



E-ISSN: 1982-8713
VOL. 14 | NÚMERO 2 | 2022

NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

WWW.REVISTANEARCO.UERJ.BR

NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

EDITORA-CHEFE

Maria Regina Candido

EDITORES ASSISTENTES

Alair Figueiredo Duarte

Felipe Nascimento de Araujo

Jerrison Patu de Melo Alves

José Roberto de Paiva Gomes

Junio Cesar Rodrigues Lima

Marta Carvalho Silveira

REVISÃO

Alair Figueiredo Duarte

Felipe Nascimento de Araujo

Junio Cesar Rodrigues Lima

Maria Regina Candido

CAPA, PRODUÇÃO E DIAGRAMAÇÃO

Junio Cesar Rodrigues Lima

Felipe Nascimento de Araujo

Jerrison Patu de Melo Alves

PUBLICAÇÃO E ACABAMENTO

Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ





CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CSS/A

N354 Nearco: Revista Eletrônica de Antiguidade [recurso eletrônico]. – v.14. n.2
2022. – Rio de Janeiro, RJ: UERJ / NEA, 2022 -: il. Semestral.

ISSN 1982-8713

144 f.

Recurso on-line [PDF] 256 Kb. Disponível em: www.revista.nearco.uerj.br
Publicação contínua a partir de 2008.

ISSN 1982-8713.

Título, resumos e textos em português.

Inclui referências.

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

CDU 931(05)

Núcleo de Estudos da Antiguidade

NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO



NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

Edição – 2022.2

Copyright © 2022 por NEA/UERJ

Projeto Antiguidade



Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei 9.610 de 19/02/98. Nenhuma parte desta revista, sem autorização prévia por escrito dos autores, poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados: eletrônicos, mecânicos, fotográficos, gravação ou quaisquer outros.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS POR
NEARCO REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE
Rua São Francisco Xavier, 524, Pav. João Lyra Filho, 9º
andar, Bloco A, Sala 9030, Maracanã
Rio de Janeiro – RJ - Brasil - CEP 20550-900
Tel.: (21) 2334-0227 – www.nea.uerj.br
E-mail: neaeventos@gmail.com

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitora: Gulnar Azevedo e Silva

NEA - NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE

Coordenadora Geral: Maria Regina Candido

CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretor: Renato dos Santos Veloso

PR1 – PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO

Pró-reitor: Antonio Soares da Silva

PR2 – PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA

Pró-reitora: Elizabeth Fernandes de Macedo

PR3 – PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA

Pró-reitora: Ana Maria de Almeida Santiago

PR4 - PRÓ-REITORIA DE POLÍTICAS E ASSISTÊNCIA ESTUDANTIS

Pró-reitor: Daniel Pinha Silva

PR5 - PRÓ-REITORIA DE SAÚDE

Pró-reitor: Ronaldo Damião

PPGH - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenação Geral: Alexandre Belmonte

CONSELHO EDITORIAL

Alair Figueiredo Duarte

André Leonardo Chevitarese

Daniel Ogden

Deivid Valério Gaia

Fábio Joly

Fábio Faversani

Liliane Cristina Coelho

Maria Cecília Colombani

Maria do Céu Fialho

Maria Elina Miranda Cancela

Vojislav Sarakinsky

CONSELHO CONSULTIVO

Claudio Umpierre Carlan

Carmen Leal Soares

Giselle Marques Câmara

Fábio Vergara Cerqueira

José Roberto de Paiva Gomes

Julio César Gralha

Kátia Maria Paim Pozzer

Miriam L. Imperizelle Luna da Silva

Moacir Elias Santos

Renata Senna Garraffoni

Pedro Paulo Abreu Funari

SUMÁRIO

EDITORIAL

Núcleo de Estudos da Antiguidade, 9-13

A REPRESENTAÇÃO IMAGÉTICA DO CULTO IMPERIAL NA MOEDA SEMIS DA COLÔNIA PATRÍCIA DURANTE O PRINCIPADO DO IMPERADOR OTAVIANO AUGUSTO (29 AEC – 14 EC)

Alan Araújo de Oliveira Brito; Aline Brasiliense dos Santos Brito, 14-32

DO EMPORIUM A POLIS: O DESENVOLVIMENTO DA COMUNIDADE DE NÁUCRATIS ENTRE OS SÉCULOS VII E V AC

Allan Camuri, 33-56

A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

Daniel Soares Veiga, 57-68

O MODELO EDUCACIONAL EGKÝKLIA – EDUCAÇÃO FORMAL GREGA

Dielson Santos da Costa, 69-83

O IDEAL CAVALEIRESCO DOS SÉCULOS XIV E XV NOS REINOS DA FRANÇA E IBÉRICOS

Joice Viviane Silva, 84-94

O COMÉRCIO DA SEDA, AS MULHERES E AS CLASSES SOCIAIS NA ROMA ANTIGA NOS SÉCULOS I AEC E I EC

Pedro Belfort, 95-120

DAS PIRÂMIDES A PLUTARCO: OSÍRIS UMA DIVINDADE EM CONSTRUÇÃO

Petterson Magno da Silva Santos, 121-144

EDITORIAL

ENTRE DOCUMENTOS, TEORIA E METODOLOGIA: A COMPOSIÇÃO DO PASSADO ATRAVÉS DA ESCRITA DA HISTÓRIA

THE BETWEEN DOCUMENTS, THEORY AND METHODOLOGY: THE
COMPOSITION OF THE PAST THROUGH THE WRITING OF HISTORY

JERRISON PATU¹

O conjunto de artigos que compõe esta edição da NEARCO demonstram a importância da história antiga e medieval para observarmos as ações humanas localizadas em diferentes temporalidades e espaços, apontando as rupturas através de ações políticas, sociais e culturais às quais transformam a estrutura socialmente consolidada, promovendo uma transformação que geram novos impactos que apontam para novos caminhos traçados pela sociedade. Porém há uma manutenção de alguns aspectos, tanto na ordem hierárquica do corpo social e política, bem como na maneira de articular as trocas comerciais.

Neste sentido, em todas as mudanças que ocorrem na trajetória das sociedades sempre existirá a ciência história com os seus profissionais que se debruçam em vestígios literários e imagéticos. A principal finalidade consiste na reconstrução de um passado inacabado.

Pelo fato do fazer historiográfico necessitar de uma interdisciplinaridade ou transdisciplinaridade com a Arqueologia, a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia e a

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UERJ), sob orientação da Profa. Dra. Maria Regina Candido; Membro Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade. E-mail: jerrisonpatu@gmail.com

Filologia, objetivando assim selecionar os conceitos dessas disciplinas e adaptá-los para a pesquisa histórica, tangenciando a verificação documental para reconstruir o passado através do método hipotético-dedutivo. Desse modo, o historiador buscará compreender o seu objeto de estudo, centrando-se em uma teoria fornecida pela noção de pensamento inerente à cada campo do saber elencado, sendo crucial escolher apenas uma dessas disciplinas para elaborar sua concepção teórica.

A teoria adotada pelo pesquisador/a contribuirá para a compreensão, desenvolvimento e questionamento acerca das metamorfoses sofridas pelo recorte temporal a ser analisado e o quanto de impacto essas mudanças foi significativo para a sociedade e seus comportamentos, as relações com outras regiões e suas instituições.

O historiador, Marc Bloch, na obra póstuma *Apologia do historiador ou ofício do historiador* publicada em 1949, define este tempo histórico como um próprio plasma em que se engastam os fenômenos e como o lugar de sua inteligibilidade se alteram. Isso quer dizer que as ações que causaram uma ruptura não ocorreram do dia para noite, levando tempo para sua articulação e efetivação. Neste sentido, podemos dizer que nada no tempo histórico é por um acaso, assim como nada muda rápido. Há um tempo indefinido para as estruturas se transformarem por completo (BLOCH, 2001, p. 55-56).

Por isso, torna-se importante a partir da hipótese levantada, recolher os documentos que abordam o assunto, e não apenas um, mas vários, porque pode haver tendenciosidade nos relatos, isto é, o favorecimento de uma narrativa em prol de outra. Ocorrem muitas vezes parcialidades e paixões acerca de um grupo político ou de uma cultura devido a forma identitária exposta pelo produtor do documento (CARDOSO, 2005, p. 69).

Os textos de Marc Bloch, reunidos pelo seu filho Étienne Bloch, deram origem ao livro *História e Historiadores* publicado em 1995. Na obra encontramos um alerta para nós historiadores sobre a seleção documental e sua análise: “nem todas as testemunhas são sinceras e a sua memória nem sempre é fiel, de modo que não podemos aceitar descontroladamente os seus depoimentos” (BLOCH, 1995, p. 22).

Desse modo, quanto mais documentos tivermos sobre o nosso tema melhor é para articular os debates, buscando compreender por qual razão ocorrem relatos distintos de um mesmo fato histórico. Uma outra ferramenta do historiador, além da

análise documental, consiste no debate historiográfico entre diferentes vertentes e escolas históricas. Esta edificação do passado tem muito a ver com a vivência presente do historiador, com isso a ciência história aborda o passado com a intenção de buscar compreender o motivo dos questionamentos do mundo contemporâneo através do olhar da Antiguidade e do Medievo.

O historiador francês Marcel Detienne dialoga com a antropologia como uma forma de articular a análise de diferentes regiões e culturas. De acordo com o autor, os debates entre a História e a Etnologia propõem as microconfigurações, isto é, representações sociais produzidas pelos produtores ligados ao entretenimento, à ciência ou às notícias, influenciou à maneira como os alemães, os franceses, os italianos, os sérvios ou os croatas, ainda ingleses e americanos produziram o passado (DETIENNE, 2008, p. 114).

Isso quer dizer que em toda a produção historiográfica há um envolvimento da localização territorial do historiador para com o seu objeto de pesquisa e sua interrogação acerca do documento e o que deseja resgatar desse passado.

Por isto, há várias escolas historiográficas as quais temos a necessidade de conhecê-las analisá-las com a intenção de apoiar ou demonstrar o olhar alternativo sobre elas, afinal a escola latino-americana (incluindo naturalmente o Brasil) está em outro movimento, diferentes dos enfrentados pelo continente europeu, concedendo um olhar distanciado da guerra e da imigração em larga escala, fenômeno que decorre pela interconexão do Oriente Médio, Continente Africano com a Europa por meio do mar Mediterrâneo (MALKIN, 2011, p. 9).

A interconexão com muitas regiões é observada pelo helenista Kostas Vlassopoulos como outras ideias e tecnologias, incluindo literatura, cunhagem, tecnologia militar e equipamento, música e rituais que foram criadas, transferidas e transformadas por meio das redes de mobilidade que ligavam as comunidades gregas e não gregas no Mediterrâneo, Mar Negro e o Oriente Próximo (VLASSOPOULOS, 2013, p. 13).

Essa perspectiva apresentada pelo autor, demonstra o quanto atualmente essa aproximação entre as regiões (por meio do encurtamento das fronteiras espaciais) auxilia na composição de um passado no qual as sociedades se interligam, tanto pelo

conflito bélico quanto pela comercialização, ambas ações que auxiliam na circulação de bens e produtos (HASEBROEK, 1978, p. 1-6).

Para a adoção de uma determinada perspectiva historiográfica, a sua localização espacial e temporal ditará um pouco à sua maneira de refletir acerca da temática, problemática, teoria e metodologia. Isso também recai na observação dos documentos, no caminho teórico e sua transdisciplinaridade; conceitos retirados de outras disciplinas que auxiliam o pesquisador nas respostas as perguntas feitas ao documento (CARDOSO, 2005, p. 67).

O historiador Ciro Flamarion Cardoso aponta que nas sociedades complexas, ou seja, a qual vivemos desde a primeira revolução industrial, emergem teorias tanto de integração social, quanto aquelas que se referem ao conflito social (CARDOSO, 2005, p. 73).

Portanto, os artigos submetidos pelos autores nesta edição da NEARCO mobilizam suas temáticas seguindo toda essa perspectiva apontada da seleção de documentos, assim como a teoria que se fundamentaram para refletir sobre o objeto de estudo e a metodologia. Naturalmente, a produção historiográfica se articula com os questionamentos do seu tempo presente, buscando uma forma de compreender as ações humanas ao longo do tempo e como ainda a praticamos.

REFERÊNCIAS

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício de historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BLOCH, Marc. *História e historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998.

CARDOSO, Ciro. F. *Um Historiador fala de teoria e metodologia*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2005.

CARDOSO, Ciro, F. *Uma introdução à História*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DETIENNE, Marcel. *Os gregos e nós: uma antropologia comparada da Grécia antiga*. Ipiranga, SP: Loyola, 2008.

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

HASEBROEK, Johannes. *Trade and Politics in Ancient Greece*. Chicago: Ares Publishers, 1978.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Greeks and barbarians*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2013.

A REPRESENTAÇÃO IMAGÉTICA DO CULTO IMPERIAL NA MOEDA *SEMIS* DA COLÔNIA PATRÍCIA DURANTE O PRINCIPADO DO IMPERADOR OTAVIANO AUGUSTO (29 AEC– 14 EC)

THE IMAGETIC REPRESENTATION OF IMPERIAL WORSHIP ON THE SEMIS
COIN OF COLONIA PATRICIA DURING THE PRINCIPATE OF EMPEROR
OTAVIANO AUGUSTO (29 AEC – 14 EC)

ALAN ARAÚJO DE OLIVEIRA BRITO¹
ALINE BRASILIENSE DOS SANTOS BRITO²
LILIANE CRISTINA COELHO³

RESUMO

O presente artigo objetiva analisar o culto imperial a partir da moeda denominada *semis*, cunhada na Colônia Patricia, durante o governo de Otaviano Augusto, primeiro imperador romano na sua fase imperial. Para tanto, a metodologia utilizada para análise da fonte em questão é o método iconográfico proposto por Erwin Panofsky, organizado em três níveis, quais sejam: descrição pré-iconográfica, análise iconográfica e interpretação iconográfica.

PALAVRA-CHAVES: Imagética; Moeda; Culto imperial; Colônia Patricia.

ABSTRACT

This article aims to analyze the imperial cult from the coin called *semis*, minted in the Patricia Colony during the government of Octavian Augustus, the first Roman emperor in his imperial phase. Therefore, the methodology used to analyze the source in question is the iconographic method proposed by Erwin Panofsky, organized into three levels, namely: pre-iconographic description, iconographic analysis and iconographic interpretation.

KEYWORDS: Imagery; Currency; Imperial cult; Patricia Colony.

¹ Professor licenciado em História e Pós-graduado em História Antiga e Medieval pelo Instituto Tecnológico e Educacional Cascavel /PR-ITECNE. Professor de História da Secretaria Estadual de Educação do Pará -SEDUC. E-mail: Alan-historia@hotmail.com

² Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará. Mestre e graduada em Filosofia pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará. Professora efetiva de filosofia na Escola de Aplicação da UFPA. E-mail: alinebrasiliensedebrito@hotmail.com.

³ Doutora em História Antiga pela Universidade Federal Fluminense. Professora do Centro Universitário Campos de Andrade – UNIANDRADE e da Faculdade Santa Madalena Sofia. Pesquisadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. E-mail: liliane.coelho@uniandrade.edu.br

INTRODUÇÃO

O presente artigo objetiva analisar o culto imperial expresso na moeda *semis*, cunhada na Colônia Patrícia, região da Espanha, denominada Córdoba. Tal moeda traz, no seu anverso, a efígie do Imperador Otaviano Augusto e, no seu reverso, as insígnias sacerdotais, *Apex*⁴ e *Simpulum*, as quais fazem referência ao cargo de flaminato e Pontífice Máximo⁵ durante o seu governo. Isto é, o Imperador Augusto usou as moedas para legitimar seu poder político-administrativo e religioso em suas províncias e colônias. Esse é o caso da Colônia Patrícia, que será tratado deste breve artigo.

A presente temática desenvolveu-se a partir primeiramente do interesse em História Antiga de um dos autores, mais especificamente, em História da Roma Antiga referente ao Principado do Imperador Otaviano Augusto, assunto que o fascina desde a escola básica até o curso de Licenciatura em História. Posteriormente, essa temática foi desenvolvida em forma de artigo para conclusão do curso de especialização em História Antiga e Medieval pelo Instituto Tecnológico e Educacional -ITECNE, tendo a orientação da Profa. Dra. Liliane Cristina Coelho, que forneceu contribuições preciosas à construção desta pesquisa. Além disso, o referido autor, é historiador numismata, ou seja, colecionador de moedas de diversos períodos históricos, em especial, as moedas cunhadas com efígie do Imperador Otaviano Augusto, primeiro imperador da fase imperial da Roma Antiga.

Desse modo, consideramos a moeda como fonte histórica essencial para reconstituir o passado, pois, por meio dela, podemos ter referências das estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais de um determinado período de uma sociedade. Trata-se, portanto, de um pequeno artefato, a exemplo da moeda em questão, carregado de informações valiosas para o estudo da História, através de seus elementos

⁴ Segundo Barbosa (2013), o Apex é o símbolo usado como menção ao cargo Flaminato.

⁵ Segundo Soeiro (2013), o chefe, o Pontifex Maximus (Pontífice Máximo), era eleito pelo povo nos Comícios. Ele tinha as seguintes atribuições: a) superintendia todos os negócios da Religião; b) conhecia as diferenças que ela ocasionava; c) explicava os Mistérios e regia as cerimônias; d) não era responsável pelas suas ações e exercia a sua autoridade sobre os demais sacerdotes, a quem punia pelas faltas que fizessem; e) era obrigado a escrever a História Romana, ano por ano; f) o Pontífice Máximo era tão venerado que todos os imperadores até Flavius Gratianus foram revestidos desta dignidade (SOEIRO, 2013). A palavra “Pontífice” origina-se do poder que tinham nos sacrifícios e em tudo que era concernente à Religião (posse facere), e de uma Ponte de Madeira que deviam fazer sobre o rio Tibre (Tiberis) e repará-la (potem facere), porque nela só passava o que era necessário aos sacrifícios (SOEIRO, 2013).

básicos: anverso (cara) e reverso (coroa). Esses dois elementos contêm conhecimentos preciosos, com imagens, inscrições etc. que trazem uma mensagem de uma época específica, revelando sua carga ideológica e, conseqüentemente, as relações de poder político, social, cultural e religioso estabelecidas no tempo e no espaço. Sobre essa questão, Costilhes (1985, p. 11) comenta:

A numismática é uma ciência ligada à arqueologia e à história; na maioria das escavações arqueológicas são encontradas moedas que, pela sua identificação, permitem datar moedas poucos legíveis. O historiador encontra nas moedas testemunhos concretos de fatos históricos e as vezes mesmo a revelação de acontecimentos desconhecidos pela ausência de outros documentos da época.

Babelon (apud CARLAN, 2012, p. 16) também afirma o seguinte:

O campo da numismática é imenso, pois a moeda reveste-se de aspectos infinitamente variáveis, uma mina de informações sobre a História das religiões, dos costumes da arte, das relações sociais ou comerciais, sobre a civilização, sobre a política.

Segundo Costilhes (1985), a numismática como ciência tem se consolidado usando diversos métodos científicos precisos, como a estatística, a metalurgia, a metrologia, entre outros. Sendo assim, a numismática se distancia, cada vez mais, da imagem de mero *hobby* para colecionadores ávidos por moedas preciosas. A respeito dessa discussão, Carlan e Funari (2012, p. 29) evidenciam que

(...) as moedas, entretanto, podem fornecer dados históricos importantes, como documentos, cujas informações são apresentadas, em sua maior parte, na forma de imagens. Pode realizar-se, assim, uma análise dos aspectos políticos e ideológicos iluminados pelas moedas tomadas como documentos mediante a aplicação de uma série de métodos par identificação e decodificação das imagens (...)

Dessa forma, ressalta-se que as moedas não são apenas simples pedaços de metal sem significado, mas fontes históricas que revelam para o historiador evidências do passado, ou seja, indícios das estruturas sociais de uma época, compostas de ideologias as quais objetivam, por exemplo, consolidar a legitimação do poder político-administrativo de um governante para manter seu *status quo*.

Carlan e Funari (2012) reforçam o pensamento de que as moedas são sempre cheias de significantes e significados, servindo de propaganda para a construção da imagem do governante, com o objetivo de passar a ideia para seus governados de que

tem plena autoridade política. Acerca disso, Chartier (apud CARLAN e FUNARI, 2012, p. 71) observa:

(...) há uma necessidade de construir séries homogêneas desses signos do poder: sejam as insígnias que distinguem o soberano dos outros homens (coroas, cetros, vestes, selos), monumentos que ao identificarem o rei marcam também o Estado, até mesmo a nação (as moedas, as armas, as cores) ou os programas que têm por objetivo representar simbolicamente o poder do Estado (...)

Ainda de acordo com Carlan e Funari (2012, p. 73), “as moedas, com suas imagens e símbolos, atingem, de forma desigual, analfabetos e pessoas letradas, pessoas que dominam as sutilezas de algumas imagens e outras que as ignoram”. Na Antiguidade, a moeda estava ligada ao território, que permanecia subordinado a um mesmo poder político (TAVARES apud CARLAN e FUNARI, 2012). Isto é, a moeda era a principal propaganda do poder político central. Por meio dela, o governante, no seu exercício, legitimava seu poder político-administrativo e religioso, enquanto conservava seu *status quo*.

Durante o período da República romana (509-31 a.C.), as moedas faziam referência aos oficiais da aristocracia romana, pois eles se encarregavam da emissão delas, bem como demonstravam, por meio dessas peças, o culto das divindades e a cerimônia religiosa (CARLAN, 2012). Todavia, com o início do Principado do Imperador Augusto (27 a.C. – 14 d.C.) e seus sucessores, o sistema monetário romano ficou subordinado à Casa Imperial, em oposição à aristocracia romana. Sobre tal questão, Carlan e Funari (2012, p. 52) explicam:

(...) o destaque na figura do imperador mostrava a centralização do poder ou, ao menos, a pretensão dos governantes em passar uma imagem de personalização da autoridade na sociedade em geral e na emissão monetária, em particular (...)

Ou ainda para Martin (2014, p. 158):

A comunicação da imagem do imperador como líder bem-sucedido e patrono e generoso era fundamental para promover a estabilidade do novo sistema. Augusto foi brilhante no uso de meios tão pequenos quanto moedas (...) sendo a única fonte de mensagens oficiais produzidas em massa, as moedas podiam funcionar de forma semelhante à propaganda política em cartazes ou adesivos atuais. As moedas de Augusto proclamavam slogans como “restaurador da liberdade” para lembrar o povo de sua alegação de ter restaurado a República, ou “foram construídas estradas”, para enfatizar os gastos de fundos particulares (...).

Na historiografia, o debate sobre a utilização da moeda como propaganda política dos imperadores romanos consolidou-se a partir do governo do Imperador Augusto (CARLAN e FUNARI, 2012). À vista disso, trataremos especificamente do caso da Colônia Patrícia, refundada por Otaviano Augusto, localizada na Espanha, atual Córdoba, onde circulava a moeda *semis*. Assim, este estudo pretende perguntar à seguinte questão problematizadora: De que forma a moeda *Semis* da Colônia Patrícia demonstrava as relações políticas -administrativas e religiosas que foram estabelecidas pelo imperador Otaviano Augusto 18/19-2 a.C. durante seu Principado para consolidação do culto sacerdotal?

A REPÚBLICA ROMANA EM CRISE

A República romana transformou Roma em um império, pois este era incompatível com seu tempo, ou seja, era anacrônico (ANDERSON, 2004). Quer dizer, a República romana foi marcada pela expansão no mar mediterrâneo, que trouxe riquezas dos saques que Roma fazia em suas províncias conquistadas. No entanto, toda riqueza trazida de outras partes do mediterrâneo beneficiava apenas a aristocracia senatorial, que a concentrava em suas mãos por meio das terras (*Ager public*) e do trabalho escravo, enquanto outros setores menos abastados da sociedade romana estavam em plena pobreza, como, por exemplo, a baixa plebe romana, os pequenos agricultores e o próprio exército.

Nas palavras de Anderson (2004), ocorreram dois fatores que levaram à crise da República romana: a rebelião dos irmãos Graco pela luta da terra, que, posteriormente, foi suprimida pela aristocracia senatorial, e a crise no exército. No tocante ao primeiro fator, pode-se dizer que a aristocracia senatorial se apropriou das terras dos pequenos e médios agricultores. Essa apropriação do *Ager public* (terras públicas) ocorreu devido à República romana não financiar os armamentos dos seus soldados. Em contrapartida, os pequenos e médios agricultores compravam seus próprios armamentos para lutar por Roma nos campos de batalha. Sendo assim, os tribunos da plebe, representados pelos irmãos Gracos, resolveram fazer leis que contemplassem a reforma agrária em Roma para classes menos abastadas da sociedade romana, porém, seus esforços foram inúteis perante a monopolização da terra pela aristocracia senatorial.

O resultado do monopólio da terra gerado pela elite da aristocracia senatorial foi a criação de uma nova camada social, chamada proletariados: homens que tinham perdido suas terras durante o recrutamento do exército e, posteriormente, viviam na cidade de Roma. Dessa forma, a camada do proletariado tornou-se um problema na cidade de Roma durante a República, pois ela vivia de forma precarizada no meio urbano, onde a elite senatorial a controlava por meio da distribuição de trigo, em vez de fazer uma reforma agrária da terra.

No que se refere ao exército romano, este foi um fator que acentuou a crise da República. Isto é, a República romana, por meio da elite senatorial aristocrática, não tinha uma política de valorização de seus soldados, como, por exemplo, doação de terras e salários dignos.

Para Anderson (2004), durante a República, a política de desvalorização dos soldados romanos por parte da elite senatorial levou a um desvio de lealdade do exército romano perante o Estado. Assim, se, por um lado, os soldados romanos não tinham mais lealdade ao seu Estado romano republicano, por outro lado, eles eram leais aos generais, já que estes financiavam, com sua fortuna pessoal, os soldados para suas causas políticas. Esse financiamento dos generais vitoriosos durante suas campanhas militares, como os generais Mario e Silas, o Primeiro Triunvirato, estabelecido por Pompeu, César e Crasso, o Segundo Triunvirato, formado por Otaviano Augusto, Marco Antônio e Lépido, gerou um longo período de guerras civis entre estas facções, que somente cessaram com a ascensão de Augusto ao poder.

CONSOLIDAÇÃO DO PRINCIPADO DE OTAVIANO AUGUSTO

Após a morte de Júlio César, seu filho adotivo, Otaviano Augusto, terá de lutar pelo poder contra as facções de Marco Antônio e Lépido. Sendo assim, Augusto (Itália), Marco Antônio (Oriente) e Lépido (Ásia) estabeleceram um acordo político denominado Segundo Triunvirato. Este acordo objetivou dividir as possessões dos territórios de Roma entre os três triunviratos para manter o equilíbrio político. Nesse ponto, torna-se importante frisar que o gênio político Augusto terá vantagens sobre seus adversários políticos para articular sua governabilidade na Itália.

Conforme Anderson (2004), Otaviano Augusto concentrou poderes políticos supremos e conseguiu reunir, por meio de si, as forças fragmentadas de descontentes ao final da República romana. Anderson (2004) ainda aponta para o fato de que, depois da tomada do poder, Augusto tomou uma série de medidas astutas para restabelecer a paz social no final da República, após 14 anos de guerras civis.

Essas medidas tomadas por Otaviano Augusto restauraram a paz social em Roma e, conseqüentemente, o senado romano delegou uma série de poderes extraordinários. Como exemplo, pode-se citar que Augusto será reconhecido como o *Princeps senatus*. Sobre isso, Grimal (2018, p. 53) comenta:

Ele era *princeps senatus*, guia moral incontestado entre os iguais, e cada palavra e cada opinião sua eram “exemplares” (...) O *princeps senatus*, isto é, a personagem de categoria mais elevada no Senado (...) Ao torna-se *princeps senatus* Augusto ficava investido de autoridade moral, de natureza quase religiosa (...)

De acordo com Grimal (2018), durante os atos oficiais, o novo sistema é intitulado de *Respublica reddita* ou *Respublica restituta*, que significava que o poder tinha sido voltado aos seus verdadeiros donos, no caso, o senado romano e o povo de Roma. Grimal (2018, p. 53) complementa essa questão: “(...) os instrumentos do poder eram restituídos ao corpo político; mas sucedia que estes instrumentos eram confinados a único homem, investido de uma missão excepcional”. Quer dizer, Augusto era homem de qualidades excepcionais, ou seja, o homem que os deuses destinaram como guia da nova Roma, restaurada após o caos das guerras civis que consumiram a República romana durante 14 anos.

A partir do momento em que o Imperador Augusto faz o apaziguamento da República romana, o Senado e o povo de Roma dedicam a ele diversas honras cívicas e religiosas devido à sua excepcionalidade e genialidade. O próprio Augusto se glorifica dessas honras, pois isso fica evidente no seu escrito antes de sua morte, denominado “Os atos do divino Augusto”, em que descreve:

No meu sexto e sétimo consulados, após haver posto fim as guerras civis e assumindo o poder absoluto por consenso universal, transferei a República do meu domínio para o arbitro do senado e do povo romano. Por esse motivo e pelo meu próprio mérito foi-me atribuído, por decisão senatorial, o título de Augusto, e as ombreiras da minha casa foram publicamente recobertas de louros, uma coroa cívica foi fixada sobre minha porta e um escudo de ouro foi colocado na cúria Júlia, como testemunho através da inscrição nele registrada

que o senado e o povo de Romano haviam dado graças a minha virtude, clemência, justiça e devoção. Depois dessa época, fiquei acima de todos em autoridade; porém, não tive nenhum poder além do que tinha os outros que também foram meus colegas de magistratura. (AUGUSTO apud GRIMAL, 2018, p. 7).

No fragmento acima, percebem-se algumas honras cívicas e divinas públicas citadas por Otaviano, como o título de “Augusto”, a coroa cívica e o escudo da virtude. A primeira refere-se ao título dado a Otaviano pelo Senado romano em 27 a.C., denominado “Augusto”; já a segunda refere-se à homenagem que, em seus primórdios, dizia respeito a um cidadão socorrido por seu companheiro durante uma batalha (GRADEL apud SILVA, 2012). Desse modo, Augusto tinha salvado o povo de Roma da guerra civil. Por fim, tem-se o escudo da virtude, um escudo áureo que trazia, em sua inscrição, “as virtudes reconhecidas” do *princeps*. Acerca de tais honras, Gradel (apud SILVA, 2012, p. 41) constata:

Tendo recebido muitas homenagens cívicas a sua importância cresceria junto com estas, cada homenagem e atributo cívico ia aumentando o seu status no meio social, e esse status dizia respeito tanto à religião quanto a política. Se pensarmos a partir dos parâmetros fundamentados por Augusto conseguiu aumentar a sua importância, devido principalmente, as honras que lhes eram dadas e a simbologia renovada através delas.

O CULTO IMPERIAL DE OTAVIANO AUGUSTO DURANTE SEU PRINCIPADO

Tradicionalmente, compreende-se o exercício do poder imperial como sendo o poder militar dos imperadores pelo uso da força. No entanto, Mendes (2010, p. 147) discorda dessa ideia de o culto imperial ser meramente coerção física dos imperadores, assinalando o seguinte: “(...) O governo imperial não exercia o seu poder simplesmente através da força militar e da violência, mas através de uma dinâmica embebida pela religiosidade e por uma tipologia de domínio (...)”.

O culto imperial pode ser compreendido por meio da substituição do uso de coerção física militar pela “transcrição pública”. Conforme define Scott (apud MENDES, 2010, p. 165),

O sistema de representação simbólica, contido no ritual de celebração do culto imperial, denotava para aqueles que o assistiam e que dele participavam, a natureza do poder do imperador e a forma de se entender e conhecer o mundo.

Esse ritual também pode ser entendido na perspectiva de um discurso de *romanização* que preza pela expansão imperialista. Sobre esta expansão do culto do poder imperial, Mendes (2010, p. 146) complementa:

A extensão do poder imperial às províncias representou, desafios e oportunidades para aqueles que se encontravam localizados nas novas e amplas interfaces entre o império e a comunidade. O principal mediador eram os membros das elites locais sejam aristocratas, chefes tribais, reis clientes, aqueles que viviam próximos dos colonos e serviam como soldados romanos.

A partir do momento em que o Senado romano fornece o título de “Augusto” para Otaviano, em 16 de janeiro de 27 a.C., começa a se desenvolver uma nova fase na história romana, na qual se sela um novo pacto entre Otaviano Augusto e os deuses da cidade e, conseqüentemente, uma renovação da cidade. Vejamos como Grimal (2018, p. 18) analisa essa questão:

(...) O epíteto de Augusto aplicado a Octávio afirmava a missão divina do fundador, o caráter “feliz” e fecundo de toda iniciativa dele emanada. A ele e a ele apenas pertencia o privilégio de começar todas as coisas sob felizes auspícios (...) ligava-se assim antigas crenças, a uma espécie de instinto enraizado na consciência religiosa romana (...)

Assim, o designo de imperador está atrelado à função do sagrado. Em outras palavras, a divindade está ligada à instituição do Principado que faz parte do Império. Grimal (1993, p. 59) nos alerta sobre a divindade do imperador romano:

(...) O imperador, vivo ainda não é um deus, e o agente da divindade, a alma desse ser transcendente que é o Estado romano. Tal é missão que lhe foi confiada. Se se mostrar digno, o povo romano divinizará-lo-á definitivamente uma vez terminada a sua vida terrestre. Tornar-se-á *divus*, e recebera culto oficial. Aconteceu com César, depois com Augusto (...)

Quanto à divindade do Imperador Augusto, Grimal (1993, p. 12) conclui:

(...) a partir de César, e depois de Augusto, conferia-lhe um prestígio, muito particular, quando não o de divindade, pelo menos o que se pode de chamar uma predestinação para se tornar um Deus, o reconhecimento, nele de uma natureza divina ou sobre humana, que se afirmava ao logo da vida (...)

Segundo Rostovtzeff (1967), a origem do culto imperial em Augusto baseia-se na ideia de *genius* divino que nasce no homem. Em relação ao *Genius Augusto*, este tem o

poder criador divino de organizar a grande família romana. Rostovtzeff (1967) ainda afirma que o culto imperial congrega, na pessoa de Augusto, a união entre religião e Estado. Pode-se dizer, portanto, que a religião e o Estado são extensão do poder político do Imperador Augusto.

Quanto ao uso político-administrativo e religioso da moeda, não existe consenso entre os pesquisadores de que ela seja instrumento de propaganda. Logo, alguns defendem que as moedas são instrumentos de propaganda e outros não, como, por exemplo, Zanker (1992) e Crawford (1983). O primeiro defende a moeda como instrumento de propaganda para os governantes, e o segundo assevera que ela não exerce propaganda para os soberanos.

Para Zanker (1992, p. 18), “o retrato de Augusto nas moedas, por exemplo, propagandeava tanto o Estado quanto o seu imperador, garantindo-lhe mérito e prestígio”. No que concerne a essa discussão, Gonçalves (2001, p. 57) declara:

Lembra que Augusto foi o primeiro imperador a se preocupar com sistematização das imagens e seus *links* com a organização política, procurando reconhecer de forma pública suas qualidades militares como *Divi filius* e seus méritos no comando do Estado.

Entretanto, para Crawford (1983), as moedas não são veículos de propaganda para o culto imperial. O autor evidencia essa discordância da seguinte maneira:

Elas só apresentavam inscrições e figuras porque esse era um hábito romano. Os tipos e as legendas normalmente tinham duas funções: identificar a autoridade responsável por sua cunhagem e proclamar a mensagem de que tal autoridade estava no poder. (CRAWFORD, 1983, p. 47-49).

Por fim, Porto (2012, p. 17) constata que “a estética foi, desse modo, posta a serviço da política”. Assim, a estética tem como objetivo legitimar o poder político-administrativo de seus governantes por meio de imagens.

ANÁLISE METODOLÓGICA

Neste artigo, a fonte utilizada é uma moeda romana provincial do século 14 a.C., oriunda da Colônia Patrícia, localizada na Espanha.

A metodologia empregada para análise da referida fonte será o método

iconográfico proposto por Erwin Panofsky. Essa metodologia é baseada em três níveis: descrição pré-iconográfica, análise iconográfica e interpretação iconográfica. No primeiro nível, procura-se fazer o reconhecimento elementar da moeda por intermédio da simples “descrição pré-iconográfica”, ou seja, descrever o significado primário e natural das imagens. Já no segundo, faz-se uma análise iconográfica secundária dos possíveis significados da moeda. Por fim, no terceiro nível, realiza-se uma análise mais profunda da moeda, intitulada por Panofsky (apud BURKE, 2017) de “Iconografia no sentido mais profundo”.

A seguir, faremos a análise da imagem da moeda da Colônia Patrícia, baseando-se no método iconográfico de Panofsky.

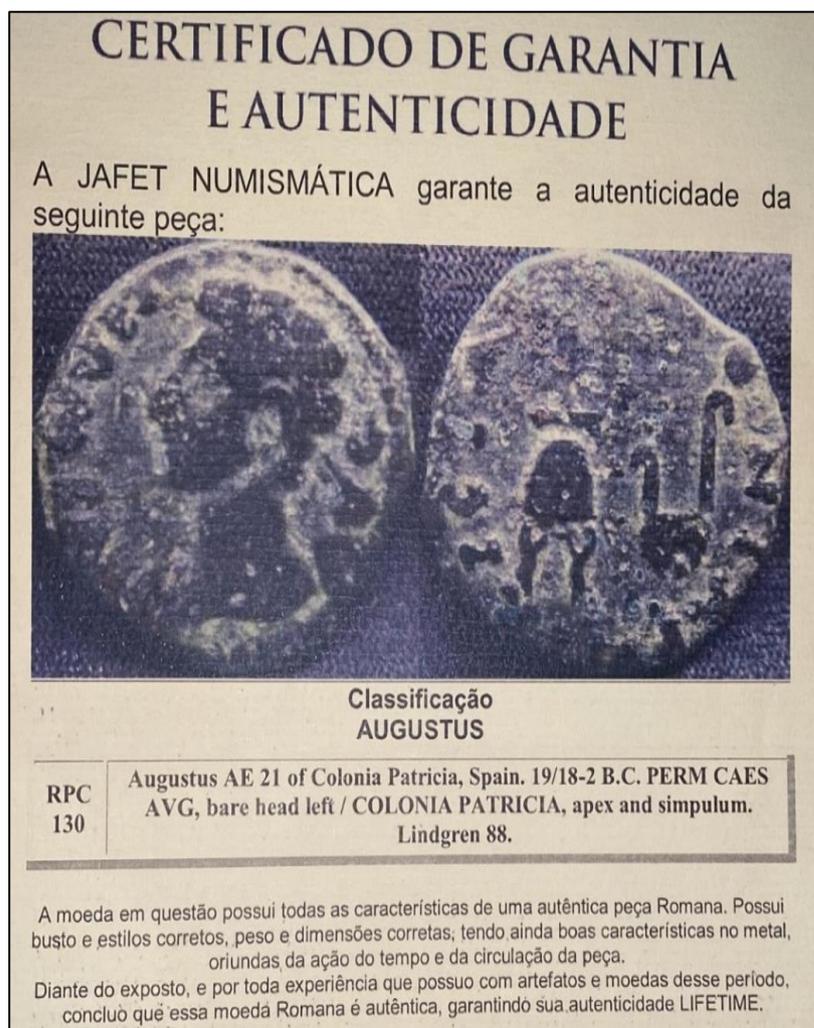


Figura 1. Anverso: Efigie – Busto do Imperador Otaviano Augusto (27 a.C. - 14 d. C.). Legenda: *PERM CAES AVG*, cabeça descoberta à esquerda. Cabeça nua de Augusto. Reverso: Legenda: Colônia Patrícia. Símbolos sacerdotais – *Apex* e *Simpulum*. Fonte: Acervo particular de Alan Brito.

Primeiro nível, descrição pré-iconográfica: o objeto em estudo é uma moeda formada por duas faces, cara e coroa. Ela apresenta cor esverdeada em ambas as faces, com circunferência irregular e gasta. Na face “cara”, tem-se a imagem de um rosto de uma pessoa qualquer e, ao redor da moeda, aparecem algumas letras e pontos. No que diz respeito à face “coroa”, há dois objetos não identificáveis e, ao redor destes, aparecem letras e pontos.

Segundo nível, análise iconográfica: neste nível, analisam-se as partes específicas da moeda (quadro 1), tais como: classificação, tipo de patina, tipologia do metal, composição do metal, borda, tipo de moeda, formato, origem, anverso e reverso, diâmetro, espessura, peso.⁶

Classificação da moeda: moeda provincial romana.
Tipo de patina: escura.
Tipologia do metal: bronze.
Composição do metal: cobre, estanho e outros metais em menor quantidade.
Borda: pontilhada no anverso e reverso.
Tipo de moeda: <i>semis</i> ⁷
Formato: circular irregular.
Origem/Ano: Espanha: Colônia Patrícia, 19/18-2 a.C.
Anverso: Efégie – Busto do Imperador Otaviano Augusto (27 a.C. – 14 d.C.). Cabeça descoberta à esquerda. Cabeça nua de Augusto.
Reverso: Símbolos dos collegios sacerdotais – <i>Apex</i> (touca, representa o cargo Flaminato) e <i>Simpulum</i> (colher comprida para tirar vinho do cântaro para a taça, representa o cargo de Pontífice Máximo).
Legendas: anverso: <i>PERM CAES AVG</i> (Tradução: “com permissão de César Augusto”); reverso: Colônia Patrícia.
Diâmetro: 21,46 mm.

⁶ O anverso é a face principal da moeda, que traz a efégie do soberano ou as indicações de maior importância; o reverso, a face oposta ao anverso, traz os dados de importância secundária; a borda é a parte curva da moeda e por onde se pode dimensionar a espessura do disco; o diâmetro é a medida em milímetros da moeda; e as legendas são inscrições que transmitem o momento político ou transitório em que se encontra o país, servindo também para enaltecer seu soberano ou apenas identificá-lo. MOEDAS DO BRASIL. **Partes da moeda.** Disponível em: <http://www.moedasdobrasil.com.br/moedas/partes.asp>. Acesso em: 15 out. 2022.

⁷ Segundo Cantinela (2008), a reforma monetária de Otaviano Augusto ocorreu em 23 a.C., momento em que se estabeleceu a produção de quatro tipos de metais para fabricação e produção de moedas no Império Romano, logo após as guerras civis, quais sejam: áureo e quinário são de ouro; denário e quinário são de prata; sestércio e dupôndio são de bronze; asse e *semis* são de cobre. Sendo assim, a moeda *semis* valia a metade de um asse. Em contrapartida, para Tristán (1980), a moeda *semis* é de bronze devido à grande quantidade de cobre, estanho e outros metais (chumbo, ferro, níquel, silício, alumínio e prata) em sua composição.

Espessura: 1,80 mm.
Peso: 4,1 grama.

Quadro 1. Partes específicas da moeda *semis*. Fonte: Acervo particular de Alan Brito.

Terceiro nível, interpretação iconográfica: a moeda *semis* é do século 19/18-2 a.C., proveniente da Colônia Patrícia, atual Espanha. Ela traz, no seu anverso, a imagem do Imperador Otaviano Augusto e, no seu reverso, a legenda “Colônia Patrícia” e os símbolos sacerdotais, *Apex e Simpulum*, fazendo alusão aos colégios sacerdotais da religião romana. Assim, faremos, primeiramente, a contextualização sócio-histórica e espacial da moeda. Depois, será feita a interpretação dos elementos que compõem o seu anverso e reverso.

Córdoba (Colônia Patrícia) teve sua primeira fundação a partir de duas estadias do cônsul Claudio Marcelo na Espanha, entre 152 e 169 a.C. (NEILA, 2017). Em seguida, em 45 a.C., a cidade esteve envolvida nas guerras civis republicanas entre Pompeu e César, tendo um saldo de vinte mil mortos por ter apoiado os pompeianos. Por fim, em 43 a.C., ocorreu o ritual de inauguração a oeste da cidade. Neila (2017, p. 372) evidencia a relevância da fundação da Colônia Patrícia:

(...) Mas também, como outras primeiras criações urbanas de Roma na Hispânia (Itália, Cartheia, Gracchuris, etc.), surgiram devido às necessidades militares da presença militar. São referências frequentes a Córdoba como um assentamento de tropas e local de expedições militares durante os séculos 2 a 1 a.C., também devido ao seu status de quartel-general oficioso do governador romano.

Sobre a refundação da cidade de Córdoba, Neila (2017, p. 373) comenta:

Outra novidade importante foi a mudança de nome. Foi abandonada, pelo menos oficialmente, a de Córdoba, de Origem nativa, e passou a se chamar Colônia Patrícia. Este epíteto, Patrícia, com quem ela foi sem dúvida homenageada, tem sido o assunto de várias interpretações (...) em homenagem a Júlio César, na qualidade de dedutor pertencente a uma família Patrícia descendente de Rômulo, fundador de Roma.

Conforme indica o autor, Otávio Augusto desenvolveu uma grande reforma na Espanha durante sua caminhada entre 15 e 13 a.C. A partir disso, ele transformou a Colônia Patrícia em capital oficial da nova Hispânia Ulterior Bética. A transformação da Colônia em capital da Espanha trouxe aspectos positivos em sua economia, como a

estadia de funcionários de Roma (governadores e funcionários da administração), que foram relevantes para a aristocracia local acumular grandes lucros por meio dos fluxos de pessoas. Quanto à importância da estratégia econômico-espacial da Colônia Patrícia, Neila (2017, p. 375) aponta:

(...) Sua definição espacial com capital localizada em posição quase tangencial, tinha mais a ver com interesses econômicos e sua localização na rede de comunicações. Os territórios montanhosos do convento Cordubesis faziam parte do Mons Marianus, área de ligação entre o vale Guadalquivir e planalto-extremadura, de que fazia parte a Túrdula Baeturia, uma das principais reservas de mineral da Hispânia romana.

De acordo com Neila (2017), a Colônia Patrícia foi a cidade da *Baetica* que mais obteve ordenações na categoria de equestre na época imperial, tendo ocupado diversos cargos civis e militares na nova burocracia de Augusto. O autor exemplifica essa transformação desse novo status social:

Na geração cordobesa que viveu aqueles tempos difíceis e a transição do segundo triunvirato, encontramos nomes próprios, que constituem eloquentes testemunhos das oportunidades de promoção social que surgiram com novo regime imperial. O caso mais significativo foi clã dos Anneos, promovido a ordem senatorial. A família sobreviveu nos anos turbulentos do fim da República salvaguardou seus interesses materiais e estabeleceu relações lucrativas de dentro da província e em Roma (...) (NEILA, 2017, p. 379).

Além disso, para Melchor (2006 apud NEILA, 2017, p. 379), “esses novos horizontes se abriram também para outras famílias notáveis da província, quando se tornaram Colônia Patrícia em pólo de atração onde se estabelecer contatos lucrativos, o que facilitará ascensão social e progressos em suas carreiras públicas”.

Feita a contextualização sócio-histórica e espacial da moeda, passaremos à análise de suas duas faces. Em relação ao anverso, pode-se notar a efígie do Imperador Otaviano Augusto, que viveu entre 27 a.C. e 14 d.C., pois a moeda possui uma legenda em latim com a inscrição abreviada “*PERM CAES AVG*”, em português, “Com permissão de César Augusto”. No que diz respeito ao Imperador Otaviano, podemos dizer que ele foi restaurador da República romana, por isso, recebeu diversas honras cívicas e religiosas do Senado romano, como, por exemplo, o título de “Augusto”, que significa aquele que selou um pacto com os deuses e os homens.

Em relação à abreviação em latim, esta refere-se à autorização de cunhagem por parte do imperador. Em outras palavras, somente o imperador pode dar autorização para cunhar moeda na localidade. Tristán (1980, p. 10) analisa essa questão da seguinte forma: “(...) Entre 15 e 14 a.C., Augusto faz viagem à Península. É então um momento muito oportuno para que as cidades lhe peçam – e ele concede – autorizações que deem direito a novas cunhagens de moedas”.

No que tange ao reverso, notam-se os símbolos sacerdotais, *Apex* e *Simpulum*, e a legenda “Colônia Patrícia”, que serão detalhados a seguir. Nesse ponto, reitera-se que o *Apex* e o *Simpulum* são instrumentos os quais fazem alusão aos poderes sacerdotais de Augusto. O *Apex* era uma touca pontiaguda que representava o cargo flaminato e, segundo Campos (2017, p. 162), o *Simpulum* pode ser definido como

uma concha ou copo com uma alça muito longa, usada para levar o vinho ou outros licores de uma cratera a outro vaso, fazer libações ou ainda, talvez, provar e derramar líquidos na cabeça de animais que seriam sacrificados. É a insígnia do sacerdócio e uma das insígnias do colégio dos pontífices.

Conforme explicam Stepper e Delgado (apud CAMPOS, 2017, p. 162),

os instrumentos sacrificiais e augurais, como as insígnias sacerdotais, simbolizavam a autoridade, a responsabilidade e a piedade do emissor, seja ele o *Pontifex Maximus*, um sacerdote ou um líder como Júlio César, Marcos Antônio, Lépido, Augusto, Calígula, Vespasiano, Nerva, Antonino Pio, Marco Aurélio, Caracala e Valeriano II.

Desse modo, esses instrumentos podem representar vários colégios sacerdotais, porém, ficaremos restritos ao cargo de Pontífice Máximo ocupado pelo Imperador Otaviano Augusto. Sendo assim, destacam-se algumas atribuições do cargo, nas perspectivas de Beltrão e Van Haepereen (apud ROSA, 2015, p. 19):

responsáveis pelo calendário e pelos aspectos rituais dos cultos e festivais públicos, pela manutenção dos registros religiosos públicos, pela interpretação dos prodígios e portentos, pela preservação da forma correta de promessas e juramentos e pelas fórmulas rituais, dedicações e sacrifícios eram também responsáveis pela supervisão das leis funerárias, pelos casamentos de *gentes* patrícias, pelas adoções, testamentos e heranças, emitiam pareceres sobre delitos religiosos e incestos, e outras ações e elementos que diríamos pertencer ao âmbito privado das vidas e relações humanas.

Por fim, o reverso, que tem como inscrição “Colônia Patricia”, remete ao estatuto jurídico da cidade, denominado Colônia, ou seja, a cidade é, por definição, uma Colônia. Grimal (2018, p. 327) define o estatuto de Colônia desta forma:

Estabelecimentos de cidadãos num território conquistado por Roma. A sua multiplicação sistemática foi inicialmente o processo de romanização de Itália e depois as províncias. As mais antigas colônias conhecidas datam de segunda metade do século II a.C. Durante muito tempo, estas colônias tinham objetivos militares (...), mas a designação e o estatuto de romana, muito procurado, ainda serão confinados títulos honoríficos.

Outro aspecto a ser observado no reverso da moeda é o termo “Patricia”. Segundo Tristán (1980), fazer circular moedas com seu nome é uma maneira de realizar uma homenagem à cidade, que também carrega, orgulhosamente, o título de “Patricia”. Para Neila (2017), esse título era uma homenagem a Júlio César, pois ele era membro de uma família Patricia descendente de Rômulo, que fundou a cidade de Roma.

Ademais, nota-se a divergência quanto à datação da moeda. De acordo com Tristán (1980), a moeda *semis* tem datação de 12 a.C., contudo, para Soeiro (2013), a sua datação pode ser de 14 a.C., conforme informado no seu catálogo de moeda, intitulado “Roma-História e moeda”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ressalta-se, novamente, que este artigo realizou um estudo sobre a propaganda do culto imperial sacerdotal na Colônia Patricia, por meio da moeda *semis*, durante o Principado de Otaviano Augusto, primeiro imperador romano.

A moeda *semis* é uma evidência histórica que revela as estruturas sociais, econômicas, políticas e até religiosas do Império Romano. Isto é, uma moeda não é somente um pedaço de metal, mas faz parte de um rico sistema de símbolos culturais, que precisa ser decifrado através de método iconográfico, capaz de fazer as leituras dos significados do seu anverso e reverso. Em síntese, a moeda é um testemunho histórico de determinada espacialidade e temporalidade de uma sociedade.

Por exemplo, por meio de pequenas moedas, pode-se fazer propaganda de um determinado governo para legitimar sua forma de governar e se consolidar através do poder político-administrativo. Esse foi o caso do Imperador Augusto, que fez sua política

de propaganda do culto imperial na Colônia Patrícia por via de moeda. Dessa maneira, as elites locais da Colônia aceitavam o culto sacerdotal do imperador com o propósito de ganhar prestígio político diante do sistema imperial de Roma, mas com o interesse de aderir ao projeto de civilização romana de cidade urbanizada. Carlan e Funari (2012, p. 68-69) explicam a importância da propaganda da moeda:

(...) a função da moeda como elemento de propaganda política, composta por uma série de características simbólicas. Enquanto o arco do triunfo é fixo em um determinado local, a moeda vai circular por todo vasto mundo romano, levando consigo toda uma carga imagética identificada pelo usuário.

Portanto, encerramos este artigo sabendo que algumas lacunas teórico-metodológicas ficaram no decorrer de sua construção, entretanto, ficamos estimulados a superar, desenvolver e aprofundar futuras pesquisas na temática abordada. A esse respeito, cumpre destacar a reflexão de Peter Burke (2017, p. 18) sobre a “invisibilidade do visual”:

É bem possível que os historiadores ainda não considerem a evidência de imagens com bastante seriedade, de tal modo que uma discussão recente falou da “invisibilidade do visual”. Como observado por um “historiador da arte, historiadores (...) preferem lidar com textos e fatos políticos ou econômicos e não com níveis profundos de experiência que as imagens sondam”, enquanto outro historiador refere-se à “condescendência em relação às imagens” que isso implica.

Em suma, esperamos que este trabalho possa contribuir para o desenvolvimento de novas pesquisas na referida temática, bem como para novos estudos na área de História Antiga, superando questões que não foram tratadas neste texto. Assim, entendemos que o tema em questão é complexo, pois não pode ser esgotado em um artigo, no entanto, sentimo-nos realizados em elaborar uma produção científica relevante para a História, mais especificamente, para a História Antiga.

REFERÊNCIAS

Moeda

Certificado de Garantia e Autenticidade – Jafet Numismática.

RPC-130: AUGUSTUS. AE OF COLÔNIA PATRICIA. SPAIN. 19/18-2. B.C PERM CAES AVG, bare head left / COLÔNIA PATRICIA, apex and simpulum. Lindgr.

Bibliografia

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BURKE, Peter. **Testemunha ocular: o uso de imagens como evidência histórica**. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

CRAWFORD, M. H. Roman imperial coin types and the formation of public opinion. In: BROOKE, C. N. L. **Studies in numismatic method**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983

CAMPOS, Carlos. **Otávio Augusto e as suas redes político-religiosas nos *quattuor amplissima collegia sacerdotum romanorum* (29 AEC – 14 EC)**. 2017. Tese (Doutorado em História) – Centro de Ciências Sociais Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

CANTILENA, Renata. **Moedas na Grécia e Roma: notas sobre numismática antiga**. Milão/Itália: Monduzzi, 2008.

CARLAN, Claudio; FUNARI, Pedro. **Moedas: a Numismática e o estudo da História**. São Paulo: Annablume, 2012.

COSTILHES, Alain. **O que é numismática**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GRIMAL, Pierre. **O século de Augusto**. Portugal: Edições 70, 2018.

_____. **O império romano**. Portugal: Edições 70, 1993.

_____. **A civilização Romana**. Portugal: Edições 70, 2018.

MARTIN, Thomas. **Roma Antiga: de Rômulo a Justiniano**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2014.

MENDES, Norma Musco. **O culto imperial como “transcrito público”**. In: I CONGRESSO INTERNACIONAL DE RELIGIÃO, MITO, MAGIA NO MUNDO ANTIGO. Rio de Janeiro: Núcleo de Estudos da Antiguidade/UERJ, nov. 2010.

NEILA, Juan Francisco Rodríguez. Colonia Patricia (Corduba), capital de la Bética. **Gerión. Revista de História Antigua**, v. 35, n. Esp., p. 371–398, 26 jul. 2017.

PORTO, Wagner Carvalheiro. O culto imperial e as moedas do império romano. **Phoînix**, Rio de Janeiro, vol. 24, n. 1, maio 2018.

ROSTOVTZEFF, Mikhail Ivanovich. **História de Roma**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1967.

SILVA, Debora. **Genius Augusti**: uma análise dos fundamentos do culto imperial a partir do altar Belvedere (ca. 12 a.C.). 2012. Monografia (Especialização em História) – Centro de Ciências Sociais Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SOEIRO, Antonio. **Roma: História e moedas**. 1. ed. São Paulo: Ed. do Autor, 2013.

TRISTÁN, Francisca Chaves. Los dos momentos de amonedación en la Córdoba romana. **Revista Museo Arqueológico Provincial de Córdoba**, n. 10, p. 3-11, 1980-1981.

DO EMPORIUM A POLIS: O DESENVOLVIMENTO DA COMUNIDADE DE NÁUCRATIS ENTRE OS SÉCULOS VII E V A.C.¹

FROM EMPORIUM TO POLIS: THE DEVELOPMENT OF COMMUNITY OF
NÁUCRATIS BETWEEN THE 7TH AND 5TH CENTURIES B.C.

ALLAN CAMURI²

RESUMO

Náucratis foi uma região localizada no Delta egípcio, fundada por diferentes povos helênicos no século VII a.C. A historiografia mais tradicional, tratou Náucratis como o modelo clássico de *emporium* helênico. No entanto, perspectivas mais recentes indicam que a região pode ter se desenvolvido ao ponto de se tornar uma *polis* efetiva. A partir da articulação entre a documentação textual e arqueológica, somadas à vertentes historiográficas recentes, nos propomos analisar o sítio de Náucratis e buscar uma definição que nos auxilie a compreender de forma mais precisa a natureza do entreposto.

PALAVRAS-CHAVE: Náucratis; *Emporium*; *Polis*; Arqueologia

ABSTRACT

Naukratis was a region located in the Egyptian Delta, founded by different Hellenic peoples in the 7th century BC. Traditional historiography treated Naukratis as the classic model of a Hellenic emporium. However, more recent perspectives indicate that the region may have developed to the point of becoming an effective polis. Through the articulation of textual and archaeological documentation, combined with recent historiographical trends, we aim to analyze the site of Naukratis and seek a definition that helps us understand more precisely the nature of the trading post.

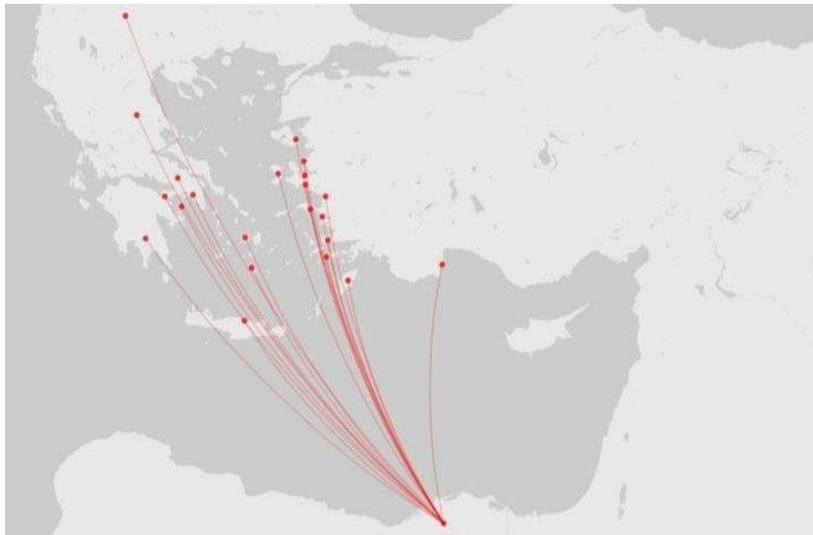
KEYWORDS: Naukratis, *Emporium*, *Polis*, Archaeology

¹ O presente artigo é oriundo de nossa pesquisa de mestrado, intitulada *Redes de conectividade marítima e comercial entre gregos e egípcios na região de Náucratis entre os séculos VII e V a.C.*

² Mestre em História Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ), sob orientação da Profa. Dra. Maria Regina Candido. E-mail: allancamuridark@gmail.com

INTRODUÇÃO

A região de Náucratis foi conhecida por ser tratar de uma zona intermediária entre gregos e egípcios já em fins do século VII a.C. Localizado no Delta do Nilo, o sítio apresentou uma ampla variedade de documentação arqueológica, o que despertou atenção de historiadores e arqueólogos desde fins do século XIX³. As análises sugerem que Náucratis atuou como um ponto de interseção global no Mediterrâneo oriental, detendo laços de conectividade comercial com diferentes regiões, tal como nos mostra o mapa abaixo:



Mapa 01: as conexões de Náucratis com o mundo helênico.

<https://connectedmediterranean.weebly.com/naukratis-cyrene-and-greece.html>. Último acesso em 18/03/2024

A historiografia, baseando-se na articulação entre a escassa documentação textual e a materialidade arqueológica, se empenhou em identificar a natureza institucional do entreposto. Estudos clássicos acerca da região, como por exemplo a publicação de Astrid Möller (2000), consideraram Náucratis como o modelo genuíno de um *emporium* helênico. No entanto, perspectivas historiográficas mais recentes,

³ As escavações em Náucratis foram inauguradas por W.F. Petrie entre 1884 e 1885, quando ele encontrou o sítio arqueológico situado a 83 km a sudeste de Alexandria. Gardner assumiu as escavações entre 1885 e 1886, seguido por D. Hogarth em 1899 e 1903 (COULSON, LEONARD JR, 1982, p. 362). Durante as décadas de 1970 e 1980, os arqueólogos norte-americanos W. Coulson e Albert Leonard Jr. reassumiram as escavações, concentrando-se principalmente no segmento sul do sítio arqueológico. Mais recentemente, a partir de 2012, o Museu Britânico, sob a direção de Alexandra Villing, iniciou novas investigações na região.

atreladas a novos métodos de análise da documentação textual, articulada aos artefatos publicados, vêm reformulando essa via analítica, apresentando dados consistentes que mostram que Náucratis transcende a categoria de *emporium*. Nesse artigo, temos por intenção apresentar dados que nos fazem pensar a região de Náucratis como sendo efetivamente uma *polis* grega em meio ao território faraônico.

O artigo é dividido em dois tópicos. Primeiramente serão discutidos de forma breve os conceitos de *emporium* e *apoikia*, o que será necessário para diferenciarmos esses modelos institucionais quando comparados às *poleis*, além desse debate ser fundamental para analisarmos a região de Náucratis. No segundo tópico, iremos trazer em primeiro plano as investigações a respeito de Náucratis, apresentando dados textuais e materiais que embasam a hipótese que considera esse assentamento uma *polis* propriamente dita. No que se refere à documentação textual, as *Histórias* de Heródoto são nossa principal fonte. Em II, 178, é apresentado um sumário acerca da atuação de diferentes *poleis* helênicas na fundação de Náucratis. Deixaremos a seguir o referido trecho na íntegra, já que será amplamente citado ao longo artigo:

Âmasis se tornou um amante dos helenos, e entre outros serviços prestados a alguns deles, ele deu a aqueles que vinham ao Egito a cidade de Náucratis para habitarem. Aos que viajavam sem desejo de se assentar, ele concedeu terras onde poderiam erguer altares e construir lugares sagrados dedicados aos seus deuses. O maior, mais reconhecido e mais frequentado dos templos é o *Hellenium*, instituído pelas cidades jônias de Quios, Téos, Fócia e Clazomênas, pelas cidades dórias de Rodes, Cnidos, Halicarnossos e Fáselis, e pela cidade eólia de Mitilene. O templo pertence a essas cidades, e elas representam também as guardiãs do porto livre; qualquer outra cidade que aclama a esse direito, clamam por algo que não possuem. Os eginetas instituíram um templo dedicado a Zeus; os sâmios fizeram o mesmo, e dedicaram seu santuário a Hera, enquanto os milésios, Apolo.⁴ (HERÓDOTO, *Histórias* II: 178)

Apesar da importância incontestável da narrativa herodoteana a respeito do assentamento, ao abordarmos precisamente a região de Náucratis, utilizaremos principalmente evidências arqueológicas, que se constituem no *corpus* mais importante para defendermos a hipótese de Náucratis como sendo uma *polis*. Assim, nos propomos a analisar esse sítio helênico no Delta, sob a luz do diálogo entre documentação textual e arqueológica, tendo por objetivo questionar a perspectiva que atrela Náucratis à

⁴ Todas as citações de Heródoto no presente artigo foram tradução própria do inglês para o português a partir da versão de A.D. Godley, bilingue, traduzida para o inglês a partir do original em grego.

categoria de *emporium*, dialogando com pesquisadores como Mogens Hansen (2006a, 2006b) e Denise Demetriou (2011, 2017).

A NATUREZA DA APOIKIA E DO EMPORIUM NO MEDITERRÂNEO ARCAICO

As expansões helênicas do período arcaico originaram diversos novos assentamentos no Mediterrâneo. Muitas das novas comunidades ficaram conhecidas como *emporium* ou *apoikia*, com características distintas, visando atender as necessidades dos grupos políades que ancoravam nessas regiões. Para Maria Beatriz Florenzano (1982, p. 28 – 29) as *apoikias* detêm a peculiaridade de apresentar terras aptas à produção agrícola local, objetivando o sustento de uma população que buscava se instalar permanentemente em um território. A historiografia também destaca as *apoikias* como um lugar independente política e economicamente de sua *polis* matriz, mantendo apenas vínculos nas esferas religiosa e moral com os responsáveis pela sua fundação, o que distingue a “colonização” grega das operações coloniais dos tempos modernos (LEAL, 2017, p. 63).

O “*emporium*”, por sua vez, se refere a uma palavra do antigo vocabulário grego que pode ser traduzida como “estação” ou “porto de trocas” (HANSEN, 2006a, p. 1). De acordo com Michel Gras (1998, p. 201), em muitas obras historiográficas que se voltaram para os *emporion* na antiguidade, há a utilização de termos que o autor considera generalistas ou ligados a outras particularidades históricas, que de forma alguma podem ser confundidas com o tema em questão, como por exemplo “*caravanserai*, centro distribuidor, centro transitário, sucursal, comunidade, embarcadouro, entreposto, escala, estabelecimento, feitoria, *fonduk*, molhe, praça comercial, ponto de encontro, porto franco, angra, estrutura aberta” (GRAS, 1998, p. 201). Em nossa pesquisa, partiremos dessa perspectiva. No entanto, os termos “entreposto” e “ponto de encontro” serão utilizados para expressar a ideia de uma região de ligação entre duas culturas, uma espécie de ponto intermediário que proporcionou diálogos entre gregos e egípcios. Quanto ao termo “comunidade”, também será empregado, já que essa é uma questão que integra a nossa principal

hipótese, que por sua vez, questiona a ótica analítica de Michel Gras no que se refere alguns tópicos.

No que consiste ao *emporium*, há uma distinção que não deve ser confundida: existiram dois modelos de *emporium*, o primeiro deles são assentamentos que de fato representaram uma espécie de comunidade, e há os *emporia* geograficamente vinculados a uma *polis*, que integram a mesma região políade, atuando como centro de trocas e circulação de mercadorias.

Mogens Hansen (2006a, p. 4) trata esse último modelo como uma instituição da *polis*, voltada para a prática de trocas externas, ao contrário da *ágora*, o centro de trocas locais no interior. Esses portos são supervisionados por oficiais designados pelas instituições locais da *polis*, há legislações e a criação de diretrizes voltadas particularmente para essas regiões e a maior parte das atividades comerciais externas envolvendo a *polis* possuem esses portos como ponto intermediário de transição de mercadorias (HANSEN, 2006a, p. 4). Segundo Michel Gras (1998, p. 200), esses portos, esses “lugares de troca”, geralmente localizados nas regiões costeiras da *polis*, representam, junto da *ágora*, um dos centros de maior atividade da cidade helênica.

Um dos exemplos mais notáveis desse modelo de *emporium* é o Pireu na Ática, que atuou como porto ateniense, servindo como centro de transição de migrantes, ideias, bens de prestígio e bens primários entre Atenas e o mundo exterior. Diversos documentos textuais, dentre eles a *História da Guerra do Peloponeso* de Tucídides e a *Constituição dos Atenienses* de Pseudo-Xenofonte⁵ destacam o fluxo de mercadorias estrangeiras que chegavam do Egeu, abastando Atenas de diferentes produtos nas quais a *polis* necessitava (MOSSÉ, 2008, p. 124).

Tucídides destaca essa questão ao mencionar o discurso fúnebre de Péricles: “[Péricles]: Nossa cidade é tão importante que os produtos de todas as terras fluem para nós, e ainda temos a sorte de colher os bons frutos de nossa própria terra com certeza

⁵ A versão utilizada da *Constituição dos Atenienses* contém a tradução de Pedro Ribeiro Martins, do grego para o português. O autor da obra em questão é desconhecido, e devido a uma das hipóteses considerarem que a obra é de autoria de Xenofonte, Martins intitula a *Constituição dos Atenienses* como sendo pertencente à Pseudo-Xenofonte, ao contrário de outras traduções, que atribuem a autoria a um “Velho Oligarca”.

de prazer não menor que o sentido em relação aos produtos de outras⁶.” (TUCÍDIDES, *História da Guerra do Peloponeso* II: 38). Por sua vez, nas palavras de Pseudo-Xenofonte:

Se se considerar os assuntos de menor importância, em primeiro lugar, os Atenienses, em razão do domínio marítimo, misturaram-se com outros povos e descobriram produtos de consumo variados, pois o que há de especialidades na Sicília ou na Itália, no Chipre ou no Egito, na Lídia ou no Ponto, no Peloponeso ou seja aonde for, tudo isso acaba reunido em um só lugar, em virtude do império marítimo. (PSEUDO-XENOFONTE, *Constituição dos Atenienses* II: 7).

A historiografia menciona o Pireu como um porto de integração multicultural entre atenienses e povos estrangeiros, além de proporcionar uma oportunidade para as populações mais pobres de obter ganhos fora da esfera do mundo rural, com atuações em meio às trocas comerciais constantes que ocorriam no porto (CANDIDO; DUARTE, 2019, p. 192 – 193). Assim, destacamos que essa vasta quantidade de mercadorias obtida por Atenas, mencionadas tanto por Tucídides quanto por Pseudo-Xenofonte, tiveram o porto do Pireu como vetor para se penetrarem na Ática, influenciando no cotidiano de consumo de alguns grupos sociais da *Polis*. O porto atuava como uma espécie de instituição, tal como afirma Hansen, sendo o centro ateniense de trocas estrangeiras.

Em relação ao segundo modelo de *emporium*, Hansen afirma que se tratava de fato de um assentamento, e não simplesmente parte de um assentamento. “É uma comunidade ao invés de uma instituição específica junto a uma comunidade” (HANSEN, 2006a, p. 4). Hansen ainda afirma que a tradição clássica entre os pesquisadores é de uma divergência clara entre os termos *polis*, *apoikia* e o *emporium* no que se refere esse segundo modelo. A autora Astrid Möller (2000, p. 65) distingue *apoikia* e *emporium* com base no processo de fundação, sendo a primeira detentora de uma tradição formal, com ritos de fundação⁷ que partiam de uma *polis* originária, sua matriz. Na perspectiva de Möller, grande parte das *apoikias* surgiram em virtude do aumento demográfico de suas

⁶ Todas as citações de Tucídides na presente pesquisa foram traduzidas do original em grego para o português por Mario da Gama Kury.

⁷ A respeito os ritos de fundação, Michel Gras (1998, p. 129 – 133), a partir da análise da documentação textual, expressa as principais características e etapas das instaurações “coloniais” no mundo helênico: a consulta ao Oráculo de Delfos era um passo necessário para o sucesso da fundação. A literatura informa que os dizeres ambíguos da Pítia direcionavam os navegadores e apontavam os caminhos da fundação. Liderados pelo *oikistés*, o *hegemon* da expedição, os navegadores primeiro chegavam à praia. Então, o *oikistés* delimitava o território, delegava as atribuições aos membros da expedição e organizava a rede e as ruas do aglomerado urbano. Os ritos e os sacrifícios dedicados aos deuses acompanhavam a operação e garantiam o sucesso do estabelecimento da nova comunidade.

poleis matrizes, pela necessidade de terras e/ou outras pressões internas e externas. Já o *emporium*, mais destacado nos estudos da arqueologia e da história por conta do grande interesse de pesquisadores nas razões comerciais das expansões marítimas gregas, possui uma migração espontânea de grupos sociais de diferentes comunidades, sem que houvesse um rito específico.

Moses Finley (1990, p. 107), ao abordar a “colonização” grega do período arcaico, defende que os *emporía* não se tratava efetivamente de uma comunidade helênica, tal como as *apoikias*, mas sim que eram pontos de contato entre o mundo grego e o não grego, sendo povoações de pequeno porte, nas quais eram geralmente localizadas próximas ao mar, com bons ancoradouros. Ainda assim, algumas dessas regiões podem ser localizadas em áreas mais interioranas, como na terra dos Ilírios⁸ (GRAS, 1998, p. 203). Krämer (2016, p. 76) também destaca algumas das principais características de um *emporium*, e delimita quatro elementos principais que definem esse assentamento: 1) são posicionados em regiões de zonas fronteiriças topográficas, culturais ou políticas; 2) atuam como pontos intermediários de trocas de longa distância entre pelo menos duas partes; 3) garantem segurança e neutralidade nas trocas por meio de áreas de culto e zonas neutras; 4) possuem nenhuma ou poucas estruturas típicas de um assentamento.

Irad Malkin (2011, p. 22 -23) concebe aos *emporía* a característica de serem assentamentos temporários, e utiliza como exemplo uma embarcação fenícia que ancorou durante um ano exercendo trocas com povos nativos, atuando como um *emporium* por excelência, narrativa contida na *Odisseia*⁹ (HOMERO, XV, vv. 403 – 484). Nessa questão, Malkin dialoga em alguns pontos com Möller, defendendo que tanto gregos quanto fenícios conheciam as distinções entre “colônias” permanentes (*apoikia*), com ritos de fundação intencionais, e o *emporium*, espontâneos e temporários (MALKIN,

⁸ Povos que habitavam o Oeste dos Balcãs, próximo ao Adriático, sendo na atualidade uma zona limítrofe entre a Croácia e a Bósnia-Herzegovina (GRAS, 1998, p. 203). Gras parte da citação de Cílix (24) para mencionar a existência de um *emporium* na região, localizado em uma área distante do litoral, mas junto a uma grande lagoa que se estende até a terra dos Autariatai, um dos povos da Ilíria.

⁹ Um trecho de destaque é quando o porqueiro fala para Odisseu sobre a parada dos fenícios na região da Síria; [Porqueiro]: “Lá foram ter alguns homens Fenícios, mui célebres nautas, / grandes velhacos, que mil bugigangas no barco levavam. / Aconteceu ter meu pai uma escrava também da Fenícia, / bela e de grande estatura e entendida em trabalhos de preço, / que logo foi seduzida por esses Fenícios astutos. (HOMERO, Odisseia, vv. 415 – 419). A versão que dispomos da Odisseia de Homero foi traduzida do original em grego para o português por Carlos Alberto Nunes.

2001, p. 23). Sumarizando os principais aspectos desse tipo de assentamento, Denise Demetriou apresenta a seguinte descrição para os *emporía*:

Os *emporía* eram “nós” ao longo de redes comerciais que conectavam o Mediterrâneo, a níveis locais, atuavam como centros de redistribuição que mantinham contatos com povos nas proximidades, a nível regional, serviam como pontos de parada em redes de comércio regionais, e a nível mediterrânico, era centros de importação e exportação (DEMETRIOU, 2011, p. 272).

A partir de tais conceitos, partimos para a análise do caso de Náucratis: como a historiografia e as investigações arqueológicas caracterizaram o entreposto?

NÁUCRATIS: O DESENVOLVIMENTO DE UMA *POLIS*?

Por muito tempo, Náucratis foi considerado o exemplo clássico de *emporium*, um ponto intermediário entre as culturas grega e egípcia, atuando como porto de trocas sem que detivesse uma comunidade interna estabelecida. Finley (1990, p. 106) já concebe a Náucratis essa característica, assim como outros autores mais recentes, como por exemplo Michel Gras e Astrid Möller. Gras menciona Náucratis como sendo notavelmente um *emporium* em alguns trechos de sua obra (GRAS, 1998, p. 66, 203 – 206). No entanto, é perceptível que Gras não se aprofunda no conceito ao abordar Náucratis, não analisando a materialidade e nem a documentação textual. Gras simplesmente parte desse pressuposto, como se pode verificar no trecho em que o autor menciona a importância da presença de santuários nos *emporía*, afirmativa que o autor defende justamente pela ampla presença de estruturas santuárias em Náucratis, tal como informa Heródoto em II, 178 (GRAS, 1998, p. 204 – 205).

Astrid Möller (2000), ao contrário de Gras, desenvolve um estudo especificamente sobre a região, defendendo a hipótese de que Náucratis se tratava de um *emporium* helênico, utilizando tanto a documentação textual quanto arqueológica. A obra de Möller se tornou uma literatura vital para o tema, servindo como uma historiografia base para o estudo do tema. A autora primeiramente disserta sobre o conceito de “porto comercial” em Karl Polanyi¹⁰, teoria na qual fundamenta muitas de

¹⁰ Na teoria da antropologia econômica de Polanyi, “Porto de Troca” é o local da ocorrência de trocas comerciais externas em economias pré-industriais (MÖLLER, 2000, p. 18). Segundo Möller: “Polanyi considerava a instituição econômica do porto de troca

suas perspectivas. Möller, antes de abordar propriamente as estruturas de Náucratis, sua fundação, vestígios arqueológicos e desenvolvimento, traça um preâmbulo acerca da economia helênica e do contexto egípcio, na qual destaca as *poleis* envolvidas com Náucratis, mencionadas por Heródoto em II, 178, e o papel do estado faraônico, sendo essas questões imprescindíveis para a compreensão de Náucratis.

Ao adentrar especificamente no debate em torno dos conceitos de *polis* e *emporium* aplicados a Náucratis, Möller enfatiza a ausência do termo “fundação” em Heródoto, principal documento textual utilizado para o estudo da região. Para Möller, isso indica que ao contrário da *apoikia*, não houve um processo de fundação deliberado, mas sim espontâneo, típico dos *emporia*, sendo essa uma característica notável desses assentamentos (MÖLLER, 2000, p. 183).

Möller contesta a afirmativa de que Náucratis possa ter se tornado uma *polis* antes do século IV a.C., e apresenta justificativas em cada período desde sua fundação. Segundo a autora (MÖLLER, 2000, p. 188), os helenos jamais poderiam ter erguido uma *polis* em território egípcio sob a dinastia Saíta, pelo menos não antes de Amasis, pois os faraós não teriam concedido terras aos gregos que ancoraram na região sem que detivessem a soberania sobre elas. Além dessa questão, Möller (2000, p. 188) considera helenocêntrica a ideia de que os gregos poderiam instaurar *poleis* em quaisquer regiões. No que consiste a concessão de terras e a reformulação feita por Amasis, Möller (2000, p. 189) disserta que isso não significa a emergência de uma *polis* e nem que representa um ato formal de fundação, pois ainda assim as terras estariam vinculadas ao poder faraônico, que mantinha a observação e o controle do assentamento de Náucratis.

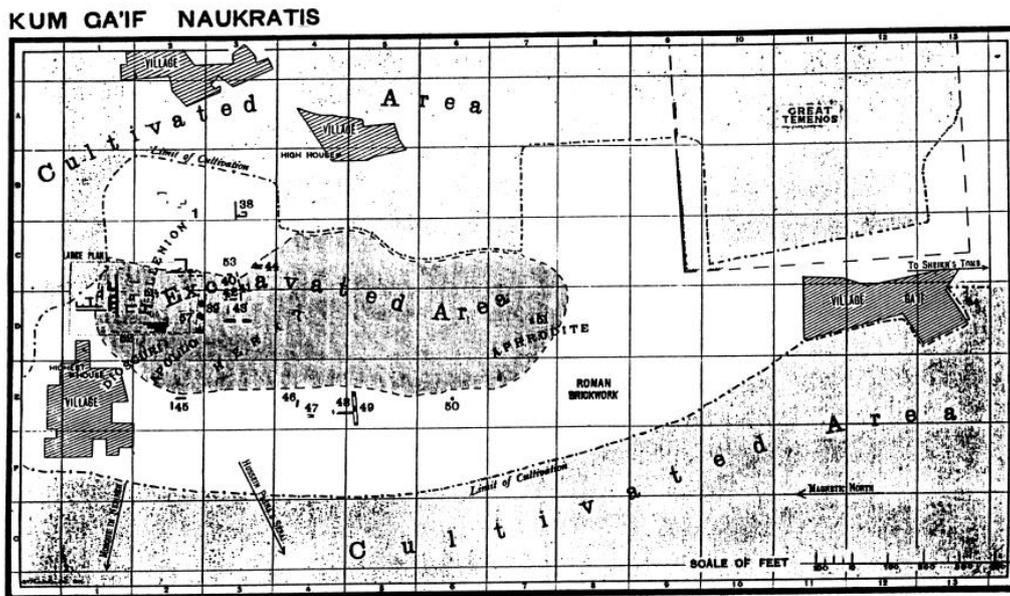
Em relação à ideia de que Náucratis poderia já ter se tornado uma *polis* nos tempos de Heródoto, Möller parte para as evidências arqueológicas com o objetivo de refutar tais afirmativas: 1) o sítio não apresenta dados acerca de habitantes na região antes dos tempos helenísticos, sendo possível destacar apenas a presença de mercadores temporários, que ancoravam no assentamento, realizavam suas trocas e em

– um ponto neutro que facilitava a troca em condições econômicas precedentes ao mercado – como uma alternativa funcional às instituições de mercado. Havia a garantia que mercadores pudessem fazer negócios sem medo de perigo; que estrangeiros, por sua vez, não se tornassem um perigo para regiões interiores; e que a competição e a rivalidade fossem minoritárias no processo de troca comercial. Polanyi vincula de forma explícita o ‘porto de troca’ com a troca administrada, sendo a mais importante instituição que a representa. É importante, contudo, não subestimar suas funções não econômicas, partindo do princípio de que o ‘porto de troca’ também servia como meio para regular contatos culturais ou prevenir a espionagem, ou poderia ser o foco de uma administração da justiça internacional.” (MÖLLER, 2000, p. 20).

seguida retornavam ao mar. As investigações arqueológicas interpretadas ainda não sugerem uma divisão doméstica na esfera urbana de Náucratis, assim como não apontam para um distrito com edificações públicas separadas do porto. Nem mesmo um cemitério dos tempos arcaicos foi encontrado, sendo esse um dado importante nas tentativas de se avaliar a presença e o índice demográfico de habitantes em uma dada região (MÖLLER, 2000, p. 197); 2) Segundo a autora (MÖLLER, 2000, p. 198) os santuários geralmente possuíam oficinas de produção local nas proximidades, o que não se aplica ao sítio de Náucratis antes do período helenístico, sendo a grande maioria dos vasos encontrados uma produção externa, das *poleis* envolvidas em laços comerciais com o entreposto.

Ao longo da obra, Möller claramente parte de uma visão que opõem os termos “*polis*” e “*emporium*”, sendo ambos excludentes, pelo menos no que se refere ao *emporium* como sendo uma comunidade independente de uma cidade-estado. A autora, ao partir da perspectiva teórica de Polanyi, elenca as principais características e estruturas do *emporium*, sendo esse divergente da *polis* e da *apoikia* pela sua própria natureza estritamente comercial. No entanto, Mogens Hansen parte de um olhar mais flexível, que considera determinados *emporia* genuínas cidades-estado, sem que houvesse uma distinção clara com a *polis* ou a *apoikia* (HANSEN, 2006a, p. 5). Demetriou (2011, p. 262 – 263) concede suporte aos argumentos de Hansen, levando também em consideração a artificialidade da separação entre tais termos, amplamente presentes em uma historiografia mais tradicional. No que se refere a oposição entre *emporium* e *apoikia* por exemplo, Demetriou (2011, p. 272) conclui que as distinções entre ambos são inexistentes, já que esses últimos também podem deter zonas agrícolas, uma *khora*, de onde podem extrair recursos. Inclusive, em relação a Náucratis, o mapa topográfico criado por David Hogarth¹¹ indica possíveis áreas voltadas para a produção agrícola:

¹¹ Líder das escavações em Náucratis nas campanhas iniciadas em 1899 e 1903, sendo o principal responsável por encontrar o Hellenium mencionado por Heródoto (*Histórias* II, 178).



Mapa 02: Mapa topográfico de Náucratis, desenvolvido por David Hogarth. Disponível em: LEONARD JR, 1997, p. 11.

No que se refere a *polis*, Hansen (2006a, p. 9) afirma que existem assentamentos que foram considerados como *emporion* mesmo havendo evidências materiais sólidas que os considerassem explicitamente como sendo uma *polis*, e, para Hansen, muitos de fato foram conhecidos por suas atividades características de uma *polis* grega¹². Hansen (2006, p. 15) considera que a documentação helênica muitas vezes lança mão do termo *polis* para referenciar apenas o contexto urbano ou político. No entanto, segundo o autor, muitos dos assentamentos mencionados como *poleis* pela documentação grega foram designados de tal forma tanto pela sua característica urbana quanto política. Para Hansen, não há dúvidas de que Náucratis se tratava tanto de um *emporium* quanto de uma *polis* em ambos os sentidos (HANSEN, 2006a, p. 14).

A primeira evidência que Hansen (2006a, p. 15) utiliza para justificar a sua tese são as *Histórias* de Heródoto. Em II: 178, Heródoto utiliza a palavra *πόλις/polis/cidade* e então, *Εμπόριον/emporium/porto livre* em II: 179, para referenciar Náucratis: “Âmasis se tornou um amante dos helenos, e entre outros serviços prestados a alguns deles, ele deu a aqueles que vinham ao Egito a cidade [*πόλις/polis*] de Náucratis para habitarem”

¹² Alguns desses assentamentos são: Borysthenes, Canobus, Chersonesus, Deris, Drys, Eion, Emporion, Galepsus, Sobrys, Cremni, Cypasis, Cytorum, Myriandros, Náucratis, Oesyne, Neapolis, Phagres, Pistiros, Stryme, Tartessos, Theodosia e Zane (HANSEN, 2006a, p. 9 -13).

(*História* II, 178); “Náucratis era, nos tempos antigos, o único porto livre [*Ἐμπόριον/emporium*] do Egito” (*História* II, 179). Para Hansen (2006a, p. 15), as *Histórias* apontam que Náucratis já era uma *polis* nos tempos de Heródoto, mesmo que somente esse documento não informe se isso já era uma realidade no período arcaico. Möller refuta esse argumento ao comentar que Heródoto provavelmente utiliza o termo *polis* simplesmente pela ausência de outra descrição mais apropriada, mas que isso não compreende de fato a realidade de Náucratis (MÖLLER, 2000, p. 191). Hansen (2006a, p. 18 – 19), por outro lado, afirma que Heródoto não foi nem um pouco inconsistente em utilizar ambos os termos para se referenciar a Náucratis, já que a arqueologia e a análise da documentação textual indicam que, ao contrário do que acredita uma visão mais tradicional, os termos *polis* e *emporium* não são necessariamente excludentes. Apesar de reconhecer que Heródoto pode ter utilizado o termo *polis* no sentido urbano, Hansen afirma que o autor não aplicaria essa palavra caso não houvesse também razões políticas:

É importante admitirmos que ao descrever Náucratis como uma *polis*, Heródoto não utilizou o termo no sentido político, mas sim, no sentido urbano. No entanto, como todas as outras documentações helênicas, Heródoto não utiliza a palavra *polis* em relação a quaisquer assentamentos urbanos, mas apenas em relação àqueles que também detêm o sentido político do termo. Tanto em Heródoto quanto em outros autores, há tão poucas exceções a essa regra que podemos presumir que, aos olhos de Heródoto, Náucratis provavelmente teria sido uma *polis* tanto no sentido urbano quanto político do termo (HANSEN, 2006a, p. 15).

Algumas vertentes, o que inclui a obra de Möller, contestam o fato de Náucratis ter sido uma *polis* nos tempos de Heródoto pois esse assentamento ainda mantinha estreitos laços de dependência com o estado egípcio e até mesmo com as *poleis* envolvidas em sua formação durante o século VII a.C. Na perspectiva de Hansen, Náucratis de fato não detinha autonomia durante esse período. No entanto, segundo o autor, as *poleis* jônicas se mantiveram por muito tempo dependentes do rei persa¹³, assim como Náucratis estava em relação ao estado egípcio, o que não descaracterizou essas outras comunidades como sendo *poleis* (HANSEN, 2006a, p. 18).

¹³ O Império persa, sob liderança da dinastia Aquemênida, subjugou muitas das *poleis* jônicas a partir de meados do século VI a.C. Sob o reinado de Ciro, o Grande, os persas mantiveram grande parte da Ásia Menor sob seu estrito controle, tornando diversas comunidades dependentes do império e facilitando a extensão territorial para outras regiões, como por exemplo o Egito.

No que se refere ao período arcaico, Hansen afirma que não há como estender a citação de Heródoto aos tempos de Amasis. Segundo o autor, Náucratis, no século VII a.C., já se torna uma importante região no que consiste as trocas comerciais, com uma população mista. No entanto, nem as evidências arqueológicas e nem textuais possibilitam uma afirmação de que já se tratava de uma *polis*. Contudo, também não há como afirmar categoricamente que se tratava de um *emporium* (HANSEN, 2006a, p. 19). Levando em consideração as teorias explicitadas na obra de Irad Malkin (2011, p. 156), consideramos que mesmo que Náucratis tenha sido caracteristicamente um assentamento com funções estritamente comerciais no século VII a.C., esse pode ter se desenvolvido ao ponto de se tornar uma *polis* antes mesmo dos tempos de Heródoto, já que os pontos de conexão no antigo Mediterrâneo possuem a peculiaridade de se transformarem, construindo seus próprios laços e desenvolvendo sua comunidade para direções distintas daquelas estabelecidas inicialmente.

Assim, para Hansen (2006a, p. 19), Náucratis representava uma *polis* pelo menos já nos tempos de Heródoto: “Náucratis não era apenas um *emporium*, mas uma *polis* que possuía um *emporium*. A diferença de outras *poleis* com seus *emporia* é que em Náucratis o *emporium* não era integrado a *polis*, mas separado e administrado a parte por oficiais apontados por outras *poleis*”. Dando suporte aos seus argumentos, Demetriou também defende a categorização de Náucratis como sendo uma *polis*, e não somente um *emporium*, sendo Náucratis um centro multiétnico com diversas estruturas, especialmente religiosas (DEMETRIOU, 2017, p. 49).

Não apenas os debates em torno dos conceitos de *polis* e *emporium* fazem com que nos aproximemos das perspectivas de autores como Mogens Hansen e Denise Demetriou, mas também um olhar mais aprofundado na documentação textual e principalmente nos artefatos arqueológicos encontrados nas escavações. Quando colocados lado a lado para que seja efetuado a análise histórica acerca de Náucratis, é possível detectar muitas questões que acabam vinculando o antigo assentamento grego às características de uma *polis* grega. Em Heródoto, além da descrição de Náucratis como sendo uma *polis*, o que é feito de forma explícita em II. 178, há menções a possíveis grupos que habitavam Náucratis de forma permanente e não apenas mercadores temporários que transitavam pela região em busca de trocas comerciais.

O grupo em questão, se trata das cortesãs/*hetairas*¹⁴, que de acordo com Heródoto, eram presentes em Náucratis, sendo Rodope a mais conhecida delas: “Parece que as cortesãs de Náucratis sempre detiveram a arte da sedução, pois a mulher cujo esta história conta, Rodope, se tornou tão famosa que todos os gregos passaram a conhecer seu nome”. (HERÓDOTO, *Histórias* II: 135). Rodope veio originalmente da Trácia, vivendo como escrava em Samos antes de chegar ao Egito, onde atuou em Náucratis como uma *hetaira*, o que deve ter ocorrido em princípios do século VI a.C. (MÖLLER, 2000, p. 199).

Na citação, Heródoto aponta para a beleza e a fama das cortesãs de Náucratis, especialmente de Rodope. É possível que a fama dessas mulheres por toda a *Hélade* se atrele a possível fama da região: 1) se Náucratis não fosse conhecida por todo o mundo helênico, as *hetairas* locais também não o seriam; 2) mesmo que a fama diz respeitasse exclusivamente as *hetairas*, essas acabariam por impulsionar a fama de Náucratis, pois os viajantes teriam de navegar até o Egito para conhecê-las. Dessa forma, o mais importante desse trecho é não apenas a existência, mas também a fama das *hetairas* nesse assentamento grego, indicando elementos de uma sociedade permanente e a proliferação de informações sobre Náucratis em toda a *Hélade*. A própria Astrid Möller, que apesar de refutar uma presença majoritária de habitantes na região, o que justifica suas argumentações contrária a ideia de Náucratis como sendo uma *polis*, reconhece que a partir das evidências da presença de *Hetairas* no sítio, é possível que alguns grupos de fato tenham se estabelecido de forma fixa no assentamento (MÖLLER, 2000, p. 200).

Os artefatos arqueológicos são um segundo indício da presença das *hetairas* em Náucratis. Ao longo das escavações foram encontrados diversos aríbalos, um dos tipos de vasos utilizados para o armazenamento de perfumes. Os óleos perfumados eram feitos sob a base do óleo de oliva, sendo uma prática oriunda da Grécia asiática que logo se difundiu por diversas regiões do Mediterrâneo (GRAS, 1998, p. 223). Gras menciona Arquíloco, que em um escrito datado do século VII a.C., comenta que os perfumes eram

¹⁴ Companheiras na Grécia antiga que não apenas forneciam prazer sexual temporário, como as prostitutas (*pórnaí*) comuns, mas geralmente mantinham uma relação duradoura com os companheiros, atuando de fato como acompanhantes. Um caso clássico acerca do papel das *Hetairas* é Aspásia, que se juntou a Péricles após esse ter se divorciado de sua esposa. Mesmo Aspásia sendo oriundo de Mileto, os filhos do casal obtiveram a cidadania ateniense, devido ao respeito excepcional que Péricles possuía em meio a sociedade (JONES, 1997, p. 173).

utilizados principalmente por mulheres: “cabelos e seios inundados de perfume, despertariam o desejo num velho” (AQUÍLOCO, Frag. 38 *apud* GRAS, 1998, p. 223).

Esses óleos utilizados pelas mulheres eram guardados em pequenos vasos, os aríbalos, de forma globular, ou os alabastros, de forma alongada, “que tinham um rebordo largo e chato para facilitar a sua aplicação sobre a pele” (GRAS, 1998, p. 224). As **figuras 01 e 02** exemplificam o que são os aríbalos, sendo ambas imagens de artefatos encontrados em Náucratis.



Figura 01: Aríbalo produzido em Corinto, encontrado em Náucratis. Datado entre 600 e 575 a.C.
Registro: AN1339746001001¹⁵

¹⁵ As informações expostas sobre todos os artefatos apresentados nesse artigo podem ser encontradas no catálogo online organizado pelo *British Museum*.
https://www.britishmuseum.org/collection/search?keyword=Naukratis&place=Naukratis&view=grid&sort=objekt_name__asc&page=1. Último acesso em 18/03/2024.



Figura 02: Aríbalo produzido em Corinto, encontrado em Náucratis. Datado entre 620 e 590 a.C.
Registro: H6034

Os aríbalos em questão se tratam de produções coríntias, muito presentes em Náucratis mesmo antes de Amasis. Segundo Gras, “Corinto ficou célebre pela produção desses frascos, que foram abundantemente difundidos pelo Mediterrâneo” (GRAS, 1998, p. 224). Apesar da **figura 02** não tornar possível identificar os signos figurativos em virtude da deterioração do artefato, é perceptível a presença de uma espécie de ave, possivelmente um cisne, na **figura 01**. Essa representação nos permite exercer uma ligação entre o artefato e a deusa Afrodite, cujo templo propiciou o catálogo de diversos vestígios arqueológicos de Náucratis.

A **figura 03**, por sua vez, se trata de um alabastro, um segundo modelo de vaso utilizado para o armazenamento de óleos perfumados:



Figura 03: Alabastro produzido em Náucratis, encontrado em Náucratis. Datado entre do século VI ou V a.C. Registro: H2225

Apesar da ausência de quaisquer pinturas no frasco, esse alabastro é interessante por se tratar de uma produção local de Náucratis. Sua datação é imprecisa, sendo possível detectar apenas que se trata de um material confeccionado entre os séculos VI e V a.C., provavelmente após a emergência de Amasis ao trono. Tanto os aríbalos quanto os alabastros, somados aos escritos de Heródoto, fazem com que seja possível levantarmos a hipótese de que houve grupos de *hetairas* presentes permanentemente no assentamento. Apesar de não podermos chegar a uma conclusão, até porque não temos por objetivo nos aprofundar na temática das *hetairas* em Náucratis, os indícios são instigantes, comprovando que ainda há muito a se estudar acerca desse sítio, além de conceder ainda mais suporte as perspectivas de Hansen e Demetriou quanto a natureza do entreposto. Ao comentarmos sobre as possibilidades de habitantes fixos na região, ressaltamos que A.J. Graham (2008, p. 135) também afirma a existência de grupos permanentes em Náucratis, inclusive afirmando que esses constituíram-se na base que veio a tornar Náucratis uma *polis*. Graham, no entanto, não determina o período no qual isso veio a ocorrer.

O alabastro representado na **figura 03** chama atenção justamente pelo seu local produção, o que nos leva a um segundo ponto que faz com que nos aproximemos da perspectiva de que Náucratis se desenvolveu ao ponto de se tornar uma *polis*: as investigações arqueológicas encontraram diversos artefatos que foram produzidos no próprio sítio, indicando assim a existência de oficinas. Segundo Möller (2000, p. 198), em Náucratis provavelmente não houve oficinas antes dos tempos helenístico e romano, já que a maior parte dos artefatos eram importado. O catálogo de fato deixa claro que grande parte da materialidade encontrada nas pesquisas de campo são oriundas do exterior. No entanto, não se pode negligenciar a produção local, também bastante considerável. No livro *Polis: an introduction to the ancient city-state*, Hansen (2006b, p. 141) conclui que em termos econômicos, uma das características da *polis* grega é justamente a existência de produção e trocas internas, ao mesmo tempo que mantém o comércio com o exterior.

Diversos artefatos podem servir como indicações da existência de oficinas locais. Além do alabastro mencionado, destacamos por exemplo o fragmento da **figura 04**, se tratando de uma peça de uma ânfora forjada em Náucratis:



Figura 04: Fragmento de ânfora produzida em Náucratis, encontrada em Náucratis. Datada entre 620 e 575 a.C. Registro: 1886, 0401.84

A inscrição o artefato, $\lambda\omega\sigma\sigma\ \epsilon\mu$ / Pertença a Apolo, indica que a ânfora foi utilizada por fins votivos, sendo, contudo, difícil de determinar a naturalidade do autor.

A datação, 620 – 575 a.C., ou seja, antes de Amasis, também chama atenção, pois aponta para um índice de produção local mesmo nos primórdios do entreposto. Apesar da simplicidade do fragmento, que contém apenas traços negros, sem nenhuma representação imagética acerca de costumes sociais ou religiosos, a existência por si só de artesãos em Náucratis já contribui para a ideia de que o assentamento não se tratou apenas de um ponto transitório para comerciantes que ansiavam pelos bens egípcios.

Além desse fragmento, podemos ter como exemplo também confecções mais tardias. O lécito da **figura 05**, se trata de uma produção local datada do século V a.C., entre 450 e 400:



Figura 05: Lécito produzido em Náucratis, encontrado em Náucratis. Datado entre 450 e 400 a.C.
Registro: 1888,0601.17

Ao analisar os lécitos de fundo branco da Ática, Maria Regina Candido (2016, p. 113) ressalta que esses vasos eram utilizados em rituais fúnebres, mas também acabam por ratificar as “atividades desenvolvidas na área urbana como a oficina do oleiro, a atividade do artesão ceramista, do pintor, assim como do vendedor”. As análises de Candido referem-se a Atenas, mas podemos captar a partir desses estudos a função social dos lécitos entre as comunidades gregas. A presença desse artefato em Náucratis,

especialmente sendo ele produzido no próprio assentamento, aponta para a existência de lugares dedicados ao sepultamento, ou seja, cemitérios, mesmo que Möller refute essa ideia no que se refere a um período anterior à cultura helenística, o que é mais um indício da presença de uma forte população permanente e estruturas dedicadas ao bom funcionamento da comunidade.

O lécito da **figura 05**, assim como o fragmento de ânfora e o alabastro, são apenas alguns exemplos das muitas produções de cerâmica encontradas em Náucratis. Avaliamos que se trata de um leque consideravelmente extenso, e que faz com que nos aproximemos da perspectiva de Hansen. Além dos artefatos de cerâmica, as investigações arqueológicas detectaram produções locais de ferro, como armamentos e anzóis, o que contribui ainda mais para a perspectiva de Náucratis como um lugar ativo em termos sociais, com seus próprios costumes e dinâmica econômica interna.

Os *kylix*, vasos utilizados no *symposion* grego para beber o vinho, também teve sua marca presente em Náucratis. Diversos foram encontrados pelas escavações, sendo a maior parte deles importados. No entanto, sua presença no assentamento faz com que refletimos sobre as tradições aristocráticas locais, sendo indícios de tradições típicas de assentamentos permanentes com organizações sociais complexas. O *symposion* sucedia o banquete, sendo a etapa da bebedeira do vinho nas comemorações, unida às canções e poesias (GRAS, 1998, p. 170). Segundo Gras, o *kylix* assinala a primeira presença dos gregos em um assentamento e é indispensável ao consumo do vinho entre a aristocracia, havendo a formação de uma espécie de sistema entre a taça/*kylix* e o vinho em si, sendo esse conjunto uma marca do *symposion* e da civilidade (GRAS, 1998, p. 217 – 218).

Nas **figuras 06 e 07**, podemos visualizar exemplos de *kylix* encontrados em Náucratis:



Figura 06: *Kylix* produzido na Lacônia, encontrado em Náucratis. Datado entre 575 e 565 a.C. Registro: 1888, 0601.523



Figura 07: *Kylix* produzido na Lacônia, encontrado em Náucratis. Datado entre 575 e 565 a.C. Registro: 1888,0601.524

Tais artefatos, ambos produzidos entre os lacedemônios, nos levam a refletir sobre possíveis reuniões aristocráticas em Náucratis já na primeira metade do século VI a.C. Essas tradições podem apontar para a permanência de determinados grupos sociais

no assentamento, apesar de ainda necessitarmos de mais evidências para podermos de fato fazer quaisquer afirmativas.

CONCLUSÃO: A CIDADE-PORTUÁRIA DE NÁUCRATIS

Todos esses modelos de artefatos arqueológicos, vinculados aos escritos de Heródoto e ao mapeamento topográfico, fazem com que questionemos a ideia de Náucratis se tratar exclusivamente de um *emporium*, tal como afirma autores como Finley, Gras e Möller. As evidências apontam para grupos permanentes que se fixaram na região, além de centros de produção local no que se refere tanto a agricultura quanto a materiais de cerâmica. No entanto, é necessário reconhecer que Náucratis não deixou de atuar como um importante porto de trocas, pois há múltiplas conexões construídas em virtude da existência do assentamento, o que é possível de se pensar por conta da variedade de vestígios encontrados no sítio, oriundos de regiões muito distintas.

Assim, não consideramos Náucratis somente um *emporium*. Contudo, detinha tal característica nos primórdios de sua fundação, tornando-se uma *polis* já no século VI a.C. Todavia, ao se tornar efetivamente uma *polis*, o assentamento não deixou de atuar como entreposto comercial no Mediterrâneo Oriental. Náucratis torna-se então uma espécie de cidade-portuária, com uma comunidade estabelecida e um sistema econômico que privilegia a produção interna e as trocas locais e externas, exercendo também atividades cruciais como zona portuária no Delta egípcio.

REFERÊNCIAS

Documentação

HERODOTUS. **History**. Vol 1. Translated by A. D. Godley. The Loeb Classical Library. Harvard: Harvard University Press, 1920.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

PSEUDO-XENOFONTE. **A Constituição dos atenienses**. Tradução por Pedro Ribeiro Martins. São Paulo: Annablumme, 2022.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário de Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987.

Bibliografia

CANDIDO, Maria Regina. **Atenas: liderança unipolar no Mar Egeu (480-411 a.C)**. Rio de Janeiro: Letras e Versos/ NEA-UERJ, 2016.

DEMETRIOU, Denise. Beyond *Polis* religion: Religious practices in the cosmopolitan *Emporion* of Naukratis. **BABESCH 92**, 2017, pp. 49 – 66.

_____. *What is an Emporium? A reassessment*. **Historia Band 60 (3)**, Stuttgart, 2011, pp. 255 – 272.

DUARTE, Alair Figueiredo; CANDIDO, Maria Regina. *Os portos de Faleros e Pireu: demarcação dos lugares de memória dos agathoi andreia e dos emergentes na Atenas clássica*. **Tempos Históricos 23**, 2019, pp. 182 – 201.

FINLEY, Moses. **Grécia primitiva: idade do bronze e idade arcaica**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

FLORENZANO, Maria Beatriz. **O mundo antigo: economia e sociedade**. São Paulo: brasiliense, 1998.

GRAHAM, A. J. *The colonial expansion of Greece*. In: BOARDMAN, John; HAMMOND, N.G.L. (Eds.). **The Cambridge ancient history: the expansion of the greek world, eight to sixth century B.C**. Vol III, part 3. Cambridge: The Cambridge University Press, 2008. P. 83 – 162.

GRAS, Michel. **O Mediterrâneo arcaico**. Lisboa: Teorema, 1998.

HANSEN, Mogens Herman. *Emporium: a study of the use and meaning of the term in the archaic and classical periods*. In: TSETSKHLADZE, Gocha R. (Ed.). **Greek colonization: an account of Greek colonies and other settlements overseas**. Leiden: Brill, 2006a. P. 1-39.

_____. **Polis: an introduction to the ancient greek city-state**. New York: Oxford University press, 2006b.

JONES, Peter. **O Mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense**. MartinsFontes: São Paulo, 1997.

KRÄMER, Robinson Peter. *Trading goods – trading gods: greek sanctuaries in the Mediterranean and their roles as emporia and ‘ports of trade’ (7th – 6 th century B.C.E)*. **Distant World Journal** **1**, 2016, p. 75 – 98.

LEAL, Andrea Magalhães da Silva. *Os gregos e a conectividade marítima com a apoikia de Lócris Epizefiri*. IN: CANDIDO, Maria Regina (Org.) **Rede de conectividade no Mediterrâneo Antigo: múltiplos olhares sobre as relações socioculturais, comerciais e políticas em sociedades mediterrâneas**. UERJ/NEA: Rio de Janeiro, 2017. P. 57 – 70.

LEONARD Jr., Albert; COULSON, William D. E. *Investigations at Naukratis and Environs, 1980 and 1981*. **American Journal of Archaeology** **86 (3)**, 1982, p. 361–380.

MALKIN, Irad. **A small greek world: networks in the ancient Mediterranean**. New York: Oxford University Press, 2011.

MÖLLER, Astrid. **Naukratis: trade in archaic Greece**. New York: Oxford University Press, 2000.

MOSSÉ, Claude. **Péricles: o inventor da democracia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

A MENTALIDADE MILITARISTA ROMANA E SUA INFLUÊNCIA SOBRE A RITUALÍSTICA DOS PRIMEIROS CRISTÃOS

THE ROMAN MILITARISTIC MENTALITY AND ITS INFLUENCE ON THE RITUALISTIC OF THE EARLY CHRISTIANS

DANIEL SOARES VEIGA¹

RESUMO

O objetivo desta pesquisa consiste em analisar o impacto e a influência que o fascínio pelo militarismo, latente na sociedade imperial romana, exerceu sobre a ritualística dos primeiros cristãos urbanos e de como estes reinterpretaram e ressignificaram este fetiche pelo universo militar, transformando-o em um veículo eficaz para propagação da sua mensagem religiosa.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo; Militarismo; Magia; Exorcismo; Império romano.

ABSTRACT

The aim of this research is to analyze the impact and influence that the fascination with militarism, latent in the roman imperial society, had on the ritualistic of the first urban christians and how they have reinterpreted and reassigned meaning this fetish for the military universe, changed it into an effective medium for spreading your religious message.

KEYWORDS: Christianity; Militarism; Magic; Exorcism; Roman empire.

Iniciamos esta pesquisa frisando que é impossível abordar o tema do Império Romano sem nos remetermos à sua enorme força militar e suas famosas legiões. Afinal, não haveria Império Romano sem conquistas territoriais e estas, por sua vez, só foram possíveis graças à formidável máquina de guerra montada pelos romanos, sobretudo a partir do século III a.C., com a vitória de Roma sobre Cartago na Primeira Guerra Púnica (264-241 a.C.), quando o poder das forças militares romanas começou a se tornar

¹ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ). E-mail: danisoavei@yahoo.com.br

avassalador. Rafael de Abreu e Souza ressalta que a civilização romana ganhou destaque ao longo das eras pela sua característica militar. O poder do exército romano se consolidou em meados do século I a.C. quando ele se profissionalizou, deixando de ser uma milícia cidadina recrutada anualmente para uma certa campanha, sendo dissolvida logo a seguir, para tornar-se um exército permanente. (SOUZA, 2004, p.446).

Originalmente, havia uma simbiose entre ser cidadão romano e integrar o exército, haja vista que somente os cidadãos romanos (cidadãos com posses, diga-se) tinham a honra de serem convocados para compor suas fileiras. Apenas a partir de 111 a.C., o exército romano passou a congregiar elementos estrangeiros, primeiro das províncias itálicas (isto é, fora de Roma), e mais tarde, pessoas das mais diversas regiões do Mediterrâneo. De acordo com João Marcos A. Marques (2017), a expansão das áreas de recrutamento para fora de Roma em direção às fronteiras nos dois primeiros séculos da era cristã é comprovada pelo número de inscrições de lápides de soldados. Somente no século I d.C. foram descobertas quatorze inscrições lapidares apontando para a presença de tropas na Síria e no Egito. No século II d.C., este número quase dobra e nós encontramos vinte e sete inscrições em lápides de soldados nas mesmas regiões da Síria e do Egito. (MARQUES, 2017, p.26).

Tal mudança serviu como um veículo de articulação entre estrangeiros e o universo romano, seja acolhendo-os como forças auxiliares às legiões (infantaria ligeira – as coortes), seja absorvendo-os dentro da própria legião romana. É mister frisar que, apesar da sua abertura, somente cidadãos podiam ingressar nas legiões. A prestação do serviço militar deixou de ser um serviço rotativo de todos para se transformar no serviço permanente de alguns. O imperador Otávio Augusto chegou a reunir sob seu governo nada menos do que 28 legiões. Foi no seu reinado, no ano 5 d.C., que o tempo de prestação do serviço militar passou a ser de 25 anos. (SOUZA, 2004, pp.446-447).

Como uma unidade de infantaria pesada, cada legião era composta por soldados protegidos por uma couraça e um capacete de metal, um grande escudo retangular e côncavo (*scutum*), uma lança curta de arremesso (o *pilum*) e uma espada curta de duplo gume (o gládio) para o combate corpo-a-corpo. (SOUZA, 2004, p.447). Complementando a infantaria, havia a cavalaria, composta por cento e vinte homens.

A presença do exército na cidade de Roma se fazia sentir por meio da Guarda Pretoriana, a tropa de elite do exército romano, responsável pela segurança dos imperadores, e também por intermédio das chamadas Coortes Urbanas, uma fração do exército que desempenhava a função de polícia, responsável por manter a ordem nos centros urbanos e reprimir sublevações. Outro segmento do exército que se fazia atuante nas cidades era o dos Vigilantes (os *Vigiles*). Criado por Otávio Augusto no ano 6 d.C., tinha como missão cuidar da vigilância noturna, além de servirem como um grupo de bombeiros permanente, uma vez que naquela época os incêndios já eram bastante recorrentes. (MARQUES, 2017, pp.22-23).

A partir da instauração do principado, com Otaviano (século I a.C.), tornou-se comum entre os romanos a idealização da imagem do soldado romano como aquele que tem força e poder para vencer os inimigos. As vitórias das legiões romanas e as centenas de povos conquistados ou exterminados pela força das armas do exército romano eram fatos indiscutíveis e de conhecimento público. O soldado romano era considerado pelo senso comum como invencível; *Invictus* em latim.

Figura controversa, o soldado romano, ao mesmo tempo em que era temido por sua ferocidade desenfreada, também era, de certo modo, admirado por uma parcela considerável da população, dentro e fora de Roma. E o motivo desta admiração se explica pelo modelo de vida regrada, disciplinada e frugal que muitos cidadãos enxergavam nos soldados. Conforme Rafael de Abreu e Souza (2004) ressaltou, a *disciplina militaris* demandava obediência e requeria uma austeridade masculina que tornava o soldado (teoricamente) avesso à luxúria e a todos os tipos de vícios. No imaginário popular, o bom soldado era aquele que permanecia celibatário pelo maior tempo possível² (SOUZA, 2004, p.453).

Neste ponto, podemos vislumbrar um denominador comum com a ética e as exortações morais apregoadas por Paulo em suas epístolas, onde ele recomenda veementemente que os cristãos se afastem de todas as pessoas que pratiquem quaisquer tipos de vícios ou má conduta. Em Rm 1:28-32 e 1 Cor 5:9-13, Paulo admoesta a todos os cristãos que evitem se aproximar de todo indivíduo que tenha uma conduta

² - Evidentemente, trata-se de uma idealização, pois sabemos que soldados frequentavam comumente prostíbulos, muitos localizados inclusive bem próximos dos acampamentos militares.

repreensível: beberrões, ladrões, impudicos, mentirosos, assassinos, que praticam incesto, etc. Em 1 Cor 7:32-34, Paulo aconselha os cristãos solteiros a permanecerem celibatários, a fim de que possam se dedicar com mais afinco às suas tarefas missionárias; o mesmo comportamento que se esperava de um soldado romano, sempre pronto para a batalha sem precisar se preocupar com esposa ou demais afazeres domésticos.

Podemos dizer que a fetichização dos romanos pela figura dos soldados foi se galvanizando com a prática das marchas triunfais, celebradas pelos generais que regressavam vitoriosos do campo de batalha após subjugarem os inimigos. Segundo Bruno Miranda Zétola (2006), a celebração dos triunfos foi uma constante na sociedade romana até se tornar um traço cultural desta sociedade na medida em que remetiam à noção de *virtude*, presente no *mos maiorum*; sendo este o conjunto de costumes e tradições que pautavam o ideal de vida do povo romano. O historiador Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) escreveu que a história do povo romano era fundamentalmente uma história de vitórias e conquistas militares; tradição que, consoante Tito Lívio, teria se originado com Rômulo, quando este derrotou os ceninses. Logo, não é um equívoco conjecturarmos que na sociedade romana vigorasse uma mentalidade militarista.

Depois, quando o exército vencedor regressou, Rômulo, não só esplendoroso pelas suas ações, mas não menos desejoso de ostentar estes feitos, sobe ao Capitólio levando os despojos do chefe inimigo morto, suspensos num férculo feito expressamente para este fim (...) “Júpiter Ferétrio”, disse, “eu, Rômulo, rei vencedor, trago estas armas de um rei, e consagro-te este recinto sagrado, neste espaço que há pouco mentalmente delimitiei, para sede de opulentos despojos que, mortos reis e chefes inimigos, os vindouros, seguindo meu exemplo, te trarão”. (Tito Lívio. *História de Roma desde a sua fundação*. I.10.5-7. Apud. ZÉTOLA, 2006, p.37).

Quanto mais monumental fosse o triunfo, quanto mais pomposo e impactante fosse o desfile, mais se engrandecia o poder do general ou do imperador, aumentando o seu prestígio na sociedade. Um dos desfiles triunfais mais memoráveis foi aquele em honra do general romano Paulo Emílio, que celebrava sua vitória sobre o rei Perseu, da Macedônia, em 168 a.C. Ele durou três dias. (ZÉTOLA, 2006, p.40).

Uma das premissas requisitadas para que o comandante militar vencedor fizesse jus ao triunfo era que ele tivesse provocado um incontável número de mortes entre os combatentes do povo conquistado. O cerimonial da procissão triunfal cumpria,

sobretudo, uma função narrativa cuja lógica discursiva visava a enaltecer as vitórias militares obtidas por indivíduos importantes. Neste sentido, compreendido como um discurso diluído na cerimônia, o desfile triunfal romano apresentava sempre um certo padrão, trazendo consigo a forma de uma narrativa “cívico-ostentatória” (ou seja, uma narrativa que enfatizasse o orgulho de ser cidadão romano), pelo qual ele pudesse ser entendido como um evento glorioso.

De acordo com o Bruno M. Zétola, a marcha triunfal era, acima de tudo, um discurso mobilizador fundamentado em recursos imagéticos inteligíveis ao seu público-alvo. Como um meio de comunicação, sua linguagem era clara e acessível aos seus destinatários. (ZÉTOLA, 2006, p.36).

Por exemplo, uma das práticas comuns nos triunfos era a exibição ao público dos chefes vencidos, que ficavam expostos a todo tipo de humilhação que a plebe romana lhes desejasse infligir. Logo atrás, vinha o general vencedor, transportado numa biga.

Para complementar a magnificência do triunfo, estátuas, monumentos e cronistas oficiais perpetuavam a vitória do comandante militar. Por fim, e coroando o espetáculo, os soldados de infantaria encerravam o desfile, entoando hino aos deuses ou insultando os inimigos derrotados. A partir do baixo império, se iniciou o costume da *calcatio colli*, um ritual em que o triunfador literalmente pisoteava sobre os vencidos. (ZÉTOLA, 2006, p.41).

No período da transição da república para o principado, a figura do imperador passou a encarnar o ideário do general vitorioso. O soldado, ao ingressar no exército devia prestar o juramento de lealdade (*sacramentum*) ao imperador, um rito que conferia ao imperador o poder de vida e de morte sobre os soldados, assim como o direito de ordenar a aplicação de castigos corporais. João Marcos A. Marques (2017) frisa que este juramento era feito perante os deuses, portanto, além de ser um ato militar, ele era também uma cerimônia religiosa e devia ser recitado anualmente, reafirmando os deveres e o comprometimento que cada soldado deveria ter para com o imperador e para com Roma. (MARQUES, 2017, p. 27).

Como a partir de Otávio Augusto, o imperador passou a ser também o primeiro dentre os generais, cabia ao soldado seguir suas ordens, o que acabava por forjar um forte vínculo entre eles; um laço que unia imperador e soldado e estabelecia as

obrigações e privilégios deste; privilégios que eram a recompensa por seus sacrifícios pessoais. (SOUZA, 2004, p.451). O imperador desejava assim demonstrar às várias facções do exército que ele era comandante supremo; sobretudo da esfera militar. No decurso do tempo, quando um determinado imperador queria reforçar sua *auctoritas*, ele empreendia campanhas punitivas ou de conquistas que, ao término, deveriam resultar no triunfo perante seus concidadãos, onde ele era aclamado como guardião e protetor de Roma.

Aprofundando o tema do artigo, precisamos ter em mente que muitas pessoas dentro do Império Romano buscavam se proteger contra forças sobrenaturais malfazejas, ou até contra inimigos reais por meio da magia; sendo que era muito comum que, durante essas práticas mágicas, as pessoas evocassem a imagem do soldado como uma entidade protetora (afinal, ele é alguém forte e imbatível). A título de comparação, seria o correspondente a atual Oração de São Jorge (o santo guerreiro), tão conhecida entre os católicos. Não é à toa que a prece começa com os seguintes dizeres: “Andarei vestido e armado com as armas de São Jorge...”.

O pensamento epistemológico de Foucault nos é útil neste ponto ao demonstrar como o fetiche pelo poder, pelo desejo por uma autoridade ilimitada, perpassa as mais variadas camadas sociais, com o fetiche pelo poder e pela autoridade se ramificando desde o topo até a base da pirâmide social. Foucault nos adverte que não devemos tomar o poder como um fenômeno simplório de dominação de um indivíduo sobre outro, de um grupo sobre outros ou mesmo de uma classe sobre outras. É mister que se tenha consciência que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentido do poder; são sempre centros de transmissão! Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos; passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo

elementar, o átomo primitivo, matéria inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou esfaqueando-os.

Efetivamente, aquilo que faz com que um corpo, gestos, discursos e desejos sejam identificados e constituídos enquanto indivíduos é um dos primeiros efeitos do poder. Em outras palavras, o indivíduo não é **o outro** do poder; ele é sim um dos seus primeiros efeitos. O indivíduo é um efeito do poder e, simultaneamente, ou pelo próprio fato de ser um efeito, é o seu centro de transmissão. O poder passa através do indivíduo que ele constituiu. (FOUCAULT, 1981, pp.183-184).

Baseando-nos no modelo epistemológico de Foucault, chegaremos à conclusão que os primeiros cristãos, como súditos do império romano que assistiam às paradas militares e que sentiam na sua vivência cotidiana toda pressão exercida pela apologia ao poder bélico das legiões romanas, eram atingidos e impactados no seu psicológico pela idolatria e pelo fetiche às armas e a toda panóplia de cunho militarista; sendo cooptados pelo gesto sedutor de submeter e de aniquilar o adversário. Contudo, estes mesmos cristãos, na lógica de Foucault, não eram átomos inertes de recepção de ideais impostos à força num sentido vertical. Estes cristãos também eram centros de transmissão; o poder os impactava, mas não morria neles; pelo contrário, se renovava com eles e através deles que, atuando como correias de transmissão, retransmitia-o à sua maneira. Entretanto, para que ele fosse retransmitido, era necessário a existência de outros destinatários, de receptores a quem esses cristãos pudessem retransmitir o poder. Estando os primeiros cristãos precisamente na base da pirâmide social, eles o retransmitiam horizontalmente. Esses primeiros cristãos atuavam como correias de transmissão horizontal que, como potência centrífuga, reverberavam esta característica belicista do poder para pessoas que, estando elas também já cooptadas pelo fetichismo do militarismo transbordante, estariam predispostas a prestar atenção no que esses cristãos tinham a dizer, bem como nos seus gestos ritualísticos. Em vários afrescos e relevos, o imperador/general subjuga os vencidos representando-os prostrados em posições submissas. Uma cena em alto relevo da coluna de Marco Aurélio demonstra precisamente o momento em que legionários vitoriosos executam prisioneiros de guerra:

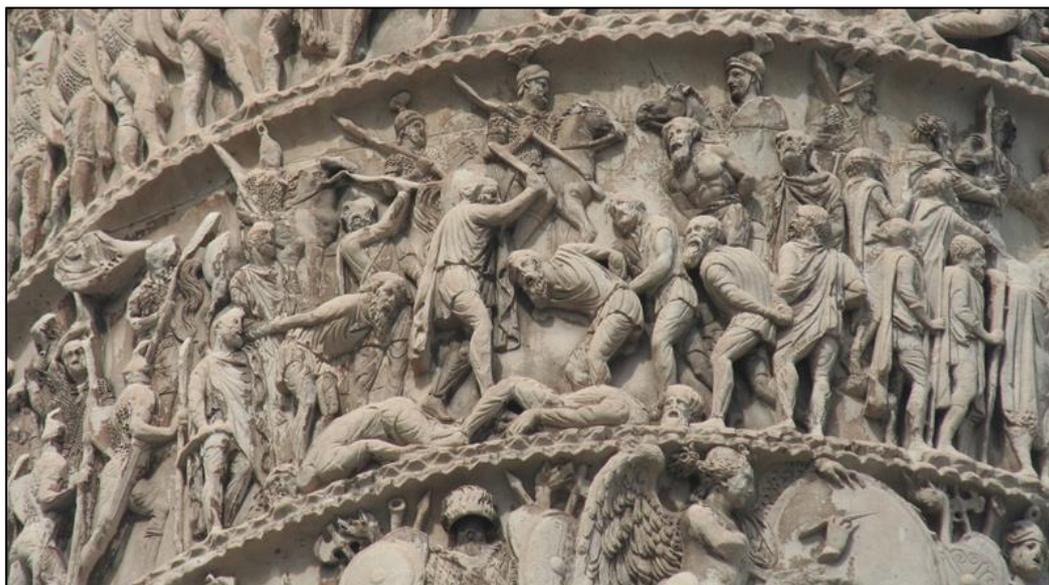


Figura 1: Legionários romanos executando os inimigos vencidos. Reparem como o inimigo prestes a ser morto é imobilizado e obrigado a se prostrar perante o soldado romano. Escultura em relevo da Coluna de Marco Aurélio. Roma. Data do início da construção: 176 a 180 d.C.

É curioso como tais cenas nos remetem às narrativas dos exorcismos de Jesus, como, por exemplo, o exorcismo do endemoninhado geraseno (Mc 5:6-7), onde é dito que o endemoninhado se prostra perante Jesus num gesto de súplica.

Ao ver Jesus, de longe, [o endemoninhado geraseno] correu e prostrou-se diante dele, clamando em alta voz: “Que queres de mim, Jesus, filho do Deus altíssimo? Conjuuro-te por Deus que não me atormentes!”. (Mc 5:6-7)

Esta cena é ricamente ilustrada no mosaico a seguir, encontrado numa basílica, em Ravena:



Figura 2: Mosaico retratando a cura do endemoninhado geraseno. Basílica de Santo Apolinário. Ravena. Séculos V/ VI. Esta ilustração reproduz um episódio bíblico da cura do endemoninhado geraseno (Mc 5:1-20, Mt 8:28-34 e Lc 8:26-39). Reparemos como na imagem o sujeito possuído se prostra aos pés de Jesus, ou melhor, é o demônio que, possuindo o corpo do obsidiado, se prostra e com isso faz o sujeito se ajoelhar diante de Jesus.

Existem outros escritos do Novo Testamento que ecoam esta mentalidade militarista, como, por exemplo, o trecho contido na Epístola aos Efésios, datada do final do século I, com todo seu vocabulário calcado no uso de artefatos bélicos:

Por isso, deveis vestir a armadura de Deus, para poderdes resistir no dia mau e sair firmes de todo combate. Portanto, ponde-vos de pé e cingi os vossos rins com a verdade e revesti-vos da couraça da justiça, e calçai os vossos pés com a preparação do evangelho da paz, empunhando sempre o escudo da fé, com o qual poderei extinguir os dardos inflamados do Maligno. E tomai o capacete da salvação e a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus. (Epístola aos Efésios 6:13-17).

Lendo com atenção, notamos que neste simples relato neotestamentário são mencionados nada menos do que seis tipos diferentes de armamentos: armadura, couraça, escudo, dardos, capacete e espada. Estes eram precisamente os apetrechos que constituíam o arsenal do legionário romano. Pela mesma semiótica textual deve ser lida a passagem da Epístola aos Romanos, onde Paulo exorta seus companheiros a se revestirem da “armadura de luz”. (Rm 13:12).

No Livro do Apocalipse, que segundo John D. Crossan (1994) foi escrito no final do século I, provavelmente no reinado de Domiciano (81-96 d.C.), e dirigido às várias comunidades cristãs da Ásia Menor (CROSSAN, 1994, p.469), está expresso que os cristãos que trazem na sua face o “selo”, ficarão imunes da destruição promovida pelos cavaleiros, cujo objetivo final é a aniquilação da Besta, ou seja, Satanás. Estes cavaleiros são descritos como criaturas terríveis, capazes de infligir violência de uma forma assombrosa:

O número de cavaleiros do exército era de duzentos milhões: ouvi bem o seu número. Na minha visão, os cavalos e os cavaleiros tinham este aspecto: vestiam couraças de fogo, de jacinto e de enxofre; a cabeça do cavalo era como de leão e da sua boca saía fogo, fumaça e enxofre. Uma terça parte dos homens foi morta por estes três flagelos: o fogo, a fumaça e o enxofre que saíam da boca dos cavalos. O poder dos cavalos, com efeito, está em suas bocas e nas caudas; de fato, suas caudas parecem serpentes: têm cabeças com as quais causam dano. (Ap 9:16-19).

Por que a imagem do cavaleiro é tão enfatizada no livro do Apocalipse? O historiador André Chevitarese (2003) tem uma explicação bem interessante para responder esta pergunta. Segundo Chevitarese:

Cavalos, carros de combate e cavaleiros eram atributos de autoridade e de poder. Os grandes impérios antigos, fossem eles do Mediterrâneo, do Egeu ou do Oriente Médio detinham expressivo número de cavalos e nos seus exércitos a cavalaria gozava papel imprescindível na tática de guerra. (CHEVITARESE, 2003, p.82).

Tendo em mente este comentário feito por Chevitarese, prestemos atenção no amuleto ilustrado abaixo, descoberto no antigo Egito.



Figura 3: Cavaleiro segurando uma lança com sua mão direita enquanto subjuga uma figura feminina que está caída no chão. As patas dianteiras do cavalo estão erguidas, sugerindo que ele vai pisotear a mulher. Há uma estrela em frente à face do cavaleiro. Circundando o cavaleiro está a inscrição ΣΟΛΟΜΩΝ (Salomão). No reverso há a inscrição ΣΦΡΑΓΙΣ ΘΕΟΥ (Selo de Deus). Origem: Egito. Data: entre os séculos I a V d.C. Medalha de hematita. Inventário: Michigan, Museum of Archaeology, University of Michigan. Inventário: 26092

Há um detalhe também: em termos antropológicos, o selo aludido no capítulo sétimo do Apocalipse não é apenas uma proteção, um “salvo-conduto” que garante que a vida do cristão não será ceifada quando os cavaleiros passarem por ele. Ele é um sinal mágico que confere ao seu detentor a certeza de que ele e os cavaleiros estão “vibrando na mesma sintonia”. Mais do que vibrar na mesma sintonia; os cavaleiros que destroem a Besta não são meros agentes *ex-machina* que entram em cena à revelia dos cristãos. Pelo contrário; a entrada deles em cena cumpre a função de satisfazer o desejo dos cristãos, conforme pode ser lido em Ap 6:10: “Até quando, ó Senhor santo e verdadeiro, tardarás a fazer justiça, vingando nosso sangue contra os habitantes da terra?”.

Neste caso, é como se os cristãos estivessem, de forma sub-reptícia, demandando pela ação dos cavaleiros. Por esta lógica, os cristãos passariam a ser os responsáveis pela atuação dos cavaleiros e, como responsáveis, isto significa que eles

assumem o comando sobre esses cavaleiros armados. O sentimento de estar assumindo o comando de uma tropa de cavaleiros, isto é, de uma cavalaria, faria o crente se sentir na pele de um chefe militar.

CONCLUSÃO

A questão da militarização foi um aspecto cultural que pautou o *modus vivendi* dos milhares de súditos sob o domínio da Roma imperial e seria impossível que ela não afetasse também a vida dos primeiros cristãos, produzindo efeitos na sua experiência religiosa. O apelo militarista vigente no Império Romano residia na capacidade de convencer seus súditos de que o exército romano era invencível e apto a submeter todos os seus adversários; pensamento que foi assimilado pelos cristãos, que o ressignificaram para o campo da magia e do sobrenatural, onde o inimigo a ser submetido e escravizado são os demônios e os exércitos que eles comandam.

REFERÊNCIAS

Documentação

BÍBLIA. Tradução em português. **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. (1ª ed.). SP: Paulus, 2002.

Bibliografia

CHEVITARESE, André L. **Amuletos, Salomão e Cultura Helenística**. In: CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabrielle. **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo**. Itu: Otoni Editora, 2003, pp. 78-89.

CROSSAN, John D. **O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu no Mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. RJ: Graal (2ª. edição), 1981.

MARQUES, João Marcos A. **O exército romano e as representações do deus Mitra: possibilidades interpretativas**. Dissertação de Mestrado (115 págs.). Universidade Estadual do Ceará. Fortaleza, 2017.

SOUZA, Rafael de Abreu. **Miles et paganus: apontamentos acerca dos efeitos do exército romano sobre as populações locais.** In: [www.cerescaico.ufrn.br/ mneme](http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme).

ISSN:1518-3394, ano XI, vol. 5, 2004, pp. 445-466.

ZÉTOLA, Bruno M. **Triunfos militares e legitimação de poder na antiguidade romana.**

Revista Métis, Universidade Caxias do Sul. Vol. 5, n. 10, 2006, pp. 35-59.

O MODELO EDUCACIONAL *EGKÝKLIA* – EDUCAÇÃO FORMAL GREGA

THE EGKÝKLIA EDUCATIONAL MODEL – GREEK FORMAL EDUCATION

DIELSON COSTA¹

RESUMO

Esta investigação trata-se de uma pesquisa histórica, utilizando-se de levantamento documental de fontes e análise bibliográfica. Tendo como objeto de pesquisa, o ciclo educacional *Egkýklia* durante os períodos Clássico e Helenístico, de modo a identificar suas características e mudanças e como contribuiu para a estrutura social grega, identificando os sujeitos participantes desta e compreendendo os processos de inclusão/exclusão deste modelo educacional em relação aos sujeitos. Fizemos uso de uma análise bibliográfica, sobretudo das obras de Aranha (1996), Jaeger (1994), Luzuriaga (1959), Monroe (1978) e Cambi (1999), também nos voltaremos para as fontes históricas, como, a “Política” de Aristóteles, “Gramática” de Dionísio, “Miscelânea” de Clemente de Alexandria, “Contra os Sofistas” de Isócrates, “Diálogos”, “Górgias”, “Hípias Maior”, “Hípias Menor” e “Mênnon” de Platão, o “Econômico” de Xenofonte, dentre outras.

PALAVRAS-CHAVE: Educação; História; Sujeitos.

ABSTRACT

This investigation is a historical research, using a documentary survey of sources and bibliographic analysis. Its object of research is the *Egkýklia* educational cycle during the Classical and Hellenistic periods, in order to identify its characteristics and changes and how it contributed to the Greek social structure, identifying the subjects participating in it and understanding the processes of inclusion/exclusion of this educational model in relation to the subjects. We made use of a bibliographical analysis, especially the works of Aranha (1996), Jaeger (1994), Luzuriaga (1959), Monroe (1978) and Cambi (1999), and we also turned to historical sources, such as Aristotle's "Politics", Dionysius' "Grammar", Clement of Alexandria's "Miscellany", Isocrates' "Against the Sophists", Plato's

¹ Mestrando no Programa de Pós- Graduação em Educação da Universidade Federal da Bahia; Bolsista Capes. Orientadora: Doutora Kelly Ludkiewicz, pesquisa: “Sujeito, mudanças e permanências, no modelo educacional *egkýklia*”. E-mail: dielson.costa05@gmail.com

"Dialogues", "Gorgias", "Hippias Major", "Hippias Minor" and "Ménon", Xenophon's "Economicon", among others.

KEYWORDS: Education; History; Subjects.

INTRODUÇÃO

Este presente artigo visa abordar o processo educacional *Egkýklia* ou *Enkýklia*², iniciado no período clássico e que teve seu pleno desenvolvimento no período Helenístico analisando a participação de sujeitos “excluídos” parcial ou totalmente da sociedade como as mulheres, a população mais pobre e os escravos neste processo educacional.

Inicialmente, é necessário destacar que a definição de *Paidéia*, é variável (MARROU, 1966, p. 158; SPINELLI, 2016, p. 7), como também nos aponta Jaeger, que por vezes, a define como “formação” (JAEGER, 1994, p. 4), “espírito grego” (JAEGER, 1994, p. 6). Spinelli (2016b, p. 605) enfatiza que: “defini-la como simplesmente educação, é sintetizá-la”, e que o conceito *Areté*, se aproxima muito mais do conceito de educação que a *Paidéia*. Por conseguinte, a *Paidéia*, está vinculada ao ideal do cidadão grego, deste modo, refere-se muito mais a uma aspiração “teórica” ou até “filosófica” de um objetivo fim e que é traduzida como educação em seu sentido mais amplo. Enquanto, a estrutura educacional para atingir este “ideal” era organizada na prática do período clássico e Helenístico, através de estudos cíclicos que eram conhecidos pela expressão *Egkýklia* (*Εγκύκλια*).

A *Egkýklia* era de uso habitual entre os gregos durante o período clássico, ainda que extremamente distinta do que seria posteriormente, denotando neste primeiro momento, por vezes apenas aquilo que é cíclico ou até mesmo uma ideia de cultura geral. Seu uso alterou-se ao longo de todo período Helenístico, é presente em textos do período do imperador romano Vespasiano e em filósofos posteriores. Seu significado específico variou de acordo com a época e a localidade. De acordo com Plutarco, *Egkýklia*, era utilizado na Grécia Arcaica para denominar aquilo que é circular, a *Egkýklia*

² A expressão grega *Εγκύκλια* pode ser transliterada como *Egkýklia* ou *Enkýklia* pois, antes de κ (capa) o gama é lido com som de “n” (ene), de modo que, por vezes, vem transliterado por *enkýklios* em respeito à pronúncia. No entanto, a transliteração mais comum e que será utilizada no projeto de pesquisa será *Egkýklia*.

então, apresentava a ideia de uma educação cíclica, ou seja, com períodos bem definidos: destarte o educando completava um curso para ingressar em outro posteriormente, e, portanto, apresentava um conjunto de saberes gerais fundamentais (Plut. *Moralia*, 1, 10). Ora, a educação grega era fundamental no processo de formação deste ideal de cidadão e está condicionada diretamente com a transmissão de conhecimentos válidos para uma sociedade (JAEGER, 1994, p. 4).

Durante boa parte do período Clássico, a educação era voltada sobretudo para uma instrução aristocrática (JAEGER, 1994, p. 112). Para Píndaro, a educação só tem sentido quando dirigida a um nobre, que tem de tornar-se aquilo que ele é, criticando o fato da participação, (embora em minoria) de alguns indivíduos que não faziam parte da elite: "Se tal qual tu aprendeste a conhecer-te enquanto nobre naturalmente, enquanto os neófitos de cultura só sabem por haverem aprendido." (Pind. *OI.* II, 94-96). Os aristocratas garantiam uma educação erudita para seus filhos conduzidos pelos pedagogos, figura de grande destaque durante o período clássico, enquanto os mais pobres eram relegados no máximo, a um ensino hereditário de uma prática técnica. (MARROU, 1966, p. 152).

Com o advento da democracia, a educação passa a ser vista como uma necessidade para o exercício da cidadania, interessando cada vez mais a um maior número de indivíduos. Desta forma o ensino individual de um preceptor não podia mais dar conta (MARROU, 1966, p. 150), ainda que a educação particular não tenha desaparecido de repente, como pode-se notar em Aristóteles (*Arist. Et. Nic.* K 1180 b7s) e Quintiliano referindo-se ao período clássico (Quint. *Inst.*, I, 2). Os próprios pedagogos discutiram ainda por longuíssimo tempo, sobre as vantagens e inconvenientes de uma educação cada vez mais coletiva (MARROU, 1966, p. 72).

EGKÝKLIA DURANTE O PERÍODO CLÁSSICO:

No período clássico, a "escola" onde se aprende a ler, a escrever e contar, é bem integrada nos costumes: o infante frequenta aulas de três mestres: O *Pedótriba* (instrutor de ginástica), o *Citárista* (o de música) e o *Grammatiskós* (o que ensina as

letras), sendo este último mais tarde chamado de "o mestre por excelência" ou *Didaschalos* (Sólon. Frag 12-14).

Neste mesmo período, temos o advento dos Sofistas, autointitulados "educadores de homens", definição esta, que o próprio Protágoras, segundo Platão dá de sua "arte". (Plat. *Prot.*, 317b). Os Sofistas abandonaram um plano de educação apenas esportiva ou elementar para uma educação voltada para a Política (Plat. *Prot.*, 319a) e baseada na Dialética de Protágoras e na Retórica de Górgias.

A atuação sofística manteve-se em um ensino elitizado. Protagóras, por exemplo, cobrava uma soma de dez mil dracmas (Diog. Laerc. *Vid. Fil.*, IX, 52) e Isócrates cobrava um pouco menos que isso (Isoc. *C. Sof.*, 3) para ensinar. Em um aspecto geral, o aluno sofístico, deveria ser capaz de dialogar a respeito de qualquer coisa e, portanto, deveria apropriar-se de uma cultura geral, que neste momento era sinônimo da antiga expressão *Egkýklia*, que anteriormente era utilizada para denominar tudo que é cíclico.

De acordo com Platão os estudos neste formato não eram largamente utilizados, sendo restritos àqueles que tivesse renda suficiente para contratar professores capacitados para ministrar estes ensinamentos (Plat. *Prot.*, 318c). Embora os Sofistas tenham desenvolvido novas características pedagógicas, a *Egkýklia* ainda se manteve elitizada. Xenofonte critica em seu tratado *Da Caça* (Xen. Eq. 13) que esta técnica (sofística) era cara e mantinha os moldes da antiga educação e que em nada se diferenciava de uma preparação para a guerra. Muito embora, podemos perceber a claríssima ênfase realizada por Górgias, destacando que juntamente com a Filosofia, havia os estudos da Retórica e da Gramática; a Geometria vinculada a Aritmética, Astrologia e Música e a Medicina, a Alquimia, o que era completamente distinto dos métodos anteriores (Plat. *Grg.*, 450d; 501a), e que estas estavam reservadas apenas a linhagens filosóficas, por herança familiar.

A presença das mulheres no ciclo educacional *Egkýklia*, ainda é algo, que está em afincado processo de pesquisa, pois, como afirma Cuchet, o registro das crianças (*frátrias*) era distinto entre homens e mulheres, por vezes, a menina não era registrada ou até mesmo assumia o nome do pai (CUCHET, 2015, p. 1, 11). Da mesma forma, apenas os meninos poderiam ser registrados no *lexiarchikon*, que é o último período do ciclo educacional (CUCHET, 2015, p. 12). Tais questões, tem dificultado a identificação da

presença feminina na *Egkýklia*, contudo as fontes antigas apresentam diversas mulheres nas escolas filosóficas, tanto no período clássico, sobretudo, na Academia Platônica como em períodos posteriores. Podemos citar o exemplo das filhas do filósofo Diodorus (Séc III a.C), Argia, Theognida, Artemisia e Pantaclea, apresentadas por Clemente de Alexandria nos livros “IV Miscelânea” e “Contra Joviniano” todas elas da escola dialética (Clem. Al. Strom. III, 10a). Outro exemplo é Hiparquia (séc III a.C.) irmã de Maronitas Metrocles e esposa de Crates, ambos filósofos cínicos, de acordo com o livro III da Antologia epigrama de Antípadro de Sídon, intitulado “Para as mulheres”.

De acordo com Xenofonte, havia mulheres que participaram das escolas filosóficas sem terem participado da *Egkýklia* (Xen. Ec., IV, p. 260). O autor defendia ainda que esta deveria ser apenas destinada aos homens, e as mulheres, deveriam ser “educadas” por suas genitoras e maridos apenas sobre a administração do lar (Xen. Ec., IV, p. 260.) Cícero em “Da natureza dos deuses” referindo-se a Grécia no século III a.C. narra a história de Leôncio uma prostituta ateniense, amiga de Epicuro que teria frequentado a *Egkýklia*. O autor comenta que Leôncio havia escrito contra Teofrasto e que considerava o maior absurdo, o fato de uma mulher ter falado contra este e contra alguns filósofos (Cic, *Nat D.*, I, 93).

Gilles Ménage em seu compêndio de 1624 já se preocupava em estudar diversas mulheres filósofas, o que a historiografia tradicional posterior acabou por silenciar e apenas mais recentemente, com os estudos feministas, estas mulheres voltaram a protagonizar a cena filosófica antiga. A obra *Atthis* escrito por Filocoro de Atenas (séc IV a.C) evidencia a presença de mulheres da elite, que receberam uma educação particular, principalmente por possuir parentesco com algum filósofo ou por pertencer a uma família abastada (Philoch, *Atth*, 35a). Certamente, muitos são os exemplos, de mulheres que romperam tais barreiras, mesmo que não tenhamos conhecimento destas, pois, como bem afirmara Umberto Eco: “não é que não tenham existido mulheres que filosofaram. É que os filósofos têm preferido esquecer-las, talvez depois de terem se apropriado de suas ideias” (ECO, 2008, p.3). Assim, embora a *Egkýklia* neste momento fosse destinada aos homens, pode-se notar a figura de algumas mulheres, que seja pela sua posição ou imposição social foram participantes neste processo de organização da *Egkýklia*.

EGKÝKLIA DURANTE O PERÍODO HELENÍSTICO

Na obra Política (I, 7, 1255 b25-40) o termo *Egkýklia*, parece ser utilizado para denominar uma instrução adequada, atenta aos detalhes, destinada ao serviço cotidiano, tanto dos escravos, como também para o aprendizado técnico de alguns cidadãos gregos. Em outra obra Aristotélica, denominada Tratado do Céu, a expressão é utilizada para mencionar uma reflexão filosófica relativa às chamadas “coisas divinas”, ou seja, relacionada à Metafísica, fazendo referência então ao ciclo de reflexões relacionadas ao universo, que só o intelecto é capaz de abordar (Trat., I, IV, 279 b).

Ao longo do tempo o formato da *Egkýklia* foi alterando-se, normalmente, os gregos dividiam os estudos dos meninos em três períodos de sete anos cada. Até os sete anos, as crianças deveriam ficar em casa aprendendo com o pedagogo ou com os pais a ler e escrever e questões básicas de convivência preparando-se assim para os dois períodos seguintes. O segundo período da *Egkýklia* consistia em estudos de temas gerais e variados, com vista à preparação ao ofício ou a cidadania e ali o jovem permanecia até os quatorze anos (Plat. *Banq.*, 181 c.) o próprio Platão afirmara que aos quatorze anos iniciava-se a puberdade (*ephebeia*), quando ao jovem lhe vem despontando a barba e o juízo (Plat. *Banq.*, 181 c.). Enquanto isso, os mais pobres não tinham acesso a nenhum dos ciclos e por vezes eram relegados apenas ao estudo técnico (*technikós*). Em seguida o jovem era inserido no último período do ciclo, comumente chamado de *lexiarchikón*, que tinha como objetivo introduzir o indivíduo na vida política da pólis. Tal organização etária é apresentada na obra de Platão (Plat. *Prot.*, 312 b); em Aristóteles (Arist. *Pol.*, VII, 1336a 23-24; VIII, 1338b 39-1339a8) e em referências posteriores que tratam do período clássico, como na obra de Plutarco (Plut. *Moralia.*, VII, 5 A).

Durante o período helenístico também, os jovens, desde crianças deveriam se aplicar ao *logismôn* (estudo de cálculo) e a *propaideias* (disciplinas preparatórias), tendo a Filosofia como a principal disciplina do ciclo da *Egkýklia*, sendo destinado para melhorar e qualificar o cidadão (Arist. *Repub.*, VII, 536 c – 537 a.). Juntamente com a Filosofia, vinha os estudos da Retórica e da Gramática; a Geometria vinculada a Aritmética, Astrologia e Música e a Medicina a Alquimia, estas estavam reservadas apenas a linhagens filosóficas, por herança familiar.

Tal evolução da *Egkýklia* é abordada em algumas obras Aristotélicas. Em *Política*, este modelo educacional aparece já aplicada ao ofício do criado doméstico “*Egkýklia Diakonémata*” (Arist. *Pol.*, I, 7, 1255 b 25). Para Spinelli, a *Egkýklia* neste momento passa se referir a todo modelo de educação com disciplinas definidas, e neste caso, o escravo também deveria se apropriar daquelas que lhe seriam úteis em seu serviço cotidiano. O autor completa ainda que a *Egkýklia Diakonémata*, inicialmente destinada aos escravos posteriormente teve a inclusão de outras disciplinas e foi destinada para outros grupos sociais (SPINELLI, 2016, p. 10). Assim, no período de Aristóteles, a expressão *Egkýklia* também era o conjunto de aprendizados de conhecimentos relacionados ao trabalho serviçal, que consistia em um conjunto de habilidades manuais e específicas, com o objetivo de qualificá-lo para uma determinada habilitação. Para tanto, existiam oficinas com os mais variados tipos de ensinamentos técnicos (Arist. *Pol.*, I, 7, 1255). Assim, neste momento a *Egkýklia* estava ligada principalmente as tarefas do cotidiano, como por exemplo, a culinária ou a organização doméstica, mas, também era ao mesmo tempo um conjunto de estudos gerais. Era exigência inclusive dos gregos, que os serviços se apropriassem do ciclo da *Egkýklia* (Arist. *Pol.*, III, 5, 1277 b 1), a fim de uma formação mais completa.

Já para os escravos pedagogos cabia o aprendizado voltado à instrução filosófica, sendo extremamente comum estarem presente durante a instrução aos *paidós*, sendo exigido ainda destes a eloquência, para bem instruir (Plat. *Men.*, 82). Entre os cidadãos mais pobres o ciclo de estudos *Egkýklia* consistia em um conjunto de estudos técnicos (*technikós*), ao cotidiano dos trabalhos, como afirmara Xenofonte, onde apresenta que eram os filhos dos obreiros dos ofícios manuais quem normalmente herdava o trabalho de seu pai, o conjunto de aprendizados repassados para o infante neste sentido também era chamado de *Egkýklia* (Xen. *Ec.*, IV, 3 p.227).

Enquanto isso, independentemente da posição social, não havia para as meninas um modelo de educação desenvolvido, muito embora, há casos de mulheres que eram instruídas tornando-se poetisas, escribas ou filósofas, muito mais por terem sido incentivadas por seus pais e por pertencerem a elite. Segundo Jaeger (1994), a *arete* própria da mulher grega era a formosura, e o culto da beleza feminina correspondia a um tipo de formação cortesã. A mulher não surge apenas como um objeto sexual, mas,

também e sobretudo, como “dona de casa”, suas virtudes devem estar ligadas a modéstia e o pleno governo do lar, desde a administração dos escravos domésticos até o controle da dispensa. A inferioridade feminina na *pólis* fica evidente inclusive no texto de Aristóteles, *Política*, I, 1260 a-b:

Isto nos leva imediatamente de volta à natureza da alma: nesta, há por natureza uma parte que comanda e uma parte que é comandada, às quais atribuímos qualidades diferentes, ou seja, a qualidade do racional e a do irracional. (...) o mesmo princípio se aplica aos outros casos de comandante e comandado. Logo, há por natureza várias classes de comandantes e comandados, pois de maneiras diferentes o homem livre comanda o escravo, o macho comanda a fêmea e o homem comanda a criança. Todos possuem as diferentes partes da alma, mas possuem-nas diferentemente, pois o escravo não possui de forma alguma a faculdade de deliberar, enquanto a mulher a possui, mas sem autoridade plena, e a criança a tem, posto que ainda em formação. (...) Devemos então dizer que todas aquelas pessoas têm suas qualidades próprias, como o poeta (Sófocles, *Ajax*, vv.405-408) disse das mulheres: ‘O silêncio dá graça as mulheres’, embora isto em nada se aplique ao homem (Aristóteles, *Política*, I, 1260 a-b, pp. 32 e 33).

Na poesia grega a mulher é apresentada frequentemente como mãe, esposa ou amante, sensualizada, promotora de paixões avassaladoras. Para Jaeger (1994), a transformação da sensibilidade masculina extremamente comum no período helenístico, foi considerada uma efeminação e que a entrega total dos sentidos cabia as mulheres, e quanto ao homem restaria a Filosofia, a Educação e a Política; completa, destacando que isto fica ainda mais evidente, quando enfatiza que o matrimônio por amor não cabia a mulher por ser difícil surgir nesta o amor, e foi apenas na forma do *eros* platônico que o amor masculino, conseguiu em relação à mulher a sua expressão poética.

Como fica evidente, não cabia a mulher a educação, muito embora, algumas mulheres ao longo do tempo destacaram-se por fazer parte de escolas filosóficas ou possuírem uma educação refinada, por fazer parte de uma linhagem familiar que financiava seus estudos. Notemos o que retrata Xenofonte em um de seus diálogos, *O Econômico*:

Mas é isso, Iscômaco, disse, que eu gostaria de saber. Tu mesmo educaste tua mulher de modo que ela fosse tal qual deve ou a recebeste das mãos do pai e da mãe já sabendo cuidar das tarefas que lhe cabem? E o que saberia ela, disse, quando a tomei como esposa? Ao chegar à minha casa, não tinha ainda quinze anos, e, antes disso, vivia sob muitos cuidados para que visse o mínimo. Não pensas que era bastante chegar sabendo apenas pegar os fios de lã e tecer uma túnica e já ter visto como os trabalhos de tear são distribuídos às servas? Quanto ao controle da alimentação, disse, veio muito bem ensinada, o que, tanto para o homem quanto para a mulher, penso eu,

é uma questão do maior interesse. Quanto ao resto, Iscômaco, disse eu, tu mesmo educaste tua mulher para que fosse capaz de cuidar das tarefas que lhe cabem? Não, Por Zeus! Disse Iscômaco, não o fiz antes de oferecer sacrifícios e, com uma prece, pedir que eu, ensinando a ela, aprendendo, conseguíssemos o melhor para nós ambos. Para a mulher é mais belo ficar dentro de casa que permanecer fora dela e para o homem é mais feio ficar dentro de casa que cuidar do que está fora. (XENOFONTE; PRADO, 1999, p. 34-35, 39)

Ora, então considerando que *Egkýklia paidéia* tinha como objetivo o desenvolvimento de um ciclo de estudos para o cidadão grego do sexo masculino, e que este visava a capacitação tanto para a formação básica e técnica, e que já em meados do período helenístico também para capacitar o cidadão nos estudos filosóficos e para a vida na pólis, as mulheres então, não tinham uma educação estruturada garantida pela *pólis*, ficando a cargo muitas vezes de aprendizados transmitidos por outras mulheres mais velhas, muitas vezes da própria família, que dedicavam-se a ensinar a cuidar dos afazeres domésticos, a administrar os escravos ou a tear. Isso não significa, no entanto, que não havia mulheres instruídas na Filosofia ou na Política. Podemos destacar também, Themista de Lámpsaco (Séc III a.C), que era esposa de Leonteo de Lámpsaco, que é citada no livro IV Les Stromates, como alguém extremamente sábia e usada como método de comparação, “mesmo que você seja mais sábio que Themista” (Clem. Al. Strom., p. 334). No livro III, capítulo XXV, das Instituições por Lactantius, menciona-se que ela é a única mulher filósofa.

Iscômaco dialogando com Sócrates afirmara, que as mulheres não tinham uma educação formal, mas, que estas deveriam aprender questões do cotidiano através de uma instrução familiar através da genitora ou do marido (Xen. Ec., IV, 2 p.230). Já na Escola de Alexandria todas as disciplinas se tornaram obrigatórias, e foram divididas em dois blocos e se constituíram na *Egkýklia Paidéia* e se transformaram em uma posse de saber amplo. Todos os meninos nascidos de pais cidadãos tinham a obrigação de se envolver com a *Egkýklia*, que tinha um “esquema” organizado de disciplinas obrigatórias e de modo optativo aquelas que se referem aos ofícios.

No Egito Helenístico, por exemplo, de acordo com um papiro apresentado por Hondius, o ginásio parece ter sido sustentado financeiramente e administrado por uma associação que buscava manter um padrão educacional da *Egkýklia* (HONDIUS, 2010 p. 528), que priorizava a escrita inclusive entre as classes menos abastadas (HARD, 1913,

Ila). De acordo com Dittenberger, parecia existir um ensino destinado para as mulheres, mas, para este autor, a forma como o ensino para as mulheres é mencionada é apenas superficial não permitindo um estudo conclusivo (DITTENBERGER, 1883, p. 578).

O ofício do mestre era bastante humilde durante o período Helenístico (Diog. Laerc. *Vid. Fil.*, X, 4), era mal pago (FORBES, 1942, p. 3), as cartas epigráficas de Mileto e de Teos, fixam o salário dos mestres de primeiras letras (destinado aos alunos com sete anos de idade) em quarenta dracmas mensais e quinhentas dracmas por ano (DITTENBERGER, 1883, p. 577). Já para o período romano, a *Egkýklia*, correspondia durante o governo de Vespasiano (69-79 d.C), a uma escolaridade pública e obrigatória organizada nos mesmos moldes do período Helenístico, destaca-se o fato, que os professores recebiam melhores salários que nos períodos anteriores. Era destinada a todos os cidadãos, independentemente de sua renda, e seu formato influenciou imperadores posteriores, segundo Apuléo (Apul. *Flor*, 20, 3). Quintiliano (35-96 d.C), foi o primeiro professor remunerado do governo de Vespasiano, e teve como alunos Plínio o Mõço e o próprio Imperador Adriano (Quint. *Inst.*, I, 1, 15-18).

CONCLUSÃO

Isto posto, é indubitavelmente necessário identificar os meandros que envolvem a *Egkýklia* a fim de compreender suas transformações e importância como método de ensino, no contexto geral da sociedade grega e dos povos helenizados. Tendo em vista, que este foi largamente utilizado como instrumento catalisador do processo de incorporação cultural, o que por si só demonstra a importância de tais análises no cenário da historiografia antiga e suas implicações posteriores. A incandescente associação entre a cultura helenística com os povos posteriores sejam estes durante o período macedônico ou romano e as práticas de ensino utilizadas durante tais períodos foram instigantes ao presente processo de pesquisa, que levou necessariamente a um aprofundamento na compreensão do uso do termo *Egkýklia* e todas as suas nuances, que por sua vez, promoveram a inevitabilidade da averiguação de tal vocábulo e sua utilização, durante o apogeu da cultura grega, que se deu, durante o período helenístico, e da exiguidade de um modelo educacional destinado as mulheres gregas, tornando

assim, a análise situada neste hiato, importantíssimo para compreender como a cultura greco-romana nos períodos seguintes perpetua uma noção patriarcal de sociedade e condiciona sujeitos historicamente excluídos a permanecerem em sua situação marginalizada, tendo em vista, que todo o “sistema” que é perpetuado pela educação grega e sua posterior aplicação, com grandes alterações temporais, culturais e sociais, mantenha a condição destes indivíduos.

Para recolher os vestígios da presença das mulheres na história e principalmente no período helenístico, onde há um florescer cultural imenso, é necessária uma enorme quantidade de fontes, para citar pouquíssimos casos de mulheres. Para completar, os relatos existentes são escritos por homens, e que muitas vezes apresentam apenas uma visão masculina das ideias e dos fatos, relegando diversas mulheres ao esquecimento.

Se compreendermos que a educação é uma forma de perpetuar um *status quo*, utilizada para “formar” indivíduos e conseqüentemente, é promotora de ideias e valores por vezes dominante, o não oferecimento de uma educação para as mulheres e modelos “específicos e excludentes” voltado para os escravos e indivíduos mais pobres, também “fala” muito sobre isso, pois, a inexistência ou pouquidão destes nos círculos de discussão filosófica, nas formações dos ofícios ou nos ensinamentos considerados básicos, nos apresentam uma sociedade em que os escravos e os mais pobres mantinham-se com pouca mobilidade social e a mulher fica destinada para o lar e para tudo que tem relação com ele, como destaca Aristóteles em trecho já citado “o macho comanda a fêmea” ou “o silêncio dá graça as mulheres” (Política, I, 1260 a-b), assim pondo-a em posição inferiorizada e com pouquíssimas oportunidades de se estabelecer socialmente diferentemente do que já estaria posto.

ÍNDICE DE ABREVIATURAS

Pind. Ol. – *Pindari, Olympia*. (Pindaro, Olímpia)

Arist. Et. Nic. – *Aristocle, Eticha Nicomachea* (Aristóteles, Ética a Nicômaco)

Quint. Inst. – *Quintilianus, Instituzione Oratoria* (Institutos de Oratória)

Plat. Prot. – *Plato, Protagoras* (Platão, Protágoras)

Diog. Laerc. Vid. Fil. – *Diogenes Laertius, Vitae Philosophorum* (Diógenes Laércio, Vidas e doutrinas dos Filósofos ilustres)

Isoc. C. Sof – *Isocrate, Contre les sophistes* (Isócrates, Contra os Sofistas)

Xen. Eq – *Xenophon, Echestre* (Xenofonte, Equestre)

Plat. Grg – *Plato, Gorgia*. (Platão, Górgias)

Clem. Al. Strom – *Clementis Alexandrini, Miscelani* (Clemente de Alexandria, Miscelanea, Les Stromates)

Xen. Ec – *Xenophon, Oeconomicus* (Xenofonte, Econômico)

Philoch, Atth – *Filocorus, Atthis*

Arist. Trat. – *Aristocle, Theologia* (Aristóteles, Tratado do Céu)

Plat. Banq – *Plato, Simposium* (Platão, Banquete)

Plat. Republ. – *Plato, Politeia* (Platão, República)

Arist. Pol – *Aristocle, Politica* (Aristóteles, Política)

Plat. Men – *Platon, Menon* (Platão, Mênon)

Apul. Flor – *Apuleius, Florida* (Apuleio, Flórida)

REFERÊNCIAS

Documentação

APULEIO. *Flórida*. Tradução de Marco Aurélio. Lisboa: Universidade de Lisboa, 2016.

ARISTOFÁNES. *As nuvens*. Tradução de Gilda Maria Reale Starzynski, São Paulo: Universidade Federal de São Paulo, 2018.

ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. The Revised Oxford Translation. Edited by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.

ARISTÓTELES, *Política* (Edição bilingue). Tradução de António Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa : Veja, 1998.

ARISTÓTELES, *Traité du Ciel, suivi du traité pseudo-aristotélicien Du Monde*. Ed. J. Tricot. Paris : Vrin, 1986.

CÍCERO. *De Oratore*. Editado por Kazimierz F. Kumaniecki. Bibliotheca Teubneriana. Leipzig : Teubner, 1969.

- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Miscelânea e Contra Joviniano - compilado*. Traduzido do texto francês com título *Les Stromates*. I-V por Chapanski. Paris: du Cerf Ed., 1981.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1988.
- DIONÍSIO. *Grammatiké*. Tradução de Chapanski. 2003. 217f. Dissertação de Estudos Linguísticos) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.
- FILOCORUS. *Atthis*. Tradução de Virgílio Costa. 2007. Roma: Università Degli Studi di Roma tor Vergata, 2007.
- ISOCRÁTES. *Contra os Sofistas*. Tradução de Ticiano Curvelo Estrela de Lacerda. Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios, Juiz de Fora, 2018 V.6 N.2 – pp. 68-79.
- JUSTINO. *Les Apologies*. Traduit par A. Wartelle. Paris : Éditions du Cerf Paris, 1987.
- PINDARO. *Olympiques*. Traduit par Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- PLATÃO, *Diálogos*: Apologia de Sócrates, Critão, Laquete, Cármides, Líside, Eutífrone, Protágoras, Górgias. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- PLATÃO, *Górgias*. Tradução: Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Grupo Acropolis, 2016.
- PLATÃO, *Hípias Maior*. Tradução de Lucas Angioni. Archai, Universidade Estadual de Campinas, n. 26, Brasília, 2019.
- PLATÃO, *Hípias Menor*. Tradução de Vanessa Araújo Gomes. Universidade do Estado de São Paulo, Codex, v.2, n.1, 2010, p.137-144.
- PLATÃO, *Mênon*; texto estabelecido e anotado por John Burnez. Tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-RIO, 2001.
- PLATÃO, *O Banquete*. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- PLÍNIO. *História*. Lisboa: Editora UFL, 1975.
- PLUTARCO. *De Alexandri virtute*, apud SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta). Disponível em: <http://archive.org/stream/stoicorumveterum>. Na tradução espanhola de Mendes López Salvá.
- QUINTILIANO, Marco Fabio. *Istituzione Oratoria*: libri I-II. Traduzione do Orazio Frilli. Bologna: Zanichelli Editore, 1982.
- STERNBACH, Leo. *Gnomologium Vaticanum e codice vaticano graeco 743*. (Texte und Kommentare). Berlin: de Gruyter, 1963.

XENOFONTE. *Econômico*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

XENOFONTE. *Xénophon. De l'Art équestre*. Traduit par Edouard Delebecque. Paris: Les Belles Lettres, 1978.

Bibliografia

ARANHA, Maria Lúcia Arruda. *História da Educação*. São Paulo: Moderna, 1996.

ARANHA, Maria Lúcia Arruda. *História da Educação e da Pedagogia, Geral e Brasil*. São Paulo: Moderna, 2006.

BARROS, José D'Assunção. *A revisão bibliográfica – uma dimensão fundamental para o planejamento da pesquisa*. Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, v. 11, n. 2, jul./dez. 2009.

BIAZOTTO, Thiago do Amaral. A construção do(s) helenismo(s): greco-macedônios e autóctones nas obras de Droysen e Momigliano. In: MARTINS, Estevão C. de Resende (org.) et al. *Desafios e caminhos da teoria e da história da historiografia*: SBTHH, Mariana, 2013.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots*. Paris: Klincksieck, t. 1, 1968; t. 2, 1970.

DIELS, Herman; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951, Weidmann, Zürich-Hildesheim, 1989.

DE RIJK, Lambertus Marie. *Enkyklios paideia: A Study of its Original Meaning*. In Vivarium, nº. 3, A Journal for Medieval and Early Modern Philosophy and Intellectual Life, Brill, 1965.

GATELL, Rosa Rius. *Introducción – Las Filósofas de Gilles Ménage*. In: MÉNAGE, Gilles. *Historia da las Mujeres Filósofas*. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

GILES, Thomas Ransom. A tradição de Roma: a formação do cidadão. In: *História da Educação*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1987.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução: Artur Parreira; adaptação para a edição brasileira Monica Stabel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MARROU, Henri Irénée. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo: Edusp, 1966.

MÉNAGE, Gilles. *Historia de las mujeres filósofas*. Traducción de Mercè Otero Vidal. Barcelona: Ed. Herder, 2009.

MONROE, Paul. *História da educação*. São Paulo: CEN, 1ª Edição, 1978.

SPINELLI, Miguel. *O conceito grego da egkýklios paideía e sua difusão no período helenístico*. HYBRIS. Revista de Filosofia. Universidade Federal de Santa Maria, Vol. 7, n. 1, maio de 2016a, p. 31-58.

SPINELLI, Miguel. *O ciclo de estudos básicos (Egkýklios Paideía) da escolaridade grega*, Educação e Filosofia, v. 30, n. 60, p. 603-646, jul./dez. 2016b.

O COMÉRCIO DA SEDA, AS MULHERES E AS CLASSES SOCIAIS NA ROMA ANTIGA NOS SÉCULOS I A.E.C E I D.E.C

THE SILK TRADE, THE WOMEN AND THE SOCIAL CLASSES IN THE ANCIENT ROME FROM THE I BCE TO I ACE CENTURIES

Pedro Belfort¹

RESUMO

O artigo pretende investigar o comércio da seda chinesa na Roma Antiga durante o apogeu de seu Império e tentar entender o movimento entre as classes sociais com produto em questão, sobretudo, com as mulheres. Também investigar os discursos moralizantes da classe dominante romana contra o uso extravagante dos tecidos de seda pelas mulheres romanas como forma de ostentação social, evidenciando para além de uma manifestação misógina, uma crítica econômica com o temor da invasão da seda nos mercados romanos e, com isso, o enfraquecimento de sua economia em comparação com os Han da China.

PALAVRAS-CHAVES: Seda; Classes; Mulheres romanas.

ABSTRACT

This article intends to investigate the chinese silk trade in the Ancient Rome during in the heyday of Roman Empire and try to understand the movement between the social classes and your relation with the silk especially with the women. The article also intends to investigate the moralizing speeches of the ruling class against the extravagant use of silk woven by the roman women as a kind of social ostentation. Besides a misogynistic manifestation, it shows an economic critic caused by the fear of an invasion of the silk in the roman's markets therefore the weakening of its economy in comparison with the Han China.

KEYWORDS: Silk; Classes; Roman women.

¹ Graduado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), mestrando do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

O Mediterrâneo desde a Antiguidade apresentou-se como uma espécie de ponto de encontro entre diferentes culturas, mercadorias e pessoas. As diferentes sociedades que ali surgiram, interagiam desde formas mais ordinárias como pelo caso do comércio e das trocas culturais até de formas mais perturbadas como no caso da guerra. Contudo, independentemente do cenário em questão, pode-se afirmar que o intercâmbio cultural juntamente com a circulação de mercadorias foi uma das marcas do Mediterrâneo Antigo.

Com o avanço dos estudos, muito em contribuição da arqueologia, podemos inclusive ampliar os horizontes do que imaginávamos ser as dimensões da economia antiga e suas rotas comerciais. Há um bom tempo os estudos acerca da Rota da Seda² têm ganhado força, muito em voga pela atual Nova Rota da Seda³, e por causa das suas relações com a Roma Antiga. Esses estudos vêm suscitando nos últimos anos novas abordagens através do comparativismo histórico entre essas duas civilizações.

A abrangência da economia antiga era sofisticada, diferentemente do que muitas vezes se possa pensar sobre ela por conta de suas infraestruturas ainda bem precárias. Apesar dessa sua precariedade tecnológica, havia uma intensa troca comercial entre civilizações relativamente distantes com intermédios de outros povos e, com isso, uma rede complexa de um grande jogo diplomático e comercial entre todos esses povos.

Um dos produtos mais famosos advindos dessas trocas comerciais e que chegaram inclusive a circular pelo Mediterrâneo foi a seda. Como salienta o historiador irlandês Raoul McLaughlin, a seda era um produto com uma certa facilidade de transporte, sendo esta leve e resistente para longas viagens por vias terrestres (MCLAUGHLIN, 2012, p. 137), o que talvez possa explicar como que em Roma havia um comércio já estabelecido dessa mercadoria mesmo em tempos mais antigos. Acerca da Rota da Seda, McLaughlin expõe que a mesma era formada.

(...) por várias estradas regionais que se ligavam no interior da Ásia para facilitar a movimentação de produtos da Índia e da China para o Ocidente. Essas vias comerciais estavam ligadas ao território romano por intermédio de uma série de importantes rotas comerciais (MCLAUGHLIN, 2012, p. 115).

² Foi a maior rota comercial da Antiguidade que integrava, inicialmente, a China Han com outros povos estendendo-se até o Oriente Médio, Ásia Central, Europa e algumas regiões da África Oriental. Por sua longa duração, ficou famosa no Ocidente também por conta dos relatos do viajante veneziano Marco Polo que as visitou nos séculos XIII e XIV.

³ Projeto do Estado Chinês lançado em 2013 que consiste num plano de investimentos de integração comercial, sobretudo, em infraestrutura a fim de provocar a ampliação das rotas comerciais chinesas fazendo alusão à antiga e famosa Rota da Seda.

Segundo Mark E. Lewis, o termo “Rota da Seda” foi cunhado por um geógrafo alemão do século XIX, ou seja, nem um romano ou um chinês da época jamais se referiram usando esse termo. A existência entre os dois povos para ambos era constituída apenas pela seda que chegava aos mercados romanos. Devido à grande distância entre essas duas civilizações, juntamente com a precariedade tecnológica das redes de transporte da época, a visão que cada um tinha do outro era reduzida por rumores e por impressões distantes (LEWIS, 2010, p.143).

Contudo, as longas distâncias entre esses diferentes impérios também impuseram dificuldades para o sucesso da Rota da Seda até Roma. Com uma quantidade considerável de Estados intermediários, isto é, que se localizavam entre os romanos e chineses, movidos por interesses políticos quaisquer provocavam bloqueios e tentativas de contenção do avanço e acesso à mercadoria para demais localidades. Um desses casos era dos partos que buscavam impedir o acesso dos romanos ao comércio da seda (MCLAUGHLIN, 2012, p.143).

Após essa breve contextualização acerca da Rota da Seda e sua relação com os romanos, podemos agora demonstrar essa abrangência da seda ser notada durante o período de transição da *Res Publica* ao Principado, no século I a.e.c. Assim, diversas percepções dos romanos acerca de povos estrangeiros começam a ser reveladas pelos documentos que sobreviveram. Coincidindo com o período de plena expansão militar e, por consequência, de novas rotas comerciais, o contato com povos diferentes passava a ser inevitável. O comércio da seda foi um dos mais prósperos que chegaram aos romanos pela ampliação das rotas comerciais com o Oriente. No presente artigo, veremos quais foram as consequências que esse comércio, no caso da seda, proporcionou aos romanos e qual a relação que eles construíram com esse produto, sobretudo, as mulheres romanas.

Segundo Raoul McLaughlin, desde o final do período republicano, com a conquista do Mediterrâneo, os romanos começam a ter uma certa noção mais ampliada do mundo para além dos confins da área mediterrânea. Novas conquistas desempenharam novas rotas e contatos, mesmo que indiretos, para áreas mais

longínquas em direção ao leste. O grande Império Han⁴, isto é, o Império Chinês unificado sob sua segunda dinastia, já contava há dois séculos com uma extensão territorial e uma população de dimensões similares a dos romanos. Contudo, o interesse dos Han pelos romanos era mais evidente que o contrário, tanto que já investiam em ambiciosas empreitadas para estabelecer contato com civilizações em direção ao Ocidente, inclusive romanos (MCLAUGHLIN, 2012, p.17).

Segundo a historiadora Berit Hildebrandt, a seda se tornou muito popular em Roma no final do século I a.e.c e o início do século I d.e.c. Essa popularidade da seda coincide na mesma época do Principado de Augusto juntamente com a anexação do Egito, e, por consequência, do controle do Mar Vermelho e das rotas comerciais vindas do Oriente, sobretudo, dos mares da Índia (HIDEBRANDT, 2022, p. 499).

Como dito, os romanos passam a ter um contato maior com o Oriente, sobretudo, a partir da conquista do Egito no século I a.e.c. Porém, isso não resultava imediatamente num comércio facilitado e estabelecido diretamente com os Han, pois havia a presença de reinos intermediários, como por exemplo, a Bactria, a Pérsia, a Pártia e os reinos da Índia que, como já falamos anteriormente, ora impediam o contínuo fluxo de mercadorias diretamente entre os dois. Havia uma complexidade de interesses econômicos diversos e também políticos desses povos intermediários pelas mercadorias⁵.

Porém, a visão acerca dos *seres*⁶, assim como eram denominados os chineses para os romanos, não era homogênea, ora havia percepções positivas, ora negativas de acordo com as circunstâncias históricas em que foram produzidas essas documentações. Contudo, devemos nos atentar antes de tudo que quem produziu essa documentação eram exclusivamente apenas autores que eram membros da elite senatorial romana, ou seja, evidenciando uma abordagem atrelada a uma perspectiva elitista e não popular daquela sociedade. Essa era a fonte de produção da ideologia dominante expressados

⁴ A Dinastia Han que durou entre os séculos III a.e.c – III d.e.c., assumiu o poder a partir da deposição da Dinastia Qin, que havia unificado a China Imperial. Foi marcada pela consolidação da estrutura imperial edificada sobre uma base burocrática, pela conquista de novos territórios e o avanço do comércio.

⁵ Cf: MCLAUGHLIN, Raoul. *The Roman Empire and Indian Trade: the ancient world economy and the kingdoms of Africa, Arabia and India*. United Kingdom: Pen and Sword Maritime, 2021.

⁶ *Seres* é a designação latina dos povos que habitavam a China, o nome remete à seda, ou seja, povo da *Sinae*, isto é, Terra da Seda.

por suas classes dominantes naqueles tempos. Como salientou Marx, não podemos estudar um tempo apenas pelas suas ideias dominantes, ou melhor, pelo que sua documentação diz de si própria, pois estaremos nos defrontando apenas pela ótica das suas classes dominantes, e logicamente, pelos seus interesses específicos expressados em forma de ideias, logo, mistificaremos aquela realidade e a enviesando. (MARX, 2008, pp. 47-48).

Além disso, como salienta a historiadora Berit Hildebrandt, esses discursos que são reproduzidos pela documentação não podem ser encarados com tanta instantaneidade, pois, esses textos que chegaram até nós são resultado do processo de cópia dos textos feito pelos monges medievais. Com isso, o material que sobreviveu já bem selecionado expressa o interesse de quem os copiou, e essa quantidade de discursos moralizantes contrários ao uso dos tecidos de seda também expressa um moralismo e um pudor cristão com o corpo. Ao ler esses documentos pode-se gerar uma falsa impressão de que os discursos eram muito numerosos e que isso tinha correspondência direta sobre toda a sociedade, porém, eles foram os únicos que sobraram daqueles que foram selecionados arbitrariamente (HIDEBRANDT, 2022, p. 499).

A visão que temos sobre como os romanos viam os chineses é fruto de uma documentação específica das elites romanas, logo, são seus interesses materiais expressados nela. Como já nos referimos antes, essa percepção não era linear e constante, mas pelo contrário, alterava consideravelmente dependendo das circunstâncias do tempo em que foram produzidas evidenciando os interesses por trás do discurso retórico.

Como salienta o historiador André Bueno, Floro⁷, baseado na documentação expressa nas *Res Gestae Divi Augusti*, sustenta que já havia um trato diplomático entre os *seres* e os romanos desde os tempos de Augusto. Nesse ponto temos uma demonstração de reverência e até mesmo de admiração com a riqueza cultural e material daquele povo. Contudo, os fabricantes de seda também eram vistos como perigosos havendo um misto entre admiração e temor pelos *seres*. André Bueno destaca

⁷ Publius Annaeus Florus foi um orador latino de origens africanas.

que os romanos alternavam sua percepção pelos chineses com respeito e temor em diversos autores, como por exemplo, Ovídio, Pomponius Mela e Horácio. De um lado, teciam elogios quanto ao caráter mercantil dos *seres*, mas de outro, manifestavam um certo temor quanto às atividades militares dos mesmos (BUENO, 2021, pp.40-41).

Sobre o comércio entre os romanos e chineses, podemos dizer que se centrava num produto específico: a seda. A dinastia Han, responsável pela estabilidade e prosperidade da China recém-unificada pelos Qin⁸, estabeleceu no século I a.e.c a famosa Rota da Seda, logo houve uma intensificação do fluxo de produtos chineses, sustentados, sobretudo, pela seda em direção às diversas civilizações a oeste da China. Contudo, a seda se tornou a principal e mais procurado produto chinês muito devido ao desconhecimento sobre o seu modo de fabricação, que se dava através da saliva da lagarta da mariposa da espécie *Bombyx Mori*. Além dessas propriedades comerciais da seda, o produto acabou adquirindo uma função social em Roma, pois era bastante procurado pela elite romana como uma forma de atribuir status social e poder. Em suma, uma forma de ostentação. Pode-se dizer que por causa dessa sua boa recepção e pela procura das elites romanas que o consumo da seda era grande mesmo sendo considerado um item caro (BUENO, 2021, p. 38).

A procura por tecidos e joias orientais era condicionado pelos desígnios da moda da sociedade romana. Um desses tecidos era a seda que era considerado um material mais denso, portanto, os romanos urdiam novamente os tecidos a fim de torná-los mais leves e finos, se assemelhando à textura conhecida da seda contemporaneamente. No início, a roupa de seda era associada às vestimentas das prostitutas pela espessura quase transparente, logo, era um item marginalizado e estigmatizado naquela sociedade, pois as mulheres de famílias mais elitistas deviam usar, de acordo com os desígnios da moda da época, roupas de tecidos de linho ou algodão. Contudo, tempos depois, a moda da seda acabou chegando às classes mais abastadas, apesar de num primeiro momento vestirem trajés tradicionais de algodão ou linho combinadas agora com tecidos de seda. A roupa de seda ficou associada no imaginário romano à sedução feminina e a combinação de roupas de tecidos tradicionais juntamente com a seda

⁸ Primeira dinastia da China Imperial Unificada de 221 a.e.c – 206 a.e.c.

acabaram criando uma nova moda estabelecida em Roma (MCLAUGHLIN, 2012, pp. 198-199).

O comércio da seda atingiu dimensões tão elevadas que até mesmo um mercado da Seda fora aberto em *Vicus Tuscus* nas proximidades do centro da cidade de Roma onde se podiam encontrar os tecidos mais finos de seda. A tendência da moda feminina impulsionou a procura da seda em trajes glamurosos, contudo, os tecidos de seda eram considerados ainda como um produto exótico por ser associado ao Oriente, e com isso, evidenciava uma certa carga de preconceito. Com as altas vendas e o uso desenfreado causado pela seda, começam então a aparecer reações contrárias ao uso do tecido como uma forma de expressão desse consumo incontrolado e de reação à nova moda criada. Um dos precursores dessas reações foi Sêneca, membro da elite senatorial romana (MCLAUGHLIN, 2012, p.199).

Segundo Hildebrandt, a introdução da seda em Roma foi acompanhada por discursos moralizantes que também se referiam a outros produtos considerados exóticos e atrativos. A seda, segundo a historiadora, foi caracterizada pela luxúria, extravagância, estrangeirismo, ao feminino e à ostentação, por isso, um sinal de fraqueza pois era associada ao sexo feminino e que estaria violando o pudor e a austeridade das vestimentas e tradições romanas (HILDEBRANDT, 2022, p. 499).

Em Sêneca, podemos perceber uma crítica aos *seres* promovidas por duas razões: uma de âmbito moral e outra econômica, sendo que a primeira está relacionada às causas da segunda. O moralismo de Sêneca expõe de um lado a sua “xenofobia” e de outro a sua “misoginia”, que estavam de acordo com os princípios daquela sociedade de formação e organização patriarcal. Para combater a inundação da seda chinesa nos mercados romanos, Sêneca se utiliza do ataque moral às mulheres, que eram as principais consumidoras do produto e que mais usavam roupas de tecido de seda. Sêneca diz assim:

Eu posso ver as roupas de seda, os materiais que não escondem o corpo, nem mesmo a própria decência, e nem poderiam ser chamados de roupas [...] para que a mulher adúltera possa ficar visível através de seu fino vestido fino, de modo que seu marido não conheça mais do que qualquer estranho ou estrangeiro o corpo de sua esposa. (BUENO, 2021, pp. 41-42).

Sêneca claramente expõe um argumento moral que no fundo manifesta uma preocupação de caráter econômico devido à infestação da seda que estava causando prejuízos aos produtos romanos. Vale lembrar que Sêneca era membro da elite senatorial romana e se mostrava preocupado com os enormes prejuízos decorrentes do alto consumo da seda. Como já fora salientado, a seda era um item de luxo, mas ao mesmo tempo era procurado demais por ser um demonstrativo de status social e de poder daquele que a vestia.

Mais uma vez, de acordo com o discurso de caráter moralizante contra a seda, temos mais um outro relato de Sêneca que diz assim:

Eu vejo roupas de seda – mas como isto pode ser chamado de roupa quando nada oferece que possa dar proteção ao corpo ou algum pudor? Quando uma mulher usa essas sedas, ela não pode dizer em sua consciência que não está nua. Essas sedas são importadas a um alto custo de nações desconhecidas por meio do comércio. A seda é importada para que nossas mulheres casadas possam mostrar o corpo às pessoas nas ruas do mesmo modo que se exibem aos seus amantes na alcova (MCLAUGHLIN, 2012, p.199).

Contudo, temos outras manifestações contrárias à seda que remetiam sempre uma certa responsabilização das mulheres quanto à procura do produto, e mais uma vez combinando uma crítica de ordem moral com intuito de salvaguardar interesses meramente econômicos. Raoul McLaughlin expõe que durante um discurso ao Senado em 22 d.e.c, o Imperador Tibério chamou a atenção dos senadores sobre os efeitos da seda nos mercados romanos. Como afirmava o imperador, “Nossa riqueza é transportada para países estranhos e hostis por causa do uso indiscriminado desses trajés por homens e mulheres, principalmente mulheres.” (MCLAUGHLIN, 2012, p.19).

Plínio Velho faz uma crítica, também de ordem moral com um intuito econômico por trás aos hábitos nada austeros que a elite romana desempenhava juntamente ao seu desejo pelo tecido de seda e outros produtos orientais. Para ele, “Todo ano a Índia, China e a Arábia levam de nosso império, numa estimativa direta de nossas importações, cerca de cem milhões de sestércios” (BUENO, 2021, p. 19) e “é isso que custa o luxo de nossas mulheres.” (MCLAUGHLIN, 2012, p.19).

Apesar desses discursos moralistas contra o uso extravagante de tecidos de seda por mulheres, Berit Hildebrandt enfatiza que em textos mais antigos o uso da seda não

era somente mencionado as mulheres como as principais consumidores e admiradores da mercadoria, mas também os homens. Diferentemente do que era mostrado, o uso da seda não estava restrito apenas às mulheres, prostitutas e homens com desvios morais (HILDEBRANDT, 2022, p. 499).

Como dito, a seda não ficou restrita às mulheres. Temos uma documentação que nos mostra que entre os homens, a seda também proporcionou uma procura pelo seu tecido, sobretudo, na classe senatorial. Tanto que para frear o avanço da moda masculina da seda, o Senado aprovou em 16 d.e.c uma lei que restringia o uso de seda entre a aristocracia masculina. Segundo McLaughlin, essa lei tinha dois objetivos específicos: primeiro, de tentar diminuir a ostentação entre os senadores, que era um dos principais criadores de animosidade entre os mesmos e o segundo, de coibir uma tendência até então considerada “feminina” nos homens pelo uso do tecido e que os senadores mais tradicionais se opunham. Contudo, essas tentativas fracassaram, pois até mesmo o próprio Imperador Calígula se apresentou em público vestindo trajes de seda, desmoralizando essa lei, revelando então que a seda também era cobiçada entre os próprios imperadores (MCLAUGHLIN, 2012, p.199).

Segundo McLaughlin, essa questão envolvendo a seda e os mercados romanos é mais um indício de uma estratégia política e comercial que os Han há muito haviam se especializado para possuir uma supremacia dada pela inundação de mercadorias em diferentes regiões. No Oriente, os Han acreditavam que através da inundação de suas mercadorias em certos lugares provocaria uma dependência aos produtos e alimentos chineses, e então poderiam impor sua dominância em uma determinada região, transformando-as numa espécie de zona de influência. Com isso, de alguma forma essa política acabava facilitando os anseios pela sua própria segurança, pois, devido a essa dependência econômica, as chances de possíveis guerras contra seus vizinhos eram reduzidas. A partir dessa mesma dependência, os Han podiam diminuir o envio dos produtos ou até mesmo os cortando por completo. Com isso, alterava-se os preços dos produtos locais e os Han conseguiam controlar seus inimigos mais poderosos, assim reduzindo a possibilidade de certos povos de guerrear contra a China (MCLAUGHLIN, 2012, p.19).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos, o consumo da seda revelava, para além de um gosto particular, o caráter de classe que o produto passou a desempenhar naquela sociedade por conta do seu preço elevado e pelo seu status social que provocava. Após alguns anos, o produto passou a se concentrar, sobretudo, nas aristocracias, principalmente femininas, que tinham mais recursos para adquiri-lo e era comumente usados como um objeto de ostentação, ou seja, mais uma vez reafirmando sua relação fetichista com o caráter de classe expressado pelo seu próprio uso naquele contexto. Através de um simples produto, um universo das relações sociais pôde ser também ser revelado e estudado pelas suas nuances através da própria seda.

A crítica moralizante contra o uso da seda pelas mulheres, além de evidenciar uma “misoginia” bem característica daquela sociedade de formação social patriarcal, ocultava um problema bem maior por trás. Os discursos moralizantes das elites senatoriais romanas de certo modo disfarçavam uma preocupação dessa classe política romana com a invasão da seda em seus mercados e que como vimos, era parte de uma estratégia antiga que os Han já utilizavam com seus vizinhos asiáticos, tornando-os dependentes dos produtos chineses para evitar conflitos bélicos e, assim, exercer uma influência em seus vizinhos. E, além disso, como já fora dito, a sobrevivência documental apenas desses discursos moralizantes, próprios das elites políticas masculinas, também se deu pela seleção que os copistas medievais traçaram de acordo com seus interesses que, por sua vez, se combinavam com a reprovação da vestimenta de seda expressando então um moralismo e pudor cristãos.

Contudo, esse tema acerca da seda em Roma ainda carece de novos estudos, sobretudo, a relação que a seda teve com as classes populares romanas. Basicamente o que temos são documentações históricas restritas e advindas das classes dominantes romanas. Como Hildebrandt expôs acerca dos discursos moralizantes advindos da elite senatorial romana, se havia uma quantidade de discursos reprovando o uso da seda pode-se, portanto, concluir que conseqüentemente isso seria um indício de que a seda era bem difundida popularmente (HIDEBRANDT, 2022, p. 499).

Ao estudar a relação da seda com os romanos, reforçamos mais ainda a necessidade de se estudar as civilizações orientais e a imensa contribuição que as mesmas deram aos romanos. Um estudo em história antiga que negligencie os povos do Oriente e o intenso intercâmbio comercial e cultural seria além de reduzi-la, uma perpetuação da concepção orientalista⁹ de raiz eurocêntrica dentro da historiografia. Ao perceber a dimensão extraordinária do comércio da seda e da sua sofisticada, em relação à época, integração com os demais povos asiáticos e até mesmo mais a oeste coloca-se os estudos antigos em estreita correlação com a nossa atualidade e nos ajuda a revelar as reais dimensões daquele mundo, ou melhor, mundos.

REFERÊNCIAS

- BUENO, André. Como os Romanos viam os Chineses. *NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade*. Rio de Janeiro, volume XI, número II, pp.32-48, 2019. Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/nearco/article/view/49486> > Acessado em: 29 out. 2021.
- HILDEBRANDT, Berit. Roman Silk Trade and Markets In: LIU XINRU. *The World of the Ancient Silk Road*. Nova York: Routledge, 2022, pp. 497-509.
- LEWIS, Mark Edward. *The Early Chinese Empires: Qin and Han*. Harvard University Belknap Press, 2010.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MCLAUGHLIN, Raoul. *Roma e o Oriente Distante: Rotas comerciais para as terras antigas da Arábia, Índia e China*. São Paulo: Editora Rosari, 2012.
- MCLAUGHLIN, Raoul. *The Roman Empire and Indian Trade: the ancient world economy and the kingdoms of Africa, Arabia and India*. United Kingdom: Pen and Sword Maritime, 2021.
- SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁹ Em referência ao sentido atribuído às análises de Edward Said em *O Orientalismo* acerca da construção da visão ocidental sobre o Oriente e o impacto dessa mesma ideia no imaginário ocidental que atravessa inúmeros eixos desde a literatura até às ciências. Cf: SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

O IDEAL CAVALEIRESCO DOS SÉCULOS XIV E XV NOS REINOS DA FRANÇA E IBÉRICOS

THE 14TH AND 15TH CENTURIES KNIGHT'S CODE OF CHIVALRY IN THE IBERIAN AND FRENCH KINGDOMS

JOICE VIVIANE SILVA¹

RESUMO

A proposta deste artigo é identificar o perfil biográfico do ideal cavaleiresco nos séculos XIV e XV, nos reinos da França e Ibéricos. Para alcançar este objetivo, recorreu-se a pesquisas e análises de historiadoras e pesquisadores que exploraram fontes primárias da época referentes aos cavaleiros Bertrand Du Guesclin da França, o português Nuno Álvares, e Pero Niño, defensor da coroa de Castela. Intencionou-se ainda, compreender de que forma o uso biográfico contribuiu para a construção de um modelo ideal de comportamento e virtudes que favorecesse o fortalecimento do poder real nas formações das monarquias nacionais francesas e ibéricas.

PALAVRAS-CHAVE: Ideal cavaleiresco; Heróis; Uso biográfico.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to find the knight's code biographical profile from the 14th and 15th centuries, in the Iberian Kingdoms and France. To achieve this goal, reviews and analysis were conducted using works from historians and researchers who studied primary sources from that age related to the French knight Bertrand Du Guesclin, the Portuguese knight Nuno Alvares, and Pero Niño, Castile's crown defender. Also, it tries to understand how the biography's usage added to the building of an ideal role model of behaviors and virtues supporting the royal power's strengthening in the French and Iberian national monarchies rises.

KEYWORDS: Chivalry code; Heroes; Biography usage

¹ Doutoranda no Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Orientadora: Doutora Karina Kosicki Bellotti. Título da pesquisa: O uso de biografias na cultura evangélica do Brasil: os heróis missionários dos séculos XIX e XX. E-mail: historiavi@yahoo.com.br

A proposta deste artigo é analisar os elementos biográficos que compunham o ideal cavaleiresco nos reinos da França e Ibéricos, no final da Baixa Idade Média. Para aperceber o perfil do cavaleiro ideal, recorreu-se a pesquisas e análises de historiadoras e pesquisadores que exploraram fontes primárias daquele período, como a *Crônica do Condestável*, *Crônica de D. João I* de Fernão Lopes, o *El Victorial* de Gutierre Diez de Games e *La chanson de Bertrand Du Guesclin* de Cuvalier, fontes de cunho narrativo e memorialísticos.

Essas narrativas podem ser chamadas de *crônicas biográficas* uma vez que os autores documentavam a vida e as realizações das pessoas consideradas memoráveis e dignas de serem celebradas. Esses autores por vezes pertenciam às casas principescas e tinham como ofício registrar os grandes feitos dos reis e cavaleiros. Suas produções foram responsáveis por assegurar que a vida de pessoas consideradas exemplares fosse admirada não só no período que viveram, mas que fossem aclamadas além do seu tempo.

Uma biografia não precisa ser necessariamente um registro que remonta desde o nascimento até a morte de um indivíduo, para que haja possibilidade de recriar o movimento de uma vida (DOSSE, 2015, p. 21). É possível reconstruí-la também a partir de fragmentos e diferentes registros literários.

Sobre o enlace da história e da literatura nas crônicas medievais, o historiador François Dosse, para quem a biografia é um gênero híbrido que mescla ficção com fatos da vida real e que permeia esses dois campos, salienta que:

O gênero biográfico encerra o interesse fundamental de promover a absolutização da diferença entre um gênero propriamente literário e uma dimensão puramente científica – pois, como nenhuma outra forma de expressão, suscita a mescla, o caráter híbrido, e manifesta assim as tensões e as convivências existentes entre a literatura e as ciências humanas. (DOSSE, 2015, p. 18)

Pensando no período em que as crônicas medievais foram produzidas é possível considerar que elas foram instrumentos para corresponder interesses e objetivos da época. Usos biográficos já ocorreram em vários períodos históricos para atender diferentes propósitos. Já citando o período que vamos observar ao longo do texto, é possível exemplificar que os registros do cronista Fernão Lopes tinham como objetivo

de legitimar a dinastia de Avis em Portugal (BERTOLDI, 2011, p. 20). Segundo a historiadora Fátima Regina Fernandes, é comum encontrar nas obras medievais “extensas biografias enxertadas no meio de crônicas particulares régias” (FERNANDES, 2020, p.129). Entre essas biografias encontramos o que alguns historiadores denominam de *biografias cavaleirescas*, sendo estas, o foco deste artigo.

As crônicas biográficas medievais apresentavam uma ostentação de feitos e atitudes de nobres e cavaleiros (DOSSE, 2015, p.15). A historiadora Mary Del Priore indica que a narrativa sobre cavaleiros invadiu a Idade Média pois “era o início de um período de heróis. Heróis, ao mesmo tempo, objetos de transferências do sagrado, atores de intrigas e portadores de valores positivos.” (PRIORE, 2018, p. 74).

Na identificação do que seria biografias cavaleirescas, François Dosse coloca da seguinte forma:

são em geral obras de encomenda, que celebram ao mesmo tempo as proezas militares e um estado de espírito, uma concepção de mundo própria dos cavaleiros, por meio de carreiras singulares e exemplares como as de Guilherme, o Marechal, Bertrand du Gueslin, Boucicaud, Luís de Gavre, João d’Avesnes...Essas biografias resultam de um processo de laicização tanto quanto de uma reivindicação de identidade de uma linhagem em sua inserção no espaço e no tempo (DOSSE, 2015, p. 152).

Para o historiador responsável pela citação acima, há uma relação mais forte entre o biógrafo e o biografado quando há empatia por parte do autor. Por esse viés podemos compreender que os cronistas medievais buscavam legitimar a forma que eles idealizavam o mundo e como as pessoas deveriam viver, por isso se esmeravam numa escrita de exemplaridade e eficácia moral. Não só por si mesmos, mas principalmente porque eles correspondiam como seus regentes gostariam de moldar os comportamentos sociais de seus militares e súditos.

A escrita sobre esses cavaleiros, naquela época, colaborou para construção de um modelo a seguir seguido. Não só de vida, mas de carreiras singulares e exemplares (DOSSE, 2015, p.152). A construção de uma carreira militar exemplar que todos que objetivassem seguir este caminho deveriam se espelhar, um ideal cavaleiresco “de beleza, de cortesia e de riqueza” (DRUCIAK, 2018, p. 253) com conhecimento prático da

guerra: “habilidade com as armas de combate e experiência no ofício da cavalaria [...] .” (DRUCIAK, 2018, p.248).

A biografia cavaleiresca foi disseminada através das artes literárias e podemos encontrar nesses relatos de vida “motivos épicos e as manifestações do maravilhoso acompanhando as cenas de batalha e os grandes feitos de armas.” (DOSSE, 2015, p. 153). Dosse ainda enfatiza que este gênero permanece ligado “ao gênero épico e inspira-se na literatura, principalmente as canções de gesta e a tradição oral. Surge aí um gênero em tensão constante entre história e ficção” (DOSSE, 2015, p. 153).

A biografia que é narrativa por excelência, (PRIORE, 2018, p.76) para Dosse “é um elemento privilegiado na reconstituição de uma época com seus sonhos e angústias.” (DOSSE, 2015, p. 11). E especificamente no caso dos biógrafos medievais, este historiador entende que para eles o cavaleiro era “um eleito de Deus cujo percurso está todo balizado de provas dolorosas.” (DOSSE, 2015, p. 153).

Segundo a historiadora Marcella Lopes Guimarães a escrita das crônicas tinha como objetivo “Impedir que o tempo apague da memória dos homens os feitos ilustres de notáveis pessoas; o fim que se eleva é também didático, os homens precisam de modelos.” (GUIMARÃES, 2004, p. 11). Em paridade, Simone F. Gomes de Almeida afirma em sua dissertação de mestrado pela Unesp, que “as crônicas medievais, pretenderam guardar somente o que era digno de lembranças, ou melhor, as coisas memoráveis, que eram o que acreditavam que mais se identificava com a verdade divina.” (ALMEIDA, 2010, p. 10).

Ao tratarmos das crônicas biográficas medievais e seus registros, é pertinente reparar nas mudanças que estavam ocorrendo no contexto dessas produções, configuradas pelo final da Idade Média e início da Idade Moderna, que reflete intensas mudanças sociais, políticas e econômicas.

O século XV foi um reflexo da crise do século XIV, envolto de guerras, revoltas camponesas, crise econômica e peste, por conseguinte, a cavalaria medieval passava por transformações determinantes, pois neste período também estava ocorrendo o processo de formação dos Estados Modernos europeus, que passava a contar com um corpo militar profissional e permanente.

O fato dos reinos da França e os Ibéricos estarem em processo de formação nacional e consolidação na Baixa Idade Média, apresentou a necessidade de ter um ideal de heróis para compor uma hoste permanente, pois os reis precisavam de exércitos fortes e fiéis. Logo, características de virtude eram mais que desejáveis nos cavaleiros, eram apregoadas como necessárias.

O indivíduo que quisesse fazer parte da cavalaria se sentia no dever de seguir exemplos de heróis que tinham levado esta instituição à glória e alcançar qualidades ressaltadas nas canções, poesias e crônicas que circulavam na época. Principalmente considerando que a hoste militar seria um dos pilares mais importantes para o fortalecimento das monarquias nacionais. Portanto, era crucial a sociedade apoiar e admirar os componentes dessa entidade.

No caso dos autores das biografias cavaleirescas, eles buscavam “eleger um herói cuja busca pela glória pessoal era em honra a um senhor feudal e justificaria toda a sua atuação.” (DRUCIAK, 2018, p. 5). Quando começou o processo de centralização de poder nas mãos dos reis, a honra e a fidelidade continuaram a ser características fundamentais a um cavaleiro, no entanto, passaram a serem postas em prática em nome do rei.

É importante ressaltar que as narrativas de ideal cavaleiresco tanto francesa quanto ibéricas, tinham por característica exaltar as aventuras individuais dos cavaleiros, por mais que a intenção fosse exemplificar para um coletivo, o que se destacava era a singularidade do indivíduo.

No uso biográfico para exemplificação, heroicizar a cavalaria em conjunto, não seria tão eficiente quanto a exaltação individual, já que o herói não teria nome e nem rosto. Mas mitificando seus componentes apresentando seus nomes e seus feitos, a eficácia da narrativa tinha maiores chances de obter seus intentos, já que as pessoas têm maior facilidade em se identificar com personagens do que instituições. Pelo fato de seus semelhantes apresentarem emoções, virtudes, vitórias e experiências cotidianas.

Sobre os cavaleiros que eram retratados nos poemas, crônicas e biografias, a pesquisadora Carmém Lúcia Druciak, afirma que o que importava sobre esses personagens não era necessariamente sua trajetória como homem, pessoa e sim como cavaleiro, *militaris persona*. Pois o que se considerava era se o cavaleiro era digno do

título “melhor cavaleiro do mundo” (DRUCIAK, 2018, p. 14). Ainda assim, hipoteticamente, para quem conhecesse a vida dos cavaleiros, mesmo que fosse especificamente sua trajetória militar, era muito mais fácil se espelhar no indivíduo do que na instituição.

Os cronistas biógrafos medievais contribuíram para a criação de uma ideologia cavaleiresca baseada na singularidade dos indivíduos. Um dos aspectos dessa circunstância vem com a designação do personagem de ser o melhor cavaleiro do seu reino. São consagrados como melhores dos que os que já haviam existido antes e dos que haveriam de nascer depois. Pois assim, a mitificação se fortaleceria baseada na ideia de impossibilidade de o herói ser superado.

A cavalaria foi favorecida pelas canções de gesta e romances. Uma literatura voltada para a exaltação do comportamento ideal, das virtudes cavaleirescas, da bravura e do heroísmo, “contribuindo para a construção de um modelo de comportamento para o homem na época.” (MARTINS, 2008, p.241).

Para entender o perfil ideal de cavaleiro para este período, é necessário analisar o funcionamento e transformações pelas quais passou a instituição da cavalaria, que foi uma organização central na Idade Média baseada em um código de conduta moral, religiosa e social, que se tornou uma idealização da vida e comportamentos do cavaleiro em casa, em seu castelo e com sua corte.

Por definição de cavalaria, Druciak apresenta o seguinte: “A cavalaria[...] concebia um corpo militar regular encarregado da defesa e proteção do rei, do reino e do povo, bem próximo em organização dos exércitos[...].” (DRUCIAK, 2018, p. 215). A cavalaria deveria, portanto, ser o reflexo de um governo organizado e hierarquizado “a cavalaria ocuparia, sem dúvida, um lugar de destaque na condução de um bom governo [...]”. (DRUCIAK, 2018, p. 246).

As mudanças ocorreram devido a necessidade de “eficácia e disciplina para a batalha e não apenas de valores tão ligados anteriormente ao desempenho individual de uma cavalaria de outrora obtida pela linhagem.” (DRUCIAK,2018, p.217). Ainda assim, os nobres estariam envolvidos com a cavalaria, demonstrando permanências nas tradições cavaleirescas.

A associação entre realeza e cavalaria, para além de ser mais uma forma de estratificar os poderes na sociedade medieval, colocando ocupantes do trono no topo da hierarquia, era também uma forma de estes adquirirem prestígio. Demonstrando valor no campo de batalha, ou pelo menos fazendo-se retratar como tal na escrita historiográfica. A ideologia cavaleiresca era também um elemento unificador para vários segmentos da aristocracia. Todos eles viam na cavalaria – pelo menos teoricamente – uma marca identitária e, simultaneamente, um corpo de valores cuja prática possibilitaria a obtenção de dividendos, segundo o binómio honra e proveito. (AGUIAR, 2016, p. 124 e 125).

Foi fundamental para a transformação das tropas o fato de os pelotões passarem a ser constituídos de homens “segundo a sua capacidade para a batalha” (DRUCIAK, 2018, p.101). A partir do momento em que a escolha não priorizava a linhagem do indivíduo e sim seu potencial de luta, os reis passaram a ter um recurso militar muito mais profissional.

No entanto, Druciak aponta que a cavalaria na França da Baixa Idade Média mesmo em transformação “detinha originalidades e permanências [...] moldada aos interesses do reino ao ‘qual o serviço de Deus e da Igreja e a defesa dos humildes deveriam estar estritamente associados’.” (DRUCIAK, 2018, p. 222).

Através da análise sobre o cavaleiro Bertrand Du Guesclin, Druciak aponta que “as hostes régias eram compostas essencialmente por cavaleiros, mas o que já estava indicando uma transformação em andamento, era o acesso à cavalaria, instituição não tão fechada como nos séculos anteriores.” (DRUCIAK, 2018, p.36). É inegável a mudança e a abertura desta instituição militar, porém é possível perceber que existia um determinado perfil desejável para um cavaleiro, almejava-se determinadas características nos indivíduos que formariam tal grupo.

Ao idealizar “um corpo militar que, ao ser composto por homens dignos e bons observadores de suas regras, estivesse de prontidão, à espera tão somente de um apelo real para agir em benefício do bem comum.” (DRUCIAK, 2018, p.219), visava-se a formação de uma cavalaria obediente e sempre disposta a defender o rei e seu reino. Inclusive, os autores da época escreviam essas sugestões para os governantes numa demonstração de que eles estavam conscientes do processo e da necessidade de transformação para a consolidação do poder real.

Carmem Druciak afirma que as obras que analisadas por ela, permitiram perceber a “transformação da cavalaria em um corpo militar a serviço do rei e do reino

franceses de modo permanente, cujo expoente e modelo foi para eles o cavaleiro bretão, o condestável Du Guesclin” (DRUCIAK, 2018, p.262). Ou seja, todas as qualidades desse cavaleiro era um modelo a ser seguido por todos que almejassem a carreira militar.

A guerra era uma “ferramenta de afirmação do poder régio” (DRUCIAK, 2018, p.41), isso foi muito significativo dado o contexto da época, em que as monarquias europeias estavam se fortalecendo, pois, a conquista de territórios era um diferencial de relevância na demonstração de força e poder. A cavalaria representava a extensão do poder do rei no campo de batalha (DRUCIAK, 2018, p. 120).

É importante refletir sobre essa questão de glorificação às As habilidades marciais, eram altamente engrandecidas, o que representa um culto a violência. Nesta perspectiva, a guerra que era o palco principal para demonstração e prova dessas habilidades, que por muitas vezes era sacralizada com o objetivo de legitimar as ações dos cavaleiros. Nesse sentido, Aguiar nos apresenta a seguinte reflexão:

efetivamente, a sociedade medieval é violenta [...] A guerra, se não é contínua, regressa frequentemente ao horizonte de cada geração. Pegar em armas para defender os seus e o que se tem, mas também conquistar e progredir, era algo de absolutamente determinante e aceite.” (AGUIAR, 2016, p. 135).

Sustentar uma construção heroica em torno dos cavaleiros era importante para que a instituição militar continuasse existindo, pois além de subsistir, os pertencentes a ela deveriam corresponder a um padrão desejável pela sociedade do período. Além das habilidades para guerra, o novo herói deveria possuir aspectos hagiográficos tão estimados nos séculos anteriores - os quais a permanência era desejada - e entrelaçá-los a um novo ideal de heroísmo baseado em virtudes.

Para analisar o perfil de um bom cavaleiro do século XV, neste trabalho buscar-se-á referências nos estudos que Carmém Lúcia Druciak fez a respeito do cavaleiro francês Bertrand Du Guesclin em sua tese de doutorado, personagem que atuou no século XIV, e que nos auxiliará na compreensão do processo de construção da singularidade heroica de um cavaleiro medieval. Perpassaremos ainda, pelas análises da historiadora Marcella Lopes Guimarães sobre o cavaleiro português Nuno Álvares e alguns apontamentos sobre o castelhano Pero Niño.

As pesquisadoras citadas acima se debruçaram sobre fontes e obras de estudos da e sobre a época. Druciak analisou obras de Philippe Mézières, Christine de Pizan, Cuvelier e Bovet entre outros, com o intuito de nos apresentar as transformações da cavalaria no período e o perfil desejável de um bom cavaleiro. Já Guimarães expõe análises a partir das obras *Crônica do Condestável*; *Crônica de D. João I* de Fernão Lopes, e o *El Victorial* de Gutierre Diez de Games.

É importante ressaltar que a representação do perfil desejável de um bom cavaleiro está inserida em um período que marca o início do processo de individualização dos sujeitos, representado principalmente pelos ideais e manifestações renascentistas e humanistas. Oportunamente Dosse afirma que as biografias cavaleirescas revelam “a implantação progressiva de um individualismo que irrompe uma sociedade ainda estruturada, basicamente, por instituições fortes, de rituais intangíveis.” (DOSSE, 2015, p. 153).

O PERFEITO CAVALEIRO DO REINO FRANCÊS: BERTRAND DU GUESCLIN

Em seu aprofundamento nos estudos sobre a vida de Bertrand Du Guesclin, Carmem Druciak aponta que no sentido de separar o mito da sua existência real nas narrativas do período, é impossível. (DRUCIAK, 2018, p. 5). A mitificação faz parte da construção histórica de personagens como Du Guesclin, trazendo desafios de identificação entre o ficcional e o histórico, aos historiadores que se dedicam a estes estudos.

Bertrand Du Guesclin foi um cavaleiro bretão que dedicou suas armas a serviço do reino francês durante parte do século XIV e vivenciou algumas batalhas da famosa guerra dos Cem Anos, que entre seus desdobramentos está o processo de formação do Estado Nacional francês.

As características apontadas por Druciak como importantes em um cavaleiro do final do século XIV, perduraram até o século XV. Pois ainda se almejava cavaleiros honrados e fiéis para compor os exércitos profissionais dos reinos europeus ocidentais, principalmente indivíduos que abraçavam a religiosidade católica.

Um cavaleiro deveria ter valores que o qualificassem como guerreiro honrado, valente, forte e fiel. Dentro do contexto de atuação de um cavaleiro como Du Guesclin,

havia grande influência da cristandade na formação cavaleiresca. Porém no final de século XIV, as virtudes cavaleirescas não estariam mais apenas a serviço da Igreja, mesmo que os militares fossem cristãos e atuassem em reinos devotos, estariam sobretudo, a serviço do rei. (DRUCIAK, 2018, p. 5)

Um cavaleiro deveria ter diversas qualidades para ser digno de receber honrarias sociais, não somente para alcançar títulos, mas ser digno de ter sua vida e seus feitos registrados, e conseqüentemente eternizados. Cavaleiros de estirpe heroica deveriam exibir o garbo de vencedor, de vitorioso. Pois a narrativa valorizava o “estigma do triunfo” (DÍAZ DE GAMES, 2014, p. 8).

Neste período os aspectos hagiográficos ainda permeavam a escrita biográfica. No entanto, Druciak explica que parte dos autores não eram do clero.

mas eram ‘funcionários’ das casas principescas; a noção de exemplificação estará ligada também ao caráter didático que as obras [...] guardavam em si, como da História mestra da vida, e afirmação da autoconsciência de um grupo no que se refere à cavalaria enquanto grupo de homens de armas combatendo por um objetivo comum, um dos elementos que acabava os identificando, além disso, [...] esse objetivo comum foi se modificando à medida que a cavalaria sofreu regulamentações. (DRUCIAK, 2018, p. 15)

Através da citação acima conseguimos observar, que juntamente com a construção do ideal cavaleiresco estavam ocorrendo as transformações da cavalaria para um projeto de exército permanente e profissional. Partindo deste prisma, é fundamental entendermos a definição de cavaleiro para aquela época.

Para Christine de Pizan o conceito de cavaleiro é a designação para “aquele que cavalga sobre cavalos [...] aquele que deveria combater os inimigos do bem comum. [...]E enfrentasse os inimigos do bom governo do rei” (DRUCIAK, 2018, p. 245). O cavaleiro “estaria ligado pelo seu serviço de armas a um senhor, a quem deveria fidelidade pela condição de vassalo.” (DRUCIAK, 2018, p.243)

O conceito de fidelidade, juntamente com o de honra, é um dos mais constantemente destacado nas biografias cavaleirescas, por se referir a um dever não só ao rei que o cavaleiro servia, mais também a todo reino, em uma “ligação de sujeição e amor.” (DRUCIAK, 2018, p.15). Não só amor pelo rei, mas pelo reino que estava se fortalecendo.

O cavaleiro deveria ser um homem justo, que somente empreenderia uma guerra justa. Se este cavaleiro fosse um capitão ou ter algum posto de comando, ele tinha como dever incentivar seus homens a lutarem até vencer, porém, poupando civis (DRUCIAK, 2018, p. 19). Um bom cavaleiro contava com a confiança do seu rei em suas habilidades e era recompensado com benefícios, títulos ou posto de lideranças com elevação hierárquica de patentes (DRUCIAK, 2018, p. 33).

O cavaleiro ideal deveria ser um excelente estrategista militar e seria reconhecido por isso, tanto pelo seu rei, suas tropas e por aqueles que escreviam sobre ele. Este receberia apoio do seu soberano por ser coerente, fazer excelentes escolhas e ter sabedoria para tomar decisões, o que reflete não só na estratégia militar, mas também em boa diplomacia.

Nas biografias cavaleirescas havia o esforço de salientar o protagonismo do cavaleiro, mesmo que as ações praticadas por ele já fossem conhecidas na época e amplamente registradas por outros trovadores (DRUCIAK, 2018, p.38). Esse aspecto reforça o entendimento que a criação do ideal cavaleiresco estendia-se além do que o próprio protagonista fazia, sua fama também dependia de aclamação através dos escritos por diferentes autores.

Para que o cavaleiro fosse merecedor de admiração, os autores da época exaltavam a imponência do adversário, quando mais respeitável fosse e o biografado o vencesse, mais era digno de consideração. Ao vencer um inimigo poderoso demonstrava eficácia e capacidade para combate. Já que um cavaleiro desejável para as fileiras do rei era aquele que até os inimigos o elogiavam, e seus adversários reconhecessem os seus feitos e valor. Assim, se tornava ainda mais “merecedor da fama a que o trovador contribuía com sua obra.” (DRUCIAK, 2018, p. 31).

A disposição e a lealdade eram fundamentais na cavalaria, assim como a devoção. A religiosidade fornecia bases para sustentar o dever de integridade e zelo de um cavaleiro, não só a Deus, mas também ao rei através do princípio da obediência. Era ideal que os cavaleiros fossem homens de fé, preocupados em agradar a Deus e a população em geral (ZIERER, 2007, p.102). Desse modo, Du Guesclin, representa a personificação de um cavaleiro quase perfeito, alguém representado de modo e com intenção de que as pessoas buscassem semelhar-se.

Segundo Druciak, na construção do mito de Du Guesclin ele é apontado como generoso e justo, um salvador para a população oprimida pela guerra “o cavaleiro é aclamado por seus homens e pelos mercadores como digno de versos a serem cantados.” (DRUCIAK, 2018, p. 31). Entre seus contemporâneos era visto como um cavaleiro *preux*, adjetivo que a pesquisadora explica que poderia designar diversas qualidades “capaz de grandes feitos, leal, de boa vida, cortês, cavaleiresco, cheio de baronia, audaz, destemido, sábio sem vilania.” (DRUCIAK, 2018, p. 14).

Uma das principais fontes de análise de Carmem Druciak são os escritos do trovador Cuvelier, um dos pontos que ele ressalta é que se devia cantar canções sobre o Du Guesclin e suas tropas, pois eles eram dignos por serem pessoas honradas (DRUCIAK, 2018, p.39). Nota-se, portanto, como a questão da honra era um aspecto fundamental no perfil de um cavaleiro ideal, tanto que era um substantivo constantemente repetido pelos trovadores.

Druciak mostra que “Cuvelier ressalta as qualidades dos inimigos de Du Guesclin para exaltar seu protagonista por eleição.” (DRUCIAK, 2018, p. 40). Até mesmo porque, se o inimigo do cavaleiro fosse fraco ou de certa forma insignificante, as vitórias não teriam tanta glória, e elogiar as habilidades do adversário era uma forma que trovador encontrava de destacar ainda mais a bravura do guerreiro e caracterizar sua invencibilidade.

A importância de um cavaleiro como Du Guesclin, também pode ser ressaltada pelo seu relacionamento com o rei, que queria fazer dele um exemplo de fidelidade para os outros nobres (DRUCIAK, 2018, p. 52). Objetivava-se a formação de um exército nacional permeado pelo estreitamento de laços com a nobreza, engendrado com base nos pilares de uma lealdade inabalável.

Um cavaleiro ideal, mesmo diante da derrota nunca fugiria do campo de batalha, deveria lutar bravamente ao lado dos seus companheiros e deveria preferir a morte à fuga.

nada poderia denegrir a imagem do valoroso combatente, disposto a morrer pelo senhor que reconhecia como legítimo [...] isso faz parte do perfil de cavaleiro típico das canções de gesta que aceitava com dignidade o martírio que lhe era impingido, padecendo de extremo sofrimento e guardando sua honra. (DRUCIAK, 2018, p. 62)

Outro aspecto importante era como um cavaleiro deveria se diferenciar de um mercenário, já que o grupo deste último era tão temido pelo povo por atacarem e terrorizarem camponeses e vilões. Uma forma de evidenciar as qualidades de um cavaleiro era diferenciá-las das atitudes dos mercenários, que assim como os cavaleiros eles eram homens de guerra, porém, criminosos. Um cavaleiro ideal jamais deveria ser violento contra os civis.

os cavaleiros e homens de armas deveriam cuidar para não realizar pilhagens, roubos e muito menos violência física, principalmente contra as crianças e contra as mulheres, que ‘deveriam ser protegidas como se fossem as irmãs de seus comandantes. (DRUCIAK, 2018, p. 213).

Desta forma, os cavaleiros eram exortados a não cometerem excessos de violência, pois tais atos extrapolaria a ideia de uma batalha abençoada. Nesse sentido, Marina Sartori Martins aponta que a cristianização adentrava a prática e a ética cavaleirescas “o cavaleiro era proibido de fazer saques ou pilhagens a lugares sagrados, deveria entender a vitória como uma vontade divina, respeitar todos aqueles que não pudessem se defender, mostrar misericórdia aos vencidos”. (MARTINS, 2008, p. 240)

Para traçar ainda com mais detalhes o perfil da excelência cavaleiresca, Druciak também analisou a obra de Honoré Bovet, que tinha um ponto de vista baseado na religiosidade e justiça. Para ele, um cavaleiro deveria empreender uma guerra somente se ela fosse justa “tendo em vista o bem comum, sem ser dirigida pela vingança, nem pela crueldade.” (DRUCIAK, 2018, p.227).

[...]as gentes de armas seriam nada mais do que o flagelo de Deus para punir os pecadores, e se as guerras atingiam os bons e os justos, isso seria creditado para sua glória quando recebido nos céus. Além disso, seria um indício de uma guerra *injusta* aquela motivada pela cobiça dos grandes senhores em ter grandes domínios e ocupar cidades, reinos e senhorios pertencentes a outrem, o que daria o direito reconhecido ao lesado de empreender guerra e recuperar o que lhe pertencera. (DRUCIAK, 2018, p.228)

Bovet ainda exalta a força da alma e a inteligência, segundo Druciak:

O escritor afirma que a força física é fundamental para se empreender batalha, mas ela não serviria a nada se não comandasse a força da alma que Bovet entende como inteligência estratégica para a batalha e temor aos ensinamentos das Escrituras. A essa primeira virtude, são acrescentadas mais três: justiça, temperança e sabedoria, todas elas próprias a manter o

combatente perseverante nas batalhas e afeito a saber esperar[...].
(DRUCIAK, 2018, p. 232)

Para Bovet um cavaleiro poderia desobedecer a seus superiores somente se as ordens envolvessem cometer um pecado, mas até esse ato mostraria certa honra do cavaleiro, já que optaria pela justiça e a verdade. Para este autor, um bom cavaleiro não deveria se deixar levar pela ira, nem ser inconsequente. Deveria também se afastar da valentia baseada no desejo pecaminoso de obter riquezas. (DRUCIAK, 2018, p. 233)

É importante analisar com cuidado os relatos dos cronistas da época, pois devido suas posições dentro das casas reais, poderiam tender a suavizar atitudes pouco cavaleirescas dos nomeados heróis. Ressaltando que quanto mais sofridos fossem os obstáculos a serem superados pelo cavaleiro, mais seu valor aumentava (DRUCIAK, 2018, p. 76). Enfrentar um adversário ardiloso, perigoso e cruel, tornava a guerra justificável e o heroísmo ainda mais notório.

Druciak ressalta que Cuvelier “exalta as qualidades do inimigo de Du Guesclin, buscando justificar, no caso, a derrota honrosa de seu herói a um oponente de grande valor.” (DRUCIAK, 2018, p. 80). É importante para a construção da narrativa sobre o herói que ele não seja motivo de desmoralização. Até o fato de ser derrotado deveria ser visto como um ato de glória, pois seria uma situação que o cavaleiro teria enfrentado com valentia e altivez. A pesquisadora afirma que

a construção da narrativa em Cuvelier sempre busca justificar os percalços por que seu herói passou, segundo um retrato bem construído de seus inimigos e que assim manteria quase que imaculada uma imagem de Du Guesclin que muito contribuiu para sua mitificação de cavaleiro modelo.
(DRUCIAK, 2018, p. 80)

É interessante notar que quando a situação apontava que o cavaleiro poderia ter tomado uma decisão errada ou inconveniente, o trovador não escrevia nada sobre o assunto. Pois era apropriado construir uma imagem favorável à propagação de sua fama.

A legitimidade que cavaleiro alcançava era dada pelo rei e justificava suas ações em campo de batalha baseado na ideia de que faria o que fosse preciso para proteger o reino. A eficiência do cavaleiro não deveria ser apagada, nem que para isso fosse necessário enfatizar a crueldade e a tirania do adversário.

Situação interessante foi quando ofereceram o posto de condestável a Du Guesclin e este tentou recusá-lo alegando não ser digno do posto. Condestável entre os séculos XIII e XIV era a pessoa que “assumia funções militares tornando-se chefes das hostes na ausência do monarca.” (DRUCIAK, 2018, p. 93). Em sua análise Druciak aponta o valor que o cronista Froissart, que exaltava os grandes feitos da cavalaria, atribuiu a tal posto

Para ele, não seria compatível um homem que não conhecesse a tamanha honra que lhe era conferida com a *connétable*. Era preciso que Du Guesclin se mostrasse humilde e capaz ao mesmo tempo, merecedor do favor de toda uma corte. (DRUCIAK, 2018, p. 95)

Considerando que o cavaleiro foi eleito para este posto, entendemos que ele era visto como ideal pelos mais altos membros da aristocracia. No entanto, ao recusar ele demonstrou humildade diante do seu senhor, já que a arrogância e prepotência não seria características admiráveis em um nobre cavaleiro.

A importância da eleição/nomeação de Du Guesclin foi motivo para aumentar ainda mais sua fama. Na cerimônia, um dos destaques foi a espada. Segundo Druciak “Até o início do século XII, a espada era a principal arma do cavaleiro e sofreu vários aprimoramentos tanto para um combate mais eficiente, como para carregar em si as marcas de uma aristocracia, em ornamentos e inscrições.” (DRUCIAK, 2018, p. 98 e 99). A espada é um dos maiores símbolos da cavalaria e representante material da singularidade de um cavaleiro, Druciak ressalta que

Se nas lendas arturianas a espada configura como extensão do poder divino ao ser conferida ao cavaleiro, sendo que esse poder era referendado pela igreja que “absolveria” as violências cometidas por ela, em Cuvelier, mantém-se a sua materialidade em evidência, agora como extensão mais contundente do poder régio. Receber a espada do condestável pelas mãos do rei era ter legitimidade para agir conforme a necessidade estabelecida pelo monarca. (DRUCIAK, 2018, p. 99)

Du Guesclin foi responsável por mudanças no sistema de financiamento das tropas, sistematizando os pagamentos dos homens de armas (DRUCIAK, 2018, p.100). Esse fato demonstra iniciativa por parte do cavaleiro, que buscava soluções militares para fortalecer o reino, percebendo que mediante aos conflitos e a necessidade de

vencer o adversário, era fundamental aprimorar a eficiência do desempenho dos homens de armas.

O surgimento de novas regulamentações favoreceu maior centralização do poder real, como a que o rei confiava suas tropas aos chefes de batalha, essas medidas tiveram reflexos pelos anos seguintes e na sociedade como um todo. As novas regulamentações apresentavam como deveria ser o comportamento das tropas que serviam ao rei e como a população ajudaria manter esse importante pilar do reino. A partir de 1445, Charles VII ordenou que o

contato entre essas tropas e a população civil deveria dali em diante ser bastante regulado por leis que regessem o comportamento dos homens de armas e a contrapartida de recursos a serem oferecidos pelos munícipes que passariam a exercer papel fundamental para o bom funcionamento e provisão dos pelotões. (DRUCIAK, 2018, p. 101)

Um dos elementos mais importantes da cavalaria era a disciplina. Um soldado ou cavaleiro devia ser obediente, respeitar as novas leis militares e saber se portar mediante a população civil. Ter como princípios ainda, “dizer a verdade, promover a paz, proteger a integridade física de seus companheiros de armas, lutar apenas quando o comando de seu capitão ou senhor, não temer a morte e ser generoso.” (DRUCIAK, 2018, p. 234). Honestidade e irmandade, também eram elementos reputados como indispensáveis para a cavalaria.

Em sua análise Druciak exemplifica como devia ser um bom cavaleiro na corte de Charles V. Ressaltando que ser cavaleiro desta corte não era um posto qualquer

havia todo um preparo físico e intelectual encontrado apenas nos ‘melhores entre mil’. [...] E ainda, o cavaleiro deveria prestar evidências de quatro virtudes: boa sorte, inteligência, diligência e força; além disso, trabalhar em conjunto com seus pares formando uma ‘corrente de vários anéis’, e merecer a pensão financeira oferecida pelo reino e pelas cidades. (DRUCIAK, 2018, p. 104)

Ou seja, existiam pré-requisitos para ser um cavaleiro da corte, o indivíduo deveria ser merecedor, pois fazer parte do pelotão do rei já seria motivo de honra e reconhecimento social, no entanto, deveria apresentar características que o fizesse se sobressair entre os demais. Um cavaleiro ideal não deveria demonstrar somente força física, mas também revelar inteligência.

Um cavaleiro de alta estirpe e honra, seguiria com uma áurea de mitificação até o momento de sua morte, principalmente nos relatos de sua confissão e recomendações em seus momentos finais. Du Guesclin até no findar de sua vida pensou em seu rei e seu reino, demonstrando preocupação em relação como seu sucessor iria servir bem o seu senhor. Ou seja, um nobre cavaleiro até na despedida de sua própria vida, colocaria sua fidelidade ao rei e ao reino em evidência nos esforços dos seus últimos suspiros. (DRUCIAK, 2018, p. 109).

No caso do cavaleiro Du Guesclin, o fortalecimento do mito ganhou forças com sua morte, quando o rei designou para o condestável uma sepultura digna da família real francesa. O cavaleiro bretão foi louvado na sua morte como o mais valente e sempre leal cavaleiro. Sua morte representou uma grande perda para o reino (DRUCIAK, 2018, p. 106). Esta era a imagem que deveria ficar para os próximos cavaleiros, ser tão essencial para o reino que sua morte represente uma perda inestimável.

O CAVALEIRO IDEAL NOS REINOS IBÉRICOS

O modelo de cavaleiro exemplar não existiu somente na formação do reino francês, é possível encontrar também essa idealização cavaleiresca nos reinos ibéricos. Nesse sentido, Adriana Zierer aponta que “no século XV, o cavaleiro era ainda uma categoria social de grande destaque na sociedade portuguesa.” (ZIERER, 2007, p.93).

A busca pela glorificação de heróis na Península Ibérica também tinha o propósito de centralização do poder em seus reinos (ALMEIDA, 2010, p.10). Considerando o contexto, a “valorização do ideário cavaleiresco na Península Ibérica está intimamente relacionada com o processo da Reconquista, que representou esperanças e oportunidades para cavaleiros europeus desejosos de glórias e riquezas.” (NORDIN, 2002, p.195).

Os autores das cortes ibéricas também buscavam construir a imagem de um herói baseado no enaltecimento do “homem que não deixasse sua marca não só na sua geração, mas nas posteriores.” (ALMEIDA, 2010, p.10). Segundo a historiadora Marcella G. Lopes, a vida do cavaleiro português Nuno Álvares Pereira, registrada pelo cronista do século XV Fernão Lopes se encaixa no perfil de cavaleiro modelo

é um exemplo bastante interessante de síntese entre o relato histórico e o modelo da cavalaria [...]. Nuno Álvares é singularizado como o melhor cavaleiro de Portugal, quase um santo, amava cavalgar, montar, ouvir e ler justamente histórias da Távola Redonda. Nascido entre a fidalguia, ele se afastava de sua natureza, de perseguir privilégios, pela defesa de sua terra. (GUIMARÃES, 2004, p.47)

Nuno Álvares é representado como um cavaleiro exemplar que renunciou seus próprios interesses. Além de sua capacidade de resistir os pecados mundanos, que se tornaria um fator de justificativa pela razão dele ter se tornado um cavaleiro

ele tem a força necessária para vencer a mais penosa de todas as batalhas: aquela que se trava no próprio interior humano contra os vícios e os pecados, que servem para o desvio do correto caminho. (NORDIN, 2002, p. 204).

Era honroso um cavaleiro conseguir se afastar dos considerados pecados mundanos. Este não deveria estar mergulhado no orgulho, nem na avareza e luxúria. Uma característica importante entre os melhores cavaleiros era a ausência de vícios “dentre os quais mais enfatizados pelos os *oratores* era a luxúria.” (ZIERER, 2007, p.100). No caso de Nuno Álvares, a capacidade de resistir o pecado e se afastar do mal, o tornava ainda mais louvável.

Assim como Du Guesclin passou pela mitificação na França, em Portugal esse processo ocorreu com Nuno Álvares Pereira através das crônicas de Fernão Lopes. A imagem que o cronista português passa do cavaleiro é de uma coragem incondicional, de um cavaleiro que não temia pela própria vida (NORDIN, 2002, p. 202). Adriana Zierer aponta que é “bom lembrar que ele é o exemplo do herói sem máculas.” (ZIERER, 2007, p. 89). É importante destacar que tanto no reino francês quanto no ibérico, o elemento religioso na vida de um cavaleiro era essencial para sua boa fama.

Para Fernão Lopes, segundo Nei Nordin

O cavaleiro deveria ser reparador de injustiças, defensor dos fracos, de incontestável fidelidade ao seu senhor e seguidor de preceitos cristãos. A ética cavaleiresca é um espelho da sociedade feudal, que exalta a função guerreira. (NORDIN, 2002, p. 203)

Similar a Du Guesclin que era exaltado por ser um excelente estrategista de guerra, Nuno Álvares se destacava por possuir

considerável habilidade militar para desbaratar os inimigos em batalhas previamente planejadas, o que previamente vai de encontro ao modo cavaleiresco que não primava pela estratégia, mas sim pela coragem impensada contida no ‘ardido coração’. (NORDIN, 2002, p. 203)

Na narrativa francesa o condestável Du Guesclin era valorizado por sua estratégia, enquanto na ibérica Nuno Álvares é aclamado por ser intrépido. Outro aspecto que encontramos no perfil dos dois cavaleiros, é que ambos são apresentados como que nunca houvesse existido alguém como eles, que trouxera inúmeros bons proveitos ao reino e que o defenderiam como ninguém. Suas imagens foram construídas para que a sociedade reconhece o quanto eles foram essenciais para seus respectivos reinos e por isso mereciam ser admirados.

Ambos os cavaleiros foram retratados como se nunca houvesse existido alguém como eles antes e que eles alcançaram o que ninguém jamais havia conseguido. Esse posicionamento colabora com a construção de imagem santificada, que se insere em um modelo hagiográfico. Assim como os santos, estes bravos cavaleiros também passavam por sofrimentos e privações (ZIERER, 2007, p. 89). Essa característica hagiográfica é ainda mais perceptível na narrativa construída a respeito de Nuno Álvares quando comparada à de Du Guesclin.

Outra questão importante para voltar a ressaltar, é que os autores da época tentavam legitimar as ações do cavaleiro e tornar a guerra um aparato sagrado e aprovado por Deus (DRUCIAK, 2018, p. 58). Além do mais, ao cavaleiro convinha zelar pelos princípios da cristandade, ser temente a Deus e obter o reconhecimento do clero. Um homem de armas deveria ser um perfeito cavaleiro cristão. Neste quesito Nuno Álvares se destacava por orar antes das batalhas e ter uma crença inabalável em Deus (ZIERER, 2007, p. 98).

Tanto Du Guesclin quanto Nuno Álvares foram condestáveis e por isso tiveram honrarias adicionadas em suas biografias: a de bons líderes, e exemplos para seus comandados. O condestável francês era descrito como valente, bom líder e capaz de motivar as tropas (DRUCIAK, 2018, p. 104). Já a campanha sob o comando do português, segundo Nei Nordin era descrito da seguinte forma “Seu acampamento não parecia uma hoste de guerreiros, mas sim uma honesta religião de defensores. Seus homens sentiam

por ele mais reverência que temor.” (NORDIN, 2002, p. 205). Ao mostrar os condestáveis reverenciados pelos seus subordinados, os cronistas colocavam suas virtudes ainda mais em evidência.

Os dois cavaleiros são representados como eleitos de Deus e devotados às causas de seus respectivos reinos, e podem ser descritos além de modelos militares, foram também exemplos de virtude (ZIERER, 2007, p. 88). Estes homens de armas eram representados como guerreiros que lutavam pelo bem contra o mal e as heresias.

Os dois cavaleiros são referidos como os melhores de seus reinos, mas a questão da religiosidade é mais latente na construção da imagem de Nuno Álvares, que era visto como quase um santo, pois este se preocupava com a proteção aos mais fracos “procurando aplicar a justiça e não os desamparando, fornecendo-lhes víveres.” (ZIERER, 2007, p. 97). A este cavaleiro ainda se atribui a castidade e atitudes digna de louvor como dar esmolas e participar de procissões (ZIERER, 2007, p. 95).

É importante ressaltar que

O modelo cavaleiresco de d. Nuno é diretamente contrário ao modelo do *romance cortês*, que é aquele seguido pela nobreza castelhana e pela maior parte da nobreza portuguesa. Este último também pode ser entendido como ‘velha nobreza’ criticada por Fernão Lopes. (ZIERER, 2007, p. 94)

Podemos perceber que os dois modelos mencionados, representavam os ideais para uma nova cavalaria tanto na França quanto em Portugal. As virtudes heroicas faziam parte das transformações pelas quais as instituições militares cavaleirescas destes reinos estavam passando.

É possível verificar que um bom cavaleiro na península ibérica, tinha que ter características muito parecidas com o perfil francês, acrescidos qualidades como cavalgar bem e ferir em justa. No entanto, era atribuído que o cavaleiro tinha essas qualidades devido um favor divino que poderia ser aprimorado através da prática.

Um bom homem de armas, segundo D. João I, deve ter bom fôlego, ser ligeiro, forte, capaz de combater com armas, ferir em justas e cavalgar bem, mas o que definitivamente faz com que os homens de armas sejam capazes é a natureza, uma graça de Deus, e o exercício. (GUIMARÃES, 2004, p. 58)

Para D. João I, que tinha Nuno Álvares como comandante militar, um bom homem de armas devia principalmente cavalgar bem “Para servir bem o senhor, andar folgado, honrado, guardado, temido[...]” (GUIMARÃES, 2004, p.62). Havia uma preocupação que os cavaleiros estivessem mais preocupados em agradar as mulheres, do que com as questões militares. Por isso, segundo Guimarães (2004, p. 63), era necessário buscar exemplos de cavaleiros de virtude, para que os homens do rei soubessem além de dominar bem o cavalo, saber como se portar na vida.

O próprio rei D. Duarte (1433-1438) queixava-se, no *Livro da Ensinança do Bem Cavalgar toda cela*, de que os cavaleiros e escudeiros já não tivessem nos jogos e exercícios a cavalo a mesma prática e destreza de outrora, dedicando seu tempo em atividades mais leves e festivas (cantar, dançar, vestir e calçar). (NORDIN, 2002, p. 196)

Marcella. L Guimarães nos chama atenção para a crônica sobre Nuno Álvares, que além de encontrar exaltações como “nobreza, a honra, a grandeza, a destreza nas armas e largueza dos Pereira. Obviamente, interessa ao cronista valorizar a figura do pai [...]” (GUIMARÃES, 2013, p. 109). Ou seja, sua linhagem é evidenciada, o que não acontece na análise da biografia de Du Guesclin, que traz mais elementos a fim de valorizá-lo por suas habilidades do que linhagem e ainda assim, ele “passaria a representar, no imaginário medieval, um cavaleiro digno de glória e exemplaridade” (DRUCIAK, 2018, p. 253).

Druciak mostra que nos anos iniciais do século XV na França “na transformação da cavalaria em corpo militar especializado, cujos comandantes deveriam antes mostrar experiência e êxito nos empreendimentos guerreiros convocados em nome do seu rei” (DRUCIAK, 2018, p. 46), buscava-se não mais a valoração por linhagem, mas por competência e resultados nos campos de batalha. Enquanto em Portugal, a questão da linhagem ainda se mostrava um quesito estimado.

Uma hipótese sobre o motivo pelo qual Portugal ainda fazia questão de manter como atributo de relevância a linhagem, pode ser baseada nos apontamentos apresentados por Nei Nordin “a imagem que se propagava do cavaleiro era um exemplo a ser seguido por todos, mas nunca acessível a todos.” (NORDIN, 2002, p. 190).

Possivelmente porque se tornasse acessível a todos, não teria o mesmo *status* de glória que a cavalaria ostentava, além de manter marcas de nobreza.

Entre os heróis cavaleiros medievais ainda podemos mencionar o castelhano Pero Niño, apresentado nos escritos de Gutierre Diez de Games em o *Victorial*, como um herói que empenhou uma trajetória de sacrifício pessoal a serviço régio de Castela, e combatente cobiçado pelos outros reinos cristãos. (FERNANDES, 2020, 129, 131 e 145). Segundo Rafael Beltran Llavador, esta foi a primeira biografia da língua espanhola.

Pero Niño se difere em muitos aspectos de Du Guesclin e Nuno Álvares, não somente por servirem coroas diferentes, mas pelo fato que o primeiro experimentou a capitania em alto mar “Pero Niño foi um cavaleiro do mar, capitão de frota, que combateu corsários e infiéis.” (GUIMARÃES, 2013, p. 118).

Outro aspecto que difere os três cavaleiros abordados neste texto, é a questão da religiosidade. Nuno Álvares recebe o maior destaque neste quesito por seu conhecido fervor, os relatos sobre Pero Niño foram voltados mais a sua devoção às mulheres do que às questões religiosas. Além do mais o último ficou conhecido como *amante e cortesão* que sabia trajar-se de natural elegância (GUIMARÃES, 2013, p. 116).

Segundo a análise de Marcella L. Guimarães

As trajetórias de Nun’Álvares e Niño, cada um a seu modo, com diferenças interessantes e muitos pontos de contato, se desenvolvem a partir da ideia de que ambos incorporaram um honrado ofício de forma singular, que sofreram e foram invejados, ora Games não esconde que o mal também poderia nascer no seio da cavalaria, vítima ela também da corrupção do orgulho e da inveja. (GUIMARÃES, 2013, p. 114)

Todos os nomeados como cavaleiros exemplares sofreram e foram invejados, esses aspectos fazem parte da construção da imagem de herói de exemplaridade. Um bom cavaleiro sofria inveja até mesmo dos nobres da corte do seu próprio rei. No entanto, o herói cavaleiro não se vinga por isso, ao contrário, ele se posiciona de maneira piedosa e conciliadora diante dos invejosos. Porém, muito mais do que isso, deveria exibir a honra cavaleiresca adquirida através dos feitos militares e esse era “sem dúvida, o aspecto mais louvado, e é também aquilo que define o *modus vivendi* cavaleiresco.” (AGUIAR, 2016, p. 135).

Para além de tudo que experienciou em vida ativa, um cavaleiro ideal carregava o estigma da exemplaridade até o momento de sua morte, de modo que até seu último ato era algo a ser relatado de forma gloriosa. Du Guesclin encerrou sua vida com uma morte digna de ser narrada devido seu apego religioso nos últimos suspiros, e teve sua memória perpetuada através de sua sepultura (DRUCIAK, 2018, p. 119). Nuno Álvares até depois da morte é visto como santo, além de no final da vida passar a viver como religioso como forma de purificação, também fundou um mosteiro, “após a sua morte é dito que foram feitos muitos milagres no local e de seu corpo saía um bom odor, característica dos santos.” (ZIERER, 2007, p. 92).

Os adjetivos de honrarias acompanhavam os cavaleiros até seus túmulos. Tendo as descrições assinaladas em “epitáfios tumulares, com claro objetivo por parte das linhagens em projetar uma memória glorificada dos seus antepassados.” (AGUIAR, 2016, p. 28). Esta era uma declaração de que o cavaleiro havia cumprido seus desígnios com o objetivo de reforçar a honra do personagem e consolidar os valores cavaleirescos. Segundo Aguiar, “é uma prova da importância da cavalaria na sociedade do século XV.” (AGUIAR, 2016, p. 28).

Analisando um cavaleiro do reino francês do século XIV, um português do século XV e outro castelhano do mesmo século, foi possível verificar que Nuno Álvares tem características mais aproximadas com Du Guesclin. Já Pero Niño, ainda que com diversas diferenças aparentes se aproxima mais de Nuno Álvares. Mas o exercício, a atribuição na habilidade com armas e a honra singular, pertence a todos eles.

Marcella L. Guimarães conclui que nessas crônicas biográficas se confirmam a excepcionalidade desses indivíduos marcadas principalmente por coragem e destreza (GUIMARÃES, 2013, p. 122). E ainda destaca, que mesmo com as claras diferenças entre Nuno Álvares e Pero Niño, assim sendo santo ou amante “o cavaleiro tardo-medieval ibérico, pintado em sangue que sustenta os reinos, ainda suporta com multiplicidade de elementos a sua razão principal, o exercício de armas.” (GUIMARÃES, 2013, p. 123).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As crônicas biográficas cavaleirescas tinham por objetivo a exemplaridade e eficácia moral, e nos mostra como o uso biográfico foi fundamental em processos políticos mais amplos, como o das formações das monarquias nacionais francesa e ibéricas. Um cavaleiro era exaltado de modo que todos deveriam não somente admirar, mas adotar as mesmas características. Principalmente de amor, devoção e fidelidade ao rei e ao reino que buscava fortalecer e centralizar o poder real.

Essas biografias cavaleirescas foram essenciais para os objetivos daquele período político, quando intencionava-se moldar os interesses da época utilizando pessoas modelos que eram exaltadas pelo seu comportamento e virtudes. Os elementos de característica moral deveriam ser esculpidos e moldados, a fim de que se estabelecesse uma ordem onde a hierarquia e a disciplina fossem aspectos valorizados e fundamentais entre os governados do reino.

Nesta perspectiva, essas biografias escritas em forma de crônicas e gestas, sustentavam o ideal da força e da coragem dos homens de armas, que eram portadores de valores positivos. Cavaleiros exemplares que eram símbolos do esforço, da sujeição e da justiça, os quais, trovadores aclamavam que tinham alcançado recompensas pelos seus feitos e virtudes, tanto em vida quanto na morte.

Heróis como Du Guesclin, Pero Niño e Nuno Álvares, foram construídos com o objetivo didático de ensinar quais valores as pessoas deveriam cultivar, e a legitimidade dava-se pelo discurso de que esses cavaleiros, além de serem pessoas notáveis, suas ações continham a benção divina e a aprovação do rei. Foram modelos políticos ideais a serem seguidos, pois protegiam e defendiam o rei e o reino fielmente, e não se rebelavam, aspectos imprescindíveis para a consolidação de um reino forte e com intenções expansionistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação

DÍAZ DE GAMES, Gutierre. *El Victorial*, Rafael Beltrán (ed.), Madrid, Real Academia Española, 2014.

Bibliografia

AGUIAR, Miguel Pereira. *Ideologia Cavaleiresca em Portugal no século XV*. 2016. 148 fls. Dissertação de Mestrado em Estudos Medievais. Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Disponível em: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/83846> Acesso em: jun/2021.

ALMEIDA, Simone Ferreira Gomes de. *A figura do herói antigo nas crônicas medievais da Península Ibérica (Séculos XIII e XIV)*. 2010. 117 fls. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais de Franca, UNESP, Franca, São Paulo. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/113673> Acesso em: jun/2021.

BERTOLI, André Luiz. *História interdisciplinar e a análise de crônicas portuguesas do século XV*. Fênix: Revista de História e Estudos Culturais. Jan/Fev/Mar/Abr de 2011. Vol. 8, Ano VIII, nº 1. Disponível em: <https://www.revistafenix.pro.br/revistafenix/article/view/297> . Acesso em: jul/2021.

DOSSE, François. *O desafio biográfico: Escrever uma Vida*. 2ª ed. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

DRUCIAK, Carmém Lúcia. *A escrita da História na França de 1380 a 1404: As representações discursivas sobre o cavaleiro Bertrand Du Guesclin. (+1380)*. 2018. 338 fls. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná. Cotutela com a Université de Poitiers, França. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/56612/R%20-%20T%20-%20CARMEM%20LUCIA%20DRUCIAK.pdf?sequence=1&isAllowed=y> Acesso em: maio/2021.

FERNANDES, Fátima Regina. *El Victorial um relato de mobilidades: os cavaleiros e corsários Pero Niño e Gutierre Diez de Games (1378-1453)*. Revista Diálogos Mediterrânicos, [S. l.], n. 18, p. 128–156, 2020. DOI: 10.24858/387. Disponível em: <https://www.dialogosmediterrânicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/387>.

Acesso em: maio/2021.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Crônicas Ibéricas de cavaleiros: escrita, cultura e poder no século XV*. Revista Signum, 2013. Vol.14, nº 1. Disponível em: <http://www.abrem.org.br/revistas/index.php/signum/article/view/97>. Acesso em: jul/2021.

GUIMARÃES, Marcella Lopes. *Estudo das representações de Monarca nas crônicas de Fernão Lopes (Séculos XIV e XV). O espelho do rei: “-Decifra-me e te devoro”*. 2004. 285fls. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação de História. Universidade Federal do Paraná. Curitiba: 2004. Disponível em:

<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/24735?show=full> Acesso em: jul/2021.

MARTINS, Marina Sartori. *Nuno Álvares Pereira e a apologia da cavalaria na crônica do Condestável (século XV)*. Revista Vernáculo, n 21 e 22. Revista Discente Departamento de História. Orientação: Marcella Lopes Guimarães, UFPR. 2008. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/vernaculo/article/view/20823> . Acesso em: ago/2021

NORDIN, Nei. *O ideário cavaleiresco e o universo arturiano nas crônicas de Fernão Lopes*. Anos 90. Revista do Programa de Pós- Graduação em História. UFRGS. nº 16. Porto Alegre, 2001/2002. Disponível em:

<https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6232> Acesso em: ago/2021.

PRIORE, Mary Del. Biografia, Biografados: Uma janela para a História. In: AVELAR, Alexandre de Sá; SCHMIDT, Benito Bisso (orgs). *O que pode a biografia*. São Paulo: Letra e Voz, 2018.

ZIERER, Adriana. *O Nobre e o Rei: A influência de Galaaz na Elaboração da Imagem de Nun' Álvares Pereira*. Brathai: Revista de Estudos Celtas e Germânicos. Volume 7, nº 2, 2007. Disponível em:

<https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/526> Acesso em: ago/2021

DAS PIRÂMIDES A PLUTARCO: OSÍRIS UMA DIVINDADE EM CONSTRUÇÃO

FROM THE PYRAMIDS TO PLUTARCH: OSIRIS A DEITY BUILD

PETTERSON MAGNO DA SILVA¹

RESUMO

Nesse trabalho vamos analisar a transformação da narrativa do deus egípcio Osíris entre o Antigo Reino (2686 – 2181 a.C.) e o Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.). Buscaremos entender as transformações da narrativa de Osíris dentro de um quadro mais amplo de transformações sociais ocorridas no Egito durante os dois períodos históricos aqui citados.

PALAVRAS-CHAVE: Antigo Egito; Osíris; Antigo Reino; Primeiro Período Intermediário.

ABSTRACT

In this work we will analyze the transformation of the narrative of the Egyptian god Osiris between the Old Kingdom (2686 – 2181 BC) and the First Intermediate Period (2181 – 2040 BC). We will seek to understand the transformations of the Osiris narrative within an ample structure of social transformations that occurred in Egypt during the two historical periods mentioned here.

KEYWORDS: Ancient Egypt; Osiris; Old Kingdom; First Intermediate Period.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ (2019) e graduação em História – UNIRIO (2015). E-mail: petmagno.egito@gmail.com

INTRODUÇÃO

Osíris foi uma das divindades mais importantes do panteão egípcio, tendo ocupado três funções de destaque no mesmo, ele era simultaneamente um deus agrário, da monarquia e funerário. A posição ocupada por essa entidade dentro do sistema religioso egípcio não foi atingida de uma hora para outra, tendo se constituído em um processo que durou vários séculos.

Nenhuma divindade surge pronta e acaba, suas histórias, mitos e ritos vão se desenvolvendo dentro do contexto histórico em que estão inseridas, ou seja, dentro da história da sociedade ou sociedades da qual faz parte, e com Osíris não é diferente. Assim sendo, nesse artigo buscaremos apresentar e analisar o desenvolvimento da narrativa osiriana entre o Antigo Reino (2686 – 2181 a.C.) e o Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.).

As fontes que vamos usar aqui são os Textos das Pirâmides², os Textos dos Sarcófagos³ e a compilação do mito de Ísis e Osíris que foi feita pelo filósofo grego Plutarco sob o nome de De Ísis e Osíris. Os TP surgiram durante o Antigo Reino, por volta do ano 2323 a.C.⁴, e como o próprio nome sugere, esse grupo de fontes são textos religiosos que eram inscritos nas paredes das pirâmides. Seu uso era restrito a monarquia e acredita-se que sua origem seja derivada de relatos orais (ARRAIS, 2022, p. 140). Já os TS surgiram durante o Primeiro Período Intermediário e eles eram textos inscritos nos sarcófagos. Os mesmos não eram restritos a monarquia, tendo toda a nobreza egípcia acesso a eles. Vale destacar que os TS são derivados diretamente dos TP. Por fim, temos o De Ísis e Osíris compilado por Plutarco durante o Período Helenístico (323 – 146 a.C.). Nosso intuito ao usar essas fontes é justamente comparar as transformações ocorridas na narrativa de Osíris entre os dois períodos históricos que estamos estudando. Embora não estejamos analisando o Período Helenístico, o uso do texto do filósofo grego é necessário, pois não dispomos de nenhuma compilação desse

² Que a partir de agora vamos chamar de TP.

³ Que a partir de agora vamos chamar de TS.

⁴ Dizemos que a origem dos TP é por volta de 2323 a.C., porque o caso mais antigo desse grupo de fontes que encontramos está na pirâmide do rei Unas, que morreu por volta de 2323 a.C.

mito feita pelos egípcios, e Plutarco não apenas nos oferece essa compilação, como o seu também nos oferece a versão final do mito.

Vale destacar que trabalhar com os TP e os TS é muito difícil, primeiro porque se trata de um *corpus documental* com muitos textos diferentes, o primeiro grupo de fontes tem 759 textos enquanto o segundo tem 1185 textos, além disso, esses vestígios tratam de muitos temas e com funções diferentes, por fim, tais fontes trazem muitas referências fragmentadas. Nesse sentido, destacamos novamente o texto de Plutarco como apoio, pois sem ele nosso trabalho seria muito mais difícil. Reforçamos que nesse trabalho nos vamos nos focar especificamente na narrativa do deus Osíris, não tratando dos outros diversos temas que essas fontes trazem.

Para melhor aproveitamento da análise que faremos acerca do desenvolvimento da narrativa de Osíris nesse trabalho também apresentaremos o contexto histórico dos períodos analisados, um breve debate sobre a origem desse deus e uma apresentação do mito de Osíris conforme compilado por Plutarco. Reforçamos mais uma vez, que a análise do desenvolvimento da narrativa não se dará deslocada do desenvolvimento social dessa sociedade. Aqui, as duas andarão de juntas.

UM MOMENTO DE TRANSIÇÃO DA HISTÓRIA EGÍPCIA

Como já falamos na introdução desse artigo, aqui nós buscaremos analisar o desenvolvimento da narrativa osiriana, ou melhor, sua expansão, entre o Antigo Reino (2686 – 2181 a.C.) e o Primeiro Período Intermediário (2181 – 2040 a.C.). Portanto, nesse tópico buscaremos apresentar brevemente o que foram esses períodos históricos.

Vamos começar pelo Antigo Reino. Foi durante esse período histórico que as famosas Pirâmides de Gizé foram construídas e durante muito tempo a historiografia acerca dessa época viu na mesma uma grande centralização do Estado egípcio na figura do faraó e eficiente em sua administração. Nada aconteceria nessas terras sem que seu soberano autorizasse, e existindo, portanto, toda uma máquina estatal que permitia tal nível de centralização política (MALEK, 2000, p. 84 – 85).

Tal nível de centralização de poder não se expressaria apenas no controle do aparato estatal, como também no controle religioso. Autores como David chegam a

afirmar que: “acreditava-se que a capacidade da nobreza de viver após a morte repousava inteiramente na aprovação e generosidade do rei” (DAVID, 2011, p.16). Uma prova desse fato seria a própria existência de textos religiosos como os TP, de uso exclusivo da monarquia.

Ainda para essa historiografia o fim do Antigo Reino em 2181 a.C., seria devido as reformas realizadas pelas dinastias V e VI que ao governarem o Egito teriam negociado diversos cargos públicos com a nobreza local e assim transferindo muito de seu poder social para os agendes das localidades que teriam ganhado independência política e se rebelado contra o poder real (DAVID, 2011, p. 185).

Na contramão dessa historiografia tem surgido estudos mais recentes que buscam reavaliar o funcionamento do estado egípcio durante o Antigo Reino. Um exemplo desses estudos é o de João, que depois de uma ampla análise acerca das fontes que temos desse período histórico, afirma que nunca existiu um estado centralizado no Egito durante esse período, e que a lógica que organizava as relações entre a capital, Mênfis, e suas províncias, ou seja, entre o faraó e a nobreza sempre foi o da negociação (JOÃO, 2015, p. 250).

Um fator importante que precisamos ter em mente quando estudamos o Antigo Reino, é que muitos dos estudos antigos reproduzem acriticamente o discurso das fontes, que em sua maioria é derivada da monarquia. É o caso de David quando cita que a imortalidade da nobreza dependia da monarquia. De fato, os reis egípcios reproduziam esse discurso, contudo a própria autora chega a tratar de diversas tumbas não reais do Antigo Reino e de períodos anteriores (DAVID, 2011, p. 107).

Com o fim do Antigo Reino e início do Primeiro Período Intermediário, diversas mudanças ocorreram no Egito, aqui citaremos três. A primeira é que não existia mais um único rei egípcio e diversas províncias entraram em guerra entre si. A segunda é que verificamos a transformação dos TP para os TS, passando assim os nobres a terem acesso a textos antes exclusivos da monarquia. Por fim, vemos uma expansão dos próprios TS que apresentam uma expansão da narrativa religiosa de Osíris e esse deus se torna extremamente popular até mesmo entre o campesinato egípcio.

Esses fatores fazem com que todo o Primeiro Período Intermediário, acabam sendo interpretados pela historiografia mais antiga como um período de caos e anarquia

(BELL, 1971). Eles novamente reproduzem de maneira acrítica os discursos das fontes vindas da monarquia⁵ e terminam por não estudar essa época histórica por suas próprias dinâmicas. Tanto é assim, que é comum que comparações desproporcionais entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário surjam nessas análises, um exemplo disso é um trabalho de Kemp, que busca normalizar uma tensão política entre a capital do Egito e suas províncias durante o Antigo Reino (KEMP, 1981, p. 103), tensão política essa que sempre terminava com a vitória do poder central sobre as províncias. Além disso, a maior popularidade de Osíris no campesinato fez com que tais estudiosos acreditassem que bastava ser um fiel do deus para conseguir a imortalidade no Egito, dizendo então que o que ocorreu durante o Primeiro Período Intermediário foi um processo de democratização da imortalidade (DAVID, 2011: 212 – 213).

Os estudos mais recentes não negam a existência do Primeiro Período Intermediário, mas buscam analisá-lo a partir de sua própria dinâmica. Por exemplo, João analisa que no Primeiro Período Intermediário ocorreu: “Prefere-se pensar, aqui, no Primeiro Período Intermediário como um importante momento de reorganização administrativa, através da qual o Estado encontra um novo equilíbrio e novos atores entram em cena” (JOÃO, 2015, p. 28).

Na contramão do que muitos estudos antigos visam mostrar, o que a nobreza egípcia fez durante o Primeiro Período Intermediário não foi uma disputa contra o Estado, mas sim uma disputada pelo Estado!

Já no que diz respeito a religião egípcia, embora o culto de Osíris tenha se tornado extremamente popular entre o campesinato, não temos nenhum elemento concreto que possa apontar que a necessidade de uma tumba para preservar o corpo para se atingir a imortalidade foi abolida durante o Primeiro Período Intermediário (JOÃO, 2008, p. 42 – 43), ou seja, ainda era muito difícil para os camponeses atingirem a imortalidade de acordo com a religião oficial. Assim sendo, chamar a popularização de

⁵ A maioria das fontes que retratam o Primeiro Período Intermediário derivam do Médio Reino (2040 – 1786 a.C.), período posterior da história egípcia em que a monarquia unificada já havia sido restaurada. Essas fontes descrevem o Primeiro Período Intermediário como uma época de caos, guerras e sofrimentos. Um exemplo disso é o texto Admoestações de Ipu-er, onde é possível ler: “Na verdade, aquele que é dócil diz: «O meu coração sofre»; a agressividade é o que existe no homem. Na verdade, os rostos estão pálidos, o archeiro está pronto e os malfeitores estão por todo o lado. Já não existe o homem do passado!” (CANHÃO, 2010, p. 124).

Osíris nesses setores da população de um processo de democratização da imortalidade é um exagero do fenômeno observado.

Entre esses dois períodos históricos que estamos analisando muita coisa mudou na sociedade egípcia. Apresentamos essas mudanças, pois como já dizemos acreditamos que as transformações encontradas na narrativa de Osíris só foram possíveis dentro desse grande quadro de transformação da sociedade egípcia. No próximo bloco, vamos explorar um pouco acerca da origem desse deus e os significados dele na religião egípcia.

A ORIGEM DE OSÍRIS E A SUAS FUNÇÕES NA SOCIEDADE EGÍPCIA

As primeiras evidências claras da existência de Osíris são datadas da V dinastia, o nome dessa entidade aparece nos TP da pirâmide de Unas, último regente da V dinastia e o primeiro soberano a ter em sua pirâmide os TP, além de menções à Osíris em mastabas, as tumbas não reais. Sabemos que os TP são provavelmente compilações de tradições orais (ARRAIS, 2022, p. 140) que existiam no Antigo Egito e é seguro afirmar que o surgimento desse deus foi anterior a criação desses textos, contudo, não acreditamos que ele possa ter surgido na II ou III dinastia. Santos discorda dessa estimativa, e coloca a origem do deus Osíris como muito anterior a II dinastia, para a autora esta divindade seria anterior a I dinastia (SANTOS, 2003, p. 35).

Estudos etimológicos realizados nos informam que o nome Osíris é formado por dois símbolos, um que significa trono e outro que significa levantar (GRIFFITHS, 1980, p. 92). Ocorre que o símbolo que significa trono também foi usado para formar o nome da deusa Ísis, o que fez com que alguns especialistas teorizassem se o deus Osíris não seria originalmente uma entidade feminina (GRIFFITHS, 1980, p. 98).

Griffths tem uma hipótese diferente para a origem da divindade em questão. Segundo o autor, diferentes deuses da morte teriam surgido nos primeiros períodos da história do Antigo Egito, e que a grande maioria destes deuses tenham sido representados como chacais (GRIFFITHS, 1980, p. 108). O mais conhecido desses deuses em forma de chacal é sem dúvida Anúbis. Osíris teria surgido em Abidos e muito provavelmente tinha originalmente a forma de um chacal. Contudo, Abidos teria um deus da morte chacal anterior chamado Khentamenthes (JOÃO, 2015, p. 161). Griffths

acredita que Osíris tenham ocupado grande parte do espaço que anteriormente era ocupado por Anúbis na sociedade egípcia deixando apenas para esta divindade a função de ser o deus do embalsamento, enquanto Khentamenthes terminou sendo totalmente absorvido por ele: “Destes dois, o primeiro permaneceu e resistiu notavelmente ao teste do tempo; mas a figura de Khentamenthes foi fundida em um estágio inicial na de Osíris” (GRIFFITHS, 1980, p. 106). Podemos perguntar, contudo, porque não conhecemos a representação de Osíris na forma de um chacal. Sobre isso, Griffiths afirma:

A verdadeira explicação é certamente mais simples e mais básica. É o rei que fez Osíris antropomórfico. Sua identificação é um fato difundido nos Textos das Pirâmides; e quando a iconografia do deus emerge, ele é visto, em essência, como um rei morto e mumificado do Alto Egito. (GRIFFITHS, 1980, p. 147)

Santos tem uma tese diferente para explicar o surgimento desse deus. Para ela Osíris seria originário de Busíris, tendo surgido como uma entidade agrária. Com base em um texto de Budge, a autora esclarece que somente em Abidos que o deus teria desenvolvido sua função como deus da morte, tendo absorvendo-as de Khentamenthes e Anúbis (SANTOS, 2003, p. 38).

João tem o mesmo posicionamento que Santos, ela também acredita que a origem de Osíris esteja relacionada a cidade de Busíris, no entanto, esta autora traz um elemento novo, que ao surgir Osíris teria absorvido os elementos de deus da fertilidade de uma divindade local chamada Andjeti (JOÃO, 2008, p. 71). No que se refere a Andjeti, Griffiths acredita que este deus também seja uma entidade funerária e acredita que originalmente não foi Osíris quem absorveu o deus, mas que o regente egípcio quem se apropriou das características desse deus, ficando a associação com Osíris uma consequência da associação deste com o rei morto (GRIFFITHS, 1980, p. 137 – 138).

Embora as teorias de Santos e de João discordem da de Griffiths, nenhuma das autoras chega a atacar diretamente a perspectiva desse autor. Essa é grande diferença delas para Shalomi-Hen, que demonstra três pontos de fragilidade na hipótese de Griffiths:

Três fatos tornam essa identificação muito problemática. Primeiro, a iconografia de Osíris, conforme descrita por Griffiths, surgiu apenas no Médio Reino. Em segundo lugar, Osíris está associado a muitos lugares, não necessariamente no Alto Egito, cujas referências foram trazidas pelo próprio

Griffiths. Em terceiro lugar, nas inscrições particulares do Antigo Reino, Osíris toma epítetos que o ligam a Abidos ou ao muito raramente *nomotita*. Na grande maioria dos casos, quando um lugar geográfico é mencionado dentro de um epíteto de Osíris, este lugar é *Ddw 'Busiris'* no Baixo Egito. (SHALOMI-HEN, 2007, p. 1702)

Ao demonstrar as fragilidades da argumentação de Griffiths a autora é capaz de invalidar outra hipótese do mesmo, de que Osíris tinha originalmente a forma de um chacal e que foi sua associação com o rei morto que derivou sua forma humana. Basicamente a autora faz um debate em torno do hieróglifo que representa um homem barbado e sentado demonstrando como a mesma não mantém conexão nem com o rei, nem com as múmias (SHALOMI-HEN, 2007, p. 1703). Por fim, a autora termina por concluir que: “Bem no começo o status de Osíris era claramente o de um deus, no entanto, esse deus não possuía nenhuma manifestação animalesca. Sua forma e aparência eram de um humano deste o início” (SHALOMI-HEN, 2007, p. 1704).

Devemos dizer que o único ponto de confluência entre os dois autores é na datação da origem de Osíris, ambos concordam que a mesma se deu por volta da V dinastia.

O artigo de Shalomi-Hen coloca em xeque muitas das teorias elaboradas por Griffiths acerca do surgimento do deus Osíris, contudo, o fato da autora israelita concordar com o egiptólogo inglês acerca da provável data do surgimento da divindade que estamos trabalhando abre brecha para uma interpretação interessante acerca do surgimento desta deidade. Independentemente de Osíris ter surgido como um deus da monarquia ou não, fica difícil negar que se este deus não surgiu para atender a demandas da elite governante do Egito, afinal ele desde muito cedo foi utilizado pela mesma para cumprir este papel. Já que na versão mais antiga dos TP que conhecemos, a da pirâmide de Unas, temos várias passagens em que Osíris é associado ao rei morto.

Como podemos ver, a divindade em questão esteve deste muito cedo ligada a monarquia e aparentemente essa ligação também fez com que a mesma acumulasse funções relativas a morte e a fertilidade. Tais elementos aparecem de maneira clara na narrativa do deus e acreditamos que a sua presença em torno desses três fatores, ou melhor, essas três faces de Osíris não sejam uma mera coincidência, mas sim fruto de um complexo e longo processo histórico que tentaremos entender com mais profundidade nas próximas páginas.

O MITO DO DEUS OSÍRIS: UM COMPLEXO QUEBRA-CABEÇAS

Chamamos o mito de Osíris de um complexo quebra-cabeças porque é extremamente complicado traçar uma linha cronológica para compreender de maneira localizada a crença neste deus e, além disso, não dispomos de nenhuma fonte egípcia que contenha o relato completo do mito. Em sua língua nativa dispomos apenas de fontes muito fragmentadas sobre este mito, sendo que a grande maioria destas fontes são funerárias, especificamente podemos destacar os Textos das Pirâmides e dos Sarcófagos, que são as fontes deste trabalho, além do Livro dos mortos, que não utilizamos em nosso artigo. Griffiths afirma se tratando dos primeiros textos religiosos egípcios, eles apresentam poucas informações sobre o que acontece com as divindades, não apresentando um relato mitológico coerente e os poucos fatos que apresenta estão ligados a questões rituais. Sobre a relação de mito e rito de uma maneira geral, Santos afirma:

Mito e rito são dois pontos fundamentais que se relacionam e dependem um do outro. Se o mito é uma forma de representação do mundo, a justificação de uma ordem e uma resposta fornecida às questões do homem, o rito é a ação desta visão do mundo e de si mesmo. O rito religioso visa criar uma relação entre o homem e o divino, estabelecendo uma regra fundada sobre uma autoridade reconhecida socialmente. (SANTOS, 2003, p. 26)

Restou-nos apenas um relato completo do mito de Osíris, contudo, este foi escrito tardiamente, mais especificamente pelo filósofo grego Plutarco (46 – 120 d.C.). Sob o título De Ísis e Osíris, o relato compilado por este autor traz grandes influências do Período Helenístico (323 – 146 a.C.)⁶. Temos, portanto, duas grandes problemáticas em se trabalhar com o relato de Plutarco, a primeira é o fato de este ter sido escrito muito tardiamente, o segundo são as influências gregas, um exemplo das mesmas é que os deuses egípcios Rá, Nut, Geb, Seth e Thoth são nomeados no texto com nomes gregos: Hélios, Rhea, Cronos, Tífon e Hermes respectivamente. Sabemos que em vida este filósofo chegou a visitar Alexandria e acredita-se que ele tenha usado as fontes disponíveis na biblioteca da cidade para escrever o De Ísis e Osíris. Segundo Santos,

⁶ Basicamente este período se inicia após a morte do rei macedônio Alexandre Magno e se caracteriza pelo fato dos povos gregos dominarem diversas populações no oriente, entre elas a egípcia, difundirem a sua cultura entre os povos dominados, chegando até mesmo a incentivar processos de miscigenação cultural.

embora não seja possível saber a qualidade do conhecimento do mito que Plutarco adquiriu em Alexandria temos certeza de que a sua compilação é coerente com o conhecimento que se tinha sobre a religião egípcia e o mito osiriano na sua época (SANTOS, 2003, p. 78).

Durante o período em que este filósofo viveu havia uma grande descrença das pessoas na religião grega, e este voltou o seu olhar para a religião egípcia, pois, este achou elevado os seus valores morais. Sobre este fato, Santos afirma: “A religião egípcia respondia as aspirações profundas do mundo de então, oferecendo um ideal religioso e místico. Aspirações e ideias que a religião greco-romana não podia mais satisfazer” (SANTOS, 2003, p. 79).

RELATO DO MITO OSIRIANO DE PLUTARCO

Segundo a narrativa de Plutarco, Osíris é filho de Geb e Nut⁷. Vejamos como o autor descreve os acontecimentos que levaram ao nascimento de Osíris:

Dizem que o Sol, ao ficar sabendo da união secreta de Rhea com Cronos, lançou contra ela a maldição de que ela não daria à luz em nenhum o mês ou o ano; mas que Hermes, apaixonado pela deusa, coabitava com ela; depois, tendo jogado as damas com Selene e tendo ganho de cada um dos seus períodos luminosos a septuagésima parte, formou-se com todos os cinco dias e acrescentou-os aos trezentos e sessenta; para estes agora os egípcios os chamam de "adicionais" e neles celebram os nascimentos dos deuses. Dizem que no primeiro nasceu Osíris e que quando ele saiu uma voz que dizia "o senhor de todos vem à luz. (PARDO; DELGADO, 1995, p. 79 – 80. Plut. De Is. Et Osir. 355 D - E)

Fato curioso é que Seth é descrito como maligno até no nascimento, já que diferentemente dos seus irmãos ele não nasceu, ele rasgou o ventre de sua mãe. Nas palavras de Plutarco: “e no terceiro Tífon, fora do tempo e do caminho normal, mas ele pulou do lado de sua mãe, rasgando-a com um só golpe” (PARDO; DELGADO, 1995, p. 81 – 82. Plut. De Is. Et Osir. 355E-F). Outro fato curioso para o qual queremos chamar atenção é o fato de existir entre os filhos de Nut uma divindade chamada Hórus, mesmo nome do filho de Osíris com Ísis. Não sabemos absolutamente nada sobre este deus, e

⁷ Como dizemos acima, na obra de Plutarco os pais de Osíris aparecem com nomes gregos. Neste trabalho, vamos utilizar os nomes nativos destas divindades.

fica a pergunta se este não seria a mesma divindade que acabou por se tornar a representação do rei vivo. Algumas passagens mais a frente, ao relatar a união de Osíris e Ísis ainda no útero de Nut, Plutarco teoriza se este Hórus, o velho, não seria o próprio Hórus que mais tarde vai enfrentar Seth (PARDO; DELGADO, 1995., 83. Plut. De Is. Et Osir. 356A.). Já Griffiths afirma que: “O que emerge de maneira clara de um estudo dos mitos de Osíris e Hórus é que embora eles apareçam nos Textos das Pirâmides como uma mesma história, eles não eram originalmente assim” (GRIFFITHS, 1980, p. 14). Como bem demonstrado por este autor existe determinadas narrativas mágico-encantatórias dos próprios TP que nos apontam uma genealogia diferente para o deus Hórus, em alguns casos ele é apontado como filho de Nut e Geb, como acontece no relato de Plutarco, e que no provável mito original da disputa entre Hórus e Seth, Hórus fosse filho de Hathor, que foi substituída por Ísis para que se fosse possível adequar as duas mitologias que se fundiriam mais tarde.

Geb e Nut tiveram outros dois filhos, ou melhor, filhas. Além de Osíris, Hórus (o velho) e Seth nasceram as deusas Ísis e Néftis. Dentre estes cinco deuses, temos a formação de dois casais: Néftis e Seth e Osíris e Ísis, que segundo Plutarco: “e que Ísis e Osíris, apaixonando-se mesmo antes de nascerem, uniram-se na escuridão do ventre de sua mãe” (PARDO; DELGADO, 1995, p. 83. Plut. De Is. Et Osir. 356A). Em seguida, o relato passa a descrever o deus que estamos analisando nesta pesquisa como um rei civilizador que segundo o autor retira a humanidade da selvageria e esclarece o porquê os antigos gregos associavam esta divindade com Dionísio:

Tão logo Osíris era rei dos egípcios, ele os libertou de uma vida indigente e selvagem, mostrando-lhes os frutos, decretando leis e ensinando-os a honrar os deuses; então ele viajou a terra inteira civilizando-o sem a menor necessidade de armas, mas arrastando a maioria com o feitiço de persuasão e palavra, acompanhado de todos os tipos de canto e música; razão pela qual os gregos acreditam que é o mesmo deus que Dionísio. (PARDO; DELGADO, 1995, p. 83. Plut. De Is. Et Osir. 356A-B)

O deus Seth com alguns comparsas prepara uma armadilha para o seu irmão. Descobrimo as medidas do corpo de Osíris, ele mandou construir um cofre e mandou adorná-lo. Posteriormente, o deus deu uma festa e fez com que todos os convidados entrassem no cofre, prometendo dá-lo aquele que coubesse perfeitamente no mesmo. Quando Osíris se deitou sobre o cofre e constatou que cabia nele, Seth e seus comparsas

fecharam o mesmo e o jogaram no Rio Nilo (PARDO; DELGADO, 1995, p. 84. Plut. De Is. Et Osir. 356C-D).

A forma como Osíris foi morto se apresenta de duas maneiras diferentes. Uma defende que o deus foi assassinado enquanto a outra apresenta um relato informando que o deus foi afogado nas águas do Nilo. É possível encontrar nos TS uma citação da morte de Osíris por afogamento, mais especificamente no texto 862: “Ó N, pegue o Olho de Hórus sobre o qual ele se alegrou (?), que está na capela do Baixo Egito, pois, eu dou a você o seu lugar no qual seu pai Osíris foi afogado. O N, seja justificado!” (FAULKNER, 1978, p. 40) Provavelmente a origem da tradição da morte por afogamento se deve ao fato que somente a partir da III dinastia que os reis egípcios passaram a ser enterrados em Mênfis, este fato gerou a dificuldade de trazer o corpo rio abaixo, de Abidos até Mênfis, muito provavelmente esta tradição só se desenvolveu graças a chamada Teologia Menfita (GRIFFITHS, 1980, p. 110 – 111).

Ísis ao saber o que aconteceu com o seu consorte foi atrás de seu corpo e o descobriu dentro do tronco de uma imensa e bela árvore que estava servindo de coluna no palácio dos reis de Biblos. Ao chegar ali o objeto bateu em uma árvore e magicamente cresceu em torno de si. A deusa depois de se infiltrar no palácio revelou-se aos reis e pediu que eles lhe dessem o corpo de Osíris.

Finalmente após recuperar o corpo do mesmo, Ísis acaba abaixando a guarda, e o corpo acaba sendo descoberto por Seth, que esquarteja o corpo de Osíris (PARDO; DELGADO, 1995, p. 92. Plut. De Is. Et Osir. 357F-358A.). Ísis então sai em uma nova busca para recuperar as partes do corpo de Osíris, não conseguindo recuperar apenas uma delas:

A única parte de Osíris que Ísis não encontrou foi o membro viril, porque foi imediatamente lançado no rio e o lepidote, o pargo e o oxirrinco devoraram-no, peixes eles especialmente abominavam. No entanto, Ísis, em vez do membro viril, fez uma imitação dele e consagrou o falo, em homenagem a que até agora os egípcios celebram uma festa. (PARDO; DELGADO, 1995, p. 93 – 94. Plut. De Is. Et Osir. 358B)

Finalizamos aqui esse pequeno resumo do mito de Osíris completo, como ele nos chegou a partir de Plutarco. Agora já temos condições o suficiente para analisar as transformações que ocorreram nesta narrativa ao longo do tempo.

A JORNADA DE OSÍRIS: UMA NARRATIVA EM CONSTRUÇÃO

É importante esclarecer que existe uma grande diferença entre a compilação feita pelo filósofo grego e os materiais originais em egípcio. Ao escrever o De Ísis Plutarco estava preocupado não somente em relatar o mito de Osíris, como também em fazer um debate com a sociedade de sua época. Já os TP e os TS estão preocupados com questões rituais, como, por exemplo, o fato de os textos buscarem associar o faraó ou o dono do sarcófago ao deus Osíris, ou a Hórus, divindade que é filho de Osíris. Tanto que diversas passagens de ambas as fontes trazem os nomes dos mortos antecidos pelo nome do deus Osíris, como exemplo podemos citar um trecho do TP 20, que se encontra na pirâmide de Pepi II. O mesmo diz: "Oh Osíris Pepi⁸, eu separo sua boca por ti com o... olho de Hórus [...]" (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 3). Esta diferença não é pequena e está sendo levada em conta para que possamos fazer a análise das fontes.

Vale destacar também que ao todo, os TP são um conjunto de 759 textos enquanto os TS somam 1185 textos diferentes. Muitas passagens de diferentes textos poderiam ter sido utilizadas nesta parte do trabalho, no entanto, preferimos pegar menos fragmentos das fontes, mas que consideramos que sejam significativos e representativos para a nossa análise.

Como dizemos acima, tanto os TP como os TS estão preocupados com questões rituais, por isso as figuras divinas são associadas aos reis. Osíris é o rei morto, Hórus o rei vivo e Seth encarna o papel de todos os inimigos do rei. Por isso achamos interessante citar o texto 593, que se encontra nas pirâmides dos reis Merenre e Pepi II:

(1627) Levante-se, entregue sua mão a Hórus, para que ele possa ajudá-lo. Geb limpou sua boca, (1628) a Grande Enéada protegeu você, eles colocaram Seth sob você em seu favor, para que ele seja carregado com você, eles evitaram sua influência maligna que ele cuspiu contra você. (1629) Nut se lançou sobre seu filho, isto é, você, para que ela possa protegê-lo; ela te

⁸ Na tradução de Francisco López e Rosa Thode, todos os momentos em que o nome do rei é citado antecido por Osíris troca-se o mesmo por rei, já que os autores editaram seu trabalho pela numeração dos textos, citando em abaixo e entre parênteses as pirâmides que cada um aparece. Especificamente nesta citação, resolvemos substituir rei por Pepi, já que este feitiço só aparece em sua pirâmide e assim preservaremos o sentido didático que buscávamos dar a esta citação. A partir das próximas páginas, independentemente do número de vezes que a fonte aparecer, vamos citar o texto da maneira que os autores fizeram.

envolve, te abraça, te eleva, porque você é o maior entre seus filhos. (1630) Suas irmãs Ísis e Néftis vêm para você, elas sentaram lá onde você está. Sua irmã Ísis tem coagido você e encontrou-o cheio e grande em seu nome 'Lagos Amargos', (1631) Gostaria de colocar tudo no seu abraço em seu nome de 'aquele que rodeia os ilhéus' ser grande em seu nome de *aA-sK*. (1632) Hórus traz Seth, ele deu a você, curvou-se abaixo de você, porque sua força é maior que a dele. Hórus fez você abranger a todos os deuses com seu abraço, (1633), porque Hórus amou seu pai em você, Hórus não lhe permitirá ser incomodado, Hórus não Lojos, você se move, Hórus tem protegido seu pai em você, estando vivo como um besouro vivo, para que você possa ser durável em Mênfis. (1634) Ísis e Néftis esperaram por você em Asyut porque o Senhor delas está em você em seu nome de 'Senhor de Asyut'; porque seu deus está em você em seu nome de 'Canal de Deus'; (1635) Elas te adoram, não fique longe delas. Ísis vem para você regozijando-se por amor de você; (1636) sua semente brota para ela, sendo preparada como Sótis. *Har-Sopdu* surgiu de você em seu nome de 'Hórus que está em Sótis'; (1637) Você tem poder através dele em seu nome de 'Espírito que está no barco *Dndrw*. Hórus protegeu você em seu nome de 'Hórus, o filho que protege seu pai. (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 187)

Usamos este texto como exemplo porque o duelo de Osíris e Hórus com Seth é tratado de maneira atemporal, como se ele nunca tivesse existido. E de fato, neste contexto, não existiu. Acreditamos que o objetivo deste texto seja estabelecer uma proteção ritual para o rei morto, representado por Osíris, e que o rei vivo, representado por Hórus, além dos outros deuses são os garantidores dessa proteção. Seth aqui não é apenas o deus que matou seu irmão e duelou com o seu sobrinho pelo trono do Egito, ele representa todos os inimigos do rei, que em algum momento representaram uma ameaça em vida, e que podem querer lhe prejudicar na morte. Mesmo esta passagem não trazendo em nenhum momento os nomes dos reis, Merenre e Pepi II (pai e filho, respectivamente), ele não precisa fazê-lo, pois, diversos outros textos que se encontram em seus túmulos já o fazem. Correndo o risco de sermos repetitivos, diremos novamente que este fato não é possível em Plutarco, porque ele está interessado em relatar o mito do deus, não em se associar a ele.

Já citamos acima a passagem de Plutarco em que ele descreve como os deuses da enéada nasceram. Infelizmente não dispomos de nenhum TP ou TS que informe como se deu o nascimento dos deuses, contudo, temos alguns textos que nos deixam claro a árvore genealógica deles. Nos TP temos o texto 219, que se encontra nas pirâmides de Unis, Pepi II, Ibi, Neith e Iput, neste texto temos a descrição de todos os familiares próximos de Osíris:

(170) Oh Geb, este aqui é seu filho Osíris que você fez para ser restaurado para que ele possa levantar a viver; se ele viver, esse rei viverá, etc. (171) Oh Nut, este aqui é seu filho Osíris que você fez para ser restaurado para que ele possa levantar a viver; se ele viver, esse rei viverá, etc. (172) Ó Ísis, este aqui é seu irmão Osíris que você o fez ser restaurado para que ele possa viver; se ele viver, esse rei viverá, etc. (173) Oh Seth, este aqui é seu irmão Osíris que foi restaurado para que possa viver e castigar-te; se ele viver, esse rei viverá, etc. (174) Ó Néftis, esse aqui é seu irmão Osíris que você fez para ser restaurado para trazer para a vida; se ele vive, esse rei vai, etc. (175) Oh Thoth, este aqui é seu irmão Osíris que foi restaurado para viver e punir você; se ele viver, esse rei viverá, etc. (176) Ó Hórus, esse aqui é seu pai, Osíris, que você fez para ser restaurado para trazer para a vida; se ele viver, esse rei viverá, etc. (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 44)

Com relação aos TS não encontramos nenhum texto que traga uma descrição tão completa. No entanto, localizamos o texto 682 que em uma de suas passagens afirma:

Thoth, parte das águas que estão no Abismo ao som do grito de sua mãe Nut quando ela o concebe e o exhibe como a garça que saiu dos deuses quando a mãe de N Ísis e sua (sic) irmã Néftis veio buscá-lo e ela disse: "Quem é que lhe renasce nesta (como) a grande garça que saiu dos deuses?" (FAULKENER, 1977, p. 247)

Os textos egípcios originais citados acima não trazem nenhuma informação de como nasceram os filhos de Nut e Geb, tal como faz Plutarco, no entanto, eles trazem um dado bastante interessante. Em ambos os textos Thoth é apontado como filho destas divindades, portanto, irmão de Osíris e dos demais deuses. Um fato curioso é que no TP 219 Thoth recebe o mesmo tratamento que Seth, como um inimigo de Osíris que vai ser castigado por ele. Não sabemos dizer se Plutarco conhecia esta informação ou não, mas parece se tratar de uma tradição que se perdeu.

No mito de Osíris que chegou até nós, quando este é morto por Seth quem sai em busca deste deus é Ísis, sua consorte. Em absolutamente nenhum momento é citado por Plutarco a presença de Néftis na busca de seu irmão. Além disso, ele informa que teriam sido em 14 partes que Seth teria esquartejado o corpo de Osíris:

[...]. E colocar o caixão em um lugar isolado; Tífon, que caçava à noite à luz da lua, tropeçou nele e, quando reconheceu o corpo, dividiu-o em quatorze pedaços e os espalhou. Ísis, sabendo disso, estava procurando por navegar pelos pântanos em um barco de papiro [...]. (PARDO; DELGADO, 1995, p. 92 – 93. Plut. De Is. Et Osir. 357F – 358A)

Da maneira como estes fatos são relatados é diferente nos TP e nos TS. Nos TP podemos usar como exemplo os textos 532 e 535. O primeiro texto encontra-se inscrito nas pirâmides de Pepi I, Pepi II e Udyebten, enquanto o segundo está inscrito apenas nas pirâmides dos dois primeiros reis citados nesse parágrafo. No texto 532 temos a confirmação de que Ísis e Néftis que localizaram juntas o corpo de Osíris e a sua principal preocupação é preservação do corpo deste deus:

Ísis e Néftis chegam, uma delas do oeste, outra do leste, uma como uma Carpideira, outra como uma Andorinha-do-mar; (1256) encontraram Osíris, a quem seu irmão Seth derrubou em Nedit; quando Osíris disse "Afaste-se de mim", quando seu nome se tornou Sokar. (1257) Elas te (sic) impedem de decompor de acordo com este seu nome de Anúbis. Evite sua putrefação para pingar no chão de acordo com este seu nome de 'Chacal do Alto Egito'; Evite o cheiro do seu corpo chegando a fétido de acordo com este seu nome de Hórus de *XAti*. (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 158)

No que se refere ao texto 535 também foram as deusas Ísis e Néftis que encontraram Osíris, no entanto, a principal preocupação que ressalta no texto é no fato de Hórus conseguir ou não vingar seu pai Osíris:

(1280) Assim diz Ísis e Néftis: a Andorinha-do-mar vem, a Carpideira vem, isto é, Ísis e Néftis; elas têm procurado por seu irmão Osíris, procurando por seu irmão, o rei (1281) Chore por seu irmão, oh Ísis; chore por seu irmão, oh Néftis; Chore pelo seu irmão! Ísis senta com as mãos na cabeça, (1282) Néftis agarrou os mamilos dos seios por causa de seu irmão, o rei, que se agacha em sua barriga, Osíris está em perigo, um Anúbis primeiro agarraste [...] Você aliviou Hórus de seu cinto, para que ele possa punir os seguidores de Seth. (1286) Agarre-os, destrua suas cabeças, ampute seus membros, desvendá-los, cortar seus corações, beba de seu sangue, (1287) e recupere seus corações neste seu nome de Anúbis Reclamador de corações! (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 160 – 161)

Já nos TS temos o texto 74, onde é possível perceber a permanência dessa tradição, ou seja, assim como nos TP 532 e 535 aqui também a deusa Néftis estava junto de Ísis quando o corpo de Osíris foi localizado:

Vire-se, vire-se O que dorme, vire-se neste lugar que você não conhece, mas eu conheço. Veja agora, eu encontrei você (deitado) ao seu lado, o grande inerte. Minha irmã, diz Ísis para Néftis, este é nosso irmão. Venha, para que possamos levantar a cabeça. Venha, para que possamos remontar seus ossos. Venha, para que possamos reorganizar seus membros. Venha, para que possamos fazer uma represa em sua lateral Não deixe este ser limpo em nossas mãos; lá goteja o fluxo que emanou deste espírito. As piscinas são preenchidas para você, os nomes dos fluxos são feitos para você. (FAULKNER, 1973, p. 69)

Curioso perceber que a diferença entre nestas fontes não está apenas na presença ou não de Néftis no momento em que o corpo de Osíris foi localizado. Plutarco relata duas grandes jornadas de Ísis, a primeira quando seu consorte é morto por Seth e ela vai até Biblos e a segunda quando o mesmo é esquartejado por seu irmão, e faz com que ela parte em busca dos pedaços do corpo de Osíris. Tanto nos TP quando nos TS existe essa ideia de que se buscou o corpo do antigo rei do Egito, contudo, não sabemos se esta busca foi única ou se existiu mais de uma jornada com este fim. Por fim, notamos que a ideia de esquartejamento parece já está presente nos TS, já que Ísis e Néftis vão tentar “reorganizar os membros do deus”, fato este que não aparece nos TP.

Uma diferença que encontramos no texto de Plutarco é que neste não encontramos muitas das passagens violentas que se fazem presente nas fontes originais egípcias. De fato, o autor relata a morte de Osíris e seu posterior esquartejamento, além de mencionar que os seguidores de Hórus esquartejaram uma concubina de Seth, a cobra Tueris (PARDO; DELGADO, 1995, p. 64. Plut. De Is. Et Osir. 358C), além do fato de Hórus ter cortado a cabeça de sua mãe e supostas outras batalhas que teriam ocorrido posteriormente para derrotar Seth (PARDO; DELGADO, 1995, p. 95. Plut. De Is. Et Osir. 357F – 358C-D).

Está característica difere radicalmente do que temos nos TP e nos TS. Isso é facilmente constatado com uma nova leitura das citações das fontes egípcias que já trazemos aqui, afinal diversas delas relatam algum tipo de violência. Para ficarmos em um caso icônico, Plutarco deixa de mencionar o fato de que Hórus perdeu um olho na luta contra Seth, trecho da narrativa que é um dos mais conhecidos e presentes tanto nos TP como nos TS. Outro exemplo que podemos mencionar o TP 356 que se encontra nas pirâmides dos reis: Teti, Pepi I, Merenre, Pepi II, Ibi e da rainha Netih. O texto relata que Hórus teria feito com que muitos dos seguidores de Seth passassem para o lado de Osíris, e depois de ter lutado com o primeiro, teria dado seu próprio olho ao pai:

Ó rei, Hórus veio procurá-lo, ele ordenou que Thoth fizesse com que os seguidores de Seth voltassem para você, e ele os reuniu todos juntos, (576) fez o coração de Seth ficar com medo, porque você é maior que ele. Você foi antes dele, sua natureza é superior à dele; Geb observou sua natureza e colocou você em seu devido lugar. (577) Geb trouxe suas duas irmãs,

chamadas Ísis e Néftis ao seu lado; Hórus providenciou que os deuses se unissem a você, confraternizassem com você em seu nome de capital-*snwt* e não o rejeitassem em seu nome dos Dois Conclaves. (578) Ele organizou para os deuses para proteger você e Geb colocou sua sandália na cabeça do seu inimigo, que foge de você. Seu filho Hórus o derrotou, ele pegou seu Olho e ele deu para você. (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 100)

Tal como nos TP, encontramos também passagens similares nos TS.

A questão da violência na narrativa de Osíris não pode ser restringida a perda do olho de Hórus na luta contra Seth. Temos várias passagens em que o primeiro deus ameaça fisicamente o segundo, algumas vezes chegando a cumprir esta ameaça. Temos como exemplo o texto 592 dos TS onde um filho faz uma oferenda para seu pai Osíris ao mesmo tempo, em que relata o que fez e fará com os inimigos do seu pai:

Feitiço para um baú de natrão. Ou todos os seus deuses que estão no santuário, coma, para que você possa ver este inimigo; ele é um deles pisados e amarrados na presença de meu pai Osíris, pois, matei seus inimigos, cujo massacre foi efetivado, e meu pai, Osíris, é triunfante. Ou leitor, ó sacerdote, traga uma arca de natrão e deixe que as ofertas sejam emitidas. (FAULKNER, 1977, p. 191)

Ou seja, o fator da violência é muito presente na narrativa osiriana, pelo menos nas fontes originais egípcias, não estamos dizendo que o fato de Hórus ter cortado a cabeça de sua mãe ou esquartejado a concubina de Seth não seja algo violento, mas sim, que no texto do filósofo grego, estas passagens aparecem de maneira muito mais resumida e branda que nas fontes originais egípcias. Ainda cabe dizer que desconhecemos qualquer passagem tanto do TP como do TS que relata algo parecido com os eventos descritos acima, portanto, acreditamos que se trate de um desenvolvimento posterior. Quanto as demais batalhas que foram necessárias para derrotar Seth, talvez todas as passagens violentas que encontramos nas fontes egípcias sejam os antecessores que darem a base para esta afirmação de Plutarco.

Mas não foi somente a perda do olho de Hórus que Plutarco deixou de fora da sua narrativa. Apesar de termos uma passagem em que Osíris e seu filho se comunicam diretamente no De Ísis (PARDO; DELGADO, 1995, p. 94. Plut. De Is. Et Osir. 358B), em nenhum momento o autor relata que Osíris ressuscitou.

Nos TP, por exemplo, temos o texto 676 que se encontra nas pirâmides de Pepi II, Ibi e Neith. Aqui é dito com todas as letras que a porta do túmulo está aberta para Osíris:

Você tem sua água, você tem seu dilúvio, você tem seu fluxo que veio de Osíris. (2008) reunir seus ossos, preparar seus membros, sacudir sua poeira, liberar suas ligaduras. (2009) O túmulo está aberto para você, as portas do sarcófago são removidas para você, as portas do céu estão abertas para você; 'Saúde', diz Isis; "Em paz", diz Néftis, quando eles veem seu irmão no festival de Atum. (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 217)

O relato do mito de Ísis e Osíris que conhecemos a partir do senso comum diz que foi após seu consorte ressuscitar que a deusa engravidou. Contudo, está afirmativa não está presente no texto do filósofo grego, já que o mesmo nem sequer descreve a concepção de Hórus, em um dado momento do mesmo o deus simplesmente é citado no texto: “Ísis foi com o seu filho Hórus, que estava sendo criado em Buto [...]” (PARDO; DELGADO, 1995, p. 92. Plut. De Is. Et Osir. 357F).

Devemos nos perguntar, portanto, por que Plutarco deixou de fora passagens tão importantes do mito como a ressurreição de Osíris e a concepção de Hórus? No período em que ele escreveu, o culto dessa divindade se manifestou como um culto de mistério, ou seja, havia partes do relato que deveriam ser omitidas, afinal o seu conhecimento seria apenas para os iniciados (SANTOS, 2003, p. 92). Esse fator, portanto, é o suficiente para explicar as ausências apresentadas em sua compilação do mesmo.

Logo após fazermos esta constatação, formos consultar os TP e os TS para saber se em algum dos textos relata a forma como Hórus foi concebido e seria o antecessor desta crença. Nossa surpresa foi enorme, contudo, quando não encontramos o que procurávamos. Sim, existem passagens nesses dois grupos de fontes que relatam a concepção de Hórus, mas eles não as relatam da maneira que esperávamos encontrar. Nos TP 366 que se encontra nas pirâmides de Teti, Pepi I, Merenre, Pepi II e Udyebtem uma de suas passagens diz:

(632) Sua irmã Ísis vem para você regozijando por amor de você. Você o colocou em seu falo e seu sêmen flui em direção a ela, sendo descartado como Sótis, e Hórus-Sopd saiu de você como Hórus que está em Sótis. (633) Isso é bom para você graças a ele em seu nome 'Espírito que está no Barco *Dndrw* (*Dyenderu*), e ele protege você em seu nome de Hórus, o filho que protege seu pai. (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 105)

Claramente no texto é descrito que o deus Osíris participou ativamente da concepção do deus Hórus, aparentemente não estando morto no momento. Se podemos afirmar este fato com alguma confiança quando lemos o TP acima supracitado, o mesmo não pode ser feito tendo o TS 148, vejamos o que uma passagem deste texto:

FAZENDO FORMA COMO UM FALCÃO. O raio atinge, os deuses estão com medo, Ísis acorda grávida da semente de seu irmão Osíris. Ela é levantada, (mesmo ela) a viúva e seu coração fica feliz com a semente de seu irmão Osíris. Ela diz: 'Ó deuses, eu sou Ísis, a irmã de Osíris, que chorou pelo pai dos deuses, (mesmo) Osíris que julgou os massacres das Duas Terras. Sua semente está dentro do meu ventre, eu moldei a forma do deus dentro do ovo como o meu são quem está na cabeça do Enéada. O que ele governará é esta terra a herança de seu (vil) pai Geb, 'o que ele dirá a respeito de seu pai, o que ele matará Seth o inimigo de seu pai Osíris. Venha, seus deuses, proteja-o dentro do meu ventre, pois ele é conhecido em seus corações. Ele é seu senhor, esse deus que está em seu ovo, de cabelos azuis de forma, senhor dos deuses, e grande e belo eu sou as palhetas das duas plumas azuis. (FAULKNER, 1973, p. 125)

Essa passagem não é tão clara como a passagem que citamos do TP 366, e acreditamos poder interpretá-lo de maneira dúbia, tanto Hórus tendo sido concebido com Osíris vivo como com ele morto. É verdade que o restante do mesmo é um diálogo entre Atum e Ísis, onde este descobre que a deusa está grávida e se compromete a protegê-la junto com seu filho e no fim, temos Hórus fazendo uma apologia as suas habilidades físicas. Estes fatos nos levam a crer que a crença que Ísis engravidou de Hórus com Osíris já morto seja um desenvolvimento do Primeiro Período Intermediário, contudo, como não entramos a fundo nesta questão, não vamos fazer demais elucubrações sobre o assunto.

Na narrativa de Plutarco, mesmo Seth tendo sido derrotado por Hórus em um duelo, a disputa entre estes dois deuses não se encerra. Isso porque o primeiro tentou processar o segundo, acusando-lhe de ser um bastardo, mas este acabou derrotado porque Hórus contou com a ajuda de Thoth: "Tífon iniciou um julgamento contra Hórus acusando-lhe de ser um bastardo, mas, com a ajuda de Hermes, Hórus foi declarado como filho legítimo, e Tífon foi derrotado em outras duas batalhas (PARDO; DELGADO, 1995, p. 95. Plut. De Is. Et Osir. 358D).

A presença de um tribunal na narrativa de Osíris é antiga e conseguimos encontrar passagens que atestem sua existência já nos TP. Como exemplo podemos

citar o TP 610 que se encontra nas pirâmides de Merenre e Pepi II. Apesar de ser um texto que trate fundamentalmente sobre o deus Hórus, e o deus Osíris nem seja citado nele, em uma passagem temos a seguinte frase: “Como Thoth e como Anúbis, magistrados no tribunal” (LÓPEZ; THODE, 2018, p. 193). Não temos muitos detalhes sobre o que seria este tribunal, muito menos de seu funcionamento ou função, mas o fato que ele existe e é atestado nas fontes.

Se é verdade que não podemos saber muito acerca do tribunal nos TP, o mesmo não ocorre nos TS. Temos várias passagens em que o tribunal dos deuses é mencionado. Geralmente nestas passagens o morto deve enfrentar o tribunal para se provar um justo de voz. Alguns textos relatam o julgamento de Osíris no tribunal, dentre eles o TS 337. Vejamos o que ele diz:

Thoth, defenda Osíris contra seus inimigos: A grande corte que está naquela noite de guerra e de derrotar os rebeldes. O grande tribunal que está na água de *Kher-'aha*. O grande tribunal que está em Rostau. A grande corte que está nos Dois Bancos do Papagaio (?) Naquela noite do afogamento do grande deus em 'Andjet. O grande tribunal que está em Djedu naquela noite das ofertas. A grande corte que está em Khem naquela noite de erguer o pilar *djed* em Her-wer. O grande tribunal que está em Pe e Dep naquela noite de erguer os dois pilares *djed* O grande tribunal que está em Abidos naquela noite de luto no nomo Tinita. A grande corte que está nos caminhos dos mortos naquela noite de exame. O grande tribunal que está em Ro-areref. A grande corte que está na grande lavra da terra em Ninsu. Horus é alegre, e os dois conclaves o prazer no que faz, Osíris é feliz, e é de facto Thoth que me Julga contra meus inimigos nos tribunais de Rá e Osíris e de todos os deuses e todas as deusas. (FAULKNER, 1973, p. 272)

Mesmo não dizendo o motivo pelo qual Osíris estava sendo julgado, é explícito que o que está em jogo é o futuro da disputa entre ele, seu filho Hórus e Seth. Está passagem é uma das antecessoras do trecho de Plutarco que citamos acima. Inclusive este talvez seja o maior desenvolvimento na narrativa de Osíris durante o Primeiro Período Intermediário: a ideia de que Osíris e Hórus foram julgados por Rá para serem legitimados como reis do Antigo Egito.

Podemos perceber que entre o Antigo Reino, o Primeiro Período Intermediário e o momento em que Plutarco escreveu o seu De Ísis e Osíris a narrativa deste deus mudou consideravelmente. A título de exemplo, percebemos como trechos a respeito da concubina de Seth e da decapitação de Ísis por Hórus foram incluídos muito tardiamente nessa narrativa. Outrossim, percebemos como a ideia de esquiteamento

de Osíris e principalmente a ideia de um tribunal devem ter se desenvolvido somente no Primeiro Período Intermediário, quando questões sociais exigiram que assim o fosse.

CONCLUSÃO

Tais transformações apresentadas nas fontes analisadas reforça a nossa compreensão que muito mais que uma pretensa divindade estrangeira ou representação do rei Djoser da III dinastia, o deus Osíris foi criado para assumir determinados papéis sociais de relevância para a monarquia. Ela era simultaneamente o deus da morte, o deus que representava a monarquia e um deus agrário e que conforme constatamos no debate acerca da origem do deus, possivelmente Osíris tenha sido criado pela monarquia egípcia, para cumprir papéis importantes no quadro religioso dessa sociedade.

Não acreditamos que as mudanças relatadas acima tenham sido frutos de ações puramente desinteressadas, muito pelo contrário, acreditamos que as mesmas estão diretamente ligadas as transformações sociais ocorridas entre o Antigo Reino e o Primeiro Período Intermediário.

Como já dizemos nesse trabalho, o Primeiro Período Intermediário foi o momento da história egípcia em que não existia uma unidade política nesse território, havendo uma disputa da nobreza pelo Estado egípcio, ou seja, uma disputa pelo posto de monarca. Tal disputa não teria se dado apenas no campo bélico e político, mas também no campo religioso (que no caso egípcio é um fator político extremamente importante). Assim sendo, acreditamos que ampliação da narrativa de Osíris seja uma das consequências da disputa da nobreza pelo Estado.

Vale reforçar que além de deus da morte e da monarquia, Osíris também era um deus da fertilidade o que fez com que essa divindade também acabasse sendo muito importante para os camponeses. Portanto, a popularização de seu culto durante esse período também era de interesse daqueles que disputavam o Estado, afinal mesmo que os camponeses não participassem da política do Antigo Egito, o processo de legitimação da dominação era uma necessidade constante, e um mesmo deus ser o deus da morte, da monarquia e da fertilidade não pode ser obra do acaso ou uma mera “feliz coincidência”.

Finalmente, cabe dizer que o processo de formação da narrativa osiriana se deu ao longo de toda a história e obviamente que foi influenciada por fatores diferentes dentro de temporalidades diferentes. Entre os TP, os TS e Plutarco existe muita história e fatores para serem analisados no futuro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentação

ALLEN, James. **The Ancient Egyptian Pyramid Texts**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2005.

FAULKNER, Raymond. **The Ancient Egyptian Coffin Texts**. Warminster: Aries & Phillips, 3 vols., 1973 – 1978.

LÓPEZ, Francisco; THODE, Rosa. **Los textos de las pirâmides**. Disponível em: <<http://egiptologia.org/?p=577>>. Acesso em: 01. Dez. 2022.

PLUTARCO. **Obras morales y de costumbres (Moralia)**. Tradução por PARDO, Francisca Pordomingo; DELGADO, José Antonio Fernández. Madri: Editorial Gredos, 1995.

Bibliografia

ARRAIS, Nely Feitoza. Traduzindo os Textos das Pirâmides. In: BRANCAGLION, Antonio Junior; CHAPOT, Gisela; RIBEIRO, D.S. (orgs). **SEMNA – Estudos de egiptologia VII**. Rio de Janeiro: Editora Klíne, 2021.

BELL, Barbara. The dark ages in Ancient History 1. The First Dark age in Egypt. **AJA**, v. 75, n. 1, p. 1 – 26, 1971.

CANHÃO, Telo Ferreira. **A literatura egípcia do Império Médio: espelho de uma civilização**. Lisboa, 2010. Tese (Doutorado), 2 vols. – Universidade de Lisboa, 2010.

DAVID, Rosalie. **Religião e magia no Antigo Egito**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

GRIFFITHS, John Gwyn. **The origins of Osiris and his cult**. Leiden: Brill, 1980.

JOÃO, Maria Thereza David. **Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização” da imortalidade como um processo sócio-político**. 2008. p. 179. Dissertação, Curso de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

- _____. **Estado e elites locais no Egito do final do IIIº milênio a.C.** 2015. p. 281. Tese, Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, 2015.
- KEMP, B. Old Kingdom, Middle Kingdom and Second Intermediate Period c. 2686 – 1552 BC. In: TRIGGER, B.G.; KEMP, B.; O’CONNOR, D.; LLOYD, A. B. **Ancient Egypt: A social history**. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- MALEK, Jaromir. The Old Kingdom (c. 2686 - 2160). In: SHAW, Ian. **The Oxford history of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SANTOS, Poliane Vascondi dos. **Religião e sociedade no Egito Antigo: uma leitura do mito de Ísis e Osíris na obra de Plutarco (I d.C.)**. Assis, 2013. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, 2013.
- SHALOMI-HEN, Racheli. The earliest pictorial representation of Osiris. **Proceedings of the ninth international congress of egyptologists**, Paris, p. 1695 – 1704, 2007.

