



E-ISSN: 1982-8713

VOL. 15 | NÚMERO 1 | 2023

PUBLICADO EM 10/05/2025

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

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.15. n.1
2023. – Rio de Janeiro, RJ: UERJ / NEA, 2023 -: 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 – 2023.1

Copyright © 2023 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

Vice-reitor: Bruno Rêgo Deusdará Rodrigues

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

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretoria: Mônica Leite Lessa

PPGH - PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Coordenação Geral: Alexandre Belmonte

CONSELHO EDITORIAL

Alair Figueiredo Duarte

André Leonardo Chevitarese

Carmen Leal Soares

Daniel Ogden

Deivid Valério Gaia

Fábio Joly

Fábio Faversani

Liliane Cristina Coelho

Maria Cecília Colombani

Maria do Céu Fialho

CONSELHO CONSULTIVO

Claudio Umpierre Carlan

Fábio Vergara Cerqueira

Julio César Gralha

Kátia Maria Paim Pozzer

Moacir Elias Santos

Renata Senna Garraffoni

Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari

SUMÁRIO

EDITORIAL

DESAFIOS E REFLEXÕES NA HISTÓRIA ANTIGA: SILÊNCIOS, NARRATIVAS E A CRÍTICA DAS FONTES

Allan Cezar Alonso, 8 - 12

DOSSIÊ

O CONFLITO ENTRE A IMPERATRIZ ÉLIA EUDÓXIA E O BISPO JOÃO CRISÓSTOMO: REPRESENTAÇÕES DA ATUAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA FEMININA EM OPOSIÇÃO AO PODER EPISCOPAL NO IMPÉRIO ROMANO DO ORIENTE (SÉC. IV)

Amanda de Carvalho Santos Lima, 13 - 39

VESTÍGIOS DE UMA CIVILIZAÇÃO: O ELO PERDIDO ENTRE FOGO, CINZA E A PRÁTICA DO PALIMPSESTO

Bernardo Araujo Belfort Bastos, 40 - 61

EPISODIOS DE LUCHA DINÁSTICA ENCRIPADOS EN EL ZHŌUYÌ

Daniel G. Gutiérrez, 62 - 77

“A CASA DA DEUSA”: ORIENTAÇÃO ASTRONÔMICA DO ROOM WITH THE FRESCO EM MICENAS

Gustavo Jorge Peloso Peixoto, 78 - 108

REPRESENTAÇÕES MITOLÓGICAS E RELIGIOSAS DE DOMICIANO A PARTIR DA NUMISMÁTICA E DA POÉTICA DE ESTÁCIO (81-96)

Irlan de Sousa Cotrim, 109 - 130

NAVIGIUM ISIDIS: O FESTIVAL DA DEUSA ÍSIS POR MEIO DA CULTURA MATERIAL DE POMPEIA E ROMA

Luana de Oliveira Correa Treska, 131 - 145

LA EVOLUCIÓN DEL SISTEMA LEGAL IMPERANTE Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA SITUACIÓN Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: DEL EGIPTO FARAÓNICO AL EGIPTO GRECORROMANO

Nina Mejuto García, 146 - 165

A REPRESENTAÇÃO DE UMA CATOLICIDADE CRISTÃ PELO “CÂNON PRIMITIVO” NA OBRA CONTRA AS HERESIAS DE IRENEU DE LYON (SÉC. II D.C)

Rafael Silva dos Santos, 166 - 184

Editorial

DESAFIOS E REFLEXÕES NA HISTÓRIA ANTIGA: SILÊNCIOS, NARRATIVAS E A CRÍTICA DAS FONTES

CHALLENGES AND REFLECTIONS IN ANCIENT HISTORY: SILENCES, NARRATIVES AND THE CRITIQUE OF SOURCES

ALLAN CEZAR ALONSO¹

A História Antiga, enquanto campo de estudo, exige de seus pesquisadores uma abordagem aprofundada diante das complexidades das civilizações que moldaram o passado distante. Trata-se de um campo que demanda não apenas o exame das documentações disponíveis, mas, sobretudo, uma leitura crítica de suas lacunas e silêncios — enfrentando os desafios impostos pelas próprias fontes históricas.

Kostas Vlassopoulos, em sua obra *Unthinking Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism* (2007), nos lembra que a produção historiográfica está repleta de *silêncios* — omissões e ausências que revelam escolhas conscientes ou inconscientes. Esse aspecto exige uma postura crítica que possibilite reconfigurar as narrativas tradicionais e preencher os vazios deixados pela história escrita.

¹ Mestre em História pelo PPGH/UERJ; Especialista em História Antiga e Medieval NEA/UERJ; Membro Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade /UERJ. E-mail: allanalonso.historia@gmail.com

Este editorial da revista *Nearco*, do Núcleo de Estudos da Antiguidade, propõe uma reflexão sobre os desafios envolvidos na interpretação das fontes antigas, oferecendo uma análise sobre como a historiografia da Antiguidade pode — e deve — ser repensada, com ênfase no diálogo com as fontes e na crítica às narrativas consolidadas.

A crítica, observada sob o viés de problemática historiográfica, é elemento essencial para qualquer período histórico, mas adquire proporções ainda mais significativas quando se trata da História Antiga. No contexto do período helenístico, por exemplo, a documentação que chegou até nós foi, em grande parte, produzida por elites que detinham interesses específicos sobre como os eventos deveriam ser representados. Produções literárias de historiadores gregos e romanos frequentemente refletem mais uma necessidade de legitimação política e social do que uma tentativa de retratar a realidade de forma imparcial.

Para Vlassopoulos (2007), o *silêncio* na produção escrita antiga nos ensina que, ao escrever sobre as *poleis* gregas, os historiadores da época tendiam a omitir vozes e experiências que não se alinhavam ao ideal da *polis*, ou que estavam à margem do poder. Essa invisibilidade atinge, por exemplo, mulheres, pessoas escravizadas, povos subalternos e dinastias periféricas que não figuravam no centro da narrativa oficial.

A crítica às fontes antigas, portanto, deve ser entendida como um exercício contínuo de questionamento. As documentações disponíveis nem sempre registram a história de maneira clara ou abrangente, sendo necessário interpretar suas entrelinhas e entender o que foi deixado de fora — e por quê.

Ulpiano Meneses segue essa mesma linha de reflexão em sua obra *As marcas da leitura histórica: a arte grega nos textos antigos* (1998). Apesar de anterior ao estudo de Vlassopoulos, sua análise complementa a discussão ao abordar o uso e a interpretação dos documentos históricos. Meneses destaca que a leitura das fontes não é neutra: ela está impregnada de valores, pressupostos e influências do presente. Essa perspectiva nos leva a compreender a História Antiga não como uma busca por verdades absolutas, mas como um processo interpretativo, sujeito a revisões constantes.

No cenário atual, é fundamental que os historiadores estejam atentos à construção das fontes e às narrativas produzidas a partir delas. A historiografia deve ser compreendida não como uma simples coleta de dados, mas como um campo dinâmico de crítica e reflexão, onde as interpretações são constantemente desafiadas e reformuladas.

A questão que se impõe é se esse olhar crítico deveria se limitar à História Antiga ou ser uma prática permanente em toda a historiografia. O princípio da crítica deve permear todas as etapas da pesquisa histórica, independentemente do período estudado, afinal, a seleção e a interpretação dos dados podem refletir visões parciais ou tendenciosas. No caso da História Antiga, esse cuidado se torna ainda mais urgente, considerando o caráter fragmentário e enviesado de muitas fontes.

Nesse contexto, o historiador assume o papel de mediador entre o passado e o presente, comprometido em dar voz àqueles que foram silenciados ou esquecidos. A História Antiga, longe de ser um repositório de verdades imutáveis, deve ser encarada como um campo de disputa de significados, constantemente reavaliado à luz de novas perguntas e novos olhares.

É com esse espírito que este dossiê reúne artigos que abordam diferentes aspectos da História Antiga, contribuindo para o fortalecimento de um debate crítico e plural. Por exemplo, o artigo de Amanda de Carvalho Santos Lima, sobre o conflito entre a imperatriz Élia Eudóxia e o bispo João Crisóstomo, questiona como a atuação política e religiosa feminina é frequentemente invisibilizada nas narrativas históricas — tanto antigas quanto contemporâneas. Já o estudo de Bernardo Araújo Belfort Bastos, que trata dos vestígios de uma civilização esquecida, evidencia a importância da cultura material e da arqueologia para dar visibilidade a grupos historicamente marginalizados.

Os artigos de Irlan de Sousa Cotrim, sobre as representações mitológicas e religiosas de Domiciano, e de Luana de Oliveira Corrêa Treska, sobre o festival de Ísis, mostram como as fontes antigas podem ser analisadas também sob perspectivas simbólicas e culturais, revelando múltiplas camadas de significados. A crítica às

documentações, nesses casos, é essencial para desvelar novas possibilidades interpretativas.

O dossiê também inclui reflexões sobre as origens da identidade cristã primitiva. Rafael Silva dos Santos investiga a formação do Cânon e a noção de "Escritura" entre os primeiros cristãos, argumentando que a existência de um "Cânon Primitivo" anterior ao século II indica uma identidade cristã já em construção. Já Nina Mejuto García analisa a evolução do sistema legal e os direitos das mulheres entre o Egito faraônico e greco-romano, destacando como as fontes jurídicas, moldadas por normas patriarcais, exigem leitura crítica para revelar tanto os limites quanto as possibilidades de agência feminina naquele contexto.

A História Antiga não é apenas o estudo do passado remoto, mas um campo fecundo para pensar criticamente as formas como o conhecimento histórico é produzido, interpretado e transmitido. A crítica às fontes, como propõem Vlassopoulos e Meneses, não é apenas uma técnica historiográfica, mas uma postura ética e metodológica indispensável para compreender as múltiplas camadas de sentido e as omissões que permeiam as narrativas históricas.

Esse olhar crítico deve atravessar toda a historiografia, desafiando as versões oficiais e promovendo novas formas de ler o passado. Assim, a História Antiga — como qualquer campo da história — deve ser entendida não como uma verdade estática, mas como um processo dinâmico e interpretativo, aberto ao questionamento e à reconstrução.

Este dossiê da *Nearco* oferece uma contribuição valiosa para esse debate, reunindo estudos que questionam as fontes, problematizam as narrativas e propõem novas interpretações. Que estas reflexões inspirem os leitores a continuar interrogando a História Antiga — e a própria prática historiográfica — com um olhar crítico, atento aos silêncios, às lacunas e às vozes esquecidas do passado.

BIBLIOGRAFIA

DE MENESES, Ulpiano T. Bezerra. As marcas da leitura histórica: arte grega nos textos antigos. **Manuscrita: Revista de Crítica Genética**, n. 7, p. 69-82, 1998.

VLASSOPOULOS, Kostas. **Unthinking Greek Polis: Ancient Greek History Beyond Eurocentrism**. Cambridge, 2007.

O CONFLITO ENTRE A IMPERATRIZ ÉLIA EUDÓXIA E O BISPO JOÃO CRISÓSTOMO: REPRESENTAÇÕES DA ATUAÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA FEMININA EM OPOSIÇÃO AO PODER EPISCOPAL NO IMPÉRIO ROMANO DO ORIENTE (SÉC. IV)

THE CONFLICT BETWEEN EMPRESS ELIA EUDOXIA AND BISHOP JOHN CHRYSOSTOM: REPRESENTATIONS OF FEMALE POLITICAL-RELIGIOUS ACTION IN OPPOSITION TO EPISCOPAL POWER IN THE EASTERN ROMAN EMPIRE (4TH CENTURY)

AMANDA DE CARVALHO SANTOS LIMA¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar o conflito entre a imperatriz-consorte romana, Élia Eudóxia (395-404), personagem importante na consolidação do cristianismo no Oriente, e João Crisóstomo (397-403), bispo da Sé de Constantinopla. Pretendemos, através das obras *História Eclesiástica* de Sócrates Escolástico e *História Eclesiástica* de Sozomeno de Betélia, compreender como cada autor construiu uma representação de Eudóxia na narrativa do conflito, tendo em vista os posicionamentos dos autores diante do episcopado de João Crisóstomo e da atuação pública de Eudóxia em um contexto de redefinição dos papéis sociais das mulheres.

PALAVRAS-CHAVE: Antiguidade Tardia; Imperatriz Eudóxia; João Crisóstomo; Gênero; Representação.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHIS) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Orientador: Prof. Dr. Deivid Valério Gaia. Pesquisa: "O conflito entre a imperatriz Eudóxia (377 d.C. - 404 d.C.) e o bispo João Crisóstomo (349 d.C. - 407 d.C.): uma reflexão acerca das representações da imperatriz nas Histórias Eclesiásticas de Sócrates Escolástico e Sozomeno de Betélia". E-mail: amandadecslima290699@gmail.com.

ABSTRACT

This article aims to analyze the conflict between the Roman empress consort, Aelia Eudoxia (395-404), an important figure in the consolidation of Christianity in the East, and John Chrysostom (397-403), bishop of the See of Constantinople. Through the works *Ecclesiastical History* by Socrates Scholasticus and *Ecclesiastical History* by Sozomen of Bethelia, we intend to understand how each author constructed a representation of Eudoxia in the narrative of the conflict, taking into account the authors' positions regarding the episcopate of John Chrysostom and Eudoxia's public action in a context of redefinition of women's social roles.

KEYWORDS: Late Antiquity; Empress Eudoxia; John Chrysostom; Gender; Representation.

INTRODUÇÃO

A imperatriz-consorte romana Élia Eudóxia governou a porção oriental do Império ao lado do imperador Arcádio entre 395 e 404 e adquiriu grande relevância nos assuntos político-religiosos da capital tendo em vista que o século IV foi atravessado por inúmeras disputas teológicas cuja intervenção imperial tentou obter uma uniformidade doutrinária, ainda que com dificuldades. Nesse sentido, sua atuação destaca-se por desempenhar um papel importante na política imperial de intervenção nos assuntos religiosos – característica da Antiguidade Tardia – em favor do credo niceno². O papel histórico da imperatriz, entretanto, popularizou-se de forma negativa apesar do contexto favorável à conjunção entre os poderes eclesiásticos e do imperador, conforme ressalta a pesquisadora Wendy Mayer (2006).

Diante do exposto, pretendemos, no presente artigo, analisar as representações da Imperatriz Élia Eudóxia (377-404) durante o conflito com um dos bispos mais importantes do Império Romano Oriental, o bispo de Constantinopla João Crisóstomo (397-403), a partir da análise das obras *História Eclesiástica*, de Sócrates Escolástico e *História Eclesiástica*, de Sozomeno de Betélia. Nesse sentido, o recorte temporal desta pesquisa é o final do século IV e início do século V, enquanto o nosso recorte espacial é o Oriente Romano, mais especificamente Constantinopla.

² O credo niceno foi definido no ano de 325 no Concílio de Nicéia.

Buscamos investigar a narrativa do conflito entre a imperatriz e o bispo de modo a compreender as diferentes representações de Eudóxia construídas pelos autores. Propomos, portanto, uma análise crítica das fontes de modo a compreender o conflito e as representações contidas na narrativa. Partiremos de uma breve reflexão acerca das representações de mulheres na Antiguidade ao longo da Historiografia, depois uma apresentação das obras *Histórias Eclesiásticas* dos autores selecionados. Em seguida, discorreremos acerca da biografia da imperatriz e do bispo a fim de examinar como a atuação de Eudóxia rompeu com os valores patriarcais defendidos pela elite eclesiástica da época, bem como compreender o pensamento de Crisóstomo a respeito da atuação pública de mulheres. Por fim, analisaremos as obras *Histórias Eclesiásticas* de Sócrates e Sozomeno de modo a discutir como a imperatriz Eudóxia foi representada pelos autores e por que tal representação se deu de determinada forma.

REPRESENTAÇÕES DE GÊNERO E DAS MULHERES DA ANTIGUIDADE

Os estudos sobre mulheres na Antiguidade vêm se consolidando, há algumas décadas, como um tema de grande relevância social e política. A historiadora Lourdes Conde Feitosa aponta que houve um aumento na quantidade de estudos sobre o tema no século XX, principalmente sobre mulheres pertencentes às elites³, entretanto, muitos desses estudos reproduziam uma visão rígida e generalizante (FEITOSA, 2012, p. 17-18). Ou seja, colocavam as mulheres romanas como figuras submissas, subjugadas e secundárias diante das figuras masculinas. Nesse sentido, a atuação feminina na sociedade era bastante restrita, normalmente reduzida a algumas funções e aos espaços privados.

Para além de tal visão generalista, é importante destacar que a maioria dos trabalhos que buscam investigar o feminino na Antiguidade sofre com a ausência de fontes e com os limites das documentações que tratam dessas mulheres (FURLANI,

³ Um exemplo é a obra de Guglielmo Ferrero, intitulada *The Women of the Caesars*, publicada em 1911. O livro revela muitos aspectos que se fizeram predominantes na historiografia por um longo período, mesmo após o advento da Historiografia de Gênero. Por exemplo, Ferrero dá foco especial aos imperadores, o que indica que o interesse e justificativa para escrever sobre tais mulheres pode ter se dado devido à conexão delas com estas figuras políticas masculinas. As mulheres são apresentadas, mas associadas a algum objeto já legitimado pela historiografia hegemônica (AZEVEDO, 2019). Nessa área de estudos destacam-se outros nomes como Moses Finley, Jérôme Carcopino, Paul Veyne e Pierre Grimal.

2017, p. 23-24). De fato, as fontes escritas que chegam até nós são, em sua maioria, escritas por homens que trazem um olhar específico sobre elas, e é com base nesse olhar masculino que temos acesso a essas figuras. Nesse sentido, tal olhar reducionista costumava oscilar entre o apagamento das mulheres das narrativas históricas e a depreciação das reputações daquelas que ousavam ultrapassar os limites entre o público e o privado.

Contudo, tais produções ocorrem não apenas pelo fato da maioria das representações femininas serem feitas por sujeitos masculinos, mas também pela carência de uma visão historiográfica que desconstrua esse olhar e promova reflexões e análises mais amplas e plurais sobre essas experiências femininas. Destaca-se, portanto, o advento da História das Mulheres nas décadas de 1960 e 1970 que, com a ampliação das possibilidades de fontes históricas e introdução de novos conceitos e metodologias promovidos pela Terceira Geração da Escola dos Annales, permitiu a reflexão sobre os lugares das mulheres na sociedade e na História (GATT; COTRIM, 2022, p. 16).

Assim, após a “virada feminista” dos anos 1960 e 1970 e o surgimento da História das Mulheres e, posteriormente, da Historiografia de Gênero, que busca problematizar as relações entre os gêneros (PERROT, 2007), surgiram novos desafios no que tange ao estudo das mulheres na Antiguidade que contavam com uma visão mais crítica que buscava se debruçar sobre a historiografia tradicional predominantemente masculina e questionar o apagamento e difamação de figuras femininas politicamente relevantes.

A partir dessas reflexões, propomos que a perspectiva teórica a orientar nossa análise dessas representações e do papel da mulher na Antiguidade Tardia diz respeito à Teoria de Gênero de Joan Scott. A historiadora propõe, em seu artigo *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (2017), o gênero como um conceito, não apenas um elemento constitutivo das relações sociais, mas também como uma forma de significar as relações de poder, já que as mudanças na organização dessas relações correspondem às mudanças nas representações de poder (SCOTT, 2017). Os estudos de gênero, portanto, se baseiam na relação entre as categorias de feminino e masculino, porém voltados para a compreensão da historicidade da natureza humana e dos papéis sociais

atribuídos a eles nos diferentes períodos históricos. Nesse sentido, as diferenças sexuais apresentadas pelos indivíduos são interpretadas a partir de uma visão historicamente contextualizada compreendendo que os discursos sobre os papéis sociais que cada um deve cumprir são fabricados historicamente. Essas fabricações – ou representações – fazem com que a categoria de gênero se transforme em uma ferramenta de produção de significados e sentidos, contribuindo também para a manutenção das relações de poder (GATT; COTRIM 2022, p. 16-17).

Nesse sentido, Scott defende que o gênero, enquanto mecanismo de poder, está presente em diversos aspectos do social, do político e do cultural (SCOTT, 2017, p. 86). Em relação ao último aspecto, a autora afirma que os símbolos culturalmente disponíveis em uma sociedade evocam representações múltiplas, frequentemente contraditórias, de mulheres (SCOTT, 2017, p. 86). Tais representações não são discursos neutros, pelo contrário, produzem práticas sociais e políticas que impõem uma autoridade sobre outras (CHARTIER, 1990, p. 17). Nossa proposta de trabalhar as representações de Élia Eudóxia a partir de uma perspectiva das relações de gênero se baseia na possibilidade do conceito, enquanto ferramenta teórico-metodológica, de questionar os discursos concebidos sobre a imperatriz, sendo este estudo relevante para compreender as diversas imagens geradas sobre as mulheres no período tardo-antigo e suas articulações com os demais elementos da sociedade romana.

Ademais, o conceito de representação também é valioso para cumprir nossos objetivos. O historiador Roger Chartier aponta que a representação é uma maneira de pensar sobre uma sociedade e seu imaginário, visto que uma representação só se torna possível por existir uma realidade específica na qual se fundamenta (CHARTIER, 1990). Com isso, e tendo em mente que os discursos e as práticas culturais são elaborados por um grupo social, podemos discutir como as realidades sociais são construídas e pensadas. O autor compreende, porém, que há uma especificidade no discurso histórico, dado que é constituído por meio de técnicas específicas (CHARTIER, 2020, p. 215), e que a manipulação desses discursos pelos grupos sociais compõe o que Chartier define como *luta de representações*, uma disputa simbólica entre grupos, na qual cada

um busca legitimar sua visão particular (CHARTIER, 1990). Assim sendo, por entendermos que o aporte teórico de Chartier nos permite trabalhar o campo das representações como palco das relações de poder e os usos do discurso enquanto instrumentos de poder, iremos mobilizar os escritos deste autor para que seja possível trabalhar com os discursos sobre Eudóxia como elementos de real capacidade de influenciar e de serem influenciados pelas estruturas sociais.

AS OBRAS *HISTÓRIAS ECLESIASTICAS* DE SÓCRATES ESCOLÁSTICO E SOZOMENO DE BETÉLIA

O *corpus* documental analisado são as obras *História Eclesiástica* (2004) de Sócrates Escolástico (380-?) e *História Eclesiástica* (1983) de Sozomeno de Betélia (c. 380 - c. 446), ambas escritas durante o reinado de Teodósio II (408-450), no século V. As *Histórias Eclesiásticas* do século V constituem grandes compilados de episódios cronologicamente organizados que foram produzidos por homens que se consideravam autoridades eclesásticas em um contexto em que a historiografia eclesástica se mostrava extremamente produtiva devido a consolidação do cristianismo na sociedade romana e à necessidade de defender a interpretação ortodoxa da Igreja contra conceitos considerados heréticos (MARQUES, 2009, p. 56).

O primeiro historiador eclesástico foi Eusébio de Cesaréia (?-339), ainda no século IV, bispo relacionado à casa imperial e de grande influência nos debates teológicos. Segundo o historiador Glenn Chesnut, a *História da Igreja* do autor é inovadora ao desviar-se da descrição de guerras e outros fenômenos políticos e focar na crônica de uma religião em vias de institucionalização (CHESNUT, 1977, p. 61). Ademais, a obra se destaca ao apontar os supostos inimigos da Igreja, colocando pagãos⁴ e hereges como culpados pelos desvios da História.

⁴ A definição do termo “pagão” possui uma conjuntura específica, como pontua Jérôme Baschet: “Por volta de 500, o cristianismo é ainda essencialmente uma religião das cidades [...] No entanto, como sublinha a *História contra os pagãos* de Orósio, ‘pagão’ (*paganus*) é também o homem do *pagus*, o camponês. Assim, o politeísmo antigo é considerado uma crença de homens rurais atrasados. Ele não somente é uma ilusão ‘fora de moda’, como já o havia dito Constantino, mas, além disso, é um resquício rural, objeto de desprezo dos cidadãos” (BASCHET, 2006, p. 67). Henry R. Loyn (1997, p. 285) ressalta que a palavra era geralmente aplicada às religiões politeístas, porém é importante destacar que o termo é considerado pejorativo, porém como mobilizamos documentação cristã, faremos uso em momentos específicos.

Tais características da obra de Eusébio se perpetuam nos escritos do século V de Sócrates Escolástico e Sozomeno de Betélia. Diretamente influenciados pelo bispo de Cesaréia, os autores utilizaram-se da obra deixada pelo predecessor, solidificando, então, uma corrente literária própria (NOBBS, 1986, p. 1) e por isso adotou-se o rótulo de “historiadores da Igreja”. Por conta dessa influência, há muitas semelhanças entre as obras de Sócrates e Sozomeno, ainda que estudos mais recentes destaquem algumas diferenças importantes decorrentes, principalmente, dos posicionamentos divergentes dos autores em relação a certos acontecimentos (MARQUES, 2009, p. 57).

A data de publicação das obras não pode ser exatamente identificada. A história narrada por Sócrates termina em 439 e o autor afirma, no prefácio do primeiro livro, que irá tratar a história da Igreja em toda a sua trajetória até os dias que lhe eram contemporâneos. De fato, segundo Chesnut (1977), a obra de Sócrates foi concebida para continuar a história de Eusébio e trazê-la até o seu próprio tempo. Já a obra de Sozomeno, escrita entre 439 e 446, dependeu grandemente da obra de Sócrates. O trabalho de Sozomeno provavelmente foi publicado antes de 450, uma vez que ele convidou o Imperador Teodósio II, que morreu em 450, para sugerir eventuais correções ou melhorias (MARQUES, 2009, p. 62-63).

ÉLIA EUDÓXIA, IMPERATRIZ-CONSORTE ROMANA DO ORIENTE

Élia Eudóxia, imperatriz-consorte romana do Oriente, tem a data de nascimento desconhecida, porém considera-se que ela teria nascido em torno de 377 e seu falecimento teria ocorrido no ano 404. De acordo com Filostórgio (*Hist. Eccl.*, XI, 6)⁵, ela era filha de Flávio Bautão (?-388), um general franco proeminente no Ocidente, e de uma mulher romana. Inserida nos círculos aristocráticos de Constantinopla ainda criança (LIGHTMAN, 2008, p. 120), Eudóxia foi criada em estreita proximidade com a corte oriental e era conhecida da família imperial antes de seu casamento (HOLUM, 1982, p. 50, 51). Em 17 de janeiro de 395, Teodósio morreu em Milão e seus filhos Arcádio e Honório o sucederam, respectivamente, no Oriente e no Ocidente. Logo depois, ocorreu

⁵ Todas as abreviações dos autores antigos seguem os padrões do Oxford Classical Dictionary.

o casamento de Arcádio e Eudóxia em 27 de abril de 395 e Eudóxia tornou-se imperatriz-consorte do Oriente (HOLUM, 1982, p. 50).

A partir de então, Élia Eudóxia desempenhou papel importante nos assuntos religiosos do Estado. Defensora do credo niceno, isto é, a confissão de fé emitida pelo Concílio de Nicéia em 325, que buscava unificar o Império através de uma doutrina única⁶, a imperatriz se valia de sua posição e influência para combater o paganismo e o arianismo⁷, ambos ainda populares no império oriental (LIGHTMAN, 2008, p. 122). Ela liderou procissões noturnas pela cidade, interviu em conflitos entre bispos e teve um papel significativo nos espetaculares acontecimentos públicos em torno da importação de relíquias para Constantinopla (HOLUM, 1982, p. 53, 54). Nesse sentido, sua elevação à *Augusta*, em 9 de Janeiro de 400, resultou em uma mudança considerável em sua atuação, visto que passou a ser autorizada a usar o diadema imperial (HOLUM, 1982, p. 57).

A influência de Eudóxia em assuntos do Estado e da Igreja tem sido objeto de debate entre historiadores desde o período tardo-antigo. Sozomeno, por exemplo, tende a diminuir consideravelmente a atuação de Eudóxia no processo de deposição e exílio de João Crisóstomo e Filostórgio (PHILOSTORGIUS, *Hist. Eccl*, XI, 6) – o autor sequer menciona o nome de Eudóxia em sua obra. Na historiografia mais recente, o historiador britânico Wolf Liebeschuetz (2011), por exemplo, apresenta a imperatriz como uma figura que demonstra impulsividade em diversos momentos, especialmente em suas reações diante das ações e sermões de Crisóstomo. Já a historiadora Wendy Mayer (2006) afirma que a imperatriz foi alvo de uma série de críticas principalmente por conta da sua atuação junto às questões eclesiais e da sua proclamação como *Augusta* antes de ter dado à luz um herdeiro masculino para o imperador. A autora elabora uma

⁶ O imperador Constantino tinha grande interesse em definir uma doutrina única para o Império, porém a Questão Ariana, que consistia na crise provocada pelo ex-sacerdote de Alexandria Ário (250-336) ao propor que Jesus Cristo não compartilharia a mesma essência que Deus-Pai, expandiu-se rapidamente e angariou inúmeros adeptos, representando, por conseguinte, um obstáculo para a realização da ideia de Constantino de um Império com uma religião universal (MAGALHÃES, 2009, p. 73-74). Apesar da importância do Concílio de Nicéia, ainda foram realizados, no mínimo, 20 concílios no período de 318-381 a fim de tentar buscar uma resolução apenas para controvérsia ariana (HANSON, 1997, p. xix.).

⁷ A doutrina ariana, também conhecida como arianismo devido ao nome do seu criador – Ário, um sacerdote cristão da cidade de Alexandria no século IV – considerava que Jesus Cristo não possuía a mesma natureza de Deus-Pai, sendo condenada como heresia no Concílio de Nicéia em 325 d.C. (SOUZA, 2016, p. 60, 61).

crítica mais voltada para a questão de gênero e a maneira como a atuação política feminina era desencorajada e até mesmo contestada pelas elites romanas da época. No entanto, as documentações tardo-antigas com as quais trabalhamos apontam algumas das ações de Eudóxia nos assuntos eclesiásticos da Capital, como veremos ao longo do artigo.

JOÃO CRISÓSTOMO, BISPO DE CONSTANTINOPLA

João de Constantinopla, chamado, após sua morte, de Crisóstomo, foi um dos bispos mais influentes do Império Romano na passagem do século IV para o século V (SILVA, 2010, p. 7). Sua extensa produção literária e seu desempenho como líder religioso em Antioquia e Constantinopla contribuíram para tal prestígio, visto que eram as duas cidades mais importantes do Oriente na época. Crisóstomo nasceu por volta do ano 349 em Antioquia, província da Síria, (SILVA, 2010, p. 7) e iniciou o seu ministério na região em torno de 371, recebendo a função de ler o Antigo Testamento e as Epístolas durante os cultos. No final de 380, ou início de 381, foi promovido ao diaconato e o exerceu até 386, quando foi ordenado presbítero. Exercendo tal função, seu principal encargo era pregar e instruir a assembleia, além de auxiliar o bispo nas cerimônias litúrgicas e substituí-lo sempre que necessário (SILVA, 2012, p. 151).

João teve contato com o monasticismo pouco antes de ser ordenado presbítero e chegou a experimentar uma temporada de reclusão ao lado dos anacoretas dos Montes Sílios, empenhando-se muito na privação alimentar típica dos monges (SILVA, 2010, p. 116). Tal prática colaborou para a construção de um importante alicerce para a expansão cristã e de seu estilo de vida ascético. Baseado no ascetismo, doutrina que exigia o abandono de práticas cotidianas na busca pelo desenvolvimento espiritual, o monasticismo cristão, surgido nos desertos da Síria e do Egito no final do século III (BELMAIA, 2022, p. 137-138), também procurava amortecer qualquer tipo de prazer físico ou psicológico, os quais eles denominavam “mundanos”, com o propósito de alcançar uma elevação espiritual e maior ligação com Deus (BELMAIA, 2022, p. 137-138).

No entanto, os rigores da vida asceta não agradavam a todos e muitos o consideravam ofensivos, como, por exemplo, os cristãos casados do século IV (BELMAIA,

2022, p. 139). Assim, apesar da forte rejeição em alguns círculos, o monasticismo se espalhou por diversos territórios no Oriente, como o Egito e a Palestina, indo da Síria à Mesopotâmia (VARGAS, 1999, p. 4). Como dito anteriormente, Crisóstomo teve contato com o monasticismo pouco antes de ser ordenado presbítero e mais tarde, já como presbítero, iniciou o seu ministério em Antioquia, destacando-se justamente pela tentativa de introduzir em sua congregação valores como a importância do rigor e da disciplina na construção de uma vida virtuosa, heranças da época em que conviveu com os monges (SILVA, 2020, p. 116).

Com isso, o episcopado de Crisóstomo foi marcado pela adoção de um programa de reformas muito influenciado pelos ideais monásticos. Muitas dessas reformas atraíram a antipatia de membros do Clero e as denúncias apresentadas contra João no Sínodo do Carvalho, responsável pela sua deposição em 403, mostram que o bispo costumava exigir dos seus sacerdotes uma disciplina muito severa, frequentemente os acusando de corrupção e expulsando muitos de sua congregação (SILVA, 2012, p. 152). Além disso, iniciou, em 401, uma política de intervenção nas demais comunidades cristãs da Ásia, o que provocou ainda mais desprezo do Clero por Crisóstomo.

Ademais, ele interferiu na administração financeira, controlando diretamente a arrecadação e as despesas dos fundos eclesiais e suprimindo gastos que considerava supérfluos, como a manutenção da residência episcopal. João também aboliu os banquetes episcopais e vendeu as pedras de mármore compradas para decorar a Igreja de Santa Anastácia. O historiador Wolf Liebeschuetz (1984) afirma que o descontentamento com a atuação do bispo se generalizou de tal forma entre os círculos monásticos da cidade que até mesmo um dos fundadores do monacato em Constantinopla, chamado Isaque, foi um dos principais articuladores da deposição de João. Entende-se, portanto, que a oposição que se estabeleceu entre o bispo e os monges de Constantinopla deu-se por conta das diferenças na concepção da vida monástica (SILVA, 2012, p. 152).

Para o historiador Gilvan Ventura da Silva (SILVA, 2010, p. 111), as circunstâncias que cercavam a Sé da Capital do Império do Oriente no período abordado já eram

extremamente difíceis. No entanto, o comportamento assumido por João Crisóstomo, fruto das suas convicções e do seu temperamento, potencializou os conflitos. Nesse sentido, a figura de João é muito simbólica, considerando sua relação com o movimento monástico e o projeto pedagógico aplicado em sua igreja, que gerou extremo descontentamento entre os monges da cidade.

AS REPRESENTAÇÕES DA IMPERATRIZ EM CONFLITOS COM O BISPO

Acerca do conflito entre a corte imperial e João Crisóstomo, o historiador Sławomir Bralewski (BRALEWSKI, 2020) afirma que os autores Sócrates de Constantinopla e Sozomeno de Betélia dedicam um espaço considerável em suas histórias eclesiásticas ao evento. No entanto, na maioria dos casos, as discussões historiográficas acerca do tema são quase inteiramente voltadas para João Crisóstomo, colocando a imperatriz em uma posição secundária, apenas como antagonista do bispo. Na nossa pesquisa, entretanto, buscamos colocar a imperatriz em primeiro plano, destacando sua atuação e analisando, de forma crítica, os discursos dos autores que a mencionam. Assim, é possível perceber, na documentação analisada, que de início não havia um confronto entre as duas figuras mas, pelo contrário, demonstrações de respeito mútuo entre ambos (LIGHTMAN, 2008, p. 123). Por estar profundamente envolvida nos assuntos eclesiásticos, Eudóxia financiou eventos organizados por Crisóstomo, chegando, inclusive, a ser elogiada pelo bispo devido ao seu comportamento em procissões (HOLUM, 1982, p. 57).

Nesse sentido, o descontentamento da casa imperial com o bispo de Constantinopla se iniciou após o ano de 402. No início deste ano, Crisóstomo viajou para a Ásia Menor e seu lugar na corte foi ocupado pelo bispo Severiano de Gabala (c. 380 - c. 408), da Síria. Os historiadores da Igreja descrevem o conflito entre Serapião, arqui-diácono de João, e o bispo sírio, que terminou com a expulsão de Severiano depois que João retornou da Ásia. Seu exílio, no entanto, foi contestado, como mostra Sozomeno:

6. A imperatriz, quando esses fatos mal tinham vindo à tona, ouviu falar deles por partidários de Severiano, e **imediatamente o chamou de Calcedônia**. Mas, apesar de numerosos pedidos, João recusou-se a encontrá-lo até que,

na igreja que leva o nome dos Apóstolos, **ela colocou seu filho Teodósio de joelhos com súplicas e uma profusão de juramentos: com grande dificuldade, ela o reconciliou com Severiano.** Eis o que aprendi sobre o assunto (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 10, 6, grifo e tradução nossa).

Sozomeno relata que a imperatriz, ao saber dos acontecimentos, interferiu no conflito entre os bispos e mediou uma reconciliação entre ambos, valendo-se da imagem do filho, o futuro imperador Teodósio II. A famosa tradutora da obra de Crisóstomo, Laurence Brottier, aponta que Eudóxia valeu-se de dois elementos importantes para pressionar o bispo, até então resistente a fazer as pazes com Severiano, a aceitar a reconciliação: a imperatriz valeu-se da alta dignidade da criança imperial colocada aos joelhos do líder episcopal e, principalmente, o local sagrado, onde seria difícil um cristão recusar o perdão (BROTTIER, 1996, p. 330).

Conforme destacado por Judith Herrin, em *Late antique origins of the 'Imperial Feminine'* (2016), Eudóxia fazia uso constante de símbolos ligados à maternidade, estando habitualmente acompanhada dos filhos em inúmeras de suas intervenções. Ademais, o local escolhido para a encenação foi a Igreja dos Santos Apóstolos, onde Teodósio I tinha sido enterrado, na frente de inúmeros fiéis, sendo mais um elemento coercitivo para harmonia entre os bispos (PAÑO, 2021a, p. 78). Assim, com certa dificuldade, ela consegue mediar a reconciliação cuja superficialidade é apontada por Sócrates:

[...] ao saber disso, a Augusta Eudóxia repreende João e faz com que Severiano seja convocado de imediato de Calcedônia na Bitínia, e ele voltou imediatamente. Mas João afastou-se de sua amizade e permaneceu insensível a qualquer exortação, até que a imperatriz Eudóxia, que havia colocado nos joelhos de João, na igreja chamada dos Apóstolos, seu filho Teodósio, que hoje reina, mas na época ainda muito jovem, e havia implorado a ele com muitos juramentos, o persuadiu com grande esforço a conceder sua amizade a Severiano. 21. **Assim, eles aparentemente voltaram a ser amigos, mas ainda mantinham uma opinião hostil um em relação ao outro** (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 11, 20-21, versão única, grifo e tradução nossa).

Após tais acontecimentos, Crisóstomo passou a expressar publicamente suas opiniões sobre a atuação política feminina em homilias. A historiadora Marjorie Lightman afirma que, em 403, Crisóstomo proferiu um sermão especialmente agressivo contra "as mulheres ricas e extravagantes", no qual fez referência à personagem bíblica

Jezabel, o que a congregação imediatamente interpretou como uma referência a Eudóxia. De acordo com ela, outras mulheres ricas, especialmente o círculo próximo a Eudóxia, como Marsa, Eugráfia e Eufêmia, também se consideraram insultadas e reforçaram a fúria da imperatriz (LIGHTMAN, 2008, p. 123). Os autores, porém, divergem sobre o ocorrido. De acordo com Sócrates, por exemplo, algumas pessoas mal-intencionadas teriam levado seu discurso às autoridades e conduzido a um conflito entre Eudóxia e o bispo. Já Sozomeno aponta que os inimigos de Crisóstomo relataram o sermão à imperatriz, porém o interpretaram adequadamente. Ambos afirmam que Eudóxia, sentindo-se ofendida, queixou-se ao imperador e tentou convencê-lo de que uma ofensa contra ela era igualmente um insulto a ele:

1. Quando Epifânio embarcou, João soube de algumas pessoas que a imperatriz Eudóxia havia incitado Epifânio contra ele. 2. **Sendo de temperamento inflamado e rápido na fala, ele não demora a proferir uma acusação geral contra todas as mulheres diante do povo.** 3. **A multidão aproveitou das palavras como se se referisse à imperatriz, e o discurso, captado por pessoas mal-intencionadas, é levado ao conhecimento das autoridades.** 4. A *Augusta*, ao tomar conhecimento disso, reclamou com o imperador sobre a ofensa que lhe foi feita, alegando que a injúria dirigida a ela era uma injúria contra ele. 5. Ela então fez com que Teófilo convocasse rapidamente um concílio contra João, e Severiano se associou a isso, pois mantinha seu ressentimento (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 15, 1-5, grifo e tradução nossa).

É evidente, na narrativa de Sócrates Escolástico, sua crítica em relação à atitude do bispo, afirmando ser “de temperamento inflamado e rápido na fala”. A atitude irrefletida do bispo, no entanto, foi apropriada por pessoas mal-intencionadas que, segundo Sócrates, teriam se aproveitado de seu temperamento para prejudicá-lo. Já no trecho sobre o mesmo acontecimento escrito por Sozomeno, não há críticas à atitude de Crisóstomo. O autor enfatiza a atuação dos inimigos do bispo, que teriam sido os responsáveis por informar à imperatriz a respeito do discurso de Crisóstomo, porém não aponta tal discurso como uma reação do bispo às ações de Eudóxia, deixando a motivação do discurso em dúvida:

1. Depois de Epifânio ter saído, João, que estava a dirigir o culto, fez um discurso de reprovação geral contra as mulheres; mas o povo ouviu-o como se tivesse sido composto em segredo contra a mulher do imperador. **Os inimigos do bispo tinham recolhido o texto e transmitiram-no à imperatriz.** Esta queixou-se ao marido do ultraje e instou Teófilo a aparecer o mais depressa possível e a convocar um sínodo. 2 Também envolvido nestas

manobras estava Severiano de Gabala, que ainda não tinha recuperado da sua recente cólera. **Não sei dizer com exatidão se João fez este sermão por mero acaso ou, como alguns dizem, porque suspeitava que a imperatriz tinha incitado Epifânio a conspirar contra ele** (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 16, 1-2, grifo e tradução nossa).

Sabemos, no entanto, que ao expressar opiniões sobre a condição das mulheres, na maioria das vezes, João Crisóstomo adotou uma posição rigorosa, muito pautada no ideal ascético de disciplina corporal, principalmente no que se refere ao controle do corpo feminino (SILVA, 2011b). No sermão em questão, o bispo afirma que as mulheres possuem a marca de Eva e são, por natureza, vaidosas, desobedientes, maliciosas e, apesar de privadas por Deus da liderança espiritual, insistem em infiltrar-se, sempre que possível, em posições de autoridade (HOLUM, 1982, p. 70). Contudo, Crisóstomo demonstrou aprovação a mulheres que demonstravam modéstia no vestuário e na fala e que eram obedientes aos sacerdotes e bispos (HOLUM, 1982, p. 71), o bispo inclusive já havia elogiado a própria Eudóxia em aparições públicas⁸. No entanto, a partir do momento em que a imperatriz passou a interferir nos assuntos eclesiásticos, intervindo diretamente nas atribuições de Crisóstomo, ele passou a reprová-la publicamente, visto que desaprovava mulheres que exerciam o poder fora do ambiente doméstico (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 152-158; 177-184).

A consequência da pregação do bispo foi a convocação do Concílio do Carvalho, que se reuniu entre os meses de setembro e outubro de 403 com a presença de trinta e seis bispos (SILVA, 2012, p. 156). João, então, foi julgado e condenado, sendo destituído de sua Sé em sentença prontamente confirmada pelo imperador. No entanto, o bispo, apesar de desprezado pelo Clero, era muito popular entre o povo e sua partida enfureceu os seus seguidores que iniciaram uma onda de protestos. Segundo os historiadores da Igreja, após tais protestos, os imperadores decidiram restituir Crisóstomo ao cargo e a narrativa distingue-se novamente.

Sócrates afirma que Arcádio ordenou o retorno do bispo exilado, pontuando de forma sucinta que “Foi-lhe então enviado Brison, o eunuco da imperatriz, que o

⁸ O exemplo mencionado refere-se à participação de Eudóxia no transporte de relíquias em Constantinopla, quando a imperatriz provia recursos financeiros para eventos da Igreja (HOLUM, 1982, p. 57).

encontrou em Preneto [...] e o levou de volta a Constantinopla” (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 16, 6). Por outro lado, Sozomeno aponta que foi Eudóxia a responsável por convencer o imperador a trazer o bispo de volta do exílio, enviando ela própria seu eunuco pessoal para buscá-lo. O autor enfatiza ainda que Eudóxia preocupou-se em informar ao bispo que seu exílio não era culpa dela e que ela o respeitava como bispo, especialmente por ter introduzido seus filhos na fé:

5. **A imperatriz**, tendo cedido aos apelos do povo, **persuadiu seu marido a concordar**. Enviou rapidamente Brison, um eunuco de confiança da sua corte, que trouxe João de volta do palácio. Preneto para a Bitínia. **Disse-lhe que estava inocente da conspiração contra ele e que o venerava como bispo e como iniciador dos seus filhos**. 6. Quando regressou, João **ficou numa villa suburbana da própria imperatriz**, perto de Anápolis: antes que um conselho maior o julgasse, para que ficasse claro que tinha sido injustamente deposto do episcopado, recusou-se a entrar na cidade por enquanto (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 18, 5-6, grifo e tradução nossa).

É possível constatar que Sozomeno, mais uma vez, aumenta a participação de Eudóxia nos acontecimentos e destaca sua preocupação com a educação dos filhos (BROTTIER, 1996, p. 313-332), e, portanto, evidenciando-a como uma mãe zelosa. Sozomeno, ao contrário de Sócrates, também menciona que, antes de João chegar a Constantinopla, ele teria sido acolhido em uma propriedade perto de Anápolis que pertencia à própria imperatriz, marcando ainda mais sua diligência no regresso e reintegração de Crisóstomo. Ambos os autores, entretanto, relatam que o bispo estava relutante em entrar na capital antes de um novo julgamento, tendo sido largamente pressionado pelos fiéis a ocupar novamente seu posto. Porém, pouco tempo depois desse acontecimento, o bispo envolveu-se em nova controvérsia com o casal imperial.

Antes do Natal do ano de 403, Simplício, prefeito da cidade de Constantinopla, ergueu uma estátua de prata em homenagem a Eudóxia. A estátua é mencionada pelos historiadores da Igreja como a razão do último conflito entre Eudóxia e Crisóstomo (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 18; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 20). A inauguração da estátua foi acompanhada de shows teatrais envolvendo dançarinos e jogos públicos, no entanto, tal evento, apesar de habitual (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 20, 1), teria aborrecido Crisóstomo:

1. Sobre uma coluna de pórfiro foi erigida uma estátua de prata de Augusta Eudóxia, vestida com um elegante manto. Estava colocada num pedestal alto, nem muito perto nem muito longe da igreja chamada "Sabedoria", mas a larga avenida do Mesè separava-as; os jogos públicos realizavam-se habitualmente aí. 2. João, achando que o que se tinha passado era um insulto à igreja e voltando à sua habitual liberdade de expressão, voltou a lançar a sua língua contra os que tinham feito aquilo. 3. As autoridades deveriam ter sido persuadidas, por meio de exortação, a acabar com os jogos, mas ele não quis nada disso e, em termos violentos, zombou daqueles que os tinham ordenado (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 18, 1-3, grifo e tradução nossa).

Constata-se, no trecho em questão, que Sócrates tende a enfatizar sua desaprovação em relação à atitude do bispo, tendo considerado seu comportamento equivocado e pontuando que seria mais prudente ter recorrido às autoridades. Sozomeno, no trecho de sua obra que se refere ao ocorrido, argumenta que estas festas com dançarinos e músicos eram habituais sempre que estátuas em homenagem a governantes eram erguidas (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 20, 1). Ainda que tais festividades fossem comuns, Crisóstomo recriminou os participantes da homenagem – o bispo é conhecido por seu posicionamento contra a participação de fiéis em teatros e eventos não religiosos (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 244). Ademais, de acordo com seu rigoroso padrão ascético, a cidade seria feita para o trânsito dos homens, responsáveis por gerir a *polis* tanto politicamente quanto desempenhando os ofícios necessários à vida urbana. Em vista disso, a cidade seria considerada um local perigoso para as mulheres que, independente da sua condição social, correriam o risco de, iludidas pela falsa sensação de liberdade, transgredirem os limites impostos pela discricção e pela sobriedade (SILVA, 2011a, p. 37-38). Tais ideias podem explicar o desconforto de Crisóstomo diante da presença de mulheres em lugares que supostamente não seriam apropriados para elas, como o teatro, a sinagoga e as praças. De fato, Liebeschuetz sugere que o fato do posicionamento do bispo ser amplamente conhecido pode ter feito com que um evento teatral ao lado de sua catedral em comemoração a inauguração de uma estátua feminina em praça pública parecesse uma forma de desrespeito direcionado a ele (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 244).

A reação do bispo a estas festividades é relatada pelos dois historiadores: Sócrates e Sozomeno. O famoso sermão de Crisóstomo comparando Eudóxia a Herodias, personagem do Novo Testamento que desejava a morte do profeta João Batista nos relatos bíblicos, é descrita nas duas *Histórias Eclesiásticas*:

4. A imperatriz voltou a relatar a si própria o que tinha sido dito e, considerando que as palavras dele eram um insulto para ela, voltou a organizar um conselho de bispos contra ele. 5. **Quando ouviu isto, João fez a sua famosa homilia na igreja, que começa assim: "Mais uma vez Herodíades está louca, mais uma vez está a dançar, mais uma vez está a tentar pôr a cabeça de João numa bandeja". Isto deixou a imperatriz ainda mais zangada** (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 18, 4-5, grifo e tradução nossa).

Segundo Sócrates, quando a imperatriz se sentiu atacada e articulou um novo concílio para julgar João, o bispo mais uma vez a afrontou em seus sermões; dessa vez, fazendo referência a Herodias, o que a teria irritado ainda mais. Sozomeno, ainda que mais fiel às fontes joaninas (PAÑO, 2021b, p. 658), reafirma a versão de Sócrates e também enfatiza a raiva da imperatriz por este acontecimento, mas também pelos anteriores, os quais ela ainda se lembrava:

2. Num sermão ao povo, João atacou estas celebrações como um insulto à Igreja. **A imperatriz, que se tinha lembrado recentemente das mortificações anteriores, considerou-se de novo ultrajada e encheu-se de cólera**; tratou de convocar um novo concílio. Mas João não cedeu e, **ao insurgir-se ainda mais claramente contra ela na igreja, inflamou a sua cólera**. 3. Foi então que proferiu este famoso sermão, que começa assim: **"Mais uma vez Herodíades está louca, mais uma vez está a dançar, mais uma vez está a tentar pôr a cabeça de João num prato [...]"** (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 20, 2-3, grifo e tradução nossa).

Após tal evento, Arcádio rompeu relações com o bispo e o confinou em seu palácio episcopal (HOLUM, 1982, p. 76-77). Assim, no início da Páscoa de 404, ele foi formalmente notificado da proibição imperial de executar qualquer ato litúrgico (SILVA, 2020, p. 118). Assim, em 20 de junho de 404, Arcádio ordenou o exílio definitivo de João Crisóstomo (SILVA, 2020, p. 119) e a população se revoltou e incendiou a Grande Igreja de Constantinopla (LIGHTMAN, 2008, p. 124). A imperatriz Eudóxia faleceu poucos meses depois, em 404, devido a um aborto espontâneo (HOLUM, 1982, p. 76-77). No entanto, suas representações posteriores se tornaram negativas principalmente por

conta do conflito analisado. Já Crisóstomo, conforme ressalta o historiador Gilvan Ventura da Silva, é celebrado como um notável pacificador da Igreja, em uma notória inversão dos fatos (SILVA, 2020, p. 123).

Acerca das representações construídas pelos historiadores eclesiásticos, foi possível demonstrar, através das obras analisadas, algumas divergências entre os autores sobre a figura da imperatriz. Ambos apresentam Eudóxia como uma imperatriz intimamente envolvida nos assuntos eclesiásticos, porém é notório que Sozomeno aumenta sua participação em diversos momentos, como no retorno de Crisóstomo do primeiro exílio, em que aponta que Eudóxia foi a responsável por convencer o imperador a trazer o bispo de volta a cidade, enviando ela própria seu eunuco pessoal para buscá-lo, além de permitir que ele permanecesse em sua propriedade, enfatizando o seu empenho no regresso do bispo (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 18, 5-6.); Sozomeno ainda realça uma série de atributos de Eudóxia, como a piedade e humildade da consorte (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 13, 2-6; 15, 1-2). O autor destaca as qualidades maternas da imperatriz, indicando como ela se preocupava com a educação religiosa dos seus filhos (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 18, 5).

Por outro lado, Sócrates diminui muito a participação de Eudóxia nos acontecimentos que levaram ao exílio de Crisóstomo, preferindo focar na conduta dos inimigos do bispo e dele próprio. Ao contrário de Sozomeno, que demonstra uma tolerância bem maior para a conduta de Crisóstomo, em alguns momentos até amenizando a narrativa, como no caso do sermão de Crisóstomo de reprovação geral às mulheres. Tal episódio é narrado por Sozomeno não como uma reação às ações de Eudóxia, mas como um sermão que teria sido distorcido pelos inimigos do bispo (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 15, p. 1-2), enquanto Sócrates desaprova abertamente a atitude do bispo e aponta que foi motivado pela sua impulsividade (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 15, p. 1-5). Sócrates também parece relutante em afirmar que os eventos após o exílio definitivo de Crisóstomo tenham sido fruto da ira divina, colocando tal interpretação ao lado de outras e evitando de assumir essa posição:

5. E quando aconteceu que uma violenta chuva de granizo caiu sobre Constantinopla e seus arredores (isso aconteceu durante o mesmo Consulado, por volta do dia trinta de setembro), **disseram que isso também foi causado pela vingança de Deus pela injusta deposição de João**. 6. A morte da Imperatriz Eudóxia fez com que tais discursos se multiplicassem, pois ela morreu três dias depois da chuva de granizo. 7. **Mas outros diziam que João tinha sofrido um castigo justo ao ser deposto, porque tinha tomado várias igrejas de novacianos, quartodecimanos e alguns outros hereges, quando estava na Ásia e na Lídia, na sua viagem a Éfeso para a ordenação de Heráclio** (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 19, 4-7, grifo e tradução nossa).

Ainda que Sócrates e Sozomeno possuam diferenças significativas acerca do episcopado de João Crisóstomo e até mesmo sobre o nível de atuação de Eudóxia no processo de deposição e exílio do bispo, ambos evitam culpar diretamente a imperatriz. A historiadora Maria Escribano Paño afirma que de fato Eudóxia não estava diretamente envolvida na condenação de João, mas esteve envolvida em eventos sensíveis que levaram ao exílio do bispo (PAÑO, 2021b, p. 655). Com efeito, até os historiadores apontam que, ao retornar do primeiro exílio e retomar sua Sé, o próprio bispo forneceu motivo suficiente para sua segunda condenação (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 18, 4-5; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 20, 2-3).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo investigar a narrativa do conflito entre a imperatriz-consorte Élia Eudóxia e o bispo João Crisóstomo de modo a compreender as diferentes representações de Eudóxia construídas pelos autores. De fato pudemos perceber que, ainda com algumas divergências, ambos os historiadores da Igreja, Sócrates e Sozomeno, dão destaque e importância para os eventos que levaram à deposição e exílio de João Crisóstomo. A proposta colocada no início desta pesquisa, entretanto, foi a de posicionar a imperatriz Eudóxia em primeiro plano, destacando sua atuação e participação ao longo de todo o processo, ainda que tenha sido necessário, para isso, nos valermos de documentações escritas por homens que contestavam ou diminuam sua importância política.

Salientamos que, apesar da imperatriz Eudóxia ter desempenhado papel de suma importância no processo de expansão e consolidação do cristianismo niceno na parte oriental do Império durante a passagem do século IV para o V, suas

representações posteriores costumam ser negativas devido, principalmente, ao seu embate com o bispo de Constantinopla. A imperatriz adquiriu uma má reputação propagada e consolidada, principalmente, por escritores cristãos que a consideravam a grande culpada pela deposição e exílio de um homem considerado “santo” (MAYER, 2006, p. 205-207).

Segundo Gilvan Ventura da Silva, o embate que opôs João Crisóstomo à corte de Constantinopla foi fruto de uma compreensão muito particular da natureza e do alcance do poder imperial, o que o levava a agir com excessiva independência, uma vez que considerava que sua autoridade era definitiva e gerava inúmeros confrontos com a casa imperial (SILVA, 2012, p. 156-157). O historiador João Carlos Furlani também aponta que o conflito com a imperatriz se insere num processo mais amplo de intervenção de João Crisóstomo na Igreja de Constantinopla, como as reformas no Clero, a organização das vigílias noturnas, o controle sobre o acesso dos fiéis ao espaço urbano e do cotidiano da Capital. No entanto, o autor pontua que o conteúdo dos discursos do bispo apontam para questões que vão além de questões teológicas ou da natureza do poder imperial, abarcando as relações de gênero e possibilidade de atuação política e religiosa feminina em Constantinopla (FURLANI, 2018, p. 49-50).

Observamos que, a partir do século III, a divisão do Império e a consolidação do cristianismo na sociedade romana representou um marco no poder imperial feminino, em que as imperatrizes, como agentes políticas autônomas, fizeram uso de uma série de símbolos ligados a fé e maternidade para consolidar seu poder (NILSSON, 2007, p. 64-82). A participação ativa de Eudóxia nas questões religiosas do Império, no entanto, constituía um modelo de comportamento feminino reprovado pelo bispo de Constantinopla, que possuía dificuldades em aceitar mulheres que exerciam poder fora do âmbito doméstico (LIEBESCHUETZ, 2011, p. 152-158; p. 177-184). Assim, Crisóstomo fez uso de personagens bíblicas atreladas ao pecado, como Eva e Herodias, marcadas pela desobediência e natureza pecaminosa, como forma de se referir a Eudóxia, explorando os estereótipos negativos de gênero (MAYER, 2006, p. 205-213).

Os historiadores da Igreja, entretanto, não abordam a figura da Eudóxia da

mesma forma, e ainda que com diferenças importantes, tendem a demonstrar seu envolvimento e participação nos assuntos eclesiais. Evidencia-se, no entanto, o fato de Sozomeno aumentar consideravelmente a participação da imperatriz nos assuntos político-religiosos de Constantinopla, trazendo eventos ignorados por Sócrates, como sua participação importante no retorno de Crisóstomo do primeiro exílio (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 18, 5-6). Ademais, Sozomeno também destaca as qualidades maternais e a fé de Eudóxia (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 18, 5), atributo importante para a reafirmação da autoridade das imperatrizes teodosianas (SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 18, 5).

Por outro lado, Sócrates diminui consideravelmente a participação de Eudóxia nos acontecimentos que levaram ao exílio de Crisóstomo, preferindo focar na conduta dos inimigos do bispo e dele próprio. Ao contrário de Sozomeno, mais fiel às fontes joaninas e solidário ao bispo, Sócrates desaprova abertamente a conduta do bispo em diversos momentos, no entanto, coloca a imperatriz Eudóxia como personagem coadjuvante nos acontecimentos que levaram à deposição de Crisóstomo e realça o próprio bispo como um dos maiores causadores de sua ruína, fazendo inúmeros apontamentos acerca de sua personalidade difícil de lidar (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 3, 12-14; 15, 1-8; 18, 1-6; 21, 1-2).

Conforme já dito, acerca da culpa de Eudóxia no exílio de João Crisóstomo, ambos os autores evitam culpar diretamente a imperatriz. De fato, sabemos que Eudóxia não estava diretamente envolvida na condenação de João, mas esteve envolvida em eventos essenciais que conduziram ao exílio do bispo (PAÑO, 2021b, p. 655). Com efeito, os próprios historiadores apontam que, após o primeiro exílio, o próprio bispo forneceu motivo suficiente para sua segunda condenação (SÓCRATES, *Hist. Eccl.*, Livro VI, 18, 4-5; SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, Livro VIII, 20, 2-3). Ainda assim compreendemos que o *corpus* documental selecionado faz parte de uma série de obras fundamentais para a consolidação do cristianismo na sociedade romana, sendo, portanto, regido pela intenção declarada de defender a interpretação ortodoxa da História da Igreja contra conceitos considerados heréticos (MARQUES, 2009, p. 57).

Sendo assim, consideramos que a defesa de um modelo de comportamento feminino também buscava ser disseminado, tendo em vista que, com o advento e expansão do cristianismo, o controle do feminino tornou-se objeto de profunda discussão em uma tentativa de instituir um modelo comportamental a ser seguido e baseado nas doutrinas e práticas cristãs (TEDESCHI, 2012, p. 58).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS

CONSTANTINOPLÉ, S. de. *Hist. Eccl.*: livres IV-VI. Paris: ed. G.C. Hansen, P. Périchon, P. Maraval, Paris, 2004.

PHILOSTORGIUS. **Church History**. Translated with an Introduction and Notes by P. R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

SOZOMÈNE. *Hist. Eccl.*, vol. I-II. ed. B. Grillet, G. Sabbah, Paris, 1983.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, S. F. L. História das Mulheres e Estudos de Gênero sobre a Antiguidade: Historiografia e Pesquisas. *In*: GUARINELLO, N. L.; SILVA, U. G. da; OLIVEIRA, G. J. D; PIZA, P. L. de T. (orgs.). **Fronteiras Mediterrânicas**. [S.l.]: Editora Fi, 2019, p. 271-304.

BASCHET, J. **A civilização feudal**: Do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006.

BELMAIA, N. A. W. Monges e Ascetas: O Monasticismo na Antiguidade. *In*: BELMAIA, N. A. W.; AMADOR, C. H. S.; FRIZZO, M. K.; MIRANDA, G. N. HENRIQUE, H. E.; ARCHER; R. B.; PINTO, O. L. V. (orgs.). **Diálogos sobre História Antiga e Medieval**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, v. 2, 2022. p. 135-167.

BRALEWSKI, S. Empress Eudoxia through the Prism of Fifth Century Ecclesiastical Histories. **VOX PATRUM 75**, [s.l.], p. 43-66, 2020.

BROTTIER, L. **L'impératrice Eudoxie et ses enfants**. Revue des Sciences Religieuses, tome 70, fascicule 3, p. 313-332, 1996.

CHARTIER, R. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Butrand Brasil, 1990.

CHARTIER, R. Literatura e História. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 197-216, jan./dez. 2020.

CHESNUT, G. F. **The first Christian histories: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius**. Paris: Éditions Beauchesne, 1977.

FEITOSA, L. C. Masculino e Feminino na sociedade romana: os desafios de uma análise de gênero. In: CANDIDO, M. R. (org.). **Mulheres na Antiguidade: Novas Perspectivas e Abordagens**. Rio de Janeiro: UERJ/NEA; Gráfica e Editora – DG Ltda, 2012. p. 203-218.

FURLANI, J. C. **Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudócia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)**. 2017. 239 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2017.

FURLANI, J. C. Conflito e violência em Constantinopla: o episcopado de João Crisóstomo (397-404). **Revista Signum**, [s.l.], v. 19, n. 2, p. 29-50, 2018.

GATT, P.; COTRIM, I. de S. O gênero e o papel feminino na perspectiva discursiva cristã medieval. **Revista História em Curso**, Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 12-26, jun. 2022.

HANSON, R. P. C. **The search for the Christian Doctrine of god**. The arian Controversy 318-381. Scotland: T&T Clark, 1997.

HERRIN, J. Late antique origins of the “Imperial Feminine”: western and eastern empresses compared”. **Byzantinoslavica**, [s.l.], v. 74, p. 5-25, 2016.

HOLUM, K. G. **Theodosian empresses: women and Imperial dominion in Late Antiquity**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.

LIEBESCHUETZ, J. H. G. W. Friends and enemies of John Chrysostom. *In*: MOFFAT, A. (Ed.). **Maistor, Classic, Byzantine and Renaissance studies for Robert Browning**. Canberra: Australian Association for Byzantine Studies, 1984. p. 85-111.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Ambrose & John Chrysostom: clerics between desert and Empire**. New York: Oxford University Press, 2011.

LIGHTMAN, M.; LIGHTMAN, B. (ed.). **A to Z of Ancient Greek and Roman Women**. New York: Facts on File, 2008.

LOYN, H. R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MAGALHÃES, J. C. Arianistas. *In*: FUNARI, P. P. A. (org.). **As Religiões que o Mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses**. São Paulo: Contexto, 2009. p. 87-101.

MARQUES, J. R. S. **A construção da imagem do Imperador Valente na obra de Sócrates Escolástico**. 2009. Dissertação (Mestrado em História Social) - Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2009.

MAYER, W. Doing Violence to the Image of an Empress: The Destruction of Eudoxia's Reputation *In*: Drake, H. A. (ed.). **Violence in Late Antiquity: perceptions and Practices**. Routledge, Londres y Nueva York, 2006. p. 205-213.

MENNITTI, D. **As mulheres não tão silenciosas de Roma: representações do feminino em Plínio, o Jovem**. 2015. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Assis, 2015.

NILSSON, C. **The Empress in Late Antiquity and the Roman Origins of the Imperial Feminine**. Tese (Master of Arts) - Department of History, Simon Fraser University, 2007.

NOBBS, A. E. Digressions in the Ecclesiastical Histories of Socrates, Sozomen and Theodoret. **Journal of religious history**, v. 14, n. 1, 1986.

- PAÑO, M. V. E. Aelia Eudoxia y Arcadio en Constantinopla: la piedad imperial concertada en la ciudad más cristiana del imperio. *In*: CHIRIATTI, M.; VILLEGAS, R. (eds). **Mujeres imperiales, mujeres reales**: Representaciones públicas y representaciones del poder en la Antigüedad Tardía y Bizancio. Paderborn: Brill Schöningh, 2021a, p. 64-95.
- PAÑO, M. V. E. Elia Eudoxia. **250 mujeres de la antigua Roma**. Pilar Pavón: Universidad de Sevilla, 2022.
- PAÑO, M. V. E. La visibilidad política de Aelia Eudoxia en la Constantinopla de Arcadio: estatuas, ofensas y exilios. *In*: PAVÓN, P. **Conditio Femminae**. Imágenes de la realidad femenina en el mundo romano. Roma, 2021b. p. 651-663.
- PERROT, M. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- SCOTT, J. W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, [s.l.], v. 20, n. 2, p. 71-99, 2017.
- SILVA, D. P. **As perseguições aos cristãos no Império Romano**: dois modelos de apreensão. *Revista Jesus Histórico*, Rio de Janeiro. p. 29-44, 2011a.
- SILVA, É. C. M. da. **Igreja, conflito e poder no século IV d.C.**: João Crisóstomo e o levante das estátuas em Antioquia. 2006. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciência Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2006a.
- SILVA, É. C. M. da. Cristianismo, poder e espaço na Antiguidade Tardia: o episkopeion como expressão do poder do bispo. **História**, São Paulo, v. 35, p. 1-18, 2016.
- SILVA, G. V. da. Por que fueron perseguidos los primeros cristianos? *In*: FINLEY, M. (ed). **Estudios sobre Historia Antigua**. Madrid, Akal Editor, 1981, p. 233-273.
- SILVA, G. V. da. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos da Basileia – 337-361. Vitória: Edufes, 2003a.

SILVA, G.V. da. Violência e intolerância religiosa no Baixo Império: os levantes de Constantinopla sob o governo de Constâncio II (337-361). **PHOÏNIX**, [s.l.], v. 9, p. 128-149, 2003b.

SILVA, G. V da. A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (orgs). **As Identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião**. Vitória: EDUFES, 2006b. p. 305-320.

SILVA, G. V. da. Ascetismo, gênero e poder no Baixo Império Romano: Paládio de Helenópolis e o status das devotas cristãs. **História**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 63-78, 2007.

SILVA, G. V. da. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *Christon paideia*. **Acta Scientiarum**, Maringá, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010.

SILVA, G. V da. As mulheres e os perigos da cidade: casamento espiritual, virgindade e prostituição segundo João Crisóstomo. In: LEITE, L. R.; SILVA, G. V. da; CARVALHO, R. N.B.; FRANCALANCI, C. (orgs.). **Representações do masculino e do feminino na Antiguidade**. 1 ed. Vitória: PPGL, 2011b. p. 33-51.

SILVA, G. V. da; SOARES, C. da S. Autoridade episcopal e conflito político na Antiguidade Tardia: a atuação de Cipriano de Cartago e de João Crisóstomo como reformadores da Igreja. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [s.l.], v. 5, n. 13, p. 141-160, 2012.

SILVA, G. V. da. A cristianização e seus limites: o caso de Antioquia na Antiguidade Tardia. **Revista Territórios & Fronteiras**, [s.l.], v. 6, n. 1, p. 32-49, 2013.

SILVA, G. V. da. Um bispo para além da crise: João Crisóstomo e a reforma da igreja de Constantinopla. Rio de Janeiro, **PHOÏNIX**, [s.l.], v. 16, n. 1, p. 109-127, 2020.

SOUZA, F. H. S. de. A Condenação Do Arianismo (Século IV d.C.). **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção**, [s.l.], v. IX, n. 16, p. 58-76, 2016.

TEDESCHI, L. A. **As mulheres e a história: uma introdução teórico metodológica.**

Dourados: Ed. UFGD, 2012.

VARGAS, M. E. **O Monaquismo:** dos primórdios ao século VII. Millenium: Instituto

Politécnico de Viseu, 1999.

VESTÍGIOS DE UMA CIVILIZAÇÃO: O ELO PERDIDO ENTRE FOGO, CINZA E A PRÁTICA DO PALIMPSESTO

TRACES OF A CIVILIZATION: THE MISSING LINK BETWEEN FIRE, ASH AND THE PRACTICE OF PALIMPSEST

BERNARDO ARAUJO BELFORT BASTOS ¹¹

RESUMO

O encontro entre Roma e Cartago gerou trocas culturais, mas também mortes e destruição. Cartago, a cidade estado poderosa do Mediterrâneo, não foi somente destruída territorialmente em 146 a.e.c., mas principalmente esfacelada na sua existência. Poderíamos classificar a destruição física da cidade de Cartago, seguida do desaparecimento de sua história como um etnocídio cartaginês?

PALAVRAS-CHAVE: Cartago, etnocídio e representação

ABSTRACT

The meeting between Roma and Carthage generated cultural exchanges, but also deaths and destruction. Carthage, the powerful city-state of the Mediterranean, was not only destroyed territorially in 146 BC, but mainly shattered in its existence. Could we classify the physical destruction of the city of Carthage, followed by the disappearance of its history as a Carthaginian ethnocide?

KEYWORDS: Carthage, ethnocide and representation

¹¹ Doutorando em Arqueologia pelo Museu Nacional/ PPGArq da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientador: Prof. Dr^o André Leonardo Chevitarese. Pesquisa: O Rio de Janeiro e a cultura material: Análise arqueológica e comparativa dos tijolos no Rio de Janeiro, no período que compreende os séculos XVIII ao XX. Bolsista da CAPES. Mestre em História Comparada/PPGHG Pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pesquisador do NEA/UERJ. E0Mail bbelfort0@gmail.com

INTRODUÇÃO

A história está marcada por encontros e conflitos na antiguidade que de uma maneira ou outra moldaram e influenciaram a organização política e cultural dos nossos tempos. Cartago, a cidade estado poderosa do Mediterrâneo, não foi somente destruída territorialmente em 146 a.e.c., pelo fogo e pelo sal, como nos relata os documentos e a historiografia, foi principalmente destruída na sua existência. Qualquer traço remanescente de uma cultura material, como escritos, obras de arte, tem pouco registro, sua arte ao contrário dos afrescos egípcios, mosaicos romanos e vasos gregos, que mostram os indivíduos no cotidiano, suas vestimentas e hábitos, festas não nos oferece imagens consistentes, assim como a cultura imaterial: a língua cartaginesa e sua memória completamente aniquilada. Três quartos da sua população foi dizimada, enquanto um quarto foi colocada em cativeiro, onde os contatos rareavam causando um desastre étnico em poucos anos, devido a ausência do contato físico².

A história de Cartago ficou relegada aos documentos romanos e senatoriais, causando uma deformação sobre a vida e a história dos cartagineses, onde a alteridade foi propositalmente negligenciada. O imaginário social da memória cartaginesa foi construída ao longo dos tempos pelos romanos que utilizaram-se sem parcimônia de um forte eurocentrismo, ignorando particularidades, negando as virtudes e enaltecendo as deformidades, destarte criando um povo completamente distante dos que poderíamos imaginar como factível. Cartago de cidade estado poderosa transformou-se, através dos anos, pela historiografia ocidental, numa mera e simples adversária de Roma que fora derrotada pela ambição e o ódio de uma família: Barca.

A historiografia ocidental já não se mostrava mais capaz de responder os questionamentos cartagineses, principalmente sobre o homem cartaginês, vistos como exóticos e inferiores a Roma e Grécia. É certo que temos muitas informações, questionáveis, sobre as três guerras contra os romanos, mas apenas breves informações sobre o povo, seus costumes e hábitos, sua religião, a mentalidade social e sua

² Seja para trocas e experiências culturais seja pela própria reprodução entre eles.

organização sociopolítico sem um espelhamento com a Grécia e Roma, o que de maneira geral deforma as informações e não responde aos questionamentos.

Com a ajuda do estudo multidisciplinar agregando saberes da arqueologia, e a antropologia podemos dialogar pelo amplo campo das investigações da ciência do comportamento humano para ampliarmos a compreensão da realidade e dos aspectos político, social, econômicos, cultural e militar.

1.1. DISCURSOS SOBRE A ABORDAGEM EUROCENTRISTA PARA A CONSTRUÇÃO DA ALTERIDADE CARTAGINESA

O professor Edward Said afirma que abordagem historiográfica ocidental não considera o Oriente como lugar das mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, o seu rival cultural é uma das imagens mais profundas e mais recorrentes do outro (SAID, 2007, p. 27). Por sua vez Karl Marx³ no livro *Do dezoito de Brumário de Luís Bonaparte*, inicia com uma forte citação “[...] eles não podem representar a si mesmo, devem ser representados”. O poder da representação, por meio da coerção e da produção intelectual interfere no destino dos povos não europeus. A capacidade de representar o outro constitui o sentido da sua atividade que existe na relação com o outro ou com o poder historicamente definido (GOLDMAN, 2014. P. 99).

Corroborando com a afirmativa de Edward Said destacamos um fragmento do texto de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, expoente filósofo germano do final do século XVIII e início do XIX, que influenciou o pensamento da filosofia ocidental sobre sua análise sobre Cartago e Egito: “[...] com isso deixamos de lado a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar, e o que porventura tenha acontecido nela – melhor dizendo, no norte da África – pertence ao mundo asiático e não ao europeu. Cartago foi um momento importante e passageiro; mas como colônia fenícia pertencente a Ásia. O Egito será abordado como transição do espírito humano do

³ MARX, Karl, O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, SP: Boitempo Editorial, 2011.

*Oriente para o Ocidente, mas ele não pertence ao espírito africano [...]*⁴. Para Hegel⁵, que faz parte do cânon filosófico da história ocidental, os africanos não possuem divindade ou consciência de algo superior, não são considerados homens históricos, sendo excluídos da análise histórica da razão por não possuírem nada que a cultura europeia da época considerasse relevante por parte do mundo civilizado⁶

[...] O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos de sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia de caráter humano. [...] Entre os negros, os sentimentos morais são totalmente fracos – ou, para ser mais exato, inexistente. [...] Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar. (HEGEL, 1995, p. 84-88)

O professor Edward Said lança uma provocação ao perguntar o porquê permitir uma história própria a Cartago ou Aníbal se nós ocidentais poderíamos fazer isso por eles?

Essas premissas norteiam a história ocidental porque a ideia imperialista estabelece que todos os nativos possuem existência em virtude do que foi estabelecido para eles, mas é certo que nós ocidentais estabelecemos a nossa história como central, onde os nativos são e serão sempre participantes de uma periferia onde uma maioria é minorizada⁷. O imperialismo age no sentido de definir os padrões históricos e não permitir que Cartago/África um dia pudesse ter uma história ou cultura independente⁸.

Há em primeiro lugar, a autoridade do autor – alguém que põe em palavras os processos da sociedade de uma maneira institucionalizada aceitável, observando convenções, seguindo padrões e assim por diante. Há a seguir, a autoridade do narrador, cujo discurso escora a narrativa em circunstâncias capazes de ser reconhecidas e, portanto, carregadas de referências existenciais. Por último, há o que poderíamos chamar de autoridade da comunidade, cujo representante na maioria das vezes, é a Família, mas também a nação, a localização específica e o momento histórico concreto. Juntos, elas funcionaram da forma mais enérgicas e perceptível durante a

⁴ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofia da História*, Distrito Federal. Editora UNB, 1995.p.88

⁵ HEGEL, G.W. F. *Filosofia da história*. Brasília: Ed. UnB, 1995. p 84

⁶ PRAXEDES, W. L. Eurocentrismo e racismo nos clássicos da filosofia e das ciências sociais. *Revista Espaço Acadêmico*, 2008. p 01

⁷ Conceito teórico de Richard Santos, de subverter o modo de pensar onde as relações sociais construídas fazem que, apesar de maioria numericamente, os periféricos são percebidos como minoria. SANTOS, Richard. *Maioria Minorizada: um Dispositivo Analítico de Racialidade*, editora Telha. 2020

⁸ SAID, Edward W. *Cultura e Imperialismo*. Companhia das Letras, 2011. P.19

primeira metade do século XIX, quando o romance se abriu para a história de uma maneira sem precedentes (SAID, 2011. P. 139)

A proposta de se construir um estudo não hegemônico, implica em profundas modificações de procedimento, com uma notável e insistente vigilância sobre o que poderíamos chamar de “Colonialismo Epistemológico” com a desconstrução das categorias eurocêntricas combatendo a assimetria consolidadas pelas narrativas ocidentais que impõem sua forma de vida ao mundo. Said (2006.p19) mostra que o imperialismo foi responsável por produzir um conhecimento distorcido do outro, reflexão semelhante ao pensador do “hibridismo” Homi Bhabha (1984)⁹.

Não se pode construir um conhecimento sem que exista uma intenção política, são questões indissociáveis, dessa forma Said defende o compromisso com o *desmantelamento dos sistemas de dominação*, através da afirmação da identidade e a existência de uma história própria sem vínculos com os prevalentes, desconstruindo a representação ocidental de mundo (SAID, 2011.p. 11). Somente dessa forma, dando voz a quem foi calado, e com estudo do contraponto, poderemos construir um caminho livre para as histórias perdidas ou ocultadas, uma espécie de emancipação do imperialismo colonial (SAID, 2001, p.56).

No livro *Cultura e Imperialismo* (2011), Said cita os autores; Eric Hobsbawn e Terence Ranger (2006) que se utilizam do termo “Tradição Inventada” para explicar o chauvinismo, ódios étnicos, religiosos e raciais de um imperialismo expansionista. Por “Tradição Inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam imprimir certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado” (HOBSBAWM, e RANGER, 2006, p.9). Segundo o antropólogo haitiano, Michel-Rolph

⁹ BHABHA, Homi. *The location of culture*. London/New York: Routledge,1994.

Trouillot, houve na verdade um silenciamento da história¹⁰ africana, e por consequência da história cartaginesa que passa de protagonista na antiguidade para mero coadjuvante de Roma. O historiador alemão do século XIX, Johann G. Droysen acrescenta que “[...] a história só confere imortalidade àqueles que ela escolhe para fazer deles os pioneiros de suas vitórias e os artesãos de seu pensamento” (DROYSEN, 2010.p035).

No século XVIII, o cientista sueco Charles Linné criou uma classificação hierárquica de homo sapiens, em 1778 que muito influenciou e contribuiu para um discurso racista e um discurso político ideológico europeu, que serviu para justificar a violência colonial orientalista

Homens	Características
Selvagem	Quadrupede, mudo e peludo
Americano	Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelos negros, lisos, espessos, narinas largas, semblante rude, barba rala, alegre, livre; Guia-se por costumes
Europeu	Claro, sanguíneo, musculoso, cabelo louro e castanhos, ondulado, olhos azuis, delicado, perspicaz e inventivo Governado por leis; Coberto por vestes justas.
Asiático	Escuro, melancólico, rígido, cabelos negros, olhos escuros, severo, orgulhoso, cobiçoso; Coberto por vestimentas soltas; Governado por opiniões.

¹⁰ Silêncios ingressam no processo de produção histórica em quatro momentos cruciais: no momento da criação do fato (na elaboração das fontes); no momento da composição do fato (na elaboração dos arquivos); no momento da recuperação do fato (na elaboração das narrativas); e no momento da significância retroativa (na elaboração da história) (TROUILLOT, 1995. p. 58)

Africano	Negro, fleumático, relaxado, cabelos negros, crespos, pele acetinada, nariz achatado, lábios túmidos, engenhoso, indolente, negligente; Unta-se com gordura; Governado pelo capricho.
-----------------	---

Quadro 01. (HERNANDEZ, 2008. p.19)

Os cânones da historiografia ocidental nos levaram a crer numa história universal, como único ponto de partida e chegada e que a “razão”, a “ciência” e os conceitos universais do Iluminismo como o “moralismo” definam o Ocidente como detentor exclusivo de um saber histórico cujo referencial greco-romano-judaico-cristão como o único norte para a produção intelectual. **O Iluminismo europeu ao criar a ideia de universalização de uma história moralista, converge todos os sentidos para uma mesma direção. Immanuel Kant afirma que ao dominar essas matrizes os vetores encontraram como resposta um estado global e universal (KANT, 1986, pp. 10-11).** Temos que necessariamente passar pela história europeia citando seus importantes autores e intelectuais para que a nossa pesquisa seja considerada relevante e aceita pela academia? Estaríamos nós condenados a conhecer e usar somente a história europeia?

O historiador indiano especializado na teoria pós-colonial para os estudos subalternos, Dipesh Chakrabarty diz que no terceiro mundo estamos condenados a entender a Europa como início da modernidade, enquanto o historiador europeu não partilha da mesma responsabilidade em relação ao passado da maioria da humanidade¹¹.

Kant retoma seu discurso sobre o homem africano [...] *Homens que cheiram mal e tem a pele negra por maldição divina*[...] ¹². Para realçar a importância da manipulação das narrativas, o professor Brien Garnand¹³ exemplifica dizendo que os fenícios (púnicos) mostraram uma extraordinária perspicácia no comércio e nas comunicações chegando a colonizar o Mediterrâneo Oriental antes dos gregos e assim disseminando um dos seus maiores tesouros – a invenção da escrita alfabética. Ao mesmo tempo, os fenícios (púnicos) ganharam a reputação de pirataria e fraude, sendo

¹¹ CHAKRABARTY, Dipesh, A póscolonialidade e o artifício da história, *Jornal on Theory Histography*. 2020, pag. 248

¹² KANT, Emmanuel. *Geographie physique: Geographie*. Paris:Aubier, 1999

¹³ Brien K. Garnand is a professor in the Classics department at Howard University

também acusados de infanticidas e de submeter-se a prostituição, de acordo com as fontes clássicas e bíblicas¹⁴ (GARNAND, 1993, p. 03). O papel dos fenícios na economia, cultura e política do Mediterrâneo antigo era tão grande quanto o dos gregos e romanos, e profundamente interligado com aquele mundo "clássico", mas a ausência de documentos originais associado a um projeto de apagamento da história do "outro" e somando a acrisia de uma historiografia eurocêntrica significa que eles são muito menos conhecidos (QUINN e VELLA, 2014, p.02). Ainda em relação a África, o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) falou em um curso sobre Filosofia que: “[...] a África não é uma parte da história do mundo. [...] Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições de natura”. Podemos afirmar sem receio que conceitos universalizados, moralista e ocidentais não respondem as questões dos “orientalizados”¹⁵. Pra Hegel o Mediterrâneo era o elemento catalizador que unia o mundo e promovia a civilização, interligando a Europa, a Ásia e a África. (HERNANDEZ, 2008. pp.17-18). Acrescenta Hegel:

[...] a Europa é a parte do mundo do espírito, do espírito unido em si mesma, e que tem se dedicado à realização e conexão infinita da cultura [...] a Ásia é o país dos contrastes [...] um dos lados dos contrastes é a moralidade, o ser universal [...] o outro lado é a oposição espiritual, o egoísmo. O ilimitado dos apetites e a desmedida extensão da liberdade[...]” A África não tem interesse histórico próprio, senão a de que homens vivem ali na barbárie e na selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização. Por mais que retrocedemos na história, achamos que a África está sempre fechada no contato com o resto do mundo, é um eldorado recolhida em si mesma, é o país criança, envolvido na escuridão da noite, aquém da luz da própria consciência [...] nessa parte da África não pode haver história. [...] encontramos aqui o homem no seu estado bruto [...] um homem dominado pela paixão, pelo orgulho e pela pobreza. É um homem estúpido. [...] tudo isso está no homem em seu estado bruto, em cujo caráter nada se encontra que pareça humano [...] (HEGEL, 1928. pp.187; 189; 190; 192; 193 e 194)¹⁶

¹⁴ Na Bíblia, os fenícios são inimigos colocados contra os israelitas; nas narrativas regionais, os fenícios são os ancestrais dos libaneses (maronitas e drusos), não dos israelenses e nas narrativas ocidentais, os depravados-fenícios são árabes muçulmanos colocados contra os romanos (GARNAND, 1993, p. 22).

¹⁵ Entendemos “Orientalizados” como os outros, os que estão fora dos ditos padrões europeus de civilização.

¹⁶ HEGEL, George W.F. Filosofia de la historia universal. Madri: Revista de Occidente, 1928.

Karl Marx no livro *Ideologia alemã*¹⁷ evoca sua feroz e mordaz crítica ao Iluminismo e aos ideólogos alemães da escola Hegeliana¹⁸ mostrando a força com que os conceitos de tendência globalizantes levaram a tradição ocidental a estabelecer um monopólio universal de todo o saber, hoje poderíamos sustentar a tese de um colonialismo do saber. Marx, na verdade, contrapõe a ideia do idealismo moralista de Hegel, sustentado por percepções abstratas que, segundo ele, são ideias, conceitos e expressões reificadas por Hegel. Através do conceito de materialismo, Marx combatia essa expressão invertida da realidade, apresentada por Hegel manifestada como universal que insistiu em incorrer no engano da transmutação lógica, trabalhando com abstrações que reproduzem esse pensamento da burguesia (no sentido abstrato e não sensorial) e não com o concreto, com as necessidades essenciais humanas. Marx insistiu que nem o pensamento abstrato e nem sempre a percepção sensorial¹⁹ formam objeto da ciência, porque as aparências tanto revelam quanto ocultam, sendo assim, existe a necessidade de se fazer ciência.²⁰

Domenico Losurdo, importante intelectual italiano aponta a ideia de que conceitos ocidentais não respondem questões orientais, que uma guerra não é exclusividade de totalitarismos, ao contrário do que apregoam as belas e edificantes “democracias” ocidentais, herdeiras da tradição “greco-romana-judaico-cristã”. Losurdo ainda afirma que o Ocidente não é o detentor exclusivo de um saber histórico e que os ideólogos do iluminismo não foram capazes de compreender as razões e o desespero de suas vítimas. Mais uma vez, a grande ausente é a história (LOSURDO, 2020, P. 43).

¹⁷ Marx também faz duras críticas à Filosofia do Direito de Hegel. Manuscrito de 1843, publicado postumamente. Apenas a introdução - escrita por Marx entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844 - foi publicada nos *Deutsch-Französische Jahrbücher* entre os dias 7 e 10 de fevereiro de 1844.

¹⁸ Marx estudou na Universidade de Berlim no período que começa a dissolução da filosofia clássica alemã. Hegel exerceu docência a partir de 1818, da qual chegou a ser reitor dessa universidade que se transformou num centro do hegelianismo (Jose Paulo Neto, *Karl Marx, uma biografia*, S.P. Boitempo, 2020, p.47)

¹⁹ A ideologia a qual Marx se refere pode esconder a percepção sensorial.

²⁰ Teoria em Marx é igual a reprodução ideal do movimento real do objeto, porque a teoria pretende extrair da própria realidade o seu movimento. É a realidade que se manifesta no olhar do observador, contudo a aparência não esgota o fenômeno em si. (NETTO, José Paulo. Introdução ao método de Marx com José Paulo Netto (primeira parte) - PPGPS/SER/UnB. Youtube, 19 abr. 2016. Disponível em: < <https://m.youtube.com/watch?v=2WndNoqRiq8> > Acessado em 19 dez. 2021.

Por sua vez, Said ao se utilizar do conceito: “*Domínio da Representação*” parte fundamental da sua pesquisa, reivindica a importância da *Estrutura de Atitudes e Referências*, que são projeções de uma cultura imperialista, impondo suas condições num jogo onde o outro é mero coadjuvante. Said se utilizou de exemplos destacando as narrativas construídas pelos romances, teatros, poesias, para verificar a representação do “outro”, o cartaginês de forma disforizada, dessa forma mobilizando o conceito de *Contraponto*, e trazendo para o debate Gustave Flaubert autor da segunda metade do século XIX, que escreveu um romance passado no norte da África chamado *Salammbô* (2005), nome fictício de uma suposta irmã de Aníbal Barca que segundo Said, Flaubert se fechou numa estrutura criada por ele mesmo e assumiu a forma do colonizador, e a manutenção desse aparato incorporador requerendo um esforço incessante. Para a vítima, o imperialismo oferece duas alternativas: servir ou ser destruída. (SAID, 2011. pp. 257-271).

As representações ocidentais do mundo fenício-cartaginês constituem o que Edward Said costuma chamar de “*Sistema Coerente de Conhecimento*” (SAID, 2007, p. 177). A partir desse conceito, Said amplia o discurso com a ideia de abrir possibilidades de observação inter-relacionais e culturais compostas pela coexistência, cooperação e as comunicações socioculturais produzidas entre as sociedades. (SAID, 2007, p. 29). Said ainda defende que o imperialismo foi responsável por produzir um conhecimento distorcido do outro, bem como suas próprias imagens reduzidas (SAID, 2011.p.19), tendo como preceitos combater o reducionismo histórico mostrando que nada do que acontece na história se dá isoladamente e isento de influências recíprocas e externa como na relação Cartago e Roma.

Ao evocar Said temos a perfeita compreensão de que o autor defende o direito de que os grupos humanos pouco ou não representados possam falar de si mesmo, se representarem e criarem o que o autor chama de “*desmantelamento dos sistemas de dominação*” (SAID, p. 30). Said procura um modelo para trabalhar a relação entre cultura e império e dá ênfase as narrativas, tanto as que permitiram a dominação imperial do mundo não europeu quanto aquelas criadas e utilizadas pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e existência de uma história própria (SAID, 2011, p11), as

resistências dos nativos, as narrativas emancipadoras e desconstrutoras da representação de Cartago (SAID, 2011, p. 21).

A tese de meu livro é que essas populações e vozes já estão aqui faz tempo, graças aos processos globalizados desencadeados pelo imperialismo moderno; ignorar ou minimizar a experiência sobreposta de ocidentais e orientais a interdependência de terrenos culturais onde o colonizador e colonizado coexistiam e combateram um ao outro por meio de projeções, assim como de geografias e narrativas e histórias rivais, é perder de vista o que há de essencial (SAID, 2011. p.22)

A Identidade para Said é uma forma de enxergar a realidade e mostrar que todas as culturas são mutuamente imbricadas, nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterógenas, diferenciadas, sem qualquer procedimento monocrático (SAID, 2011, p.30). Com Said poderemos rejeitar totalizações e reducionismos para podermos construir contrapontos dando ênfase a história sobreposta de Cartago e Roma (SAID, 2011.p.56). Ao trazer para o debate Edward Said, destacamos ao máximo que possível algumas obras relacionadas como parte da relação entre cultura e império, identificando a cultura e suas formas estéticas derivadas das experiências históricas.

1.2. OCIDENTE COMO FORMAÇÃO DE DOMÍNIOS

Edward Said sustenta que nem o conceito de “Oriente” e nem o de “Ocidente” tem estabilidade ontológica, ambos são construções de esforços humanos [...] e que o Oriente foi uma invenção europeia e que fora desde a Antiguidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias [...] o Oriente não é apenas adjacentes à Europa; é também um lugar das maiores, mais ricas, e mais antigas colônias europeias, a fonte das suas civilizações e línguas seu rival cultural e uma das imagens mais recorrentes do outro [...] o Oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura material europeia. (SAID, 2007.p 13-27,28)

Na configuração dos mapas árabes²¹ a posição geográfica atende uma outra lógica que não a ocidental, portanto a Europa não está no centro e na parte superior, para configurar uma posição de destaque e superioridade. Vejamos o mapa com uma orientação cartaginesa ignorando as tradições eurocêntricas usadas pelo ocidente.

Mapa com orientação cartaginesa.
Ocidental.



Mapa com orientação



Mapa 01: O mapa com orientação sul coloca Cartago numa posição de destaque superior “engolindo” Roma.
<https://es-academic.com/dic.nsf/eswiki/231116> . Acessado em 26 de abril de 2022

Estamos diante de uma supressão da geografia no exercício da alteridade, uma *geografia imaginativa*²² e suas representações por intermédio de mapas culturais, das artes, dos textos acadêmicos e literários e que segundo Said alimenta as decisões políticas imperialista e colonialista, definindo o oriente por meio de contrates. Foi assim criado uma alteridade de Cartago sob a lógica romana, um projeto de aniquilamento físico de uma cidade, mas principalmente a destruição de uma cultura, de uma civilização, de uma etnia. Cartago ficou preso aos romanos no conjunto de símbolos, alegorias, conceitos, mitos, rituais, memórias e imaginação. Elementos que moldam condutas e estilos de vida de um coletivo, estabelecendo uma ordem coercitiva imposta por um *Status Quo* para manter a preservação de um passado construído sob a ideia de

²¹ Mapas de al-Sharif al-Idrissi (1101-1165), um dos mais importantes expoentes da cartografia islâmica. Geógrafo e biólogo, Al-Idrissi estudou em Cordoba e acabou se estabelecendo na corte normanda de Sicília, onde o rei Roger II se transformou no seu mecenas. Na Sicília al-Idrissi escreveu a obra conhecida no Ocidente como Livro de Roger (Tábula Rogeriana, em latim), a pedido do rei.

²² “*Geografia Imaginativa*” é um conceito cunhado por Edward Said para constituir uma imagem de preponderância da Europa. “[...] o oriente é parte integrante da civilização e da cultura material da Europa” (SAID, 2013, p. 28)

superioridade. Cartago permanece no imaginário social romano, como uma terrível inimiga que foi batida pelo heroísmo dos seus antepassados, que traz uma autoestima presente até os dias atuais, mas para isso precisou de uma Cartago que fosse construída sob a ética e a estética romana.

1.3. ANTONOMÁSIA DOS FENÍCIAS E DOS PÚNICOS

Guerras Romanas-Cartaginesas formaram um conjunto de batalhas, que foram agrupadas pelos documentos e posteriormente usada pela historiografia para denominar as guerras como “*púnicas*”²³ pelo domínio do Mar Mediterrâneo na Antiguidade. A expressão tem origem na denominação “*puni*” que os romanos deram aos fenícios caracterizando uma demonstração de desprezo com os povos semitas em geral e particularmente com os cartagineses, pois no Mediterrâneo helenizado era comum alguns grupos sociais serem tratadas com menosprezo. As inúmeras batalhas campais agregadas sob a patente de Guerras Púnicas e repetido *ad infinitum* pela historiografia, foram construídas para perdurar no tempo a fim de manter vivos os significados que carregam para serem lembrados segundo os critérios dos vencedores.

Os etnôminos designados aos fenícios e púnicos não eram os mesmos pelos quais esses grupos sociais se identificavam. Os fenícios do oriente se denominavam como cananeus (Kn`nm)²⁴ povo originário da região de “Canaã, que hoje contemplaria o Líbano, Israel, Jordânia e Síria. Entre os cananeus estavam inclusos os Jabuseus, Amorreus, Heveus e Girgaseus. Estudos mais recentes apoiados por investigações interdisciplinares, relacionando diferentes áreas do conhecimento baseados em contextos históricos como a arqueologia nos fornece dados que apontam as regiões que nós conhecemos como fenícias pelos povos da antiguidade na Idade do Bronze como povos cananeus. Nenhum documento desse período usa o termo “fenício” (MARKOE, 2000, p.15). O gentílico “fenício” foi cunhado pelos gregos entre os séculos IX e VII

²³ Púnico significa aquele que não tem palavra, que é desleal, que age de má-fé, comerciante enganador

²⁴ Segundo a Bíblia Judaica, os cananeus teriam sido uma das sete divisões étnicas expulsas pelos israelitas após o Êxodo (Deuteronômio, 7:1).

a.e.c.²⁵ para definir o povo semita oriental como um todo e não tem procedência em nenhum documento conhecido, seja textual ou epigráfico (AUBET. 2006. P. 6-7; PRAG, 2006. P. 25-26), também não existe registros que os cartagineses se identificavam como púnicos, caracterizando uma forma de desqualificar os habitantes de Cartago, carregando preconceitos, pois sabemos através da peça teatral de Plauto que púnico significa enganador, dada a origem semítica e as práticas de comércio exercida por esse grupo social (PRAG, 2006. P. 7-8).

Os cartagineses foram descritos como enganadores, depois como prostitutas e aproveitadores sem escrúpulos que sequestravam indefesos [...] foram chamados de extravagantes e moralmente depravado que prostituía suas filhas e seus filhos e os matavam em nome dos seus deuses (MARKOE, 2000. P.11)

A identidade cívica para quem é de Cartago é ser reconhecido como cartaginês (PRAG, 2006. P. 24). Já Homero (Odisseia XV 415-482) usa o termo “*phoinikes*” para designar o povo e o termo “*Phoiniké*” para a região que se ligam ao termo *phoinix* (vermelho púrpura) devido a produção de tintura de tecidos que eram típicas das cidades fenícias²⁶ (MOSCATI, 1995. P. 1-15), e os antigos israelitas chamavam “*ponim*” que se espalhou para os gregos como “*phoenices*” e para os romanos “*poenus*” (HOYOS, 2010. P. 01)

Os nascidos em Sidon se reconheciam como sidônios, os de Tiro²⁷, tirenses, de Gebal, biblos, já o termo “*poenus*” toma uma amplitude maior e passa a ser mais do que uma simples referência a cartaginês, aufere um significado negativo, relacionado a “enganador” (PRAG, 2006. P. 12-16). Hoje o termo “fenício” identifica o semita que vivia na região correspondente ao atual Líbano e por volta do século I, identificando também o semita que viveu na região mediterrânica ocidental entre os séculos VIII e VI a.e.c. (PRAG, 2006. P. 4), segundo a historiadora Glenn Markoe, os fenícios tinham raízes

²⁵ Principalmente em três acontecimentos: a Guerra de Dionísio I (Dionísio tomou o poder em Siracusa depois da Guerra contra Cartago em 504 a.e.c., Siracusa se transforma numa fortaleza ocupando cidades gregas. Foi vitorioso em outra guerra contra Cartago no cerco de Motia (397-396 a.e.c., limitando Cartago somente ao noroeste da Sicília.) de Siracusa, no século V a.e.c., a conquista de Tiro em 332 a.e.c. e o nascimento de Alexandria em 331 a.e.c.. que se tornaria uma das principais rivais de Cartago.

²⁶ O termo também poderia ter sido usado primeiramente por causa do corante vermelho (Púrpura de Tiro) feito a partir de um molho do peixe picante chamado “Garum” usados para temperar alimentos salgados (Hoyo, 2021. P. 06) vide anexo final do capítulo.

²⁷ O primeiro líder de Tiro conhecido é Hirão (971-939 a.C) é registrado na bíblia (1 reis 5.2. Salomão faz aliança com Hirão, rei de Tiro) Hirão colaborou com o Rei Salomão na construção do Primeiro Templo

semíticas, mas sua identidade étnica e sua origem continua sendo um mistério (MARKOE, 2000. p. 12), enquanto que “púnico” identifica o cartaginês ou qualquer semita que habitava a região do Mediterrâneo Ocidental a partir da metade do século VI a.e.c. (AUBET. 2001. P. 13), mas para Momigliano (1993. P 4-6) a imagem negativa do cartaginês não era extensiva aos gregos, nem antes e nem depois das Guerras Romanas-Cartaginesas. Plauto utilizou em suas peças (212- 186 a.e.c.) o termo *Poenus* além de *Cartaginiensis*. Enio²⁸ em seus *Annales* (203 a.e.c.) também usou os mesmos termo *Poenus* e *Cartaginiensis*, portanto se verifica que os etinônimos usados eram os dois e com o passar dos tempos o termo púnico foi estabelecido como sinônimo de cartaginês (SILVA, 2010. P. 05).

África é uma palavra de origem latina e muito provavelmente tenha sido introduzida pelos romanos que denominavam a região de “*Africorum*” (Terra dos Afris), mas tudo indica ter sido uma influência dos cartaginenses para os romanos, pois a circularidade cultural no Mediterrâneo era muito intensa. Os fenícios chamavam a capital de Cartago de “*Afri*” e a região de “*Afar*” (cinzas, pó, poeira) no Império romano ficou conhecida como “Terra dos Afri” e com o passar dos anos virou África.

A Palavra África, provavelmente tenha sido derivada da palavra “*Frica*” como era denominado o continente africano desde o fim do século I da era cristã. Verificamos que a palavra latina “*Frica*” significa ensolarado ou do grego “*Aprik*” isento de frio, que muito provavelmente tenha sido retirada de dois termos fenícios: o primeiro que significava espiga (símbolo da fertilidade) e o outro *Pharikia* (região das frutas).²⁹

2. NARRATIVAS CONTADA A PARTIR DE UMA VISÃO EUROCÊNTRICA

Os fenícios são apresentados como inventores do alfabeto os cartagineses como comerciantes nada confiáveis e o romanos como grandes vencedores, discurso preponderante no ocidente que vislumbra Grécia e Roma como detentoras dos

²⁸ Quinto Enio (em latim: Quintus Ennius; Ruidiae, 239 a.C. – Roma, 169 a.e.c.) foi um dramaturgo e poeta épico romano

²⁹ General History of Africa, III: Africa from the seventh to the eleventh century. Paris: UNESCO; Berkley, CA: University of California Press; London: 1988. Página 295

parâmetros de desenvolvimento. Ao mesmo tempo, os fenícios (púnicos) ganharam a reputação de piratas e fraudadores, sendo também acusados de infanticidas e prostitutas, de acordo com as fontes clássicas e bíblicas³⁰ (GARNAND, 1993, p. 03). O certo é que o papel dos fenícios na economia, cultura e política do Mediterrâneo antigo era tão grande quanto o dos gregos e romanos, e profundamente interligado com aquele mundo "clássico", mas a ausência de documentos originais associado a um projeto de silenciamento histórico como instrumento central da alteração da memória do "outro" e ainda somando a acrisia de uma historiografia eurocentrada significa que eles são muito menos conhecidos (QUINN e VELLA, 2014, p.02).

As Guerras Romanas-Cartaginesas e sua postura anti Cartago caíram diretamente nas mãos dos preconceitos orientalistas (VAN DOMMELEN, 1998, p. 22-24), portanto estamos na presença de um conflito que outrora fora travado nos sangrentos campos de batalha em dois continentes, três estados e várias regiões pelas armas dos soldados e que continuou em curso pelos documentos, historiografia e narrativas históricas sob o olhar excludente do vencedor, impondo a Cartago uma derrota permanente. Domenico Losurdo (2020, p. 174 e 253) por sua vez destaca que o ocidente se vangloria de ser herdeiro do trunfo de duas lutas históricas que marcaram profundamente o "ego" ocidental: A Guerra de Roma contra os cartagineses e alguns séculos depois a expulsão dos árabes da Espanha, criando assim uma ideia de mundo fenício, árabe e islâmico como polo antagônico da civilização. Com base na ideologia dominante, o Ocidente apresenta-se como herdeiro da tradição "grego-romano-judaico-cristã".

A construção de um passado fenício sob o olhar greco-romano se beneficiou pela maneira como as coisas materiais foram descontextualizadas por várias gerações de colecionadores, exploradores, historiadores da arte, arqueólogos, cineastas e romancistas indicando maneiras como essas coisas foram representadas e disseminadas (QUIN E VELLA, 2014.p.25).

³⁰ Na Bíblia, os fenícios são inimigos colocados contra os israelitas; nas narrativas regionais, os fenícios são os ancestrais dos libaneses (maronitas e drusos), não dos israelenses e nas narrativas ocidentais, os depravados-fenícios são árabes muçulmanos colocados contra os romanos (GARNAND, 1993, p. 22).

Existem vários outros pontos de contato entre Cartago e Roma que segundo Said era uma simbiose com trocas de experiências entre culturas, uma comunicabilidade que transcorria de maneira dialógica, circular de forma mútua e recíproca “Todas as culturas estão mutualmente imbricadas; nenhuma é pura e única, todas são híbridas e heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo [...] *a maneira como formulamos o passado molda nossa compreensão do presente*” (SAID, 1993.p36). Essa afirmação nos leva a crer que ninguém tem pleno significado sozinho, um coexiste com o outro como acrescentou Carlo Ginzburg (1987, p. 13). Os pontos de contato entre Cartago e Roma se estabeleceram pelo relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se moveram de baixo para cima, bem como de cima para baixo.

A cultura de resistência faz parte de um estudo para recuperar os domínios culturais que foram perdidos no tempo por uma força descomunal que invadiu as mentes dos povos dos países periférico, através de conceitos moralistas e teológicos que não respondem as necessidades materiais essenciais para uma vida digna na terra. A história não está imune a contradições, mas devemos caminhar com passos largos para uma história menos eurocêntrica. As narrativas historiográficas podem conter um projeto ocidentalista de dominação, mas nós podemos dissecá-la como um arqueólogo faz com seu material de estudo para encontramos o que ali está, muitas vezes escondidas servindo de referencial silencioso para o conhecimento histórico.

2. 1. A POSSE DA HISTÓRIA

Uma das maneiras mais eficazes de dominação é ter o domínio e a posse da história do outro! Possuir a história do outro é uma maneira muito poderosa para adquirir outras formas de domínio, construindo um discurso narrativo que amplie seus poderes ao logo da história. Para o historiador e antropólogo Jean-Pierre Vernant, ultrajar o cadáver não garantia uma bela morte, mas para Roma que “ultrajou” a história de Cartago modificando uma alteridade que foi construída nos padrões desejado garantindo uma edificante e gloriosa vitória sobre um passado cartaginês ausente. Tiraram de Aníbal sua identidade ao transformá-lo num sanguinário púnico, aquele que comete crimes e

torturas, e que possuía conexão com o deus semita Moloch³¹, o deus que exigia o sacrifício de crianças e que findou sua vida cometendo suicídio, em suma um homem que não tem apreço a própria vida.

Cartago deixou uma enorme marca sobre os romanos e através de Aníbal Barca, personagem presente até hoje no imaginário social romano. Podemos através da ajuda da antropologia coletar dados que possam nos ajudar a montar o grande mosaico sobre Cartago que permanece adormecido principalmente na historiografia ocidental, que se ocupa com muita ênfase nas estratégias do general Aníbal e muito pouco no consciente coletivo da sociedade cartaginesa, principalmente porque Aníbal viveu muito pouco tempo em Cartago, distanciando-se das características do povo médio de Cartago.

(...) Como todo Direito pressupõe uma desigualdade. Todo direito consiste na aplicação de uma medida única a diferentes pessoas, as quais, de fato, não são nem idênticas nem iguais; por isso, o “igual direito” equivale uma violação da igualdade e da justiça” (Lenin, 2017.p. 118)

É importante estar sempre atento ao Poder de Construção das narrativas que possuem no seu corolário a habilidade/capacidade de moldar o pensamento, narrando os acontecimentos direcionados os fatos a um projeto proposto e com isso propiciando que mais uma vez a grande ausente seja a história.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central dessa pesquisa foi determinar um olhar simétrico sobre Cartago apoiada numa abordagem teórica do pós-colonialismo, onde nos predispomos a questionar conceitos, terminologias e outros paradoxos, que guiaram a historiografia europeia do século XIX, estabelecendo padrões civilizatórios, excluindo a minoria do discurso totalizante, operadas por uma produção textual moldada nos conceitos ocidentais, onde narrativas deslocadas criaram histórias a favor dos vencedores em contraposição aos vencidos. Na medida em que qualquer conjunto de ideias sobrevive

³¹ O Deus Moloch comumente representado como um homem com uma cabeça de bezerro que ficava sentado em um grande trono. Conta-se que consistia em sacrificar bebês recém-nascidos em nome da divindade.

ao tempo, deixa de estar limitado a sua intenção e seu conteúdo original. É natural que se verifique uma gama ampla de mudanças, interpretações e transformações³².

Cartago poderia ser uma história de migração, uma história de conquistas, uma história de mercadores e comerciante, de grande peritos na técnica de navegação ou mesmo uma história de um povo que trouxe diversas outras contribuições culturais de extrema relevância, como por exemplo a agricultura, pecuária, alfabeto, entre tantos outros aportes dado por uma forte conectividade cultural presente no Mediterrâneo Antigo, mas a história que preponderou foi sobretudo a história dos vencedores, onde argumentos produzidos serviram de amparo a “verdades” construídas.

Evitei usar o termo Guerras Púnicas, entendendo ser uma “correção histórica”, pois os relatos dessa guerra foram escritos por historiadores romanos e gregos que relacionaram o fenômeno bélico entre Roma e Cartago com seu efeito final – através de uma explicação teleológica³³, por intermédio das intenções ou das razões de agir, realização plena e exequível do espírito humano, pois sabiam que Cartago seria destruída e um povo aniquilado (BELFORT, 2023). Não existe relatos por parte dos Cartagineses, portanto uma história sem a versão cartaginesa sobre o conflito não pôde ser decifrada, nem interpretada unilateralmente. Em última análise o nome dado (guerras púnicas) pelos documentos e repetido pela historiografia remete uma guerra feita pelos cartagineses, onde lutaram contra Roma que supostamente teria se defendido dentro da perspectiva da dita Guerra Justa (*Bellum Justum*), doutrina do direito greco-romano de uma guerra moralmente aceita, portanto, uma guerra é nomeada como uma guerra justa se for justificada (*jus ad bellum*) e realizada (*jus in bello*) de modo reto. Segundo o professor Géza Alföldy, Roma tinha um desejo racional de alargamento (expansão) territorial, para resolver seus problemas internos (guerras civis). (ALFOLDY, 1989.p.42)

³² HOBESBAWN, Eric. Como mudar o mundo. São Paulo. Companhia das Letras, 2011.p. 312

³³ Teoria característica do hegelianismo e seus epígonos, segundo a qual o processo histórico da humanidade é explicável como um trajeto em direção a uma finalidade.

Partido dessa análise propomos o uso de Guerras Romanas-Cartaginesas, justificando que as partes responsáveis pelos conflitos tiveram participações diretas de ataques e defesas, de quebra de tratados e interesses comerciais e anexionistas na mesma proporção movidas pelas mais diversas razões.

O termo Púnico usado pelos documentos romanos, documentos senatoriais e historiografia ocidental, não é adequado, pois púnico significa aquele que não é confiável, aquele que não tem palavra, que é desleal e age de má-fé. Portanto para uma leitura onde há uma paridade de valores o nome que considero mais adequado e que foi usado nessa pesquisa seria Guerra Romana-Cartaginesa.

A guerra de Roma contra Cartago passou a ser usada como um símbolo da luta do colonizado contra o colonizador. Aníbal foi reivindicado por Mu'ammur Gaddafi que colocou o nome do seu filho mais novo de Aníbal, Fidel Castro e Ho chi Minh, fazem reiterados elogios a personalidade de Aníbal³⁴. Em suma foi imposta a Cartago o silêncio constrangedor dos perdedores, mas quando um grupo humano desaparece, ficamos mais pobres, perdemos línguas, histórias, mitologias e visão de mundo, perdemos o universo mítico³⁵.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AUBET, Maria Eugenia. The Phoenicians and the West Politics, colonies, and trade.

Tradução de Mary Turton. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

_____. Tiro y las colonias fenicias de occidente. Editora Bellaterra, Barcelona, 1987

BHABHA, Homi. The location of culture. London/New York: Routledge, 1994.

DROYSEN, Johann . Alexandre, o Grande. Tradução Regina Schöpke e Mauro Baladi, Título original: Geschichte Alexanders der Grossen Editora Contraponto, 2010

FLAUBERT, Gustave. Salambô. Belo Horizonte. Editora Itatiaia, 2005

³⁴ Ramonet, Ignacio. Fidel Castro: Biografia a duas vozes. S.P., Ed, Boitempo, 2021. pp. 189-510-511

³⁵ Sydney Possuelo, indianista, ativista social e etnógrafo brasileiro, considerado uma autoridade sobre os povos indígenas isolado do Brasil (Programa Roda Viva, 13 de junho de 2022 – TV Cultura)

- GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um Paradigma Indiciário. In: Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e História. Tradução Feredico Carotti. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.
- HERNANDEZ, Leila Maria Gonçalves leite. A África na sala de aula: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- HOBBSAWN, Eric, RANGER, Terence (orgs.). A invenção das tradições. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2006.
- HOYOS, Dexter. Hannibal's Dynasty: Power and Politics in the Western Mediterranean, 247-183 BC. London and New York: Routledge, 2003
- _____. Livy: Hannibal's War, books 21–30, Introduction, Notes etc., Oxford World Classics, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- _____. Truceless War: Carthage's Fight for Survival, 241–237 BC, Brill, Leiden, 2007.
- _____. Carthage at war: Sicily, Carthaginian Peoples of the Ancient World. Londres, Nova York: Routledge, 2010.
- _____. Mastering the west: Rome and Carthage at war. London: University of Oxford, 2015.
- _____. Carthage. Londres, Nova Iorque, Routledge, 2021.
- LENIN, Vladimir. O Estado e a Revolução. São Paulo: Editora Boitempo, 2017
- LOSURDO, Domenico. Liberalismo entre a civilização e a barbárie. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2021.
- _____. A Linguagem do Império. São Paulo: Editora Boitempo, 2020
- _____. Colonialismo e Luta Anticolonial, São Paulo: Editora Boitempo, 2021
- MARX, Karl, O 18 de Brumário de Luís Bonaparte, SP: Boitempo Editorial, 2011.
- MARKOE, G. E. Phoenicians. Los Angeles: University of California Press, 2003.
- PRAG, Jonathan R. W. Poenus plane est – but who where the 'Punickes'? Papers of the British School at Rome. London: The British School at Rome, v. 74, pp. 1-37. 2006.
- SAID, Edward W. Cultura e Imperialismo. Tradução Denise Bottmann. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. Orientalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. Fora do lugar, Memórias. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira. (orgs.). Política e identidades no Mundo Antigo. São Paulo: Annablume, 2009, pp. 147-16.

TROUILLOT, Michael Rolph. Silenciando o Passado: Poder e Produção da História Tradução, Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya editorial, 2016.

VAN DOMMELEN, P. On Colonial Grounds: A Comparative Study of Colonialism and Rural Settlement in 1st Millennium bc West Central Sardinia, (Archaeological Studies, Leiden University 2). Leiden University, 1998.

XELLA, P. Per un “modello interpretativo” de tofet: il Tofet come necropoli infantile? In: BARTOLONI, G. et al. (Ed.). Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni. Rome: Università di Roma La Sapienza, 2010, p. 259-79.

4.1. REFERÊNCIAS INSTRUMENTAIS

CHAKRABARTY, Dipesh. A Poscolonialidade e o Artifício da História. Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past, nº 11, pp.247-277, 2020.

BELFORT, Bernardo Araujo Bastos. O protagonismo de Cartago em comparação com Roma no Mediterrâneo Antigo. Dissertação apresentada, como requisito para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós- Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, orientadora: Prof. Dr^a. Maria Regina Candido. 2023

GOLDMAN, Elisa. O jogo de espelho das colonizações: nacionalismo e pós-colonialismo na obra de Edward W. Said - Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: História Política, Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Munteal Filho. 2014

EPISODIOS DE LUCHA DINÁSTICA ENCRIPADOS EN EL *ZHŌUYÌ* *EPISODES OF DYNASTIC STRUGGLE ENCRYPTED IN THE ZHŌUYÌ*

DANIEL G. GUTIÉRREZ¹

RESUMEN

El *Zhōuyì* debe su celebridad principalmente a la escuela confuciana que lo incluyó dentro del canon de los cinco clásicos con el título de *Yìjīng*. El *Zhōuyì* es la versión textual producida por quienes serán los fundadores de la dinastía Zhōu. El presente trabajo intenta traer a la luz los diversos episodios de lucha dinástica que aparecen encriptados en la escueta trama textual de varios de los *guà* que conforman el *Zhōuyì*.

PALABRAS CLAVE: *Zhōuyì*, lucha dinástica, narración encriptada, hermenéutica textual.

ABSTRACT

The *Zhōuyì* owes its fame mainly to the Confucian school that included it within the canon of the five classics with the title of *Yìjīng*. The *Zhōuyì* is the textual version produced by those who would be the founders of the Zhōu dynasty. The present work attempts to bring to light the various episodes of dynastic struggle that appear encrypted in the brief textual plot of several of the *guà* that make up the *Zhōuyì*.

KEYWORDS: *Zhōuyì*, dynastic struggle, encrypted narrative, textual hermeneutics.

A Pipu in memoriam

¹ Filiación institucional: Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires (FFyL - UBA). Máximo título obtenido: Magister en Metodología de la Investigación Científica (UNLa). Correo-e: momolundpolo@gmail.com

INTRODUCCIÓN

El *Zhōuyì* (o *Mutaciones de los Zhōu*) es un antiguo libro chino sapiencial a la vez que oracular y meditativo el cual debe su celebridad principalmente a la Rú Jiā o escuela confuciana que lo comentó, lo extendió y lo incluyó dentro del canon de los cinco clásicos con el título de *Yìjīng* (junto con el *Shījīng* o *Clásico de la poesía*, el *Shūjīng* o *Clásico de la historia*, el *Lǐjì* o *Libro de los ritos*, el *Chūnqiū* o *Anales de primavera y otoño*).² En concreto, el 易經 *Yìjīng* –cuyo *background* significativo está constituido por una serie de sesenta y cuatro *guà* (o signos) basados en una “gramática” elemental consistente en dos símbolos primarios: una línea entera y una línea quebrada—³ tiene su origen escritural en el 周易 *Zhōuyì* que es la versión textual primigenia producida por quienes serán luego los fundadores de la dinastía Zhōu (1046-221 a.e.c.), si bien su estructura simbólica se remonta por lo menos hasta la figura mítica de Fúxī (2953-2838 a.e.c.).⁴

El presente trabajo intenta –abrevando en los avances de la sinología contemporánea– traer a la luz los diversos episodios de lucha dinástica que aparecen encriptados y entretejidos en la escueta trama textual de varios de los *guà*; estos episodios no sólo funcionan como testimonio histórico del ascenso al poder de la dinastía Zhōu, sino también como enclave epistémico y enunciativo cuya función está orientada a contraponer el funesto destino del gobernante materialmente corrompido, representado por el último soberano Shāng, y el derrotero metafísico del gobernante espiritualmente elevado, cuyo modelo ideal está prefigurado por Wén wáng, título honorífico otorgado a Jī Chāng, líder del reino Zhōu.

² Los clásicos eran originalmente seis, pero el *Lèjīng* (o *Clásico de la música*) no sobrevivió –más que parcialmente– a la gran quema de libros acaecida a inicios de la dinastía Qin (221-206 a.e.c.).

³ Según algunas tradiciones, los *guà* constituyen el estadio primitivo de los caracteres chinos. No obstante, otras tradiciones hacen remontar el origen de la escritura china a un sistema de cuerdas anudadas (*jié shéng*, similar al sistema de *quipus* andinos), hecho que aparece testimoniado, por ejemplo, en el aforismo 80 del *Dàodéjīng*. CALVERA (1989, p. 215) entiende que la mención de las cuerdas anudadas en este aforismo no se vincula con la escritura, sino con lo que se relata en el §2 del capítulo 2 de la segunda parte del *Dà Zhuàn* (Alas 5.^{ta} y 6.^{ta} del *Yìjīng*) relativo a la invención de las redes anudadas para la pesca y la caza. Para una propuesta del origen de la escritura china a partir de signos no lingüísticos visuales, cf. DEMATTÈ (2010).

⁴ El texto cuenta con otras versiones previas como el *Liánshānyì* (dinastía Xià, 2070-1600 a.e.c.) y el *Guicāngyì* (dinastía Shāng, 1600-1046 a.e.c.).

CONTEXTO DE PRODUCCIÓN DEL ZHŌUYÌ

La Dinastía Shāng (1600-1046 a.e.c.) gobernó en las fructíferas inmediaciones del *huáng hé*, Río Amarillo, y de sus afluentes durante 550 años. Bajo su mandato el poder económico y la extensión del reino se incrementaron de manera ostensible.⁵ No obstante, fue la fuente de su poder y riqueza la causa de su inevitable decadencia, por lo que los reinos autónomos asociados comenzaron poco a poco a oponerse al rey Shāng. La corrupción del gobierno de los Shāng hizo eco especialmente en uno de esos reinos asociados, el reino de Zhōu.

A diferencia de la crueldad manifiesta del último soberano Shāng, cuya conducta como gobernante estaba signada por crueles torturas, asesinatos y martirios, así como por la corrupción, las confiscaciones de tierras y los excesivos gravámenes impositivos, el líder del clan Zhōu, Jī Chāng, pasaba por ser un gobernante ejemplar. Animado tanto por su condición moral como por el apoyo manifestado por los líderes de otros reinos, decide dirigirse a la capital Shāng para expresar su disconformidad con el gobierno, pero, acusado de rebelión, es arrestado y mantenido allí en prisión durante siete años. A lo largo de su encarcelamiento, se dedica a interpretar y codificar en caracteres lo que será conocido luego como *Zhōuyì*, animándolo el propósito de conocer el delicado balance entre lo *yīn* y lo *yáng* para los años venideros.⁶

Las circunstancias y consecuencias de este encuentro entre el soberano Shāng y Jī Chāng es narrado por Eva Wong en el capítulo 4, titulado “King Wen’s Hexagrams”, de su bello libro *Tales of the Dancing Dragon* (WONG, 2015, p. 25-26):

The last emperor of the Shang dynasty, Zou, was a tyrant who cared only for luxuries and beautiful women. Ministers who advised him to attend to the affairs of the kingdom were usually tortured or killed. The gruesome executions were often supervised by the mad emperor himself, who laughed as he watched the victims being lowered into burning oil or crushed beneath stampeding horses.

⁵ Cf. SCHIROKAUER-BROWN (2006, p. 34-43).

⁶ Jī Chāng codifica el texto, (1) reordenando los sesenta y cuatro *guà*, (2) otorgándoles un nombre (*guà míng*) y (3) añadiéndoles frases sapienciales a modo de dictámenes o sentencias (*guà cí*, que constituyen “el texto original del *Libro de los Cambios*, formado por un tipo de afirmación corta, emblemática y con finalidad mántica, correspondiente al estrato más antiguo del texto”, VILÀ-GALVANY, 2019, p. 49), mientras que el *gōng* (“señor”, “primer ministro”) de Zhōu (uno de sus hijos menores) se encargó luego de completar la tarea, al codificar textualmente mediante un breve comentario cada una de las seis líneas (*yáo cí*) constitutivas de los sesenta y cuatro *guà*.

The ordinary citizen did not escape the king's madness either. Farmers were conscripted to build extravagant palaces, and merchants were forced to supply goods without compensation. The economy was in shambles; corrupt ministers filled their coffers while peasants starved, flood and famine plagued the nation, and bandits roamed the countryside robbing villages and trade caravans.

In the west, far from the capital, lay the feudal kingdom of Zhou, whose rulers were vassals of the Shang emperor. The leader of the Zhou clan, Ji Chang, was a man of honor and virtue. Seeing the state his country had degenerated into, he decided to plead before the emperor on behalf of the people.

When Ji Chang arrived at the capital, he was immediately arrested. Afraid that Ji Chang would accuse them of corruption and incompetence, the emperor's advisers informed Zou that the vassal lord was planning a rebellion.

That Ji Chang was the lord of a prosperous and powerful vassal kingdom probably saved his life. The emperor was afraid that if the Zhou lord were killed, his sons might take revenge. So he had Ji Chang detained in the capital as a hostage.

Ji Chang's prison was a one-room cottage with a small courtyard. He was given the basic necessities of food and a bed but was not allowed books or visitors. Unable to communicate with his family, Chang accepted his fate and passed the days thinking and the nights observing the stars. It was during his imprisonment that Ji Chang began to ponder the meaning of Fu Xi's bagua. Fu Xi's bagua described a time when everything existed in harmonious balance. In Ji Chang's own time, things were anything but balanced and harmonious.

The country had an emperor who delighted in killing, an administration that was corrupt, and a people that was suffering under heavy taxation and forced labor. Ji Chang began to question whether Fu Xi's bagua could describe the imbalanced and insane world he lived in. After much thought, Ji Chang expanded Fu Xi's bagua so that it could be applied to the conditions of his time. Ji Chang took each trigram, paired it with each of the other eight, and created sixty-four hexagrams, or patterns of six lines.

Ji Chang also came to the conclusion that to understand the way things are, he needed to know how they came to be as well as how they would change in the future. Drawing on his knowledge of the nature of change (yi), Ji Chang devised a system of divination based on the sixty-four hexagrams.

In Ji Chang's system of divination, each hexagram carried a message. The key to casting the divination lay in how a hexagram is selected to reveal the message.⁷

Ante esta situación, Jī Fā, el hijo supérstite mayor de Jī Chāng y, por lo tanto, su heredero político, decide revelarse y comenzar a invadir reinos asociados al reino Shāng, marchando junto con sus aliados hacia la capital. Acorralado, el último gobernante Shāng se suicida incendiándose junto a su palacio y sus riquezas.

⁷ Para un resumen de estos sucesos, cf. VILÀ-GALVANY (2019, p. 30-33).

Tras derrotar a los Shāng en la batalla de Mùyé (1046 a.e.c.), los Zhōu se erigen como la dinastía dominante, dando comienzo a la dinastía Zhōu del Oeste (1046-771 a.e.c.), con Jī Fā a la cabeza –nombrado Zhōu Wǔ wáng (1046-1043 a.e.c.), una vez hecho soberano–, y estableciendo las bases de un sistema jerárquico, político y social que oficiará como marco de referencia de futuras dinastías.⁸

EPISODIOS DE LUCHA DINÁSTICA ENCRIPADOS EN EL ZHŌUYÌ

El escritor y poeta checo-peruano Mirko Lauer señala una característica del texto que suelen pasar por alto los estudiosos más sofisticados, a saber: “las muchas historias que se encuentran entrelazadas en el *I Ching* aparecen, desaparecen y reaparecen, proporcionando al libro una atmósfera de narraciones superpuestas y relatos truncados o fundidos en una gran historia central” (LAUER, 1973, p. 47).

En este sentido, el *Zhōuyì* puede ser leído *inter litteras* a fin de extraer de su entramado significativo los posicionamientos enunciativos y discursivos que le confieren sentido a un texto de por sí, dada su naturaleza oracular, lacónico y críptico. Al respecto –en un libro que intenta combinar el texto de las *dà xiàng* (o imágenes principales, las cuales conforman el Ala 3.^{ra}, que son comentarios político-metafísicos elaborados por la Rú Jiā al *Zhōuyì*), con pasajes de *Lún yǔ* de Kǒng zǐ–, el especialista norteamericano en estudios asiáticos Thomas Cleary, puntualiza lo siguiente:

Aparentemente, el rey Wen [i.e. Jī Chāng] escribió el *Libro de los cambios* como guía estratégica para estadistas, pero en su condición de prisionero político consideró procedente mantener el antiguo formato de folclore oracular y ocultar el orden interno de la obra. (CLEARY, 1996, p. 15)

En lo que sigue voy a tratar de develar ese “orden interno”, esa trama oculta que vertebra las *guà cí* o sentencias escritas por Jī Chāng así como las *yáo cí* o comentarios a las líneas escritas por el *gōng* de Zhōu, a fin de organizar los eventos de la lucha dinástica entre el reino de Shāng y el reino de Zhōu conforme a una posible secuenciación narrativa que constaría de estos episodios: (a) la situación política previa

⁸ Cf. SCHIROKAUER-BROWN (2006, p. 43-50).

entre Shāng y Zhōu; (b) el encarcelamiento de Jī Chāng; (c) la dinámica del cambio político; (d) la legitimidad del cambio político; (e) la forma correcta de gobernar.

Pero permítase antes una aclaración de índole hermenéutica. Tanto las *guà cí* (frases sapienciales, sentencias o dictámenes) como las *yáo cí* (comentarios a las líneas) serán tratadas asumiendo en todo momento que las *guà cí* son obra de Jī Chāng y las *yáo cí* del *gōng* de Zhōu, es decir, que ambas textualidades articulan enunciados concretos que resultaría discursivamente aberrante interpretar borroneando sus concretas y situadas instancias enunciativas (como, lamentablemente, es práctica frecuente cuando se lee y utiliza el *Zhōuyì* acriticamente cual sistema libre y descontextualizado de adivinación –o mántica New Age– en las sociedades posmodernas contemporáneas). Enmarcada en la misma línea hermenéutica, la sinóloga norteamericana Margaret Pearson, en su traducción depurada del *Zhōuyì*, observa lo siguiente: “Nacemos en un momento dado de la historia y de la cultura. Si logramos reconocer nuestro contexto histórico y cultural con mayor claridad, podremos actuar con más eficacia” (PEARSON, 2012, p. 27).

(a) la situación política previa entre Shāng y Zhōu

Los Shāng gobernaban mediante un sistema descentralizado que concedía permisos de administración de tierras a un *gōng* o “señor”, el cual, si bien gobernaba su territorio con cierta autonomía, quedaba obligado a pagar impuestos y acceder a las convocatorias de guerra. La estabilidad política entre el soberano y sus aliados se aseguraba mezclando linajes entre reinos de acuerdo a las leyes ceremoniales de poligamia sororal. Se sabe que Jī Chāng, soberano de Zhōu, estaba casado con tres hermanas del rey de Shāng.⁹

⁹ En la China de las primeras dinastías un varón podía tener una esposa principal y varias concubinas como segundas esposas (*di*), las cuales se sometían a la consorte primera. Al respecto, comentan Geoffrey Redmond y Tze-Ki Hon que el carácter 嬖 *di* designa “not to a mistress in the Western sense, but to a secondary wife. Secondary wives had an established status in the household but were subordinate to the principal wife” (REDMOND-HON, 2014, p. 86), por lo que “varias hermanas podían ser desposadas con un mismo marido, siguiendo las leyes de la poligamia sororal. La esposa principal solía ser la hermana mayor, mientras que las otras hermanas obtenían rangos de calidad inferior (esposa secundaria, esposa joven, concubina, etc.) y ayudaban en los quehaceres domésticos” (VILÀ-GALVANY, 2019, p. 454).

El arreglo matrimonial entre el soberano Zhōu y su esposa y concubinas de linaje Shāng aparece testimoniado en la *yáo cí* 11.5 (*guà* titulado 泰 *tài*, “armonización”, lo que remarca que el arreglo sororal se establecía a fin de propiciar la paz entre los reinos): 帝乙歸妹，以祉元吉 *dì yǐ guī mèi, yǐ zhǐ yuán jí*,¹⁰ “el soberano Yǐ [*wáng* de Shāng] ofrece en matrimonio a su joven [hermana], [lo que] conduce a la felicidad: [habrá] elevado bienestar”,¹¹ y se repite en la *yáo cí* 54.5 (este último titulado incluso 歸妹 *guī mèi*, “ofrecer en matrimonio a la joven”): 帝乙歸妹 *dì yǐ guī mèi*, “el soberano Yǐ [*wáng* de Shāng] ofrece en matrimonio a su joven [hermana]”.

Por su parte, el *guà* 44, 姤 *gòu*, “encontrarse”, da cuenta de la ceremonia matrimonial. Estudiando y reinterpretando este *guà*, Margaret Pearson (que lo traduce como “the royal bride”) indica que este describiría cómo es el propio Jī Chāng quien va al encuentro de su prometida para llevarla al palacio, colmarla de honores y mantener así la estabilidad política:

Este hexagrama puede celebrar la boda real que diera como resultado el nacimiento del fundador de la dinastía Zhou, el rey Wu. De acuerdo con el clásico de la poesía (Shijing), su padre [es decir, Jī Chān] honró a la princesa [del reino Shāng] que era su prometida yendo a su encuentro. Emulando este ejemplo, los reyes posteriores enviaban a sus oficiales de mayor rango a darle la bienvenida a su prometida real antes de que ella llegara a su nuevo hogar. (PEARSON, 2012, p. 172)¹²

(b) el encarcelamiento de Jī Chāng

A causa de los excesos del último soberano de Shāng, Jī Chāng, solicita audiencia para expresar el descontento generalizado que reinaba contra el gobierno, pero lejos de ser escuchado es acusado de rebelión (*guà cí* 47: 有言不信 *yǒu yán bù xìn*, “habrá palabras [pero] no será creído”) y encarcelado en una gruta (*yáo cí* 47.3: 困于石 *kùn yú shí*, “afligido entre rocas”) durante siete largos años.

¹⁰ Para las citas en chino antiguo sigo el texto de HATCHER (2009).

¹¹ La traducción española de todos los textos citados del *Zhōuyì* es mía -DG.

¹² Para un estudio del tratamiento de las mujeres en el *Zhōuyì*, cf. GUTIÉRREZ (2023b).

La coalición Zhōu y el acercamiento a la ciudad pueden estar configurados en el *guà* 45 萃 *cùi* (“reunir”), mientras que el planteo de Jī Chāng ante el rey Shāng pareciera estar escenificado en la *guà* cí 43 (揚于王庭，孚號，有厲 *yáng yú wáng tíng, fú hào, yǒu lì*, “[hace] un anuncio ante el rey en la corte, un llamado a la sinceridad: habrá dificultades”).

A su vez, el confinamiento en prisión aparece retratado tanto en la *yáo* cí 29.6 (係用徽纆，寘于叢棘 *xì yòng huī mò, zhì yú cóng jí*, “atado con cuerdas anudadas, abandonado en un matorral espinoso”) como en la *yáo* cí 21.1 (屣校滅趾 *jù xiào miè zhǐ*, “los pies calzados en grilletos [y] los dedos cubiertos”), encarcelamiento que da origen a condiciones paupérrimas de salud (*yáo* cí 23.4: 剝床以膚 *bō chuáng yǐ fū*, “desgaste del camastro [y] de la piel”) y desnutrición (*yáo* cí 27.3: 拂頤，貞凶。十年勿用 *fú yí, zhēn xiōng; shí nián wù yòng*, “se aparta de la alimentación, [por lo que] la persistencia [en esta condición es algo] desventurado: diez años inutilizado”).

De ahí que en el texto se tematice la dificultad de la situación en la que se encuentra Jī Chāng sin aparente perspectiva de liberación (*guà* 39, 蹇 *jiǎn*, “obstrucción”), quien, en lugar de desesperarse, adopta una actitud contemplativa (*yáo* cí 20.3: 觀我生，進退 *guān wǒ shēng, jìn tuì*, “contemplando el curso de mi vida, que avanza, que retroce”) a fin de poder seguir pensando y obrando con veracidad (*guà* cí 25: 其匪正有眚 *qí fěi zhèng yǒu shěng*, “si uno [obra] sin integridad, encontrará sufrimiento”). La consecución de esta cualidad ética, moral y espiritual se cifra en prácticas meditativas afines al *nèidān* o alquimia interna (*guà* cí 52: 艮其背 *gèn qí bei*, “inmovilizo mi espina dorsal”) –la cual es un tipo de práctica autóctona china equiparable al yoga indio–, que derivan en la elaboración de consejos acerca de la manera correcta, si lo que se desea es consolidar la fuerza moral (*guà* cí 32: 亨，無咎，利貞 *hēng, wú jiù, lì zhēn*, “consumación [de los acontecimientos], sin extravío; [será] favorable la firmeza”), de actuar y posicionarse frente a situaciones adversas (*yáo* cí 38.1: 見惡人，无咎 *jiàn è rén wú jiù*: “al encontrarse personas malvadas, se [sabr] evita[r] el extravío”).

(c) la dinámica del cambio político

Sustentado en su integridad moral y en su preparación psicofísica, logra Jī Chāng durante los años que permanece en prisión comprender la esencia que anima las vicisitudes en la vida de un gobernante. Toma conciencia de que los que está viviendo son años oscuros (*guà 36*, 明夷 *míng yí*, “luz ocultándose”), años que, sin embargo, se invertirán una vez cumplan su ciclo mutacional (*guà cí 24*, 復 *fù*, “retornar”: 反復其道, 七日來復 *fǎn fù qí dào, qī rì lái fù*, “va, viene: su curso natural; retorna [una vez] transcurridos siete soles”).¹³

El esquema metafísico-político que le permite alcanzar tal comprensión de la dinámica del cambio lo deja Jī Chāng textualmente codificado en la contraposición alternante evidenciada en la *guà cí 12*, 否 *pǐ*, “separar”, (大往小來 *dà wǎng xiǎo lái* (“lo [la persona] grande se aleja, lo [la persona] ruin emerge”) y en la *guà cí 11*, 泰 *tài*, “armonizar” (小往大來 *xiǎo wǎng dà lái* (“lo [la persona] ruin se aleja, lo [la persona] grande emerge”), cuyos dictámenes manifiestan –como puede apreciarse– enunciados exactamente opuestos.¹⁴ Además, la dinámica del cambio funciona de modo tan inexorable que toda tensión política y ontológica terminará por exhibir naturalmente su propia superación, al resolverse en una transformación radical del estado de cosas (*yáo cí 49.2*: 已日乃革之 *yǐ rì nǎi gé zhī*, “sólo llegado el día, habrá renovación”).¹⁵ Así, los tiempos de cambio y la aflicción irán quedando atrás (*guà cí 49*, 革 *gé*, “renovar”, “cambiar de piel”: 悔亡 *huǐ wáng*, “la pesadumbre queda atrás”).

(d) la legitimidad del cambio político

La dinastía Shāng debe caer, el reino de Zhōu debe gobernar. Jī Fā, futuro Wǔ wáng, se apresta para la batalla venidera en Mùyé (1046 a.e.c.) junto con sus aliados (*guà cí 16*,

¹³ Según VILÀ-GALVANY (2019, p. 269), la expresión 七日 *qī rì* indica que “es preciso esperar ese tiempo, de forma inactiva, receptiva y sin forzar la situación, adoptando una actitud *yin* y dejando que el ciclo pase y que las cosas regresen a su punto original”.

¹⁴ Si nos atenemos a la composición interna de cada *guà*, se puede observar que el 12 está compuesto por 坤 *kūn* (la Tierra) abajo, que tiende a descender, y 乾 *qián* (el Cielo) arriba, que tiende a ascender, –de ahí su denominación como *pǐ*, “separar”, pues no se encuentran–, mientras que el 11 está compuesto por 乾 *qián* (el Cielo) abajo, que tiende a ascender, y 坤 *kūn* (la Tierra) arriba, que tiende a descender, –de ahí su denominación como *tài*, “armonizar”, porque convergen.

¹⁵ “El signo se refiere originalmente –comenta Richard WILHELM (2020, p. 273)– a una piel animal que, en el transcurso del año, se modifica en función de la muda. De ahí la palabra es transferida a las mudas que tienen lugar en la vida estatal, a las grandes revoluciones que se producen por cambios de gobierno”.

豫 yù, “preparación”: 利建侯行師 *lì jiàn hóu xíng shī*, “favorable designar jefes [y] movilizar el ejército”). Una vez derrotados en batalla los Shāng, los Zhōu darán comienzo a su propio ciclo dinástico (*guà cí* 55: 王假之, 勿憂, 宜日中 *wáng jiǎ zhī, wù yōu, yí rì zhōng*, “el rey se te aproxima; no te aflijas: se corresponde con el sol al mediodía”).

La situación de espera ante la batalla decisiva, que le dará la victoria a los Zhōu, está mencionada en la *yáo cí* 5.1 (需于郊, 利用恆 *xū yú jiāo, lì yòng héng*, “aguardando en las afueras; [será] favorable [y] útil resistir”), mientras que la circunstancia de la batalla está tematizada en todo la *guà* 7, 師 *shī*, “ejército”.¹⁶

La virtud por excelencia que cultivarán los reyes Zhōu es la de la modestia (*yáo cí* 15.1: 謙謙君子 *qiān qiān jūn zǐ*, “genuina modestia [posee] el heredero”), lo que está estrechamente vinculado con la índole de su soberanía.¹⁷ Aquello que legitima el cambio de gobierno aparece cifrado en el concepto de *tiān mìng* o mandato del cielo, concepto que mienta una legitimidad política que puede perderse siempre que no se gobierne con diligencia, responsabilidad y ecuanimidad.

Kǒng zǐ (551-479 a.e.c.), el maestro Kǒng o Confucio, en su intento de reforma política y moral durante el turbulento período de Primaveras y Otoños (771-476 a.e.c.) que se vive durante el desmembramiento del orden concebido antaño por Wǔ wáng (1046-1043 a.e.c.),¹⁸ toma como modelo de gobierno los valores instituidos por la dinastía Zhōu del Oeste (1046-771 a.e.c.). En *Lún yǔ*, *Consideraciones y dichos o Analectas*, confiesa esta añoranza por el pasado Zhōu: “¡Cuán terriblemente me he corrompido! Ha pasado tanto tiempo desde la última vez que me encontré en sueños con el duque [gōng] de Zhou” (Kǒng zǐ. *Lún yǔ*, VII.5).¹⁹

¹⁶ “Debe entenderse el concepto ‘ejército’ (*shi*) no como un estamento fijo, una armada permanente, sino como el reclutamiento de personas durante una campaña militar concreta. En tiempos de los Zhou, un *shi* era un regimiento de dos mil quinientos hombres” (VILÀ-GALVANY, 2019, p. 170).

¹⁷ “Pocos signos hay en el Libro de las Mutaciones en los que todas las líneas sean únicamente favorables como en el caso del signo de La Modestia. De ello se desprende cuán alta es la estima que la sabiduría china siente por esta virtud” (WILHELM, 2020, p. 145).

¹⁸ Cf. SCHIROKAUER-BROWN (2006: 54-61).

¹⁹ Cito según la traducción al inglés de SLINGERLAND (2003); la traducción española es mía -DG. Tal añoranza de un orden político y moral como el que se vivía durante el primer período de la dinastía Zhōu está estrechamente vinculada con el *Zhōuyi*, en tanto que texto base de consulta para la toma de decisiones relacionadas con el buen direccionamiento político del reino, y esto hasta tal punto que Kǒng zǐ se lamenta a la vez que evoca el tiempo desperdiciado en un pasaje ya célebre: “Si se me concediera muchos

(e) la forma correcta de gobernar

En abierto contraste ético y político con la figura del soberano “egoísta, cruel e impredecible”(PEARSON, 2012, p. 28) –como lo había sido el último rey de Shāng–, los *wáng* de Zhōu consolidan un sistema de gobierno que delega a los *gōng*, “señores o nobles de primer rango”, o a los *hóu*, “delegados o nobles de segundo rango” (que en ambos casos estaban ligados, a fin de garantizar la lealtad y la eficiencia administrativa, por lazos familiares mediante la celebración ritual de alianzas duraderas y perdurables entre el soberano y los reinos asociados) las complejas funciones de gobierno. Esto aparece cabalmente retratado en la *dà xiàng* (Ala 3.^{ra}) correspondiente al *guà* 8, 比 *bǐ*, “asociación”: 地上有水，比：先王以建萬國，親諸侯 *dì shàng yǒu shuǐ, bǐ; xiān wáng yǐ jiàn wàn guó, qīn zhū hóu*, “sobre la tierra hay agua: asociación; así, los antiguos reyes organizaron los numerosos reinos [y] afiliaron a todos los delegados”.

La instauración de este sistema permite que el reino de Zhōu no gobierne solo, sino que prospere junto a sus aliados (*yáo cí* 9.5: 有孚攣如，富以其鄰 *yǒu fú luán rú, fù yǐ qí lín*, “hay confianza, que es algo que vincula; [habrá] prosperidad por medio de sus aliados”), concediéndoles no sólo tierras sino también capital humano, material y simbólico, así como invistiendo delegados en reinos foráneos (*guà cí* 35: 康侯用錫馬蕃庶，晝日三接 *kāng hóu yòng xī mǎ fán shù, zhòu rì sān jiē*, “al delegado Kāng se le ofrece como regalo caballos para que incremente su cantidad; se lo recibirá tres veces a la luz del día”).

Recopilando la información textual antes consignada, vemos que es posible reconstruir una secuencia narrativa que, aún encriptada en la trama textual del *Zhōuyì*, escenifica los distintos episodios de lucha dinástica que darán origen a la dinastía Zhōu. La siguiente tabla intenta sistematizar ese orden narrativo reconstruido:

años más, de modo dedicar cincuenta para completar mis estudios de los Cambios ([*Zhōuyì*]), esto podría permitirme estar libre de extravíos mayores” (Kǒng Zǐ. *Lún yǔ*, VII.17).

	Episodio (a) la situación política previa entre Shāng y Zhōu	Episodio (b) el encarcela- miento de Jī Chāng	Episodio (c) la dinámica del cambio político	Episodio (d) la legitimidad del cambio político	Episodio (e) la forma correcta de gobernar
escena (1)	yáo cí 11.5 yáo cí 54.5	guà cí 47 yáo cí 47.3 guà 45 guà cí 43	guà 36 guà cí 24 guà cí 12 guà cí 11	guà cí 16 guà cí 55	dà xiàng 8
escena (2)	guà 44	yáo cí 29.6 yáo cí 21.1 yáo cí 23.4 yáo cí 27.3	yáo cí 49.2	yáo cí 5.1 guà 7	yáo cí 9.5 guà cí 35
escena (3)		guà 39 yáo cí 20.3 guà cí 25 guà cí 52 guà cí 32 yáo cí 38.1	guà cí 49	yáo cí 15.1	

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL IDEAL DEL JŪN Zǐ

Uno de los aportes más significativos de la Rú Jiā cuando emprende la tarea de comentar el *Zhōuyì* consiste en la expresión que aparece encabezando el texto de la mayoría de las *dà xiàng*,²⁰ es decir: 君子 *jūn zǐ*. En el marco de la hermenéutica confuciana la expresión connota una persona íntegra en el plano moral y ético, aunque literalmente la expresión ya era usada en la dinastía Zhōu del Oeste con el significado de ‘hijo de un señor’, designando un miembro de la aristocracia guerrera,²¹ de ahí que aparezca frecuentemente traducida como ‘hidalgo’, ‘gentilhombre’, ‘aristócrata’, ‘noble’, ‘heredero’, etc.²²

²⁰ La expresión no es usada en las *dà xiàng* de los *guà* 8, 11, 16, 20, 21, 23, 24, 25, 30, 44, 59.

²¹ Cf. SLINGERLAND (2003: 238).

²² La polisemia de la expresión se ve reflejada en las distintas traducciones europeas y americanas de esta Ala 3.^{ra} al *Zhōuyì*: DE HARLEZ (1889): “l’homme supérieur”; WILHELM (1924): “der Edle”; BLOFELD (1968): “Superior Man”; ELORDUY (1983): “hombre

Si bien la expresión *jūn zǐ* aparece en cuatro *guà cí* (2, 12, 13 y 15), su concepto se puede rastrear en el contraste mencionado a propósito de las *guà cí* codificadas por Jī Chāng para los *guà* 11 y 12 del *Zhōuyì*. Allí se contraponen dos tipos de personas muy diferentes entre sí: la *guà cí* 11 enuncia: *xiǎo wǎng dà lái* (“lo [la persona] ruin se aleja, lo [la persona] grande emerge”), mientras que la *guà cí* 12 manifiesta lo inverso: *dà wǎng xiǎo lái* (“lo [la persona] grande se aleja, lo [la persona] ruin emerge”). Los traductores europeos y americanos de estas dos *guà cí* hacen hincapié, al traducirlas del chino, en esta contraposición moral, ética, social, política y metafísica entre la persona vulgar y la persona elevada. Veámoslo.

guà cí 11. DE HARLEZ (1889): “le petit va au grand; le grand va au petit”; LEGGE (1889): “the little gone and the great come”; WILHELM (1924 [2020]): “lo pequeño se va, llega lo grande”; BLOFELD (1968): “the mean decline; the great and good approach”; LAUER (1973): “la partida de lo pequeño y la llegada de lo grande”; ELORDUY (1983): “la Pequeña (la Tierra) se va para arriba; el Grande (el Cielo) se viene para abajo”; JUDICA CORDIGLIA (1984): “el pequeño se va, el grande llega de improviso”; HUANG (1987): “small loss, big gain”; CLEARY (1992 [2005]): “se va lo pequeño y llega lo grande”; LYNN (1994): “the petty depart, and the great arrive”; RITSEMA-KARCHER (1995): “lo pequeño yendo, lo grande viniendo”; RITSEMA-SABBADINI (2005): “the small going, the great coming”; HATCHER (2009): “smallness departs, greatness arrives”; PEARSON (2011): “the petty depart; the great arrive”; JAVARY-FAURE (2012): “le Petit va, le Grand vient”; KARCHER (2014): “Small goes, Great comes”; MINFORD (2015): “The Small Depart, The Great Arrive”; REDMOND (2017): “the petty depart; the great arrive”; VILÀ-GALVANY (2019): “Se va el vulgar y viene el grande”.

guà cí 12. DE HARLEZ (1889): “le grand va, le petit vient à lui”; LEGGE (1889): “the gret gone and the little come”; WILHELM (1924 [2020]): “lo grande se va, llega lo

virtuoso”; JUDICA CORDIGLIA (1984): “el Sabio”; CLEARY (1992 [2005]): “las personas sabias”; CLEARY (1996): “la buena persona”; LYNN (1994): “the noble man”; HATCHER (2009): “the noble young”; Javary-Faure (2012): “L'Être Accompli”; KARCHER (2014): “Noble One”; MINFORD (2015): “The True Gentleman”; VILÀ-GALVANY (2019): “noble”. REDMOND-HON (2014, p. 66) indican que la noción de *jūn zǐ* en el *Zhōuyì* denota “a newer conception of the ideal person”, “merecedora de gran responsabilidad, autoridad y liderazgo” (PEARSON, 2012, p. 38), mientras que RITSEMA-KARCHER (1995), haciéndose eco de la tradición oral, definen la expresión como “ideal de persona que utiliza la adivinación para guiar su vida de acuerdo con el tao, en lugar de guiarse por su caprichosa intención”.

pequeño”; BLOFELD (1968): “the great and goog decline; the mean approach”; LAUER (1973): “vemos a los grandes idos y a los pequeños llegados”; ELORDUY (1983): “los grandes hombres se nos van y nos vienen los pequeños y ruines”; JUDICA CORDIGLIA (1984): “el grande se va; viene el pequeño”; HUANG (1987): “big loss, samll gain”; CLEARY (1992 [2005]): “lo grande desaparece y aparece lo pequeño”; LYNN (1994): “the great depart, and the petty arrive”; RITSEMA-KARCHER (1995): “lo grande yendo, lo pequeño viniendo”; RITSEMA-SABBADINI (2005): “the great going, the small coming”; HATCHER (2009): “greatness departs, smallness arrives”; PEARSON (2011): “the great depart; the petty gain”; JAVARY-FAURE (2012): “le Grand va, le Petit vient”; KARCHER (2014): “Great going, Small coming”; MINFORD (2015): “The Great Depart, The Small Arrive”; REDMOND (2017): “the great depart; the petty arrive”; VILÀ-GALVANY (2019): “Se va lo grande y llega lo vulgar”.²³

La oposición entre *dà rén* (“persona elevada”) y *xiǎo rén* (“persona vulgar”) aparece asimismo tematizada por Kǒng zǐ en el siguiente pasaje de *Consideraciones y dichos*: “la persona elevada (*jūn zǐ*) aprecia la moral, mientras que la persona inferior (*xiǎo rén*) aprecia las posesiones materiales; la persona elevada (*jūn zǐ*) piensa en los castigos justos, mientras que la persona inferior (*xiǎo rén*) piensa en las exenciones” (Kǒng Zǐ. *Lún yǔ*, IV.11).²⁴ Tal y como apunta Thomas Cleary:

Confucio propugnaba la restauración de gobiernos justos y la revitalización de la sociedad a través del cultivo de lo que él denominaba ideal de persona cultivada, el individuo ejemplar. La palabra que Confucio usaba para expresar este ideal era un término de clase que antiguamente significaba vástago de la clase gobernante, pero que él transformó sutilmente en una idea moral abstracta, una cualidad del carácter. (CLEARY, 1996, p. 10)

En función de lo dicho, se puede vincular la expresión *jūn zǐ* con la valoración confuciana del buen gobernante Zhou, cuyos máximos exponentes fueron Wén wáng y Wǔ wáng. Es por esto que la expresión *jūn zǐ* en el *Zhōuyì* deba de entenderse como designando a la persona cultivada que gobierna de manera idónea.

²³ Sobre las variadas traducciones y versiones europeas y americanas del texto, cf. GUTIÉRREZ (2023a).

²⁴ Cito según la traducción al inglés de SLINGERLAND (2003); la traducción española es mía -DG.

La cualidad, entonces, de *jūn zǐ* se cifra en el *Zhōuyì* en los títulos honoríficos que reciben tanto Jī Chāng como Jī Fā, quienes tuvieron el coraje y la convicción de enfrentar y derrocar a la imperante decadencia y corrupción Shāng. A Jī Fā, cuando se lo instituye *wáng* (“soberano”) de la dinastía Zhōu, se le confiere el título marcial de *wǔ*, es decir, de guerrero, mientras que a Jī Chāng se le otorga, tras ser nombrado *wáng*, el título honorífico de *wén*, cualidad está que mienta la acepción mucho más significativa de agente civilizador y de cultura.²⁵

BIBLIOGRAFÍA

- BLOFELD, John. I Ching (The Book of Change). New York: Dutton Paperback, 1968.
- CALVERA, Leonor. Lao-tse. Tao Te Ching. Buenos Aires: Leviatán, 1989.
- CLEARY, Thomas. Confucio esencial. Las enseñanzas perennes del gran sabio chino ordenadas según el I Ching. Buenos Aires: Planeta, 1996.
- CLEARY, Thomas. I Ching. El libro del cambio. Madrid: Edaf, 2005.
- DE HARLEZ, Charles. Le Yih-King. Bruxelles. Mémoires de l'Académie Royale, n. 47, 1889.
- DEMATTÈ, Paola. The Origins of Chinese Writing: the Neolithic Evidence. Cambridge Archaeological Journal. Cambridge, v. 20, n. 2, p. 211-228, 2010.
- GUTIÉRREZ, Daniel. Traducciones y versiones al español del *Yijing*. Una propuesta crítica de actualización bibliográfica. Oriente-Occidente / Nueva época. Buenos Aires, v, 20, n. 2, p. 22-52, 2023(a).
- GUTIÉRREZ, Daniel. (De)construcciones de las mujeres en el *Zhōu Yì*. XV Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres y X Congreso Iberoamericano de Estudios de Género. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy (FHycS – UNJu), 29, 30 y 31 de mayo, 2023(b) (en prensa).
- JAVARY, Cyrille - FAURE, Pierre. Yi Jing. Le livre des changements. Paris: Albin Michel, 2012.

²⁵ “El carácter 文 *wen* significa tanto ‘civilización’ como ‘escritura’, pero también se refiere a las configuraciones particulares de cada cosa, especialmente las grietas de los huesos oraculares” (VILÀ-GALVANY, 2019, p. 32).

- JUDICA CORDIGLIA, Elena. I Ching. El libro del oráculo chino. Barcelona: Martínez Roca, 1984.
- HATCHER, Bradford. The Book of Changes. Yijing, Word by Word: Nucla, 2009.
- HUANG, Kerson - HUANG, Rosemary. I Ching. New York: Workman, 1987.
- KARCHER, Stephen. Total I Ching. Myths for Change. London: Piatkus, 2014.
- LAUER, Mirko. I Ching. Barcelona: Barral, 1973.
- LEGGE, James. The Texts of Confucianism: The Yi King. In: MÜLLER, Max. The Sacred Book of the East, Oxford, Clarendon Press, 1889, vol. XVI.
- LYNN, Richard. The Classic of Changes. New York: Columbia University Press, 1994.
- MINFORD, John. I Ching (Yijing). The Book of Change. New York: Penguin Random House, 2015.
- PEARSON, Margaret. The original I Ching. Clarendon: Tuttle, 2011.
- PEARSON, Margaret. I Ching ancestral. Buenos Aires: Alhué, 2012.
- SCHIROKAUER, Conrad - BROWN, Miranda. Breve historia de la civilización china. Barcelona: Bellaterra, 2006.
- SLINGERLAND, Edward. Confucius. Analects. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 2003.
- REDMOND, Geoffrey. The I Ching (Book of Changes). London: Bloomsbury, 2017.
- REDMOND, Geoffrey - HON, Tze-Ki. Teaching the I Ching (Book of Changes). Oxford: University Press, 2014.
- VILÀ, Jordi - GALVANY, Albert. Yijing. El libro de los cambios. Girona: Atalanta, 2019.
- WILHELM, Richard. I Ging. Das Buch der Wandlungen. München: Eugen Diederichs Verlag, 1924.
- WILHELM, Richard. I Ching. El libro de las mutaciones. Buenos Aires: Sudamericana, 2020.
- WONG, Eva. Tales of the Dancing Dragon. Boston and London: Shambala, 2015.

“A CASA DA DEUSA”: ORIENTAÇÃO ASTRONÔMICA DO ROOM WITH THE FRESCO EM MICENAS

“THE HOUSE OF THE GODDESS”: ASTRONOMICAL ORIENTATION OF THE ROOM WITH THE FRESCO IN MYCENAE

GUSTAVO JORGE PELOSO PEIXOTO¹

RESUMO

Até o presente, arqueólogos encontraram uma série de templos e espaços de culto micênicos. Porém, não sabemos para qual deus cada templo foi dedicado. Neste estudo encontramos um alinhamento entre o *Room with de Fresco* de Micenas e o nascimento do Sol no Solstício de Verão e o poente do Cinturão de Órion, esse último relacionado com a época de plantio e possivelmente com a “Senhora dos Grãos”.

PALAVRAS-CHAVE: Idade do Bronze no Egeu; Arqueoastronomia; Micenas; Religião

ABSTRACT

To date, archaeologists have found a series of Mycenaean temples and cult spaces. However, we don't know which god each temple was dedicated to. In this study we found an alignment between the Room with Fresco of Mycenae and the rising of the Sun at the Summer Solstice and the setting of Orion's Belt, the latter related to the planting season and possibly to the “Lady of Grains”.

KEYWORDS: Aegean Bronze Age; Archaeoastronomy; Mycenae; Religion

¹ Doutorando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), Brasil. Desenvolve o projeto de doutorado “Paisagens celestes micênicas e filisteias (séculos XIII a.C. a XI a.C.): orientações astronômicas e a religiosidade no final da Idade do Bronze” sob a orientação da Prof.^ª Dr.^ª Maria Cristina Kormikiari Passos. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre a cidade antiga (Labeca-MAE/USP). Contato: gustavojpelosopeixoto@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7397-3482>

1. INTRODUÇÃO

A cultura micênica² se desenvolveu na Grécia Continental, ilhas e territórios a leste do Mediterrâneo entre cerca de 1600 a.C. e 1100 a.C.³. Essa cultura é marcada pela presença de assentamentos complexos, um sistema de escrita denominado de Linear B, arte figurativa e tumbas monumentais⁴.

A partir do século XII a.C. os sítios micênicos passaram a ser destruídos e abandonados, durante o chamado “colapso da Idade do Bronze”. Os fatores para o colapso são amplamente debatidos e não há consenso entre especialistas. Secas, crises de fome, terremotos, migrações, revoltas sociais e invasões têm sido colocados como fatores desse colapso (CLINE, 2023, p. 20).

Com o abandono dos sítios micênicos, a escrita e a figuração humana nas obras de arte desapareceram, ressurgindo quatro séculos após o colapso, isto é, entre os séculos VIII a.C. e VII a.C. (SNODGRASS, 2004, p. 35-37). Esse período de hiato nas fontes escritas, que ocorreu entre o desaparecimento do Linear B no século XII a.C. e a adoção do alfabeto fenício pelos gregos no século VIII a.C., foi denominado inicialmente como “Idade das Trevas”. Nas últimas décadas, em razão da carga subjetiva e pejorativa dessa denominação, prefere-se o uso de Idade do Ferro (c. 1100 a.C. e 700 a.C.) (WHITLEY, 2010, p. 61).

Apesar de possuímos fontes escritas para a Idade do Bronze, isto é, tabletas em argila e inscrições em Linear B⁵, dispomos de poucas informações sobre o culto e a

² Por cultura micênica se entende um conjunto de características dispostas nos materiais arqueológicos como estilo cerâmico, arquitetônico, iconográfico e artístico. O termo passou a ser utilizado por Christos Tsountas para designar esses achados, no entanto, eles não refletem o modo como as pessoas que produziam esses materiais se percebiam e se denominavam. (DICKINSON, 2008, p. 1; TAYLOUR, 1994, p. 9). Por essa razão, não utilizamos o termo “micênicos”, pois ele implica a noção errônea da existência de um povo com identidade homogênea. Para uma discussão sobre a heterogeneidade sociedades micênicas ver em: (NAKASSIS, 2021, p. 21-23).

³ A datação utilizada baseia-se em tipologia cerâmica. O período de interesse de desenvolvimento da cultura micênica corresponde ao Heládico Recente (*Late Helladic*). A cronologia cerâmica corresponde a uma cronologia baixa, enquanto a cronologia absoluta, baseada na medição de isótopos de C¹⁴ consiste em uma cronologia alta. De acordo com a cronologia alta, o período micênico estaria entre 1700/1675 a.C. e 1075/1050 a.C. (MANNING, 2010, p. 22-23)

⁴ Por monumentalidade se entende construções que possuem a função de impressionar o público, de mostrar o poder de seus patrocinadores, excedendo a simples função prática de um edifício (HIRATA, 2009, p. 122). As tumbas monumentais micênicas, isto é, os círculos tumulares e os *tholoi*, estruturas compostas por passagens e câmaras em formato de colméia, seriam monumentais em razão de suas técnicas construtivas e a utilização de grandes blocos de pedra calcária em sua construção. Para informações sobre os *tholoi* ver em: (TAYLOUR, 1994, p. 65-73).

⁵ Sobre a tradução dos tabletas em argilas, inscrições vasos e o sistema de tributação palaciano ver em: (MONZANI, 2019).

religião nos centros micênicos. Devido ao fato dos tabletes consistem em registros administrativos das entidades políticas, não temos dados sobre os mitos, rituais ou atributos de deuses da Idade do Bronze (CHADWICK, 2007, p. 88)⁶. John Killen (2024, p. 307), explicita as principais menções a deuses nas fontes escritas da seguinte maneira:

“Os deuses são mencionados nas tabuinhas em dois sentidos: como destinatários de várias oferendas e como proprietários de bens - terras, gado e trabalhadores “industriais”, como ferreiros, têxteis e preparadores de unguentos.” (Tradução nossa).

Por sua vez, reconstruir a “religião micênica” e seu sistema de crenças a partir de vestígios materiais e da arqueologia surge como um objetivo utópico e, em termos práticos, impossível. Como compreender ritos e narrativas mitológicas a partir de fragmentos de objetos e de representações permeadas por composições, convenções e gestos desconhecidos?⁷

A própria definição do que seria um templo micênico é tema acalorado debate (HÄGG; MARINATOS, 1981, p. 216). Para evitar aproximações com termos do período Arcaico na Grécia, como templo ou santuário, alguns pesquisadores preferem designar as estruturas onde nota-se uma especialização nas atividades religiosas como “espaço de culto”. No entanto, eventualmente esses espaços podem se conectar a depósito e oficinas (HÄGG; MARINATOS, 1981, p. 217; WHITTAKER, 1997, p. 6).

Em nosso trabalho o termo “espaço de culto” designa locais que possuem elementos arquitetônicos como altares, bancadas ou mesas sacrificiais, e, onde foram encontrados objetos como estatuetas em terracota e em marfim, vasos antropomórficos e afrescos com representações de figuras possivelmente “divinas” (HÄGG; MARINATOS, 2016, 1981, p. 207).

⁶ “Quando nos voltamos para os documentos para entendermos os deuses, nos deparamos com uma grande frustração. Não há textos teológicos ou mesmo hinos, não há dedicações para templos, nem ao menos inscrições breves as quais os minoicos às vezes colocavam em objetos dedicados. Os deuses aparecem apenas como destinatários de algumas das mercadorias distribuídas pelos administradores do palácio. Nem ao menos escrevem o nome de um deus de forma especial, de modo que por vezes ficamos na dúvida se um nome pertence a um homem ou a um deus.” (CHADWICK, 2007, p. 88). Tradução e adaptação nossas.

⁷ Lord William Taylour (1994, p.43) comenta sobre as limitações do estudo arqueológico na reconstrução da religião micênica. “Nossa principal fonte de informação (da religião micênica) é puramente externa: templos, estatuetas, objetos em pedra ou em bronze usados em cultos, selos e anéis de sinete gravados com símbolos religiosos ou representando alguma cena ritual, fragmentos de afrescos e às vezes pinturas em vasos...Todos esses não são apenas difíceis de interpretar, mas eles são representações externas e seu significado interior nunca poderá ser conhecido com segurança”. Tradução e parênteses nossos.

A partir desses critérios foram identificados os seguintes espaços de culto micênicos: a *House G* em Asine, o *Kult Gebaude* em Ayia Irini na ilha de Ceos, o santuário de *Kynortian Hill* em Epidauro, o *Room A* em Methana, o *Room XXXII* em Midea, dois templos em Phylakopi na ilha de Melos, o *Room 93* em Pilos, o *Room 117* em Tirinto, e o conjunto de edifícios do Centro de Culto em Micenas (LUPACK, 2010, p. 265-268; WHITTAKER, 1997, p. 2). Em Micenas, o Centro de Culto é composto por cinco edifícios, o Mégaron, o Templo, o *Room with the Fresco*, a Tsounta's House e o Templo *Gamma*, voltados para pátios com altares.

Devido à ambiguidade na interpretação de registros materiais como estatuetas, cerâmica e afrescos, não foi possível, até o momento, se identificar os deuses cultuados nesses espaços. Os tabletas de Linear B sugerem que existiam “casas de divindades” na Idade do Bronze, interpretadas como templos dedicados ao culto de uma divindade principal⁸. O tablete Of36 de Tebas menciona a entrega de lã para artesãos em uma “casa de Potnia”, um local atribuído a essa deusa (CHADWICK, 2007, p. 99; KILLEN, 2024, p. 310).

Mas, na ausência de dados textuais, como identificar a divindade principal de um espaço de culto através da arqueologia? Acreditamos que esses espaços sagrados conectam-se com a paisagem, fazendo parte de um ambiente construído feito de modo deliberado a expressar valores sociais e promover práticas e comportamentos (KORMIKIARI, 2009, p. 140-141). Nesse sentido, acreditamos que a relação entre a paisagem e o espaço sagrado podem fornecer informações sobre a divindade cultuada. A associação entre aspectos da paisagem e do culto foi proposta inicialmente por Vincent Scully no estudo de templos gregos. De acordo com Scully (2013, p. 1-2):

“Toda a arquitetura sagrada grega explora e exalta a característica de um deus ou de um grupo de deuses em um local específico. O local é, em si mesmo, sagrado e antes do templo ter sido construído sobre ele, encarnava a totalidade da divindade como uma força natural reconhecida... Portanto, os elementos formais de qualquer santuário grego são, primeiramente, a paisagem sagrada específica no qual está colocado, e, as construções que são colocadas neles. A paisagem e os templos formam juntos o todo

⁸ Essa interpretação dos tabletas de Linear B foi criticada em um artigo publicado por Stefan Hiller no volume editado por: (HÄGG; MARINATOS, 1981).

arquitetônico, foram planejados pelos gregos para fazerem isso, e devem, portanto, serem vistos com relação entre si.”⁹

Nesse estudo, Vincent Scully articulou o princípio de que uma característica ou atributo de um deus seria expresso na paisagem onde o templo a essa divindade foi construído. Assim, parte dos templos dedicados a Zeus em período Arcaico e Clássico estariam posicionados em locais elevados, como topos de montanhas ou cavernas, para expressar atributos e narrativas mitológicas acerca desse deus (SCULLY, 2013, p. 15).

Nossa hipótese a ser testada é a de que a orientação de espaços sagrados micênicos em relação à paisagem, se relaciona com um atributo de uma divindade cultuada nesse local. Essa proposta surgiu a partir das observações realizadas durante a pesquisa de mestrado (PEIXOTO, 2022), no qual identificamos padrões de alinhamento de construções micênicas com eventos ligados ao Sol, à Lua, ou a estrelas específicas.

O campo de estudo que realiza esse tipo de análise é denominado de arqueoastronomia¹⁰. Nesse campo há pesquisas recentes que abordam a relação entre os cultos de determinadas divindades e a orientação de templos e santuários gregos de períodos posteriores à Idade do Bronze, destacando-se as obras de Liritzis e Castro (2013), Liritzis e Vassiliou (2003), Liritzis *et. al.* (2017), Andrea Orlando (2017) e Efrosyne Boutsikas (2020). Em sua obra intitulada “*The Cosmos in ancient Greek religious experience: Sacred space, memory, and cognition*”, Efrosyne Boutsikas (2020) realizou um levantamento da orientação de templos gregos de uma série de divindades e analisou a relação desses edifícios com eventos astronômicos. Nessa obra, a autora (2020, p. 76-78) destaca a relação direta entre o período de ausência ou presença do deus Apolo no santuário de Delfos e o período de visibilidade da Constelação de Golfinho (*Delphinus*) nos céus nesse local. Esse fato indica uma vinculação entre a paisagem expressa pelos astros no céu noturno, os mitos de Apolo e o próprio calendário utilizado neste santuário.

⁹ Tradução e adaptação nossas.

¹⁰ “A arqueoastronomia é o estudo de como as pessoas têm entendido, conceitualizado e usado os fenômenos nos céus, e do papel dos céus em suas culturas, por meio da análise de seus remanescentes materiais” (SILVA, 2015, p. 3). Tradução nossa.

Para assentamentos micênicos¹¹, os estudos de arqueoastronomia são preliminares, eles se restringem a análise de algumas estruturas pontuais como o Mégaron B de Elêusis (LIRITZIS; VASSILIOU, 2003) e as tumbas monumentais de Micenas (MARAVELIA, 2002). Neste artigo analisaremos um edifício de culto micênico, a *House with the Fresco* em Micenas. Nosso objetivo é o de testar nossa hipótese de que o atributo de uma divindade está vinculado à paisagem do local, a partir de um estudo de caso, para assim, avaliarmos os possíveis deuses cultuados nesse espaço.

A seguir indicaremos os métodos de análise, os resultados e a discussão sobre o significado dos alinhamentos, explorando as limitações desse tipo de estudo. A partir dos resultados, temos o objetivo de avaliar se possíveis atributos de divindades se expressam no alinhamento do *Room of the Fresco*. Isso é de suma importância, pois caso haja uma eventual relação entre o edifício e os fenômenos celestes, essa metodologia poderá ser aplicada a outros sítios da Idade do Bronze, ampliando nossos conhecimentos sobre a religiosidade no período.

2. MÉTODOS

Neste trabalho iremos analisar o alinhamento celeste da *Room with the Fresco* (Figura 1) do Centro de Culto em Micenas. Para isso, simulamos um ambiente virtual composto pela paisagem contemporânea do sítio e a reconstrução do céu em uma data escolhida no passado. Coletamos os ângulos do muro a ser analisado e, em seguida, criamos um Panorama 360° com base em imagens do *Google Earth*. Então, esse panorama foi importado no software *Stellarium*, no qual fizemos a simulação do céu na Idade do Bronze.

¹¹ No campo da arqueoastronomia de sítios da Idade do Bronze no Brasil destacamos os trabalhos de Marcos Davi Duarte da Cunha, que inicialmente realizou análises sobre estruturas minóicas (DUARTE, 2017) e, que atualmente integra a missão de Pesquisa na Necrópole Tebana em Luxor no Projeto Neferhotep.

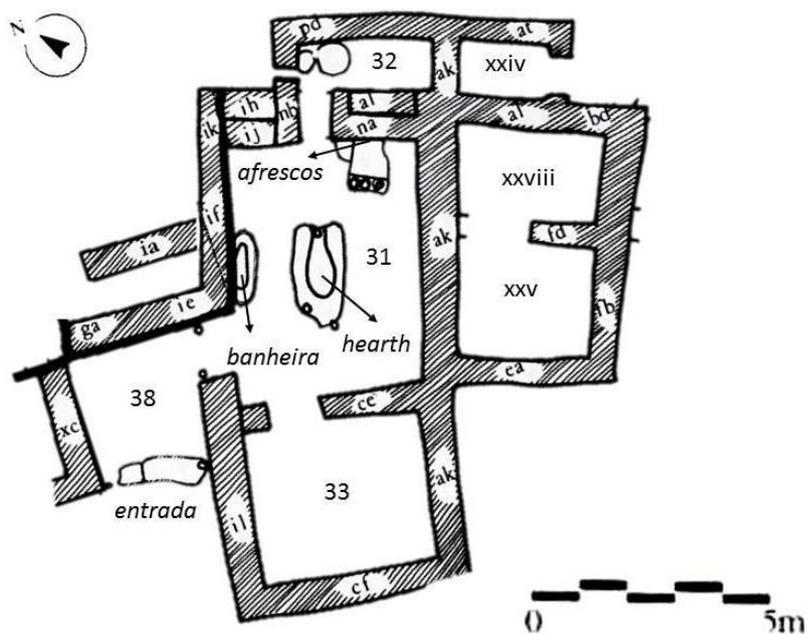


Figura 1 - Planta da House with the Fresco. O Room with the Fresco é indicado pelo número 31.
Referência: Adaptado de (FRENCH; TAYLOUR, 2007, fig. 4)

Para verificarmos o alinhamento da estrutura selecionada com um determinado fenômeno celeste precisamos de um valor denominado de azimute, que consiste em um ângulo horizontal de um muro em relação ao norte. Esse ângulo é calculado a partir do Norte (0°), e sua medida é feita em sentido horário, variando entre 0° (Norte) e 360° (MAGLI, 2016, p. 4).

Foram coletados os azimutes A, em direção da porta de entrada do edifício, e B, no lado oposto da porta. As medidas do muro “ak” (Figura 1), foram feitas através da ferramenta de “régua” no *Google Earth*. Por se tratar de uma medida feita manualmente, e de um muro de pequenas dimensões (cerca de 3,9m), temos uma margem de erro considerável associada. Com o objetivo de diminuirmos essa margem, realizamos 30 medidas para cada azimute e calculamos uma média simples e o desvio-padrão de cada azimute utilizado.

Foram obtidos os seguintes valores médios para o muro “ak”: azimute A 257° ($1\sigma = 1.16$) (Gráfico 1) e azimute B 75.9° ($1\sigma = 1.12$) (Gráfico 2). O desvio-padrão de 1σ indica que 68% das amostras coletadas estão contempladas dentro desse desvio em relação à

média, enquanto o de 2σ indica que 95% das amostras coletadas estão no intervalo que vai da média até dois desvios-padrões.

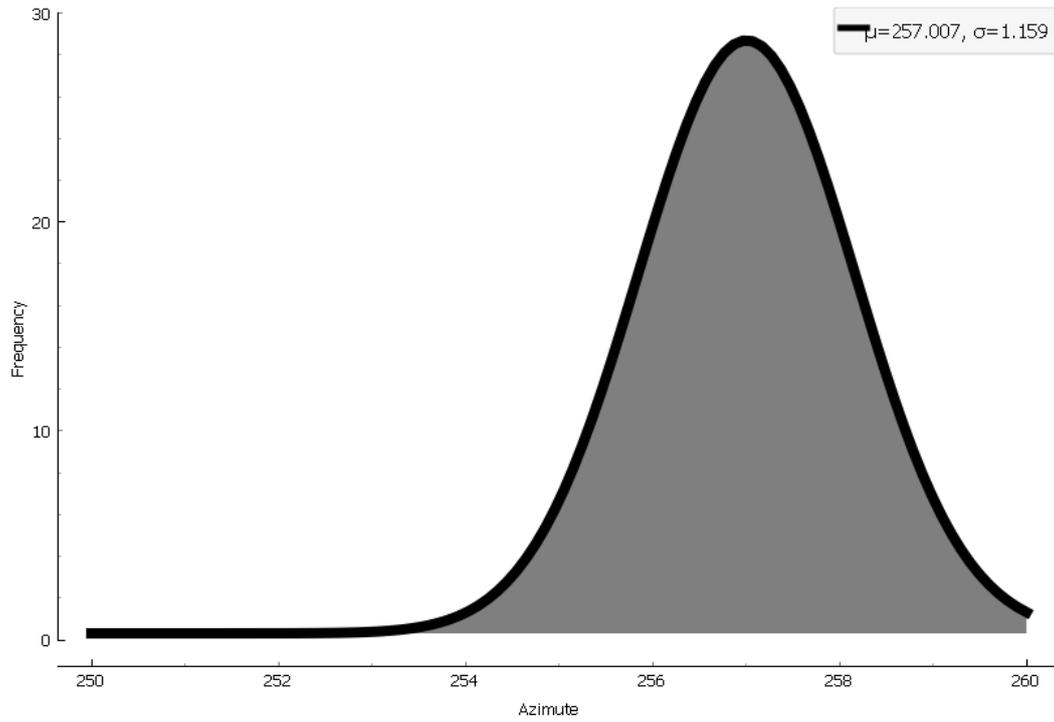


Gráfico 1 - Média e desvio-padrão do Azimute A do *Room with the Fresco*. Referência: elaborado pelo autor no software *Orange* (2024).

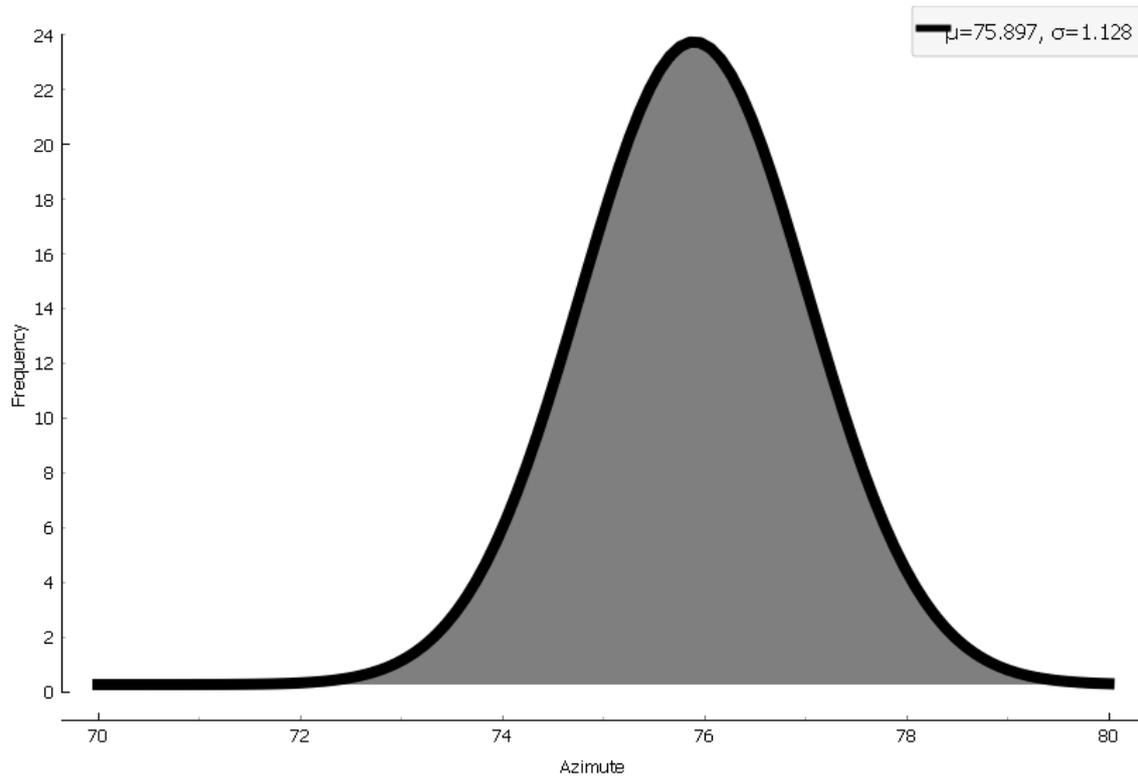


Gráfico 2 - Média e desvio-padrão do Azimute B do *Room with the Fresco*. Referência: elaborado pelo autor no software *Orange* (2024).

Ao analisarmos as orientações no *Stellarium* consideramos que o desvio-padrão de $\pm 1.16^\circ$ não altera significativamente a interpretação dos alinhamentos encontrados. A partir do valor do azimute médio criamos as simulações do céu no *Stellarium* e avaliamos os alinhamentos astronômicos.

Para a elaboração do Panorama 360° obtivemos as coordenadas do *Room with the Fresco* no *Google Earth* (Tabela 1):

Latitude (°)	Longitude (°)	Altura (m)	Data da imagem
37.729978°	22.756671°	239m	Junho de 2017

Tabela 1 - Dados utilizados para a simulação. Referência. Dados obtidos pelo autor no *Google Earth Pro* 7.3.6.

A escolha da data das imagens para o mês de Junho de 2017 deve-se ao fato de ser a data com a melhor resolução para a visualização das paredes da estrutura analisada. Essas imagens foram coletadas pelos seguintes serviços, *Landsat*, *Copernicus*, *Maxar Technologies* e *CNES/Airbus*, e mescladas pelo *Google Earth*.

Para a criação do Panorama 360° georreferenciado utilizamos o *script* elaborado por Georg Zotti (2018)¹². Com o panorama criado, retiramos o céu contemporâneo com o *software* de edição de imagens o *GIMP* e depois importamos o panorama no *Stellarium*.

O *Stellarium* é um software utilizado para simular a abóbada celeste em uma data no passado. Neste programa importamos o panorama criado e simulamos as condições do céu em 1300 a.C., uma data próxima à cronologia relativa da construção da *House with the Fresco* (LH IIIB 1310-1210 a. C.). Em seguida, ativamos o *plugin* Arqueolinhas desenvolvido por Georg Zotti (2016), que traça de modo automático a trajetória de eventos astronômicos solares, lunares e de outros corpos celestes. Esse *plugin* possibilita a comparação entre a direção do muro da estrutura em análise com um dado evento astronômico.

A escolha da reconstrução do ambiente com um panorama contemporâneo tem o objetivo de poder visualizar a topografia local, as montanhas e vales, que alteram a percepção de fenômenos astronômicos para alguém que se encontra nessa localização. Há trabalhos de arqueoastronomia que utilizam o nascimento e o poente de corpos celestes com base na linha do horizonte. No entanto, para casos onde o relevo é acidentado, como é o caso, a linha do horizonte permanece oculta em certos trechos. Por isso optamos por fazer uma simulação que considera a topografia (Figuras 2 e 3).

¹² ZOTTI, G. **Make Stellarium panoramas from Google Earth**. 2018. Disponível em: <https://homepage.univie.ac.at/georg.zotti/php/panoCam.php>. Acesso em: 4 jul. 2024. Os passos descritos na confecção do Panorama 360° e sua importação no *Stellarium* estão contidos nesse endereço. Para a montagem do panorama 360° utilizamos o *software Hugin* e para a remoção do céu da imagem desse panorama utilizamos o *software* gratuito *GIMP*.

Para um tutorial mais detalhado indicamos o seguinte vídeo:

JAMES BILLINGS PHOTOGRAPHY. *Using Google Earth terrain in Stellarium*. YouTube, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5TrRE5wUeAk>. Acesso em: 2 jul. 2024. YouTube Video

É importante ressaltar que as constelações mencionadas no trabalho são de origem moderna e seguem a classificação da IAU (*International Astronomical Union*), que é composta por uma mistura de mapas celestes gregos e árabes. As constelações são convenções sociais que variam de acordo com a cultura estudada. Optamos pela classificação moderna de estrelas e constelações devido a escassez de fontes sobre o tema no período, uma vez que os tabletas e inscrições em Linear B, não oferecem informações sobre astronomia. Por essa razão, necessitamos de cautela na avaliação de alinhamentos com constelações, já que não temos acesso à astronomia micênica.

3. RESULTADOS

A partir da análise arqueoastronômica notamos um alinhamento da estrutura com três possíveis eventos celestes (Tabela 2). O alinhamento do azimute A (linha vertical em verde na Figura 2), em direção da entrada (257°), coincidiu com o poente do Cinturão de Órion, um asterismo conhecido no Brasil como “As Três Marias”, que faz parte da Constelação de Órion (Figura 2). Essa constelação tem maior tempo de trajetória nos céus durante os meses de inverno e desaparece entre os meses de maio e início de julho, sobretudo, durante o período de Verão.

Evento Celeste	Fenômeno	Azimute aparente
Solstício de Verão	Nascimento	74.6°
Paralisação Lunar menor	Nascimento	79.5°
Cinturão de Órion	Poente no horizonte	257.5°

Tabela 2 – Azimute de fenômenos celestes na *House With the Fresco* considerando a topografia.
Referência: elaborado pelo autor com dados do *software Stellarium* (2024)

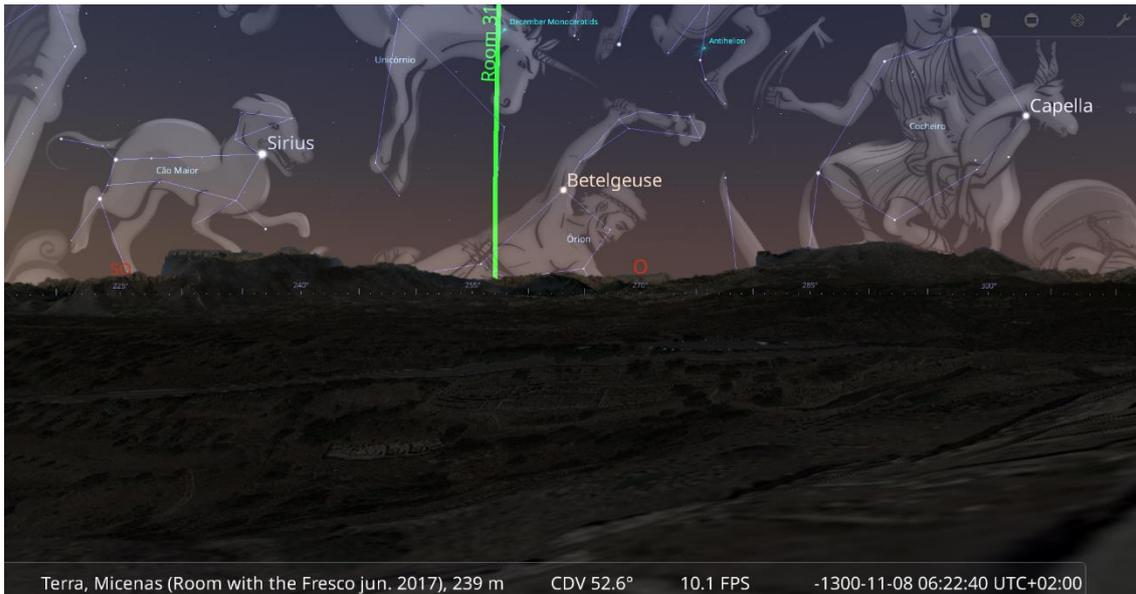


Figura 2 - Reconstituição do céu no LH III B no *Room with the Fresco* com o valor médio do Azimute A. Referência: elaborado pelo autor no *Stellarium* (2024).

O azimute B de 75.9° ($1\sigma = 1.12$) (linha vertical em verde na Figura 3) está próximo de dois eventos possíveis, o Solstício de Verão (74.6°) e a Paralisação Lunar menor ($79,5^\circ$). A Paralisação Lunar consiste em um evento astronômico cujo ciclo total dura 18.6 anos. Neste ciclo, para um observador em um ponto fixo, a Lua aparece em pontos máximos em sua trajetória no horizonte, a Paralisação Lunar Maior, e pontos mínimos, que consistem na Paralisação Lunar menor (MAGLI, 2016, p. 20). Quando a Lua chega nesses pontos extremos de sua trajetória ela nasce e se põe nos mesmos locais por alguns dias até voltar a percorrer o céu novamente, assim como ocorre com o Sol durante o Solstício.



Figura 3 - Reconstituição do céu no LH IIB2 no *Room with the Fresco* com o valor médio do Azimute B. Referência: elaborado pelo autor no *Stellarium* (2024).

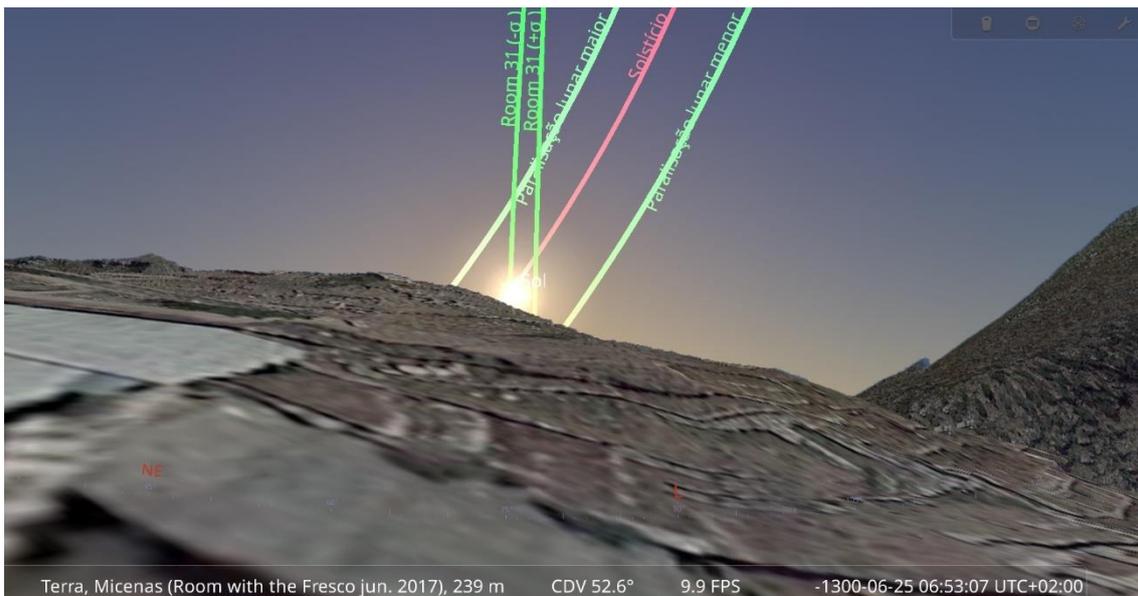


Figura 4 - Reconstituição do céu no LH IIB2 no *Room with the Fresco* com 1 desvio-padrão a partir do Azimute B médio. Referência: elaborado pelo autor no *Stellarium* (2024).

A partir do cálculo com o valor médio do azimute B notamos um alinhamento da estrutura com o nascer do Sol no Solstício de Verão (Figura 3). Para avaliarmos a margem de erro associada às medições simulamos o mesmo panorama considerando 1 desvio-padrão para mais e para menos (Figura 4). Isso nos levou à conclusão de que o

alinhamento celeste preferencial desse lado da estrutura seria o Solstício e não a Paralisação Lunar menor, embora ela seja um evento próximo do azimute B (Figura X). Neste mesmo azimute B ainda temos o nascimento das seguintes constelações a depender da época do ano: Virgem, Gêmeos, Câncer e Leão.

4. DISCUSSÃO

O muro analisado do *Room with the Fresco* (Room 31) está orientado para dois eventos celestes, o nascimento do Sol no Solstício de Verão em junho e o ocaso da Constelação de Órion no horizonte. Há outros muros que não foram analisados que possuem azimutes ligeiramente distintos, como eventos lunares.

O estado de conservação do *Room with the Fresco* (Room 31) não permite saber a posição de janelas ou a existência de um segundo andar. Na mesma direção do azimute B, havia uma passagem para o *Room 32* (Figura 1), utilizado como depósito votivo ou de uma oficina, e nesse pequeno espaço há uma pequena janela (REHAK, 1992, p. 59). No entanto, os dados são escassos e não conseguimos simular os impactos da luminosidade nesta sala a partir dessa janela.

Nota-se que esse não é o primeiro exemplo de orientação de edifício micênico com estrelas da Constelação de Órion. Isso foi percebido inicialmente por Liritzis e Vassiliou (2003, p. 71) na análise Mégaron B em Elêusis. Durante o mestrado notamos que o Mégaron de Micenas e de Tirinto, assim como o Santuário (*Room XXXII*) de Midea possuíam alinhamentos com o nascimento ou o ocaso do Cinturão de Órion, no horizonte. Portanto, esse tipo de orientação tem se configurado como um padrão para certos locais. No entanto, o significado dessa escolha continua uma questão em aberto.

Com efeito, pode-se argumentar que a preferência por uma orientação astronômica teria uma função prática, como, por exemplo, garantir a incidência de raios solares ao longo do ano, o que no caso do Hemisfério Norte, ocorre nos prédios com a face voltada para a direção Sul (180°).

Uma hipótese a ser testada é a de que a orientação de um espaço de culto manteria relação com atividades religiosas realizadas nele, seja para de exprimir o atributo da divindade, ou marcar uma data, atuando como um “calendário”, vinculado

a um festival. Entretanto, no estudo de caso realizado para testar essa hipótese, nos deparamos com algumas limitações, como descrito a seguir.

4.1 DEUSES, MESES E FESTIVAIS NA IDADE DO BRONZE

As fontes escritas disponíveis sobre a religião micênica possuem uma limitação prática: os tabletes com inscrições em Linear B consistem em registros administrativos das entidades políticas, não fornecendo dados sobre o atributo de deuses. Dentre os nomes mencionados na Idade do Bronze com correspondente em período alfabético temos Potnia (Senhora)¹³, Poseidon, Zeus, Hermes, Hera, Ares, Ilítia, Erínias, Eniálio, Dionísio, Ártemis e Péon (CHADWICK, 2007, p. 85 e 96; TAYLOUR, 1994, p. 45).

Entretanto, as fontes mencionam deuses desconhecidos em período posterior, como, por exemplo, Posideia, Diwia, essas últimas interpretadas, respectivamente como consortes dos deuses Poseidon e Zeus, e Drimios, considerado filho de Zeus (PALMER, 1969, p. 90). No entanto, a existência de um nome de deus na Idade do Bronze não significa dizer que os mesmos mitos ou atributos seriam os mesmos do período posterior.

Por exemplo, não sabemos se Zeus mencionado na Idade do Bronze, teria associações com raios, tempestades e os céus, e com animais como a águia e o touro. É necessário termos cautela e evitar a projeção de divindades de período Arcaico e Clássico para período pré-histórico (HÄGG, MARINATOS, 1981, p. 211). Como há um hiato de quatro séculos sem fontes escritas, há uma tendência de se enxergar uma ruptura na religião praticada entre a Idade do Bronze e a adoção do alfabeto no século VIII a.C. (CHADWICK, 2007, p. 88; WHITLEY, 2010, p. 137-138)¹⁴.

Além disso, os tabletes com inscrições em Linear B, não mencionam eventos celestes como os analisados na pesquisa. As únicas informações que dispomos são nomes de poucos meses do calendário de Cnossos e Pilos, alguns deles com termos

¹³ Potnia (Senhora) pode ser interpretada como uma divindade patronal dos sítios de Micenas, Pilos, Cnossos e Tebas, que, devido a sua importância, não seria necessário indicar seu nome real. O termo “Potnia” pode ser acompanhado por epítetos como “do Labirinto”, “dos Grãos”, “dos cavalos” ou “da Ásia”, ou mesmo “Potnia Atena”, o que parece indicar que se trataria de um termo geral aplicado a várias divindades (KILLEN, 2024, 310).

¹⁴ Por exemplo, o próprio formato dos templos gregos do período Arcaico seriam herança das “casas de chefes” da Idade do Ferro e não dos espaços de culto micênicos (MAZARAKIS-AINIAN, 1997).

parecidos com os de período posterior. Dentre os meses reconhecidos destacam-se o de Zeus (di-wi-jo-jo me-no), o mês “ra-pa-ta-me-no” atestado no calendário posterior de Orchomenos, o mês de “po-ro-wi-to-jo” interpretado como início do período para a navegação, e um mês de “ka-ra-e-ri-jo” que possui um equivalente no calendário de Éfeso (CHADWICK, 1959, p. 304-305; PALMER, 1969, p. 90). Novamente, nos deparamos com a lacuna temporal, não sabemos a época em que ocorriam ou se possuem características similares aos nomes de período posterior.

Por sua vez, foram encontrados nomes de alguns festivais do período. Podemos mencionar o “Festival do Novo Vinho”, o “Lechestrotérion” ou “O espalhar dos sofás” (re-ke-e-to-ro-te-ri-jo, Fr 1217, Fr 343), o “Festival do trono”, a “Theoforia”, o “Festival da Rainha” (wa-na-se-wi-jo, PY Fr I215) e possivelmente um festival relacionado aos mortos “The Thirsty Ones” (di-pi-si-je-wi-jo, Fr 1217) (LUPACK, 2010, p. 272; YOUNGER, 2007, p. 288).

No entanto, os calendários de Pilos e Cnossos não possuíam nenhum mês ou festividade em comum, o que é um indicativo da ampla variedade de calendários na Idade do Bronze. Assim, não dispomos de informações sobre o calendário de Micenas, que consiste no foco da análise deste trabalho.

4.2 AS FONTES ICONOGRÁFICAS E SUAS LIMITAÇÕES

A fim de interpretarmos a orientação astronômica *Room with the Fresco* iremos analisar os afrescos nesse local. Porém, previamente, precisamos fazer algumas considerações sobre a iconografia no Egeu. A arte micênico-minoica, possui um amplo repertório iconográfico utilizado para representar temas religiosos. As convenções usadas nessa arte dificultam a diferenciação entre representações humanas.

No caso dos afrescos, como o do *Room with the Fresco* de Micenas, nota-se uma convenção para diferenciar figuras masculinas e femininas, as primeiras costumam ser pintadas em marrom, enquanto as últimas em branco. No entanto, a diferença entre divindades, heróis e mortais não é clara, o que tem gerado debates sobre a reconstituição desses afrescos (BLAKOLMER, 2010, p. 23).

Os afrescos do *Room with the Fresco* são compostos por três cenas fragmentadas distintas. No canto esquerdo do afresco é representada uma figura feminina em posição lateral com os braços voltados para cima segurando em ambas as mãos ramos de plantas, possivelmente de trigo. A figura utiliza uma pulseira com um selo no punho direito, um chapéu com plumas, uma roupa sem mangas em tonalidade escura e um manto (*himation*) sobre o ombro direito (Figura 5) (CHAPIN, 2016, p. 83; SEGOVIA, 2019, p. 104). Abaixo dessa figura notam-se fragmentos de uma criatura com um rabo e duas patas dianteiras em amarelo.



Figura 5 - Detalhe do afresco encontrado na *Room with the Fresco* de Micenas. Referência: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mycenae_Museum_Fresco.jpg>. Acesso em: 22 jul. 2024.

Essa figura feminina foi interpretada como uma divindade (REHAK, 1992, p. 57; TAYLOUR, 1994, p.56) ou uma sacerdotisa ou adoradora (*adorant*) (CHAPIN, 2016, p. 83). A primeira interpretação, é corroborada pela presença de um tablete em Linear B com oferendas a *si-to po-ti-ni-ja*, ou a “Senhora dos Grãos”, na *Citadel House* em Micenas. Em período após a adoção do alfabeto, a divindade que possui esse mesmo

epíteto de Deméter, sendo uma denominação comum na Sicília, onde seu culto era amplamente difundido (DUHOUX; DAVIES, 2011, p. 235).

Todavia, de acordo com Anne Chapin (2016, p. 63), a figura consiste em uma adorante, devido ao seu gesto vestimenta e adereços, que parecem indicar uma pessoa pertencente à elite.



Figura 6 - Reconstituição do animal do afresco como um leão. Referência: (REHAK, 1992, pl. XVIIIa).

Por sua vez, a criatura composta por fragmentos de um rabo e duas patas pintados em amarelo foi interpretada como um glifo ou um leão (Figura 6). Essa última reconstituição, proposta por Rehak (1992, p. 54-55), deve-se a uma convenção observada em um afresco de Pilos, na qual os leões são pintados com a cor amarela, enquanto glifos são representados com a coloração branca. Curiosamente neste mesmo espaço foi encontrada uma estatueta em marfim de um leão.

Na lateral da bancada (Figura 5) há fragmentos de um afresco representando um edifício decorado com chifres de consagração, um motivo frequente na iconografia minoica e que se relaciona com temas religiosos. Além disso, há um motivo

arquitetônico simbolizado por uma banda com círculos presente na representação de fachadas e de palácios e templos minoicos (SEGOVIA, 2019, p. 97).



Figura 7 - Afrescos encontrados na *Room with the Fresco*. Referência: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mycenaean_fresco,_1250_BC,_AM_of_Mycenae,_201611.jpg>. Acesso em: 22 jul. 2024.

No canto direito, acima de uma bancada utilizada para colocar itens de culto, encontra-se o principal afresco da sala (Figura 7). Nele, na esquerda, acima da representação da “adorante” ou deusa, há a representação de um passagem composta por dois pilares ou batentes em branco decorados com motivos de roseta.

Ao lado dessa passagem há a cena principal de maiores dimensões. Nela entre pilares decorados em amarelo e com faixas decorativas na diagonal, duas figuras femininas estão dispostas de modo antitético. Entre elas, duas figuras menores, que

parecem “flutuar”, parecem indicar figuras masculinas, uma em preto e outra em vermelho (Figura 7).

A figura feminina da esquerda que utiliza uma túnica com franjas que vai até os pés, decorado com linhas verticais, se posiciona diante de uma espada dourada. Enquanto a figura da esquerda, possui dimensões menores do que a primeira e veste uma saia com folhos no estilo observado em representações minoicas, e está voltada para um bastão ou cetro (CHAPIN, p.83; SEGOVIA, 2019, p. 95).

Em razão do tamanho, as figuras femininas foram interpretadas como divindades, enquanto as masculinas como seres humanos, almas ou seres fantásticos (REHAK, 1992, p. 48). Quanto à cena, ela poderia representar um ritual de investidura de poder (SEGOVIA, 2019, p. 96).

Nas proximidades do Templo do Centro de Culto, foi encontrada por Tsountas uma placa pintada, com uma figura feminina com um escudo em oito e um capacete com presas de javali diante de um altar e outras duas figuras humanas, interpretada como uma “deusa guerreira”, que posteriormente seria um atributo da deusa Atena (REHAK, 1999, p. 227).

Assim, uma das interpretações para a divindade da esquerda no afresco seria a de uma “deusa guerreira”. Outra interpretação é a de que a cena envolveria duas divindades femininas, a “Senhora dos Grãos” e sua filha, que teriam em período posterior paralelos com Deméter e Perséfone. Esse argumento é reforçado por um dos epítetos de Deméter em período posterior, o de portadora da “espada de ouro”¹⁵.

John Younger (2007, p. 289-290) interpreta a cena como parte de um rito do culto aos mortos, no qual as figuras masculinas seriam almas, enquanto o portal com rosetas na esquerda poderia ser a entrada do submundo, uma vez que se assemelha a

¹⁵ Trecho do Hino Homérico a Deméter da Edição organizada por Ribeiro Jr. (2010)

(*Hino Homérico 2, a Deméter*, vv. 1-4):

“A Deméter de belos cabelos, deusa augusta começo a entoar,
e a sua filha de finos tornozelos, que Aidoneu
raptou. Deu-a o baritonante, longividente Zeus,
longe de Deméter de espada dourada e de esplêndido fruto”

entrada de tumbas monumentais em Micenas. De acordo com esse autor, essa cena poderia se conectar ao festival de homenagem aos mortos “The Thirsty Ones” mencionado nos tabletes de Linear B (YOUNGER, 2007, p. 289-290). Esse rito poderia também se conectar aos Mistérios e ritos ctônicos de Deméter e Perséfone em período posterior à Idade do Bronze.

Assim, notamos as dificuldades de interpretação do afresco e da própria função do *Room House with the Fresco*. Sabemos que ele consiste em um espaço de culto, mas não sabemos a qual divindade ou divindades ele é dedicado. Nesse caso nos perguntamos: A arqueoastronomia poderia dar pistas sobre a divindade cultuada nesse local?

Na próxima seção discutiremos a orientação do edifício e sua relação com a cultura material nesse espaço.

4.3 A ANÁLISE ARQUEOASTRONÔMICA DO ROOM WITH THE FRESCO

No trecho anterior discutimos as limitações que possuímos no uso de fontes textuais e iconográficas da Idade do Bronze. Nesta seção, iremos avaliar a relação entre a orientação do edifício analisado com informações de fontes do período alfabético, conscientes das limitações dessa abordagem.

Previamente constatamos o alinhamento do muro “ak” do *Room with the Fresco* com o nascimento do Sol no Solstício de Verão e com o poente do Cinturão de Órion no horizonte. Sobre edifícios orientados para o Solstício de Verão, Platão (*Laws* 12.945e)¹⁶ nos informa que templos dedicados a Apolo e a Hélio possuíam essa orientação (BOUTSIKAS, 2020, p. 19). No entanto, Efrosyne Boutsikas, analisou 31 templos e santuários dedicados a Apolo e constatou que um pequeno volume deles estava orientado para esse edifício. A autora encontrou apenas as entradas laterais em Bassae e em Tegea voltados para o Solstício de Verão (BOUTSIKAS, 2020, p. 15 e p. 51).

No entanto, no Linear B não temos menções ao deus Apolo, mas apenas a divindades que surgem como epítetos posteriores desse deus, como, por exemplo, Péon

¹⁶ “Todos os anos, após o solstício de verão, todo o Estado deve se reunir no recinto comum de Hélio e Apolo, para apresentar diante do deus os nomes de três de seu próprio número” (*Laws* 12.945e). Tradução nossa.

e Hipérion?¹⁷. Além disso, não sabemos se esses deuses mencionados na Idade do Bronze possuíam um atributo solar. Caso o *Room with the Fresco* seja destinado a cultos solares, precisamos considerar a existência de divindades femininas com esse atributo.

A interpretação em favor do *Room with the Fresco* ser dedicado ao culto de Deméter e Perséfone encontra ressonância com algumas orientações de templos de período posterior. Na Samotrácia, por exemplo, o período iniciático e de visitas do templo de Deméter coincidiria com o Solstício de Verão e o nascimento helíaco de estrelas da Constelação de Gêmeos (BOUTSIKAS, 2020, p. 184 e 190).

Em período Clássico, a Constelação de Gêmeos era associada aos Dioskouroi e seu nascimento helíaco, isto é, sua aparição no céu antes do nascer do Sol, ocorria próximo ao Solstício de Verão. Nota-se que na mesma região onde está voltado o azimute B do *Room with the Fresco* é possível avistar o nascimento da Constelação de Virgem, que segura um ramo de trigo nas mãos (estrela Spica), e da Constelação de Gêmeos, esta última posicionada durante o nascimento do Sol no Solstício em junho (BOUTSIKAS, 2020, p. 184).

No entanto, o alinhamento de templos a Deméter em período Arcaico e Clássico pode variar significativamente, não sendo orientados para o Solstício. Em Akragas, na Sicília, por exemplo, o templo de Deméter e Koré está voltado para a Paralisação Lunar Maior (ORLANDO, 2007, p. 95). Considerando a margem de erro de 2 desvios-padrão nas medidas do azimute B, poderíamos considerar um alinhamento entre o *Room with the Fresco* e a Paralisação Lunar menor.

Além disso, cabe ressaltar que a iconografia encontrada no afresco do edifício micênico encontra paralelos com cenas dos Mistérios de Elêusis (Figura 8). No relevo em mármore (Figura 8), estão representados Deméter, portando um cetro, uma figura masculina no centro, possivelmente Triptólemo, o qual recebeu os mistérios necessários para a agricultura, e Perséfone ou Koré posicionada à direita. A composição da cena e os gestos, nos fazem lembrar daquele encontrado em contexto micênico. Novamente

¹⁷ O trecho dos tabletes com inscrição em Linear B que mencionam Hipérion é fragmentário, por isso adicionamos um ponto de interrogação ao lado desse termo. No Hino a Deméter (Hino Homérico 2, a Deméter, v. 26), Hélio é mencionado como “filho de Hipérion” (RIBEIRO JR., 2010, p. 231).

aqui, a convenção artística retrata as divindades em maior proporção do que os seres mortais, como o herói Triptólemo.



Figura 8 - Cópia romana de relevo de mármore de Eleusis representando Deméter, Koré e Triptólemo.
Referência: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/248899>>. Acesso em: 22 jul. 2024.

Por fim, iremos analisar o possível significado da orientação do azimute A para o poente do Cinturão de Órion. Em período posterior encontramos o templo de Zeus Nemeios voltado para o nascimento dessa constelação no horizonte (LIRITZIS; VASSILIOU, 2003, p.98). A associação dessa constelação com Zeus ocorreria provavelmente, pois o poente dessa constelação coincidiria com o período chuvoso iniciado no final do outono. Embora o mito do caçador Órion esteja relacionado com a deusa Ártemis, o surgimento e o poente dessa constelação eram importantes marcadores de épocas do ano, essenciais para a semeadura e colheita.

Nos “Trabalhos e Dias” de Hesíodo o poente da constelação de Órion no horizonte marca o início da sementeira do ano e, em conjunto com o desaparecimento das Plêiades, marca o período de navegação tempestuosa.

“Mas quando as Plêiades, as Híades e a força de Órion se põem, então é o tempo de lembrar-se da sementeira, e que o ano esteja preparado sob a terra. E se te tomar o desejo da navegação tempestuosa: quando as Plêiades, da força poderosa de Órion fugindo, caem no mar nebuloso, então os sopros de todos os ventos lançam-se furiosamente. Então não mantenha barcos no mar cor de vinho, mas trabalha a terra, lembrando-te do que ordeno.”
(HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, vv. 615-623)

Neste trecho o poente da Constelação de Órion no horizonte e “no mar nebuloso” marca o período de ventos úmidos (*Notos*), chuvas e o período da sementeira, coincidindo com o final do outono (MARTINS, 2021, p. 147). O período de chuvas citado é atribuído a Zeus nesse poema. Enquanto a “Força de Órion” parece se ligar a Deméter, uma vez que seu desaparecimento no horizonte marca a sementeira e seu nascimento a debulha do trigo (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, vv. 597-598).

Assim, o desaparecimento do Cinturão de Órion estaria ligado a ciclos sazonais fundamentais para a agricultura. Não sabemos como os micênicos enxergavam os céus e as constelações, porém, podemos afirmar que a orientação de alguns edifícios micênicos estaria ligada a estações específicas relacionados à agricultura.

Contudo, até o momento não foi possível com base nos materiais encontrados identificar a principal divindade cultuada no *Room with the Fresco*, e isso deve permanecer uma questão em aberto até que se encontrem mais informações sobre os atributos das divindades da Idade do Bronze.

A partir das análises e de paralelos com períodos posteriores, a divindade com o maior número de evidências para ser o alvo de um culto preferencial na estrutura seria “si-to po-ti-ni-ja” (Senhora dos Grãos), uma vez que observaram-se alinhamentos com o poente da Constelação de Órion, que marca a sementeira e de início das chuvas. Assim como, os afrescos nesse espaço indicam uma associação com o trigo, e apresentam uma composição levemente similar à das deusas Deméter e Koré nos relevos eleusinos.

Cabe ressaltar, que esses argumentos não eliminam a ideia de que o *Room with the Fresco* poderia estar relacionado a outras divindades. Outros candidatos para terem um culto preferencial na estrutura seriam Zeus, em razão do alinhamento com a Constelação de Órion, Hipérion? ou alguma divindade solar em razão da orientação para o Solstício de Verão, ou uma deusa com atributos militares como Atena (a-ta-na po-ti-ni-ja) ou Ártemis (a-ti-mi-te) (REHAK, 1999, p. 227-228).

CONCLUSÃO

Os estudos de arqueoastronomia nos sítios da Idade do Bronze no Egeu ainda são preliminares. Apesar de limitações relacionadas à escassez de fontes escritas sobre os deuses cultuados, os calendários, mitos micênicos, acreditamos que a relação entre orientação de espaços de culto e a paisagem pode fornecer dados para compreendermos as escolhas arquitetônicas e a religiosidade.

No estudo do *Room with the Fresco* do Centro de Culto de Micenas encontramos um alinhamento do muro “ak” com o nascimento do Solstício de Verão e o poente da Constelação de Órion. Eventos esses relacionados à agricultura, respectivamente, o auge da estação seca no Verão e o início do período de chuvas no final do outono.

A análise da cultura material do *Room with the Fresco* em conjunto com os alinhamentos encontrados e fontes de período posterior, como Hesíodo, indicam que a estrutura poderia estar relacionada a cultos agrícolas, o que se aproxima do atributo da deusa “Senhora dos Grãos” (si-to po-ti-ni-ja) mencionada no tablete MY Oi701 encontrado nas proximidades do Centro de Culto.

No entanto, a partir dos afrescos e alinhamentos astronômicos é possível que outros deuses fossem cultuados nesse espaço, como, por exemplo, um divindade de atributo solar vinculada ao Solstício de Verão, uma “deusa guerreira” como Atena de período posterior, como é defendido por Paul Rehak (1999) ou mesmo Zeus, possivelmente relacionado com o poente do Cinturão de Órion.

Apesar das limitações, os estudos de arqueoastronomia têm uma perspectiva promissora e podem nos revelar informações arquitetônicas ligadas à cosmovisão dos construtores. Acreditamos que através do aumento no volume de espaços analisados, poderemos identificar padrões e verificar o modo como eles se relacionam com os vestígios arqueológicos encontrados nesses edifícios, para assim, termos maior quantidade de dados para identificarmos os deuses cultuados nesses locais.

DOCUMENTAÇÃO

CHADWICK, John; VENTRIS, Michael. *Documents in Mycenaean Greek: 300 selected tablets from Knossos, Pylos & Mycenae*. Cambridge University Press, 1959.

Damos. Database of Mycenaean at Oslo, 2024. Disponível em:

<<https://damos.hf.uio.no/>>. Acesso em: 18 jul. 2024.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição e tradução Alessandro Rolim de Moura.

Curitiba, PR: Segesta, 2012.

PLATO. *Plato in Twelve Volumes, Vols. 10 & 11*. Translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967 & 1968.

RIBEIRO JR., Wilson Alves (Ed.). *Hinos Homéricos*. Tradução, notas e estudo Edvanda da Rosa *et. al.* São Paulo: Unesp, 2010.

BIBLIOGRAFIA

BLAKOLMER, Fritz. A pantheon without attributes? Goddesses and gods in Minoan and Mycenaean iconography. In: MYLONOPOULOS, J. (Ed.). *Divine images and human imaginations in Ancient Greece and Rome*. Brill, 2010. p. 21-61.

BOUSIKAS, Efrosyni. *The Cosmos in ancient Greek religious experience: Sacred space, memory, and cognition*. Cambridge University Press, 2020.

CHADWICK, John. *The Mycenaean World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CHAPIN, A. The Performative Body and Social Identity in the Room of the Fresco at Mycenae. In: MINA, M.; TRIANTAPHYLLOU, S.; PAPADATOS, Y. *An Archaeology of Prehistoric Bodies and Embodied Identities in the Eastern Mediterranean*, Oxbow Books: Oxford, UK, 2016, p. 81-88.

CLINE, Eric H. *1177 BC: O ano em que a civilização entrou em colapso*. São Paulo: Avis Rara, 2023.

_____. (Ed.) *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

DICKINSON, O. T. P. K.. *The Aegean bronze age*. Cambridge University Press, 2008.

DUARTE, Marcos Davi. Orientações da Arquitetura Minoica e os Corpos Celestes pela Astronomia: Observações sobre a Construção Oblíqua XXIII do Palácio de Malia. *Mare Nostrum*, v. 8, n. 9, p. 69-96, 2017.

DUHOUX, Yves; DAVIES, Anna Morpurgo (Ed.). *A companion to linear B: Mycenaean Greek texts and their world*, v.2. Louvain-la-Neuve, Belgium: Peeters, 2011.

FRENCH, E; TAYLOUR, W. *Well-built Mycenae*. The Helleno-British Excavations Within the Citadel at Mycenae, 1959-1969. Fascicule 13: The Service Areas of the Cult Centre. Oxford: Oxbow Books, 2007.

HÄGG, Robin; MARINATOS, Nanno (Eds.). *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age*. Proceedings of the First International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 12-13 May, 1980, Stockholm: Paul Åströms Förlag, p. 59-65, 1981.

HIRATA, E. Monumentalidade e representações do poder de uma pólis colonial. In: FLORENZANO, M.; HIRATA, E. (Eds.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 121-136.

JAMES BILLINGS PHOTOGRAPHY. *Using Google Earth terrain in Stellarium*. YouTube, 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=5TrRE5wUeAk>. Acesso em: 2 jul. 2024. YouTube Video.

KILLEN, John (Ed.). *The New Documents in Mycenaean Greek: Volume 1, Introductory Essays*. Cambridge University Press, 2024.

KORMIKIARI, Maria Cristina Nicolau. O conceito de “cidade” no mundo antigo e seu significado para o norte da África bérbere. In: FLORENZANO, M.; HIRATA, E. (Eds.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 121-136.

LIRITZIS, Ioannis; CASTRO, Belén. Delphi and Cosmvision: Apollo’s absence at the land of the hyperboreans and the time for consulting the oracle. *Journal of Astronomical History and Heritage*, v. 16, n. 2, p. 184-206, 2013.

LIRITZIS, Ioannis, *et al.* New evidence from archaeoastronomy on Apollo oracles and Apollo-Asclepius related cult. *Journal of Cultural Heritage*, v. 26, p. 129-143, 2017.

LIRITZIS, Ioannis; VASSILIOU, Helen. Archaeoastronomical orientation of seven significant ancient Hellenic temples. *Archaeoastronomy International*, v. 17, p. 94-100, 2003.

LUPACK, Susan. Mycenaean religion. In: CLINE, E. (ed.). *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 263-275.

MAGLI, G. *Archaeoastronomy: introduction to the science of stars and stones*. Springer Nature, 2016.

MANNING, Sturt W. Chronology and terminology. In: CLINE, E. H. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Bronze Age Aegean*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 11-28.

MARAVELIA, Amanda-Alice. The orientations of the nine tholos tombs at Mycenae. *Journal for the History of Astronomy*, v. 33, n. 27, p. S63-S66, 2002.

MARINATOS, N. The fresco from Room 31 at Mycenae: problems of methods and interpretation. In: FRENCH, E.; WARDLE, K. (eds.). *Problems in Greek Prehistory: papers presented at the centenary conference of the British School of Archaeology at Athens*. Bristol: Bristol Classical Press, 1988, p. 245-254.

MARTINS, Roberto de Andrade. *The cultural relevance of astronomy in classical Antiquity*. Studies in History and Philosophy of Science II. Extrema: Quamcumque Editum, 2021.

- MAZARAKIS-AINIAN, Alexander. *From Rulers' Dwellings to Temples: Architecture. Religion and Society in Early Iron Age Greece (1100-700 B.C.)*. Studies in Mediterranean Archeology XXI, Jonsered, 1997.
- MONZANI, J. C. *A Administração Micênica em Creta*. Um estudo dos vasos com inscrição em Linear B. Tese (Doutorado em História Antiga) –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 408, 2018.
- MORGAN, Lyvia. The Cult Centre at Mycenae and the duality of life and death. *British School at Athens Studies*, v. 13, p. 159-171, 2005.
- NAKASSIS, Dimitri. Why the periphery should be central to Mycenaean studies. In: KARANTZALI, E. (Ed.). *Γ' Διεθνές Διεπιστημονικό Συμπόσιο Η Περιφέρεια του Μυκηναϊκού Κοσμου*. Πρόσφατα ευρήματα και πορίσματα της έρευνας. Λαμία, 18-21 Μαΐου 2018/3rd International Interdisciplinary Colloquium: *The Periphery of the Mycenaean World: Recent discoveries and research results*. Ministry of Culture and Sports, 2021. p. 21-26.
- ORLANDO, A. (Ed.). *The Light, The Stones and The Sacred*. Proceedings of the XVth Italian Society of Archaeoastronomy Congress. Springer, 2017.
- PALMER, Leonard Robert. *Minoici e micenei: l'antica civiltà egea dopo la decifrazione della Lineare B*. G. Einaudi, 1969.
- PEIXOTO, Gustavo Jorge Peloso. *Paisagens do poder na cidadela micênica de Midea (1310 a.C.-1190 a.C.): caminhos, visibilidade arquitetônica e alinhamentos celestes*. 2022. 320 f. Dissertação (Mestrado) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- REHAK, Paul. The Mycenaean “Warrior Goddess” Revisited. In: LAFFINEUR, (Ed.). POLEMOS. Le contexte guerrier en Égée a l'Âge du Bronze. Actes de la 7è Rencontre égéenne internationale, Liège, 14-17 avril 1998, Aegaeum 19, Liège & Austin: Université de Liège and the Program in Aegean Scripts and Prehistory, University of Texas at Austin, 1999, p. 227-239.

_____. Tradition and innovation in the fresco from room 31 in the ‘Cult Center at Mycenae’. In: LAFFINEUR, R. CROWLEY, J. L. (eds.). *EIKΩN. Aegean Bronze Age Iconography: Shaping a Methodology*. Proceedings of the 4th International Aegean Conference, University of Tasmania, Hobart, Australia, 6-9 April 1992, *Aegaeum* v. 8, Liège, 1992, p. 39-62.

SCULLY, Vincent. *The Earth, the Temple and the Gods: Greek Sacred Architecture*. New Haven: Yale University, 2013.

SEGOVIA, Pelayo Huerta. La “Sala del Fresco” de Micenas. Revisión de las interpretaciones del programa iconográfico y nueva lectura en relación a los espacios. *Panta Rei. Revista digital de Historia y Didáctica de la Historia*, v. 13, p. 91-111, 2019.

SHELMERDINE, Cynthia W. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Aegean Bronze Age*. New York: Cambridge University Press, 2010.

SILVA, Fabio; CAMPION, Nicholas (Ed.). *Skyscapes: The role and importance of the sky in archaeology*. Oxbow Books, 2015.

SNODGRASS, Anthony. *Homero e os Artistas*. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

TAYLOUR, Lord William. *The Mycenaean*. London: Thames and Hudson, 1994.

WHITLEY, James. *The archaeology of ancient Greece*. Cambridge University Press, 2010.

WHITTAKER, Helène. *Mycenean Cult Buildings: a Study of their Architecture and Function in the Context of the Aegean and the Eastern Mediterranean*. The Norwegian Institute at Athens, 1997.

YOUNGER, John G. Time & Event in Aegean Art. Illustrating a Bronze Age Calendar. In: LANG, F.; REINHOLDT, C.; WEILHARTNER, J. (Eds.) *ΣΤΕΦΑΝΟΣ ΑΠΙΣΤΕΙΟΣ*. Archäologische Forschungen zwischen Nil und Istros. Festschrift für Stefan Hiller zum 65. Geburtstag. Phoibos Verlag, 2007, p. 287-295.

ZOTTI, Georg. *Make Stellarium panoramas from Google Earth*. 2018. Disponível em: <https://homepage.univie.ac.at/georg.zotti/php/panoCam.php>. Acesso em: 4 jul. 2024.

ZOTTI, Georg. Open Source Virtual Archaeoastronomy. *Mediterranean Archaeology and Archaeometry*, v. 16, n. 4, p. 17-24, 2016..

REPRESENTAÇÕES MITOLÓGICAS E RELIGIOSAS DE DOMICIANO A PARTIR DA NUMISMÁTICA E DA POÉTICA DE ESTÁCIO (81-96)

MYTHOLOGICAL AND RELIGIOUS REPRESENTATIONS OF DOMITIAN THROUGH NUMISMATICS AND THE POETRY OF STATIUS (81-96)

IRLAN DE SOUSA COTRIM¹

RESUMO

Neste artigo analisamos a fabricação de imagens imperiais de Tito Flávio Domiciano (81-96) a partir da aproximação do *Princeps* com figuras divinas e semidivinas. Para tanto, mobilizamos um *corpus* documental que contempla algumas moedas cunhadas em Roma durante os quinze anos do governo de Domiciano, além de trechos de poemas épicos escritos por Públio Papínio Estácio, a *Aquileida* e a *Tebaida*. Defendemos que tais representações propagaram a figura do imperador como dotado de *pietas* para com os deuses e familiares. Nas letras, Estácio comparou Domiciano ao lendário guerreiro Aquiles e deu precedência ao imperador, em termos de virtudes, à história deste, além de ter construído o personagem como *exemplum* de destreza bélica e portador da *pietas*, conceitos basilares no contexto do Principado e por conseguinte, Flaviano.

PALAVRAS-CHAVE: Estácio. Domiciano. Moedas. Deuses. Semideuses.

ABSTRACT

In this article, we analyze the fabrication of the imperial image of Titus Flavius Domitian (81-96) through the *Princeps*' association with divine and semi-divine figures. We employ a *corpus* that includes a set of coins minted in Rome during the fifteen years of Domitian's reign, as well as excerpts from epic poems written by Publius Papinius

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/UFES), sob a orientação de Leni Ribeiro Leite. Desenvolve tese de doutorado intitulada A propaganda de Nerva em moedas e no De Aquaeductu Urbis Romae, de Frontino (96-98). Bolsista Fapes. irlancotrim@gmail.com

Stattus, the *Achilleid* and the *Thebaid*. We argue that such representations propagated the image of the emperor as endowed with *pietas* towards the gods and his family. In literature, Stattus compared Domitian to the legendary warrior Achilles and gave precedence to the emperor in terms of virtues over the story of Achilles, besides constructing the character as an *exemplum* of military prowess and bearer of *pietas*, fundamental concepts in the context of the Principate and, consequently, the Flavian dynasty.

KEYWORDS: Stattus, Domitian, Coins, Gods, Demigods.

INTRODUÇÃO

Tito Flávio Domiciano, o último imperador da dinastia Flaviana (69-96), foi tema dos escritos de muitos autores na Antiguidade romana, contemporâneos ou não ao seu regime. Escritores e poetas como Plínio, o Jovem, Tácito, Suetônio, Juvenal, Estácio e Marcial nos legaram múltiplas facetas daquele imperador. A imagem imperial do sujeito histórico Domiciano esteve e está em constante construção. Cada documento, escrito ou material, exhibe diferentes narrativas que evocam, por sua vez, diferentes aspectos da imagem de Domiciano.

No Principado, a comparação retórica entre as qualidades do *Princeps* e figuras históricas ou mitológicas era comum nas práticas letradas e monetárias. Entendemos as figuras históricas e mitológicas conhecidas por meios literários ou orais que eram tomadas como exemplos (*exempla*) de condutas a serem seguidas. No limite, a função primordial dos *exempla* era a analogia ou as comparações entre dois ou mais elementos dentro do discurso, sendo que o *exemplum* servia como um modelo a ser emulado ou imitado. Para Sêneca (*Ep.* 6.5), por exemplo, essas figuras eram consideradas pessoas vivas com as quais o orador e a sua audiência estavam familiarizados.

Os oradores romanos eram treinados retoricamente para que pudessem ter um amplo repertório de *exempla* para uso em seus discursos públicos. Os oradores poderiam utilizar dos *exempla* como forma de reforço argumentativo. As escolhas de determinados *exempla* feitas pelo orador eram condicionadas pelas expectativas das referências que o seu público receptor possuía. O uso de *exempla* em discursos elogiosos ou de vitupério, portanto, poderia associar uma dada personalidade a determinadas figuras da cosmogonia romana e tornar essas declarações ferramentas

imprescindíveis para a manutenção do prestígio social e político do alvo do louvor ou da censura (URBAN, 2011, p. 217).

É nosso intento neste artigo discutir algumas dessas comparações fabricadas durante o Principado de Domiciano (81-96) nas moedas e nas letras poéticas de Estácio, poeta que escreveu seus versos (*Tebaida*, *Silvas* e *Aquileida*) sob o governo do herdeiro de Tito. Nosso *corpus* documental contempla algumas moedas cunhadas em Roma entre os anos de 81 a 96 e trechos dos poemas épicos de Públio Papínio Estácio, a *Aquileida* e a *Tebaida*. Não nos furtamos, porém, de usar os versos de Estácio provenientes das *Silvas*, um conjunto de poesias de ocasião. Buscamos entender como a associação da imagem de Domiciano com *exempla* de deuses e semideuses do panteão romano contribuiu para a fabricação da imagem daquele *Princeps*.

MAGNÂNIMO EÁCIDA, MAGNO CÉSAR

Ao analisar a *Aquileida* como uma narrativa episódica, Ganiban (2015, p. 75) apontou que logo no próêmio da epopeia Estácio atribui a Aquiles o epíteto de *magnanimus*.² Na visão desse autor, o termo *magnanimus* destacava o estilo elevado condizente com o gênero épico que rememorava o precedente meônio, ou seja, aos poemas homéricos. De fato, ao voltarmos para os textos latinos em versos podemos observar o uso do epíteto *magnanimus* em Catulo para retratar o lendário rei Minos (64.85) “*magnanimus ad Minoa venit sedesque superbas*”,³ Vergílio para caracterizar o herói Enéias (*Aen.* 1.260) “*magnanimus Aenean*”, o deus Júpiter (*Aen.* 12.144) “*magnanimi Iovis*” e para adjetivar heróis ao longo da *Eneida* (6.307; 649) “*magnanimus heroum*” e “*magnanimi heroes*” e Ovídio que nas *Metamorfoses* utilizou do termo para representar Aquiles (*Ov. Met.* 13.298) “*nec se magnanimo maledicere sentit Achilli?*”.⁴

Estácio, porém, utilizou desse epíteto em suas três obras poéticas sobreviventes para qualificar não somente os seus heróis. Há a presença desse epíteto nas *Silvas*, na

² De acordo com o *Oxford Latin Dictionary* o adjetivo *magnanimus* referia-se a nobreza de espírito, à coragem, à ousadia e a generosidade daquele que o portava. Ainda de acordo com o verbete, *magnanimus* era um epíteto convencionalmente atribuído a monarcas e heróis. A palavra deriva da junção dos vocábulos *magnus* e *animus* que significam, respectivamente, grande, alto ou ótimo e alma, espírito, princípio distinto do corpo (GLARE, 1968, p. 1063). O adjetivo latino *magnanimus* possui relação com o termo grego *megathumos* que na *Ilíada* de Homero foi constantemente empregado para qualificar os heróis (*Il.* 20.179-181; 1.135; 6.145; KOZIAK, 2000, p. 54).

³ Tradução de João Ângelo Oliva Neto (1996) “a Minos megalômano e soberbas sedes”.

⁴ Tradução de Domingos Lucas Dias (2017). “sem se aperceber de que está a caluniar o valoroso Aquiles?”.

Tebaida e, como vimos na *Aquileida*, sendo que o termo nas duas primeiras obras foi a temática dos estudos de Barchiesi (1996, p. 49-50). Partimos da prerrogativa que esse autor defendeu em seu estudo, o de que o termo *magnanimus* aparece na poética estaciana muito mais do que uma forma de caracterizar um herói, mas também como forma de homenagear Domiciano, o imperador cuja obra de Estácio foi contemporânea. No final da *Tebaida*, especificamente nos últimos versos do Livro XII, por exemplo, lemos uma menção ao imperador Domiciano feita por Estácio tal como exposta a seguir:

Acaso durarás muito e, sobrevivendo a teu autor, serás lida, ó Tebaida, tão cuidada por mim por duas vezes seis anos? Certamente já a Fama atual fez para ti um caminho benigno e começou a mostrar-te, jovem, aos leitores futuros. **Já o magnânimo César se digna a conhecer-te, e a juventude itálica te aprende em seu estudo e te memoriza.** Vive, eu te peço; mas não provoca a divina Eneida, apenas segue-a de longe e venera sempre seus passos. Em breve, se a ti ainda alguma inveja cobre em mágoa, ela passará, e tuas honras merecidas serão oferecidas após a minha morte.⁵ (Stat. *Theb.* 12.810-819) Grifos nossos.

Aqui, o adjetivo *magnanimus* referiu-se a César, ou seja, a Domiciano. Em outros momentos Estácio refere-se a reis na *Tebaida* com o mesmo adjetivo, o que atesta o seu uso para o elogio à bravura do soberano:

As pugnas dos mais velhos e os vultos terríveis
dos bravos [magnanimus] reis, ali, vou moldar, firmar no alto
domo as armas buscadas que com sangue meu
trouxe – as que da tomada Tebas darás, Palas.⁶
(Stat. *Theb.* 2.732-735) Grifos nossos.

Na *Aquileida* a palavra que abre a épica qualifica Aquiles como um magnânimo eácida, filho do deus Júpiter:

Conta, deusa, **o magnânimo eácida [Aquiles] e a formidável raça**,
pelo Tonante, proibida de subir ao pátrio céu.
Embora as ações do varão sejam muito famosas pelo canto
meônio, mais ainda, porém, está faltando: percorrermos toda a vida do herói
– assim é nosso desejo – e narrarmos com trombeta
duliquia que ele em Ciro se ocultou em véus, e não pararmos em Heitor
arrastado,

⁵ Tradução nossa. *durabisne procul dominoque legere superstes, / o mihi bisse nos multum uigilata per anos / Thebai? iam certe praesens tibi Fama benignum / strauit iter coepitque nouam monstrare futuris. / iam te magnanimus dignatur noscere Caesar, / Itala iam studio discit memoratque iuuentus. / uiue, precor; nec tu diuinam Aeneida tempta, / sed longe sequere et uestigia semper adora. / mox, tibi si quis adhuc praetendit nubila liuor, / occidet, et meriti post me referentur honores.*

⁶ Tradução de Leandro Dorval Cardoso (2018). *hic ego maiorum pugnas uultusque tremendos / magnanimum effingam regum, / figamque superbis / arma tholis, quaeque ipse meo quaesita reuexi / sanguine, quaeque dabis captis, Tritonia, Thebis.*

mas despojarmos de Tróia inteira a juventude.⁷
(Stat. *Achil.* 1.1-7) Grifos nossos.

E o adjetivo *magnus* encerra o proêmio da *Aquileida* no verso final da dedicatória que Estácio faz a Domiciano e estabelece a comparação entre o imperador e o Pelida:

Mas tu, [Domiciano], a quem primeiro as virtudes gregas e itálicas
invejam há muito, em quem os gêmeos louros dos poetas e
dos chefes florescem rivais — já há tempos os primeiros sofreram o abandono
— dá vênica e permite a este temente trabalhar neste
pó por um tempo: é o treino para teu tema, preparo longo e ainda não
confiante.
O grande Aquiles será teu prelúdio.⁸ (Stat. *Achil.* 1. 14-19) Grifos nossos.

O que podemos inferir a partir desses excertos é que Estácio utilizava os mesmos adjetivos para qualificar personagens mitológicos como heróis e reis gregos (Stat. *Theb.* 2.731-735; *Achil.* 1.1-7), para homenagear o imperador (*Theb.* 12. 810-819) e para compará-lo com outros *exempla* (*Achil.* 1.14-19). *Magnanimus* denotava uma qualidade representativa do heroísmo épico, campo literário ao qual Estácio buscava a filiação. Ao retornarmos ao que a retórica epidítica romana aconselhava, o orador poderia amplificar o caráter do alvo de seu elogio por meio do uso de *exempla* provenientes da história ou da mitologia latinas (Men. *Rhet.* 2.368.7-369.6; Quint. *Inst.* 3.7.10-11).

A nosso ver, portanto, ao produzir a dedicatória a Domiciano nas épicas Estácio construiu o elogio imperial por meio da amplificação do caráter do *Princeps* ao empregar um adjetivo heroico. Embora a crítica literária e historiográfica tenha duvidado da sinceridade do encômio nos versos de Estácio ao último imperador flaviano, é plausível supor que a *Tebaida* e a *Aquileida* – esta, se não o foi em razão da prematura morte de seu poeta – ao menos foram projetadas para ser recitadas a uma audiência contemporânea a Domiciano.⁹

⁷ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista (2021). *Magnanimus Aeaciden formidatamque Tonanti/ progeniem et patrio vetitam succedere caelo, diva, refer. quamquam acta viri multum inclita cantu/ Maeonio (sed plura vacant), nos ire per omnem—/ sic amor est—heroa velis Scyroque latentem/Dulichia proferre tuba nec in Hectore tracto/sistere, sed tota iuvenem deducere Troia.*

⁸ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista e Leni Ribeiro Leite (2019). *At tu, quem longe primum stupet Itala virtus/Graiaque, cui geminae florent vatumaque ducumaque/certatim laurus—olim dolet altera vinci—, da veniam ac trepidum patere hoc sudare parumper/pulvere: te longo necdum fidente paratu/ molimur magnusque tibi praeludit Achilles.*

⁹ A poética estaciana de encômio imperial foi vista pela crítica especializada por meio de um duplo prisma antagônico, ou seja, ou tratava-se de uma mera bajulação ou de subversão ao poder do César por meio de um elogio cravejado de ironias (LEITE, 2014, p. 38; NEWLANDS, 2002, p. 18-19; BENKER, 1987, p. 70). As recitações públicas eram as principais formas de divulgação dos textos

Um dos primeiros estudos que temos sobre a aproximação da *Aquileida* como um texto inserido no interdiscurso retórico epidítico foi a tese de Margit Benker (1987). Nela, a autora defendeu que o sistema de patronato e de clientelismo imperial romano praticamente obrigava os escritores a subordinarem-se a seus patronos, os imperadores. A autora ainda apontou que essa subserviência do vate e dos escritores de prosa romanos seria produto de uma sociedade acostumada ao culto imperial excessivo (sobretudo nos Principados de Nero e de Domiciano) sendo a homenagem ao *Princeps* um item obrigatório e esperado pela audiência. Segundo a autora, a *recusatio* que Estácio empregou por duas vezes nos seus épicos conhecidos (*Achil.* 1.17-19; *Theb.* 1.17-21) seria uma forma de crítica velada a um imperador tirano que, como representado por Suetônio (*Dom.* 13.2), se comprazia em ser chamado de *dominus et deus*¹⁰ (BENKER, 1987, p. 70). Benker utilizou em sua tese uma série de escritores romanos posteriores à morte de Domiciano, mas desconsiderou que eles utilizaram de *topoi* retóricos do vitupério para maldizer o filho de Vespasiano (BATISTA; LEITE, 2021, p. 263). Apesar disso, a autora salientou que a *Aquileida* foi um texto escrito durante o governo de Domiciano e que por isso necessitava registrar nos seus versos o reconhecimento daquele Principado.

Na mesma esteira que Benker (1987) outro autor também localizou a *Aquileida* como uma obra que se referia a Domiciano – mesmo que David Konstan (2016) tenha posto em dúvida a lealdade de Estácio para com o imperador. Para esse autor, na *Aquileida* Domiciano foi explicitamente comparado a Aquiles. Os dois primeiros versos do proêmio (*Stat. Achil.* 1.1-2), no entanto, seriam formas veladas de vitupério ao imperador porque se tratariam de uma alusão à predileção de Vespasiano por Tito, que teria afastado Domiciano do poder logo no início da dinastia flaviana.

em prosa e em verso no contexto imperial romano. Podemos conceber a prática da leitura no Império Romano como auditiva, distante do estilo contemporâneo da leitura silenciosa. Assim, pensamos que os textos como a *Tebaida* e a *Aquileida* eram criados como discursos a serem verbalizados em recitações públicas, em encontros privados ou em concursos literários como aqueles promovidos por Domiciano. Entretanto, os poemas poderiam circular por meio material, ou seja, em livros, apesar das recitações serem importantes do ponto de vista da produção e do aprimoramento do texto pelo poeta (LEITE, 2013, p. 85). Segundo Augoustakis (2016, p. 383), as recitações públicas logo se tornaram verdadeiros meios de comunicação entre os escritores e o público. A produção poética perpassava alguns estágios, tais como: a recitação inicial, o envio de cópias preliminares a determinados indivíduos e, por fim, a propagação dos poemas em formato de livro (FANTHAM, 1996, p. 16).

¹⁰ A *recusatio* tratava-se de um expediente poético empregado quando o poeta se recusava a escrever sobre um determinado tema ou em um dado grau elocutivo. Esse expediente ganhou ares políticos no contexto romano (BAPTISTA; LEITE, 2019, p. 123).

A hipótese de Konstan (2016, p. 379) propõe que esses dois primeiros versos do próêmio da *Aquileida* representaram um desafio às pretensões divinas de Domiciano. Aqui identificamos uma fragilidade no argumento do autor, uma vez que ele rememora uma passagem suetoniana que, por sua vez, está inserida na categoria do vitupério da pretensão, conforme defendido por outros autores como Schulz (2019, p. 280) e Baptista e Leite (2021, p. 269-270) posteriormente. Além disso, na visão do autor, os versos sinalizavam que Aquiles nunca alcançaria o pátrio céu, ou seja, o Olimpo, em virtude de uma artimanha de Júpiter que impediu que Tétis engravidasse dele. Mas, no verso final do próêmio que faz parte da dedicatória a Domiciano, a voz do poeta o exaltou como um sucessor épico de Aquiles.

Konstan (2016, p. 382-383) analisou a *Aquileida* como uma alegoria da história de vida de Domiciano antes e depois de se tornar o imperador de Roma. Consideramos essa incursão problemática por alguns motivos. Primeiramente, quando tratamos de um texto ficcional como é o caso da *Aquileida* precisamos compreender que seu objetivo inicial era o de narrar uma história não comprometida com o factual. Em segundo lugar, conforme defendido por Baptista (2019, p. 76), o contexto das práticas letradas latinas no período flaviano esteve muito atrelado aos ideais bélicos e à personificação de virtudes atléticas e militares, como a audácia, a honra, a fama e a glória. Nesse sentido concordamos com Baptista (2019) no que concerne ao fato de o mito representar nesse contexto literário flaviano uma forma para os poetas criarem artisticamente o seu mundo social e contribuírem para a construção de uma identificação coletiva de determinados emblemas do poder esperados pela audiência da época. Assim como Benker (1987), Konstan (2016) sustentou as suas hipóteses nas quais defendeu uma suposta subversão como chave de leitura da *Aquileida*, mas apoiando-se preponderantemente em uma documentação pós-96, inserida em um contexto antonino, de vitupério a Domiciano. A fragilidade do argumento do autor ainda foi realçada por ele próprio, quando classificou toda e qualquer comparação empírica entre uma épica mitológica e a trajetória de vida de Domiciano como impossível, em razão da ausência de um ponto de comparação óbvio (KONSTAN, 2016, p. 378).

Entretanto, conforme já defendido por autores como Barchiesi (1996; 2021) e Baptista (2019), se por um lado o caráter fabular pode nos impedir de equiparar a vida de Domiciano ao breve relato épico de Aquiles, por outro podemos entrever algumas aproximações feitas pelo poeta que sobrepuseram o imperador ao *exemplum* mítico. Esse debate teve início com os estudos de Scott (1933) que identificou nas *Silvas* uma plêiade de elogios à *persona* imperial.

De acordo com o Scott (1933, p. 259), Domiciano foi comparado nas *Silvas* a deuses como Júpiter; a imagem de Minerva que figura como sua patrona também se fez presente; e o *Princeps* ainda foi representado como divino germânico. O último flaviano também foi retratado como sendo o fundador de uma nova era em Roma (*Silv.* 1.1.61-62; 1.4.4; 1.4.46-47; 5.1.37-38; 3.3.64-65; 4.3.128-129; 5.2.170). Além dessas representações nas *Silvas* de Estácio, podemos encontrar momentos nos quais Domiciano foi comparado ou associado a um conjunto de personalidades históricas ou semidivinas ou divinas: ele é maior do que Cúrcio¹¹ (*Silv.* 1.1.75), que Claudio Etrusco (3.3.64; 183-184) além das menções que o poeta fez ao *numen* imperial (*Silv.* 4.3.61-62; 140; 4.4.57; 5.1.164-165; 5.2.154). Na *silva* 1.1 que elogiou a estátua equestre de Domiciano no Fórum,¹² por exemplo, Estácio introduz uma prosopopeia de Marco Cúrcio, que estaria surpreso com o monumento feito em homenagem ao imperador:

A princípio, apavorou-se com o aspecto imenso e o esplendor brilhante do maior cavalo, por três vezes trepidante afundou no tanque seu árduo pescoço, vendo aquele que governa, logo alegrou-se: “Salve, filho e pai dos grandes deuses, divindade conhecida por mim de longe. Agora é feliz, agora é venerável o meu pântano, foi concedido a mim vê-lo perto, ver teu esplendor imortal da minha sede vizinha. Por uma vez, eu fui autor e promotor da salvação romana: com longo Marte, tu, as batalhas de Jove, tu, as lutas do Reno, tu, o sacrilégio civil, tu domas a tardia montanha com pactos. Se meus tempos tivessem gerado-te, eu não iria ousar, tu

¹¹ De acordo com Tito Lívio (6.6), a partir de um relato que se popularizou na Península Itálica no século IV a. C., tratava-se de Marco Cúrcio, um cavaleiro romano que se ofereceu aos inferos para salvar a cidade de Roma ao se jogar com seu cavalo em um fosso localizado no Fórum que ficou conhecido como Lago Cúrcio. O local em que o lago situava-se tornou-se, com o tempo, uma estrutura no meio do Fórum (BAPTISTA, 2021, p. 400).

¹² Foi um monumento erigido sob a ordem senatorial e inaugurado em 91 como forma de homenagear as conquistas militares de Domiciano durante as guerras contra os povos germânicos ao longo da década de 80 e inícios da de 90 (TUCK, 2016, p. 117). Um estudo bastante completo que relacionou a estátua e a poesia de Estácio à imagem pública de Domiciano e ao planejamento urbano de Roma pode ser encontrado em Baptista (2021, p. 312-408).

mergulharias no profundo poço, mas Roma seguraria tuas rédeas”.¹³ (Stat. *Silv.* 1.1.71-83)

Estácio evocou, apesar de não citar explicitamente o nome do herói, Cúrcio como vindo das profundezas para admirar o monumento erigido em honra a Domiciano no Fórum do qual o próprio personagem mítico era tido como um guardião. Dessa forma, por meio do *exemplum* e da prosopopeia de Cúrcio, Estácio pôde alegorizar na *Silva* 1.1 a magnanimidade, a suntuosidade e a enormidade da estátua equestre de Domiciano e, dessa forma, transpor esses predicados para o próprio imperador. Para Baptista (2021, p. 400-401), Estácio utilizou desse *exemplum* mitológico em função do significado dele para a história de Roma e, acrescentamos, como uma forma de exaltação do motivo pelo qual a estátua foi erigida: a celebração da vitória de Domiciano como sinônimo da glória do Império Romano. A prosopopeia de Marco Cúrcio vem colaborar, portanto, com o programa elogioso do poema.

Estácio utilizou, dessa forma, de exemplos míticos e históricos para amplificar e celebrar a magnanimidade de Domiciano. Ao nos debruçarmos sobre a documentação poética estaciana, podemos perceber um constante emprego desse expediente retórico, o da comparação da figura de Domiciano com elementos da história romana, como forma de amplificação da *persona* de imperial. Em nosso entendimento, os exemplos provenientes da poética estaciana nos permitem inferir que Estácio elevou a *persona* imperial aos *exempla* mitológicos e históricos que evocou como meio de comparação. Ainda nas *Silvas*, Estácio comparou e associou Domiciano com outros sujeitos da história de Roma e do campo do sagrado, tais como a Apolo e a César (*Silv.* 5.13-15), a Marte, a Pólux, a Baco (*Silv.* 1.1.18; 3.1.169-179), a Júlio César e a Augusto (*Silv.* 2.7.67; 1.1.84).

Julgamos viável supor que Estácio, por fazer parte do mesmo campo literário que os demais poetas do período flaviano, ao elogiar Domiciano no próêmio da *Aquileida*

¹³ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista (2021). *ac primum ingentes habitus lucemque coruscant/ expavit maioris equi terque ardua mersit/colla lacu trepidans, laetus mox praeside viso: "salve, magnorum proles genitorque deorum, auditum longe numen mihi! nunc mea felix,/nunc veneranda palus, cum te prope nosse tuumque/immortale iubar vicina sede tueri/concessum. semel auctor ego inventorque salutis/ Romuleae: tu bella lovis, tu proelia Rheni,/tu civile nefas, tu tardum in foedera montem/longo Marte domas. quod si te nostra tulissent/saecula, temptasses me non audente profundo/ire lacu, set Roma tuas tenuisset habenas".*

utilizou dos expedientes retórico-poéticos da comparação e da amplificação mediante o confronto de *exempla* para celebrar a figura imperial em sua obra. Defendemos que na *Aquileida*, o *exemplum* histórico de Domiciano é mais elevado do que o *exemplum* mitológico representado pelo guerreiro Aquiles em termos de virtudes bélicas e literárias. O herói foi assim o prelúdio do imperador Domiciano o que representava a passagem *magnusque tibi praeludit Achilles* (Stat. *Achil.* 1.19), “o grande Aquiles será teu prelúdio”, em que Estácio revelou ainda estar despreparado para realizar uma obra sobre os feitos do imperador. Essa associação foi além porque Aquiles não foi apenas um *exemplum* para exaltar as qualidades de Domiciano, mas serviu de parâmetro para que dentro da narrativa – quando levamos em consideração o elogio dentro do contexto da épica, ou seja, a história do guerreiro Aquiles – o *Princeps* superasse o personagem em termos de virtudes.

Entendemos a épica mitológica como um produto cultural de sua época de produção que, apesar de ter tratado do ficcional, continha os elementos e os conceitos de seu momento de criação. A poesia mitológica foi uma forma de monumentalização do poder e de propagação de ideias e representações políticas condizentes ao período flaviano. Como defendeu Barchiesi (2021, p. 66) a temática da Guerra de Troia que a *Aquileida* possui representava o significado que os romanos atribuíam ao bélico, qual seja, o de unificação, de conquista. Além disso, a Guerra de Troia figurou como uma alegoria que preludiava o Império Romano, haja vista que, de acordo com o mito, foi após o ataque grego à cidade troiana que Enéias e os troianos fugiram e navegaram até o Lácio. O prelúdio em nosso entendimento, portanto, configurava uma Roma que seria governada por alguém maior do que o mito que originou a fuga dos troianos, aquele que era maior do que Aquiles, Domiciano.

A PIETAS FAMILIAR E DIVINA

O exercício da *pietas* também apareceu nas descrições que Estácio fez sobre as ações de Domiciano.¹⁴ O imperador apareceu como aquele que assegurava a paz para os

¹⁴ A *pietas* pode ser definida como a reverência e a devoção que o indivíduo detinha para com os familiares e para com os deuses. A devida observância para com os deuses, mediada pelo correto proceder nos ritos, garantia o equilíbrio entre o mundo dos humanos e o dos deuses, a *pax deorum* (Virg. *Aen.* 5.546).

romanos por meio das campanhas militares, mas ainda cultivava uma docilidade com a qual agraciava seus súditos. As *Silvas* foram os poemas nos quais o imperador personificou a imagem de guerreiro e de propagador da paz, defensor perpétuo do Império Romano e governante justo, como vemos no excerto abaixo:

Agora, deixe que se impressione a fama primeira do cavalo dardânio – muito conhecido em tempos passados –, que encolheu os sagrados cumes de Dídimo e Ida pelas árvores cortadas: nem esta estátua conteria Pérgamo da muralha despedaçada, nem os meninos misturados na multidão e as virgens meninas, nem o próprio Enéias, nem o grande Heitor a poderiam conduzir. Tu adicionas e, enquanto aquele nocivo cavalo escondeu os cruéis aqueus, isto recomenda o dócil cavaleiro: agrada olhar o rosto que mistura os sinais da guerra, carregado de tranquila paz.¹⁵ (Stat. *Silv.* 1.1.7-16)

Nesse excerto observamos que Domiciano foi tratado como um governante pacificador. A guerra e as contendas dentro e fora de Roma desapareceriam porque Domiciano, máxima expressão da *pietas*, figuraria como o restituidor da paz. O imperador ainda apareceria como o protetor supremo do Império Romano porque, de acordo com Criado (2015, p. 297), ele guardava consigo a sua espada embainhada (Stat. *Silv.* 1.1.43-54), mas pronta para ser usada na defesa dos interesses dos romanos. A estátua equestre de Domiciano, materialização do elogio à destreza militar do imperador, como vimos anteriormente, estampou moedas durante o seu Principado, como no exemplar abaixo:

¹⁵ Tradução de Natan Henrique Taveira Baptista (2021). *Nunc age fama prior notum per saecula nomen/ Dardanii miretur equi, cui uertice sacro/Dindymon et caesis decreuit frondibus Ide:/hunc neque discissis cepissent Pergama muris/nec grege permixto pueri innuptaeque puellae/ipse nec Aeneas nec magnus duceret Hector./adde quod ille nocens saeuosque amplexus Achiuos,/hunc mitis commendat eques: iuuat ora tueri/mixta notis belli placidamque gerentia pacem.*



Figura 1 – Sestércio cunhado em Roma entre 95 e 96 sob autoridade de Domiciano. Anverso: o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita. Inscrições: *IMP[ERATOR] CAES[AR] DOMIT[IANVS] AVGVSTVS GERM[ANICVS] COS XVII CENS[OR] PER[PERPETVVS] P[ATER] P[ATRIAE]*, Reverso: estátua equestre de Domiciano inaugurada em 91. Domiciano está montado no cavalo com sua mão direita erguida para frente. Abaixo a inscrição *SC* ou *SENATUS CONSULTUM*. RIC II *Domitian* 797. Fonte: British Museum. Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1978-1021-5. Acesso em 02 Mai. 2024.

Podemos perceber nessa moeda as titulações que Domiciano portava entre os anos de 95 e 96, portanto, nos últimos anos de seu Principado. No anverso, a efígie de Domiciano encontrava-se laureada e voltada para a direita, além de estar circundada pela inscrição “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, Cônsul pela 17ª vez, Censor Perpétuo e Pai da Pátria”. O título de Germânico celebrava a vitória de Domiciano como comandante das forças do exército romano que subjugaram os inimigos durante as campanhas nos anos 80 e 90. No reverso temos a representação da estátua equestre de Domiciano na qual o imperador aparecia montado a cavalo e com o braço direito erguido para a frente. A chancela senatorial aparece na inscrição *SC* o que nos revela que a cunhagem foi autorizada pelos senadores.

A partir do pressuposto de que a imagem do soberano está sempre em constante revisão e é diretamente proporcional aos eventos emblemáticos que acontecem sob seu governo, além do fato da variável da emulação com personalidades ilustres da história como inspiração, como apontaram Burke (2009, p. 13-14) e Gonçalves (2013, p. 12), a estátua equestre de Domiciano representava a transmissão dos valores acima explicitados. Personalidades como Júlio César e Alexandre, o Grande também tiveram o seu poder monumentalizado na forma de estátuas e o próprio Estácio nas *Silvas* rivalizou a de Domiciano com as dos generais, (Stat. *Silv.* 1.1.17-21; 89).

A localização da estátua equestre em termos de historiografia causa dissenso entre os especialistas. Segundo Estácio (*Silv.* 1.1.22-31), ela estaria centralizada na praça do Fórum, nas imediações do Lago Cúrcio. A estátua estaria cercada de templos religiosos como o Templo do Divino Júlio e a Basílica Júlia logo à direita e à esquerda estaria a Basílica Emília. Logo atrás da estátua havia algumas edificações sagradas, quais sejam, o Templo da Concórdia e o do Divino Vespasiano, o Templo de Vesta e do Comício das Vestais além do Templo de Castor e Pólux. O rosto da estátua fitaria o horizonte em direção sudeste, especificamente a Domus Flávia localizada no Palatino, além do Templo de Vênus Genetrix e o Fórum Júlio (BAPTISTA, 2021, p. 321). Independente da veracidade ou inveracidade da geografia versificada por Estácio, o fato é que essas referências endossam o argumento de que a estátua equestre de Domiciano refletiria o desejo de propagação e de monumentalização da imagem do imperador como alguém vitorioso na guerra e como aquele que traria a paz para os romanos, inspirado pelos ancestrais divinizados e dos próprios deuses.

Podemos compreender, portanto, que a propagação de um emblema tão característico como uma estátua equestre em moedas representou a vontade do governo de Domiciano em fabricar uma imagem para o imperador na qual ele figurasse como sendo o restituidor da paz, o defensor da cidade e o general vitorioso cuja força motriz de seu sucesso fosse proveniente da presença constante dos deuses, a *pietas* (Men. Rhet. 372.5-375.4). A moeda, o poema e a estátua, três suportes diferentes, performavam o poder do imperador, a sua magnanimidade e a glória do Império Romano.

Na visão de Criado (2015, p. 297), quando comparou a *pietas* de Domiciano nas *Silvas* e aquela associada ao personagem Teseu na *Tebaida*, o *Princeps* não teve a sua imagem fabricada na poesia estaciana tão distante da construída pelo vate para o líder ateniense. Teseu aparece como sendo um líder justo cuja ira seria despertada pela inobservância dos tebanos para com a *pietas*, ou seja, a *impietas* (Stat. *Theb.* 12.589). O próprio elemento bélico teria uma conotação em que se daria menor ênfase às suas perdas e maior destaque às suas motivações. Para a autora, a guerra foi tratada na *Tebaida* como sendo um mal para todos os lados, tanto para os atenienses quanto para

os tebanos, mas o senso de urgência em se alcançar a paz e o restabelecimento da lei tornaria o conflito justo (Stat. *Theb.* 12.165-166; 590-591; 642-648; 782-783). A autora terminou a sua análise defendendo que a caracterização de Teseu na *Tebaida* refletiu a ideologia da guerra romana em que o bélico seria um remédio bastante amargo e um ato político controverso, mas também uma via importante para que o pacifismo fosse restabelecido. Lucano (9.20-30; 90-214; 256-283; 292-293; 385; 560-561) teria reconhecido no seu épico sobre as guerras civis republicanas que o elemento bélico seria parte intrínseca do restabelecimento da ordem (CRIADO, 2015, p. 297).

A partir desses exemplos dados ao longo das últimas páginas, podemos concluir que a *pietas* foi uma noção fortemente utilizada por Estácio na construção do caráter dos seus personagens, bem como serviu como mote para a fabricação da imagem imperial de Domiciano. Acreditamos que o mesmo processo figurou na *Aquileida* e que o personagem Aquiles foi construído com base na *pietas* familiar e divina ao aceitar a farsa montada por sua mãe, Tétis que também era uma deusa. Com isso, podemos defender que a *pietas* foi uma noção que caracterizou as ações do imperador e poderia ser um dos atributos esperados de sua pessoa e, por causa disso, foi também um valor cultivado no Império Romano flaviano no geral e no Principado de Domiciano em particular.

A *pietas* familiar também foi explorada nas amoedações produzidas durante o Principado de Domiciano. O filho do imperador Domiciano – embora tenhamos poucas informações históricas acerca do herdeiro – aparece em cunhagens fabricadas durante os anos 80. De fato, o primogênito de Domiciano nasceu no ano de 73, mas teria falecido antes de completar os dez anos de idade, em 82 (Suet. *Dom.* 3.1; Mart. 4.3; JONES, 1992, p. 37). O herdeiro, sem nome conhecido na historiografia e deificado após a sua morte, foi constantemente representado nas cunhagens de Domiciano.



Figura 2 – Áureo cunhado em Roma, sob autoridade de Domiciano, entre 82 e 83. Anverso: Busto de Domícia drapeado e voltado para a direita, com os cabelos presos em trança e cacheados na frente. Inscrição: *DOMITIA AVGVSTA IMP[ERATOR]I DOMIT[IANI]*. Reverso: Filho de Domiciano ainda bebê no globo rodeado por sete estrelas. Inscrição: *DIVVS CAESAR IMP[ERATORIS] DOMITIANI F[ILIVS]*. RIC II *Domitian* 152. Fonte: Bibliothèque nationale de France. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b104476711>. Acesso em 02 Mai. 2024.

O anverso dessa moeda apresenta a imperatriz Domícia Longina com os cabelos amarrados em trança e com o penteado característico das mulheres Flavianas, conforme dissemos anteriormente. A inscrição enfatiza a posição da mulher como consorte e mãe do herdeiro de Domiciano, “Domícia Augusta, (esposa) do imperador Domiciano”. No reverso temos a inscrição “Divino César, filho do imperador Domiciano” que rodeia a imagem de um bebê em cima de um globo rodeado por sete estrelas. As sete estrelas na cunhagem romana antiga representavam a distinção das figuras das personalidades nas moedas. Distinguiam, por exemplo, os filhos dos imperadores assim como quando o herdeiro falecia (STEVENSON, 1889, p. 746). As sete estrelas representavam, no caso do herdeiro morto, que seu espírito foi recebido pelos deuses e colocado entre as estrelas. Temos, portanto, uma homenagem feita ao herdeiro de Domiciano que faleceu precocemente no ano de 82, mas que politicamente, serviu para transmitir a mensagem de que o jovem fora deificado e que, além de filho de deuses, o último flaviano também gerou uma deidade. Observamos nessa moeda a subcategoria da estirpe como forma de elogio a Domiciano que aparece como sendo pai de um deus, conforme o estabelecido na *Retórica a Herênio* (*Ad Her.* 3.6). O elemento patético nos parece presente nessa imagem, visto que a *pietas* foi explorada como forma de veicular a imagem de Domiciano como pai de um deus, seu filho falecido.

Vemos que a moeda propagava a íntima relação que a *domus Flavia* tinha com o plano do sagrado por meio da deificação de seus entes falecidos, nesse caso, Tito, novamente nos remetendo às relações de parentesco que elevariam a estirpe da *gens flaviana*.



Figura 3 – Áureo de ouro cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, entre 82 e 83. Anverso: Busto do Divino Tito à direita. Inscrição: *DIVVS TITVS AVGVSTVS*. Reverso: Busto de Júlia drapeado à direita. Seus cabelos estão enrolados na frente e presos em coque. Inscrição: *IVLIA AVGVSTA DIVI TITI FILIA*. RIC II *Domitian* 147. Fonte: Bibliothèque nationale de France. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10447675t>. Acesso em 02 Mai. 2024.

Na segunda moeda vemos a representação do Divino Tito, no anverso, em que seu busto aparece à direita e com sua cabeça adornada com um diadema. A inscrição que aparece “Divino Tito Augusto” representa a deificação de Tito sob o Principado de Domiciano. Além disso Domiciano converteu em templo a casa em que ele próprio nasceu em 51, o Templo da Gente Flávia (Stat. *Silv.* 5.1.240-241; JONES, 1992, p. 162). Anos mais tarde a própria Júlia também seria deificada após a sua morte e sua imagem seria cunhada em moedas de ouro ainda sob a autoridade de Domiciano (RIC II *Domitian* 683). A moeda acima representa a incursão de Domiciano em apresentar-se não apenas como imperador zeloso com o divino, mas também envolto a outras personalidades de sua família deificadas. A construção, portanto, poderia propagar a mística divina que envolvia Domiciano, como sendo aquele que descendia do divino. Por fim, vale ressaltar que Vespasiano e Domitila, os pais de Domiciano, foram deificados postumamente e apresentados em conjunto nas moedas do último flaviano, como no exemplo a seguir.



Figura 4 – Áureo cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, entre 82 e 83. Anverso: Busto de Vespasiano laureado e voltado à direita. Inscrição: *DIVVS AVGVSTVS VESPASIANVS*. Reverso: Busto da Divina Domitila, drapeado, à direita; cabelo em trança longa. Inscrição: *DIVA DOMITILLA AVGVSTA*. RIC II *Domitian* 146. Fonte: Bibliothèque nationale de France. Disponível: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10447674c>. Acesso em 02 Mai. 2024.

Nessa peça temos o busto do Divino Vespasiano, laureado e voltado para a direita envolto pela inscrição “Divino Augusto Vespasiano”. No reverso, por sua vez, vemos o busto drapeado da Divina Domitila, esposa de Vespasiano e mãe de seus filhos. A imagem é circundada pela inscrição “Divina Domitila Augusta”. Flávia Domitila, uma liberta latina, era filha de Flávio Liberal e casou-se com Vespasiano na década de 30. A historiografia nos relata que o casamento com Domitila teria sido muito vantajoso para Vespasiano, uma vez que a herança de Flávio Liberal teria sido deixada para a filha. Conforme dissertamos no Primeiro Capítulo, com Vespasiano Domitila teve três filhos, respectivamente, Tito, Flávia Domitila e Domiciano (LEVICK, 1999, p. 13).

Domitila, no entanto, morreu antes da ascensão de Vespasiano ao Principado (antes de 69); por sua vez, Vespasiano faleceu em 79. Sob Domiciano ambos foram deificados (JONES, 1992, p. 162). Em nosso entendimento, portanto, ao deificar sua família Domiciano buscou edificar uma imagem sublime para a sua dinastia e simultaneamente, situar-se o mais próximo do campo do sagrado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como exposto no decorrer deste artigo, Estácio representou Domiciano como um exemplo histórico maior que o modelo mitológico proveniente de Aquiles. A história que norteou a estaciana, todavia, não ficou restrita ao elogio imperial, mas à propagação do

ideal da *pietas*, o qual, em nosso entendimento, representou parte das características visadas pela aristocracia romana, que tinha acesso principalmente às letras. Apesar de se tratar de épicos de assuntos helênicos, buscamos defender que a *Aquileida* e a *Tebaida* foram embebidas pelo seu contexto de produção, qual seja, o período flaviano. Defendemos, portanto, que as epopeias foram produtos culturais de suas épocas e que os conteúdos correspondiam aos anseios e às aspirações de uma audiência romana imperial.

Desse modo, Domiciano foi representado nas letras e nas cunhagens produzidas sob seu Principado como um governante dotado de *pietas* familiar e divina. Essas representações monetárias buscaram apresentá-lo como um imperador que reverenciava seus antepassados históricos, tais como Otávio Augusto, Vespasiano, Tito e seu filho falecido, sendo os dois últimos deificados durante o Principado de Domiciano. Ele figurou, portanto, como filho, irmão e pai de deuses, herdeiro de uma história cuja matéria militar e hereditariedade formaram a tônica da propaganda da dinastia flaviana.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

Documentação escrita

ESTACIO. *Silvas*. Traducción de Francisco Torrent Rodríguez. Madrid: Gredos, 2008.

ESTÁCIO. *Tebaida*. In: CARDOSO, Leandro Dorval. *A Tebaida, de Públio Papínio Estácio*: introdução, tradução e comentários (cantos I-V). 2018. 3 tomos. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos). Programa de Pós-Graduação em Estudos Clássicos, Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”. Araraquara, 2018.

STACE. *Achilléide*. Texte établi et traduit par Jean Méheust. Paris: Société D’Édition Les Belle Lettres, 1971.

STATIUS. *Silvae*. Translated by D.R. Shackleton Bailey. Cambridge, London: Harvard University, 2003.

STATIUS. *Thebaid*. Translated by J. H. Mozley. London: Loeb Classical Library, 1928.

Documentação numismática

CRAWFORD, Michael. *Roman Republican Coinage*. vol. 1. Cambridge: Cambridge University, 1974.

MATTINGLY, Harold; SYDENHAM, Edward Allen. *The Roman Imperial coinage: Vespasian to Hadrian*. Volume II. London: Spink and Sons, 1926.

ONLINE COINS OF THE ROMAN EMPIRE. Disponível em <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 29 de Dez. 2021.

Obras da Antiguidade

ANÔNIMO. *Retórica a Herênio*. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

CATULO. *O livro de Catulo*. Tradução de João Ângelo Oliva Neto. São Paulo: Edusp, 1996.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Ebooks Brasil, 2009.

LIVY. *Ab Urbe Condita*. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

MARCIAL. Epigramas. In: CAIROLI, Fábio Paifer. *Marcial Brasileiro*. (Tese) Doutorado em Letras Clássicas. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014.

MENANDRO EL RÉTOR. *Dos tratados de retórica epiditica*. Traducción y notas de Manuel García y Joaquín Gutiérrez Calderón. Madrid: Gredos, 1996.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Domingos Lucas Dias. São Paulo, Editora 34, 2017.

QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

SÊNECA. *Epístolas morais a Lucílio*. Tradução de Sérgio Maciel. Disponível chaodafeira.com/catalogo/caderno83/. Acesso em 21 Abr. 2024.

SUETÔNIO. *A vida dos doze cézares*. Livro VIII. Os flávios. Tradução de José Luís Brandão. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Ebooks Brasil, 2005.

Obras gerais

AUGOUSTAKIS, Antony. Literary culture. In: ZISSOS, Andrew (ed). *A companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. Corpo heroico, ideal flaviano: uma leitura da Argonáutica de Valério Flaco. *ArtCultura*, Uberlândia, n. 38, v. 21, p. 73-89, 2019.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. *Erigindo Germânico: Domiciano e seu programa construtor em Roma a partir da retórica laudatória de Estácio (81-96)*. 2021. 854f. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2021.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; LEITE, Leni Ribeiro. Recusatio e encômio a Domiciano nos proêmios épicos de Estácio. *Ágora*. Aveiro, n. 21, p. 117-135, 2019.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; LEITE, Leni Ribeiro. Revisiting Domitian: Epideictic Portraits of a Controversial Emperor. In: DEVILLERS, Olivier; SEBASTIANI, Breno Battistin (éd.) *Sources et modèles des historiens anciens*. Bordeaux: Ausonius, 2021.

BARCHIESI, Alessandro. La guerra di Troia non avrà luogo: il proemio dell’Achilleide di Stazio. In: MUNZI, Luigi (org). *Forme della parodia, parodia delle forme nel mondo greco e latino*. Napoli: Cangiano Grafica Napoli, 1996.

BARCHIESI, Alessandro. Rege sub uno: on the politics of Statius’ Achilleid. In: MARSHALL, C. W. (ed). *Studies in Latin poetry and its reception: Essays for Susanna Braund*. London: Routledge, 2021.

BENKER, Margit. *Achill und Domitian: Herrscherkritik in der “Achilleis” des Statius*. 1987. 178f. Dissertation (Dokortitel in Sprach und Literaturwissenschaften) Friedrich Alexander Universität. Nurnberg, 1987.

- BURKE, Peter. *A fabricação do rei. A construção da imagem pública de Luís XIV.* Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- CRIADO, Cecilia. The constitutional status of Euripidean and Statian Theseus: some aspects of the criticism of Absolute power in the Thebaid. In: DOMINIK, William; NEWLANDS, Carole; GERVAIS, Kyle (eds). *Brill's Companion to Statius*. Leiden: Brill, 2015.
- FANTHAM, Elaine. *Roman literary culture from Cicero to Apuleius*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- GANIBAN, Randall. The beginnings of the Achilleid. In: NEWLANDS, Carole; GERVAIS, Kyle; DOMINIK, William (eds). *Brill's Companion to Statius*. Boston: Brill, 2015.
- GLARE, Paul. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos. O caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.
- JONES, Brian. *The emperor Domitian*. London: Routledge, 1992.
- KONSTAN, David. Doubting Domitian's Divinity: Statius Achilleid 1.1–2. In: MITSIS, Phillip; ZIOGAS, Ioannis (eds). *Wordplay and powerplay in latin poetry*. Boston: De Gruyter, 2016.
- KOZIAK, Barbara. *Retrieving political emotion: thumos, Aristotle, and Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000.
- LEITE, Leni Ribeiro. Arquitetura de uma nova poética: Estácio, Silvae, 3.1. *Phaos*, Campinas, v. 12, p. 29-44, 2014.
- LEITE, Leni Ribeiro. Difusão e recepção das obras literárias em Roma. In: SILVA, Gilvan Ventura; LEITE, Leni Ribeiro (orgs). *As múltiplas faces do discurso em Roma. Textos, inscrições, imagens*. Vitória: Edufes, 2013.
- LEVICK, Barbara. *Vespasian*. London: Routledge, 1999.

NEWLANDS, Carole. *Statius' Silvae and the Poetics of Empire*. Cambridge: Cambridge, 2002.

SCHULZ, Verena. *Deconstructing Imperial Representation: Tacitus, Cassius Dio, and Suetonius on Nero and Domitian*. London: Brill, 2019.

SCOTT, Kenneth. Statius' adulation to Domitian. *The American Journal of Philology*, Baltimore, n. 3, v. 54, p. 247-259, 1933.

STEVENSON, Seth William. *Dictionary of Roman Coins*. London: G. Bell and Sons, 1889.

TUCK, Steven. Imperial image-Making. In: ZISSOS, Andrew (ed). *A companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

URBAN, David. *The use of exempla from Cicero to Pliny the Younger*. 230 f. 2011.

Dissertation (Doctorate in Philosophy). University of Pennsylvania. Philadelphia, 2011.

NAVIGIUM ISIDIS: O FESTIVAL DA DEUSA ÍSIS POR MEIO DA CULTURA MATERIAL DE POMPEIA E ROMA

NAVIGIUM ISIDIS: THE FESTIVAL OF THE GODDESS ISIS THROUGH THE MATERIAL CULTURE OF POMPEII AND ROME

LUANA DE OLIVEIRA CORREA TRESKA¹

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo a investigação do *Navigium Isidis*, o festival dedicado à deusa egípcia Ísis, realizado na esfera de seu culto de caráter mediterrânico. Para isto, utilizo como fontes a cultura material de Pompeia e dos arredores de Roma, e com aporte dos estudos de recepção e arqueologia, busco encontrar os modos com que essa celebração dialoga com as origens egípcias da deusa.

PALAVRAS-CHAVES: Navigium Isidis, cultura material, Pompeia, Roma, recepção, arqueologia.

ABSTRACT

This work aims to investigate *Navigium Isidis*, the festival dedicated to the Egyptian goddess Isis, held within the sphere of her Mediterranean cult. For this, I use as sources the material culture of Pompeii and the surrounding areas of Rome, and with input from reception and archeology studies, I seek to find the ways in which this celebration dialogues with the Egyptian origins of the goddess.

KEYWORDS: Navigium Isidis, material culture, Pompeii, Rome, reception, archaeology.

¹ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR), pela linha de pesquisa Intersubjetividade e Pluralidade: reflexão e sentimentos na História, sob orientação da Prof^ª Dr^ª Renata Senna Garraffoni. Email: contatoluanatreska@gmail.com

INTRODUÇÃO

No antigo mundo mediterrâneo, um festival marcava à cinco de março a abertura da temporada de navegações, o *Ploiaphesia* ou *Navigium Isidis*, como ficou conhecido no mundo romano.² Este festival foi dedicado à deusa Ísis, divindade egípcia que, sobretudo por volta do período Ptolomaico, obteve prerrogativa sobre a navegação marítima. A coletividade de fontes que incluem aretologias, material epigráfico e numismática, indicam sua realização ao menos desde o primeiro século a.E.C. (BRICAULT, 2020, p. 208), coincidindo com ascensão do aspecto marítimo de Ísis, e, ainda que haja um consenso entre estudiosos acerca de seu surgimento em Alexandria, Laurent Bricault não descarta a possibilidade de a cidade fenícia de Biblos ser o local de origem da celebração, tendo em vista a presença do culto da Ísis marítima desde seus estágios iniciais. Considerando estas informações, podemos concordar com a inviabilidade de sua realização anteriormente ao estabelecimento do caráter marítimo de Ísis, solidificado sobretudo a partir do período ptolomaico, ou mesmo que se relacione com outras festividades praticados no Egito faraônico dedicados à divindade. O *Navigium Isidis* foi celebrado em diversas localidades tocadas pelo culto isíaco, especialmente em cidades portuárias, sendo que sua existência é atestada em razão de sua inserção no calendário romano pelo imperador Calígula (FANTACUSSI, 2006, p. 47), constando, entre outros documentos, na *Menologia Rustica* (século I), no *Cronógrafo de 354* (século IV), *De Divinis Institutionibus* de Lactânio (início do século IV), *De Isidis navigio* de Claudiano (fim do século IV), *Mythologiae* de Fábio Placíades Fulgêncio (séculos V-VI), *Terceiro Mitógrafo do Vaticano* (séculos IX-X) (BRICAULT, 2020, p. 203-204).

Detalhes sobre a realização do festival são escassos. Há menções de sua existência em fontes escritas, sendo o mais conhecido e citado o livro XI de *Metamorfoses* ou *Asno de Ouro* de Apuleio, que descreve o festival em Corinto, e embora a narrativa do autor que viveu no segundo século consista em uma história fantástica, é possível que este tenha tomado como referência elementos reais da celebração isíaca. Do pouco que nos restou acerca do festival, sabe-se que este recebia

² Aqui iremos nos referir ao festival como *Navigium Isidis* visto que trataremos de sua realização em território romano.

em sua celebração pessoas externas ao culto isíaco, em contraste com suas atividades cotidianas restritas ao corpo sacerdotal e iniciados em seus mistérios, um fator que pode ter sido estimulado pelo caráter oficial obtido no período imperial. Celebrado em diversas cidades portuárias do Mediterrâneo, é provável que tenha sido realizado de diferentes formas nas localidades em que esteve presente. O relato de Pausânias informa que a celebração tinha a duração de três dias, incluindo preparativos, sacrifícios e no último dia a procissão, presumivelmente do Templo de Ísis até o mar ou rio, onde uma embarcação com oferendas seria lançada como *bons votos* (BRICAULT, 2020, p. 213).

Embora o *Navigium Isidis* seja um tema de debate entre os estudiosos que se dedicam à deusa Ísis, sobretudo no que diz respeito às fontes materiais, tendo em vista que não há consenso acerca de evidências materiais que representem ou tenham sido parte da celebração, neste estudo optou-se pela investigação do festival por meio da análise da cultura material encontrada em Pompeia e aos arredores de Roma, que são interpretadas por alguns estudiosos como sendo representações ou indicações do *Navigium Isidis*. A razão deste recorte se deve ao grande número de locais em que o culto isíaco esteve presente e podem ter recebido o festival, portanto, optou-se por nos limitarmos à esfera romana de Pompeia e imediações de Roma. Além do mais, Pompeia contou com um Templo de Ísis do qual pôde ser recuperado diversas pinturas parietais que viabilizam a investigação do culto da deusa em território romano, em especial seu aspecto como protetora da navegação. Assim, o festival pode ser posto em contato com a esfera cotidiana do culto isíaco pompeiano. Quanto à Roma, além do Templo de Ísis e Serápis no Campo de Marte, devemos voltar nosso olhar para o porto de Óstia, local onde foi erigido um Serapeu para o consorte de Ísis. Apesar de não haver evidências materiais de um templo da deusa em Óstia, é provável que o *Navigium Isidis* tenha ocorrido na cidade em razão de sua localização marítima, e o fato de que seu porto constituiu um importante escoadouro dos grãos trazidos do Egito no período imperial, cuja travessia marítima era resguardada pela deusa.

Não obstante, tomamos o *Navigium Isidis* como uma oportunidade de análise da recepção da deusa egípcia em território romano, buscando as permanências e

refigurações de elementos egípcios que compõem sua identidade e seu culto. Assim, com o aporte dos estudos de Recepção, investigaremos as origens da prerrogativa aquática de Ísis ainda no Egito faraônico, e o desenvolvimento de seu poder sobre o mar no período Ptolomaico. Além do mais, trago como respaldo teórico-metodológico os estudos da cultura material para análise das fontes.

Dito isso, antes de nos aprofundarmos no estudo acerca do festival, é necessário a investigação da deusa a quem é dedicado, em especial no que diz respeito a seu caráter marítimo.

DO NILO AO MEDITERRÂNEO: A PRERROGATIVA SOBRE O MAR

Em seu vasto estudo sobre o aspecto marítimo de Ísis, Laurent Bricault³ aponta que no culto da Ísis faraônica, possivelmente originado no Baixo Egito, a divindade detinha aspectos multifacetados, como deusa mãe, protetora, deusa dos mortos, regeneradora da vida, protetora dos assuntos reais, guardiã do trono, havendo um crescimento de seu poder no primeiro milênio a.E.C., no mesmo momento de popularidade do mito de Osíris e dos ritos funerários relacionados a este (BRICAULT, 2020, p. 1). O autor também aponta que, ao ser favorecido pelos Nactanebos, no século IV a.E.C., o culto isíaco alcançou vastas regiões, se estendendo desde o delta egípcio à ilha de Filae no Alto Egito (BRICAULT, 2020, p. 1). A deusa se beneficiou da fluidez da religiosidade egípcia, e das ações de seus sacerdotes que visavam a expansão de seu culto, sobretudo para gregos de cidades do delta, como Mênfis e Naucratis. Seu aspecto universalizante, que agrega diversas esferas de poder, e a difusão de seu culto pelo Mediterrâneo acontece sobretudo sob a esfera da dinastia ptolomaica em Alexandria, caracterizando-a como uma Ísis helenística, ou seja, que manteve fundamentalmente seu caráter egípcio, contudo, agregando novas prerrogativas sob um aspecto inteligível pelas populações gregas (BRICAULT, 2020, p. 1-2).

Pensando na existência de uma vinculação da identidade da deusa ao elemento aquático e navegação no período faraônico que pudesse estabelecer um ponto de contato com sua prerrogativa sobre o mar, retomo as instâncias destacadas por Bricault.

³ BRICAULT, Laurent. *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Leiden, Boston: Brill, 2020. 384 p. (Religions in the Graeco-Roman world).

O primeiro é que Reino Novo, Ísis tem sua identidade associada ao de Hathor (BRICAULT, 2020, p. 19), deusa egípcia identificada às embarcações e ao vento do norte, além de ser conhecida como Senhora de Biblos (BRICAULT, 2020, p. 14). A partir disso, Ísis tem sua imagem relacionada com embarcações, ao qual

Isis is able to pilot the solar barque (the barque of the gods); to give orders in the barque of the King; to appear on the prow of a barque during the conflict between Horus and Seth; and, in her role as sister-spouse of Osiris, she can even accompany the deceased in his journey to the Underworld, and appear there, moreover, on a barque, often in the company of her sister Nephthys. (BRICAULT, 2020, P. 15-16)

Além disso, recebe no Egito epítetos que a relacionam com a água, entretanto, aqueles que apontam para o mar ocorrem em decorrência da atuação marítima da Ísis helenística (BRICAULT, 2020, p. 17). Para Bricault, uma conexão mais profunda da Ísis faraônica com a água provém de sua identificação com Sóthis⁴ nos Textos das Pirâmides, estrela cuja aparição anunciava as cheias do Nilo e o início do novo ano com a estação *Akhet*, portanto, a tornando aquela que detém governo sobre as cheias, e assim como Hathor, é o Vento do Norte que prolonga as inundações do Nilo.⁵ Entretanto, estes são aspectos aquáticos apontam para o rio, para o Nilo.

Seu deslocamento para domínio sobre o mar muito deve para o contato com gregos e fenícios, e ao desenrolar que o mito de Osíris e a busca de Ísis tiveram na cidade fenícia de Biblos, onde a deusa encontra o sarcófago de seu falecido marido, além da identificação da rainha Arsínoe II (séculos IV-III a.E.C.) com Ísis. Em um momento de ascensão do poderio e influência ultramar ptolomaico, o culto da falecida rainha divinizada assimilou a consorte de Ptolomeu II Filadelfo com Afrodite *Euploia* no Mediterrâneo, contudo, foi com a popular Ísis com quem a rainha teria sido associada entre os egípcios (BRICAULT, 2020, p. 30). Assim, de acordo com Bricault (2020, p. 39) o despontar de Ísis *Euploia* se dá por meio da identificação Arsínoe II-Afrodite *Euploia*, com a deusa egípcia concedendo autoridade faraônica para a dinastia ptolomaica, sendo

⁴ Nome grego para a estrela Sirius, os egípcios a conheciam por Sopdet.

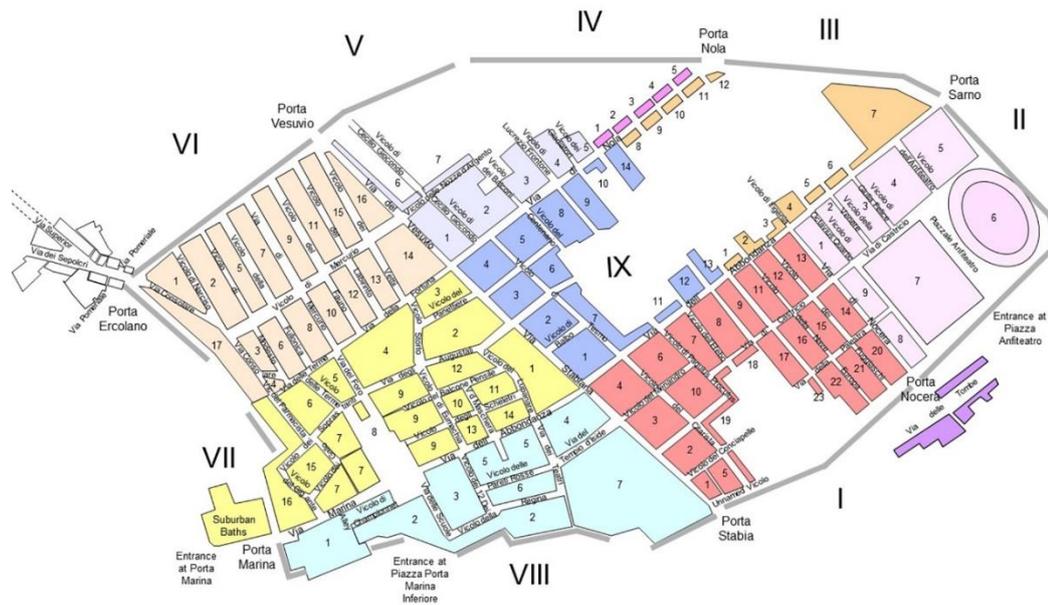
⁵ Que sopra em direção ao sul, prolongando as cheias que escoariam para o Mediterrâneo.

a divindade tutelar de Alexandria em conjunto de seu consorte Serápis, a nova divindade que uniu Osíris com o touro Ápis.

Portanto, é a partir da Alexandria Ptolomaica, mas com o prévio contato com gregos e fenícios, que Ísis obtém um caráter marítimo, aspecto aparente em sua Aretologia, havendo toda uma iconografia da deusa em embarcações içando a vela, ao qual teria sido a inventora, e recebendo epítetos que a relacionavam com o mar, sendo estes: a epiclese *Euploia* (da boa viagem), empregado sobretudo no período Helenístico; a epiclese *Pelagia* (do mar, marinha), sobretudo no período romano imperial se referindo a sua proteção à navegação, as embarcações e aos marinheiros; *Sôteira* (salvadora), também referente à seu papel protetivo e salvador, e empregado na bacia do Egeu; *Pharia* (farol, Ísis de Alexandria), representada iconograficamente com o farol, em seu papel como protetora das frotas que transportavam os grãos do Egito à Roma no período Imperial (BRICAULT, 2020, p. 170).

A PRESENÇA DE ÍSIS EM POMPEIA E ROMA

Soterrado até sua descoberta em 1764, o Templo de Ísis em Pompeia surpreendeu com o seu estado de conservação. Localizado na ínsula VII, da região VIII, bem ao lado do Grande Teatro, próximo do portão de *Stabia* e de duas importantes vias da cidade, a *Via Stabiana* e a *Via dell'Abbondanza*, esta última constituindo umas das principais vias da cidade e rota de celebrações religiosas (WALLACE-HADRILL, 2005, p. 51). Tendo isso em mente, podemos deduzir que a procissão percorria essas duas vias partindo do Templo até o mar acessado pelo portão Marina.



Mapa 1 – Mapa de Pompeia por *Pompeii in Pictures*, Jackie e Bob Dunn. Referência: <https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/Maps/Plan%20Pompeii%202020%20Streets.jpg>. Acesso em: 16 de setembro de 2024.

Entre a cultura material encontrada no *Iseum* de Pompeia, o afresco reproduzido abaixo tornou-se conhecido modernamente como *Navigium Isidis*, presumivelmente em razão da representação de Ísis navegando em uma embarcação, tendo em vista *Navigium Isidis* significar “o navio de Ísis”. A pintura retrata a passagem mitológica do momento em que Ísis navega pelo Nilo com o ataúde contendo o corpo de Osíris, e podemos mesmo formular a hipótese de que indique a realização do festival que comemorava a descoberta do corpo do deus, o *Inventio Osiridis*. Ainda que a pintura possa não indicar o festival de Ísis, sustento que o caráter protetor da deusa manifesto no mito de Ísis e Osíris foi um aspecto relevante que influenciou sua função como protetora da navegação.



Figura 1 – *Navigium Isidis*. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p13_files/image047.jpg.
Acesso em: 30 de julho de 2024.

Encenações possivelmente tomaram parte no festival, com Valentino Gasparini (2013) já tendo apontado para o uso do Grande Teatro que se situava ao lado do Templo de Ísis em Pompeia, para encenações de caráter aquáticas, provavelmente também encenadas durante o festival. Vegécio no século V escreve que o festival incluía espetáculos e combates solenes, possivelmente navais.

From the third day before the Ides of November up to the sixth before the Ides of March, the seas are closed; in effect, the shortness of the day and the length of the night, the thickness of the clouds and darkness of the air, the cruelty of the winds amplified by the rain and snow not only keep ships from the sea, but also travelers from their land routes. Finally, the anniversary day arrives, one could say, of the birth of sailing, which is celebrated by a solemn combat and a public spectacle in numerous cities. (VEGÉCIO, c. 400 d.C., p. 39 APUD BRICAULT, 2020, p. 213)

Há uma série de pinturas pertencentes ao Templo de Ísis em Pompeia que retratam cenas navais com uma ou duas embarcações próximas ao que parece ser um porto. Estas foram interpretadas de diferentes formas, havendo maior concordância entre os estudiosos de que se tratava de homenagens dos marinheiros a deusa, contudo, a tripulação portando lanças e escudos poderia indicar um combate solene do festival.



Figura 2 – Cena naval. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p11_files/image048.jpg.
Acesso em: 30 de julho de 2024.



Figura 3 – Cena naval 2. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p9_files/image037.jpg. Acesso em: 16 de setembro de 2024.



Figura 4 – Cena naval 3. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p11_files/image042.jpg.
Acesso em: 16 de setembro de 2024.

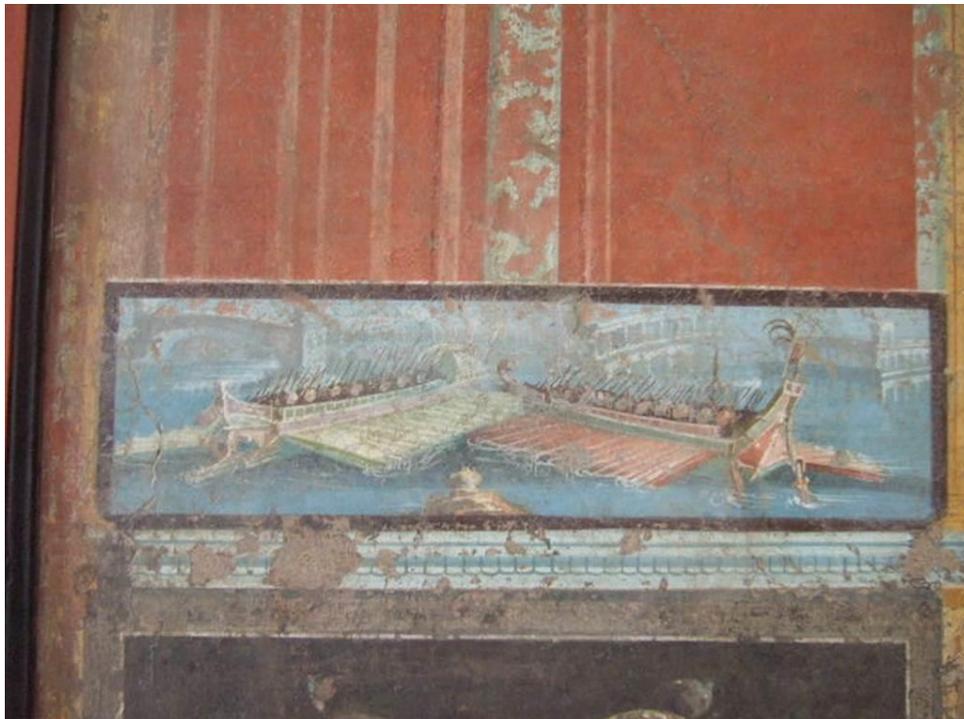
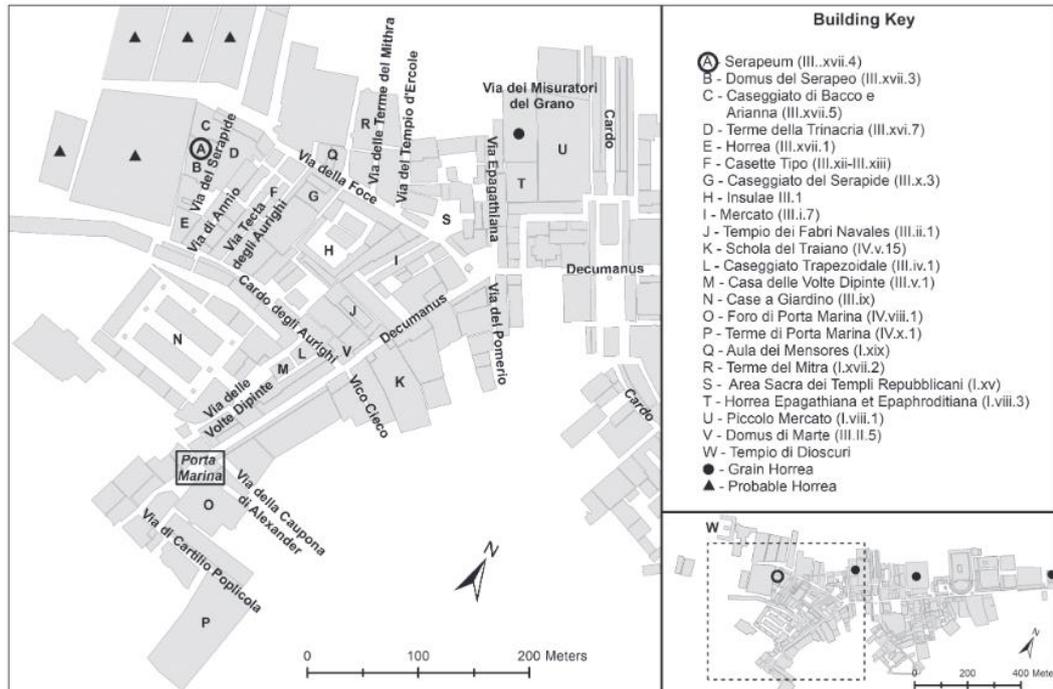


Figura 5 – Cena naval 4. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p9_files/image056.jpg. Acesso
em: 16 de setembro de 2024.

Fontes epigráficas indicam a participação de pessoas portando títulos como navarcas e trierarcas, entretanto, ainda é incerto se estes correspondiam a títulos solenes do contexto do culto ou se consistiam em tripulantes reais, do mesmo modo que é incerto se o navio lançado ao final do festival era um navio em proporções reais e tripulado, ou se tratava de um navio cerimonial de menores dimensões contendo apenas as oferendas.

Os templos dedicados a Ísis são a expressão do prestígio obtido pelos cultos de Ísis e Serápis no mundo romano, no caso dos arredores de Roma trago mais especificamente Óstia, importante porto do qual escoava os grãos trazidos do Egito no período imperial. Não há conhecimento de um Templo de Ísis em Óstia, tendo havido um santuário da deusa em Porto, um ancoradouro próximo, todavia, Óstia contou com um Serapeu na região III onde, no caso de não ter havido um Templo de Ísis, seria possivelmente o local de culto da deusa. Outro ponto importante a ser levado em consideração é que prerrogativa marítima era compartilhada com Serápis, e com isso, presumivelmente o Serapeu poderia ser um ponto de partida ou de parada da procissão que culminada no mar ou mesmo no rio, nesse caso no Tibre. Como era uma celebração que reunia pessoas externas aos mistérios de Ísis, é provável que a procissão visasse ruas principais, pontos de aglomeração, e mesmo a passagem em frente a estabelecimentos comerciais, em especial locais que que pudessem se beneficiar da benção da protetora da navegação.



Mapa 2 – Mapa de Óstia por Katherine A. Crawford. Referência: CRAWFORD, 2022, p. 50.

O afresco abaixo encontrado em Óstia também é alvo de controvérsias. Este aparentemente retrata no lado esquerdo crianças conduzindo um pequeno navio como o auxílio de um carrinho, e do lado direito, o que alguns estudiosos argumentam ser uma situação distinta, os preparativos para o aniversário de Sétimo Severo em onze abril em atenção ao estandarte. O navio não indica diretamente o festival, contudo, a possibilidade não é descartável.



Figura 6 – Afresco de Óstia. Referência: BRICAULT, 2020, p. 225.

Ainda há um fragmento de relevo, encontrado na Via Ápia próximo à Roma, que possui uma temática que remete ao Egito, com a presença da típica ave egípcia, a íbis, o touro, evocando o sagrado touro Ápis, assim como uma estátua modelada ao estilo egípcio. De acordo com a descrição fornecida pelo Museu Nacional Romano onde encontra-se a peça, no fragmento datado de cerca do ano 100 e que possivelmente retrata o pátio do *Iseum* e Serapeu situados no Campo de Marte, a cena central, que retrata músicos e pessoas dançando, é o elemento que pode indicar o festival, ainda que apenas como hipótese.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O *Navigium Isidis* apesar de ser atestado em diversas fontes escritas e constando em calendários romanos, ainda é alvo de discordâncias entre os estudiosos quanto a cultura material que poderia representar ou indicar o festival. A fonte de maior descrição sobre a festividade é a obra de Apuleio, que apesar de ser uma literatura fantasiosa, pode conter elementos reais do festival, inclusive com o alinhamento de sua descrição com evidências materiais.

A celebração possivelmente não ocorreu da mesma forma em todos os lugares em que esteve presente e ao longo do espaço de tempo em que foi praticado. Contudo, apesar de incertezas, o caráter marítimo presente na cultura material encontrada nos Templos e Santuários próximos ao mar, evidenciam a força desse aspecto de Ísis. Assim, por meio desse estudo, percebemos as origens da prerrogativa marítima de Ísis e os modos com que se relacionam com o caráter da Ísis faraônica, assim como os modos com que este aspecto da deusa pode ter sido recepcionado em Pompeia e arredores de Roma. Portanto, conclui-se que o *Navigium Isidis* guarda elementos egípcios de Ísis, especialmente no que se refere à relevância do mito de Ísis e Osíris para substanciar os atributos helenísticos da deusa que foram disseminados para estas localidades, concebendo novas experiências religiosas que, embora com resguardas, por meio da cultura material proporcionam a nós ricas fontes de interpretações.

FONTES

Afresco de Óstia. Referência: BRICAULT, 2020, p. 225.

Cena naval. ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com, Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p11_files/image048.jpg. Acesso em: 30 de julho de 2024.

Cena naval 2. ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com, Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p9_files/image037.jpg. Acesso em: 16 de setembro de 2024.

Cena naval 3. ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com, Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p11_files/image042.jpg. Acesso em: 16 de setembro de 2024.

Cena naval 4. ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com, Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p9_files/image056.jpg. Acesso em: 16 de setembro de 2024.

Navigium Isidis. ©Jackie and Bob Dunn, www.pompeiiinpictures.com, Su concessione del MiC - Parco Archeologico di Pompei. Referência:
https://pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R8/8%2007%2028%20p13_files/image047.jpg. Acesso em: 30 de julho de 2024.

BIBLIOGRAFIA

- APULEIO, Lúcio. *O Asno de Ouro*. N/A: Ediouro, /. 204 p. (Clássicos de Bolso). Tradução de Ruth Guimarães.
- BRICAULT, Laurent. *Isis Pelagia: Images, Names and Cults of a Goddess of the Seas*. Leiden, Boston: Brill, 2020. 384 p. (Religions in the Graeco-Roman world).

CRAWFORD, Katherine A. Displaying Rituals: simulating potential routes of the *navigium isidis* procession. *Journal Of Urban Archaeology*, Turnhout, p. 49-70, jul. 2022.

FANTACUSSI, Vanessa Auxiliadora. *O culto da deusa Ísis entre os romanos no século II: Representações nas Metamorfoses de Apuleio*. 2006. 96 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Faculdade de Ciências e Letras, Unesp - Universidade Estadual Paulista, Assis, 2006.

GASPARINI, Valentino. Staging religion. Cultic performances in (and around) the temple of Isis in Pompeii. In: CUSUMANO, Nicola; GASPARINI, Valentino; MASTROCINQUE, Attilio; RÜPKE, Jörg (ed.). *Memory and religious experience in the Greco-Roman world*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013. p. 185-211.

GUERRIERI, Kelly. The Temple of Isis in Pompeii: the promise of navigable seas in a seafaring economy. *The Post Hole*, York, n. 36, p. 29-34, mar./abr. 2014.

HARDWICK, Lorna. Reception within Antiquity. In: HARDWICK, Lorna. *Reception Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 12-32.

WALLACE-HADRILL, Andrew. Public honour and private shame: the urban texture of Pompeii. In: CORNELL, Tim; LOMAS, Kathryn. *Urban Society in Roman Italy*. Londres: Routledge, 2005, p. 39-61.

LA EVOLUCIÓN DEL SISTEMA LEGAL IMPERANTE Y SUS CONSECUENCIAS PARA LA SITUACIÓN Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES: DEL EGIPTO FARAÓNICO AL EGIPTO GRECORROMANO

THE EVOLUTION OF THE CURRENT LEGAL SYSTEM AND ITS
CONSEQUENCES FOR THE SITUATION AND RIGHTS OF WOMEN: FROM
PHARAONIC TO GRAECO-ROMAN EGYPT

NINA MEJUTO GARCÍA¹

RESUMEN

El objetivo de este artículo es, a través de la revisión bibliográfica, explorar la evolución de los derechos de las mujeres egipcias entre la época faraónica y la romana, pasando por la Ptolemaica. Se ha constatado que se produjo un retroceso de sus derechos con la llegada y generalización del sistema legal griego. No obstante, dicho retroceso es matizable y no impide que las mujeres sigan siendo sujetos económicos y legales activos.

PALABRAS CLAVE: derechos, mujeres egipcias, sujetos económicos, legales activos.

ABSTRACT

The objective of this article is, through a bibliographic review, to explore the evolution of the rights of Egyptian women between the Pharaonic and Roman times, passing through the Ptolemaic. It has been noted that there was a decline in their rights with the arrival and generalization of the Greek legal system. However, this setback is nuanced and does not prevent women from continuing to be active economic and legal subjects.

KEYWORDS: Rights, Egyptian women, Active economic, Legal subjects.

¹ Doctoranda en Historia Antigua por la Universidad de Barcelona (directores de tesis: Manel García Sánchez, Joan Oller Guzmán y Antonio J. Morales Rondán); Máster en Mediterráneo Antiguo por la Universidad Oberta de Catalunya y Graduada en Historia por la Universidad de Barcelona. E-mail: nmejuto1999@gmail.com

EL DERECHO EN EL EGIPTO FARAÓNICO

En el Egipto faraónico, igual que sucedía en cualquier otro estado monárquico del mundo antiguo, no existía, y probablemente ni siquiera se contemplara, una división de poderes. En efecto, todos ellos, ejecutivo, legislativo, judicial y religioso, emanaban de la figura del faraón. Ciertamente, el Rey del País de las Dos Tierras era al mismo tiempo el juez supremo del territorio. No obstante, en este menester solía representarle el visir, quien solía encargarse de promulgar los edictos. De esta forma, y en cierto sentido, el faraón actuaba, en la práctica, como legislador, y el visir, siempre en nombre de este primero, como ejecutor y como juez supremo de Egipto, impartiendo justicia sobre los casos de mayor importancia (HARING, 2010, 219-222, p. 231).

No obstante, el visir, evidentemente, no era omnipresente, y como resultado, no podía mediar sobre todas las causas legales que se daban alrededor de Egipto. La mayoría de los asuntos se resolvían en los tribunales locales que existían en cada uno de los poblados existentes en Egipto, conocidos como *kenbet*, que tomaron una relevancia aún mayor a partir del Reino Nuevo (HARING, 2010, p. 232).

Los tribunales *kenbet* tenían dos funciones. La primera de ella era resolver disputas legales entre los habitantes de la población a partir de un jurado popular. Un juicio en uno de estos tribunales constaba, así, de distintos pasos. En primer lugar, el presunto agraviado emitía su queja contra el acusado. En segundo lugar, el acusado era interrogado por el tribunal. A continuación, el jurado deliberaba acerca de su decisión final y fallaba en favor de alguna de las dos partes. En caso de que hubiera fallado en favor del agraviado, el acusado estaba obligado a jurar formalmente que iba a resarcir al agraviado del modo convenido por el tribunal. Dicha promesa era entendida por el tribunal *kenbet* como el fin efectivo del juicio (HARING, 2010, p. 233-234). No tenemos constancia de que los resultados de estos juicios fueran notificados a las autoridades judiciales o religiosas. No obstante, tampoco era necesario, puesto que el derecho egipcio tenía un componente consuetudinario que conllevaba que la única condición

para que cualquier variación en el estatus legal de algo o alguien se hiciera efectiva era que dicho cambio fuera aceptado por parte de la comunidad local.

El segundo cometido de estos tribunales era redactar documentos legales de toda clase, relativos a compraventas, matrimonios, divorcios, o testamentos, entre otros. Igual que sucedía en el caso de los litigios, no nos consta que se hiciera llegar a las autoridades ningún tipo de copia de estos contratos. De nuevo, las características del derecho egipcio implicaban que ello no era necesario (HARING, 2010, p. 234).

EL ESTATUS LEGAL DE LA MUJER EN EL EGIPTO FARAÓNICO

La mentalidad egipcia percibía a la mujer casada como la “señora de la casa” (en egipcio, *nbt-pr*) (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 263). Este título era obtenido automáticamente al obtener matrimonio al menos desde la XI dinastía (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 263), a inicios del Reino Medio (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 185).

El principal deber de una mujer casada era supervisar que todo funcionara correctamente en la casa que compartía con su marido mientras éste llevaba a cabo su función en su lugar de trabajo. Hombres y mujeres eran percibidos como criaturas distintas, que, por tanto, estaban abocados a desempeñar labores diferentes. De la misma forma que habría sido inaudito que un hombre permaneciera en el hogar desempeñando las funciones de “señor de la casa” (TYLDESLEY, 1994, p. 12), era igualmente inconcebible que una mujer ocupara un puesto funcional. Esta clase de empleos, de hecho, estaban del todo vetados para las mujeres (ROBINS, 1993, p. 140).

No obstante, este carácter necesariamente distinto al del hombre no implicaba que se percibiera a las mujeres como inferiores a los hombres. Todo lo contrario: la mentalidad egipcia creía, de manera natural, en una igualdad entre ambos sexos muy poco habitual en las sociedades del mundo antiguo. Textos sapienciales como la *Instrucción de Merikare* aseguran que el dios creador había creado a ambos sexos

idénticos en cuanto a dignidad y a derechos, a imagen y semejanza de la pareja divina de Isis y Osiris (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 183).

En efecto, la mitología egipcia relata que, en un tiempo pretérito, Isis y Osiris habían reinado juntos sobre Egipto. Isis, la esposa y hermana de Osiris, no sólo había acompañado y aconsejado a su marido durante su reinado, erigiéndose como una reina capaz y competente. Además, cuando Osiris fue asesinado y descuartizado por su hermano Seth, Isis se había embarcado en un viaje alrededor de Egipto para recuperar los fragmentos de su cuerpo y lograr devolverle a la vida en el *Duat*, permitiéndole así vivir eternamente (ASSMANN, 2005, p. 24). Isis, de esta forma, era el modelo de esposa ideal, en el que cualquier mujer egipcia quería verse reflejada: amaba profundamente a su marido, acompañándolo en todo momento, pero también era capaz de actuar por sí misma si la ocasión lo requería.

El estatus legal de las mujeres egipcias, por tanto, fue muy similar al de los hombres durante toda la época faraónica (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 183). E, igual que Isis, estaban perfectamente capacitadas para actuar por sí mismas. En términos legales, ello implicaba que podían querellar, representarse a sí mismas ante un tribunal, constar como titulares o firmantes de contratos legales, ser propietarias y disponer de dichas propiedades a su conveniencia (por tanto, vender, comprar o alquilar), hacer testamento o heredar, todo ello sin la necesidad de representantes legales de ningún tipo.

Ya en la III dinastía hallamos las primeras evidencias de esta poco común, en comparación con otras sociedades del mundo antiguo, capacidad de agencia para la mujer. Una inscripción autobiográfica de esta cronología, perteneciente a la estela funeraria de un alto funcionario llamado Methen, nos cuenta cómo su madre, la dama Nebsenit, había testado en favor de sus hijos. El destinatario de esta inscripción había recibido cincuenta aruras de tierra de manos de su madre (ROBINS, 1993, 137). Esta inscripción nos muestra, por tanto, que las mujeres habrían podido disponer de sus

bienes con total libertad desde el principio mismo de la época dinástica (DESROCHES-NOBLECOURT, 1993, p. 137).

Igual que podían testar, las mujeres egipcias podían asimismo desheredar a sus hijos si lo consideraban pertinente. Es el caso que vemos reflejado en el testamento, escrito alrededor del 1144 a.C. en Deir el-Medina, de una mujer llamada Naunakhte. Esta dama al parecer se casó dos veces. En su testamento deshereda a los tres hijos fruto de su segundo matrimonio, puesto que habían cuidado de ella adecuadamente a medida que había ido envejeciendo (GRAVES-BROWN, 2010, p. 41). En cambio, todas sus propiedades fueron a parar a otra hija suya (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 189), la cual, presumiblemente, sí se había ocupado de ella debidamente.

Es cierto que los cargos funcionariales sólo podían ser heredados por los hijos varones, dada la ya mencionada prohibición de que fueran ocupados por las mujeres. El resto de las propiedades de una persona, sin embargo, solían ser repartidas de forma equitativa entre sus hijos de ambos sexos, a no ser que existiera alguna indicación en sentido contrario en el testamento (ROBINS, 1993, p. 142); no parece, por tanto, que el género de los herederos fuera un impedimento o implicara la recepción de una parte menor de la herencia. Como hemos visto en el párrafo anterior, al tratar el testamento de Naunakhte, podía darse el caso de que, en casos especiales, la totalidad de la herencia fuera a parar a manos de una mujer.

Las mujeres estaban también capacitadas para figurar como titulares en documentos legales de toda clase. Un ejemplo de ello es el contrato de época de Akenatón, firmado por la propia interesada, en el que una mujer alquila los servicios de una esclava durante diez días a razón de diez unidades de plata por día (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 191).

Todos estos derechos, sin embargo, venían acompañados de un deber: el de responder por sus acciones, en caso de delito, también por sí misma. Ciertamente, en caso de cometer algún delito, la mujer era perseguida por la autoridad igual que cualquier hombre (ROBINS, 1993, p. 147). Es posible, sin embargo, que el castigo

recibido por las mujeres encontradas culpables fuera menor que el que habría recaído sobre los hombres de idéntica condición. No se sabe a ciencia cierta, por ejemplo, si aquellos castigos físicos más duros, como las palizas con varas o la mutilación de nariz u orejas, llegaban a aplicarse realmente sobre las mujeres (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 191). Sabemos, por ejemplo, que a aquellos trabajadores huidos de la corvea se les cortaba la nariz y las orejas antes de empalarlos o de reducirlos a la esclavitud. Sus hijos y mujeres, en cambio, no parecían correr este destino, siendo simplemente reducidos a esclavitud pero sin sufrir el castigo previo (ROBINS, 1993, p. 148).

La creencia de que las mujeres habrían sufrido un retroceso en sus derechos durante el Reino Medio está relativamente extendida. No obstante, ello podría deberse sencillamente a la falta de evidencias papirológicas; ciertamente, estas son más abundantes para el Reino Antiguo y el Reino Nuevo. No obstante, las evidencias con las que contamos, pese a que son de un volumen innegablemente menor, apuntan a lo contrario. Conocemos, por ejemplo, el caso de una mujer, llamada Tehenut, que durante la XIII dinastía interpuso una querrela contra su padre, que nos ha llegado mediante el *Papiro de Kahun*. En un principio, el padre de nuestra querellante habría anulado su primer testamento, en el que, suponemos, legaba sus bienes a sus hijos y a su primera esposa, para poder redactar otro en el que dejaba todas sus posesiones a su segunda esposa. Ante esta perspectiva, Tehenut habría realizado la mencionada querrela en contra de su padre, puesto que quince de los esclavos que su padre pretendía entregar a su segunda esposa ya le habían sido entregados a ella anteriormente. Este documento nos demuestra que, como mínimo, las mujeres tenían la posibilidad de defender sus propios intereses en caso de necesidad (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 188).

Hemos observado, pues, numerosos ejemplos de documentación que refleja que las mujeres de época faraónica eran perfectamente capaces, en términos legales, de hacer y deshacer a voluntad. No obstante, es cierto que la mayoría de estas demás pertenecían a clases bienestantes. Cabe preguntarse, por lo tanto, si esta igualdad entre hombres y mujeres se extendía también a las mujeres de clases menos pudientes o si,

por el contrario, era prerrogativa prácticamente exclusiva de las mujeres más afortunadas (ROBINS, 1993, p. 150-52).

De la misma forma, es interesante remarcar que, aunque no existe atisbo de duda sobre si las mujeres propietarias existieron o no (muestra de ello son los documentos que hemos tratado en párrafos anteriores), las evidencias de mujeres propietarias son mucho menos numerosas que las que conciernen a hombres propietarios. Por ejemplo, en el *Papiro Wilbour* sólo entre el 10 y el 11% de las personas propietarias recogidas son mujeres (ROBINS, 1993, p. 146), por lo que, aunque existen, son decididamente una minoría. Similar es el resultado arrojado por un estudio de la documentación legal hallada en Deir el-Medina: sólo un 18,1% de la documentación relacionada con transacciones financieras implicaba a mujeres, y sólo un 10,3% de las personas mencionadas en esta clase de documentos eran mujeres (ROBINS, 1993, p. 41). De esto se presume que, si bien las mujeres estaban legalmente capacitadas para ejercer estos derechos, ello no implica que todas las mujeres del País de las Dos Tierras tuvieran acceso *de facto* a ellos. De nuevo, es probable que el componente de clase fuera decisivo a la hora de poder, o no, ejercer sus derechos.

MATRIMONIO Y VIUDEDAD EN ÉPOCA FARAÓNICA

La sociedad egipcia consideraba el matrimonio garante de la continuidad, legitimidad y adherencia a las normas sociales preestablecidas. Era, por tanto, una institución de enorme importancia (FROOD, 2010, p. 472). Durante la época faraónica, era costumbre que el futuro marido pidiera la mano de su potencial esposa a su padre antes de contraer las nupcias. No obstante, no debemos interpretar esto como un signo de una potestad absoluta por parte del padre para elegir al futuro marido de su hija. Lo más probable es que simplemente fuera necesario su consentimiento para hacer efectivo el matrimonio. Una prueba a favor de esta teoría es que numerosos papiros del *Libro de la Salida al Día*

recogen, como uno de los ítems de la *Confesión Negativa*², la fórmula “no le he cogido una hija a un padre sin su consentimiento” (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 221).

Para que un matrimonio fuera efectivo, no era necesaria ninguna ceremonia. Tampoco era necesario informar en modo alguno a las autoridades. Fiel al carácter consuetudinario del derecho egipcio, el matrimonio se convertía en plenamente efectivo cuando la ahora esposa se trasladaba a vivir a casa de su marido. El matrimonio, pues, era virilocal en la sociedad egipcia. No obstante, la mujer casada en ningún momento perdía su propio nombre, y ni siquiera le añadía el nombre de su marido. En cambio, era todavía identificada según su propia genealogía, esto es, como hija de su madre y de su padre. Existía, no obstante, la posibilidad de referirse a una mujer como “esposa de NN”, pero ello no minaba su identidad anterior ni la supeditaba a la de su marido, si no que, en todo caso, le añadía otro elemento (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 246).

Ya hemos hablado de los contratos que se redactaban en los tribunales *kenbet*. Los relativos al matrimonio y al divorcio se hicieron particularmente populares a partir de la XI dinastía, apareciendo en primera instancia redactados entre los futuros marido y suegro. No obstante, a partir del período Saíta, hallamos ya ejemplos cada vez más numerosos de contratos redactados entre ambos futuros esposos (HARING, 2010, p. 234). Estos contratos eran legalmente vinculantes para ambos cónyuges, así como para su eventual descendencia. En todo caso, la mujer quedaba en muy buen lugar gracias a ellos, pues el matrimonio implicaba una división automática de los bienes comunes entre ambos cónyuges. En caso de divorcio, estas propiedades quedaban divididas entre los ahora excónyuges y sus hijos, si los hubiera. Además, exceptuando si el divorcio se producía debido a una infidelidad por parte de la esposa, el marido estaba obligado a devolverle la dote que ella había entregado en el momento del matrimonio (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 232).

²Fórmula según la cual los fallecidos, a su llegada a la Sala de las Dos Verdades y en presencia del tribunal presidido por Osiris, debían negar haber cometido ninguna de las 42 faltas cuya comisión implicaba haber llevado una vida carente de virtud.

Las viudas, y especialmente aquellas que habían quedado en una situación de vulnerabilidad al fallecer su esposo, eran habitualmente vistas con compasión y ayudadas por los más poderosos. Esto queda fehacientemente demostrado por los numerosos textos sapienciales y e inscripciones autobiográficas en las estelas funerarias. En los primeros, se recomienda a los lectores que, para ser hombres de provecho, deben ayudar a las viudas en caso de necesitarlo y que en ningún caso deben aprovecharse de su situación de vulnerabilidad, como sucede en la *Instrucción de Merikare*. En los segundos, en cambio, los ahora fallecidos presumen de haber ayudado a las viudas que lo requerían y de no haberse aprovechado de ellas. Un ejemplo de esto segundo es el texto autobiográfico que hallamos en la estela funeraria del gobernador de la dinastía XII, oriundo de Beni Hasan, llamado Amenemhat. En ella se recalca que el fallecido ayudó tanto a las viudas como a las mujeres casadas durante una época de necesidad (ROBINS, 1993, p. 149).

Cabe decir, sin embargo, que no todas las viudas quedaban en un estado tan vulnerable. Aquellas más afortunadas podían llegar a recibir en herencia un patrimonio que, como poco, les permitiría hacer frente a sus necesidades. Por descontado, una vez recibían este patrimonio podían disponer de él libremente, como sucedía con cualquier otra propiedad (DESROCHES-NOBLECOURT, 1998, p. 294).

Queda demostrado, pues, que en época faraónica la mujer tenía una capacidad de agencia considerable. Incluso las mujeres en situación de riesgo, como las divorciadas o las viudas, contaban en muchos casos con mecanismos de seguridad que, de una u otra forma, las protegían a ellas y a sus derechos: las primeras, mediante los contratos de matrimonio, que les aseguraban la recepción de su parte correspondiente de los bienes, y las segundas mediante este compromiso social respecto a ellas, que probablemente asegurara, como mínimo, que no pasaran hambre en épocas de carestía.

EL DERECHO EN EL EGIPTO PTOLEMAICO

Cuando los persas conquistaron Egipto, Darío I ordenó documentar minuciosamente las estructuras de poder que existían en Egipto, para conocerlas y poder emplearlas a su

favor. La dinastía Ptolemaica hizo exactamente lo mismo tres siglos después a su llegada a Egipto (CRUZ-URIBE, 2010, p. 494). Los monarcas Lágidas en ningún momento pretendieron realizar una reforma exhaustiva del sistema existente (VANDORPE, 2010, p. 171-172). Al contrario; en muchos casos optaron por tomar los elementos ya existentes como punto de partida y realizar sólo determinados ajustes que consideraron necesarios (MANNING, 2019, p. 103).

El objetivo de los reyes Ptolemaicos no era, por tanto, helenizar Egipto. Este hecho queda demostrado por el hecho de que sólo se fundara una *polis* al estilo griego en todo el País de las Dos Tierras, Ptolemais, durante el reinado de los Ptolomeos, y que sólo existieran tres *poleis* griegas en todo el territorio egipcio: Alejandría, Naukratis y Ptolemais (ROWLANDSON, 2010, p. 239).

Tampoco estaba entre sus objetivos eliminar las tradiciones y estructuras autóctonas, lo cual no implica que no se produjeran ciertos cambios en la administración del país. En lo referente al derecho, esto se tradujo en la imposición de un sistema legal de nueva planta y de base griega, que desde la época de Ptolomeo II conviviría con el sistema legal autóctono, de base evidentemente egipcia (ROWLANDSON, 2010, p. 243).

En un principio, cada cual podía acogerse al sistema local que más le conviniera. Una misma persona podía incluso emplear ambos sistemas legales para resolver distintos asuntos: si el modelo griego, por ejemplo, le resultaba más beneficioso para ciertos trámites pero el egipcio le daba facilidades para realizar otros, estaba en todo su derecho de ir cambiando de tradición legal según lo necesitara.

El sistema griego era empleado en unos tribunales conocidos como *dikasteria*, con el griego como lengua vehicular más habitual. El sistema autóctono, en cambio, se utilizaba en unos tribunales llamados *laokritai*, que estaban en los templos y que solían emplear el demótico (VANDORPE, 2010, p. 172). En ambos casos era necesaria la presencia de un oficial de la corona que supervisara el correcto funcionamiento del tribunal, al que se conocía como *eisagogeus* (ROWLANDSON, 2010, p. 243). Los asuntos judiciales mixtos eran resueltos en tribunales conocidos como *chrematistai* (MANNING,

2019, p. 493). No obstante, en estos casos mixtos solía prevalecer el sistema griego por encima del egipcio (CRUZ-URIBE, 2010, p. 493). Las *poleis* griegas (Alejandría, Ptolemais y Naukratis) contaban con sus propios sistemas legales. De entre ellos, el de Alejandría era supervisado por el *archidikastes*, cargo establecido por la realeza Ptolemaica (ROWLANDSON, 2010, p. 244) que también tenía la responsabilidad de supervisar el buen funcionamiento de las dos tradiciones legales que se empleaban en el resto de Egipto, la egipcia así como la griega (MANNING, 2019, p. 114).

EL INICIO DE LA REGRESIÓN DEL DERECHO EGIPCIO

Como ya se ha apuntado, inicialmente existía plena libertad para acogerse a una u otra tradición legal. No obstante, en el 145 a.C. fue promulgado un decreto real que establecía la obligación de certificar cualquier documento escrito en demótico ante un oficial griego para que fuera efectivo. La aplicación de este decreto queda fehacientemente demostrada por los resúmenes en griego que hallamos bajo el texto en demótico de numerosos documentos legales. Este cambio tuvo dos consecuencias. Una, que emplear el derecho egipcio resultara algo más costoso e inconveniente. Y dos, que los templos egipcios ya no tuvieran la potestad de emitir documentos legales automáticamente válidos.

Al principio, debió de existir un sistema relativamente sencillo para eludir esta prohibición: presumiblemente, habría bastado con redactar dichos documentos en griego pero acogiéndose a la tradición legal egipcia. En el 118 a.C., sin embargo, esta especie de vacío legal fue eliminado, puesto que otro decreto real convirtió el idioma de estos contratos en vinculante: si estaban escritos en griego, debían emplear el sistema legal heleno, y si estaban escritos en demótico, en cambio, habrían de acogerse al sistema autóctono. Ello vino acompañado por la conveniente implantación de *dikasteria* en todos los pueblos egipcios que hasta entonces, por el motivo que fuera, no contaran con ellos (ROWLANDSON, 2010, p. 245).

Todas estas acciones parecen indicar que la monarquía Ptolemaica pretendía impulsar el sistema legal que había implantado sobre Egipto. No obstante, el derecho

egipcio, pese a que sufrió un notable retroceso, nunca llegó a ser prohibido de forma explícita. Asimismo, cabe destacar que esta regresión podría ser matizable: los funcionarios que formaban parte de estas recién formadas *dikasteria* no dejaban de ser miembros de las élites locales, quienes, pese a haber pasado por un cierto proceso de helenización para poder seguir formando parte de la clase dirigente Ptolemaica, seguían siendo egipcios y, por tanto, debían conocer bien la tradición legal autóctona. Esto les habría permitido aplicar el derecho heleno de una forma lo más parecida posible al derecho egipcio bajo el que los habitantes de estos poblados habrían vivido hasta ese momento.

LA SITUACIÓN DE LA MUJER ANTE EL SISTEMA DUAL

Tal y como hemos apuntado en apartados anteriores, el sistema egipcio salvaguardaba notablemente los derechos de las mujeres. Según la tradición autóctona, recordemos, la mujer podía representarse a sí misma ante los tribunales, ser titular de contratos legales de cualquier tipo, y ser propietaria y gestionar dichas propiedades como deseara. Incluso en lo referente a los contratos matrimoniales, la tradición egipcia favorecía a la mujer, puesto que ya hemos comentado que estos eran escritos entre ambos futuros cónyuges.

El recién implantado sistema heleno, en cambio, exigía la presencia de un tutor legal (en griego, *kyrios*) para que la mujer pudiera llevar a cabo cualquier trámite legal. (ROWLANDSON, 2010, p. 245). Este solía ser un familiar cercano de la mujer (como su padre), su marido o, a falta de éste, su hijo mayor (SCHENTULEIT, 2019, p. 248). Asimismo, los contratos matrimoniales eran redactados ya no entre los futuros esposos, si no entre el potencial esposo y el padre de la novia, en tanto su *kyrios*.

Por descontado, no estamos hablando de una situación comparable a la de la mujer en las *poleis* de la Grecia clásica, en las que las mujeres carecían sencillamente de esta capacidad de agencia, con o sin *kyrios*. Sin embargo, cierto es que la cada vez más omnipresente aplicación del derecho griego, en detrimento del sistema autóctono, pudo

haber representado un cierto retroceso respecto a la situación y los derechos de la mujer.

AEGYPTO CAPTA: EL DERECHO EN EL EGIPTO ROMANO

Tal como les había sucedido a los monarcas Ptolemaicos, a su llegada a Egipto los romanos hallaron un sistema legal y administrativo relativamente eficiente, que requería muy pocos cambios para poder ser empleado a su favor (JÖRDENS, 2012), por lo que, fieles al habitual pragmatismo que les caracterizaba, aprovecharon dichas estructuras.

Ya hemos visto las acciones tomadas por la monarquía Ptolemaica para empujar a la población a emplear el derecho heleno, sin llegar a prohibir, sin embargo, el sistema autóctono. En época romana, el derecho egipcio tampoco llegó a prohibirse, aunque persistió la tendencia de empujar a la población a emplear el derecho griego.

En teoría, en el Egipto romano coexistían tres tradiciones legales. En primer lugar estaba el derecho romano, que sólo se aplicaba al reducido número de ciudadanos romanos que poblaban el territorio egipcio. En segundo lugar encontramos el derecho propio de las ciudades griegas (Ptolemais, Naukratis, Alejandría y, desde su fundación en el 130 d.C., Antinoópolis), aplicable únicamente a sus habitantes. En tercer lugar, por último, hallamos el sistema mixto instaurado en época Ptolemaica, aplicable al resto de habitantes de la ahora provincia romana de *Aegyptus*. En teoría, este sistema mixto habría permitido acogerse al sistema legal que el usuario prefiriera, siempre y cuando se cumpliera en todo momento con las leyes impuestas en época Lágida que ya hemos mencionado, que dificultaban, en la práctica, el uso del derecho egipcio (ROWLANDSON, 2010, p. 248).

EL TRIUNFO DE LA TRADICIÓN GRIEGA

No obstante, los nuevos gobernantes romanos de la provincia, haciendo gala de la practicidad característica de la mentalidad, continuaron promoviendo el uso del

derecho griego por encima del egipcio, a fin de, en última instancia, simplificar la gestión del territorio y de sus habitantes.

La justicia pasó a ser impartida por oficiales romanos, que empleaban el griego como idioma vehicular, independientemente de la tradición legal sobre la que estuvieran trabajando. Existían, no obstante, traductores a disposición de todo aquél que los necesitara.

Asimismo, se decretó que todos los contratos en egipcio debían llevar adjuntos una traducción y un resumen, ambos en griego, de su contenido para poder ser considerados válidos. Esta norma elevó considerablemente el coste de los trámites en egipcio, además de, una vez más, convertirlos en sumamente inconvenientes. La ineludible consecuencia de esta normativa fue que a lo largo del siglo I d.C. el derecho egipcio dejara de utilizarse prácticamente por completo (ROWLANDSON, 2010, p. 248).

El derecho egipcio, sin embargo, pudo haber sobrevivido en cierto modo. Si bien el derecho era impartido por oficiales romanos, estos se hallaban rodeados de un consejo formado por miembros de las élites locales. Dichos asesores seguían siendo egipcios y, por tanto, conocían la tradición legal autóctona así como la griega, de modo que es posible que, una vez más, incitaran a estos oficiales a aplicar el derecho heleno de una forma lo más parecida posible a aquella recogida por la tradición egipcia (JÖRDENS, 2012).

LA SITUACIÓN DE LA MUJER EN EL EGIPTO ROMANO

Ya hemos hablado de la desaparición paulatina del derecho egipcio frente al griego durante el siglo I d.C.. Ello implicó, en la práctica, que también las mujeres debieron regirse inevitablemente por el derecho griego. Ahora la tutela por parte de un *kyrios* se convertía ya en ineludible, tal como hallamos documentado en numerosas evidencias papirológicas del Egipto romano (VANDORPE, 2012) para la realización de cualquier trámite jurídico o transacción de cierta importancia (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 60). Esta

imposición se convertiría en particularmente severa a partir del 140 d.C. (SCHENTULEIT, 2019, p. 348).

No obstante, tal y como hemos avanzado en el apartado anterior, ciertos aspectos de la tradición egipcia habían permeado, indirectamente, en la forma de aplicación de este derecho griego. Así, las mujeres del Egipto romano seguían gozando de ciertas posibilidades que no se daban en otros lugares del Imperio (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 61).

En primer lugar, las prácticas de la dote y de la herencia aportaban a la mujer dos mecanismos de potencial obtención y control de bienes. La mujer del Egipto romano tenía, siempre bajo la supervisión de su *kyrios*, control sobre los bienes que constituían su dote. Asimismo, igual que en época faraónica, podía heredar parte de las propiedades familiares, en igualdad de condiciones con sus hermanos varones. Al menos en el caso de las mujeres pudientes, esto pudo haber implicado la posibilidad de acumular cierto número de propiedades (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 61-62), que, siempre con el consentimiento de su *kyrios*, podía gestionar bajo su propio criterio.

En segundo lugar, en el Egipto romano existía el concepto de la “materna potestas”. En este contexto, las madres tenían un poder de decisión inusitado para la época, en comparación con otros rincones del mundo clásico, acerca de distintos aspectos relativos a su vida familiar. Uno, la vida o muerte de los hijos venideros, de forma parecida al *pater familias* en la sociedad romana. Dos, el matrimonio de sus hijos: ciertamente, el consentimiento probablemente habría de ser pedido al padre de la novia, pero su madre tendría, como mínimo, la oportunidad de dar su opinión y de ser tenida en cuenta a la hora de tomar dicha decisión. Y tres, la capacidad de aparecer en los contratos de aprendizaje de sus hijos como responsables de éstos, en lugar de sus padres (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 62). Por supuesto, la del Egipto romano no era una sociedad matrilineal ni matriarcal, y no debe ser interpretada como tal. No obstante, es cierto que las mujeres del Egipto romano contaban, como mínimo, con esta capacidad de ser partícipes en las decisiones tomadas en el seno de su hogar.

La documentación que nos ha llegado muestra que las mujeres, siempre acompañadas de sus *kyrioi*, seguían, en efecto, siendo propietarias, testando, heredando, comprando, vendiendo y, menos frecuentemente, prestando dinero o empeñando bienes (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 212). El estudio de los censos de población nos arroja que la cantidad de mujeres propietarias casadas y no casadas era similar, si bien es cierto que las mujeres solían poseer terrenos de tamaño más reducido que los hombres (VANDORPE, 2012).

Estas actividades desempeñadas por las mujeres nos dejan entrever que sus *kyrioi* probablemente estaban conformes con el hecho de acompañarlas y dar su consentimiento para que llevaran a cabo todas estas operaciones, cosa que resulta lógica teniendo en cuenta la libertad de la que habían gozado tradicionalmente las mujeres egipcias. Es posible, así, que el requerimiento de la presencia de un *kyrios* fuera entendido como un mero trámite, y no como una evidencia de una hipotética situación de inferioridad de la mujer.

Una prueba a favor de esta hipótesis es la cuantiosa evidencia papirológica que nos ha llegado, en especial en forma de cartas, que nos revela que las esposas de los grandes terratenientes metropolitanos solían ayudar a sus maridos a gestionar sus propiedades. Cuando sus maridos viajaban lejos del hogar, ellas se quedaban, de hecho, al mando. Asimismo, al fallecer sus maridos, estas ahora viudas podían llegar a asumir control absoluto *de facto* sobre sus propiedades (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 206-208), especialmente si su marido había dejado huérfanos de padre a hijos menores de edad que aún no estaban legalmente capacitados para hacerse cargo de estas propiedades (HUEBNER, 2013, p. 131). Sin embargo, cabe hacer la misma advertencia que se ha hecho al disertar sobre los derechos de las mujeres en época faraónica: tenemos mucho mejor documentado el caso de las mujeres más pudientes. Las clases subalternas, en cambio, no están tan bien documentadas ni estudiadas, por lo que su situación podría ser distinta y, probablemente, no tan halagüeña (GOÑI ZABALEGUI, 2018, p. 211).

Conocemos, eso sí, numerosas evidencias papirológicas acerca de mujeres trabajadoras, que llevan a cabo ocupaciones de toda índole. Hallamos mujeres vendedoras de productos muy variados, como fruta, cerveza, u otras bebidas alcohólicas, zapateras, embalsamadoras, porteras, pastoras de animales como cerdos, ocas o vacas, regentes de baños (en este caso, se entiende que regentaban o bien baños de uso exclusivo para mujeres o la parte destinada a las mujeres de unos baños que también contarán con una sección masculina), recolectoras de olivas, nodrizas, cantantes, músicos o bailarinas. Todas ellas tienen en común que trabajaban para complementar el sueldo de su marido con el suyo propio (SCHENTULEIT, 2019, p. 354-355).

MATRIMONIO, DIVORCIO Y VIUDEDAD EN EL EGIPTO ROMANO

En época romana, el matrimonio seguía siendo virilocal y monógamo (HUEBNER, 2013, p. 48). Asimismo, e igual que en época faraónica, se trataba de un asunto completamente privado y consuetudinario; sólo concernía a ambos cónyuges y, a lo sumo, a sus respectivas familias. Los censos de época romana que conservamos (ROWLANDSON, LIPPERT, 2019, p. 341) nos indican que las mujeres solían casarse alrededor de los 12 años. Los varones, en cambio, solían hacerlo alrededor de la veintena, entre los 18 y los 25 años (HUEBNER, 2013, p. 50), existiendo una diferencia de edad promedio de 7,5 años entre ambos cónyuges (MALOUTA, 2012).

Asimismo, el divorcio seguía siendo también un asunto privado. A juzgar por las fuentes papirológicas con las que contamos, era relativamente común. Tal como sucedía en época faraónica, la mujer contaba con cierta protección tras el divorcio: si se trataba de un proceso iniciado por el hasta entonces marido, esto es, si él la repudiaba a ella, estaba obligado a devolverle la dote. En caso de no querer o no poder hacerlo, le serían embargadas propiedades hasta resarcir a la esposa un valor equivalente al de la dote que había entregado en el momento del matrimonio. Si la esposa estaba embarazada cuando se producía el divorcio, tenía derecho a una manutención para ella durante el embarazo y para la criatura una vez se produjera el nacimiento. En caso de no estarlo,

la devolución de la dote marcaba el final de las obligaciones entre ambos cónyuges, puesto que los hijos ya nacidos solían permanecer en el domicilio paterno (MALOUTA, 2012), mientras que la mujer solía regresar a la casa de su familia de origen.

Si se quedaba viuda, la mujer contaba con dos posibilidades. Una, volver a casarse, viviendo entre tanto en la casa que había pertenecido a su marido y que, a su muerte, habría heredado alguno de sus hijos. O dos, volver a la casa de su familia de origen, en la que había vivido antes del enlace. Habitualmente, los maridos dejaban escritas en sus testamentos disposiciones destinadas al cuidado y manutención de sus esposas (MALOUTA, 2012), a fin de que no se hallaran totalmente desprovistas a su fallecimiento.

CONCLUSIONES

Hemos podido comprobar, pues, que en época faraónica la mujer podía actuar por sí misma y resolver todo tipo de asuntos legales y económicos sin necesidad de ninguna tutela masculina. Cierto es que este fenómeno está mejor documentado en mujeres pudientes, pero es razonable inferir que, en general, la mujer disfrutaba de una situación bastante favorable, especialmente en comparación con otras sociedades del mundo antiguo.

La llegada de los monarcas Lápidas, sin embargo, trajo consigo la implantación de un nuevo sistema legal, de base griega. Inicialmente este convivió con el egipcio. No obstante, la emisión de leyes que favorecían el uso de este nuevo sistema, cada vez más difíciles de eludir, provocaron que emplear el sistema egipcio resultara cada vez más inconveniente y que, por tanto, fuera empleándose cada vez menos. Por tanto, las mujeres se vieron cada vez más obligadas a recurrir a la presencia de un *kyrios*, o tutor legal, para realizar cualquier tipo de trámite legal o económico.

Esto tuvo su culmen tras la conquista romana de Egipto. Los recién llegados gobernantes romanos, con su habitual practicidad, acabaron de complicar el acceso al

derecho egipcio de tal forma que, en la práctica, dejó de emplearse a lo largo del siglo I a.C.: el derecho griego se había convertido, *de facto*, en la única opción disponible.

Por tanto, la presencia de un *kyrios* pasó a ser del todo obligatoria para que las mujeres del Egipto romano pudieran llevar a cabo trámites de cualquier índole. No obstante, ello no les impidió seguir llevando a cabo operaciones legales o económica de toda clase, tal y como sus predecesoras de época faraónica habían hecho. Ello podría indicaros que sus *kyrioi* estaban del todo conformes con la realización de estos trámites y que, por tanto, la capacidad de agencia de las mujeres en época faraónica no se había perdido del todo, si no que seguía manifestándose de una forma distinta: ahora requería de un paso extra, esto es, de la aprobación de estos trámites por parte del *kyrios*. Esta acción, en muchos casos, y especialmente en los de las clases más pudientes, pudo haber sido puramente performativa.

BIBLIOGRAFÍA

CRUZ-URIBE, Eugene. 26. Social Structure and Daily Life: Graeco-Roman. In: LLOYD, Alan. B. (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. West Sussex: John Wiley and Sons, 2010

DESROCHES-NOBLECOURT, Christiane. *La mujer en tiempos de los faraones*. Madrid: Editorial Complutense, 1998

FROOD, Elizabeth. 25. *Social Structure and Daily Life: Pharaonic*. In: LLOYD, Alan. B. (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. West Sussex: John Wiley and Sons, 2010

GOÑI ZABALEGUI, Amaia. *Género y sociedad en el Egipto romano: una mirada desde las cartas de mujeres*. Oviedo: Ediuno y Trabe, 2018

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

HARING, Ben. 12. *Administration and Law (Pharaonic)*. In: LLOYD, Alan. B. (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. West Sussex: John Wiley and Sons, 2010

HUEBNER, Sabine R. *The Family in Graeco-Roman Egypt: A Comparative Approach to Intergenerational Solidarity and Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013

JÖRDENS, Andrea. 4. *Status and Citizenship*. In: RIGGS, Christina. (Ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012

MALOUTA, Myrto. 18. *Families, Households and Children*. In: RIGGS, Christina. (Ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2012

MANNING, Joseph G. 7. *The Ptolemaic Governmental Branches and the Role of Temples and Elite Groups*. In: VANDORPE, Katelijjn. (Ed.), *A Companion to Graeco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2019

ROBINS, Gay. *Las mujeres en el Antiguo Egipto*. Madrid: Akal Universitaria, 1993

ROWLANDSON, Jane. 13. *Administration and Law: Graeco-Roman*. In: LLOYD, Alan. B. (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. West Sussex: John Wiley and Sons, 2010

ROWLANDSON, Jane, LIPPERT, Sandra. 21. *Family and Life Cycle Transitions*. In: VANDORPE, Katelijjn. (Ed.), *A Companion to Graeco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2019

SCHENTULEIT, Maren. 22. *Gender Issues: Women to the Fore*. In: VANDORPE, Katelijjn. (Ed.), *A Companion to Graeco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2019

TYLDESLEY, Joyce. *Daughters of Isis: Women of Ancient Egypt*. Londres: Viking – Penguin Group, 1994

VANDORPE, Katelijjn. 9. *The Ptolemaic Period*. En LLOYD, Alan. B. (Ed.), *A Companion to Ancient Egypt*. West Sussex: John Wiley and Sons, 2010

A REPRESENTAÇÃO DE UMA CATOLICIDADE CRISTÃ PELO “CÂNON PRIMITIVO” NA OBRA CONTRA AS HERESIAS DE IRENEU DE LYON (SÉC. II D.C)

THE REPRESENTATION OF A CHRISTIAN CATHOLICITY BY THE “PRIMITIVE CANON” IN THE WORK AGAINST THE HERESIES OF IRENEUS OF LYON (2ND CENTURY AD)

RAFAEL SILVA DOS SANTOS¹

RESUMO

As origens de uma identidade cristã primitiva ainda são tema de debates, sobretudo no que diz respeito a formação do Canon. Quando surge a noção de "Escritura" para os cristãos? Quais ideias estariam presentes em seus primeiros escritos? E o que dita a origem de tais escrituras? Nesse trabalho buscamos entender como a existência de um "Canon Primitivo" anterior ao século II da nossa era, é uma evidência de uma identidade cristã primitiva.

PALAVRAS-CHAVE: Ireneu; Cânon Primitivo; Catolicidade.

ABSTRACT

The origins of a primitive Christian identity are still a subject of debate, especially with regard to the formation of the Canon. When did the notion of "Scripture" arise for Christians? What ideas would be present in your early writings? And what dictates the origin of such writings? In this work we seek to understand how the existence of a "Primitive Canon" prior to the 2nd century AD is evidence of a primitive Christian identity.

KEYWORDS: Ireneus; Primitive Canon; catholicity.

¹ Mestre em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Bolsista Nota 10 FAPERJ. Especialista em História da Igreja e do Pensamento cristão pela Faculdade Batista do Sul. Especialista em História Antiga e Medieval pelo CEHAM-UERJ. Graduado em História pela Universidade Estácio de Sá. E-mail: profrafaelsantos1992@gmail.com.

INTRODUÇÃO

O cristianismo surge no I século d.C. como um movimento relativamente pequeno na Judéia, que então era uma das menos importantes províncias romanas. Os primeiros cristãos formavam um grupo diversificado até o final do século I; pobres e abastados se uniam em torno da crença na ressurreição de Cristo.

Mas as ideias cristãs passariam por novos níveis de complexidade a medida em que vários grupos étnicos adentrassem no seio dessa religião nascente. O primeiro grande embate, e a primeira grande discordância dos fieis cristãos surgiu após a entrada de gentios em um grupo de cristãos que era fundamentalmente judeu. As questões ligas a lei judaica e sua observação, e se esta deveria ser um critério para a salvação; os temas mais caros do judaísmo como a circuncisão, a dieta judaica e as festas religiosas (páscoa, pentecostes, etc.), todos estes deveriam fazer parte da vida dos cristãos gentios?

O livro de Atos dos Apóstolos narra um episódio onde estas questões foram debatidas, uma grande reunião ocorrida em Jerusalém e que contou com a participação de muitos cristãos, dentre eles alguns dos apóstolos originais, Tiago, irmão de Jesus e líder da igreja de Jerusalém, e alguns dos apóstolos originais como Simão Pedro e João. A principal temática foi o quanto da lei de Moisés os cristãos gentios deveriam guardar.

Entretanto, haviam descido alguns da Judéia e começaram a ensinar aos irmãos: “Se não vos circuncidardes segundo a norma de Moisés, não podereis salvar-vos”. Surgindo daí uma agitação e tornando-se veemente a discussão de Paulo e Barnabé com eles, decidiu-se que Paulo e Barnabé e alguns outros dos seus subiriam a Jerusalém, aos apóstolos e anciãos, para tratar a questão. (Atos dos Apóstolos 15, v. 1, 2).

A “Controvérsia de Jerusalém” colocou em lados opostos dois grupos de cristãos², de um lado os mais judaizantes, representados por aqueles convertidos da seita dos fariseus³, e o outro grupo, o “partido dos gentios”, que tinha como seu maior

² Muitos pesquisadores costumam usar em casos assim o termo “cristianismos” dada a pluralidade de ideias. Nesse trabalho, porém, não defenderemos que exista, a grosso modo pelo menos, uma mistura de vários cristianismos que se desentendiam.

³ Atos dos Apóstolos 15:5

representante Paulo de Tarso. Teríamos então o embate entre dois tipos de cristianismos, um mais judaico e um mais gentio? Certamente que havia uma divergência, no entanto, esses grupos não eram diferentes entre si, uma única controvérsia não seria suficiente para subcategorizar o cristianismo nascente tão facilmente; de fato esses dois grupos tinham uma divergência significativa, mas a forma como tal controvérsia foi resolvida denota que esses diferentes não eram distintos assim.

A solução para essa primeira controvérsia cristã pode ser observada nas palavras de Tiago, então líder da comunidade cristã de Jerusalém:

Quando cessaram de falar, Tiago, tomou a palavra, dizendo: “Irmãos, escutai-me. Simeão acaba de expor-nos como Deus se dignou, desde o início, escolher dentre os gentios um povo dedicado ao seu Nome. Com isto concordam as palavras dos profetas, segundo o que está escrito: ‘Depois disto voltarei e reedificarei a tenda arruinada de Davi, reconstruirei as suas ruínas e a reerguerei. A fim de que o resto dos homens procurem o Senhor, assim como todas as nações dedicadas ao meu Nome, diz o Senhor que faz estas coisas conhecidas desde sempre.’ Eis porque, pessoalmente, julgo que se devam molestar aqueles que, dentre os gentios, se converterem a Deus.” (Atos dos Apóstolos 15, v. 13-19).

A resposta de Tiago foi baseada na Escritura, segundo ele próprio, “as palavras dos profetas”. Citando o profeta israelita Amós, Tiago sugere que a “tenda arruinada de Davi” foi reerguida através de Jesus Cristo, ou seja, o Messias descendente de Davi já reinaria simbolicamente em Jerusalém, e a prova disso era que, assim como profetizou Amós, as nações estariam buscando ao Senhor, o Deus de Israel.

Essa resposta pareceu agradar ambos os grupos discordantes, pois logo delegações destes partiram com cartas que traziam a resolução daquela conferência: os gentios seriam bem-vindos a igreja de Cristo, e não precisavam guardar as leis judaicas, pois Cristo era o rei que unia a todos.

Podemos observar então que os divergentes se calaram e passaram a concordar quando ouviram a “Escritura” – que à época era o que entendemos hoje como “Antigo Testamento”. Assim sendo, havia uma noção de “regra de fé” para os primeiros cristãos,

regra essa que poderia resolver as mais complexas controvérsias. Estaria sendo lançada na igreja primitiva as bases do que futuramente se conhecerá por “catolicidade”, ou seja, o reconhecimento de uma comunidade cristã para com a outra tendo como base uma crença comum.

O presente artigo irá trabalhar com esses elementos comuns a partir dos escritos Ireneu de Lyon, o qual combaterá os mestres gnósticos visando a existência de uma regra de fé cristã que vinha desde os apóstolos de Jesus, regra essa que aqui chamaremos de “cânon primitivo”.

CATOLICIDADE E CRISTIANISMO

Nos dias de hoje a palavra “católico” é normalmente atribuída a igreja romana unificada em torno do papado (MCBRIEN, 1996, p. 19), contudo, essa terminologia possui uma significação mais antiga. Oriundo do grego *katholou*, a palavra é composta de *katá* (de acordo, acerca de) e *holos* (todo), logo, uma tradução mais precisa para o termo católico seria “de acordo com o todo” ou “segundo o todo”. Essa conclusão é coerente uma vez que as primeiras comunidades cristãs possuíam certos elementos comuns entre si, os quais serviam para dar uma coesão às suas crenças e até aplacar certas diferenças.

O termo já havia sendo utilizado no contexto da eclesiologia cristã desde o século II; Inácio de Antioquia teria sido um dos primeiros a se valer deste termo. Assim, uma Igreja Católica não se baseia no fato de haver um Papa em Roma ⁴, antes ela abarca aqueles que professam uma mesma fé em meio a diferenças.

Porém, ainda é válido salientar que certos mecanismos de igualdade devem ser empregados a fim de se estabelecer a comunhão entre igrejas que parecem ser tão diferentes. Não falamos aqui de cristianismos distintos entre si, mas de comunidades cristãs que possuíam diferenças étnicas e culturas, e em alguns casos até doutrinárias. Como tais grupos se uniriam “segundo um todo”? E que “todo” seria esse? Aqui defenderemos que a catolicidade cristã irá se construir a partir de uma mesma “regra de fé”, a qual já pode ser encontrada no I século no episódio da Conferência de

⁴ Igrejas Ortodoxas Orientais, como a grega, copta e síriaca também usam o termo católico. Grupos protestantes como metodistas, luteranos e calvinistas também abraçam “católico” como uma palavra de união interdenominacional.

Jerusalém, mas será melhor desenvolvida por Ireneu de Lyon, pai da igreja do segundo século durante sua controvérsia contra os gnósticos.

IRENEU DE LYON

O debate da formação do cânon pode ainda não ter tido uma conclusão definitiva, mas seu início é bem datável. Ao longo do século II d.C. a igreja acabou por recorrer a escritos sagrados a fim de combater as heresias. Os gnosticismos e o marcionismo foram talvez os maiores inimigos de uma cristandade recém-chegada ao mundo. Assim, a defesa da fé cristã ocorre mediante ao uso de escritos já conhecidos pelas várias comunidades cristãs até aquele momento – escritos estes que não foram criados para tal fim apologético, antes eram documentos e tradições pré-existentes e cuja autoridade foi utilizada para combater as ideias que destoavam do cristianismo majoritário de então.

No que diz respeito ao uso de um “cânon primitivo”, nos valeremos das obras e ideias de Ireneu, bispo de Lyon, na atual França. Ireneu buscou estabelecer uma defesa com base na autoridade dos escritos cristãos, contudo, resta uma dúvida, se não havia uma bíblia propriamente dita na época de Ireneu, a que este pai da Igreja recorria em sua apologética? Pensadores e teólogos católicos romanos irão levantar o uso da “tradição” como sendo a grande arma de Ireneu, contudo, como iremos apontar até o final deste trabalho, a “tradição apostólica” a qual Ireneu irá recorrer serão nada mais e nada menos do que os próprios escritos apostólicos.

A vida de Ireneu está ligada a sua própria obra, e a pesar de ser conhecido como o bispo de Lyon, este pai da Igreja teria nascido na Ásia Menor, provavelmente em Esmirna, onde foi discípulo do bispo daquela cidade, Policarpo de Esmirna, que por sua vez teria sido discípulo do apóstolo João; então de uma certa maneira Ireneu teve contato com o que teria sido o “último sopro” da Era Apostólica (LITFIN, 2015, p. 79). Em algum momento entre 174 e 189 Ireneu foi presbítero entre as comunidades cristãs de fala grega na Gália (MINNS, 2008, p. 13), e posteriormente foi reconhecido como bispo da cidade de Lyon, na Gália romana.

Ainda acerca de Ireneu, W. Walker (2006, p. 95) aponta que:

Ireneu de Lião, ele próprio um imigrante para o Ocidente proveniente da Ásia Menor. Nascido cerca de 135 d.C., ele ficou conhecido na história primeiro como um

presbítero da igreja em Lião. Durante a grande perseguição que ocorreu ali em 177, ele estava ausente em uma missão oficial a Roma. Quando de seu retorno, ele foi escolhido bispo para suceder a Patino, que havia sido martirizado. Foi em Lião que ele escreveu as duas grandes obras que presentemente possuímos: a Demonstração da Pregação Apostólica, que foi publicada pela primeira vez no início do século vinte; e a obra muito mais extensa em cinco livros que ele intitulou Uma Acusação e Destruição do Falsamente intitulado “Conhecimento”, mas que a tradição tem mais convenientemente denominado Contra as Heresias. Esta importante obra foi completada provavelmente por volta de 185. Ireneu faleceu cerca de 200, segundo a tradição como mártir.

A vida de Ireneu foi marcada por transições eclesíásticas comuns, e também por perseguições aos cristãos, as quais eram comuns na época. Pouco antes de se tornar bispo em Lyon, houve uma perseguição e martírio de vários cristãos na região da Gália. Eusébio de Cesareia menciona em sua História Eclesiástica que Ireneu, mesmo enquanto presbítero, foi digno de recomendação ao bispo de Roma, e isso por sua visibilidade e desempenho ao Evangelho de Cristo em meio a perseguição:

(...) recomendando também a Ireneu, então presbítero da igreja de Lyon, ao bispo de Roma acima mencionado, dão amplo testemunho em seu favor, conforme, mostram os seguintes extratos: “Oramos e desejamos, pai Eleutero, que possas regozijar em Deus em todas as coisas sempre. Pedimos a nosso irmão e companheiro Ireneu que levasse a ti esta epístola e exortamos que o consideres recomendado ti como zeloso seguidor do testamento (aliança) de Cristo. Pois se soubéssemos de alguma posição que pudesse conferir justiça a alguém, com certeza o recomendaríamos entre os primeiros como presbítero da igreja, o posto que ele ocupa. (EUSÉBIO DE CESAREIA, História Eclesiástica, V. 4, 1).

A fala de Eusébio traz à tona a valorização que a comunidade a qual Ireneu pertencia lhe dava como importante figura defensora da fé cristã e da igreja. O que faz sentido se levarmos em conta o que a igreja gaulesa passava naqueles dias. Primeiramente, como relata Eusébio, havia a perseguição e o martírio. As comunidades cristãs criavam assim uma “rede de sustentabilidade”, buscando apoio mútuo através pregadores itinerantes e até cartas que percorriam toda a extensão do Império (MINNS, 2008, p. 262).

Essa comunicação, ou melhor, este diálogo entre as igrejas, é o que permitia inteirações, e ainda que diferentes, essas igrejas possuíam elementos em comum e se reconheciam como a Igreja de Cristo, e é justamente essa crença que permitiu a igreja de Lyon aceitar e recomendar ao bispo de Roma Ireneu, que até então estava ligado às igrejas orientais. É essa unidade na diversidade que fornecerá parte dos argumentos de Ireneu contra

os gnósticos. Afinal a Igreja existe como uma só estrutura mesmo havendo centenas de comunidades cristãs distintas, o cristianismo jamais foi uma uniformidade (nem mesmo na era apostólica), contudo, observa-se na teologia de Ireneu de Lyon uma defesa de um *imaginário social*⁵ por meio da escritura/tradição, e ainda pela “sucessão apostólica”.⁶

A própria eclesiologia de Ireneu servirá como marca de sua apologética e teologia. Em suas obras, sobretudo em seu trabalho contra os gnósticos, Ireneu vai se valer da estrutura de uma igreja baseada na tradição dos apóstolos, isto é, dos escritos deixados por eles, nos quais haviam ensinamentos que conectavam toda a cristandade.

O que pode ser dito então acerca de Ireneu pode ser resumido em três pontos principais: 1 – Esse pai da igreja foi fundamental para a propagação de uma tradição cristã, ou ao menos por demonstrar que existe uma só “bandeira” para todos os cristãos; 2 – a situação da igreja na época de Ireneu era de estar dividida entre a perseguição e a “heresia”, e logo que o martírio passou se iniciam os debates com mais vigor devido o que seria uma nova heterodoxia que seria o que conhecemos hoje como gnosticismo; 3 – por fim, Ireneu nos permite rastrear a existência de uma Escritura mesmo antes da controvérsia de Marcião e formação do Cânon Muratoriano⁷, e isso porque Ireneu em seus escritos defende uma tradição escrita e oral que é anterior ao seu próprio período. A defesa de que os cristãos sempre tiveram um “livro sagrado” pode assim ser apreendida dos escritos de Ireneu, tal como pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho.

Mas para além de Ireneu é necessário conhecer àqueles quem ele está combatendo, ou seja, os chamados gnósticos. Esses mestres buscaram romper com uma tradição cristã existente ou apenas eram mais uma das muitas comunidades cristãs existentes.

A virada do século I para o século II trouxe uma série de dificuldades para as comunidades cristãs primitivas. Todos os apóstolos já haviam morrido, Jesus ainda não havia voltado – tal como era expectativa de muitos ainda no I século – e as sutis diferenças entre o cristianismo e o judaísmo agora já não eram tão sutis, e Roma, ao fazer tal separação, revoga

⁵ O termo aparece no trabalho do antropólogo holandês Bronislaw Baczko intitulado “A Imaginação Social”. Baczko defende que uma sociedade, composta por diferentes grupos, pode se harmonizar a partir do momento que se unifica sob uma mesma regra, crença e norma. Assim uma sociedade se constitui a partir de um imaginário unificado e coeso para todos. (cf. BACZKO, 1985).

⁶ Este trabalho não emprega o termo partindo do princípio desenvolvido pela igreja medieval, ou seja, de uma sucessão ininterrupta de bispos (papas) que veio desde de Pedro, o apóstolo. A sucessão apostólica aqui está correlacionada àqueles que propagaram a Escritura, recebendo-a dos apóstolos e mantendo vivos seus ensinamentos, seja de maneira escrita ou oralmente.

⁷ Cf. ARAÚJO, 2005, p. 25.

os direitos de *religio licita*, ou seja, o direito de ser uma religião permitida e protegida pelo império (MCDONALD, 2013, p. 162); enquanto Roma acreditava serem os cristãos mais um “tipo de judeus”, não haviam motivos reais para sua marginalização, contudo, agora a situação mudaria. E além de marginalizados pelos romanos os cristãos ainda teriam que enfrentar problemas internos, estas seriam as “heresias”.⁸

Um dos primeiros grupos que surgiriam como opositores do cristianismo seriam os gnosticismos. Entendemos que tal movimento, assim como o cristianismo, foi multifacetado, ganhando diversas formas ao longo do tempo, de modo que podemos falar de “comunidades gnósticas” da mesma forma que podemos falar de “comunidades cristãs”.

o que foram esses gnosticismos? Sua trajetória, por mais incrível que possa parecer, começa muito tempo antes do próprio cristianismo. No século IV a.C. com as conquistas de Alexandre, o Grande, o helenismo, ou seja, a expansão de tudo que era grego, começou a ser propagado através do vasto império macedônico. Culturas começariam a se misturar de modo que as pessoas seriam confrontadas com vários deuses, vários mitos de criação do mundo, etc. Muitas dessas narrativas eram contraditórias, o que levava as pessoas a unir suas próprias crenças a outras, assim surgia um mundo helenizado, sincrético e talvez até mais eclético.

Sobre esse ecletismo advindo do helenismo Gerd Theissen (2009, p. 315) faz o seguinte apontamento:

A condição para o surgimento da gnose era a insuficiência das religiões tradicionais. No período helenista, as pessoas haviam-se contentado com uma síntese das diversas religiões pela identificação de diversos deuses – até o ponto de um monoteísmo sintético, que vê, por trás de todos os deuses, no fim das contas, o mesmo Deus. Com o passar do tempo, essa forma de tratar o pluralismo religioso não foi suficiente. Na gnose, a situação religiosa do pluralismo não foi superada por meio da equivalência de todas as religiões, mas, sim, por sua radical desvalorização como estágio preparatório para uma religião mais elevada. Por conseguinte, a gnose podia aninhar-se em diversos sistemas simbólicos religiosos, prometendo superar todos.

Observamos que para o autor, essa “gnose”, ou “proto-gnosticismo” teve como característica a penetração e a sobrevivência noutras religiões, quase que de forma parasitária. A insatisfação com as religiões tradicionais e a chegada de um mundo de filosofias e crenças novas tornaria a busca pelo verdadeiro conhecimento (gnose) algo muito atrativo.

⁸ Há um debate sobre qual seria o termo mais apropriado para se referir as divergências teológicas do cristianismo primitivo. Os termos “heresia” e “heterodoxia” são os mais utilizados. Contudo, no presente trabalho não usaremos nenhum dos dois, referindo-nos aos movimentos opostos ao cristianismo pelos seus próprio nomes e ideias.

Assim, se uma crença tivesse algum problema intrínseco seria apenas porque ainda não se descobriu a verdade da gnose, de modo que qualquer religião pode ser “concertada” sobrepondo-a com outras religiões. No caso do cristianismo, se há algo aparentemente incoerente com a fé cristã bastaria apenas preencher as lacunas com algo de outra fé ou filosofia, pois o importante é o alcance do conhecimento.

Nesse sentido podemos falar que o gnosticismo é anterior ao cristianismo, e o que Ireneu e outros apologistas estarão combatendo nada mais é do que um gnosticismo cristão, este por si só já multifacetado.

Boa parte do que conhecemos acerca desses gnosticismos cristãos vem de duas fontes principais: primeiramente as obras de Ireneu de Lyon as quais foram durante muito tempo as mais utilizadas; após 1945, no entanto, foi descoberta no Egito uma coletânea de escritos gnósticos em Nag Hammadi. Nessa “biblioteca gnóstica” foram encontrados desde evangelhos com características gnósticas até os escritos de Valentim, um mestre gnóstico do II século d.C. O chamado “Evangelho da Verdade” é uma das principais obras de Valentim, e também acaba por ser base para o gnosticismo valentiniano, o qual será uma fonte de problemas para o cristianismo do século II.

Essa vertente de gnosticismo cristão conhecido como valentianismo ganha seu nome de Valentim, de cuja vida pouco sabemos. Ele teria ensinado no Egito por volta de 137, e possuía uma proeminência significativa para o ensino, sendo inclusive considerado para ser um possível candidato ao cargo de bispo de Roma (MATIAS, 2011, p. 2481). Joan O’Grady aponta que Valentim considerava-se um cristão legítimo, buscando criar uma filosofia cristã que tornasse o cristianismo aceitável para uma sociedade helenizada do Egito e de Roma (O’GRADY, 1994). A autora ainda diz que o “Evangelho da Verdade” pode ter tido alguma contribuição de Valentim, embora não se possa comprovar plenamente sua autoria.

É objeto de debate quanto ao porquê das ideias valentinianas terem surgido e se propagado tão rapidamente. Tertuliano dizia que Valentim tinha desejos políticos, e almejava ser o bispo de Roma, e como não conseguiu, buscou criar um grupo rival (PAGELS, 1979). Optamos, contudo, em seguir a vertente de que o gnosticismo de Valentim seguia o mesmo curso do ecletismo helênico que vinha desde o século IV a.C. Como “novidade” teriam os gnósticos cristãos apenas trazido à tona a salvação por meio da gnose (conhecimento), um

nível de espiritualidade que somente poucos alcançariam. É contra tal ideia soteriológica que Ireneu irá revidar.⁹

O CÂNON-PRIMITIVO

A “ortodoxia” que será defendida por Ireneu de Lyon é fundamentalmente um reflexo dos escritos cristãos que já em sua época. Denis Minns observa que para Ireneu, João e Paulo são partes importantes na construção de uma “ortodoxia cristã” (MINNS, 2008, p. 264).

Não é então de se estranhar que Ireneu inicia sua defesa contra os gnósticos referenciando o apóstolo Paulo.¹⁰ Ireneu se apropria do discurso paulino quando na primeira epístola a Timóteo o apóstolo alerta ao seu discípulo sobre aqueles que se infiltram nas igrejas criando discussões e discursos mentirosos “*e genealogias sem fim, as quais favorecem mais as discussões do que o desígnio de Deus, que se realiza na fé*”.¹¹

Os gnósticos contra os quais Ireneu está escrevendo, possuíam um sistema de crenças profundamente atrelado ao dualismo e ao platonismo. A noção de “Deus” era totalmente distinta do que a cristandade do II século d.C. apregoava, de modo que todo o sistema gnóstico não era uma disputa política ou meramente filosófica, antes buscava desconstruir toda uma tradição cristã baseada nos Escritos Sagrados do cristianismo.

Ireneu escreve que para os gnósticos havia o Pleroma, o mundo espiritual onde um ser Criador, o “Pai” habitava. Dele nasceram filhos, os chamados Eões (os “séculos”, os “eternos”). Um dos eões femininos, Acamoth, teve desejo por seu Pai, e a fim de expurgar tal desejo deu à luz ao Demiurgo, o qual foi o criador de todas as coisas passageiras, corruptíveis e materiais.¹² Assim os gnósticos acreditavam ser o mundo físico o fruto de uma paixão pecaminosa, e oriundo do projeto de um “deus mal”.¹³

Vemos que essa estrutura gnóstica é basicamente uma teogonia, e praticamente uma releitura dos antigos mitos politeístas. O que se torna compreensível se lembrarmos aqui o já referido caráter eclético e de sincretismo presente na mentalidade gnóstica.

⁹ GRENZ, Stanley; GURETZ, David; NORDLING, Cherith. Dicionário de Teologia. São Paulo: Vida, 2000.

¹⁰ *Contra as Heresias*, I, v. 1.

¹¹ I Tm 1:4, In: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

¹² Op.Cit. I, v. 4.1-2.

¹³ Esse seria possivelmente o mesmo “Deus do Antigo Testamento” apresentado por Marcião, e a razão para que ele tenha buscado demonizar não só a “Antiga Aliança”, mas como também o próprio judaísmo, o qual ainda buscavam manter viva a adoração de um deus que, segundo Marcião, havia criado o mundo corrompido, o pecado e o mal.

A defesa de Ireneu contra essas ideias gnósticas se baseará tão somente nos escritos apostólicos e a literatura judaica que conhecemos hoje como “Antigo Testamento”. Contudo, a fim de entendermos melhor o que Ireneu está utilizando, é válido primeiro compreender acerca das principais fontes utilizadas no segundo século.

Havia uma vasta literatura cristã sendo produzida na segunda metade do segundo século – muitos desses escritos seriam posteriormente incluídos em listas de cânons aceitos pelas várias comunidades cristãs. Até aquele momento destacam-se obras como as “Interpretações dos oráculos do Senhor”, atribuídos a Papias de Hierápolis; uma carta aos Filipenses, de Policarpo; “O Martírio de Policarpo”; sete epístolas de Inácio de Antioquia e a “Epístola de Barnabé”; além do “Didaquê” e alguns escritos escatológicos como o “Apocalipse de Pedro”.

Nenhum destes escritos seria “canonizado” posteriormente, embora alguns dos referidos textos tenham estado em debate quanto sua autoria e figuração em posteriores listas de livros canônicos, foi o caso da “Epístola de Barnabé” e do “Didaquê”.

Porém, a literatura do segundo século não era nem de longe a base do cristianismo; as documentações do primeiro século seriam a real “norma de fé” seguida por todos esses escritores, e ironicamente até pelos mestres gnósticos.

Acerca do uso da Escritura pelos gnósticos Ireneu escreve:

E não só nos Evangelhos e nos escritos apostólicos procuram suas interpretações extravagantes e exegeses adaptadas, mas também na Lei e nos profetas, em que se acham muitas parábolas e alegorias que podem ser mal interpretadas por causa da multiplicidade dos sentidos, adaptando artificialmente a sua ambiguidade às suas fantasias, levando assim longe da verdade os que não conservam fé inabalável no único Deus Pai todo-poderoso em Jesus Cristo seu único Filho. (*Contra as Heresias*. I, v. 3,6).

É notório o uso das Escrituras por parte dos gnósticos, e assim será também o seu uso por parte de Ireneu a fim de rebatê-los:

Com efeito, a Igreja espalhada pelo mundo inteiro até os confins da terra recebeu dos apóstolos e seus discípulos a fé e um só Deus, Pai e onipotente, que fez o céu e a terra, o mar e tudo quanto nele existe; em um só Jesus Cristo, Filho de Deus, encarnado para nossa salvação; e no Espírito Santo que, pelos profetas, anunciou a economia de Deus; e a vinda, o nascimento pela Virgem, a paixão, a ressurreição dos morto, a ascensão ao céu, em seu corpo, de Jesus Cristo, dileto Senhor nosso; e a sua vinda dos céus na glória do Pai, para recapitular todas as coisas e ressuscitar toda

carne do gênero humano; a fim de que, segundo o beneplácito do Pai invisível, diante do Cristo Jesus, nosso Senhor, Deus, Salvador e Rei, todo joelho se dobre nos céus, na terra e nos infernos e toda língua o confesse. (Ibidem. I, v. 10,1).

A defesa de Ireneu se consiste em afirmar que houve somente um Deus Pai e criador de todas as coisas – como o é apontado no Antigo Testamento – e que esse Deus bom e justo enviou Jesus Cristo para morrer pelos pecados da humanidade, ressuscitar, ascender aos céus e um dia voltar a fim de ressuscitar os mortos de sua Igreja e reinar para sempre com eles (basicamente um precursor do Credo Apostólico). Ireneu se vale da tradição judaica a fim de afirmar que o Deus criador de Gênesis é o Deus de Jesus Cristo, assim confirmando a literatura judaica como sagrada e divinamente inspirada, sendo assim o cristianismo a continuidade natural, ou ainda a consumação do judaísmo veterotestamentário.

Podemos então perceber que tanto Ireneu quanto os gnósticos fazem uso do Antigo e do Novo Testamento, o que nos leva a pensar que havia de fato uma Escritura cristã antes de qualquer oficialização de listas canônicas; os primeiros cristãos evocavam a “tradição apostólica” que nada mais era do que os Escritos dos apóstolos, e a preservação da fé cristã, uma Escritura ou ainda “regra de fé”.¹⁴

Agora é possível olharmos para essa literatura do segundo século e notar como um “cânon” ou ainda um “protocânon” já era frequentemente utilizado pelas primeiras comunidades cristãs. Nos dedicaremos na parte final deste trabalho a compreender o que é esse “protocânon” e como ele se fez presente no contexto do segundo século.

Até aqui procuramos tratar acerca da situação em que Ireneu de Lyon se encontrava na segunda metade do século II, ou seja, seus embates contra os gnósticos; buscamos também tratar acerca da natureza do que eram os gnosticismos, ainda que de forma breve, mas pontuando que esses grupos arrogavam para si uma tradição própria. Esses gnósticos, conforme Ireneu, ensinavam escritos secretos acerca de Jesus os quais não se encontravam em nenhum escrito apostólico, fossem Evangelhos ou epístolas, sendo somente os escolhidos aptos para receber a libertadora gnose que lhes salvaria do mundo corrompido, eles teriam assim acesso ao Pleroma e aos mistérios dos quais somente eles poderiam desfrutar e compreender.¹⁵

¹⁴ Aland (1962, p. 18) defende o uso de *regula fidei* (a “regra de fé”) para traduzir “cânon”. Para o autor essa palavra já era empregada no segundo século, embora não se referisse a uma lista de escritos, mas sim ao conjunto de crença do cristianismo.

¹⁵ *Contra as Heresias*. I, v.3,1.

Está claro que para Ireneu a melhor maneira de combater esses mestres gnósticos seria usar o que ele considerava como a verdadeira tradição cristã, ou seja, os escritos dos apóstolos, afinal, como escreveu o próprio Ireneu: “*quem possui a indefectível Regra da verdade aprendida no batismo reconhecerá os nomes, as expressões, as parábolas que são das Escrituras, mas não a teoria blasfema deles.*” (IRENEU. *Contra as Heresias*. I, v. 9,4).

Mas a pergunta que talvez ecoe é: de qual “Escritura” Ireneu está se referindo? Havia um “cânone” nos dias de Ireneu ou mesmo na época dos apóstolos? Seria um anacronismo responder com certeza absoluta, contudo, é notável que haviam escritos cristãos de consulta e como norma nos dias de Ireneu. Como já demonstramos, tanto os cristãos quanto os gnósticos faziam uso dessas documentações a fim de provarem suas respectivas ideias.

Mas o que era de fato esse “protocânnon”? A palavra “cânnon” só seria empregada por Orígenes no século III d.C. com um sentido mais próximo do que conhecemos hoje (BRUCE, 1991, p. 86), porém, ela também irá aparecer nos escritos do Novo Testamento, ainda que com uma conotação distinta, não se referindo a uma lista de escritos (ARAÚJO, 2005, p. 22). O “protocânnon” nesse sentido seria a mesma “Regra da verdade” mencionada por Ireneu, a tradição oral e escrita, não uma tradição infalível passada dentre os “sucessores de Pedro”, mas escritos e ditos de Jesus e de seus apóstolos.

E de fato o cristianismo sempre possuiu seus escritos sagrados. Como argumenta Phillip Vielhauer, o que entendemos por Antigo Testamento sempre foi uma Escritura para os cristãos, e posteriormente, a “canonicidade” seria forjada a partir do momento em que um escrito era colocado em pé de igualdade com o AT – logo, se um escrito neotestamentário está no mesmo patamar dos escritos sagrados hebraicos, este pode ser considerado canônico e de igual inspiração divina (VIELHAUER, 2005, p. 807).

De fato, a igreja colocava os escritos dos judeus (“Antigo Testamento”) em pé de igualdade com o que seria chamado de “Novo Testamento”. É exatamente isso que Justino de Roma, um contemporâneo de Ireneu, escreveu em sua primeira Apologia:

No dia que se chama sol, celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se leem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos (*I Apologia*. 67. 3,4).

Dada a fala de Justino de que os cristãos de seu tempo se reuniam no “dia do sol” (o primeiro dia da semana para os romanos) para lerem as memórias dos apóstolos – que poderia ser uma referência aos Evangelhos – e os escritos dos profetas do AT, havendo certa ênfase dos profetas e na Torá e nos Salmos, pois não está claro se os demais livros veterotestamentários estavam em voga no segundo século (YOUNG, 2008, p. 7), é notório de que havia um conjunto de escritos que se constituíam como base para os cristãos, de modo que quando surgem os mestres gnósticos professando uma fé distinta da apresentada nos referidos escritos, ocorre uma reação que tem como fundamento essa Escritura, esse “cânon antes do cânon”.

Por isso é que aqui fazemos a diferença propriamente dita entre o “cânon oficial” – o qual irá se construir até o século IV e talvez até em datas posteriores – e o que chamamos aqui de “protocânon”, o qual nada mais é do que aquela Escritura usada pelos primeiros cristãos, a qual irá ganhar certo destaque no segundo século dada a controvérsia gnóstica. Desse modo a antiga tese de que a heresia precede a ortodoxia não se sustenta a partir do momento em que identificamos uma Escritura sendo utilizada pelo menos deste o final do primeiro século.

16

Dentro desse contexto, a tese de Andreas J. Köstenberger e Michael J. Kruger parece ser mais coerente com o contexto do segundo século. Em seu livro “A Heresia da Ortodoxia” os autores buscam rebater a tradicional tese de Bauer-Ehrman, o qual trazia um cristianismo multiforme e com ideias distintas, e que a ortodoxia cristã foi fruto das heresias, sendo necessários surgirem os “hereges” a fim que surgisse posteriormente a bíblia para combatê-los.¹⁷

A tese tradicionalista de Bauer-Ehrman não leva em conta que por mais que houvessem comunidades cristãs distintas, havia também uma mesma “regra de fé” que identificava os cristãos. Eram todos guiados pela crença de que Cristo havia morrido por seus pecados e que voltaria para reinar com sua Igreja. Elementos esses que já estavam presentes nos Evangelhos, nas epístolas e, de certo modo nos profetas hebreus e na Torá, os quais se

¹⁶ A segunda carta de Pedro parece equiparar as cartas de Paulo ao AT quando se referem a elas como sendo γραφή (“Escrituras”). (II Pedro 3:16 In: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002).

¹⁷ KOSTENBERGER, Andreas J; KRUEGER, Micheal. J. *Heresia da Ortodoxia. Como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão de cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

uniam como “Escritura” pela crença de que suas respectivas inspirações procediam da iluminação do Espírito Santo, logo eram divinamente confiáveis (MINNS, 2008, p. 267).

Antropologicamente falando, a cristandade se unia através de crenças comuns que eram capazes de romperem os marcos e limites geográficos, desse modo as igrejas da Ásia tinham tudo em comum com as do Ocidente europeu. É o que Bronislaw Baczko irá chamar de imaginação social. Nas palavras de Baczko:

A fim de que uma sociedade exista e se mantenha, assegurando um mínimo de coesão, é preciso que os agentes sociais acreditem na superioridade do facto social sobre o fato individual, que se dotem de uma “consciência coletiva”, isto é, um fundo de crenças comuns que exprima o sentimento da existência da coletividade. (BACZKO, 1989, p. 306).

A tese de Baczko certamente não trata das comunidades cristãs do segundo século, antes o antropólogo busca entender os grupos sociais de maneira mais abrangente, e nesse caso as comunidades cristãs se encaixam pois são os diferentes que tem elementos em comum, e a fim de adquirirem certa coesão, e de estarem unificados sob o nome “cristãos”, necessariamente teriam que compartilhar elementos em comum. Existem crenças e ritos próprios em cada comunidade, contudo, há uma imaginação coletiva, um imaginário social que unifica esses vários grupos cristãos.

Entendemos que o imaginário social dos cristãos do segundo século, e o que os distinguia e dava legitimidade contra os gnósticos, era justamente os escritos sagrados, e mesmo uma tradição oral partida dos apóstolos de Jesus.

Não negamos, contudo, que a formação de um cânon mais maciço se deu graças a contribuições dos grupos antagônicos. É certo que a Igreja precisou se defender de vários grupos sectários logo em seus primórdios, fossem gnósticos, marcionitas ou montanistas (MCDONALD, 2013, p. 163).

É comumente atribuído a Marcião de Sínope a criação de um primeiro cânon bíblico, sendo este fortemente influenciado pelo gnosticismo (apesar de não ser um deles) quando atribui a corrupção do mundo ao Demiurgo referido pelos gnósticos – este chamado por Marcião de “Deus do Antigo Testamento”. Marcião dizia que o Deus

verdadeiro era o Deus que enviou Jesus, e que, portanto, devia-se rejeitar a Torá, os profetas e o próprio judaísmo. Marcião então cria sua lista de livros sagrados, um “cânon” composto apenas por textos alterados do Evangelho de Lucas e das cartas de Paulo (PADOVESE, 2015, p. 46).

Mas mesmo com tal ação, o “cânon marcionita” sucedeu a “regra da verdade” mencionada por Ireneu, de modo que mesmo antes Marcião ou de qualquer líder sectário, já havia a noção de Escritura, fosse fundamentalmente judaica ou referente aos escritos dos apóstolos ou tradições sorais acerca das falas e ensinamentos de Jesus.

De modo mais prático, seria um erro atribuir o surgimento do que entendemos como bíblia tão somente a defesa contra os chamados “hereges”. O historiador Justo González (2022, p. 26,27) cita pelo menos três fatores que propiciaram a organização do cânon: 1 – a necessidade de se ter livros mais explícitos que tratassem da vida e da obra de Jesus; 2 – a importância que se dava a comunicação entre as igrejas – há aqui uma leve referência às igrejas do primeiro século, o próprio Paulo usava suas cartas como diretriz para mais de uma igreja (cf. Cl. 4:16), de modo que a circulação de documentos ligados aos apóstolos era uma prática não só educativa mas que também ajudaria na manutenção doutrinária e na construção de um mesmo imaginário a todas as igrejas; 3 – por fim também houve a questão do combate às heresias, pois era necessário que a regra de fé estivesse mais robusta e comum a todos.

CONCLUSÃO

Para concluir este trabalho novamente nos remetemos aos escritos de Ireneu, o qual defendia uma mesma regra de fé e prática para toda a cristandade. Para esse Pai da Igreja a fé era escrita e não somente oral, e o que Ireneu irá chamar de “tradição apostólica” nada mais é do que a junção dos escritos e dos pensamentos de Cristo e dos apóstolos oralidade.

Acerca disso Ireneu escreveu o seguinte:

Não foi, portanto, por ninguém mais que tivemos conhecimento da economia da nossa salvação, mas somente por aqueles pelos quais chegou o Evangelho,

que eles primeiro pregaram e, depois, pela vontade de Deus transmitiram nas Escrituras, para que fosse para nós fundamento e coluna da nossa fé.¹⁸

A tradição que Ireneu refere-se é o legado dos apóstolos, manifestado nos ensinamentos ainda presentes no segundo século, isso seria um representante da tradição oral do “protocânon”, mas acerca da Escritura Ireneu ainda afirma:

Assim, Mateus publicou entre os judeus, na língua deles, o escrito dos Evangelhos, quando Pedro e Paulo evangelizavam em Roma e aí fundavam a Igreja. Depois da morte deles, também Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, nos transmitiu por escrito o que Pedro anunciava; Por sua parte, Lucas, o companheiro de Paulo, punha num livro o Evangelho pregado por ele. E depois, João, o discípulo do Senhor, aquele que recostara a cabeça ao peito dele, também publicou o seu Evangelho, quando morava em Éfeso, na Ásia.¹⁹

Vemos que a ideia de escritos sagrados não é uma invenção do segundo século e tão pouco de épocas mais tardias como quando na reunião Concílio de Niceia em 325. Sempre foi a marca ou característica do cristianismo primitivo recorrer a escritos sagrados, e vemos com Ireneu e em seu combate aos sectários, não a criação de algo novo, mas o reforço daquilo que já havia sido deixado pelos apóstolos.

Assim é possível entender que o “protocânon” é a perfeita união entre oralidade e escritos, e que se tornou o ponto de partida para que outros, como Tertuliano e Agostinho, muito tempo depois de Ireneu, compilassem os escritos mais utilizados por suas comunidades e assim criassem suas listas próprias de livros sagrados. Mas vale dizer que a unidade dos cristãos sempre esteve presente na doutrina manifestada nessas Escrituras, de modo que o cânon e a tradição são inseparáveis, não foi a igreja quem criou a Bíblia, antes, ligada por um mesmo imaginário social e comum, os cristãos foram capazes de reconhecer os livros que eram o reflexo de seus ideais e pontos comuns, fazendo assim com a canonicidade precedesse a autoridade da igreja, primeiro vem o cânone, a Escritura, e somente depois as decisões dos concílios (ALAND, 1962, p. 18).

A Escritura assim é anterior às heresias, aos concílios ecumênicos e a união da igreja com Roma em séculos mais tardios. O cânon da escritura torna-se assim algo natural que,

¹⁸ *Contra as Heresias*. III. 1,1.

¹⁹ *Op. Cit.* III, 2.

mediante a pregação cristã e ao crescimento da Igreja, se tornaria necessário, e ali estaria a fim de servir aos apologistas cristãos e aos demais membros da cristandade crescente.

Esse cânon primitivo também funciona como elemento unificador para as várias comunidades cristãs. Da mesma forma que a controvérsia de Jerusalém descrita em Atos 15 fora sanada por uma “Escritura”, a questão dos gnósticos foi respondida por Ireneu utilizando também uma “Escritura”. Essa Regra de Fé cristã primitiva torna-se assim a base da catolicidade dos cristãos, tornando o cristianismo não um movimento de muitas faces que nunca se aproximam umas das outras, mas sim uma filosofia religiosa que se estabelece na união de grupos tão diferentes, os quais creem que os escritos apostólicos são sua norma e regra de fé criando assim uma unidade em meio a diversidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMNETAÇÃO

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as Heresias*. São Paulo: Paulus, 2021.

JUSTINO DE ROMA. *I Apologia*. São Paulo: Paulus, 2021.

BIBLIOGRAFIA

ALAND, Kurt. *The Problem of the New Testament Canon*. London: A.R. Mowbray & Co. Limited, 1962.

ARAÚJO, Tarcísio Caixeta de. *O Segundo Século e o Cânone do Novo Testamento*. Revista Teológica Prática, Belo Horizonte, v. 3, n. 6, p. 19-32, 2º sem. 2005.

BACZKO, Bronislaw. *A Imaginação Social*. In: LEACH; EDMUND (et.al). *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BRUCE, F.F. *The Books and the Parchments*. Glasgow: HarperCollin, 1991.

GONZAGA, Waldecir. *O Corpus Paulinum no Cânon do Novo Testamento*. ATeo, Rio de Janeiro, v. 21, n. 55, p. 19-41, jan./abr. 2017.

GONZALES, Justo. *A Bíblia na Igreja Antiga*. Sua criação, Uso e Interpretação. Rio de Janeiro: CPAD, 2022.

GRENZ, Stanley; GURETZ, David; NORDLING, Cherith. *Dicionário de Teologia*. São Paulo: Vida, 2000.

KOSTENBERGER, Andreas J; KRUEGER, Micheal. J. *Heresia da Ortodoxia. Como o fascínio da cultura contemporânea pela diversidade está transformando nossa visão de cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Vida Nova, 2014.

LITFIN, Bryan M. *Conhecendo os Pais da Igreja. Uma introdução evangélica*. São Paulo: Vida Nova, 2015.

MATIAS, Carlos Almir. *Os Valentinianos e a Ruptura com o Cristianismo Eclesiástico no século II*. Congresso Internacional de História, 21 a 23 de setembro, 2011.

MCDONALD, Lee Martin. *A Origem da Bíblia. Um guia para os perplexos*. São Paulo: Paulus, 2013.

MCBRIEN, Richard P. *Catholicism: New Study Edition*. San Francisco: HarperOne, 1994.

MINNS, Dennis. *Truth and Tradition: Irenaeus*. In: MITCHEL, Margaret M; YOUNG, Frances M. *The Cambridge History of Christianity. Vol 1: Origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

O' GRADY, Joan. *Heresias*. São Paulo: Mercuryo, 1994.

PADOVESE, Luigi. *Introdução a Teologia Patrística*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos Gnósticos*. São Paulo: Cultrix, 1979.

THEISSEIN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos. Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Edições Paulinas, 2009.

VIELHAUER, Philipp. *História da Literatura Cristã Primitiva. Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos*. São Paulo: Academia Cristã, 2005.

WALKER, W. (et.al). *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Aste, 2006.

YOUNG, Frances. *Introduction: the literary culture of the earliest Christianity*. In: YOUNG, Frances (et.al). *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

