificador de Tudo-sob-o-céu. Em distinção aos atuais reis autoproclamados (*wang* 王) de estados regionais, e em distinção da figura sombria do rei Zhou, o Verdadeiro Monarca seria definido pela singularidade de seu governo: ele deve ser o soberano exclusivo de todo o Reino subcelestial. No discurso confucionista (mais notavelmente em textos como *Mengzi* 孟子 e *Xunzi* 荀子), o Verdadeiro Monarca era comumente visto como um indivíduo soberbamente moral; é sua superioridade moral e intelectual e adesão à guerra justa que deve permitir-lhe unificar o reino dividido e trazer paz a seus súditos.[296] Em contraste, o *Livro do Lorde Shang* argumenta que apenas a resolução e o compromisso total com a guerra transformarão um governante no Verdadeiro Monarca.

No entanto, a guerra não é apenas a pré-condição para o triunfo do governante sobre seus rivais, é essencial para a própria sobrevivência do estado. Diz-se que a guerra forma um todo orgânico com a agricultura (sem o avanço da qual, os exércitos não terão suprimentos adequados); juntos, eles frequentemente são chamados o Um (*yi* 壹).

[295] 武王逆取而貴順， 爭天下而上讓 ； 其取之以力, 持之以義。今世強國事兼并, 弱國務力守 ； 上不及虞夏之時， 而下不修湯武湯武塞， 故萬乘莫不戰， 千乘莫不守。此道之塞久矣, 而世主莫之能開也, 故三代不四.

[296] Para *locus classicus* dessa visão, consulte o capítulo “Discussão de assuntos militares” (“Yi bing” 議兵) do *Xunzi* .

ISSN 1982-8713

Ambas as áreas, mutuamente conectadas, são cruciais para o sucesso do estado: "os meios pelos quais o estado prospera são a agricultura e a guerra" 國之所以興者，農戰也 (3.1). Essa afirmação, mesmo que não fosse comum no discurso político da época, provavelmente não foi polêmica por si mesma. Ainda assim, o *Livro do Lorde Shang dá* um passo adiante ao exaltar a guerra. No Capítulo 4, "Eliminando os fortes" ("Qu qiang" 去強), uma das peças ideológicas centrais do livro[297] proclama:

> Quando um estado poderoso não está envolvido na guerra, o veneno se infiltra em seus intestinos; ritos, música e assuntos parasitários nascem; [o estado] certamente será desmembrado. Quando o estado trava guerra, o veneno se infiltra no inimigo; carece de rituais, música e assuntos parasitários; [o estado] certamente será forte. (4,2)[298]

Esta declaração, ecoada em outro lugar (por exemplo, 13.2), representa a segunda e altamente controversa linha de argumentação pró-guerra no *Livro de Lorde Shang*. Em vez de destacar o papel da guerra em garantir a segurança do país, os autores enfatizam seu impacto cultural. A guerra é apresentada como o melhor remédio contra o "veneno" e os "seis parasitas", que são identificados em ambos os capítulos como relacionados à cultura tradicional (por exemplo, [*Cânones de*] *Poemas* e *Documentos*, ritos e música) e aos valores morais (por exemplo, benevolência e retidão, bondade e cultivo próprio, piedade filial e deveres fraternos).[299] Essa evocação da guerra como meio de conter os valores tradicionais é altamente provocativa, e é duvidoso que possa tornar a guerra querida pelos segmentos conservadores da elite educada. Dado o fato de que no capítulo 4 a declaração citada acima é precedida por outra recomendação ainda mais notória para o exército realizar o que quer que o inimigo "não ouse" ou "tenha vergonha" de fazer (veja a seguir), o sentimento de alienação do leitor em relação ao texto pode aumentar ainda mais.

[297] Para a posição especial deste capítulo, consulte Pines 2017, 44-45.
[298] 國強而不戰，毒輸於內，禮樂蝨官生，必削；國遂戰，毒輸於敵國，無禮樂蝨官，必強。
[299] Existem diferentes relatos sobre os "seis parasitas" (*liu shi* 六蝨) no *Livro do Lorde Shang*; a lista mais exaustiva está em 13.4. Para uma versão alternativa, que aplica o termo "parasitas" não aos valores morais e culturais tradicionais, mas à negligência e excessos, ver 4.2 e exegese interna em 20.8.

ISSN 1982-8713

Pode-se usar facilmente as citações acima para rotular Shang Yang como um notório guerreiro, como de fato foi feito por muitos estudiosos tradicionais e modernos. No entanto, a situação é muito mais complexa. Como mostrei em outro lugar, os pronunciamentos provocativos espalhados no capítulo 4 do *Livro do Lorde Shang* e em alguns dos capítulos relacionados (por exemplo, capítulo 13) são moderados em outras partes do livro, e não podem ser comparados com a mensagem do texto geral.[300] Tendo chocado seu público, os autores recorrem a uma argumentação muito mais moderada, principalmente por meio de seu repetido lembrete de que o objetivo final da guerra é, afinal, a paz: a paz que resultaria depois que os inimigos fossem exterminados e depois que o reino subcelestial fosse unificado. O Capítulo 18, "Traçando as políticas" ("Hua ce" 畫策), resume:

> Portanto, para erradicar guerra com guerra, até mesmo travar guerra é permitido; para erradicar o assassinato com assassinato, até mesmo o assassinato é permitido; erradicar punições com punições, mesmo tornando as punições pesadas é permitido. (18,1)[301]

A guerra não é o objetivo final do estado, nem são defendidas punições severas em todo o texto. Em vez disso, estes são os meios necessários para atingir uma meta moral fundamental de reino unificado e bem ordenado, no qual a coerção não é mais necessária, "a virtude máxima é restaurada" 至德復立 (7.5), e o caminho da "benevolência e a justiça" é implementada "em tudo debaixo do céu" 述仁義於天下 (13.6). Visto desta perspectiva, a diferença entre o *Livro do Lorde Shang* e a maioria dos outros textos contemporâneos não é no que diz respeito ao ideal último de uma sociedade livre de violência, mas sim no que diz respeito à franqueza do primeiro quanto aos meios necessários para alcançar este bem-aventurado fim.

[300] Ver Pines, 2012, 96-102.
[301] 故以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也。

NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade
2020, Volume XII, Número II – ISSN 1982-8713
Núcleo de Estudos da Antiguidade - NEA
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

ISSN 1982-8713

Fazendo soldados lutarem: o problema do exército popular

O *Livro do Lorde Shang* foi composto durante uma das transformações mais cruciais na história militar chinesa, quando o exército aristocrático baseado em carruagens foi substituído por exércitos de infantaria em massa baseados em recrutas camponeses, nos quais os carros (e mais tarde a cavalaria) desempenharam um papel auxiliar.[302] Um dos maiores problemas dos novos exércitos era treinar e disciplinar os recrutas e fazê-los lutar bravamente. Isso - além da necessidade de garantir que a maior parte da população continue engajada na agricultura - é também a principal preocupação do *Livro do Lorde Shang*.

Como transformar a população recalcitrante em lutadores e soldados? A solução está em compreender a natureza humana. Todos os seres humanos - elites e plebeus - são motivados pela busca incessante de benefícios materiais (*li* 利) e melhoria de seu status social (*ming* 名, "um nome", o termo que também se refere à reputação e fama de alguém).[303] "Onde quer que o nome e o benefício se encontrem, o povo irá nessa direção" (名利之所湊, 則民道之。6.4). No entanto, isso não é uma responsabilidade para o governante. Em vez disso, esse estado de coisas pode se tornar a base de todo o sistema sociopolítico. Ao permitir que os súditos realizem suas aspirações legítimas por um status econômico e social, aprimorado exclusivamente por meio do sistema de classificações de mérito determinado pelo estado, o governante seria capaz de direcionar suas energias para os objetivos considerados essenciais para a prosperidade do estado, ou seja, agricultura e guerra. Os autores esclarecem:

> A agricultura é o que as pessoas consideram amargo; guerra é o que as pessoas consideram perigoso. No entanto, eles enfrentam o que consideram amargo e realizam o que consideram perigoso: isso por causa do cálculo [de um nome e um benefício]. Assim, na vida [normal], as pessoas calculam os benefícios; [enfrentando] a morte, eles pensam em um (bom) nome. Não se pode deixar de investigar de onde vêm o nome e o benefício. Quando os

[302] Ver Lewis 1990, 54-67; Yang Kuan 1998, 303-317.
[303] Para saber a importância de *ming* como reputação e status nos primeiros textos políticos chineses, consulte Pines 2020.

ISSN 1982-8713

> benefícios vêm da terra, as pessoas utilizam plenamente sua força; quando o nome vem da guerra, o povo está pronto para morrer. (6,5)[304]

Os autores expõem suas opiniões com a maior clareza. Embora nem a agricultura nem a guerra sejam naturalmente atraentes, elas podem se tornar atraentes se não houver maneiras alternativas de obter riqueza e status social elevado. Praticamente, isso significa criar um sistema que apelidei em outro lugar de "engenharia social", ou seja, projetar instituições políticas de modo a canalizar as forças sociais para fins sociais e políticos desejáveis. [305] Por meio de uma combinação de incentivos positivos e negativos, o povo pode ser direcionado para qualquer ocupação considerada essencial pelo governante. O texto afirma:

> Os seres humanos têm gostos e desgostos; portanto, o povo pode ser governado. O governante deve investigar gostos e desgostos. Gostos e desgostos são a raiz de recompensas e penalidades. A disposição do povo é gostar de patentes e emolumentos e não gostar de punições e penalidades. O governante estabelece os dois a fim de guiar a vontade do povo e estabelecer o que ele deseja. (9,3)[306]

Visões mais tradicionais do *Livro do Lorde Shang* centraram-se na defesa do texto sobre punições impiedosas como essenciais para sua mensagem. Na minha opinião, isso está incorreto. Os incentivos positivos - patentes e emolumentos - não importam menos do que punições e penalidades. Estas não são recomendações vazias. Atrás delas está a reforma mais ousada iniciada pelo histórico Shang Yang, que é a revisão completa do sistema social de Qin e a substituição da ordem aristocrática baseada na estirpe por uma nova em que o status de todos era determinado por níveis de mérito. As patentes - concedidas principalmente para realizações militares ou compradas em troca de altos rendimentos de grãos - conferiam ao proprietário diversos privilégios econômicos,

[304] 夫農，民之所苦；而戰，民之所危也。犯其所苦，行其所危者，計也。故民生則計利，死則慮名。名利之所出，不可不審也。利出於地，則民盡力；名出於戰，則民致死。
[305] Pines 2016b.
[306] 人生而有好惡；故民可治也。人君不可以不審好惡；好惡者，賞罰之本也。夫人情好爵祿而惡刑罰，人君設二者以御民之志，而立所欲焉。

ISSN 1982-8713

sociais, legais e suntuários (ver abaixo). O material recentemente disponível e as evidências paleográficas mostram como a reforma de Shang Yang remodelou profundamente a sociedade de Qin.[307] As fileiras eram particularmente importantes para motivar os soldados. O texto é inequívoco: "a forma de usar os soldados é comprometer-se com recompensas unificadoras" 用兵之道，務在一賞 (6.3); "Posições e emolumentos são a essência do exército" 爵祿者，兵之實也 (9.1). Em outro lugar, os autores explicam seu ponto por completo:

> Quando o sábio governa o estado, ele unifica recompensas, unifica punições e unifica o ensino. Quando as recompensas são unificadas, o exército não tem rivais. (17.1)… O que é chamado de "recompensas unificadoras" significa que benefícios, emolumentos, posição oficial e patente uniformemente derivam de [realizações] militares, e que não há outra maneira de dispensá-los. Portanto, o instruído e o ignorante, o nobre e o vil, o corajoso e covarde, o digno e o indigno, todos utilizam plenamente sua sabedoria íntima e exaurem totalmente o poder de seus membros, saindo para morrer a serviço de seus superiores. Os bravos e os dignos de Tudo-sob-o-céu seguirão [o governante] assim como a água flui para baixo. Consequentemente, suas tropas não terão rivais e suas ordens serão implementadas em Tudo-sob-o-céu (17.2).[308]

Esta declaração simplifica inevitavelmente os assuntos militares: reduze-os ao único problema da motivação dos soldados para lutar, e este problema é ainda mais reduzido à política de recompensar soldados e oficiais meritórios com a melhoria de seu status socioeconômico, por meio do sistema de categorias de mérito. Que esse sistema criou uma forte motivação para os soldados Qin lutarem é inegável; mas não foi o único meio empregado pelo estado sob a égide de Shang Yang para facilitar façanhas militares. Não menos importante era o sistema de incentivos negativos, isto é, punição resoluta e inevitável de desertores do campo de batalha. O *Livro do Lorde Shang* esclarece:

[307] Para uma introdução sistemática desses dados, consulte Pines 2016b; qv para referências adicionais.
[308] 聖人之為國也：壹賞，壹刑，壹教。壹賞則兵無敵。……所謂壹賞者，利祿官爵，摶出於兵，無有異施也。夫固知愚，貴賤，勇怯，賢不肖，皆盡其胸臆之知，竭其股肱之力，出死而為上用也。天下豪傑賢良從之如流水。是故兵無敵，而令行於天下。

ISSN 1982-8713

> Quando o povo é corajoso, a guerra termina com a vitória; quando o povo não é corajoso, a guerra termina em derrota. Aquele que é capaz de unificar o povo na guerra, seu povo é valente; aquele que é incapaz de unificar o povo na guerra, seu povo não é corajoso. … Quando você entra em um estado e observa sua governança, você sabe que aquele cujo povo é utilizável é poderoso. Como posso saber se as pessoas são utilizáveis? Quando as pessoas olham para a guerra como um lobo faminto olha para a carne, as pessoas são utilizáveis. Quanto à guerra: é algo que o povo odeia. Aquele que é capaz de fazer as pessoas se deleitarem na guerra é o [Verdadeiro] Monarca. Entre as pessoas de um Estado poderoso, pais mandam seus filhos, irmãos mais velhos mandam seus irmãos mais novos, esposas mandam seus maridos, e todos dizem: "Não volte sem conquistas!" Eles também dizem: "Se você violar a lei [militar] e desobedecer às ordens, você morrerá e eu morrerei. Sob o controle do cantão[309], não há lugar para fugir das fileiras do exército e os migrantes[310] não podem encontrar refúgio". Para ordenar as fileiras do exército: ligue-os em esquadrões de cinco homens, diferencie-os com emblemas e prenda-os com ordens. Então, não haverá lugar para onde fugir e a derrota nunca acontecerá. Assim, as multidões dos três exércitos seguem as ordens do mesmo modo que [a água] flui [para baixo] e, mesmo enfrentando a morte, eles não recuarão. (18,3)[311]

A discussão aqui se torna muito mais sofisticada. Recompensas - mesmo que boas - são insuficientes para criar um exército poderoso. Igualmente necessários são a disciplina militar estrita e o domínio do terror contra desertores e outros violadores de ordens. A inevitabilidade da punição - alcançada em parte graças ao cadastro completo da população, que torna extremamente difícil escapar do controle governamental - é a garantia do cumprimento. Então, a combinação de incentivos positivos e negativos provoca uma profunda internalização dos valores militares, ou seja, a militarização da cultura. Os soldados lutarão até a morte não por um compromisso abstrato com o

[309] Um cantão (*xiang* 鄉) é uma unidade de um subdistrito. Para sua administração, ver Bu Xianqun, 2006.
[310] *Qianxi* 遷徙 aqui se refere claramente a migrantes que nunca encontrarão refúgio em outro lugar porque foram registrados sob a jurisdição do cantão. Isso significa que escapar das fileiras do exército não é uma opção viável para um soldado ansioso para evitar a punição.
[311] 民勇者，戰勝；民不勇者，戰敗。能壹民於戰者，民勇；不能壹民於戰者，民不勇。……入其國，觀其治，民用者強。 奚以知民之見用者也？民之見戰也，如餓狼之見肉，則民用矣。凡戰者，民之所惡也；能使民樂戰者，王。疆國之民，父遺其子，兄遺其弟，妻遺其夫，皆曰：「不得，無返。」又曰：「失法離令，若死我死。鄉治之，行間無所逃，遷徙無所入。」行間之治，連{之}以五，辨之以章，束之以令，拙（趉）無所處，罷（敗）無所生。是以三軍之眾，從令如流，死而不旋踵。

ISSN 1982-8713

governante e o estado; eles podem até continuar a odiar a guerra; mas saberão que a guerra é sua única chance não apenas de sobreviver, mas também de se beneficiar.

Essa plena aceitação da guerra pela população é o principal desiderato dos autores. Embora eles chamem isso de doutrinação por um termo "confucionista" *jiao* 教 ("ensino" ou "instrução")[312], eles não estão preocupados em criar uma ideologia militarista. Não há adoração do espírito marcial, semelhante, por exemplo, ao romano "Dulce et decorum est pro patria mori" ("É doce e glorioso morrer pela Pátria"), nem desumanização do inimigo, nem identificação da marcialidade com masculinidade. Em vez de fazer uma lavagem cerebral nas pessoas para se sacrificarem pelo estado por algum compromisso abstrato, os autores acreditam que as pessoas deveriam ser orientadas a fazer isso devido ao seu egoísmo intrínseco e imutável. Basta esclarecer os ganhos e perdas substanciais do envolvimento na guerra ou evasão dela: então o povo atenderá às demandas do estado por puro interesse próprio. O Capítulo 17, "Recompensas e punições" ("Shang xing" 賞 刑) explica o que significa "unificação do ensino": "as portas da riqueza e da nobreza estão exclusivamente no campo da guerra" 然富貴之門, 要在戰而已矣 (17.4). Isso é o suficiente para criar o efeito mental necessário:

> Portanto, pais e irmãos mais velhos, irmãos menores, conhecidos, parentes por casamento e colegas, todos dizem: "Devemos nos dedicar apenas à guerra e isso é tudo." Consequentemente, os saudáveis são devotados à guerra, os idosos e enfermos são devotados à defesa; os mortos não têm nada do que se arrepender; os vivos são cada vez mais devotados e encorajados. Isso é o que eu, seu ministro, chamo de "unificação do ensino". O desejo do povo por riquezas e nobreza só cessa quando o caixão é selado. E [entrar] nas portas da riqueza e da nobreza deve ser por meio do [serviço] militar. Portanto, quando ouvem falar de guerra, as pessoas se

[312] *Jiao* é, obviamente, um termo multifacetado, cujo uso não se limita ao discurso confucionista (e em certo contexto pode se referir a puro treinamento militar). No entanto, no *Livro do Lorde Shang*, normalmente se refere à maneira quase confucionista de disseminar os valores adequados para a população.

ISSN 1982-8713

> cumprimentam; sempre que se movem ou descansam, bebem ou comem, cantam e entoam apenas sobre a guerra. (17,4).[313]

As citações acima permitem compreender melhor a justaposição da guerra à cultura tradicional e aos valores morais, discutida na seção anterior. Shang Yang e seus seguidores veem a guerra como uma experiência total: o fator mais poderoso na sociedade. Quando todo camponês se torna um soldado e as distinções entre o exército e a sociedade são confusas, a guerra se torna a base da organização sociopolítica e também um importante fenômeno cultural. Qualquer coisa que impeça o compromisso total do Estado com a guerra (como as práticas tradicionais de promoção de eruditos sem méritos militares ou de disseminação de ideologias incompatíveis com políticas militares assertivas) deve ser descartada. A guerra se torna tudo: é a base de toda a ordem social.

Militarização da sociedade e burocratização dos militares

O capítulo 19, "Dentro das fronteiras" ("Jingnei" **境内**) é singularmente importante para a compreensão do pensamento militar do *Livro do Lorde Shang*. Neste capítulo, os autores apresentam sua visão da integração completa da sociedade e do exército e o impacto dessa integração nos empreendimentos militares. A datação precisa do capítulo - que também é a primeira apresentação do sistema nascente de classificações de mérito - é discutível, mas certamente vem da época de Shang Yang ou um pouco mais tarde (ver nota 35 a seguir). A seguir, focarei duas peculiaridades principais da abordagem da guerra neste capítulo: a ideia de uma sociedade totalmente militarizada e o conceito paralelo de um exército burocratizado.

[313] 是父兄、昆弟、知識、婚姻、合同者，皆曰：「務之所加，存戰而已矣。」夫故當壯者務於戰，老弱者務於守；死者不悔，生者務勸。此臣之所謂壹教也。民之欲富貴也，共闔棺而後止。而富貴之門，必出於兵。是故民聞戰而相賀也；起居飲食所歌謠者，戰也。

ISSN 1982-8713

O capítulo "Dentro das fronteiras" apresenta de forma mais coerente o sistema de recompensas e punições relacionadas ao desempenho militar; e explica totalmente como as recompensas devem influenciar a posição social de uma pessoa. Ele especifica:

> As patentes militares de primeiro nível e inferiores, até as inferiores não classificadas, são chamadas de *xiao*, *tu* e *cao*: estão fora do sistema de patente comum.[314] Aqueles da segunda classe e superiores a *bugeng* (quarta classe), são chamados de soldados. [315] Na batalha, cinco homens são organizados em um esquadrão e são registrados de acordo. Quando um membro do esquadrão foge, os outros quatro são punidos; se eles puderem atingir uma cabeça [de um inimigo], a punição é revogada. Para cada cinquenta homens há um líder de pelotão; para cada cem homens, um centurião. Em batalha, centuriões e líderes de pelotão não podem cortar cabeças [individualmente]; quando [o batalhão?] alcança 33 cabeças ou mais, eles cumprem a cota, e os líderes de pelotão e centuriões recebem um posto. (19,3)[316]

A batalha torna-se algo mecânico: regulariza-se, as tarefas são claramente definidas e o rebaixamento ou promoção está intrinsecamente ligado ao seu desempenho. A menção de uma "cota" de cabeças decepadas é recorrente ao longo do capítulo, ou seja: 能 攻城 圍 邑 斬首 八千 已 上, 則 盈 論 ； 野戰 斬首 斬首 二千, 則 盈 論 ("Ao atacar uma fortaleza sitiada, [um exército] capaz de cortar oito mil cabeças ou mais cumpriu a cota. Em uma batalha em campo aberto, [um exército] que é capaz de cortar duas mil cabeças ou mais cumpriu a cota" [19,5]).

Estas são as frases iniciais de uma longa seção que explica como cada detentor de patente é recompensado - a descrição mais antiga do sistema Qin de graus de mérito introduzido por Shang Yang. Vou pular esta seção amplamente técnica aqui e me

[314] A pontuação desta seção e seu significado preciso são altamente contestáveis; minha tradução depende muito de Li Ling 1991, 27. A posição exata de *xiao* 校, *tu* 徒 e *cao* 操 não é verificável, mas é provável que fossem soldados de infantaria (para uma visão de que eram oficiais menores, ver Tong Weimin 2012).

[315] Li Ling (1991) sugere que, a julgar pelo significado original dos títulos de patente, os soldados de 2 a 4 não eram apenas soldados de infantaria, mas auxiliares de lutadores de carruagem.

[316] 軍爵自一級已下至小夫，命曰校、徒、操，出公爵。自二級已上至不更，命曰卒。其戰也，五人來(束)簿為伍。一人羽而輕其四人，能人得一首，則復。五{十}人一屯長，百人一將。其戰，百將屯長不得斬首；得三十三首以上，盈論，百將屯長賜爵一級。

ISSN 1982-8713

concentrar em um ponto importante do segmento acima: a atribuição de cotas diferentes para cabeças decepadas ao conquistar uma fortaleza e ao lutar em um campo aberto. Essas cotas diferentes implicam que, depois que a fortaleza sitiada foi ocupada e os combatentes inimigos não tinham para onde fugir, a decapitação era a norma. Criou-se incentivos para decapitar civis não envolvidos em vez de soldados inimigos? Suspeita-se que a resposta seja positiva; mas também parece que os autores estavam cientes dessa possibilidade horrível e tentaram verificá-la:

> Após a batalha, quando cabeças [decepadas] são expostas, elas são verificadas por três dias; se o general não tiver dúvidas, ele entrega patentes de mérito a soldados e oficiais.[317] Quanto à entrega de títulos de mérito: se isso não fosse feito depois de três dias de enforcamento das cabeças, os quatro subcomandantes do condado deveriam ser demitidos[318], enquanto o magistrado assistente e o comandante do condado deveriam ser multados. Aquele que é capaz de atingir uma cabeça de soldado com armadura, deve ser promovido a um posto; seu campo deve ser aumentado em um *qing*, o terreno de sua casa deve ser aumentado em nove *mu*.[319] Para cada classificação, ele recebe o direito[320] para um retentor; e então ele pode se tornar um oficial militar ou civil. (19,6)[321]

A exposição de cabeças decepadas e sua verificação por três dias foi presumivelmente feita não apenas por preocupação humanitária pelas pessoas inocentes sendo massacradas, mas para evitar o aumento da concessão de fileiras:

---

[317] *Shi dafu* 士大夫 aqui se refere aos detentores das quatro classes mais baixas (equivalente a *shi*, o segmento inferior da nobreza tradicional) e das seis classes seguintes (equivalente a *dafu*, ou seja, nobres de nível médio).

[318] Normalmente, os condados de Qin tinham um comandante (*wei* 尉), que é devidamente mencionado na próxima frase, portanto, claramente os quatro *wei* aqui são seus subordinados. Um dos capítulos militares do *Mozi* menciona a *wei* como um oficial militar cum policial de baixo escalão, semelhante ao que mais tarde ficou conhecido como Condestável (*tingzhang* 亭長) (*Mozi chengshou, 52.47*: 19 [“Homens Bei cheng” 備城門]), mas neste caso o número “quatro” é inexplicável (certamente havia mais de quatro policiais em um condado). Prefiro interpretar quatro *wei* como quatro subcomandantes.

[319] Um *qing* 頃 é igual a cem *mu* 畝 ou 4,6 hectares (Hulsewé 1985: 19). A seção fala da alocação de campos públicos para soldados meritórios.

[320] Seguindo Gao Heng (1974: 152n49), *chu* 除 como se referindo a nomeação.

[321] 以戰故，暴首，乃校三日，將軍以不疑致士大夫勞爵。{夫勞爵，其縣過三日，有不致士大夫勞爵，能（罷）}其縣四尉，訾（貲）由丞尉。能得甲首一者，賞爵一級，益田一頃，益宅九畝。級除庶子一人，乃得人(入)兵官之吏。

ISSN 1982-8713

afinal, a compensação pelo sucesso no campo de batalha era muito cara para ser dispensada levianamente. O texto especifica a importância singular das recompensas militares para a estrutura social e administrativa de Qin. A concessão da recompensa é realizada conjuntamente pelas autoridades militares e civis (presumivelmente, o general deveria se reportar às autoridades do condado, que então tinham o dever de recompensar os soldados), o que sugere a minimização das distinções entre a hierarquia militar e civil; na verdade, no estado "organizado para a guerra"[322], tais distinções deveriam ter se tornado insignificantes. A falha dos administradores em recompensar os soldados merecedores é severamente punida. Esta é mais uma indicação da importância geral das recompensas militares para a vida social em Qin. Falando em termos do impacto social das patentes, o texto também é muito específico: conceder a categoria não era uma honra vã, mas dava ao proprietário diversos benefícios sociais e econômicos, como doação de campos públicos e aumento do lote da casa; eventualmente, concedia o direito de ingressar no funcionalismo. Em outro lugar (19,7-19,8), o capítulo especifica outros privilégios legais e suntuários dos detentores de patente. Esse elaborado sistema de recompensas nos permite concluir que o avanço na hierarquia de fato poderia ter se tornado o principal estímulo para os soldados Qin irem para o campo de batalha.

A militarização do aparato administrativo e da sociedade como um todo foi acompanhada pela profunda burocratização do exército, como é amplamente exposto na seção final:

> Quando uma fortaleza é atacada ou um povoado é cercado, o ministro das obras examina a largura e a extensão do muro; o comandante estadual divide os soldados *xiao* e *tu* por cada metro quadrado e ordena que ataquem. Ele fixa o tempo e diz: "Os primeiros a vencer serão considerados os melhores da vanguarda, os últimos serão censurados como os piores da retaguarda; aqueles que forem duas vezes censurados serão dispensados". Eles cavam túneis [sob as paredes] e empilham lenha; quando a lenha é empilhada, ela é queimada. Em cada lado da parede, dezoito

[322] Expressão emprestada de Lewis 2007, 30.

ISSN 1982-8713

> sapadores devem ser colocados. Os sapadores lutam bravamente, mas não têm permissão para cortar cabeças; se cinco membros da equipe conseguem penetrar [na fortaleza], então cada sapador é recompensado com uma classificação[323]; se ele morrer, é transferido para um de seus herdeiros. Se [os sapadores] têm medo da morte, mil pessoas se reúnem ao redor deles; eles são advertidos[324] e depois punidos sob as paredes tatuando e cortando o nariz. O comandante do estado divide as áreas [para o ataque] e as ataca com as tropas do exército central. O general cria uma plataforma de madeira e observa a operação junto com o Supervisor Chefe e o Inspetor Geral (Real?).[325] Aqueles que são os primeiros a invadir [a fortaleza] são designados os melhores da vanguarda; aqueles que são os últimos a entrar, são designados os piores da retaguarda. Quanto aos sapadores, suas fileiras são totalmente preenchidas por voluntários; se não houver voluntários suficientes, eles serão complementados por aqueles que desejam promoções. (19,9)[326]

Este é um relato fascinante. Em distinção de um capítulo militar anterior, "Defesa militar" ("Bing shou"兵守), escrito no estágio inicial da carreira de Shang Yang[327], a guerra descrita no capítulo “Dentro das fronteiras” é puramente ofensiva. O sucesso da ofensiva depende tanto do número (os agressores têm soldados suficientes para designá-los para cada metro quadrado da parede do inimigo) quanto de transformar soldados individuais em guerreiros valentes, prontos para se sacrificar. Seu espírito de luta, previsivelmente, só pode ser mantido por meio do sistema de recompensas e

[323] Eu sigo aqui a identificação de Duyvendak (1963 [1928], 301) de *xiandui* 陷 隊 como sapadores e não tropas de choque, conforme proposto por Zhu Shizhe (Gao Heng 1974, 153n62) e Zhang Jue (2012, 236n7); o pequeno número da unidade sugere que estes são de fato os sapadores.

[324] O termo “admoestação” (*guijian* 規 諫) é normalmente usado para admoestar os superiores, mas aqui evidentemente se refere à admoestação pública dos sapadores antes que as punições sejam aplicadas.

[325] A questão crucial para a datação do capítulo é se ele se refere ou não a um Inspetor Geral 正御史 ou a um Inspetor Real 王御史 (a maioria das recessões usa *wang* 王, o que indicaria inequivocamente a composição após 325 AEC, quando o Senhor [Rei] Huiwen de Qin adotou o título real), mas a recensão altamente autorizada de Yan Wanli 嚴萬里(1762-1843) tem *zheng* 正, permitindo uma data anterior da composição do capítulo.

[326] 其攻城圍邑也，國司空訾其城之廣厚之數；國尉分地以徒校分積尺而攻之。為期曰：「先已者，當為最啟；後已者，訾為最殿；再訾則廢。」內（穴）通則積薪，積薪則燔柱。陷隊之士，面十八人。陷隊之士知疾鬥，不得斬首；隊五人（入），則陷隊之士，人賜爵一級，死則一人後。不能死之，千人環，規諫、黜劓於城下。國尉分地，以中卒隨之。將軍為木壹(臺)，與國正監，與正（王?) 御史，參望之。其先入者，舉為最啟；其後入者，舉為最殿。其陷隊也，盡其幾（祈）者；幾者不足，乃以欲級益之。

[327] Ver discussão em Pines 2016a: 116-119.

ISSN 1982-8713

punições, e esse sistema de fato se torna o meio singularmente importante de manter a ofensiva. A guerra torna-se um tanto semelhante a um procedimento burocrático com oficiais (tanto do braço militar quanto do civil do governo) atribuindo meticulosamente tarefas a cada unidade e, em seguida, avaliando o desempenho. O general, sentado na plataforma de observação, parece mais preocupado com o cálculo de recompensas e punições do que com a gestão de aspectos puramente militares do ataque.

A profunda burocratização do exército pode criar a impressão de uma visão mecanicista da guerra, mas não é o caso. As tropas de choque - identificadas aqui provisoriamente como "sapadores" - são compostas por voluntários, que aparentemente estão dispostos a enfrentar a morte em troca de recompensas maiores do que as distribuídas para os soldados comuns. Se a identificação dos sapadores como voluntários estiver correta, então ela pode testemunhar o sucesso das reformas de Shang Yang: pelo menos alguns soldados Qin estavam de fato prontos para enfrentar a morte em troca de uma bela recompensa. E, como em outras partes do livro, não há incentivos espirituais para os guerreiros: matar e ser morto é apenas um procedimento de rotina para avançar na escala social.

Sementes de mudança: diferenciando soldados e lavradores

O capítulo 15, "Atraindo as pessoas" ("Lai min" 徠民) é um dos mais recentes do *Livro do Lorde Shang* e um dos textos mais facilmente datáveis em todo o corpus da literatura filosófica pré-Qin. A julgar pelos eventos que menciona (por exemplo, a campanha Changping 長平 de 262-260 aC), e pelo que *não* menciona, ou seja, a expansão imparável de Qin desde o início de 230 aC, deve ter sido produzida entre essas datas.[328]

Os autores do capítulo tentam resolver um paradoxo: por que, apesar de suas sucessivas vitórias sobre os vizinhos orientais, em especial Wei 魏, Han 韓 e Zhao 趙,

[328] Veja Pines 2021 para mais detalhes.

ISSN 1982-8713

Qin não consegue finalmente dominar esses estados? Essa questão tornou-se particularmente aguda após a campanha de Changping, possivelmente o maior encontro militar do período dos Reinos Combatentes. Apesar de sua vitória notável, que supostamente resultou no massacre de todo o exército Zhao de 400.000 soldados, Qin estava muito esgotado de recursos humanos e materiais para prosseguir com a conquista da capital Zhao, Handan 邯鄲. A campanha de 259-257 AEC terminou em derrota, e o objetivo da subjugação final de Tudo-sob-o-céu parecia tão evasivo como sempre.[329] É neste cenário que o autor do capítulo propõe sua ideia: para vencer seus adversários, Qin deve primeiro melhorar o equilíbrio demográfico com seus rivais.

O autor do capítulo propõe uma série de políticas com o objetivo de atrair os imigrantes dos estados vizinhos rivais de Wei e Han, que sofriam de superpopulação a ponto de "mais da metade [de seu povo] ter que morar em cavernas escavadas ao longo do rio e margens da lagoa" 人之復陰陽 澤水者過半 (15.2).[330] Ele recomenda que os imigrantes sejam "isentos de impostos por três gerações e não prestarão serviço militar" 復之三世，無知軍事 além de ter permissão para a exploração gratuita de "montanhas, colinas e pântanos" por dez anos (15,3). Esse tratamento tolerante aos imigrantes contrasta fortemente com a insistência dos capítulos anteriores, como o capítulo 6, em transformar todo sujeito em lavrador *e* soldado.[331] No entanto, as vantagens desse recuo das políticas anteriores são facilmente demonstráveis:

> O que preocupa Qin é que quando levantar exércitos e atacar [o inimigo], o estado ficará empobrecido, enquanto que quando ele residir em paz, com foco na agricultura, o inimigo terá uma trégua. Portanto, Vossa Majestade não pode alcançar [sucesso militar e riqueza] ao mesmo tempo. Portanto, embora [Qin] tenha sido vitorioso por quatro gerações[332], Todos-sob-o-céu

[329] Pines 2021. Para a campanha de Changping e suas consequências, consulte Yang Kuan 1998: 412-419.
[330] *Yin-yang* 陰 陽 refere-se aqui às margens ensolaradas e sombreadas do rio.
[331] Para uma comparação perceptiva, mesmo que às vezes especulativa, entre os capítulos 6 e 15 do *Livro do Lorde Shang*, ver Yoshinami Takashi 1985.
[332] A maioria das recensões atuais tem "três" em vez de "quatro" aqui; o número exato é contestado, mas aparentemente o texto enfoca as vitórias de Qin desde o início do terceiro século AEC. Veja mais em Pines 2021.

ISSN 1982-8713

> não se submeteram. Agora, deixe o antigo Qin [povo] enfrentar o inimigo, e deixe o novo povo[333] lidar com a [ocupação] fundamental: então, mesmo que o exército permaneça fora das fronteiras por cem dias, nenhum momento de trabalho sazonal é perdido dentro das fronteiras. Este é o resultado desejado em alcançar ambos: [ser] rico e forte. Vossa majestade, o que eu chamo de "os militares", não se refere à mobilização completa e ao recrutamento universal. O que quero dizer é que dentro das fronteiras você é capaz de fornecer o suficiente para o exército, seus soldados, carruagens e cavalaria.[334] Que o antigo povo Qin sirva no exército e o novo povo forneça forragem e provisões. Quanto aos estados em Tudo-sob-o-céu que não são submissos: Vossa Majestade deve "na primavera cercar suas fazendas, no verão comer suas provisões, no outono aproveitar tudo o que colheram, no inverno expor suas reservas".[335] Use o "Grande Marcial" para sacudir seus alicerces; use a "Ampla civilidade"[336] para pacificar seus descendentes.[337]

Existem duas recomendações dignas de nota aqui. Em primeiro lugar, e a mais significativa, é a disposição dos autores de se desviar das políticas tradicionais de Qin adotadas na era de Shang Yang e de libertar parte da população (a saber, os imigrantes) do importante serviço militar. Caso esta proposta tenha sido adotada (lamentavelmente, sabemos muito pouco sobre sua implementação, além do fato indiscutível de que Qin atraiu muitos migrantes)[338], significaria efetivamente dividir a população Qin em dois grupos: um segmento privilegiado envolvido no serviço militar e elegível para promoções com base no mérito militar, e outro segmento de camponeses puros, que teriam permissão para se beneficiar do solo, mas não avançariam muito socialmente. Do ponto de vista puramente militar, esse arranjo parece duplamente

[333] "Velho povo Qin" são os nativos de Qin; as "novas pessoas" são imigrantes de outros lugares.
[334] Esta é a única referência à cavalaria em todo o *Livro do Lorde Shang*.
[335] Esta parece ser uma citação direta do capítulo "Da wu" 大武 ("O Grande Marcial") de *Yi Zhou shu* 逸周書 (*Documentos Perdidos de Zhou*) (*Yi Zhou shu* 2.8: 122); tradução segue McNeal 2012, 113.
[336] O "Grande Marcial" é o capítulo do *Yi Zhou shu* citado acima; é provável que "Ampla Civilidade" se refira a outro texto, que atualmente está perdido.
[337] 夫秦之所患者，興兵而伐，則國家貧；安居而農，則敵得休息，此王所不能兩成也。故三（四）世戰勝，而天下不服。今以故秦事敵，而使新民作本，兵雖百宿於外，境內不失須臾之時。此富強兩成之效也。臣之所謂兵者，非謂悉興盡起也；論境內所能給軍卒車騎，令故秦民事兵，新民給芻食。天下有不服之國，則王以此春圍其農，夏食其食，秋取其刈，冬陳其窴。以大武搖其本，以廣文安其嗣。
[338] Para evidências arqueológicas de imigração dos estados do leste para Qin, consulte, por exemplo, Chen Li 2009.

ISSN 1982-8713

vantajoso. Por um lado, o trabalho dos imigrantes poderia compensar o país pela perda de renda dos recrutas militares durante as prolongadas campanhas do final do período dos Reinos Combatentes[339]; por outro lado, os comandantes poderiam ser dispensados de empregar soldados estrangeiros cuja lealdade ao estado de Qin era duvidosa. Mas o que dizer da ideia acalentada de transformar toda a população em lavradores e soldados, a marca registrada das reformas de Shang Yang?

Acredito que as sementes do recuo das políticas de alistamento universal de Shang Yang, que descobrimos no capítulo "Atraindo o povo", refletem uma nova situação que emergiu na véspera da unificação imperial. À medida que os territórios de Qin se expandiam, atingindo "cinco vezes mil *li* ao quadrado" 方千里者五(15.1), mesmo o desempenho das funções de guarnição (*shu* 戍) nas fronteiras distantes poderia ter se tornado um grande fardo em termos de tempo necessário para chegar à guarnição e retorno.[340] Além disso, campanhas prolongadas, como a de Changping, exigiam a mobilização ad hoc de recrutas por "cem dias" ou mais, prejudicando a produção agrícola.[341] Contra esse pano de fundo, podemos entender por que o serviço militar universal não era mais considerado desejável para alguns dos estrategistas de Qin: dividir a população em dois grupos separados de soldados e lavradores poderia ser mais benéfico. No final do período dos Reinos Combatentes, as sementes foram plantadas para a futura transição do recrutamento em massa para o militar profissionalizado.[342]

Vamos ao segundo ponto da estratégia acima: a recomendação de travar uma guerra de atrito contra Wei e Han. Os autores citam o capítulo "O Grande Marcial" ("Da

[339] Veja mais em Miyake, 2015.
[340] Este território de aproximadamente 800.000 km quadrados pode realmente refletir a extensão do governo de Qin na véspera de suas guerras finais de unificação.
[341] Para serviço de guarnição, consulte Barbieri-Low e Yates 2015: 891n13. Para a escassez de mão de obra durante campanhas prolongadas, consulte as medidas ad hoc adotadas pelo rei Zhaoxiang de Qin 秦昭襄王 (r. 306-251 aC) para mobilizar todos com mais de 15 anos no estágio final da campanha de Changping (*Shiji* 73: 2334).
[342] Esse impacto da expansão territorial sobre a necessidade de substituir os recrutas por guarnições permanentes com profissionais é um padrão recorrente na história militar chinesa, como fica evidente, por exemplo, no caso Han (Lewis 2000), bem como na transformação de recrutas *fubing* 府兵 para exércitos profissionais na metade de Tang 唐(618-907) (ver Graff, 2002: 205-226).

ISSN 1982-8713

wu" 大武) de *Yi Zhou shu* 逸周書: "Na primavera cercam suas fazendas, no verão comem suas provisões, no outono aproveitam tudo o que eles colheram, no inverno expõe suas provisões". Essa recomendação estereotipada pode não parecer particularmente impressionante, mas revela ainda outro aspecto da guerra total daquela época. Minar a produção agrícola do inimigo sem dúvida enfraquecia sua determinação de lutar, mas o dano à população não-combatente foi provavelmente muito mais devastador. Se a guerra do período dos Estados Combatentes de fato envolveu essa destruição deliberada de suprimentos de alimentos, podemos apreender melhor seus custos humanos. Esses custos podem, por sua vez, explicar por que a busca pela unidade e a paz resultante se tornaram o objetivo comum singularmente pronunciado dos pensadores do período dos Reinos Combatentes.[343] E foi Shang Yang e seus seguidores, os coautores do *Livro do Lorde Shang*, que forneceram as respostas mais convincentes não sobre o *porquê*, mas *como* todo o reino subcelestial deveria ser unificado.

Epílogo: A Guerra Total

O pensamento militar do *Livro do Lorde Shang* às vezes é reduzido a uma de suas declarações mais terríveis: "Aquele cujo exército realiza tudo o que o inimigo não se atreve a realizar, é forte; aquele que nos assuntos [militares] eleva tudo o que o inimigo tem vergonha de fazer, se beneficia" 兵行敵所不敢行，強 ；事興敵所羞為， 利 (4.1). Essa recomendação pode ter dado origem a histórias de truques sujos de Shang Yang no campo de batalha, conforme narrado no *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (*Anais de primavera e outono do Sr. Lü*), entre outros[344]; e contribuiu consideravelmente para moldar a imagem de Shang Yang e de "seu" livro como não apenas descaradamente militarista, mas também um tanto primitivo em seu compromisso com a vitória a qualquer preço. A discussão acima não atenua o militarismo de Shang Yang, mas é

[343]Pines, 2000.
[344] *Lüshi chunqiu* 22.2: 1491-1492 ("Wu yi" 無 義).

ISSN 1982-8713

suficiente para demonstrar a sofisticação do texto e sua colocação da guerra em uma nova estrutura conceitual. Na época em que todos estavam envolvidos na guerra - seja como recruta, ou como último defensor da fortaleza sitiada, ou como vítima de massacres, de realocação forçada da população inimiga, ou apenas de destruição sistemática da infraestrutura civil pelos exércitos do inimigo - velhos valores de cavalheirismo, de limitação do escopo dos conflitos e da indesejável violência excessiva eram obsoletos. Os autores do *Livro do Lorde Shang* tomaram a guerra como uma realidade dada; em vez de encontrar justificativas morais para isso, ou condenar sua crueldade, eles se concentraram em uma questão prática: como transformar todo o estado em uma máquina de guerra eficiente. A solução foi um experimento ousado em engenharia social: ao reestruturar profundamente todo o sistema social e ao transformar conquistas militares na principal forma de avanço social, Shang Yang e seus seguidores conseguiram revigorar os exércitos Qin, criando uma das máquinas militares mais formidáveis na longa história da China.

Um leitor do *Livro do Lorde Shang* não espera que se pondere sobre o preço da guerra. Cabeças decepadas fazem parte da cota do exército; a execução de desertores e a mutilação dos mansos são procedimentos jurídico-administrativos regulares; a mobilização de idosos e enfermos também é considerada um ato rotineiro, e a compaixão por eles é mencionada apenas como uma ameaça ao funcionamento normal do exército. A violência e a crueldade são legitimadas pelo mero fato de sua natureza cotidiana; eles são tão indispensáveis quanto os impostos e as punições legais. Assim, a ideologia de Shang Yang pode parecer mais adequada à primeira metade do século XX do que a qualquer outro período da história humana. Isso distingue Shang Yang dos pensadores militares de sua época (e de períodos posteriores). Enquanto outros pensadores, principalmente os autores do *Sunzi*, compartilharam o entendimento do *Livro do Lorde Shang de* que a guerra não é decidida apenas no campo de batalha, nenhum texto que eu saiba chegou às conclusões lógicas do *Livro do Lorde Shang*: na era que exige compromisso total para a vitória militar, apenas a mobilização completa

ISSN 1982-8713

de recursos humanos e econômicos para o bem da guerra pode levar ao resultado desejável. As políticas administrativas, sociais, econômicas e educacionais - todos os aspectos imagináveis da experiência do estado - devem ser subordinadas às necessidades militares.

Em retrospecto esta atitude peculiar para a guerra - que antecipou em muitos aspectos as ideias de uma "guerra total" surgida nos sécs. 19 e 20 na Europa, mas foi muito além daqueles em termos de subordinação abrangente ao Estado da sociedade, da administração e da estrutura econômica para a necessidade de guerra - ao invés da percepção da imoralidade do texto, explica por que a ideologia militar do *Livro do Lorde Shang* acabou sendo lançada no esquecimento. Com o estabelecimento do império unificado, não havia mais justificativa para a mobilização abrangente de todos os recursos humanos e econômicos para o bem da guerra, uma vez que os inimigos externos, poderosos como eram, podem ter sido menos ameaçadores do que os estados rivais da época dos Estados Combatentes. O sistema de vinte categorias de mérito sofreu atrofia gradual sob a dinastia Han; mais tarde, uma variedade de razões militares, econômicas e políticas exigiram a abolição total do recrutamento universal.[345] Essas mudanças tornaram o *Livro do Lorde Shang* um tanto irrelevante para os estrategistas militares. Paralelo a esses desenvolvimentos, e talvez não relacionado a eles, o *Livro do Lorde Shang* também perdeu a classificação de tratado militar e passou a ser identificado como texto de sabedoria, de modo que não foi mais consultado ou comentado por especialistas militares. Felizmente para a China, a visão de transformar o Estado em uma máquina de guerra nunca foi totalmente ressuscitada, permitindo que as ideias brilhantes - mesmo que assustadoras - de Shang Yang fossem enterradas sob a poeira da indiferença acadêmica.[346]

[345] Para a atrofia do sistema de vinte classes, consulte Korolkov 2010, 129-137 (para o antigo Han) e Brashier 2014, 163-166 (para Han tardio). Para a abolição do serviço militar universal sob o governo Han, ver Lewis 2000.

[346] As ideias militares de Shang Yang foram amplamente ignoradas até mesmo pelos estudiosos do período republicano (1911-1949) que estavam interessados em ideias de mobilização em massa, como Jiang Baili 將 百里(1882-1938) e Lei Haizong 雷海宗(1902-1962) (para uma exceção muito rara, consulte

ISSN 1982-8713

Referências

BARBIERI-LOW, Anthony J. and Robin D.S. Yates. *Law, State, and Society in Early Imperial China: A study with Critical Edition and Translation of the Legal Texts from Zhangjiashan Tomb no. 247*. Leiden: Brill, 2015.

BRASHIER, K.E. *Public Memory in Early China*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2014.

BU Xianqun 卜憲群. "Qin Han zhi ji xiangli liyuan zakao: yi Liye Qin jian wei zhongxin de tantao" 秦漢之際鄉里吏員雜考——以里耶秦簡為中心的探討 *Nandu xuetan* 南都論壇 1, 2006: 1-6.

CHEN Li 陳力. "Cong kaogu ziliao kan *Shang jun shu* 'Lai min' de zhenshixing: jian tan Zhanguo wanqi Qin Xianyang fujin yimin fenbu de tedian" 從考古資料看《商君書·徠民》的真實性：兼論戰國晚期秦咸陽附近移民分佈的特點, *Bianjiang munzu kaogu yu minzu kaoguxue jikan* 邊疆民族考古與民族考古學集刊 1, 2009: 312-321.

CHEN Qitian 陳啓天. *Shang Yang pingzhuan* 商鞅評傳. Shanghai: Shangwu, 1935.

DUYVENDAK, Jan J.-L., tr., *The Book of Lord Shang: A Classic of the Chinese School of Law*. Rpt. Chicago: University of Chicago Press, 1963(1928).

FANG Ke 方克. *Zhongguo junshi bianzhengfa shi (xian Qin)* 中國軍事辯證法史(先秦). Beijing: Zhonghua shuju, 1992.

GAO Heng 高亨. *Shangjunshu zhu yi* 商君書注譯. Beijing: Zhonghua shuju, 1974.

GRAFF, David A. *Medieval Chinese Warfare, 300-900*. London and New York: Routledge, 2002.

BAN Gu 班固 et al. Annotated by Yan Shigu 顏師古. *Han shu* 漢書 Beijing: Zhonghua shuju, 1997.

HU Bingquan 胡炳權. 1980. "Lun Shang Yang de junshi sixiang—du *Shangjunshu* qianyi" 論商鞅的軍事思想--讀《商君書》淺議. *Hebei daxue xuebao* 河北大學學報 4: 37-44.

HUANG Pumin 黃朴民. *Xian Qin Liang Han bingxue wenhua yanjiu* 先秦兩漢兵學文化研究. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue chubanshe, 2010.

JIANG Lihong 蔣禮鴻. *Shangjunshu zhuizhi* 商君書錐指. Beijing: Zhonghua shuju, 1996.

KOROLKOV, Maxim. "Zemel'noe zakonodatel'stvo i kontrol' gosudarstva nad zemlej v epokhu Chzhan'go i v nachale ranneimperskoj epokhi (po dannym vnov' obnaruzhennykh

o estudo de Chen Qitian 陳啓 天[1893-1984] sobre o *Livro do Lorde Shang* [1935]). Pretendo tratar dessa negligência em um estudo separado.

ISSN 1982-8713

zakonodatel'nykh tekstov." Ph.D. thesis, Russian Academy of Sciences, Institute of Oriental Studies, 2010.

LEWIS, Mark E., *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1990.

LEWIS, Mark E. "The Han Abolition of Universal Military Service." In Hans Van de Ven, ed., *Warfare in Chinese History*. Leiden: Brill, 2000: 33-76.

LEWIS, Mark E. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

LI Ling 李零. "*Shangjunshu* zhong de tudi renkou zhengce yu juezhi" 《商君書》中的土地人口政策與爵制. *Guji zhengli yu yanjiu* 古籍整理與研究 6, 1991: 23-30.

Lüshi chunqiu jiaoshi 呂氏春秋校釋 Compiled and annotated by Chen Qiyou 陳奇猷. Shanghai: Xuelin, 1990.

McNEAL, Robin. *Conquer and Govern: Early Chinese Military Texts from the* Yi Zhou shu. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012.

MIYAKE Kiyoshi 宮宅潔: "Qinguo zhanyi shi yu yuanzhengjun de goucheng" 秦國戰役史與遠征軍的構成. *Jianbo* 簡帛 11, 2015:153–170. (English translation in *Bamboo and Silk* 1.1 [2018]: 121-151).

Mozi chengshou gepian jianzhu 墨子城守各篇簡注. Compiled by Cen Zhongmian 岑仲勉 (1886-1961). Beijing: Zhonghua shuju, 2005.

OUYANG Fenglian 歐陽鳳蓮. "*Shangjunshu* sixiang yanjiu" 《商君書》思想研究. PhD. dissertation, Dongbei shifan daxue, 2009.

PINES, Yuri. "'The One that pervades All' in Ancient Chinese Political Thought: Origins of 'The Great Unity' Paradigm." *T'oung Pao* 86.4-5 (2000), 280-324.

PINES, Yuri. *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009.

PINES, Yuri. "Alienating rhetoric in the *Book of Lord Shang* and its moderation." *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 34, 2021: 79-110.

PINES, Yuri. "From Historical Evolution to the End of History: Past, Present and Future from Shang Yang to the First Emperor." In Paul R. Goldin, ed., *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. Berlin: Springer, 2013: 67-86.

PINES, Yuri. "A 'Total War'? Rethinking Military Ideology in the *Book of Lord Shang*." *Journal of Chinese Military History* 5.2, 2016a: 97–134.

ISSN 1982-8713

PINES, Yuri. "Social Engineering in Early China: The Ideology of the *Shangjunshu* (*Book of Lord Shang*) Revisited." *Oriens Extremus* 55 (2016b): 1-37.

PINES, Yuri. *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China*. New York: Columbia University Press, 2017.

PINES, Yuri. "To die for the Sanctity of the Name": Name (*ming* 名) as prime-mover of political action in early China." In *Keywords in Chinese Culture*, ed. Li Wai-yee and Yuri Pines. Hong Kong: The Chinese University Press, 2020.

PINES, Yuri. "Waging a Demographic War: Chapter 15 ('Attracting the People') of the *Book of Lord Shang* Revisited," *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 43, 2021 (forthcoming)

Shiji 史記 By Sima Qian 司馬遷 et al. Annotated by Zhang Shoujie 張守節, Sima Zhen 司馬貞, and Pei Yin 裴駰. Beijing: Zhonghua shuju, 1997.

TONG Weimin 仝衛敏. "Cong Shuihudi Qin jian kan '*xiao*, *tu*, *cao*" de shenfen 从睡虎地秦简看"校、徒、操"的身份. *Zhongguo guojia bowuguan guankan* 中國國家博物館館刊 2012.12: 68-72.

TONG Weimin 仝衛敏. *Chutu wenxian yu "Shangjunshu" zonghe yanjiu* 出土文獻與《商君書》綜合研究. Published as volumes 16 and 17 of the series *Gudian wenxian yanjiu jikan* 古典文獻研究輯刊, edited by Pan Meiyue 潘美月 and Du Jiexiang 杜潔祥. Taibei: Hua Mulan chubanshe, 2013.

YANG Hua 楊華. "Shang Yang bianfa yu Qin bingzhi" 商鞅變法與秦兵制. *Wenbo* 文博 6, 1999: 31-34, 25.

YANG Ling 楊玲. "*Guanzi* he *Shangjunshu* bingxue sixiang bijiao"《管子》和《商君書》兵學思想比較. *Gansu gaoshi xuebao* 甘肅高師學報 10.6, 2005: 32-35.

YATES, Robin D.S. "The Mohists on Warfare: Technology, Technique, and Justification." In Henry Rosemont, Jr., and Benjamin I. Schwartz, eds. *Studies in Classical Chinese Thought*. *Journal of the American Academy of Religion* 47.3*, Thematic Issue*, 1979: 549-603.

Yi Zhou shu huijiao jizhu 逸周書匯校集注. Compiled by Huang Huaixin 黃懷信 et al. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1995.

YOSHINAMI Takashi 好并隆司. "Shōkunsho Raimin, Sanchi ryōhen yori mita Shinchō kenryōku no keisei katei 商君書徠民、算地兩篇よりみた 秦朝權力の形成過程. *Tōyōshi kenkyū* 44.1, 1985: 1-22.

YOSHINAMI Takashi 好并隆司. *Shōkun sho kenkyū* 商君書研究. Hiroshima: Keisuisha, 1992.

ZHANG Jue 張覺. *Shangjunshu jiao shu* 商君書校疏. Beijing: Zhishi chanquan chubanshe, 2012.

ISSN 1982-8713

Zhanguo ce zhushi 戰國策注釋. Annotated by He Jianzhang 何建章. Beijing: Zhonghua shuju, 1991.

ZHENG Liangshu 鄭良樹. *Shang Yang ji qi xuepai* 商鞅及其學派. Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 1989.