



NEARCO

Revista eletrônica de Antiguidade e Medievo

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

Matheus Treuk Medeiros de Araújo

Jerrison Patu de Melo Alves

Junio Cesar Rodrigues Lima

Marta Carvalho Silveira

REVISÃO

Alair Figueiredo Duarte

Felipe Nascimento de Araujo

Junio Cesar Rodrigues Lima

Luana Grace Guerrieri Araujo

Maria Regina Candido

CAPA, PRODUÇÃO E DIAGRAMAÇÃO

Junio Cesar Rodrigues Lima

Felipe Nascimento de Araujo

Jerrison Patu de Melo Alves

Bruno de Cerqueira Braz

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.2
2023. – Rio de Janeiro, RJ: UERJ / NEA, 2023 -: il. Semestral.

ISSN 1982-8713

148 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 – 2023.2

Copyright © 2025 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: revistanearco@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 Faversoni

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

À GUIA DO EDITORIAL: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A HISTÓRIA ANTIGA NO MEIO ACADÊMICO ATUAL

Marina Pereira Outeiro, p. 9-15

ARTIGOS

NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O EXÍLIO NA BABILÔNIA E A ORIGEM DA BÍBLIA

Alexandre Galvão Carvalho e Iolanda Almeida Matos, p. 16-43

DISPUTAS POR AUTORIDADE NA IGREJA DE CORINTO: BATALHAS TRAVADAS NO CAMPO DA MAGIA

Daniel Soares Veiga, p. 44-64

A INFLUÊNCIA ARISTOTÉLICA NA CONCEPÇÃO DE ENSINO DE TOMÁS DE AQUINO: A RELAÇÃO ENTRE ATO E POTÊNCIA, MESTRE E DISCÍPULO

Gustavo Felipe da Silva, p. 65-91

LEGADOS ETRUSCOS NA ITÁLIA CONTEMPORÂNEA: O PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL COMO FONTE PRIMÁRIA PARA OS ESTUDOS CLÁSSICOS E RELIGIOSOS

Ivan Ducatti, Elizete Martins dos Santos, p. 92-113

HISTÓRIAS EM COMUM: A POESIA HOMÉRICA E O ADVENTO DO PAN-HELENISMO

Lucas Augusto Borlina, p. 114-129

DE AQUILES “MACEDÔNIO” A ALEXANDRE, O “ROMANO”: AS REPRESENTAÇÕES MÍTICAS DE UM REI ENTRE FONTES GRECOS-ROMANAS E PERSAS

Rodrigo Nunes do Nascimento, p. 130-139

Editorial

À GUIA DO EDITORIAL: ALGUMAS REFLEXÕES SOBRE A HISTÓRIA ANTIGA NO MEIO ACADÊMICO ATUAL

BY THE GUIDE OF THE EDITORIAL: SOME REFLECTIONS ON ANCIENT HISTORY IN TODAY'S ACADEMIC ENVIRONMENT

Marina Pereira Outeiro¹

Se a história é uma ciência em marcha, como defendia Marc Bloch, podemos afirmar o mesmo sobre o estudo da História Antiga no Brasil. A posição de disciplina acadêmica, conquistada em meados do século XX, foi resultado dos esforços de Eurípedes Simões de Paula – considerado o primeiro professor brasileiro de História Antiga e Medieval. E, desde então, os estudos sobre a Antiguidade percorreram uma trajetória marcada por avanços e reveses.

Mas talvez as linhas que compõem o editorial de uma revista acadêmica especializada em História Antiga possam ser um lugar seguro para afirmar que, atualmente, o referido campo de estudo “passa bem e respira” segundo a expressão da linguagem cotidiana. Afinal, é possível afirmar com significativa tranquilidade que “hoje, qualquer pessoa nas cinco regiões brasileiras, disposta a conduzir pesquisas sobre

¹ Doutora em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e, em Estudos Culturais nos Currículos Escolares Contemporâneos na Educação Básica pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Antiguidade não ficará desamparada, desde que tenha acesso à internet”. Evidentemente que não se trata de ignorar a persistência de dificuldades que se impõem aos profissionais que optam por se dedicarem a essa temática, mas procuraram ressaltar a visibilidade por ela alcançada no âmbito acadêmico nacional.

Passada uma década desde a tentativa de sua exclusão do texto preliminar da BNCC de 2015 se percebe que a História Antiga vem conquistando (e mantendo) um notável espaço no meio historiográfico nacional. Por certo, não estamos diante de um mero e entusiasmado crescimento quantitativo das pesquisas dedicadas ao mundo antigo: novos temas, abordagens e metodologias estão contribuindo diretamente para a oxigenação disciplinar.

Entretanto, esse avanço qualitativo não obliterou basilar capacidade da História Antiga em despertar o pensamento crítico, aguçar o olhar para a alteridade e a profusão de experiências vividas pelos homens e mulheres da antiguidade. Nesse sentido, o oportuno questionamento levantado pelo coletivo de professoras e professores das regiões Norte e Nordeste em sua carta aberta: “afinal, como entender nosso mundo contemporâneo sem que observemos como ele começou a ser construído?”

E como não mencionar um dos atributos mais escamoteados da História Antiga: ser o período no qual o *homo sapiens* se fez humano. Afinal, foi entre esses séculos que a humanidade descobriu a escrita, aprofundou sua relação com o sagrado, transformou a arte e iniciou a marcha da ciência. O legado da Antiguidade, além de ultrapassar o tempo, venceu os limites geopolíticos e pode ser revindicado inclusive por nações como a nossa – duplamente separada dos gregos e romanos por oceanos de águas e tempo.

Todos somos, em alguma medida, herdeiros desse passado especialmente quando reconhecemos que diversos elementos das sociedades contemporâneas são consequências diretas (ou indiretas) das experiências vividas pelos homens e mulheres do mundo antigo. De acordo com Cláudia Beltrão e Jorge Davidson, “o mundo antigo está ao nosso redor, mesmo que não tenhamos consciência disso. Constitui a base da

nossa cultura, e o seu aprendizado é uma base muito rica para a compreensão das principais questões modernas e para a compreensão de nós mesmos”.

Considerando que a História Antiga, tanto por seus processos de renovação qualitativa e quantitativa quanto pelo instrumental reflexivo para analisar nosso passado comum, gostaríamos de mencionar algumas palavras sobre nossa pesquisa de doutoramento dedicada ao tema das mulheres na antiguidade.

Felizmente não se trata de um recorte inédito ou instável na corrente historiográfica, outrossim que alcançou consistência ao longo de mais de um século de produções acadêmicas produzidas por historiadoras e historiadores ao redor do globo. Com a visibilidade conquistada pelo movimento feminista o meio científico percebeu a necessidade de investigar a participação feminina na vida social. Como resultado, em contraponto aos tradicionais paradigmas femininos emergiram análises originais e dispostas a resgatar a participação das mulheres nas sociedades antigas.

Em nossa pesquisa de doutorado, estudamos as cuxitas a partir de sua representação na mitologia grega – e sobre como essa personagem foi repensada pela tragédia e cerâmica ática durante o século V a.C. Segundo a tradição, Andrômeda, filha de Cefeu, o rei dos “etíopes”, oferecida como sacrifício a um monstro marinho que devastada os domínios de seu pai, foi salva pelo herói argivo Perseu.

O século que testemunha a popularidade de Andrômeda entre dramaturgos e artesões também é o período em que a Grécia enfrentou e venceu o Império Aquemênida. Após os enfrentamentos militares, o conflito alcançou novas dimensões e passou para o campo discursivo, tomando proveito da discórdia que se instalava entre Atenas e Esparta.

Segundo o testemunho de Heródoto, Xerxes teria declarado que seu povo era descendente de Perseu e Andrômeda, buscando criar instabilidade entre Atenas e uma das suas principais aliadas – a pólis de Argos. Nesse sentido, a resposta dos atenienses artistas áticos seria revindicar Andrômeda como “bárbara de nascimento mas ateniense

em suas convicções” ao que Sófocles e Eurípides tornaram-na heroína trágica e os artesãos cerâmicos representam-na como uma ateniense bem-nascida.

Consideramos Andrômeda como ponto de partida para refletir sobre possíveis relações estabelecidas entre os gregos e os cuxitas – que nos textos do período clássico são chamados de “etíopes”. Conforme o *Liddell–Scott–Jones*, o termo *Aithiopêes* (Αἰθιοπῆες) significa “rosto queimado”, “etíope”, “negro”. Particularmente na obra de Heródoto, *Aithiopía* (Αἰθιοπία) designava o reino africano que a historiografia identifica como Cuxe. Na *Odisseia*, encontramos as primeiras referências aos cuxitas quando Homero menciona uma visita do deus Poseidon ao seu reino dos “etíopes” – ocasião em que receberia homenagens desse insigne povo.

Em ânios de contribuir para a multiplicidade dos estudos sobre História Antiga, entendemos que África Antiga pode ser investigada a partir da documentação clássica. O estudo das sociedades africanas clássicas desafia a perspectiva eurocêntrica que ainda reverbera no ensino de história ao colocar a África como berço da espécie humana e palco dos seus primeiros êxitos sendo “de primeira importância na recuperação da autoestima de um povo considerado incapaz de contribuir às ciências exatas, à civilização e à chamada cultura erudita”.

Evidentemente que não se trata de atenuar o passado no qual milhões de africanos e africanas foram vítimas do “holocausto da escravidão mercantil europeia”, mas antes produzir uma narrativa histórica que resgate o patrimônio cultural, figurativo e tecnológico que, desde a Antiguidade, as sociedades africanas têm ofertado a humanidade. Assim, nos posicionamos por um estudo história da antiguidade africana que desloque a África e seus povos da posição de receptores passivos dos avanços realizados por outros povos, para o papel de protagonistas da narrativa histórica.

Nesse sentido, nossa pesquisa foi centrada nas manifestações escritas e visuais do mito de Andrômeda, para refletir acerca da representação das mulheres da realeza cuxita segundo o olhar dos atenienses do século V a.C.

Reconhecendo que é possível produzir conhecimento histórico a respeito das antigas sociedades africanas a partir de documentação clássica e, assim, evidenciar as conexões socioculturais estabelecidas entre Cuxe e a Grécia, priorizamos os vasos de cerâmica decorados com imagens relacionadas ao mito de Andrômeda. Buscamos compreender as forças políticas que disputaram o passado e a imagem da princesa bárbara e como isso teria afetado sua representação como personagem trágica e sua imagem registradas nos vasos cerâmicos.

Nesta edição de tema livre da NEARCO os leitores encontrarão pesquisas da área de História Antiga e Medieval concentradas, respectivamente, nas sociedades babilônica, grega, romana e persa assim como estudos voltados para o cristianismo medieval da magia, escolástica e arte sacra.

Considerando os documentos encontrados em Al-Yahudu, Alexandre Galvão Carvalho e Iolanda Almeida Matos buscam contextualizar o Exílio da Babilônia e a formação da nova identidade dentre os exilados, no artigo *Novas perspectivas sobre o Exílio na Babilônia e a origem da bíblia*.

Analisando os testemunhos contidos na Primeira Epístola aos Coríntios, que revela como os cristãos da comunidade de Corinto envolveram-se com práticas de magia, Daniel Soares Veiga busca compreender como se deram as aproximações entre o militarismo e o sobrenatural, no artigo *Disputas por Autoridade na Igreja de Corinto: Batalhas Travadas no Campo da Magia*.

Na pesquisa *A Influência Aristotélica na Concepção de Ensino de Tomás de Aquino: A Relação entre Ato e Potência, Mestre e Discípulo*, Gustavo Felipe da Silva privilegia a análise das obras de Aquino e Aristóteles buscando identificar como ambas influenciaram o campo educacional durante o Medievo.

Tomando a cultura material como documentação histórica, Ivan Ducatti e Elizete Martins dos Santos propõem uma investigação sobre o legado etrusco por intermédio da cultura greco-romana no artigo, *Legados Etruscos na Itália*

Contemporânea: o Patrimônio Histórico e Cultural Como Fonte Primária para os Estudos Clássicos e Religiosos.

Buscando identificar o papel da poesia homérica na formação identidade helênica, Lucas Augusto Borlina argumenta em *Histórias em Comum: a Poesia Homérica e o Advento do Pan-Helenismo*, que Homero e o ciclo épico foram fundamentais para a criação de um sentimento de pertencimento a uma mesma comunidade cultural entre os povos da Grécia Antiga.

E fechando a edição, o artigo *De Aquiles “macedônio” a Alexandre, o “Romano”*: *as Representações Míticas de um Rei entre Fontes Greco-Romanas e Persas*, Rodrigo Nunes do Nascimento analisa o processo de deificação de Alexandre Magno a partir de suas representações nos textos literários greco-romanos e persas.

As pesquisas apresentadas nessa edição da Nearco, a diversidade de temáticas e metodologias, comprovam que a influência duradoura da Antiguidade se faz presente no meio acadêmico nacional e internacional. Entre avanços e tropeços, a História Antiga – assim como a canção do *Simple Minds* – permanece “viva e seguindo em frente”. Boa leitura!

Referências

Alive and Kicking. Charlie Burchill, Jim Kerr, John Giblyn, Mel Gaynor, Mick MacNeil In *Simple Minds*. Once Upon a Time, Virgin Records, Reino Unido, 1985.

BELTRÃO, Claudia; DAVIDSON, Jorge. *História antiga*. v. 1. Rio de Janeiro: Fundação CECIERJ, 2009.

CARTA ABERTA DOS PROFESSORES DO NORTE E NORDESTE SOBRE A BNCC. Recife, 25 nov. 2015. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/bncc-historia/item/3149-carta-de-professores-do-norte-e-nordeste-sobre-a-bncc>. Acesso em: 8 nov. 2025.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana do mundo*. Vol. I. São Paulo: Selo Negro, 2008.

Introdução às antigas civilizações africanas In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *A matriz africana do mundo*. Vol. I. São Paulo: Selo Negro, 2008.

SANTOS, Dominique; KOLV, Graziele e NAZÁRIO, Juliano João. O Ensino e a Pesquisa em História Antiga no Brasil In: *Mare Nostrum*, ano 2017, n. 8, (pp.115-145). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/138864>. Acesso em jun.2021.

Artigos

NOVAS PERSPECTIVAS SOBRE O EXÍLIO NA BABILÔNIA E A ORIGEM DA BÍBLIA

NEW PERSPECTIVES ON THE BABYLONIAN EXILE AND THE ORIGIN OF THE BIBLE

Alexandre Galvão Carvalho²

Iolanda Almeida Matos³

RESUMO

Os documentos encontrados em Al-Yahudu, comunidade judaíta exilada na Babilônia no século VI AEC, junto à utilização da Teoria do Trauma Social, nas análises históricas dos textos bíblicos, têm reavivado o interesse historiográfico pelo Exílio na Babilônia. Frente a essas novas evidências, buscou-se nesse artigo contextualizar o Exílio da Babilônia e a formação da nova identidade dentre os exilados.

Palavras-chave: Exílio na Babilônia. Al-Yahudu. Teoria Social do Trauma.

ABSTRACT

The documents found in Al-Yahudu, a Jewish Community exiled in Babylon in the 6th century AEC, together with the use of the Social Trauma Theory in the historical analysis of biblical texts, have revived the historiographical interest in the Babylonian Exile. Faced

² Professor pleno do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. Doutor em história social pela Universidade Federal Fluminense. Coordenador do Laboratório de Ensino e Historiografia da Antiguidade e do Medievo (LEHAM). E-mail: alexandre.galvao@uesb.edu.br.

³ Graduada em história pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, sob orientação do Dr. Alexandre Galvão Carvalho. Tem como análise central o Exílio na Babilônia. E-mail: iolandaalmeidamatos2016@hotmail.com.

with this new evidence, this article sought to contextualize the Babylonian Exile and the formation of a new identity among the exiles.

Keywords: Babylonian Exile. Al-Yahudu. Social Trauma Theory.

PROLEGÔMENOS

Por muito tempo, teólogos e arqueólogos⁴ maximalistas, vinculados às instituições religiosas, tentaram comprovar a historicidade das informações contidas na Bíblia⁵, buscando harmonizar o discurso mítico da Bíblia com o discurso racionalista da historiografia. Tiveram sucesso, ao menos até a década de 1970, quando se iniciou um intenso debate historiográfico⁶, no qual as evidências maximalistas foram reavaliadas, sendo insustentáveis, do ponto de vista epistemológico, corroborá-las em relação às informações bíblicas. Graças a essa percepção, a Bíblia foi sendo reposicionada no campo historiográfico, transformando-se em objeto de escrutínio do historiador, que, a partir de então, pôde tratá-la como uma fonte comum, passível à dúvida e à investigação.

Atualmente, a Bíblia, compreendida enquanto fonte histórica, tem sido utilizada mais como fonte de informações sobre o contexto em que seus livros foram escritos do que os períodos que suas histórias pretendem retratar, em razão da percepção de que a escrita dessas tradições bíblicas ocorreu séculos após os eventos narrados. Embora não haja um consenso sobre os períodos em que os livros bíblicos teriam sido escritos, há uma concordância de que a Bíblia foi o resultado de um complexo trabalho literário⁷, construído de forma não ordenada ao longo de séculos.

Além disso, há uma anuência de que os livros bíblicos passaram pelas mãos de diversos autores, em diferentes contextos, e, por vezes, com perspectivas conflitantes.

⁴ O livro de William Albright (1963) "The biblical period from Abraham to Ezra" tornou-se um clássico dentro do movimento Maximalista, sendo posteriormente estigmatizado por utilizar a arqueologia a serviço da fé. No Brasil, foram traduzidas obras de maximalistas que tiveram grande repercussão: "História de Israel", de John Bright (1978) e "E a bíblia tinha razão", de Werner Keller (2007).

⁵ Sempre que utilizarmos o termo "bíblia", estaremos nos referindo a bíblia hebraica.

⁶ Esse debate iniciou-se com as revisões que o historiador Thomas Thompson (1974) fez das interpretações arqueológicas que tentavam comprovar a historicidade dos relatos bíblicos, referentes à Idade do Bronze.

⁷ Devido às constantes reanálises e críticas à Hipótese Documentária, que tentava datar e compreender o processo de composição das tradições bíblicas, o que antes era entendido como uma diversidade de fontes, hoje, tem sido entendido como uma diversidade de autores.

Dentre esses autores, alguns ainda teriam feito acréscimos e supressões nos textos, de acordo com as necessidades de sua época e do grupo social em que estivessem inseridos. Esse intrincado processo textual deixou, no texto final, camadas redacionais que podem nos ajudar a identificar o provável contexto de sua escrita e as possíveis intenções de seus autores.

Por estes motivos, tem se deixado de lado a busca pela historicidade dos personagens bíblicos, em detrimento do contexto de escrita dos livros e os objetivos por trás das mãos que os escreveram. Nesse sentido, os estudos acerca do Exílio na Babilônia têm se mostrado muito promissores, haja vista que recentemente vieram à tona uma série de documentos sobre uma comunidade judaíta que foi exilada na Babilônia no século VI⁸. A descoberta desses vestígios fez com que os historiadores voltassem a se interessar por esse período, pois, por muito tempo a falta de evidências sobre o Exílio na Babilônia fizeram com que muitos duvidassem de sua historicidade ou mesmo de seu impacto na história judaíta.

Ademais, nos últimos anos, cresceu a percepção de que os textos bíblicos, escritos durante ou logo após o Exílio, precisam ser reanalisados sob a ótica dos estudos psicológicos do trauma, uma vez que esses autores bíblicos teriam presenciado ou ouvido de seus pais os horrores da destruição de Jerusalém, as mortes dos entes queridos, as humilhações, os estupros, os saques e os canibalismos decorrentes do sítio. A exposição a esses eventos traumáticos causou nos indivíduos e em seus descendentes impactos tão profundos que não podem ser subestimados pelos historiadores, sobretudo, por sabermos, através dos avanços na psicologia, que pessoas traumatizadas podem deixar marcas dos impactos do trauma vivido em seus textos.

Essas novas evidências e abordagens têm fortalecido as hipóteses de uma série de historiadores⁹, defensores do Exílio, como palco de um florescimento literário dentre os judaítas exilados, cujo produto foi a escrita de uma série de textos que vieram, posteriormente, compor a bíblia. Esse florescimento literário teria ocorrido por uma série de motivos: impactos psicológicos do trauma vivido, tentativa de resistir à

⁸ Sempre que citarmos algum período estaremos nos referindo ao contexto de Antes da Era Comum (A.E.C.), em virtude disso, não usaremos as abreviações que distingue uma era da outra.

⁹ Cf. Van Seters (2015), David M. Carr (2010), Smith-Christopher (2002).

aculturação Babilônica e a necessidade de encontrar motivos que explicassem o porquê da destruição de Jerusalém e do Exílio da classe dominante.

Daí a importância de contextualizarmos esse evento à luz dos últimos achados arqueológicos e dos estudos do trauma, haja vista que quanto mais informações nos chegam acerca do Exílio, melhores condições teremos para analisar os textos bíblicos que parecem ter sido escritos sob esse contexto. Além do mais, na historiografia brasileira, há uma certa carência de pesquisas atualizadas sobre o Exílio na Babilônia, o que acaba prejudicando a qualidade dos materiais didáticos, produzidos sobre essa temática.

Iremos analisar a Bíblia neste artigo à luz da proposta no Seminário Europeu sobre Metodologia na História de Israel¹⁰ (1996), resumido da seguinte forma: o uso da Bíblia como fonte histórica demanda a explicação do motivo de seu emprego. A relação entre os dados arqueológicos com as informações bíblicas merece uma análise cuidadosa de cada tipo de fonte. Os achados arqueológicos têm prioridade sobre a fonte textual, na comparação das evidências de ambas as fontes. Caso não estejam em harmonia, procurar-se-á compreender o significado da fonte textual a partir das necessidades, ideologias e objetivos de seus autores.

CONTEXTO GEOPOLÍTICO: JUDÁ ENTRE TITÃS

Na primeira metade do século VII, o Império Assírio se encontrava no auge de seu poderio, controlando toda o Crescente Fértil. No entanto, os babilônios, insatisfeitos com essa política de dominação, iniciaram uma série de revoltas que culminaram em sua independência. Em seguida, os medas também se revoltaram contra os assírios e estabeleceram com os babilônios uma coalizão antissíria. A partir de então, começaram a expulsar os assírios da região do Crescente Fértil, até dissipá-los por completo.

Os assírios permitiram que os egípcios dominassem a lucrativa região do Levante e mesmo após a sua queda, as guarnições egípcias permaneceram nas margens do Eufrates. De acordo com as Crônicas Babilônicas¹¹, os assírios contaram com o apoio dos

¹⁰ As conclusões gerais desse seminário foram publicadas no livro “Can a ‘History of Israel’ be written?” de Lester Grabbe (2004).

¹¹ Cf. WISEMAN, 1956, p. 32-37.

egípcios para resistirem às revoltas, pois uma mudança entre os donos do poder na Mesopotâmia colocaria em risco as possessões egípcias no Levante, que lhe servia como espécie de zona-tampão, uma barreira natural contra os grandes impérios da Mesopotâmia.

De fato, tal como os egípcios previram, os babilônios não só se interessaram pelo Levante, como tentaram fazer frente ao poder militar egípcio. O interesse pelo Levante pode ser encontrado nas inscrições autobiográficas de Nabucodonosor, que relata as suas campanhas militares, cujo único objetivo era desviar para a Babilônia as riquezas e a mão de obra especializada das terras conquistadas. Essa necessidade era resultado das destruições, provocadas pelas guerras contra a Assíria no âmbito da vida comercial, dos centros urbanos e da infraestrutura agrícola. Além disso, os medas tinham ficado com as principais estradas e as regiões ricas em matérias primas.

Foi nesse contexto, que Nabucodonosor, cujo reinado durou de 605 a 562, iniciou seu projeto de reconstrução da Babilônia: reformou 12 cidades, construiu um complexo palaciano, reedificou os muros e os sistemas de canais, restaurou o templo de Esagila e reconstruiu o grande zigurate de Marduk. Com isso, ele pretendia demonstrar aos súditos e aos povos dominados o poder e a grandeza da Babilônia. O financiamento de todos esses projetos foi oriundo das campanhas de conquista, cujos objetivos eram: saquear territórios conquistados, receber generosos tributos e obter matérias primas (ALBERTZ, 2003, p. 53 et seq.).

Desse modo, um dos primeiros esforços babilônicos visou expulsar os egípcios da margem do Eufrates, o que ocorreu com êxito e rapidez. Segundo as Crônicas da Babilônia, os egípcios foram expulsos entre maio e julho de 605, na famosa batalha de Carquemis. Em seguida, foram sendo empurrados de seus domínios no Levante, retornando ao Egito. Desse modo, os reinos do Levante passaram para o domínio dos babilônios. Segundo as Crônicas da Babilônia, em 604-603, uma campanha foi montada e todos os reis da região (sul da Síria e Palestina) foram entregar tributos ao rei Nabucodonosor, o que é curiosamente reafirmado no livro de Jeremias.

Inicialmente, os babilônios conduziram uma política de intervenção mínima, cobrava-se apenas os impostos e soldados às guarnições. No entanto, os dominadores

não admitiam insurreições, a exemplo da revolta dos filisteus em 604, que contou com o auxílio dos egípcios, cuja reação babilônica foi imediata, sendo Askelon, uma das principais cidades filisteias, queimada, destruída e seu povo exilado.

A QUEDA DE JERUSALÉM E OS ACHADOS ARQUEOLÓGICOS

O Exílio na Babilônia dos judaítas é uma das mais famosas transferências de populações conhecidas no Antigo Oriente Próximo. Para analisarmos esses eventos, iremos utilizar as seguintes fontes: (1) as Crônicas da Babilônia, cuja precisão das informações historiográficas já foi extensamente debatida¹²; (2) o óstraco, encontrado em Lakish, cuja credibilidade se dá pelo caráter pragmático e imediato da fonte; (3) vestígios arqueológicos da vida cotidiana não passíveis à censura ou edição; (4) algumas passagens dos livros de Jeremias e Ezequiel, profetas que viveram próximo aos acontecimentos narrados, escritos para um público que teria experienciado a destruição do reino; e (5) algumas passagens do livro II Reis, que não presenciou os acontecimentos, mas, segundo os estudiosos, utilizou os escritos de Jeremias. Todas as passagens bíblicas empregadas não estão em desacordo com as demais fontes. Acreditamos que, se utilizadas em conjunto, conseguiremos apresentar um panorama mais completo dos eventos, abordando tanto a perspectiva babilônica quanto à judaíta.

De acordo com as Crônicas da Babilônia¹³, em 604-603, iniciou-se a dominação caldeia no Levante, confirmada em II Rs 24, que descreve o rei Jeoaquim como vassalo dos babilônios por 3 anos, punido por ter se rebelado. A partir de então, o trono passou a ser ocupado por seu filho, Joaquim, que de acordo com as Crônicas da Babilônia, em sintonia com Jeremias 37, foi posteriormente capturado e exilado, junto com um grupo de trabalhadores especializados, na conquista de Jerusalém por Nabucodonor, em 597. No lugar de Joaquim, os babilônios nomearam Zedequias como rei de Judá.

Ainda de acordo com as Crônicas da Babilônia, a partir de 596, os caldeus concentraram suas energias contra uma série de revoltas nas margens do Tigre, na fronteira oriental e dentro da própria Babilônia, o que afetou a dominação no Levante,

¹² Há um consenso de que essas crônicas eram utilizadas como matéria prima para presságios, o que lhe garantiria mais precisão histórica.

¹³ Cf. WISEMAN, 1956, p. 32-37.

em razão das forças se concentrarem mais ao norte. Diante dessa situação, o Egito, um potente catalisador de forças antibabilônicas, aproveitou o vácuo de poder para tentar reestabelecer seu domínio na região, instigando os pequenos reinos a se revoltarem contra os babilônios.

Nesse contexto, é possível inferir, de acordo com Jeremias, que a população de Judá se dividia entre os que apoiavam o Egito e os que apoiavam a Babilônia. Jeremias foi preso e torturado por defender a subjugação pacífica aos babilônios, levando-nos a inferir que a maior parte da população judaíta era pró-Egito. De todo modo, ele nos informa que o rei Zedequias, posto no trono pelos babilônios, teria recebido apoio dos egípcios para se rebelar. O plano seria montar uma coalização com outros reinos da região para resistir ao domínio babilônico. Jeremias profetizou que a coalizão não teria sucesso, pois, Yahweh escolheu a Babilônia para punir Judá por sua idolatria. Assim, recorrer ao Egito seria inútil.

Além do apoio egípcio e da coalizão dos pequenos reinos do Levante, é possível inferir, através de alguns trechos bíblicos¹⁴, um terceiro motivo que teria levado Zedequias a se revoltar. Esse motivo é intitulado por Oded Lipschits¹⁵, professor da Universidade de Tel Aviv, como Loucura Teológica. A elite judaíta, sitiada em Jerusalém, não acreditava que a cidade sagrada pudesse ser destruída, percepção construída ainda na época do domínio assírio, quando em 701, Jerusalém foi sitiada, mas não capitulou. Este evento alimentou a narrativa de que ela seria eterna e indestrutível, por ser a morada de Yahweh. Desse modo, quando Jerusalém foi destruída pelos babilônios, os sacerdotes e profetas tiveram o desafio teológico de explicar os motivos da queda da cidade indestrutível (LIPSCHITS, 2005, p. 36 et. seq.).

A reação babilônica contra essa coalizão foi rápida: sitiaram Jerusalém por dois anos. No final do sítio, o rei Zedequias tentou fugir da cidade com seus filhos e a guarda real, mas foram capturados e levados a Nabucodonosor, que ordenou a execução de seus filhos. Posteriormente, cegaram-no e o levaram para a Babilônia, juntamente com o que sobrou da mão de obra especializada. Os babilônios incendiaram e saquearam o

¹⁴ Cf. Sl 48; Jr 28; Lm 4.

¹⁵ Esse termo é utilizado pelo historiador no seu curso “The fall and the rise of Jerusalem” disponível na plataforma coursera.

templo de Yahweh, o palácio real e todas as casas da cidade. As muralhas também foram destruídas para evitar que a população que ficou não ocupasse novamente a capital do reino (Jr 52 e II Rs 25).

Antes de Jerusalém, os babilônios destruíram as principais cidades do reino e as fortalezas da fronteira ocidental, controlando as principais rotas de abastecimento, fundamentais para o sucesso do sítio de Jerusalém (LIPSCHITS, 2005, p. 218). Um *óstrakon* encontrado em Laquis, cidade próxima de Jerusalém, retrata a preocupação dos soldados com a possível capitulação da cidade Azeca, posto que os soldados não estavam recebendo informações em resposta aos seus chamados.

Em consonância com o texto bíblico, a arqueologia nos fornece uma série de evidências que atesta uma grave crise demográfica e cultural na cidade de Jerusalém e nas proximidades. Foram encontrados nos extratos arqueológicos desse período, restos de incêndio, pontas de flechas e casas destruídas. As tradicionais cavernas de sepultamento deixaram de ser usadas. Notou-se também um declínio acentuado no número de cerâmicas e no uso da escrita. Quando Lipschits compara os dados da Idade do Ferro com o período persa, ele constata que houve um declínio de 83,5% a 90%, na ocupação de Jerusalém e os arredores. Segundo o arqueólogo, o fato dessa região não ter sido reassentada até o período persa reflete a extensão dos danos que a área sofreu. As estimativas indicam que das 110 mil pessoas do reino de Judá, só restaram cerca de 30 mil habitantes, os quais concentraram-se na região de Benjamin (LIPSCHITS, 2005, p. 185-271).

Há dúvidas sobre o número total de exilados¹⁶ que foram para a Babilônia, em virtude da Bíblia apresentar memórias divergentes sobre a quantidade de deportados. O pesquisador Alstola (2008, p. 26) deu uma estimativa aproximada de 10.000 judaítas deportados para o cativeiro, após analisar os textos bíblicos que mencionam a quantidade de exilados e os nomes dos judaítas encontrados em tabletas cuneiformes do século VI. Desse modo, é possível concluir que a diminuição dos assentamentos,

¹⁶ O termo exilado é mais bem empregado para a primeira onda de judaítas, para a segunda e terceira onda o termo mais correto seria deslocamento interno de povos, haja vista que após 597 Judá foi anexado ao império Neobabilônico. Entretanto, optamos em utilizar o termo “exilado” e “deportado” por serem mais conhecidos e utilizados nos trabalhos acadêmicos do Brasil, portanto mais fáceis de serem encontrados pelas ferramentas de buscas.

analisada por Lipschits (2005), não se deu exclusivamente por conta do Exílio, mas, também, pelos desdobramentos da destruição do reino, como as mortes, suicídios e as fugas para as regiões vizinhas¹⁷ etc. Esse cenário reflete o quão traumático foi a destruição do reino e o Exílio dos judaítas.

Com a queda de Jerusalém, em 587, os intelectuais judaítas tiveram o desafio teológico de explicar os motivos pelos quais a cidade indestrutível havia se transformado em ruínas e os motivos que levaram sua elite a ser exilada na Babilônia. Cabe destacar que os relatos bíblicos refletem o posicionamento de um seleto grupo de intelectuais yahwistas, entretanto, as explicações para a destruição de Judá devem ter sido mais variadas do que as apresentadas na Bíblia, a exemplo, das catástrofes no Antigo Oriente, acompanhada da percepção de que o deus da cidade os havia abandonado ou perdido a batalha para o deus da cidade vencedora. Os autores bíblicos não adotam essa percepção, ao contrário, defendem que essas desgraças foram enviadas pelo próprio Yahweh como punição pela idolatria.

OS ACHADOS DE AL-YAHUDU: A VIDA DOS JUDAÍTAS NA BABILÔNIA

Até recentemente, os historiadores dispunham de poucas fontes textuais, referentes à vida dos judaítas exilados, que se resumiam aos textos administrativos babilônios¹⁸ do governo de Nabucodonosor II, com informações sobre a estadia do rei judaíta, Joaquim, na corte babilônica e as generosas porções de alimentos que recebia. Além desses documentos, temos os arquivos comerciais da casa de Murašû, em Nippur, retratando empréstimos, hipotecas e aluguéis realizados pelos judaítas. Essa escassez de fontes extrabíblicas sobre a vida no Exílio dificultava as pesquisas dos historiadores que analisavam esse contexto.

Essa situação foi alterada quando dezenas de tabuinhas cuneiformes¹⁹, datadas entre 572-477²⁰, pertencentes à comunidade de Al-Yahudu, foram traduzidas. Essa

¹⁷ Em virtude do escopo dessa pesquisa nos dedicaremos apenas aos exilados que foram para a Babilônia.

¹⁸ Cf. James B. *Ancient Near Eastern Texts: related to Old Testament*. ANETO. 3ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 308. Em virtude do escopo dessa pesquisa nos dedicaremos apenas aos exilados que foram para a Babilônia.

¹⁹ Esses documentos pertenciam a coleção particular de David Sofer e foram publicados por Laurie Pearce e Cornelia Wunsch em 2014.

²⁰ Esse período abrange o reinado de Nabucodonosor até o nono ano do reinado de Xerxes.

cidade, localizada na Babilônia, abrigou parte dos exilados judaítas e pode ser traduzida como “Cidade de Judá”. Também foram encontradas tabuinhas nos assentamentos de Bit-Nasar e Bit-Abi-Râm. Todos esses documentos retratam a vida diária dos exilados e seus descendentes. Em sua maioria são resultados de transações cotidianas, o que garante mais credibilidade aos documentos, visto que não havia um interesse ideológico nos registros. Além disso, essas novas fontes ampliam a investigação ao permitir analisar a vida do povo comum ao longo das gerações.

As informações obtidas dessas fontes revelam uma realidade exílica, omitida pelos textos bíblicos. Utilizaremos inicialmente as fontes extrabíblicas e posteriormente, trataremos a Bíblia nessa discussão. O uso de conceitos e teorias das ciências sociais tem permitido avanços nas discussões e nos entendimentos dessas fontes. Dentre os historiadores que trabalham com essa perspectiva, destaca-se a professora da Universidade de Leipzig, Angelika Berlejung (2017, p. 19-20), que analisa as fontes de Al-Yahudu, a partir da teoria dos capitais de Pierre Bourdieu, uma vez que essas fontes retratam uma comunidade que sofreu o trauma de um Exílio e teve que lidar com a perda de seus mais diversos capitais.

A teoria dos capitais de Bourdieu pode ser resumida por quatro tipos: o econômico, o social, o cultural e o simbólico. (1) O capital econômico refere-se às riquezas materiais, como moedas, terras, joias e os detentores desse capital formam a elite econômica do grupo. (2) O capital cultural diz respeito ao acúmulo de conhecimento, tanto o adquirido nas escolas e nos livros, quanto o herdado pela comunidade ao longo dos anos; são saberes inacessíveis ao povo comum e normalmente seus detentores são a elite intelectual do grupo: escribas, professores e sacerdotes. (3) O capital social, por sua vez, pode ser entendido como uma soma de benefícios (assistência emocional ou financeira que o grupo concede ao indivíduo que passa por dificuldades) que o indivíduo recebe por fazer parte de uma rede de relacionamentos (BOURDIEU, 1986, p. 241-258). E por fim, (4) o capital simbólico, caracterizado como o reconhecimento, a honra e o prestígio que o indivíduo recebe por deter alguns dos capitais citados (BOURDIEU, 2002, p. 250). Esses capitais relacionam-se entre si e podem ser acumulados ou substituídos.

Ao considerar essa teoria, torna-se evidente que os judaítas, ao serem forçados a saírem de suas terras para a Babilônia, acabaram perdendo capitais econômicos, simbólico e social. O capital econômico deve ter sido drasticamente reduzido, uma vez que a maior parte das riquezas ficou em Judá ou foi saqueada pelos babilônios. O capital simbólico (fama, prestígio, reputação) da realeza e da elite econômica diminuiu, entretanto, as autoridades religiosas parecem ter sido capazes de mantê-lo, servindo como uma espécie de conselheiros entre os exilados. O capital social (solidariedade advinda de uma rede de relações) pode ter sido reestruturado e incentivado pelo próprio contexto, visto que as relações de ajuda mútua tendiam a aumentar. Já o capital cultural parece ter sido o menos afetado, já que o conhecimento não se perdeu, com os livros bíblicos escritos no Exílio. Embora as perdas de capitais os deixassem mais vulneráveis e dependentes dos babilônios, os documentos de Al-Yahudu têm nos mostrado que os exilados foram resilientes e alguns conseguiram recuperar ou remodelar os capitais perdidos, por meio de um duplo oposto: isolamento e interação (BERLEJUNG, 2017, p. 20 et. seq).

Os babilônios exilaram uma série de grupos étnicos e costumavam assentá-los de acordo com suas origens, como foi o caso de Al-Yahudu. Isso permitiu que os judaítas mantivessem, ao menos no início, um certo isolamento, que se mostrou fundamental na recuperação dos capitais e na manutenção da identidade. Esse isolamento deu ao grupo proteção e estimulou a solidariedade entre eles, de modo que os mais fracos tiveram mais chances de sobreviver e os mais fortes de reconquistar seus capitais. De acordo com as tabuinhas de Al-Yahudu, esse isolamento foi possível graças à política dos babilônios de cederem recursos básicos aos exilados, como terra, água e sementes. Eles deveriam cultivar a terra que ocupavam da coroa, irrigá-la, lavrá-la e cultivá-la, além de pagarem os impostos e servir por dois meses no exército ou em trabalhos compulsórios. Os textos informam que eles produziam cevada, trigo, gergelim, ervilha, grão-de-bico, batata e, sobretudo, tamareiras (BERLEJUNG, 2017, p. 23-24).

Embora o isolamento fosse primordial para a primeira geração de exilados, eles tinham consciência de que era necessário estabelecer relações econômicas, culturais e sociais com os babilônios, caso quisessem recuperar os capitais perdidos. Os

documentos de Al-Yahudu demonstram o estabelecimento dessas relações, que inicialmente eram assimétricas, estando os judaítas na função de devedores e os babilônios de credores, entretanto, posteriormente, alguns judaítas aparecem na função de credores (BERLEJUNG, 2017, p. 24 et. seq.).

As tabuinhas cuneiformes também nos apresentam algumas estratégias que foram utilizadas pelos judaítas para ascenderem socialmente, dentre elas destacam-se: (1) a adoção de nomes teóforos em homenagem a Marduk ou outros deuses do panteão²¹, bem como, (2) a adoção de nomes que fizessem referência ao rei babilônio (costume comum dentre os indivíduos que pretendiam fazer carreira na administração real). Essas estratégias surtiram efeito, pois, na segunda metade do século VI, aparecem judaítas trabalhando na administração real, cobrando impostos, supervisionando trabalhos forçados, atuando como comerciantes reais e governando a comunidade de Al-Yahudu (BERLEJUNG, 2017, p. 24 et. seq.).

As interações dos judaítas não se restringiam aos babilônios, mas também aos outros povos que haviam sido exilados. Em várias transações comerciais entre semitas ocidentais e babilônios, os judaítas aparecem como testemunhas. Podemos inferir a partir disso que havia cooperação entre os diferentes grupos de exilados e que eles viviam próximos um dos outros. Com o tempo, essas interações ultrapassam as relações comerciais, culminando em casamentos multiétnicos. A historiadora, Kethleen Abraham (2015), analisa uma série de contratos de casamentos entre babilônios e semitas ocidentais, dentre eles, o contrato entre uma judaíta com um babilônico de família tradicional (STÖKL; WAERZEGGERS, 2015, p. 33-58).

Um dos casos mais curiosos, encontrados nos documentos de Al-Yahudu, é o da família de Rapa'-Yama, filho de Samaka-Yama, que aparece como sendo um judaíta devedor. Possivelmente, essas dívidas foram feitas para ampliar as terras que cultivava, por meio de empréstimos. Após sua morte, seu filho, Ahiqar, deu continuidade aos negócios da família e foi mais próspero que o pai, pois deixou de aparecer apenas como

²¹ Os judaítas exilados eram em sua maioria politeístas ou henoteístas. O monoteísmo judeu é um fenômeno tardio, datado no fim do século VI. Dentre os historiadores que têm analisado o processo de desenvolvimento do monoteísmo judaíta e consequentemente a evolução sociocultural de Yahweh, de um deus periférico ao chefe do panteão, destacam-se: RÖMER, 2016; ASSMANN, 2008; ECHÁNOVE, 2008; SMITH, 2001.

devedor e passou a realizar parcerias econômicas com os babilônios. Os contratos dos anos 528 e 525 mostram Ahiqar, comprando um boi por 18 shekels e vendendo-o por 33 shekels. Outro contrato, datado em 508, apresenta Ahiqar, fundindo suas terras com a de um babilônio, que trouxe uma equipe de bois treinados. Posteriormente, Ahiqar aparece recebendo a maior margem de lucro dessa negociata (BERLEJUNG, 2017, p. 32 et. seq.).

Esses documentos também fazem referências aos judaítas plantadores de tamareiras. Essas plantas demandavam tempo e planejamento para serem cultivadas, pois levavam décadas para produzir os frutos, além disso, as técnicas específicas de seu cultivo foram sendo aprendidas ao longo do Exílio. Esses exemplos nos evidenciam que alguns judaítas assumiram o risco de investimentos, realizando contratos de longo prazo (5 a 10 anos no caso dos negociantes e décadas no caso dos agricultores), o que demonstram que estavam reestruturando suas vidas na própria Babilônia, sem necessariamente nutrir desejos de retornar a Jerusalém. Evidentemente, essa não era a postura de todos os exilados, mas parece ter sido o da maioria, visto que arqueologia tem demonstrado que após o Exílio, poucos judaítas retornaram para Judá (BERLEJUNG, 2017, p. 36 et. seq.).

Yigal Bloch (2014) é outro estudioso que tem se dedicado analisar os nomes e patronímicos judaítas das tabuinhas cuneiformes, encontradas na Babilônia entre 550-490, período que corresponde ao final do Exílio e o início da era persa. Dentre esses documentos, destacaremos os encontrados em Sipar, Susã e Murashu, por nos indicarem que no processo de recuperação dos capitais, alguns judaítas estiveram mais propensos a serem assimilados pela cultura babilônica, enquanto outros conseguiram resistir. Iremos apresentar esses documentos em dois blocos: o primeiro é o dos judaítas que adotam nomes babilônios e parecem ter sido assimilados por essa cultura; o segundo grupo, também adota nomes babilônios, mas consegue resistir à assimilação cultural ao longo das gerações.

Aqui, cabe destacar que na antiguidade, os nomes próprios não eram dados aleatoriamente e no caso dos judaítas, havia uma preferência por nomes teofóricos, isto é, nomes que fizessem referência às divindades mais importantes do panteão, Yahweh.

Além disso, era comum que essas tabuinhas não só apresentassem os nomes dos indivíduos envolvidos nas transações, como também, o nome de seus pais. É desse modo que conseguimos detectar os nomes javistas nas tabuinhas, ora analisando o nome teóforo do indivíduo, ora analisando o teóforo de seu pai. Esses dados fornecem meios para conjecturarmos a lealdade religiosa dos exilados.

As tabuinhas encontradas em Sipar pertencem à família de Arih, um patriarca judaíta que viveu no início do Exílio. Seus filhos aparecem de modo ativo nas transações comerciais, no reinado de Nabonido entre 546-544. Um deles era comerciante do templo de Ebbabar e os outros são classificados como comerciantes reais e individuais. Seus nomes eram mistos: há tanto teóforos babilônios como javistas, não sabemos se os nomes babilônios foram dados por Arih ou se foram adotados na fase adulta. Já os netos de Arih, a terceira geração, nascidos entre 560-550, aparecem majoritariamente com nomes teóforos, relacionados a Marduk. Outra tabuinha nos permite concluir que essa medida de adotar teóforos babilônios foi vantajosa para a família, pois, nessa terceira geração, uma das mulheres, Kaššaya, de nome caldeu, casou-se com um babilônio de família tradicional em 534, permitindo que sua família ascendesse socialmente (BLOCH, 2014, p. 127 et. seq.).

Desse modo, é possível concluir que os filhos comerciantes de Arih ascenderam socialmente, através do comércio e provavelmente sentiram a necessidade de adotar alguns modos de vida babilônios, incluindo alguma medida de reverência ao deus local, o que explicaria o fato de ter dado nomes babilônios aos seus filhos. Essa percepção se fortalece ao sabermos que a segunda geração trabalhou em círculos sociais, centrados em torno do templo, composto por babilônios conservadores. Essa relação pode ter aumentado a pressão social para que os judaítas dessem nomes teóforos babilônios para seus descendentes. Essas estratégias de nomeação também são atestadas em tabuinhas de outras etnias exiladas, na Babilônia do mesmo período (BLOCH, 2014, p. 127 et. seq.).

O oposto a essa assimilação cultural é encontrado em tabuinhas, referentes a uma família judaíta que comercializava em Susa, provavelmente, envolvida nas atividades administrativas do reino. Os pais aparecem com nomes teóforos babilônios,

já seus filhos aparecem com nomes teóforos yahwistas. Algo semelhante ocorre nos arquivos de Murashu, datados na época persa, entre 439-419, dos 65 nomes judaítas encontrados, 90% tinham nomes javistas. Em contraste, ao analisar os nomes dos pais desses javistas (500-480), 30% deles tinham nomes babilônios. O outro caso é a de um selo hebraico do século VI, pertencente a uma judaíta, cujo pai, que tinha um nome babilônio, trabalhou na administração real, mas optou em dar um nome javista para sua filha. Diante do exposto, percebemos que em alguns casos, os exilados adotaram nomes babilônios, mas no início da era persa, essa tendência se modificou radicalmente, pois houve uma retomada no costume de dar nomes javistas aos seus filhos (BLOCH, 2014, p. 122 et. seq.). Como veremos mais adiante, esse foi o mesmo contexto em que alguns intelectuais reformularam a religião judaíta, inaugurando o monoteísmo judeu.

Nos documentos de Susa, datados entre 494 e 493, encontrou-se um cortesão, cujo nome, Yahu-sarra-usur - o Yahweh, proteja o rei! - é linguisticamente babilônio, mas inclui um elemento teofórico javista. Seu pai, cujo nome era Samas-iddin - o deus Samas deu - apresentava teóforo babilônio. Assim, no início da era persa, judaítas ainda homenageavam Yahweh em seu nome oficial (BLOCH, 2014, p. 138).

Analisando essas fontes em conjunto, percebemos que na tentativa de recuperar, os capitais, os judaítas assumiram atitudes e estratégias diferentes ao longo das gerações. Também notamos que o grau de aculturação, presente em todo o processo exílico, variou ao longo dos anos. Além disso, é bastante indicativo que a partir do início da era persa, houve uma retomada no costume de dar teóforos yahwistas aos judaítas. Essa mudança de atitude indica uma mudança de mentalidade que se iniciou nesse momento e se intensificou posteriormente. Acreditamos que essa alteração foi provocada por uma série de textos, escritos nesse contexto, que reascenderam a religiosidade yahwista.

O TRAUMA E A ORIGEM DA BÍBLIA

O trauma causado aos judaítas pela destruição do reino de Judá foi acompanhado por uma necessidade de encontrar, no passado, as explicações para os problemas do presente. Isso levou os judaítas a selecionarem e criarem textos que

posteriormente, foram incorporados à Bíblia. Embora haja muita discussão acerca de quais estratos textuais foram escritos sob o contexto exílico, é comumente aceito que os autores bíblicos, antes, durante e depois do Exílio, utilizaram o passado para legitimar as ações presentes, escrevendo o passado, a partir de situações que estavam sendo vividas, no momento da escrita dos textos. Por diversas vezes, em períodos diferentes, revisaram e editaram tanto a história da nação, referente ao período tribal e monárquico, quanto algumas tradições orais (autóctones e estrangeiras), dando-lhes um novo significado teológico, de acordo com os interesses e as necessidades do momento. Desse modo, identificar as necessidades que surgiram durante o Exílio, podem nos ajudar a distinguir quais extratos textuais foram escritos sob esse contexto.

Curiosamente, há uma grande lacuna nas fontes bíblicas sobre o que teria ocorrido ao judaítas no cativeiro da Babilônia. Elas se limitaram a registrar apenas como o Exílio ocorreu (II Rs 24-25; Jer 39; II Cr 36); como ele terminou (Esdras 1-6); a situação da dinastia davídica exilada (II Reis 25: 27-29) e algumas lamentações, profecias e salmos lamuriosos. Essas informações bíblicas se distanciam da realidade cotidiana, apresentada pelos documentos de Al-Yahudu.

O silenciamento bíblico sobre essa experiência é ainda mais intrigante quando reconhecemos que foi durante esse contexto que alguns livros bíblicos foram escritos, por autores no cativeiro que não fizeram nenhuma menção direta ao Exílio. Diante disso, os questionamentos se intensificam, por que a Bíblia não narra como foi o Exílio? Por que esses autores não descreveram o Exílio em seus livros? Por que eles não contaram suas experiências? Os estudos acerca do trauma, desenvolvidos na psicologia e expandidos para as análises dos textos bíblicos nos ajudam a entender essa omissão.

O trauma é um tipo de lesão psicológica, ocasionada por um evento drástico. O trauma coletivo se caracteriza pelo extermínio de diversas pessoas do mesmo grupo. Os sobreviventes desse evento sentem o trauma dessa experiência em diferentes intensidades. No primeiro momento do choque, o evento traumático não é compreendido. Em seguida, o trauma provoca um silenciamento, pois os traumatizados não querem lembrá-lo, já que cada lembrança faz reviver a emoção traumática. No entanto, de modo concomitante, também surge a necessidade de se narrar o trauma,

afim de compreendê-lo para renascer e tentar retornar à vida normal (RODRIGUES; ARMENTO-PANTOJA, 2008).

Os traumatizados sentem dificuldade em narrar o trauma tanto pelo fato de ter que reviver a experiência, quanto pela incapacidade do nosso cérebro de expressar através da linguagem a dor que sentimos. Daí a ambiguidade: de um lado, a necessidade de se expressar e do outro, o silenciamento e a percepção de que a linguagem é insuficiente para dar conta da experiência traumática. É nesse momento que a imaginação passa a ter um papel fundamental no processamento do trauma (RODRIGUES; ARMENTO-PANTOJA, 2008).

O trauma encontra na imaginação um modo de se externalizar, assim é comum a criação de uma narrativa alegórica que tenha como protagonistas pessoas que passaram pelas mesmas experiências, por meio de histórias traumáticas de outras pessoas que estiveram em situações semelhantes. Além disso, a identidade do grupo traumatizado é renovada e se intensifica, pois eles passam a se ver como vítimas coletivas de um mesmo evento, construindo um grupo identitário em torno desse reconhecimento comum (RODRIGUES; ARMENTO-PANTOJA, 2008).

Experiências traumáticas e dores extremas, vivenciadas em grupo, deixam consequências psíquicas nas gerações subsequentes. Os psicólogos chamam isso de transmissão transgeracional e ocorre porque o trauma vivido coletivamente integra o ambiente social, onde a experiência traumática será recontada por palavras ou pelo silêncio, repetidas vezes, impactando não só os sobreviventes, como também seus descendentes (HAMBURGER; HANCHEVA; VOLKAN, 2021, p. 8 et. seq.).

A tendência é que os filhos e netos dos traumatizados peguem para si a tarefa de encontrar um significado para o evento traumático de seus antecedentes. Os estudos acerca da transmissão geracional do trauma entre os descendentes dos judeus que sofreram o holocausto indicam que os traumatizados não conseguem expressar seu trauma (sendo isso a regra e não a exceção) e seus filhos e netos herdaram o seu estresse pós-traumático, apresentando maior prevalência de transtornos de humor e ansiedade (MUCCI, 2013, p. 134-136).

Ao mesmo tempo, os sentimentos de inutilidade, degradação, raiva, vergonha e culpa que os pais sofreram são transmitidos aos descendentes, que podem começar a se perguntar o que os pais fizeram para merecer o tratamento hostil, por vezes, culpando-os. Esses descendentes têm a tarefa de esclarecer para si mesmo onde os pais estiveram, onde estão os parentes desaparecidos e as causas de tamanho sofrimento. São eles também que tendem a construir representações psíquicas internas que refletem o trauma dos pais. Esse recurso imaginativo torna-se para os sobreviventes de segunda e terceira geração uma espécie de substituição do luto não vivido. Enquanto a primeira geração sofreu o “verdadeiro” trauma, a segunda e a terceira geração se encarregam de processar o trauma por meio da imaginação. Esse processo pode ser consciente ou não (MUCCI, 2013, p. 136 et. seq.).

Essa perspectiva do trauma tem sido adotada para analisar os textos bíblicos por pesquisadores como David Carr (2014) e mais recentemente no Brasil, pelo professor da Universidade de São Paulo, Marcelo Rede (Informação verbal²²). Ambos têm proposto a análise da omissão bíblica sobre o Exílio por meio da perspectiva do trauma, a partir do consenso de que a Bíblia foi, em grande medida, escrita pelos exilados e seus descendentes, os quais acreditamos terem imprimido em suas obras, consciente ou inconscientemente, vestígios da experiência traumática que vivenciaram. Ao recorrermos a teoria do trauma para analisar esses livros bíblicos, notamos que a fase do silêncio e dor da primeira geração de exilados, foi superada pela segunda e terceira geração que conseguiram criar uma literatura que exprimisse o trauma. Acreditamos que foi exatamente essas gerações posteriores as responsáveis em revitalizar e atualizar a identidade judaíta.

Embora essa proposta metodológica tenha surgido, recentemente, na historiografia do Antigo Israel, alguns pesquisadores prenunciavam a necessidade de recorrermos aos estudos do trauma para analisar os livros bíblicos, escritos sob influência do cativo. O professor de teologia, Smith-Christophen (2002, p. 88-89), alertava que o livro das Lamentações e Ezequiel, são carregados de memórias

²² O professor tem realizado análises que identificam as consequências do trauma nos textos bíblicos em sua disciplina “Bíblia: história e memória” (2021).

angustiantes e de uma linguagem lexicograficamente traumática, de modo que seriam incompreendidos se não levássemos em consideração o contexto social traumático em que seus autores estavam inseridos.

O livro das Lamentações, uma série de testemunhos traumáticos, indica as dores e a incompreensão da destruição de Judá. É o único livro bíblico que, ao final, indaga Yahweh por ter esquecido de seu povo. Embora o foco do autor fosse o evento traumático (a queda de Jerusalém, seguida do Exílio), ele é incapaz de narrá-lo, limitando-se a lamentar as consequências da destruição, como a perda de prestígio do reino, a fome, o Exílio, os assassinatos e o canibalismo. De acordo com Clara Mucci (2013, p. 67 et. seq.), a incompreensão do evento traumático é característica das primeiras gerações que ainda não foram capazes de entender as causas do evento traumático e processá-lo.

De acordo com David Jansen (2019, p. 1-9), é comum que, no trauma coletivo, surjam histórias tentando explicar as origens da tragédia. Essas narrativas controlam as experiências traumáticas individuais, reconstruindo a identidade coletiva do grupo. O livro das Lamentações não foi capaz de formular nenhuma explicação sobre o trauma, limitando-se a manifestar a dor e a incompreensão da tragédia. Em contraste, os escribas deuteronomistas, que mantiveram seu capital cultural no cativeiro, conseguiram criar uma explicação para o Exílio.

Antes de nos reportarmos aos deuteronomistas, cabe uma menção ao livro de Ezequiel, profeta que viveu nos primeiros anos do Exílio babilônio, cujo livro é marcado pela percepção de auto culpa pela tragédia. Ezequiel tentou explicar o Exílio e a destruição de Jerusalém por meio das antigas profecias que propagandeavam os castigos de Yahweh aos idolatras. Essa percepção havia sido adotada, anteriormente, para explicar a destruição e o Exílio dos israelitas, em 722. Embora essas profecias tenham influenciado Ezequiel, foram os deuteronomistas exilados que as estruturaram em uma narrativa mais bem acabada.

Os textos deuteronomistas, escritos antes do Exílio babilônio, procuravam legitimar a reestrutura religiosa do rei Josias e explicar as causas da destruição do reino de Israel. De acordo com os deuteronomistas, os israelitas foram destruídos pelos

assírios porque não foram fiéis a Yahweh, curvando-se diante de outros deuses e descumprindo o pacto da aliança. O texto desses deuteronomistas sofreu acréscimos no Exílio babilônio. É provável que a primeira versão da história deuteronomista terminasse no trecho em que Yahweh reafirmava sua aliança com Josias, o rei de Judá. Josias em sua reestrutura religiosa destruiu os altares, estátuas e sacerdotes dos deuses adorados pelos judaítas, procurando restaurar o pacto da aliança com Yahweh, impondo assim o henoteísmo (culto a uma única divindade, considerada suprema, sem negar a existência de outros deuses). Durante o Exílio no século VI, os escribas de tradição deuteronomista acrescentaram informações aos antigos textos para fornecer uma resposta ao seu próprio Exílio: afirmaram que a reestrutura religiosa de Josias não foi suficiente para expiar os pecados dos reis anteriores, não impedindo o castigo do Exílio na Babilônia (CARR, 2014, p. 76).

A partir de então, as punições sofridas pelos antepassados passam a ser interpretadas como a consequência lógica do descumprimento do pacto da aliança, firmado entre os judaítas e Yahweh. Essa percepção de sua história nacional foi estendida para os eventos que ocorriam no presente. Desse modo, o próprio Yahweh, querendo puni-los mais uma vez pela idolatria, fomentou os babilônios a destruírem o reino. Jeremias e Ezequiel já profetizavam isso, mas foram os deuteronomistas, no Exílio, que estruturaram essa interpretação em uma narrativa historiográfica. Ao colocar Yahweh, usando os babilônios para castigar os judaítas, estavam abrindo caminho para o monoteísmo, que iria surgir no final do Exílio (RÖMER, 2016, p. 217-218).

Ao analisarmos o pentateuco²³, percebemos que algumas de suas histórias sobre as origens da sociedade judaíta também foram utilizadas como forma de processamento do trauma. As tradições presentes na história dos patriarcas e do Êxodo são reconhecidamente autóctones, portanto foram criadas de forma oral (talvez escrita),

²³ Com relação ao pentateuco, é importante salientar que não há unanimidade na historiografia acerca de sua datação e composição. Os historiadores se dividem entre uma composição exílica e uma pós-exílica e entre uma autoria única ou múltipla. Van Seters (2015, 2014), por exemplo, defende que o pentateuco teria sido escrito durante o exílio por um único escriba e teria recebido alguns acréscimos de um redator, num período posterior; outros historiadores como Carr (2010), também defendem a composição no exílio, mas discorda da autoria única; já o Philip Davies (2015) nega a possibilidade de que o exílio tenha sido palco de um florescimento literário e joga a datação do pentateuco para o período helenista.

com suas devidas variações regionais e temporais, antes do Exílio. Entretanto, o (os) autor (es) do pentateuco, sob influência do Exílio da Babilônia, selecionou/selecionaram as antigas tradições dos ancestrais, que haviam passado por uma experiência traumática semelhante à vivenciada na Babilônia, imprimindo-lhes novas informações, relacionadas com os sofrimentos e a experiência traumática do presente.

As tradições nacionais dos patriarcas, de Moisés à escravidão no Egito, foram selecionadas e escritas para expressar a dor dos traumatizados e dar-lhes esperança de superação. Evidentemente havia outras tradições sobre ancestrais que não chegaram até nós, mas as que chegaram foram escolhidas porque descreviam heróis que haviam vivido em uma terra que não eram suas, a exemplo de Abraão, Jacó, Isaque, José, Moisés e a população do Êxodo. Por um lado, essas histórias geravam imediatamente uma relação de identidade com os antepassados, pois eles também estavam, como judaítas do século VI, fora de sua região de origem. Por outro lado, eram antigas e diferente da experiência do Exílio na Babilônia, sem necessariamente causar a dor de lembrar seu próprio Exílio (CARR, 2014, p. 91-128).

Essas tradições serviram como uma espécie de memória protetora para os exilados traumatizados que não queriam falar diretamente de sua condição atual. Ao rememorarem as histórias dos ancestrais em terra estrangeira, reconheciam em sua luta e em suas provações, as suas próprias vivências. Essas antigas tradições precisaram passar por algumas modificações para que fossem capazes de dar esperanças aos exilados na Babilônia. É nesse sentido que devemos entender a promessa de Yahweh aos patriarcas de uma descendência numerosa e o território de Judá como sua herança. Desse modo, os judaítas exilados que se sentiam descendentes dos patriarcas poderiam nutrir esperanças de retornarem a Jerusalém (CARR, 2014, p. 96).

No livro do Êxodo, esse mesmo padrão se repete: tradições antigas são remodeladas e expandidas à luz da experiência do Exílio, no século VI. Assim, a escravidão dos antepassados no Egito refletia os trabalhos forçados que os exilados eram obrigados a realizar na Babilônia. A figura de Moisés, tentando convencer o povo a adorar exclusivamente Yahweh, reflete os trabalhos dos profetas Ezequiel e Jeremias. Desse modo, o (os) escriba (as) conseguia/conseguiram falar do trauma coletivo em uma

distância temporal segura. A libertação divina da escravidão, no Egito, refletiu-se nas profecias do Dêutero-Isaías de que Yahweh estaria preparando um plano para libertar seu povo do cativeiro na Babilônia (CARR, 2014, p. 110-127).

Nesse sentido, é significativo observar que as primeiras tradições do pentateuco (Gn 1-11), conhecidas por suas influências mesopotâmias, apresentem de modo notório o padrão do crime-castigo-perdão. Ao narrar as histórias de Adão e Eva, Caim e Abel, Sodoma e Gomorra, a humanidade do dilúvio e os construtores de Babel, o (os) escriba (as) fez/fizeram com que essas tradições se adequassem à seguinte lógica: os protagonistas que pecam contra Yahweh são punidos, mas, em seguida, são perdoados ou as consequências da punição são amenizadas²⁴.

Se considerarmos que essas tradições foram escritas durante o Exílio²⁵, percebemos que ao utilizar esse padrão, o (os) autor (es) conseguiu/conseguiram nutrir esperanças aos seus contemporâneos, pois, assim como Yahweh, havia perdoado o pecado dos antepassados, poderia perdoar o dos exilados na Babilônia. Os judaítas reconheciam que o Exílio era uma punição divina, mas duvidavam se Yahweh os perdoaria, pois desconfiavam da possibilidade de serem libertados e retornarem para Judá. Nesse contexto, o (os) escriba (as) ao salientar/salientarem os perdões de Yahweh aos antepassados reforçam as esperanças de retorno dos exilados (CARR, 2010, p. 187-207).

Ainda mais significativo são as mensagens de consolação do Dêutero-Isaías (Is 40-55)²⁶. Para alguns historiadores, como Van Seters (2015, p. 1-25), a obra do Dêutero-Isaías demonstra que seus autores tiveram acesso às tradições do pentateuco (criação e Êxodo) que estavam sendo escritas no cativeiro. Em outras palavras, os autores do Dêutero-Isaías teriam sido contemporâneos do (os) escriba (as) do pentateuco e teriam tido contato com os textos que estavam sendo produzidos. Após fazer uma análise comparativa entre o livro de Ezequiel, a história deuteronomista e o Dêutero-Isaías,

²⁴ Cf. HESS ; TSUMURA, 2004, p. 285-310.

²⁵ Seters (2015, p. 1-25) analisa os textos proféticos anteriores ao exílio e percebe que seus autores conheciam algumas versões das tradições patriarcais, mas desconheciam as tradições dos patriarcas presentes no pentateuco. Diferentemente dos profetas pós-exílicos que fazem referência às tradições dos patriarcas tais como descritas no pentateuco. Daí ele constata que as tradições do pentateuco foram escritas nesse interim.

²⁶ A escrita do Dêutero-Isaías é comumente atribuída aos seguidores de Isaías.

Seters conclui que esses dois textos, escritos nos primeiros anos do Exílio, ignoram as tradições tal como descritas no pentateuco. Já o Dêutero-Isaías, escrito no final do Exílio, além de fazer referência às tradições do pentateuco, admite que Yahweh era um deus universal e não apenas nacional, além de apresentar uma associação verbal com as tradições do Gênesis.

O Dêutero-Isaías assume a percepção geral de que os judaítas exilados pecaram foram punidos, mas, a pena já havia sido cumprida, Yahweh os perdoou e estava se preparando para tirá-los do cativeiro. Os anos no cativeiro serviram para purificar os judaítas e a terra de Judá, agora que estavam todos purificados, Yahweh utilizaria o rei persa para garantir o retorno. Essa nova identidade, baseada no reconhecimento comum do trauma vivido, foi desenvolvida em livros bíblicos posteriores, como Crônicas e Esdras, que concordavam com a ideia de que os verdadeiros judaítas foram aqueles que passaram pela experiência do Exílio, expiando seus pecados e se purificando.

As profecias do Dêutero-Isaías, acerca da libertação dos exilados, devem ser compreendidas à luz do contexto geopolítico da época: em 547, o império persa dominou algumas regiões à oeste do rio Tigre, ameaçando conquistar o território babilônio que se encontrava fragilizado por uma série de crises internas. Paralelamente, os caldeus enfrentavam uma crise econômica em virtude das péssimas colheitas de 546 e uma crise política e religiosa, provocada pelo confronto de interesses entre o rei Nabonido e os sacerdotes de Marduk (ALBERTZ, 2003 p. 64-69). Ciro, o rei persa, construiu em torno de si a reputação de libertador, tratando os prisioneiros com misericórdia, respeitando os cultos, os costumes locais e libertando exilados (BLENKINSOPP, LIPSCHITS, 2003, p. 270-271). Mediante o exposto, em 539, Ciro conquista a Babilônia, de modo relativamente pacífico, pois teve apoio dos sacerdotes de Marduk que o viam como um enviado dos deuses para restaurar a religião nacional e tirar Nabonido do poder. Provavelmente, foi sob esse contexto que as profecias do Dêutero-Isaías sobre a libertação dos judaítas foram formuladas.

A nova identidade judaíta, fundamentada no reconhecimento de que os verdadeiros judeus se purificaram de seus pecados no cativeiro, foi impulsionada pelo surgimento do monoteísmo. É no livro do Dêutero-Isaías, que pela primeira vez, Yahweh

aparece como único deus de todos os povos da terra, reafirmando as tradições do pentateuco, no qual Yahweh cria o mundo conhecido. Além disso, Yahweh assume um caráter universal: “Antes de mim não foi formado nenhum Deus e depois de mim não existirá nenhum outro” (Is 43, 10). Essa mudança de mentalidade reascendeu a fé em Yahweh e a esperança dos exilados de se libertarem da Babilônia, assim como os antepassados haviam se libertado do Egito (RÖMER, 2016, p. 220-221).

O surgimento do monoteísmo em Dêutero-Isaías pode ser entendido como uma Revolução teológica que foi fundamental para a identidade judaíta que estava sendo reconstruída por meio de crenças, símbolos, ritos compartilhados. Ressaltamos que a transição do henoteísmo para o monoteísmo ocorre na longa duração. Nesse caso, o monoteísmo judaíta passou por um longo processo de desenvolvimento na era persa, resultando, dentre outras coisas, em uma tentativa de amnésia social, por meio da eliminação das memórias politeístas (RÖMER, 2016, p. 221-229).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo teve como finalidade apresentar o atual debate no campo arqueológico e historiográfico acerca do Exílio babilônio, sofrido pelos judaítas ao longo do século VI. Concluímos que eventos traumáticos têm como consequência a criação de literaturas, cujo objetivo é o processamento do trauma. Ao levarmos em consideração os estudos transgeracionais, notamos que os livros escritos, no início do Exílio, não nutrem expectativas de retorno a Jerusalém, diferentemente dos textos escritos no final do Exílio, indicando que o trauma estava sendo processado. Além disso, os documentos cuneiformes, datados entre o Exílio e a era persa, indicam o renascimento da fidelidade a Yahweh, por meio do ressurgimento de teóforos yahwistas. Essa ascensão do yahwismo parece ter sido provocada pela revolução teológica do Dêutero-Isaías que inaugurou o monoteísmo judaíta.

Embora a maioria dos exilados tenha permanecido na Babilônia e muitos tenham se aculturado, a Bíblia e o judaísmo são testemunhas de que parte dos exilados traumatizados adotaram as explicações e as narrativas do Dêutero-Isaías. Os judaítas

construíram uma nova identidade, baseada no reconhecimento comum do trauma vivido, pois o trauma coletivo deixou marcas indeléveis na consciência do grupo, sendo responsável pela formação de uma nova identidade. Portanto, o Exílio Babilônio foi o elo fundamental na transformação dos judaítas em judeus.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BIBLIOGRAFIA

AHN, John. *Exile as forced migrations: a sociological, literary, and theological approach on the displacement and resettlement of the Southern Kingdom of Judah*. New York: De Gruyter, 2010.

ALBRIGHT, William. *The biblical period from Abraham to Ezra*. New York: Harper Torchbooks, 1963.

ALBERTZ, Rainer. *Israel in exile: the History and literature of the sixth century b.c.e*. Tradução: David Green. Atlanta: Society of biblical literature, 2003.

ALSTOLA, Esko. *Judeans in Babylonia. A Study of deportees in the sixth and fifth centuries b.c.e*. 2018. 147 p. Tese de Doutorado. Universidade de Helsinki, 2018.

ASSMANN, Aleida. Memória funcional e memória cumulativa: dois modos de recordação. In: ASSMANN, Aleida. *Espaços da recordação. Formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora Unicamp, 2011, p. 143-158.

ASSMANN, Jan. *The invention of religion; faith and covenant in the book of Exodus*. Princeton: Princeton & Oxford, 2018.

BERLEJUNG, Angelika. New life, new skills, and new friends in exile: the loss and rise Of capitals of the Judeans in Babylonia. In: FINKELSTEIN, Israel (Org.). *Alphabets, Texts and artefacts in the ancient Near East: Studies Presented to Benjamin Sass*. Paris: Van Dieren, 2017. p. 12-46.

BERLESI, Josué. *O Israel antigo em debate: uma análise da história de Israel da educação básica ao ensino superior*. 2017. 227 p. Tese de doutorado - Programa de pós-graduação em teologia, Faculdade de EST, São Leopoldo, 2017.

BLOCH, Yigal. *Judeans in Sippar and Susa during the first century of the Babylonian Exile: assimilation and perseverance under Neo-Babylonian and Achaemenid Rule*. Journal of Ancient Near Eastern History, 2014, p. 119-172.

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras: Celta Editora, 2002, p. 237-257.

BOURDIEU, Pierre. The forms of capital. In: RICHARDSON, J. (ed.). *Handbook of theory and research for the sociology of education*. New York: Greenwood, 1986, p. 241-258.

BRIGHT, John. *História de Israel*. São Paulo: Editora Paulinas, 1978.

CARR, David. *An Introduction to the old testament: sacred texts and imperial contexts of the hebrew bible*. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010.

CARR, David. *Holy resilience: the bible's traumatic origins*. New Haven: Yale University Press, 2014.

DAVIES, Philip. *In search of Ancient Israel": a study in biblical Origins*. London: Boomsbury T&T Clark, 2015.

ECHÁNOBE, Juan. *Ecos del desierto: El origen histórico del monoteísmo*. Quezon: Central Books Supply, 2008.

FINKESTEIN, Israel; MAZAR, Amihai; SCHMIDT, Brian (org.). *The quest for the historical Israel: debating archaeology and the history of Early Israel*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Niel. *A bíblia desenterrada*. Tradução: Nélcio Schneider. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

GRABBE, Lester (org.). *Can a 'history of Israel' be written?* London: Sheffield Academic Press, 2004.

HAMBURGER; HANCHEVA; VOLKAN (ed.). *Social Trauma: an interdisciplinary textbook*. Gewerbestrasse: Springer, 2021, p. 3-43.

HESS, Richard; TSUMURA, David (ed.). *O studied inscription from before the flood: ancient Near Eastern, literary, and linguistic approaches to Genesis 1-11*. Winona lake: Eisenbrauns, 1994.

JANZEN, David. *Trauma and the failure os history: kings, lamentations, and the destruction of Jerusalem*. Atlanta: SBL Press, 2019, p. 1-9.

KELLER, Werner. *E a bíblia tinha razão*. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1960.

KNOPPERS, Gary; GRABBE, Lester; FULTON, Deirdre (org.). *Exile and restoration revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in memory of Peter R. Ackroyd*. Londres: T&T Clark, 2009.

LACAPRA, Dominick. *Writing history, wrriting Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

LIPSCHITS, O; BLENKINSOPP, J. (Org.). *Judah and the judeans in the Neo-Babylonian period*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2003.

LIPSCHITS, Oded. *The fall in the rise of jerusalem: Judah under Babylonian rule*. Winona Lake: Einsenbrauns. 2005.

LIVERANI, Mario. Para além da bíblia: história antiga de Israel. São Paulo: Loyola/Paulus, 2008.

MENEZES, Ulpiano. *A história cativa da memória? Para um mapeamento da memória no campo das ciências sociais*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, 34, 1992, p. 9-24.

MUCCI, Clara. *Beyond individual and collective trauma: intergenerational transmission, psychoanalytic treatment, and the dynamics of forgiveness*. London: Karnak, 2013, p. 67-131.

PFOH, Emanuel. On finding myth and History in the bible: epistemological and methodological observations. In: NIESIOŁOWSKI; PERI. *Finding myth and history in the bible: scholarships, scholars and errors*. Sheffield: Equinox, 2016.

PRITCHARD, James (org.). *Ancient Near Eastern Texts: related to Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 1969, p. 301-310.

REDE, Marcelo. *Al-Yahudu: os arquivos do exílio babilônico*. Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG, 13 (25), p. 104-120.

RODRIGUES, Ana Maria Baía; PANTOJA, Augusto Sarmento. As estratégias da memória perante o trauma. In: RODRIGUES, Ana Maria Baía; PANTOJA, Augusto Sarmento. *Literatura e Autoritarismo: Dossiê Literatura de Minorias e Margens da História*. Dossiê n. 4, 2008. Disponível em: http://w3.ufsm.br/literaturaeautoritarismo/revista/dossie04/art_03.php. Acesso em: 10 jan. 2022.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean; NIHAM, Christophe (ed.). *Introducción al antiguo testamento*. Bilbao: Desclée de Broouwer, 2008, p. 11-157.

RÖMER, Thomas. *A origem de Javé: o Deus de Israel e seu nome*. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo: Paulus, 2016.

SMITH, Mark. *The Origins of biblical monotheism. Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic texts*. New York: Oxford University press, 2001.

SMITH-CHRISTOPHER, Daniel. *A biblical theology of exile*. Minneapolis: Fortress Press, 2002.

STÖKL, Jonathan; WAERZEGGERS, Caroline (Org.). *Exile and return: the babylonian context*. Boston: De Gruyter, 2015.

THOMPSON, Thomas. *The Historicity of the Patriarchal Narratives*. New York: Walter de Gruyter, 1974.

VAN SETERS, John. *Prologue to history: the Yahwist as historian in Genesis*. Louisville: Westminster-John Knox Press, 1992.

VAN SETERS, John. *Changing perspectives 1: studies in the history, literature and religion of biblical Israel*. New York: Routledge, 2014.

VAN SETERS, John. *Dating the Yahwists history: principles and perspectives*. The Biblical Studies on the WEB, v. 96, p. 1-25. 2015. Disponível em: John Van Seters, «Dating the Yahwist's History: Principles and Perspectives» bíblica, Vol. 96, 2015, p. 1-25.

WISEMAN, Donald. *Chronicles os Chaldaean Kings*. London: The Trustees of the British Museum, 1956.

WYDRA, Harald. *Generations of memory: elements of a conceptual framework*. Comparative studies in Society and history, n. 60, vol. 1, 2018, p. 5-34.

DISPUTAS POR AUTORIDADE NA IGREJA DE CORINTO: BATALHAS TRAVADAS NO CAMPO DA MAGIA

CONTENTIONS FOR AUTHORITY IN THE CORINTHIAN CHURCH: BATTLES FIGHTED IN THE FIELD OF MAGIC

Daniel Soares Veiga²⁷

RESUMO

O objetivo deste artigo é o de analisar certas passagens da Primeira Epístola aos Coríntios, onde lemos que os cristãos da comunidade de Corinto envolveram-se com práticas de magia. Tais procedimentos, por sua vez, tinham seu *Sitz im Leben* no contexto da sociedade imperial romana, que exaltava e glamourizava o militarismo. Militarismo este que foi ressignificado para o campo da magia e do sobrenatural.

Palavras-chave: Magia, Politeísmo, Militarismo, Cristianismo, Corinto.

ABSTRACT

The purpose of this article is to analyze certain passages from the First Epistle to the Corinthians, where it is evident that the christians of the corinthian community were involved in magical practices. Such procedures, in turn, had their *Sitz im Leben* in the context of roman imperial society, which exalted and glamorized the militarism. This militarism was re-signified to the field of magic and the supernatural.

Keywords: Magic, Polytheism, Militarism, Christianity, Corinth.

²⁷ Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ). E-mail: danisoavei@yahoo.com.br.

Por uma questão didática, dividimos este artigo em duas partes. A primeira parte é uma breve introdução a fim de compreendermos como o ideal militarista se tornou latente nas sociedades integradas ao Império Romano. A segunda parte é dedicada a uma análise semiótica da Primeira Epístola aos Coríntios, onde empregamos o método do paradigma indiciário de Carlo Ginzburg.

A DIFUSÃO DOS VALORES MARCIAIS ROMANOS

A partir da instauração do Principado (século I a.C.), tornou-se comum entre os romanos a idealização da imagem do soldado romano como aquele que tem força e poder para vencer os inimigos. E há uma explicação simples para isto. Afinal, as legiões romanas eram reconhecidas e temidas como a mais poderosa máquina de guerra que o mundo jamais havia visto. Suas vitórias nos campos de batalhas e as centenas de povos conquistados ou exterminados pela força das armas do exército romano eram fatos indiscutíveis e de conhecimento público. O soldado/legionário romano era considerado pelo senso comum como invencível; *Invictus* em latim.

Podemos dizer que a fetichização dos romanos pela figura dos soldados foi se galvanizando com a prática das marchas triunfais, celebradas pelos generais que regressavam vitoriosos do campo de batalha após subjugarem os inimigos. Segundo Bruno Miranda Zétola (2006), a celebração dos triunfos foi uma constante na sociedade romana até se tornar um traço cultural desta sociedade na medida em que remetiam à noção de *virtude*, presente no *mos maiorum*; sendo este o conjunto de costumes e tradições que pautavam o ideal de vida do povo romano.

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

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

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

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

Por exemplo, uma das práticas comuns nos triunfos era a exibição ao público dos chefes vencidos, que ficavam expostos a todo tipo de humilhação que a plebe romana lhes desejasse infligir. Logo atrás, vinha o general vencedor, transportado numa biga. Para complementar a magnificência do triunfo, estátuas, monumentos e cronistas oficiais perpetuavam a vitória do comandante militar. Por fim, e coroando o espetáculo, os soldados de infantaria encerravam o desfile, entoando hino aos deuses ou insultando os prisioneiros de guerra tornados cativos. A partir do baixo império, se iniciou o costume da *calcatio colli*, um ritual em que o triunfador literalmente pisoteava sobre os vencidos. (ZÉTOLA, 2006, p. 41).

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

Como, a partir de Otávio Augusto, o imperador passou a ser também o primeiro dentre os generais, cabia ao soldado seguir suas ordens, o que acabava por forjar um

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

E como o cerimonial do triunfo, com sua linguagem visual apelativa, foi assimilado pelos cristãos? Michel Foucault, em *Microfísica do Poder*, nos adverte que não devemos tomar o poder como um fenômeno simplório de dominação de um indivíduo sobre outro, de um grupo sobre outros ou mesmo de uma classe sobre outras. É mister que se tenha consciência que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detém exclusivamente e aqueles que não o possuem e lhe são submetidos. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas, os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer a sua ação, nunca são o alvo inerte ou consentido do poder; são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos; passa por eles. Não se trata de conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, o átomo primitivo, matéria inerte que o poder golpearia e sobre o qual se aplicaria, submetendo os indivíduos ou estraçalhando-os.

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

Baseando-nos no modelo epistemológico de Foucault, chegaremos à conclusão que os primeiros cristãos, como súditos do império romano que assistiam às paradas militares e que sentiam na sua vivência cotidiana toda pressão exercida pela apologia ao poder bélico das legiões romanas, foram atingidos e impactados no seu psicológico pela idolatria e pelo fetiche às armas e a toda panóplia de cunho militarista; sendo cooptados pelo gesto sedutor de submeter o adversário.

A MENTALIDADE MILITARISTA NO CASO DE CORINTO DETECTADA NA LEITURA DA PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS: A APLICAÇÃO DO PARADIGMA INDICIÁRIO DE CARLO GINZBURG

É neste ponto do artigo que empregaremos o modelo epistemológico do paradigma indiciário, de Carlo Ginzburg. Por paradigma indiciário entendemos uma abordagem metodológica que privilegia o detalhe, os fenômenos aparentemente marginais, intemporais ou negligenciáveis, as estruturas arcaicas e os conflitos entre as diferentes configurações socioculturais. Este procedimento consiste em interpretar descrições de atos cotidianos como indícios para se levantar hipóteses.²⁸ Seguindo a analogia de Ginzburg, do “caçador que perscruta os passos da presa”, procuraremos na epístola paulina evidências (indícios) que possam sustentar nossa hipótese de que a prática da magia entre os cristãos de Corinto estava pautada pelo ambiente sociocultural característico da Roma imperialista, que exaltava e glamourizava o militarismo e o estilo de vida militar. O mesmo apelo a uma postura militarista ditou as orientações de Paulo sobre a conduta que os cristãos deveriam ter a fim de superar as adversidades. Devido às sutilezas desses indícios, eles serão buscados nas entrelinhas da documentação.

Ginzburg defende que, seja na análise literária dos textos, seja no escrutínio dos traços do desenho de uma pintura ou ao se diagnosticar uma doença, sempre existem pistas, muitas vezes infinitesimais, que permitem captar uma realidade mais profunda, de outra forma inatingível (GINZBURG, 2002, p. 150). No que tange à documentação

²⁸ - Carlo Ginzburg desenvolve este raciocínio no capítulo intitulado “*Sinais: raízes de um paradigma indiciário*”, cujo título da obra consta na bibliografia.

literária, o paradigma indiciário é uma ferramenta bastante útil, conforme demonstrou Carlo Ginzburg ao pesquisar as documentações referentes aos interrogatórios inquisitoriais no período entre o final do século XV e o início do século XVI. Um desses relatórios inquisitoriais descreve o caso de uma camponesa da cidade italiana de Módena, chamada Chiara Signorini, acusada de feitiçaria e de ter lançado um encantamento contra sua ex-patroa, Margherita Pazzani, o que teria feito com que ela ficasse entrevada numa cama. Chiara Signorini também era acusada de cultuar o demônio. Inicialmente, Chiara Signorini admite possuir o poder de lançar malefícios sobre as pessoas; entretanto, ela argumenta que tal poder lhe é conferido por Deus, a quem ela interpela por meio de orações (GINZBURG, 2002, p. 17-18).

À medida que o interrogatório avança, a ré passa a narrar histórias de que era a Virgem Maria que aparecia a ela e a quem ela suplicava que castigasse Margherita Pazzani, por tê-la expulsado da terra onde ela vivia com sua família. Segundo o relato de Chiara Signorini, a Virgem Maria, então, se compadecendo dela, aceitou punir com doenças a proprietária da terra, Margherita Pazzani; atuando assim como vingadora dos oprimidos contra todos aqueles que abusassem do seu poder para praticar injustiças. Para Ginzburg, a imagem de uma Virgem Maria vingadora seria um resquício da religiosidade popular camponesa dos séculos XV-XVI, não importando para o historiador as circunstâncias da acusada, que certamente foi coagida mediante ameaça de tortura, pois segundo Ginzburg, mesmo as confissões tendo sido obtidas num processo inquisitorial, tais registros são um precioso documento indireto das crenças e tradições populares.

(...) no relato de Chiara Signorini, é difícil separar aquilo que ela “inventa” na esperança de encontrar uma saída qualquer e daquilo em que, pelo contrário, acredita ou gostaria de acreditar – como uma Virgem protetora, de formas humanas, tal como ela pode concebê-la, que venha remediar e vingar os males que lhe são feitos, aliviando-a em sua vida infeliz e miserável. (GINZBURG, 2002, p. 27).

É esta metodologia que iremos aplicar aqui e que nos permitirá desvelar alguns indícios por meio da leitura semiótica da linguagem paulina. Primeiramente, faz-se

mister informar o leitor de que a Primeira Epístola aos Coríntios é uma das sete cartas consideradas autênticas, isto é, de autoria comprovada de Paulo de Tarso.²⁹

Segundo John D. Crossan (1994), ela foi redigida por volta dos anos 53/54, quando Paulo se encontrava em Éfeso (CROSSAN, 1994, p. 465). A carta termina com uma saudação de despedida, onde Paulo nos informa que “Eu, Paulo, escrevi esta saudação de próprio punho” (1 Cor 16:21); donde inferimos que todo o restante da carta foi ditada por Paulo a algum escriba, em vez de ter sido escrita pelo apóstolo. Nela, Paulo dá conselhos e faz admoestações acerca de certos comportamentos repreensíveis que alguns membros da igreja de Corinto estariam praticando e que chegaram ao seu conhecimento.

Dentre as condutas que Paulo repreende estavam o que ele considerava como idolatria (culto às divindades do politeísmo) e a prática da magia; que são o foco deste artigo. De acordo com historiador André L. Chevitarese (2003), é sabido que os primeiros cristãos se envolveram ativamente com práticas mágicas, sobretudo aqueles inseridos no ambiente helenístico da bacia mediterrânea (CHEVITARESE, 2003, p. 51-58). E lendo as passagens abaixo extraídas do capítulo 12 da Primeira Epístola aos Coríntios, ficamos com a impressão de que os cristãos de Corinto buscavam exercer dons sobrenaturais manipulando diferentes espíritos:

Há diversidades de dons, *mas o Espírito é o mesmo*. (...) A um o Espírito dá a mensagem de sabedoria; a outro, a palavra de ciência pelo mesmo Espírito; a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único e mesmo Espírito concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento de espíritos; a outro, o dom de falar em línguas; a outro ainda, o dom de as interpretar. *Mas é o único e mesmo Espírito* que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz. (1 Cor 12:4; 8-11) (grifo meu)

Atentemos a um detalhe sutil que deve passar despercebido para a maioria dos leitores: por que Paulo diria que os dons são todos realizados pelo mesmo e único espírito, no caso o Espírito Santo? E mais: por que ele diz que é o Espírito Santo que distribui os dons segundo a sua vontade, quando se supõe que isto deveria ser um

²⁹ - As outras seis cartas são 1ª. Tessalonicenses, 2ª. Coríntios, Romanos, Gálatas, Filipenses e Filêmon.

conhecimento óbvio para todos os fiéis da comunidade? Isso seria um indício de que certos membros da igreja de Corinto desejavam usufruir de vários poderes, apelando para entidades sobrenaturais estranhas aos preceitos da tradição cristã conforme defendida por Paulo? E como as respostas a tais questionamentos poderiam ser articuladas com o tema do militarismo romano? A chave para conectarmos esses dois campos aparentemente distantes entre si (militarismo e magia/exorcismo) repousa nos seguintes conceitos inerentes à sociedade romana: *dignitas*, *potestas* e *auctoritas*.

Os estudiosos Ana Teresa M. Gonçalves e Wendryll José B. Tavares (2012) ressaltam que as ações virtuosas de um tribuno lhe proporcionavam *dignitas*, ou seja, reconhecimento público. Esta, por sua vez, lhe garantia *potestas*, isto é, o poder legítimo de comandar tropas no campo de batalha. A *potestas*, por seu turno, lhe fornecia *auctoritas*, a faculdade de ordenar e de ser obedecido mediante o poder de vida e morte sobre os soldados. Os autores ainda acrescentam que as penas deveriam ser adequadas aos crimes e serem, antes de tudo, exemplares. A própria punição auxiliava na manutenção da disciplina e concorria para que os soldados se mantivessem alertas e motivados (GONÇALVES & TAVARES, 2012, p. 134, 136).

Em suma, se o dom de estabelecer a disciplina através de uma índole ríspida e forte viabiliza, por exemplo, a capacidade de um tribuno de comandar seus soldados, o mesmo valeria para alguém que, no campo da magia, quisesse comandar seres espirituais irascíveis, como os demônios e suas legiões, e fazê-los cumprir suas ordens. No misticismo judaico³⁰, quem controlasse o maior número de demônios poderia utilizar a habilidade sobrenatural específica de cada um.

Vemos isto, por exemplo, no pseudoepígrafo³¹ judaico intitulado *Testamento de Salomão*, uma coleção de *midrashes*³² que narram histórias do rei Salomão exercendo a arte da magia. A história contada na obra versa sobre a construção do Templo de Jerusalém. Logo após a construção ter sido iniciada, o filho do mestre de obras, por quem Salomão nutria um profundo afeto, adoece gravemente. O rei fica sabendo que a

³⁰ - Não podemos esquecer que o cristianismo nesta época ainda era uma vertente do judaísmo.

³¹ - Pseudoepígrafos são textos judaicos e/ou cristãos que, por serem considerados esotéricos, foram excluídos do cânone judaico/cristão.

³² - Midrashes são leituras interpretativas dos textos judaicos.

causa da enfermidade do jovem é um demônio que, à noite, aparece no quarto do rapaz e suga suas energias. Salomão, em desespero, ora a Deus e seu pedido de ajuda é atendido. O arcanjo Miguel entrega para Salomão um anel mágico, pelo qual o rei tem o poder de invocar os demônios, interrogá-los e escravizá-los para que trabalhem no templo como punição (*Testamento de Salomão*, 3-5).

Tanto a cronologia quanto o local de origem do texto ainda são uma incógnita, mas Gabriele Cornelli (2006) argumenta que a obra pode ser datada seguramente de meados do século II d.C.³³, embora ele considere a possibilidade de que sua datação seja mais antiga, podendo retroceder até mesmo a meados do século I d.C. Igualmente controversa é a sua procedência. Gabriele Cornelli estima o Egito como a sua origem mais provável, haja vista que é no Egito onde encontramos uma significativa difusão dos mesmos temas desenvolvidos no *Testamento de Salomão*: magia, demonologia, além de lendas sobre o relacionamento de Salomão com a rainha de Sabá. Acrescente-se o fato do *Testamento de Salomão* ser mencionado no livro *Sobre a Origem do Mundo*, descoberto em Nag Hammadi, no Egito (CORNELLI, 2006, p. 129-130).

No *Testamento de Salomão*, cada demônio tem um nome e é incumbido de uma tarefa particular no processo de construção do templo. O demônio Ornias, por exemplo, é coagido por Salomão ao trabalho forçado na pedreira. (*Testamento de Salomão* 11). O demônio feminino Onoskelis é obrigado a manufaturar as cordas que serão usadas na construção do templo. (*Testamento de Salomão* 20). A um terceiro demônio, chamado Asmodeus, é destinado o trabalho de carregar jarros de água para untar o barro e então usá-lo como argamassa no soerguimento das paredes do templo. (*Testamento de Salomão* 25). E a lista de demônios escravizados por Salomão para trabalharem no templo prossegue no decorrer do pseudoepígrafo.

Interpretando as passagens acima dentro de uma perspectiva sociológica, Gabriele Cornelli pondera que o poder de escravizar demônios representaria, no plano simbólico, o poder de alguém socialmente importante cuja riqueza o permitisse dispor de escravos à vontade e fazê-los trabalhar.

³³ - A primeira referência ao *Testamento de Salomão* está contida num texto cristão egípcio escrito em grego do século III d.C., conhecido como *Diálogo de Timeu e Áquila*.

O fato de possuir escravos, porém, especialmente no mundo antigo, mais do que falar destes últimos, fala do grande poder do patrão, que consegue manter ao próprio serviço tantas pessoas. Assim a escravatura dos demônios, mais do que dizer respeito a eles, diria respeito ao poder de Salomão, que graças ao seu anel consegue manter subjugados tamanhos poderes. (CORNELLI, 2006, p. 137).

Nós, porém, avançaremos um passo adiante da afirmação de Cornelli. Lendo com atenção o Testamento de Salomão, percebemos que os demônios são todos submetidos a um chefe, um líder. Assim é que no Testamento de Salomão, o rei subjuga o príncipe dos demônios; Belzebu. Uma vez tendo aprisionado Belzebu com seu anel mágico, Salomão o intima a apresentar diante dele todos os outros espíritos demoníacos.

E eu o questioneei, e disse: "Quem és tu?" O demônio respondeu: "Eu sou Belzebu, o exarca³⁴ dos demônios. E todos os demônios têm seus principais assentos perto de mim. E eu sou quem manifesta a aparição de cada demônio." E ele prometeu trazer para mim em obrigações todos os espíritos imundos. (*Testamento de Salomão* 15).

Disto concluímos que o domínio de Salomão sobre toda a horda de demônios se dá através da intermediação do seu líder, que se encontra sob o jugo de Salomão. Isto significa, portanto, que para que um exorcista possa controlar um ou mais demônios específicos, ele precisa primeiro controlar ou cooptar o líder, que no Testamento de Salomão é Belzebu. Logo, exercer o poder sobre demônios implicava em exercer o poder não sobre um bando aleatório de demônios; mas sim sobre um *exército* de demônios.

Sigamos adiante, sem perder de vista que a matéria-prima do nosso estudo em foco é a militarização irresistível do império romano, que expande seu poder enquanto subjuga os inimigos. Tal fascínio pelo militarismo foi assimilado pela comunidade cristã de Corinto, que o ressignificou transplantando-o para o campo da magia e do sobrenatural, onde o inimigo a ser submetido e escravizado são os demônios e os exércitos que eles comandam.

Conforme ressaltou Edgar Krentz (2008), a Primeira Epístola aos Coríntios está repleta de linguagem militarista. Assim é que no capítulo nono da carta, Paulo se compara a um soldado numa campanha e que, como tal, faria jus ao apoio logístico

³⁴ O termo grego *exarca* significa justamente "comandante militar".

prestado pelos seus correligionários: “Quem serve como soldado à própria custa?” (1 Cor 9:7). Ao criticar a superestima que os coríntios davam à glossolalia³⁵, Paulo questiona como alguém pode preparar-se para a guerra se a trombeta não emitir um sinal claro: “Além disso, se a trombeta não emitir um som claro, quem se preparará para a batalha?” (1 Cor 14:8).

Edgar Krentz vê no trecho de 1 Cor 15:57-58 um *topos* literário típico de uma retórica militarista quando é dito que Deus concede a vitória na guerra que os irmãos travam e que, uma vez cientes desta vitória, eles deveriam se manter firmes e inabaláveis: “Mas graças a Deus, que nos dá a vitória (*nikos*) por meio de nosso Senhor Jesus Cristo. Portanto, meus amados irmãos, mantenham-se firmes, e que nada os abale”. O autor destaca dois pontos nesses dois versículos: o primeiro é a utilização do substantivo neutro *nikos*. Este último é uma variante do original *niké*, cujo significado semântico no grego koiné designa precisamente a vitória que é obtida pelo exército no campo de batalha. No segundo versículo, a injunção de “manter-se firme” remete à ideia dos soldados em alinhamento a fim de manter a coesão das suas fileiras (KRENTZ, 2008, p. 319).

Contudo, a passagem de 1 Cor 15:57-58 nos oferece a informação mais importante de todas, qual seja, que os crentes da igreja de Corinto acreditavam estar participando de uma guerra divinamente ordenada³⁶ cuja vitória (*nikos*) era certa. A convicção do crente de que ele está envolvido num embate que ecoa na esfera do divino; a certeza de que ele, embora existindo no mundo terreno, tem a sua “verdadeira existência” ancorada numa dimensão transcendente, faria com que este crente se considerasse como alguém dotado de uma conexão com um universo mágico, tornando-o apto a recorrer ao emprego da magia como uma tática de confronto valiosa demais para ser menosprezada.

Ratificando o que foi dito acima, lemos em 1 Cor 16:13 sobre como os imperativos finais de Paulo giram em torno da ideia de agir como um soldado em função

³⁵ - O dom de falar línguas desconhecidas por meio da suposta intervenção do Espírito Santo que, acreditava-se, alguns membros da igreja possuíam.

³⁶ - O mesmo vale para as demais igrejas espalhadas pela bacia mediterrânica, que não são o foco deste artigo. De qualquer maneira, não há nenhum motivo para pensarmos que nessas outras comunidades também não houvesse a prática de magia entre seus integrantes.

de guarda ou preparando-se para a refrega, haja vista que ele frisa a necessidade de se estar constantemente em alerta e sem esmorecer diante do perigo: “Estejam vigilantes, mantenham-se firmes na fé, sejam homens de coragem, sejam fortes” (1 Cor 16:13).

Via de regra, é bastante curioso que no início da carta, Paulo se dirige ao seu público-alvo empregando um adjetivo que, à primeira vista, parece inadequado com relação ao contexto do documento. Senão vejamos: “(...) vós [os destinatários da carta], porém, sois fortes (*ischyrós*)” (1 Cor 4:10). O que Paulo quis dizer ao qualificar os leitores da sua missiva como sendo fortes? Que significado especial o adjetivo “forte” poderia conter, a ponto de Paulo julgar que seria uma boa ideia utilizá-lo?

Vamos buscar a explicação fora da epístola paulina, mais precisamente em dois evangelhos: Marcos e Lucas. Se recorrermos ao evangelho de Marcos (o mais antigo dentre os quatro evangelhos canônicos)³⁷, lemos em Mc 3:23-27, na controvérsia sobre Belzebu, a passagem onde o evangelista nos diz que “ninguém pode entrar na casa de um homem forte (*ischyrou*) e roubar os seus pertences, se primeiro não amarrar o homem forte (*ischyrón*); só então poderá roubar sua casa”. Segundo a análise de Graham H. Twelftree (2007), no evangelho de Marcos, a metáfora da casa representa o domínio ou o reinado de Satanás, do qual o sujeito possuído é arrebatado. (TWELFTREE, 2007, p. 114).

Prestemos atenção em dois detalhes do versículo 27: para que o exorcismo tenha êxito é preciso primeiro amarrar o homem forte (uma metáfora para Satanás) e, em seguida, roubar a sua casa; ou em outras palavras, invadir o seu reino e então saquear os seus bens. Em suma, exatamente o que o exército romano fazia quando invadia uma nação estrangeira e subjugava os seus oponentes. É mister atentarmos para a sutileza do trecho “amarrar o homem forte”. É óbvio que a ação de amarrar alguém pressupõe uma luta prévia, pois o homem, ainda mais sendo forte, não se deixaria amarrar sem antes impor uma feroz resistência. A frase evoca na mente dos leitores/ouvintes a ideia

³⁷ - O autor do evangelho de Marcos é desconhecido. Sabe-se que ele foi escrito na década de 70, logo após a guerra judaico-romana (66-70 d.C.). Segundo John D. Crossan (1995), é difícil estabelecer o local onde Marcos foi redigido, pois ele pode ter sido compilado em qualquer região, desde a Roma urbana até a Síria rural, embora Crossan considere Roma como um lugar improvável, haja vista que nenhum dos primeiros textos cristãos escritos em Roma demonstra qualquer conhecimento de Marcos. Cf. CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. p.31.

de um enfrentamento físico. E esta ideia de um enfrentamento físico fica ainda mais patente na versão da estória conforme narrada no evangelho de Lucas³⁸: “Quando um homem forte (*ischyros*) e bem armado guarda sua moradia, seus bens ficarão a seguro; todavia, se um mais forte (*ischyróteros*) o assalta e vence, tira-lhe a armadura, na qual confiava, e distribui seus despojos” (Lc 11:21-22).

Na perícope acima, a visualização de um confronto físico é tornada ainda mais vívida porque não se trata apenas de um homem forte, mas de um homem forte e bem armado, trajando armadura e muito provavelmente (assim fica subentendido, pois é dito que o homem estava armado) uma espada! Para vencê-lo, é necessário alguém ainda mais forte (e, provavelmente, igualmente armado). O vencedor, então, retira a armadura do derrotado, confisca seus bens como butim de guerra e os distribui. O redator de Lucas vai além do autor de Marcos, pois no evangelho de Lucas o que fica transparente não é somente a imagem de uma briga que poderia ter ocorrido no âmbito privado de uma casa, conforme a leitura de Marcos faz parecer. Neste ponto, o evangelista Lucas deixa explicitamente claro que o confronto físico está ocorrendo no cenário de um campo de batalha!

Após esta análise semiótica, percebemos, então, que o emprego do adjetivo “forte” (*ischyrós*), longe de ser uma mera casualidade; desempenha uma função bem definida dentro da retórica militarista utilizada por Paulo e reflete a maneira como os cristãos de Corinto (ou uma parte considerável deles) enxergavam a si mesmos, isto é, como potenciais guerreiros que, ao menos no campo de batalha espiritual, tinham força e voz de comando suficientes para derrotar os demônios.

Mas os cristãos de Corinto praticavam exorcismos? A fim de responder essa indagação, vamos retomar aqui a passagem do capítulo doze de Primeiro Coríntios, mencionada anteriormente:

Há diversidades de dons, mas o Espírito é o mesmo. (...) A um o Espírito dá a mensagem de sabedoria; a outro, a palavra de ciência pelo mesmo Espírito; a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único e mesmo Espírito

³⁸ - O autor do evangelho de Lucas também é anônimo. Sua datação está situada entre os anos 85-90 d.C. e sua composição pode ser localizada em qualquer cidade grega do Império Romano, possivelmente até na própria Grécia. Cf. CROSSAN, John D. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*, p.32.

concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento (*diakriseis*) de espíritos; a outro, o dom de falar em línguas; a outro ainda, o dom de as interpretar. Mas é o único e mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz. (1Cor 12:8-10).

O vocábulo traduzido como *discernimento* é *diakriseis*, que na semântica do grego koiné, tem o significado de *proferir uma sentença* ou *emitir um julgamento*; donde inferimos que aquele que possui *discernimento sobre espíritos*, possui um controle sobre determinado espírito a tal ponto de poder emitir um juízo sobre ele, tendo, portanto, o poder de condená-lo e de puni-lo severamente. Embora a termo *exorcismo* não seja mencionado explicitamente, a referência a ele está bastante clara pelo uso da gramática grega.

O leitor pode perfeitamente questionar o seguinte: qual a relevância dessas passagens, uma vez que elas são da autoria de Paulo; e não de um membro da comunidade coríntia? Ocorre que quando um autor expede uma carta, ele não a escreve para agradar a si mesmo, mas ele escreve pensando em como o seu destinatário receberá o conteúdo da mensagem. Cada vocábulo, cada frase, cada sintaxe ou analogia é selecionada visando a corresponder às expectativas do seu público-alvo; no caso em questão, um público familiarizado e receptivo a um discurso militarizado. A linguista Eni Orlandi (2012) frisa que o exercício de criação literária de quem escreve não está completamente livre de amarras, pois o autor, ao redigir um texto, está condicionado pela sua incerteza do que o leitor vai pensar do texto; um leitor que é constituído no próprio ato da escrita e que Eni Orlandi denomina de “leitor imaginário”, ou seja, aquele a quem o autor imagina (destina) para seu texto e para quem ele se dirige. (ORLANDI, 2012, p. 10). É mister nos indagarmos se este público, isto é, a comunidade cristã coríntia, estaria refletindo o contexto geopolítico de Corinto.

O historiador John K. Chow (2004) pode nos fornecer uma pista neste sentido. Segundo ele, a existência do culto aos imperadores romanos era pujante e fazia parte da vida cotidiana dos cidadãos de Corinto. Devemos observar, antes de mais nada, que a Corinto do século I d.C. foi resultado da refundação da cidade por Júlio César em 44 a.C., depois de a mesma ter sido arrasada pelos romanos no ano 146 a.C. Devido a este

fato, o nome oficial da cidade era *Colonia Laus Julia Corinthiensis*, em homenagem ao seu reconstrutor. A partir daí, e seguindo a lógica do sistema de patronagem do mundo romano, onde o imperador é o patrono-mor e o benfeitor supremo, os coríntios passaram a organizar celebrações periódicas a fim de honrar os sucessivos dirigentes da casa imperial.

Não é surpreendente que em Corinto tenham sido descobertas inúmeras inscrições que emulam os mandatários imperiais com expressões tais como “benfeitor”, “salvador” e “filho de um deus”. Os nomes das tribos votantes ou divisões políticas locais é um lembrete da relevância da presença imperial em Corinto. Alguns destes nomes são Agrípia, Átia, Aurélia, Calpúrnia, Cláudia, Domícia, Hostília, Lúvia, Manéia, Vatínia e Vinícia. Todos os nomes dessas tribos provêm de membros da família imperial ou de amigos e associados próximos de Otávio Augusto. (CHOW, 2004, p.113)

Como prova de tal veneração, os habitantes de Corinto instituíram a realização de jogos em honra aos imperadores e os programaram para que coincidissem com a realização dos campeonatos de atletismo que ocorriam a cada dois anos, os famosos Jogos Ístmicos. Não à toa, um desses jogos era denominado de “Cesareia”³⁹ (CHOW, 2004, p. 114).

E aqui levantamos a hipótese de que o culto ao imperador, além de se manifestar por um sentimento de gratidão pela ordem e paz estabelecidas; também comportava um sentimento de euforia pelas vitórias conquistadas pelo imperador frente aos inimigos e suas correspondentes celebrações a cada triunfo obtido no campo de batalha. O primeiro desses jogos festejados em Corinto, por exemplo, foi solenizado em honra a Otávio Augusto pela sua vitória contra Marco Antônio na batalha de Áccio em 31 a.C. Já no século I d.C. instituiu-se em Corinto o culto ao imperador Cláudio (41-54 d.C.) para comemorar a sua bem-sucedida conquista da Bretanha (CHOW, 2004, p. 114).

E no que se refere ao culto ao imperador Cláudio, a evidência material tem algo a nos dizer. Sabemos que a partir do ano 51 d.C., Corinto começou a cunhar moedas⁴⁰

³⁹ - Na época de Cláudio, o nome do torneio passou a ser *Isthmia et Cesarea et Tiberea Claudiea Sebastea*. Na época de Nero, o título se tornou *Neronea Caesarea et Isthmia et Caesarea*. (CHOW, 2004, p.115).

⁴⁰ - Corinto era a capital da província da Acaia; portanto, tinha plena autonomia para cunhar suas próprias moedas.

com a efígie do deus solar Hélios para celebrar os dez anos de permanência do imperador Cláudio no cargo e em homenagem às suas várias conquistas territoriais (que correspondem aos atuais territórios da Bulgária, Áustria, Baviera, Sérvia, Croácia, Mauritânia, costa meridional da Turquia, além das ilhas britânicas).⁴¹

Tal modelo de cunhagem permaneceu até o ano 54; data da morte do imperador. Este fato demonstra o quanto Corinto e sua população estavam em sintonia com a política imperialista romana. Não é à toa que Hélios se torna uma das divindades mais evocadas nos rituais de magia, sobretudo quando se trata de pedir por proteção contra forças hostis.



Figura 1: Moeda de prata cunhada em Corinto por volta do ano 51 d.C. No anverso, à esquerda, vemos o rosto perfilado do deus Hélios, com os raios de sol irradiando a partir da sua cabeça. No reverso, à direita, vemos Poseidon segurando na sua mão direita um golfinho; e na sua mão esquerda, um tridente. As inscrições estão ilegíveis. Fonte: <https://www.wildwinds.com/coins/greece/corinth> Imagem acessada em 27/03/2023.

Os principais documentos que corroboram este fato são os Papiros Mágicos Gregos (PMG), uma coletânea de textos de cunho esotérico que contém fórmulas mágicas de encantamentos visando à obtenção de favores e/ou a proteção contra

⁴¹ - O deus solar Hélios se tornará, sobretudo a partir do século II d.C., a principal divindade cultuada dentro das fileiras do exército romano e receberá o epíteto de *Deo Sol Invictus* (o Deus Sol Invencível).

entidades sobrenaturais.⁴² Embora tenham sido compilados em um lapso de tempo entre os séculos II a.C. e V d.C., o estudioso Gabriele Cornelli salienta que eles refletem tradições bem mais antigas, a maioria transmitidas oralmente. (CORNELLI, 2003, p. 59-60). As invocações mágicas mais comuns envolvendo o deus Hélios clamavam justamente por poder e autoridade para se alcançar a vitória e força para submeter os adversários.⁴³

Como se pode perceber, celebrar o culto ao imperador implicava num sentimento de se querer compartilhar da sua invencibilidade nas guerras. Desta forma, o culto imperial fomentava, à sua maneira, a mentalidade belicista dos seus súditos. Curiosamente, tal mentalidade belicista, por sua vez, pode ter suscitado rixas entre membros da comunidade cristã coríntia. Paulo deixa transparecer, por exemplo, que parecia haver uma disputa entre os membros da igreja de Corinto sobre quem tinha maiores e melhores dons, cada qual querendo se sobrepor ao companheiro. Daí a admoestação de Paulo para que houvesse ordem e humildade entre os membros.

Se, porém, alguém falar em língua, devem falar dois, no máximo três, e alguém deve interpretar. Se não houver intérprete, fique calado na igreja, falando consigo mesmo e com Deus. Tratando-se de profetas, falem dois ou três, e os outros julguem cuidadosamente o que foi dito. Se vier uma revelação a alguém que está sentado, cale-se o primeiro. Pois vocês todos podem profetizar, cada um por sua vez. (...) Mas tudo deve ser feito com decência e ordem. (1 Cor 14:27-31; 40)

Com relação a veneração às várias divindades do panteão greco-romano, sabemos que existiam praticantes de cultos politeístas, que também frequentavam a igreja de Corinto: “Mas agora estou escrevendo que não devem associar-se com qualquer que, dizendo-se irmão, seja imoral, avarento, *idólatra*, caluniador, alcoólatra ou ladrão. Com tais pessoas vocês nem devem comer”. (1 Cor 5:11) (grifo meu)

⁴² - A maior parte da coleção dos papiros foi descoberta por Jean d’Anastasi (1780-1857), um diplomata sueco de origem armênia, residente em Alexandria. Grande parte dos papiros foi achada na cidade de Tebas, provavelmente pertencentes à tumba de algum mago.

⁴³ - Neste sentido, destacam-se os seguintes papiros: PMG VII. 1017-26; PMG XXXVI. 211-30; PMG XXXV. 1-42; PMG IV. 3020-3080. Todos esses papiros fazem parte da coleção *The Greek Magical Papyri in Translation*, de Hans Dieter Betz.

Paulo deixa claro que existiam membros da igreja que sacrificavam aos *ídolos* (deuses do politeísmo). Se o faziam, é porque esperavam receber alguma dádiva pessoal em troca.

Portanto, em relação ao alimento sacrificado aos ídolos, sabemos que o ídolo não significa nada no mundo e que só existe um Deus. Pois, mesmo que haja os chamados deuses, quer no céu, quer na terra (como de fato há muitos "deuses" e muitos "senhores"), para nós, porém, há um único Deus, o Pai, de quem vêm todas as coisas e para quem vivemos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio de quem vieram todas as coisas e por meio de quem vivemos. Contudo, nem todos têm esse conhecimento. Alguns, ainda habituados com os ídolos, comem esse alimento como se fosse um sacrifício idólatra; como a consciência deles é fraca, fica contaminada. (1 Cor 8:4-7) Não sejam idólatras, como alguns deles foram, conforme está escrito: "O povo se assentou para comer e beber, e levantou-se para se entregar à farra". (...). Por isso, meus amados irmãos, fujam da idolatria. (...). Portanto, que estou querendo dizer? Será que o sacrifício oferecido a um ídolo é alguma coisa? Ou o ídolo é alguma coisa? Não! Quero dizer que o que os pagãos sacrificam é oferecido aos demônios e não a Deus, e não quero que vocês tenham comunhão com os demônios. Vocês não podem beber do cálice do Senhor e do cálice dos demônios; não podem participar da mesa do Senhor e da mesa dos demônios. (...) *Ninguém deve buscar o seu próprio bem, mas sim o dos outros.* (...) Assim, quer vocês comam, quer bebam, quer façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus. (...). Também eu procuro agradar a todos, de todas as formas. *Porque não estou procurando o meu próprio bem*, mas o bem de muitos, para que sejam salvos. (1 Cor 10:7,14, 19-21, 24, 31, 33) (grifo meu)

Novamente nos remetemos ao estudo de caso sobre o processo inquisitorial de Chiara Signorini, de Carlo Ginzburg. A divindade, como Chiara pode concebê-la e venerá-la, é uma divindade que intervém para livrá-la de suas angústias, ora lançando um malefício sobre os patrões que a expulsaram, ora curando-os para fazer com que ela possa retornar à terra deles. De qualquer modo, *são as suas aflições particulares, os seus interesses individuais imediatos que a compelem a apelar para magia.*

De acordo com Ginzburg, para Chiara e os demais camponeses contemporâneos a ela; neste caso pouco importava se a divindade seria celeste ou demoníaca porque mesmo as divindades celestes podiam agir malignamente, atuando como vingadoras e fazendo justiça aos desamparados. Na visão de Ginzburg, a feitiçaria pode ser considerada uma arma de defesa e ataque nas lutas sociais. (GINZBURG, 2002, p. 21).

No início da Idade Moderna, era muito estreito o limite que separava as crenças ortodoxas ditadas por uma instituição religiosa das crenças populares, especialmente

nas zonas rurais, onde a fé religiosa se mesclava com elementos “supersticiosos” ou mesmo com *resíduos pré-cristãos* (sic) (GINZBURG, 2002, p. 33). A mesma ilação valeria para os cristãos de Corinto, vivendo no século primeiro. Se levarmos em conta que o cristianismo era uma religião extremamente recente, é perfeitamente compreensível que os cristãos que habitavam em Corinto na década de 50 do século I tenham mesclado elementos da religião recentemente criada com os elementos abundantes do politeísmo greco-romano, que impregnavam toda a bacia mediterrânea. Não seria de se admirar, então, se um cristão vivendo em Corinto em meados do primeiro século buscase o auxílio das várias divindades do panteão greco-romano, criando canais convergentes com a fé cristã ou, às vezes, até priorizando certos aspectos do culto politeísta quando a fé cristã falhava em fornecer respostas para as dúvidas existenciais dos crentes ou era incapaz de aliviar os seus sofrimentos.

Em resumo, seja apelando para o misticismo judaico a fim de controlar demônios; seja evocando magicamente o apoio das divindades greco-romanas, ou até fazendo as duas coisas concomitantemente, muitos membros da comunidade cristã de Corinto não recorriam somente a Jesus, sobretudo quando queriam impor suas vontades individuais sobre os interesses coletivos dos demais membros da igreja, agindo como “micro-comandantes” seduzidos pelo fetichismo de um ideal militarista que se fazia cada vez mais pungente.

CONCLUSÃO

O apelo militarista vigente no Império Romano residia na capacidade de convencer seus súditos de que o exército romano era invencível e apto a submeter todos os seus adversários, o que reforça a ideia defendida no decorrer deste artigo de que a glamourização do militarismo dentro do Império Romano foi assimilada pela comunidade cristã de Corinto, que decodificou este fetiche para o campo da magia e do sobrenatural, onde – repetimos – o inimigo a ser submetido e escravizado são os demônios e os exércitos que eles comandam. Entretanto, para Paulo de Tarso tais práticas poderiam se revelar desagregadoras da comunidade, uma vez que poderiam aqular o egocentrismo e o individualismo de determinados crentes na sua ânsia de

demonstrar que eles detinham mais poder do que seus correligionários, podendo levar a disputas por autoridade ou até mesmo a cizânias no interior da congregação.

Referências Bibliográficas:

Documentação:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

THE TESTAMENT OF SOLOMON. Mc Cown (ed.). Leipzig, J. C. Hinrichsche Buchhandlung, 1922.

Bibliografias:

CHEVITARESE, André L. *Práticas mágicas no Novo Testamento e para além dele*. In: CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo*. Itu: Ottoni Editora, 2003, p. 51-58.

CHOW, John K. *Patronato na Corinto Romana*. In: HORSLEY, Richard. *Paulo e o im pério: religião e poder na sociedade imperial romana*. SP: Paulus, 2004, p. 111-129.

CORNELLI, Gabriele. *Convergências apocalípticas nas esquinas da magia: o sincretismo religioso helenístico dos Papiros Mágicos Gregos*. In: CHEVITARESE, André L. & CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, cristianismo e helenismo*. Itu: Ottoni Editora, 2003, p. 59-77.

_____. *O anel de Salomão: magia e apocalíptica no Testamento de Salomão*. SP: Revista Agnes, vol. 5, 2006, p. 127-140.

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

_____. *Quem matou Jesus? As raízes do antissemitismo na história evangélica da morte de Jesus*. RJ: Imago, 1995.

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

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: morfologia e história*. SP: Companhia das Letras (2ª. edição), 2002.

GONÇALVES, Ana Teresa M. & TAVARES, Wendryll, José B. *A manutenção da disciplina nos exércitos romanos: uma análise comparativa dos manuais militares de Frontino e Vegécio*. RJ: Revista de História Comparada, vol. 6, 2012, p. 124-140.

KRENTZ, Edgar. *Paulo, os jogos e a milícia*. In: SAMPLEY, J. Paul. *Paulo no mundo greco-romano: um compêndio*. SP: Paulus, 2008, p.303-335.

MARQUES, João Marcos A. *O exército romano e as representações do deus Mitra: possibilidades interpretativas*. Dissertação de Mestrado. (114fls.). Universidade Estadual do Ceará. (UECE), Fortaleza, Ceará. Ano de Conclusão: 2017.

ORLANDI, Eni. *Discurso e leitura*. SP: Cortez, 2012.

SOUZA, Rafael de Abreu. *Miles et paganus: apontamentos acerca dos efeitos do exército romano sobre as populações locais*. In: www.cerescaico.ufrn.br/mneme. Revista de Humanidades (UFRN). ISSN:1518-3394, ano XI, vol. 5, 2004, p. 445-466.

TWELFTREE, Graham H. *In the name of Jesus: exorcism among early christians*. Baker Academic: Michigan, 2007.

ZÉTOLA, Bruno. Triunfos militares e legitimação de poder na antiguidade romana. Revista Métis, Universidade Caxias do Sul. Vol. 5, nº. 10, 2006, p. 35-59.

A INFLUÊNCIA ARISTOTÉLICA NA CONCEPÇÃO DE ENSINO DE TOMÁS DE AQUINO: A RELAÇÃO ENTRE ATO E POTÊNCIA, MESTRE E DISCÍPULO

THE ARISTOTELIAN INFLUENCE ON THOMAS AQUINAS'S CONCEPT OF TEACHING: THE RELATIONSHIP BETWEEN ACT AND POTENCY, MASTER AND DISCIPLE

Gustavo Felipe da Silva⁴⁴

RESUMO

Após a recepção das obras de Aristóteles no medievo, houve grande influência no pensamento ocidental, especialmente nas obras de Tomás de Aquino, que integrou os conceitos aristotélicos ao pensamento medieval. A pesquisa demonstra as concepções sobre o ensino no *De Magistro* de Aquino, sobretudo a influência dos conceitos de ato e potência, para a concepção de ensino em Tomás de Aquino.

Palavras-Chaves: Educação; Idade Média; Recepção Aristotélica; Ato; Potência.

ABSTRACT

After the reception of Aristotle's works in the Middle Ages, there was a great influence on Western thought, especially in the works of Thomas Aquinas, who integrated Aristotelian concepts into medieval thought. The research demonstrates the conceptions about teaching in Aquinas's *De Magistro*, especially the influence of the concepts of act and potency, for the conception of teaching in Thomas Aquinas.

Keywords: Education; Middle Ages; Aristotelian Reception; Act; Potency.

⁴⁴ Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Licenciado em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail para contato: gustavofelipe.uem2013@outlook.com.

O presente artigo⁴⁵ busca analisar e apontar as concepções do Doctor Angelicus no campo educacional. E para a execução da pesquisa, optou-se por trabalhar com o *De Magistro* de Tomás de Aquino, e também, com a *Metafísica* de Aristóteles, a fim de proporcionar uma melhor compreensão do tema. A escolha em dialogar com Aristóteles se deu devido à recepção das obras de Aristóteles no Ocidente e a forte consolidação de suas ideias, sobretudo, nas universidades e na filosofia escolástica, tornando-se, assim, uma peça-chave na compreensão do conceito de ensino apresentado pelo Aquinate.

A questão que temos como objeto de estudo está inserida no conjunto das *Quaestiones Disputatae de Veritate* de Tomás de Aquino, discutidas por volta de 1256 e 1259. A questão número XI, intitulada *De Magistro*, possui quatro artigos, sendo eles: Art. I Se o homem pode ensinar e ser dito mestre ou se somente Deus; Art. II Se alguém pode ser dito mestre de si mesmo; Art. III Se o homem pode ser ensinado pelo anjo e Art. IV Se ensinar é ato da vida contemplativa ou ativa. Neste trabalho, que é de cunho bibliográfico, apresentamos o conteúdo dos dois primeiros artigos.

Buscou-se com essa pesquisa apresentar, a importância das concepções de ensino de Tomás de Aquino no Século XIII, e mostrar como o autor se utilizou da conceitualização de Ato e Potência apresentados por Aristóteles em sua *Metafísica* para revolucionar o pensamento à cerca do ensino. Além disso a pesquisa nos permite compreender como ocorre a relação de ensino e aprendizagem entre mestre e discípulo, reflexão fundamental para se entender como funcionam as novas teorias desse conceito. Para concluir, esse trabalho nos possibilita refletir sobre a ideia de Idade Média, contribuindo para um olhar mais fidedigno sobre o período.

Tomás de Aquino nasceu em Roccasecca, próximo a Aquino, por volta de 1224 a 1225. Quando ainda pequeno, no ano de 1230, foi introduzido na vida religiosa, como oblato ao mosteiro de Monte Cassino, onde permaneceu até 1239. Entre os anos de 1239 e 1244, estudou na faculdade de Artes na universidade de Nápoles. Onde teve seu

⁴⁵ O artigo é resultado da monografia de conclusão de curso apresentada para a UTFPR. Conferir: SILVA, Gustavo Felipe da. O Ensino na Obra De Magistro, de Tomás de Aquino. 2020.41 folhas. Monografia (Especialização em Educação: Métodos e Técnicas de Ensino). Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Medianeira, 2020.

primeiro contato com o pensamento de Aristóteles e, também, com a Filosofia árabe. Em 1244 toma o hábito dos frades dominicanos, que significava fazer voto de pobreza rigorosa, andar de pés descalços, viajar a pé e morar em conventos pobres. Contudo, por ser de família nobre, o superior da casa, por temor aos parentes, o enviou para Bolonha, onde se tornou geral da Ordem.

No meio do caminho, Tomás de Aquino foi aprisionado pelos parentes e levado a Roccasecca, e ali permaneceu por um ano, sendo liberto no verão de 1245. Em Paris, concluiu sua formação filosófica, e ouviu as prelações filosóficas de seu mestre Alberto Magno, nos anos entre 1245 e 1248. Entre os anos de 1248 e 1252, em Colônia, na qualidade de assistente de Alberto, escreveu seu primeiro texto teológico, o Comentário sobre Isaías. Retorna a Paris, onde permanece até 1259, indicado para a universidade por Alberto, que devia apontar um frade que pudesse ser nomeado bacharel. Nesse período, comentou os Quatro livros das Sentenças de Pedro Lombardo e também redigiu outros textos, com destaque para o celebre opúsculo *De ente et essentia*.

Por volta dos 31 e 32 anos, no ano de 1256, recebeu a *vênia legendi*, estando então autorizado a assumir a cátedra de Teologia. Contudo devido a querela entre os mestres seculares e mendicantes, só fora admitido em 1257 por imposição do papa Alexandre IV ao rei Luís IX. Como professor, presidiu as Questões disputadas sobre a verdade, no mesmo período também redigiu *Quodlibetais* VII-XI, o Comentário sobre Boécio De trindade, e alguns comentários bíblicos, bem como os textos polêmicos em defesa dos mendicantes. Em 1259, é enviado à Itália, onde permaneceu por uma década, nesse período, não se dedicou apenas à vida acadêmica, organizou os estudos da ordem em diversas localidades, pregou missões, foi assessor da cúria papal e ocupou cargos de direção entre os dominicanos, sempre se deslocando de um lugar para o outro. Em seus primeiros anos na Itália, esteve em Nápoles e revisou os primeiros capítulos da Summa contra gentiles, e continuou a redigi-la. Nos anos entre 1261 e 1265, esteve no convento dominicano de Orvieto, e no período foi assessor da cúria romana, que era instalada na localidade, e também redigiu importantes pareceres, a exemplo, o *Contra errores Graecorum*.

Entre 1265 e 1268, permaneceu em Roma, onde tinha a intenção de fundar uma casa de estudos. Diante da dificuldade em comentar o Livro das Sentenças a alunos de pouco preparo intelectual, resolveu redigir um novo texto, voltado aos principiantes, e o chamou *Summa theologiae*, que tornou-se sua obra mais importante e também a mais importante obra filosófica teológica da Idade Média. Concluiu sua primeira parte em Roma e lá também concluiu a *Catena áurea*, o *Compêndio de Teologia* e redigiu as *Questões disputadas de potentia*. Em 1268, Tomás é enviado à universidade de Paris, dadas as divergências entre teólogos e filósofos quanto ao modo de recepção de Aristóteles e do pensamento árabe e judaica, e lá permaneceu até o ano de 1272.

Envolvido no debate, escreveu dois importantes textos, sobre a unidade do intelecto – contra os averroístas e sobre a eternidade do mundo. Lá também concluiu a segunda parte da *Suma Teológica* e iniciou a terceira parte, redigiu os *Quodlibetos* I-VI-XII e diversas questões disputadas. Nesse período, também executou quase todos os 12 comentários sobre a obra de Aristóteles e também comentários bíblicos, sermões e respostas a consultas. Tomás deixa Paris na primavera de 1272 e segue para Nápoles, rumo ao *studium generale* dos dominicanos, lá deu continuidade a terceira parte da *Suma Teológica*, comentou as Epístolas de São Paulo, alguns Salmos e completou alguns comentários a Aristóteles. Em 1273, tivera uma visão do céu e, depois disso, compreendeu que tudo o que havia escrito era palha a ser queimada, e nada mais escreveu. Parte rumo a Lyon, convocado pessoalmente por Gregório X para participar do Concílio Geral, contudo, seu estado de saúde se agrava e, então, se estabelece no mosteiro cisterciense de Fossa Nova, onde faleceu em 7 de março de 1274. Foi canonizado pelo papa João XXII e declarado Doutor da Igreja em 15 de abril de 1567 pelo Papa Pio V⁴⁶.

Para efetuar a pesquisa, ainda que não seja um trabalho de cunho puramente histórico, consideramos, para sua realização, a concepção segundo a qual, o objeto da história é o homem, o homem em seu momento histórico, o homem em seu tempo (BLOCH, 2001, p. 7). O que nos implica que o momento histórico tem grande relevância

⁴⁶ Sobre o autor consultar: GILSON. Étienne. *A filosofia na Idade Média*, p. 653- 654; BONI, L. A. *Estudos Sobre Tomás de Aquino*, p. 8-11.

onde o sujeito é objeto de ação, seja ele historiador, teólogo, filósofo, ou qualquer outro que tenha compilado alguma obra que hoje a usamos como fonte para análise de alguma questão. Trabalhar com uma fonte não consiste apenas em construir interpretações sobre o documento, mas, também, reconhecer a sua origem e como ela está relacionada com a sociedade, pois consiste em tudo o que foi produzido pela humanidade no tempo e no espaço (SILVA; SILVA, 2006, p. 158-161).

Em suma, nós nos apropriamos das fontes históricas por meio de abordagens específicas, métodos diferentes e por diferentes técnicas (PINSK, 2005, p. 7), que nos permitem apresentar uma ideia. Aqui nos propomos estabelecer uma relação, tanto com fontes primárias, quanto com a bibliografia, que nos ajudaram a compreender nosso objeto e seu contexto de produção, levando em consideração que a obra compilada pelos homens é fruto de seu tempo e está inteiramente ligada a ele. E foi assim que nos ativemos para apresentar o pensamento de Tomás de Aquino sobre o Ensino, considerando a recepção dos textos aristotélicos no século XIII e o surgimento das universidades. O texto leva em consideração a ideia de trabalhar com Tomás de Aquino, compreendendo seu pensamento à luz da filosofia aristotélica, considerando o como um homem que, em sua época, não embasou seu pensamento apenas em explicações religiosas, mas que as fundamentou nas autoridades do passado, um deles, Aristóteles.

O CONCEITO DE IDADE MÉDIA

Considerando que o nosso tema é pertinente ao século XIII, período medieval, é importante que se faça uma ressalva referente à construção do termo Idade Média, que foi fortemente divulgado após o Renascimento. No entanto, já no século XIV, o italiano Francesco Petrarca se referia ao período como *tenebrae*, inaugurando a ideia de Idade das Trevas. Contudo, essa concepção se enraizou somente quando, no século XVI, Giorgio Varsari popularizou o termo Renascimento em uma de suas obras bibliográficas. E conseqüentemente, legando ao período anterior o termo “*media*” *aetates*, *antiquitas* e *tempora* (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 9).

No imaginário do século XVI, há grande exaltação dos modelos clássicos, é que isso influencia diretamente em como cunhou-se o termo, que significava contrariedade ao século XVI, “século das luzes”, e em contraste de uma época com a outra para demonstrar a ideia de superioridade do período renascentista, utilizavam o latim no modelo clássico, opondo-se ao latim de outrora, considerado bárbaro. A arte também, por não manter o padrão clássico, era taxada de grosseira, gótica (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 10).

No século XVII, é nesse sentido filológico que passa a prevalecer a expressão *medium aevum*, que começa a aparecer em diversos escritos. Em seu sentido renascentista a Idade Média, teria sido uma interrupção no progresso humano, iniciado pelos gregos e romanos, que só teria retornado no século XVI. Assim, no século XVII, o período seria também alvo de diversas críticas à igreja por parte dos protestantes, à fragmentação política, e aos reis fracos, pelos aristocratas absolutistas, à limitação comercial pela classe comercial burguesa, e a crítica dos intelectuais racionalistas que deploravam a cultura do período, muito ligada a valores espirituais (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 10).

No Século XVIII, período antiaristocrático e anticlerical, atenuou-se ainda mais o menosprezo a Idade Média símbolo do auge, da nobreza e do clero, em contraste com a filosofia iluminista, direcionada pela racionalidade, também confrontava com a forte religiosidade medieval, auxiliando na sustentação e fixação do conceito (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 10-11). Contudo, não trabalhamos com essa visão do medievo, de modo pejorativo, de um período entre duas épocas de glória, que não tem nada a nos deixar como legado, mas que foi um período promissor em que houve progresso. Foi uma época fértil que nos deixou diversos legados e instituições além de uma grande contribuição intelectual, como se pode ver com Tomás de Aquino. Época de grande importância para o Ocidente e que merece ser explorada, pois tem muito a contribuir em diversos aspectos.

A RECEPÇÃO ARISTOTÉLICA

O contexto de desenvolvimento filosófico do século XIII, no qual Tomás de Aquino viveu, precedeu a chegada das obras Árabes Judaicas e também pelas obras científicas metafísicas e morais de Aristóteles. Assim, o esforço dos tradutores em um primeiro plano, produziu as obras que posteriormente foram usadas pelos filósofos e teólogos em suas obras (GILSON, 1995, p. 465). Ao passo que novas traduções se incorporavam ao patrimônio acadêmico, surgiam possibilidades de cortejá-las e de escolher entre elas. Tomás de Aquino por exemplo, elaborou seu *Commentaria in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, tendo diferentes textos à sua frente (BONI, 1995, p. 66-107). O trabalho das traduções era árduo e, muitas vezes, realizado em difíceis condições, tanto que, quando se tratava de uma tradução do Filósofo do texto grego para o latim, era necessário encontrar um árabe ou judeu para que este traduzisse as palavras uma a uma, para que somente depois elas fossem traduzidas para o Latim. As traduções exerceram sobre o pensamento do século seguinte influência profunda e duradoura, no entanto, vale destacar que os principais textos de Aristóteles que chegavam no Ocidente eram o Aristóteles arábico (GILSON, 1995, p. 465).

No que diz respeito ao início da “redescoberta” do pensamento aristotélico no Medievo, muitos historiadores da cultura medieval buscam afirmar que não foi Aristóteles que promoveu o movimento de renovação científica filosófica no Ocidente, que se seguiu após o século XII, mas que fora o movimento reformador que buscara por Aristóteles, pois este respondia às exigências da nova situação histórica do século. Essa tese se justifica, visto que o ocidente nunca perdera o contato político com Constantinopla, e lá, a obra de Aristóteles sempre foi conhecida. Ocorreu que, quando o modelo neoplatônico agostiniano, que regia a igreja, o mundo, e o homem se esgotou, foi necessário recorrer a um outro modelo, o aristotélico (BONI, 1995, p. 66-107). Contudo, é inegável a forte influência que este exerceu sobre Ocidente.

AS UNIVERSIDADES

Como apontado por Le Goff (2006. p. 93), o século XIII é o século das universidades. Ao estabelecer uma análise de suas origens, é possível notar dois fatos

históricos, um ligado ao conflito político entre a *potestas* temporal e a *potestas* eclesiástica, e outro ligado diretamente à difusão do pensamento aristotélico no Ocidente. Porém, outros acontecimentos influenciaram o nascimento dessa instituição, a exemplo, o renascimento das cidades, o desenvolvimento das corporações de ofício, o florescimento do comércio e o aparecimento do mercador, além de análises que vinculam a origem das universidades medievais a escolas árabes, ou a escolas do século XII, século das corporações de ofício (OLIVEIRA, 2007, p. 120). Do ponto de vista filosófico e teológico, a Universidade de Paris foi a primeira a se constituir, estabelecendo grande influência no século XIII, até mais do que a universidade de Bolonha, considerada mais velha, e a de Oxford, a mais nova entre as três (GILSON, 1995, p. 483).

Terezinha Oliveira (2007, p. 121), nos permite notar o quão importante foi a recepção de Aristóteles no medievo, não só por isso, mas para a vida universitária, a reflexão e os debates que nela se sucederam, a pensadora aponta que:

Se as disputas políticas estimularam e asseguraram, pelas mais diversas razões, a existência das universidades, a introdução e a difusão nelas das obras de Aristóteles, no século XIII, foram igualmente importantes. Desde o século anterior, com as escolas parisienses, com as Cruzadas e com as traduções árabes, verificasse uma crescente e constante influência do filósofo no Ocidente. Entretanto, foi somente a partir do século XIII que suas principais obras foram traduzidas e se tornaram objetos de estudo e ponto de referência nas investigações da natureza e da sociedade.

O século XIII, época clássica da filosofia medieval, é definida no meio acadêmico pelas atitudes diversas que foram adotadas, nos diferentes meios filosóficos, em relação ao aristotelismo, não somente na Universidade de Paris, e posteriormente na de Toulouse e Oxford, mas também nas grandes ordens religiosas, pois os dominicanos e franciscanos desempenharam um papel importantíssimos na interpretação de Aristóteles (GILSON, 1995, p. 480). Os intelectuais deste século ficaram responsáveis por defender um tipo de equilíbrio entre fé e razão. Ocasionalmente pela aventura do aristotelismo, a razão escolástica bebe em outras fontes, mas é em torno do Filósofo que é exercida (LE GOFF, 2006, p. 140). E a Tomás de Aquino coube a difícil tarefa de organizar e buscar o equilíbrio entre os dois conhecimentos vigentes no período

(OLIVEIRA, 2005, p. 41), a saber: do conhecimento revelado pela teologia cristã e o pensamento aristotélico.

O método de ensino escolástico presente nas Universidades da Idade Média era a lição e a disputa, a lição consistia na leitura e numa explicação de determinado texto, poderia ser uma obra de Aristóteles para os mestres em Artes, ou as sentenças de Pedro Lombardo para o ensino de teologia. Esse método originou todo tipo de comentários que a Idade Média nos deixou e, embora disfarçados em um simples comentário do texto, possibilitaram, muitas vezes, mostrar um pensamento original. Já a disputa consistia em um torneio dialético que acontecia sobre a presidência de um ou mais mestres, as partes sustentavam argumentos favoráveis ou contrários a alguma questão e, após algumas rodadas, o mestre reunia os argumentos e deliberava a favor ou contra a solução. As disputas ocorriam nos fins de semana ou quinzenalmente, já outras, apenas na Páscoa ou Natal (GILSON, 1995, p. 482-483 ; LE GOFF, 2006, p. 120-121).

No que diz respeito a Tomas de Aquino, o método escolástico é a tentativa de equilibrar a teologia cristã revelada a filosofia aristotélica. A *suma Teologia* de Aquino é um modelo que expressa perfeitamente o pensamento medieval, alcança a plena consciência de si, é composta de todas as verdades da teologia natural e sobrenatural, obra executada com maestria para o ensino dos estudantes em teologia (GILSON, 1995, p. 493). E no texto que iremos apresentar, também é possível observar essa influência.

AS QUESTÕES DISPUTADAS

Luis Alberto de Boni (1995, p. 12), nos aponta que:

A obra de Tomás de Aquino é imensa. Se considerarmos que percorreu a pé mais de 10 mil quilômetros em longas viagens (pois aos frades era proibido andar a cavalo); que, na Ordem e na Igreja desempenhou diversos ofícios, que não estavam voltados propriamente ao ensino e à pesquisa; e que sua produção acadêmica limitou-se a pouco mais de duas décadas (de 1252 a 1273), tendo ele falecido aos 49/50 anos de idade – constata-se que foi mais fecundo que Ch. Wolff, falecido aos 75 anos de idade; que E. Husserl, falecido aos 79 anos, e que M. Heidegger, falecido aos 85 anos, para citarmos alguns dos pensadores que mais escreveram.

O *De magistro* é uma das questões disputadas sobre a verdade (a de nº 11), e tais questões foram de grande importância à universidade medieval. Tomás de Aquino, em sua primeira regência na Universidade de Paris, procede com as *Quaestiones de Disputate de Veritate*, que foram disputadas em Paris de 1256 a 1259, sendo que as questões 1 a 7 tratam: sobre a verdade; o conhecimento de Deus: as ideias divinas; o *verbum*; a Providência Divina; a predestinação e o livro da vida. As questões de 8 a 20 tratam sobre sabedoria angélica; comunicação angélica; a mente como imagem da trindade; o ensino; a profecia como sabedoria; o êxtase; a fé; a razão superior e a inferior; a sindérese; a consciência; o conhecimento de Adão no Paraíso; o conhecimento da alma depois da morte e o conhecimento de Cristo nessa vida. As questões de 21 a 29 tratam sobre a bondade; o desejo do bem e a vontade; a vontade de Deus; o livre-arbítrio; o apetite dos sentidos; as paixões humanas; a graça; a justificação do pecador e a graça da alma de Cristo. A metodologia usada por Tomás é a da *quaestio disputata*, método onde as grandes ideias eram examinadas criticamente em forma de disputa, método que consistia na própria essência das universidades. Uma *quaestio disputata* era dedicada a um tema e se subdivide em artigos que correspondem a capítulos ou aspectos do tema. Primeiramente é anunciada a tese de cada artigo, sobre forma de polemica, *Utrum*, e a *quaestio* começa por um *videtur quod non*, um, parece que não, que começa a dar voz ao adversário por meio da *obiectiones*, objeções à tese que o mestre pretende sustentar. Depois são apresentadas as *sed contra*, contra objeções, sentenças em favor da tese do artigo, e, as vezes se apresentam as, *in contrarium*, um terceiro posicionamento. Após essas exposições, o mestre, expõe tematicamente sua tese, a *responsio*, solução. E, por fim, a *responsio ad obiecta*, resposta a cada uma das objeções apresentadas (LAUAND, 2004, p. 3-5).

O ENSINO NO DE MAGISTRO

O processo educativo em Tomás de Aquino, embora a palavra educação não apareça expressamente, é demonstrado pela interrelação de dois pontos, ato e potência, reduzir o conhecimento em ato, a partir da potência. Para o Aquinate, o ensinar se dá no processo de redução do ato, consiste em conduzir de potência a ato, e tal exercício

deve e só pode ser feito pelo aluno. Não consiste na transmissão mecânica do professor, antes, o professor deve apenas apresentar sinais para que seu educando possa realizar este processo de redução do ato de conhecimento (LAUAND, 2004, p. 21).

Assim, esta pesquisa visou discorrer sobre a concepção educacional no pensamento de Tomás de Aquino em sua obra *De Magistro (Sobre o Mestre)*, a fim de demonstrar a relação desenvolvida entre mestre e discípulo, e como ocorre o processo de ensino para se alcançar a ciência, perpassando de potência a ato, por mediação do educador, motor que proporciona esse movimento de potência a ato. Dado o uso dessa relação entre educador, que está em ato, e educando, que está em potência, que permeia de fio condutor para a explicação das relações de ensino em Tomás de Aquino que, embora distintos, são dois modos fundamentais do ser, de grande importância para a compreensão do pensamento do Aquinate sobre o ensino. Em vista de melhor compreendê-los, nós nos voltaremos para Aristóteles, que define a potência como potencialidade de vir a ser, e, ser em ato aquele que é, enquanto o ser, dado a potência, pode vir a ser em ato (LAUAND, 2004, p. 10).

CONCEITO DE ATO E POTÊNCIA

A fim de promover uma melhor compreensão do pensamento de Tomás de Aquino, faremos aqui uma breve exposição do pensamento aristotélico, a saber: sobre seu conceito de ato e potência apresentado no Livro IX da *Metafísica*, que constitui em Tomás um fio condutor para compreender seu pensamento referente ao ensino. Aqui será exposta a relação entre ato e potência com base na obra aristotélica. Assim, por meio de uma análise geral, foram abordadas as principais questões relacionadas aos conceitos de ato e de potência, expostas no livro IX da *Metafísica*. A proposta deste tópico foi a de ajudar o leitor a compreender melhor a relação existente entre ato e potência, conceitos essenciais para o filósofo Aristóteles desenvolver sua teoria do movimento e da mudança.

Em sua metafísica, no Livro IX, Aristóteles trata a respeito da relação entre de ato e potência, expõe-se aqui seu pensamento afim de esclarecer melhor essa relação proposta por Aristóteles, que é de extrema importância para definir a ideia de

movimento presente em seu texto e que, sobretudo, influenciaram o Aquinate. O estagirita inicia seu Livro IX com uma abordagem sobre a Potência. Para o Filósofo, a ideia de potência está estritamente ligada ao movimento. Em um sentido primário, potência é aquilo que possui princípio de mudança em outra coisa, ou na mesma coisa, enquanto em outro, essa mudança pode ser passiva por obra de outro ou de si mesmo. O que nos permite perceber uma notável relação em seu pensamento entre a potência, movimento e mudança.

Ademais, algumas coisas só são chamadas potências por força de similitude. Por outro lado, todas as potências conforme a mesma espécie são princípios, e são ditas potências em relação àquele que é potência em sentido primário, e que é princípio de mudança em outra coisa, ou na mesma coisa enquanto outra. Há potências em que o princípio de mudança é passivo, por obra de outro ou de si mesmo enquanto outro. E também, a potência que é a capacidade de não sofrer mudanças para pior e destruição pela ação de outro, ou de si enquanto outro, por obra de um princípio de mudança. As potências podem ser ditas assim, ou porque são potências de agir e padecer, ou de agir e padecer em determinado modo, contudo, em suas definições, está presente o conceito de potência no seu sentido originário, mudança.

Aristóteles (Metafísica, 9.1047a 19-29), aponta que é possível que algo exista em ato e não em potência ou vice versa:

[...] pode ocorrer que quem tem capacidade de caminhar não caminhe, e que seja capaz de caminhar quem não está caminhando. Algo é em potência se o traduzir-se em ato aquilo de que se diz ser ele em potência não implica nenhuma impossibilidade. Dou um exemplo: se alguém tem potência para sentar-se e pode sentar-se, não terá nenhuma impossibilidade de fazê-lo quando tiver de se sentar. E, de modo semelhante, quando se trata da potência de ser movido ou de mover. De estar parado ou de parar, de ser ou de vir a ser, de não ser ou de não advir.

O ato está ligado ao termo *enteléquia*, que significa algo que está em plena realização de uma potencialidade, e este, sobretudo, deriva dos movimentos. Como percebemos, algo é em potência quando posteriormente se segue o ato, e o ato se dá quando temos o movimento, princípio de mudança que leva algo a ato. É importante frisarmos que, das potências existentes, algumas são congênitas, como os sentidos, e outras são adquiridas pelo exercício, como, por exemplo, tocar flautas e outras

atividades que podem ser adquiridas pela instrução, contudo, para possuir as potências que adquirem pelo exercício, é necessária uma atividade precedente.

O filósofo define dois tipos de seres, uns que são capazes de mover-se segundo a razão e suas potências são racionais, e outros seres que são privados de razão e suas potências são irracionais. No que diz respeito aos seres que possuem potência racional, Aristóteles dá destaque à necessidade de decisão, de desejo, ou da realização de uma escolha racional. Para o filósofo, todo ser dotado de potência racional necessariamente agirá quando desejar aquilo que tem potência e do modo como tem potência. Contudo, para exercer essa potência, é necessário que se encontre nas determinadas condições necessárias, pois, caso não esteja nessas condições, não poderá agir, ele possui essa potência, na medida em que esta é potência de fazer. Esta potência não é absoluta, mas somente em determinadas condições e dentre estas está a exclusão dos impedimentos externos, pois não há como alguém desejar fazer duas coisas diferentes contrárias ao mesmo tempo.

Após tratar sobre a potência em sua relação com o movimento, o que pode mover outro ou ser movido por outro, o estagirita parte para a definição de ato, sua essência e sua propriedade. O ato é o existir de algo diferentemente de como foi apresentado o ser em potência. Aristóteles (Metafísica, 9.1048a 37-40), apresenta que:

[...] o ato está para a potência como, por exemplo, quem constrói está para quem pode construir, quem está desperto para quem está dormindo, quem vê para quem está de olhos fechados, mas tem a visão, e o que é extraído da matéria para a matéria e o que é elaborado para o que não é elaborado. Ao primeiro membro dessas diferentes relações, atribui-se a qualificação de ato e, ao segundo, a de potência.

As ações que possuem um termo, nenhuma é um fim por si só, e sim tendem a alcançar o fim, assim como o emagrecimento tem como fim a magreza, os corpos enquanto emagrecem estão em movimento rumo ao fim, logo o movimento não é uma ação perfeita pois ela não é o fim. De outro modo o movimento no qual já está contido o fim é uma ação. Quando alguém vê e viu, conhece e conheceu, pensa e pensou. Diferentemente, não há como estar aprendendo e ter aprendido, nem estar se curando e ter curado.

Tudo que está em movimento, ou é movimento, para o filósofo, é imperfeito, os processos de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir não são movimentos perfeitos, não é possível por exemplo que alguém caminhe, e já tenha caminhado, que construa, e já tenha construído. Por outro lado, ao passo que alguém vê ele viu, que pensa, pensou, e isso constitui uma atividade, ao passo que os primeiros exemplos constituem apenas movimento.

É possível perceber no pensamento do estagirita a prioridade do ato sobre a potência, a potência é tudo aquilo que tem capacidade de passar a ato, como o construtor que tem capacidade de construir. Aristóteles (Metafísica, 9.1049a 27-33) ainda aponta que:

[...] o ser em ato deriva do ser em potência sempre por outro ser já em ato. Por exemplo, O homem deriva de um homem em ato, e o músico de um músico em ato; em suma, existe sempre um movente que precede, e o movente já deve de ser em ato. De fato, dissemos anteriormente ao tratar da substância que tudo o que vem a ser algo deriva de algo, torna-se algo por obra de algo [...] obra de algo [...].

DE MAGISTRO

No artigo 1, Tomás discute se somente Deus pode ensinar e ser dito mestre. No artigo 2, o Aquinate discute o ensino, em oposição à aquisição de conhecimentos por si só, e afirma a superioridade do ensino. No artigo 3, discute a respeito de, se o homem pode ser ensinado por um anjo. No artigo 4, Tomás mostra que o ensinar consiste em um ato tanto ativo quanto contemplativo (LAUAND, 2004, p. 22).

No início de seu texto, Tomás contesta algumas concepções de sua época, a saber, se Deus é o único agente no ensino. O Aquinate pontua que tal opinião é contrária ao próprio plano de Deus, a causa primeira, que também age pelas criaturas, pois Deus, por sua excelência e bondade, conferiu aos homens não apenas o ser, mas também que possam ser causa (LAUAND, 2004. p. 22). Aquino inicia seu primeiro artigo justamente com o intuito de definir essa questão, se o homem pode ser mestre, ensinar, ou se tal prática é exclusiva de Deus. São apresentados diversos argumentos a respeito da tese de que somente Deus ensina. Um deles apoiando-se em *Mateus* 23, 8, que afirma que apenas um é nosso mestre, e que ninguém deveria querer ser chamado de Rabi. E com o intuito de corroborar com sua afirmação apresenta também o conteúdo da *Glosa*, que

versa sobre não atribuir a honra de Deus aos homens e não usurpar o que é de Deus. E então demonstra que somente a Deus compete ser mestre e ensinar.

Após apresentar diversos argumentos em favor da predita opinião, começa a apresentar argumentos contrários, ou que mostram que não se diz estritamente que somente Deus é dito mestre. Ao contrário de tal argumento, apresenta que São Paulo diz em (2 *Tm* 1, 11), que foi estabelecido como pregador e mestre das gentes, e que, portanto, o homem pode ensinar e ser chamado de Mestre. Aquino se apoia também em (*Mt* 23,8), pois, nesse livro, é dito que “um só é vosso mestre” e “um só é vosso pai”. No entanto, o fato de Deus ser considerado o pai de todos não exclui a possibilidade de que o homem também seja chamado de pai. A aplicação desse mesmo raciocínio torna possível que o homem também seja chamado de mestre. Mais um argumento é levantado, a saber: com base na *Glosa* em relação aos *Romanos* 10, 15, “esses são os pés que iluminam a Igreja”, pois, se os pés, no caso, os apóstolos iluminam, e iluminar é o ato de ensinar, compreendesse que os homens podem ensinar, pois os Apóstolos o fizeram, não obstante a ideia de que somente Deus pode ser dito mestre. Contudo, apoiando-se em Aristóteles, Aquino argumenta que uma coisa é perfeita quando pode gerar um seu semelhante, e que o saber é um certo conhecimento perfeito, logo, o homem que tem o saber pode ensinar a outro. O último argumento apresentado contrário à tese de que só Deus é mestre e pode ensinar, é pautado na autoridade de Agostinho, em *Contra os maniqueus* (II,4), e estabelece uma analogia, segundo a qual a terra representa a mente humana e, assim como a terra, que antes do pecado era irrigada por uma torrente e, após o pecado, tornou-se dependente da chuva que desce das nuvens, de modo similar, a mente humana, antes do pecado, era fecunda pela fonte da verdade, contudo, após o pecado, fez-se necessário o ensino pelos outros. Então, ao menos depois da queda, o homem passou a ser ensinado pelo homem. E em sua solução, Tomás de Aquino apresenta que a mesma diversidade de opiniões pode ser encontrada em três pontos, a saber: na educação das formas para o ser, na aquisição das virtudes e na aquisição dos conhecimentos.

O Aquinate apresenta algumas teses recorrentes sobre como se atinge o conhecimento e sobre o ensino, demonstrando que, para alguns, todas as formas

sensíveis derivam de um agente extrínseco, que é uma substância ou constitui uma forma separada, chamada, doador de formas, ou, inteligência agente, na qual os agentes naturais, que são inferiores, agem somente preparando a matéria para a recepção da forma. Aqui, cita Avicena em VI De naturalibus [*de anima* V, 5], afim mostrar que alguns afirmam que o conhecimento em nós se dá por um agente separado e que, por isso, Avicena diz que as formas inteligíveis afluem em nossa mente pela inteligência agente.

Apresenta que há também argumentos contrários aos supra apresentados, segundo os quais, as formas são inerentes às coisas e não teriam causas exteriores, mas que se manifestariam por uma ação exterior. Diz também que há um outro argumento daqueles que dizem que tais formas naturais já estão em ato e que o agente natural apenas as traz de seu ocultamento, fazendo-as se manifestar. Para esses, os hábitos são inerentes por natureza, contudo, para operarem, é necessário que os obstáculos sejam removidos, assim como se lima a ferrugem para que o metal brilhe. Deste modo, o conhecimento já existiria na alma desde sua criação, e o papel do agente exterior e do ensino seria de conduzir a alma para recordar algo que já sabia. Assim eles afirmam que ensinar seria fazer lembrar.

Contudo, tais opiniões são rechaçadas pelo pensador, pois carecem de fundamento racional, pois ignoram a dinâmica que rege o universo, pois a Causa Primeira, isto é, Deus confere às outras realidades não apenas o ser, mas que possam também ser causa. E a outra opinião também recai no erro, pois, se remover os obstáculos é mover por acidente, e se os agentes apenas manifestam pela remoção dos obstáculos, as formas, as virtudes e o conhecimento, que estavam ocultos, então todos os agentes inferiores só agem periféricamente por acidente.

Tomás aponta ser necessário sustentar uma terceira via, de que as formas naturais são preexistentes nas matérias, não em ato, como mencionado, mas em potência, e que são conduzidas ao ato por um agente extrínseco, e não apenas pelo primeiro agente como também foi supramencionado. E aqui, para justificar seu argumento, o Aquinate se apoia em Aristóteles, IV *Ethicorum* [11], estabelecendo uma relação com que o Filósofo diz, que os hábitos das virtudes preexistem em nós, em certas inclinações naturais, e que só posteriormente, pelo exercício e pelas obras, é que

são levadas a sua consumação. E então, deste modo, ocorreria com a aquisição dos conhecimentos, pois preexistem em nós certas sementes do saber, os primeiros conceitos do intelecto, conhecidos ato contínuo mediante espécies abstraídas das coisas sensíveis pela luz do intelecto agente, mesmo que sejam complexas como os primeiros princípios, ou não complexas, como no caso do caráter de uno, de ente, ou algum outro que o intelecto aprenda de imediato. Esses princípios universais já estão contidos como em razões seminais, todas as suas consequências. Assim, quando a mente é conduzida a conhecer em ato as consequências particulares que antes estavam em potência nos universais, é possível dizer que adquiriu o conhecimento.

Tomás argumenta que, nas realidades naturais, algo existe em potência de dois modos: como potência ativa completa, que é quando o princípio intrínseco permite atingir um ato perfeito, assim como nos casos de cura, onde as virtudes naturais, presentes no doente fazem com que ele passe da doença a saúde; e como potência passiva, como quando o princípio intrínseco não é suficiente para atingir o ato, assim como o ar não é suficiente para produzir fogo, o que não ocorreria por força de uma virtude presente no ar. Quando algo preexiste em potência ativa completa, o agente extrínseco age apenas ajudando o agente extrínseco, fornecendo os meios para que surja o ato, assim como faz o médico que ajuda a natureza no processo de cura, proporcionando remédios que irão ajudar a fortalecer a natureza, deste modo, os remédios servirão como instrumentos para realizar a cura. Contudo, pontua Aquino, quando algo preexiste apenas como potência passiva, é necessário que o agente extrínseco aduza de potência a ato, assim como o fogo faz do ar, que é potência de fogo, ato de fogo.

Partindo dessas considerações, o Aquinate apresenta que o conhecimento preexiste no educando como potência não puramente passiva, mas também ativa, pois, do contrário, não seria possível adquirir conhecimentos por si mesmo. E similarmente, como há duas formas de cura, uma pela natureza e uma por ajuda dos remédios, há também dois modos de adquirir conhecimento, um quando a razão chega a um conhecimento que não possuía e por si mesma, processo chamado de descoberta, e outro, quando recebe ajuda de fora, ou seja, através do ensino.

O Aquinate apresenta que, quando se trata de natureza e arte, a arte deve atuar do mesmo modo e pelos mesmos meios que atua a natureza, assim como a natureza, em um doente que sofre de frio, sua saúde é reestabelecida proporcionando-lhe o aquecimento. Assim, o médico também deve fazer, imitando a natureza. E, do mesmo modo, no ensino, o professor conduz o aluno ao conhecimento do que ignorava outrora, seguindo o caminho que alguém que chega por si mesmo à descoberta de algo que antes não conhecia.

Aquino explica que o processo pelo qual a razão chega à descoberta de coisas desconhecidas consiste na aplicação de princípios gerais evidentes a determinadas matérias, para que se chegue a algumas conclusões particulares e, a partir delas, a outras. A partir disso, é que se diz que o professor ensina o aluno, pois todo esse processo realizado pela razão em si mesma interiormente é feito exteriormente pelo professor, pelos sinais, e então a razão do aluno chega a conhecer o que antes era ignorado. E ainda deste mesmo jeito se diz que, assim como o médico causa a saúde no doente através da natureza, pode se dizer que o professor causa no aluno o conhecimento através da atividade da razão natural do aluno. Deste modo é que se diz que um homem ensina a outro homem e se chama mestre. Para corroborar com o argumento, Tomás de Aquino segue o pensamento do Filósofo, em *I Posteriorum*, onde o estagirita apresenta que a demonstração é fazer conhecer o silogismo. E disso, caso alguém ensine coisas que não decorrem dos princípios evidentes, então, não está produzindo saber, e, sim, opinião ou fé.

Segundo o Aquinate, a Luz da razão, pela qual conhecemos os princípios, foi posta por Deus, como uma certa semelhança de verdade incriada em nós e, como todo ensino humano depende dessa Luz, é Deus quem principalmente ensina interiormente, assim como é possível dizer que é a natureza interior que principalmente cura, é possível, com base nos argumentos supracitados, afirmar que o homem tanto ensina quanto cura.

Para Aquino, o conhecimento no aluno não existe em ato perfeito, mas sim como razões seminais, essas razões universais, inscritas em nós são como sementes de todos os conhecimentos posteriores, e tais razões seminais não se transformam em ato por

uma virtude criada como se fossem infusas por uma virtude criada. Ademais. o professor não infunde o conhecimento no aluno, em sentido numérico, como se todo o conhecimento presente no mestre, passasse para o aluno, pelo ensino é passado de potência para o ato, um conhecimento apenas semelhante ao que está no mestre. Então, de modo similar ao médico que produz saúde, atuando exteriormente, sobre a natureza interior, e produzindo a saúde, assim faz o homem, e pode se dizer que ele ensina a verdade, contudo, tal ensino do homem se dá exteriormente, ao passo que só a Deus compete ensinar interiormente. E é por isso que Agostinho, quando diz que somente Deus ensina, quer dizer que ele ensina interiormente, e não que ninguém mais pode ensinar exteriormente.

Diante disso, é possível afirmar que o homem é verdadeiro professor, que ensina e ilumina a mente, não por que infunde a luz da razão, isso é Deus quem faz, mas ele ajuda essa luz a chegar à perfeição do conhecimento pelo exterior, como apresenta São Paulo (Ef 3, 8) “A mim, que sou o ínfimo entre os santos, foi dada a graça: a de iluminar a todos etc.”

A sabedoria humana é dupla, uma criada e outra incriada, e ambas são infusas no homem e, por isso, o homem muda para melhor e progride. As representações das coisas inteligíveis, pelas quais se produz o conhecimento recebido pelo ensino, no aluno, são de seu intelecto agente, mas mediadas e propiciadas pelo professor. Assim, as palavras do mestre, quando ouvidas ou lidas, causam conhecimento. O intelecto possui potência de *collatio* que faz confronto com todos seus objetos, a alguns, nota, pois são evidentes, e, a outros, nota pelo exercício da razão. E para tais conhecimentos, anteriores à posse do hábito, não se diz que estamos somente em potência accidental, mas essencial, e a eles é necessário um motor que os leve a ato por meio do ensino. O professor estimula o intelecto a conhecer as coisas que ensina como motor essencial e, desse processo, faz surgir o ato da potência. O que não ocorre por exemplo a respeito da visão corporal, posto que ela apenas estimula como motor accidental.

A certeza do conhecimento se origina nos princípios, e qualquer coisa que é conhecida depende da luz interior da razão, infundida por Deus, meio pelo qual Deus fala conosco interiormente, e não como os homens que falam exteriormente, a não ser

que, pelo ensino, mostre a conciliação entre as conclusões e os princípios. O homem que ensina exteriormente não infunde a luz inteligível, mas causa as espécies inteligíveis, enquanto nos propõe sinais dos conteúdos inteligíveis que o intelecto capta e conserva. Em suma, pode-se dizer que o conhecimento provém de Deus, pois ele é que nos deu a luz da razão, por meio da qual conhecemos os princípios, em que temos a certeza do conhecimento, e pode se dizer que o conhecimento é causado pelo homem, através do ensino.

Em seu Artigo 2, Tomás de Aquino pretende demonstrar se alguém pode ser mestre de si mesmo. E inicia seu artigo apresentando a tese de que essa ação deve ser atribuída mais a causa principal do conhecimento do que a instrumental, logo, seria o intelecto agente a principal causa do conhecimento que é produzido em nós, ao passo que o homem ensina exteriormente, e é apenas uma causa instrumental, que ao intelecto agente propõe instrumentos para que o intelecto seja conduzido ao conhecimento, o que permite dizer que o intelecto ensina mais do que outro homem, que através do discurso exterior é dito mestre daquele que houve, então aquele que pela luz do intelecto agente, atinge o conhecimento deve verdadeiramente ser chamado mestre de si mesmo. Assim, conhecer por descoberta é muito mais perfeito do que aprender de outro modo, e se quando se aprende por intermédio de outro se diz que é mestre, dizendo que A é mestre de B, então, pode-se dizer que alguém é mestre de si quando aprende algo por descoberta.

Também é possível que alguém chegue ao conhecimento pela descoberta, ou também pelo ensino, assim como se atingem as virtudes por si mesmas. Contudo, aqueles que adquirem a virtude sem a mediação de um instrutor, são leis para si mesmos e, do mesmo modo, aquele que adquire conhecimento por si mesmo é considerado mestre de si mesmo. Além do mais, se o professor é causa do conhecimento assim como o médico causa a saúde, se o médico pode curar a si mesmo, do mesmo modo, poderia alguém ensinar a si mesmo.

Depois de apresentar esses argumentos, Aquino apresenta argumentos contrário a tese apresentada anteriormente e se vale da autoridade de Aristóteles no VIII *Physicorum*, que afirma ser impossível o professor aprender aquilo que está a

ensinar. Pois como docente deve ter o conhecimento que não possui como aluno, e que, por isso, não é possível que alguém seja mestre de si mesmo. Um outro argumento é de que o magistério implica uma ascendência como no senhorio, e essa relação não pode ocorrer no que se refere a si mesmo, assim como alguém não pode ser pai ou senhor de si mesmo, daí alguém não poder ser mestre de si mesmo. Referente a essa discussão, o Aquinate apresenta uma solução para a questão, argumentando que realmente é possível que alguém, sem o auxílio exterior, pela luz da razão que possui interiormente, chegue ao conhecimento das coisas ignoradas, como ocorre nos conhecimentos que alguém adquire por descoberta. Contudo, mesmo que alguém seja a causa de seu saber, não pode ser chamado de mestre de si mesmo, ou dizer que ensina a si mesmo. Para ilustrar o argumento, apoiasse em Aristóteles no livro VII da Metafísica, onde é apresentado que há agentes que têm, em si, tudo o que produzem no efeito, mas que também há outros agentes onde só existe uma parte daquilo que produzem no efeito, como o movimento que produz saúde, ou o remédio, no qual se encontra em ato, o calor que não é toda a saúde, mas parte dela. No primeiro tipo está toda a causa do efeito, já nos segundos agentes não, pois só age o que está em ato, e não é perfeito agente aquele que está parcialmente em ato.

O ensino, parte do pressuposto de que o professor possui em ato perfeito o conhecimento, então, é necessário que ele ou quem ensina possua de modo perfeito esse conhecimento, que quer causar no aluno pelo ensino. Por outro lado, quando, porém, alguém adquire o conhecimento por um princípio intrínseco, aquilo que é causa do conhecimento só o é em parte, quanto as razões seminais do conhecimento, que são princípios comuns e que, dado a tal causalidade, não é possível aplicar com propriedade o nome de mestre ou de professor. Além do mais, se o intelecto agente em relação ao conhecimento é mais importante que o homem que ensina, deve-se levar em consideração que não preexiste nele o conhecimento completo como existe no professor. Somente Deus conhece explicitamente todas as coisas e as ensina aos homens, por isso é mestre, já o intelecto a gente não conhece.

Aquino define que, em relação as formas de aquisição do conhecimento, o conhecimento por descoberta é mais perfeito por parte de quem o recebe, pois

manifesta maior habilidade em conhecer, contudo, em relação a quem causa conhecimento, é mais perfeito aquele que adquire o conhecimento pelo ensino, pois o professor que conhece todo conteúdo pode conduzir de modo mais expedito, do que aquele que trilha o caminho por si só a partir dos princípios gerais, demonstrando a supremacia do ensino na aquisição do conhecimento. Em suma, o médico cura não por que tem saúde em ato, mas porque conhece a arte da medicina, já o professor ensina porque tem conhecimento em ato.

CONCLUSÃO

Pode-se concluir que, para Tomás de Aquino, o homem pode ser ensinado por outro homem, como explicita em seu primeiro artigo. O Aquinate continua a pensar o homem como em seu contexto, uma criatura de Deus, contudo, ressalta que o homem possui intelecto, tal afirmação revolucionou o pensamento e o ensino, posto que o homem, porque pensa, pode ensinar, encerrando com a concepção surgida no início da Idade Média que permaneceu dominante até o século XII, que o conhecimento era um dom Divino. Para o Aquinate, seria considerado mestre aquele que possuísse o conhecimento perfeito, ao passo que aquele que não possuísse, mesmo que ensinasse, não poderia causar o conhecimento em ato no aluno.

O Mestre tem o princípio da profissão, domina em ato e pode ensinar e transformar o outro. Para ele o conhecimento que está no mestre não é passado ao aluno de forma numérica, como se o saber que está no mestre passasse a existir por igual no aluno. O mestre não é um mero reprodutor, mas infunde no aluno a possibilidade de conhecimento. Além do mais, para Aquino, o processo de ensino e aprendizagem pode ser entendido na relação ato e potência, o conhecimento existiria no professor em ato, e o aluno, por possuir intelecto, poderia vir a conhecer, transformando o que antes era em potência em ato. Assim, o processo de ensino e aprendizagem ocorria quando o mestre tinha em si o saber consolidado em ato e o educando possuía no intelecto a possibilidade, potência a aprendizagem. A responsabilidade do ensino consiste no mestre que, como motor, move o processo (OLIVEIRA, 2012).

Na obra de Tomás de Aquino, pode-se perceber que ele soube, magistralmente, equilibrar o pensamento teológico sobre o ensino de sua época, quando se acreditava que somente Deus podia ensinar e ser dito mestre, com o pensamento aristotélico que adentrou o ocidente no século XIII, através da recepção das obras de Aristóteles Aquino se apropria dos conceitos apresentados pelo Filósofo em seu Livro IX da *Metafísica*; e, assim como para o estagirita, a potência estava ligada ao movimento, e ao princípio de mudança em outra coisa, ou na mesma coisa enquanto outra, por obra de si mesmo ou por meio de outro. Esses conceitos são perfeitamente usados pelo Aquinate para significar o aluno, que pode chegar ao conhecimento através do movimento de potência ao ato de conhecimento, seja por si só, ou padecendo por obra de outro, a saber: um mestre em ato. Definido então, que a Deus compete ensinar interiormente, ao passo que o homem pode ensinar exteriormente.

Aristóteles destaca que, das potências existentes, algumas são congênitas, como os sentidos, e outras são adquiridas pelo exercício, como, por exemplo, tocar flautas e outras atividades que podem ser adquiridas pela instrução, contudo, para possuir as potências que se adquirem pelo exercício, é necessária uma atividade precedente. Poder-se-ia dizer que, em Aquino, tais concepções se fazem presentes, pois parte-se do princípio de que o discípulo tem a potência para o conhecimento, contudo, ele só pode chegar a esse conhecimento perfeitamente através da atividade do ensino.

Na *Metafísica*, é apontado que tudo o que está em movimento, ou é movimento, é imperfeito. Os processos de emagrecer, de aprender, de caminhar, de construir não são movimentos perfeitos, não é possível, por exemplo, que alguém caminhe e já tenha caminhado, que construa e já tenha construído. Por outro lado, ao passo que alguém vê, ele viu, que pensa, pensou, e isso constitui uma atividade, enquanto os primeiros exemplos constituem apenas movimento. Isso nos permite pensar como é tratada a imperfeição do discípulo, que está no processo de aprendizagem, em relação ao mestre que possui os conhecimentos em ato.

O ato é superior à potência em perfeição e tudo que vem a ser algo em ato é movido por algo que já é em ato, assim, um homem deriva de um homem já em ato, do mesmo modo, um músico de um músico já em ato, pois tudo se torna algo em ato, pela

obra do ato sobre a potência. Essa via é a mesma tomada por Tomás de Aquino ao caracterizar o mestre como o motor que move o aluno por meio do ensino ao conhecimento em ato, estabelecendo a relação aristotélica de que algo sempre é movido por um ser já em ato, assim o ato do conhecimento presente no mestre se faz necessário para poder mover ao conhecimento o discípulo que ainda está em potência. Então, através desse processo, o mestre conduz o discípulo por meio do ensino ao conhecimento que antes ignorava.

Pode-se concluir que o Aquinate não fez simplesmente uma reprodução do pensamento aristotélico. Tomás de Aquino, sobre os ombros de um dos gigantes da antiguidade, pode agora ver mais longe e produzir uma concepção de ensino revolucionária para o século XIII, não apenas reproduzindo conceitos, mas os ressignificando e inovando em seu pensamento, construindo uma ideia de ensino pautada no princípio de que os seres humanos são dotados de razão e esta foi concedida por Deus interiormente, de modo que somente Ele é capaz de ensinar de modo interior, restando ao homem ajudar a conduzir e cultivar a razão para que passe de potência a ato.

Assim, por origem divina, uma vez dotados de razão, possuímos o que é necessário para chegar à ciência, contudo, possuímos em potência e, somente através da ação e do exercício da busca e do ensino, os germes do conhecimento infusos em nós podem ser levados a ato, por intermédio de um agente extrínseco, o mestre, motor de todo o processo. Certamente, um pensamento revolucionário que muito contribuiu com o ensino durante o período medieval e que ainda hoje nos proporciona uma ótima reflexão sobre a educação e o processo de ensino aprendizagem discutidos hoje nos meios acadêmicos, se forem analisadas, por exemplo, as teorias sobre o ensino de Vygotsky presentes nos cursos de licenciatura será possível encontrar certa semelhança com o que fora desenvolvido pelo Aquinate no século XIII.

Para Vygotsky, o conceito de mediação é um elemento central para a compreensão do desenvolvimento e funcionamento das funções psicológicas superiores, pois o homem se relaciona com o mundo de forma mediada por instrumentos materiais e psicológicos, ou seja, no sistema educacional proposto, a

intermediação desses instrumentos ocorre por meio da interação do sujeito com outros que sejam portadores desses instrumentos (STRIQUER, 2017). Em Vygotsky, o aprendizado adequadamente organizado resulta em desenvolvimento mental, em maiores oportunidades de desenvolvimento. Para esse autor, existem dois tipos de desenvolvimento, o primeiro, chamado de desenvolvimento real é determinado pela capacidade da criança, de resolver sozinho um problema, independente da ajuda de outra pessoa; já, o segundo, chamado desenvolvimento potencial, é determinado pela constatação de que a criança, ou o adulto necessita da orientação de outra pessoa, que seja mais capaz que ela, para resolver um problema. É entre esses dois níveis que se forma a Zona de Desenvolvimento Proximal (ZDP), onde estão as funções que ainda não amadureceram no indivíduo, mas que certamente amadurecerão, denominadas como brotos ou flores do desenvolvimento, e que logo se desenvolverão, ou desabrocharão (STRIQUER, 2017).

É importante perceber que, nessa teoria, de ensino e aprendizagem, assim como em Tomás de Aquino há uma importância enorme ao mediador, que auxilia a criança a transformar e concretizar o seu desenvolvimento potencial, e isso se faz através de um adulto que detém os meios para conduzir a criança, e fazer florescer o seu desenvolvimento, o que também não fica muito distante da ideia abordada pelo Aquinate de que o discípulo possui os germes do conhecimento em potência, que devem ser levados a ato através do ensino, pelos sinais do agente exterior, o mestre, ou em nossas palavras o professor.

Além disso, embora o Aquinate tenha pontuado ser possível ao discípulo chegar ao conhecimento por si só, por meio da descoberta, ele aponta que é melhor chegar ao conhecimento por meio do ensino, de um mestre que domine, em ato, o que será objeto de conhecimento, por isso, Tomás de Aquino assinala que o mestre que não tem conhecimento em ato não pode ensinar ou causar conhecimento no aluno, pois esse processo apenas ocorreria quando o mestre detivesse o saber consolidado em ato, pois a responsabilidade do ensino consiste no mestre que age como motor do processo de ensino.

Embora essa relação já tenha sido demonstrada acima, ela permite fazer uma reflexão sobre a necessidade e importância da formação do profissional da educação com excelência, o que nos leva a pensar sobre nossa formação enquanto professores, e na formação dos demais licenciados que se formam anualmente, pois lecionar implica que os professores tenham pleno conhecimento da profissão, da arte de ensinar em ato, de modo perfeito, e isso requer capacitação constante e uma boa formação, o que nos leva a uma reflexão sobre o cenário educacional do brasileiro, onde, cada vez mais, a educação passa a ser encarada como uma mercadoria. Dessa forma, perde-se qualidade e não se atinge o seu fim desejado, pois o fim do mercado é apenas o lucro. Logo, somente com os processos educacionais voltados à excelência do saber teremos professores bem formados, engajados com o ensino e poderemos constituir um processo de ensino e aprendizagem eficaz, que desenvolva, efetivamente, as potencialidades dos alunos, incentivando-os a adquirir conhecimento em ato.

Em suma, pode-se concluir que o estudo do ensino em Tomás de Aquino, no século XIII nos proporciona deslumbrar o quão inovador foi seu pensamento em seu período, e que ainda permanece útil e proveitoso ser estudado, pois, ainda que distante de nossa época, proporciona discutir as relações sobre o ensino e aprendizagem assim como as teorias recorrentes ao ensino que pairam sobre a nossa contemporaneidade e que colocam o professor como mediador do processo educacional. E, claro, além disso, essa reflexão nos permite questionar a tese de uma “Idade Média” sem intelectualidade e renovação, ideia fortemente divulgada no período Iluminista. A análise feita de o *De Magistro*, do Doctor Angelicus, permite-nos concluir que, ao contrário do pensamento iluminista, nesse período, houve, sim, atividade intelectual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino* (De Magistro), os sete pecados capitais. Trad. Jean Luiz Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BIBLIOGRAFIAS

BONI, L.A. A Entrada de Aristóteles no Ocidente Medieval. *Dissertatio*, Pelotas, v. 1, n.1, p. 66-107, 1995.

BONI, L. A., org. *Estudos Sobre Tomas de Aquino*. Pelotas: UFPel, 2018.

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

FRANCO JR, H. *A Idade Média: nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GILSON. Étienne. *A filosofia na Idade Média*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.

LAUAND, Jean Luiz. Introdução. In: AQUINO, Tomás. *Sobre o ensino* (De magistro), os sete pecados capitais. Tradução e estudos introdutórios por Jean Luiz Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 3-22.

OLIVEIRA. T. *Ensino e Debate na Universidade do Século XIII: Tomás de Aquino e Boaventura de Bagnoregio*. Maringá: Eduem, 2012.

OLIVEIRA, T. Origem e memória das universidades medievais: a preservação de uma instituição educacional. *Varia História*, Belo Horizonte, vol. 23, nº 37, p. 113-129, Jan/Jun 2007.

PINSK, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. *Dicionário de conceitos históricos*. São Paulo: Contexto, 2006.

STRIQUER, Marilúcia dos Santos Domingos. *Eutomia*, Recife, 19 (1), p. 142-156, jul. 2017.

LEGADOS ETRUSCOS NA ITÁLIA CONTEMPORÂNEA: O PATRIMÔNIO HISTÓRICO E CULTURAL COMO FONTE PRIMÁRIA PARA OS ESTUDOS CLÁSSICOS E RELIGIOSOS

ETRUSCAN LEGACIES IN CONTEMPORARY ITALY: HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE AS A PRIMARY SOURCE FOR CLASSICAL AND RELIGIOUS STUDIES

Ivan Ducatti⁴⁷

Elizete Martins dos Santos⁴⁸

RESUMO

Os achados arqueológicos, como fonte primária das pesquisas históricas, possibilitam ampliar o desenvolvimento dos estudos históricos, principalmente quando o documento escrito não é suficiente, bem como corroborar pesquisas em outras áreas do conhecimento humano. Os monumentos históricos fazem parte do patrimônio cultural tangível e permitem ao pesquisador conhecer, parcialmente, as técnicas de uma determinada sociedade, suas expressões artísticas e aspectos das relações sociais. O povo etrusco – que habitou a região da Toscana e Úmbria, no centro-norte italiano – legou ao Mundo Ocidental, por intermédio da cultura greco-romana, trabalhos em bronze e cerâmica, bem como o culto aos mortos, com boa preservação de tumbas. Como sua escrita ainda é indecifrável, os restos arqueológicos mantêm-se extremamente fundamentais para a compreensão dessa cultura, ancestral importante da cultura itálica.

Palavras-Chave: Patrimônio histórico e cultural; Fontes primárias; Etruscos.

⁴⁷ Doutor e mestre em História Social pela Universidade de São Paulo (USP); Pós-doutor em História Contemporânea pela Universidade Nova de Lisboa (Portugal); Pós-doutor em Serviço Social pela UFRJ; Prof. Adjunto da Escola de Serviço Social da UFF. Vice-coordenador do Núcleo de Estudos em Trabalho, Sexo/Gênero e Raça/Etnia a partir do Materialismo Histórico-Dialético (NEGREM) (UNIRIO/UFF).

⁴⁸ Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP).

ABSTRACT

Archaeological findings, as a primary source of historical researches, may enlarge historical studies, mainly if written documents are not adequately reached, and they can also corroborate other researches in different fields of science. Historical monuments are part of the tangible cultural heritage and show, partially, techniques of a given society, as well as its artistic expressions and its social relation features. The Etruscan people – who inhabited the region of Tuscany and Umbria in north-central Italy – bequeathed Western World bronze and pottery work, through Greek-Roman culture, as well as the worshiping of the dead whose tomb preservation is still good nowadays. As its writings are still indecipherable, archaeological findings are rather central to grasp that culture is an important ancestor compound of the Italic civilization.

Keywords: Historical and cultural patrimony; Primary sources; Etruscan.

Nos cursos universitários de história, no Brasil, a disciplina História Antiga dificilmente contempla a cultura e história etrusca. Situada entre Grécia e Roma, a cultura etrusca tem um legado importante no que tange à arquitetura, por exemplo. Mas as dificuldades de ensino dessa história se justificam, parcialmente, pelo fato de que as pesquisas realizadas sobre tal povo estão majoritariamente em língua inglesa e italiana, porém com pouquíssimas traduções para o português. Mas o que a cultura etrusca pode nos fornecer em termos de legado histórico? Qual a importância da cultura etrusca para o ensino de história? O que podemos aprender com os legados etruscos, afinal? As repostas são várias, e serão respondidas, parcialmente, ao longo deste texto, no entanto, uma lição importante para o pesquisador em ciências sociais em geral é a compreensão do papel da memória social. Estudar os etruscos permite desenvolver tal reflexão sobre a memória coletiva da qual o historiador, em particular, não pode prescindir: os etruscos conviveram com gregos e romanos por, pelo menos, oito séculos, mas seus traços se reduzem significativamente, apesar de grandes contribuições nos campos da arquitetura, da língua, da religião (em especial pela conservação mortuária), da engenharia, etc. O silêncio histórico – não total, é óbvio – da cultura etrusca também é um importante sinal de que há algo que esvaece. Não há memória social, coletiva ou individual que sobreviva sem rastros materiais. Não há uma ausência de fontes etruscas, mas são bem menores que as gregas e as romanas, apesar da grandiosidade dessa

cultura. É essa memória social, ou falta dela, que pretendemos abordar. E os profissionais das ciências sociais, precisam instrumentalizar-se com essa categoria tão fundamental.

A memória social pode ser abordada de várias maneiras. O profissional que conduzir tal temática pode apresentá-la por intermédio de um estado da arte sobre o tema (trata-se, porém, de requisito básico para outros canais didáticos), da abordagem que pesquisas realizadas pela metodologia da história oral proporcional e da apresentação de questões epistemológicas da arqueologia e do patrimônio histórico cultural (material ou imaterial). A proposta de estudo aqui apresentada sobre a memória social parte de estudos sobre o patrimônio etrusco, portanto, legados arqueológicos de interpretação superestrutural mais complexa, em virtude, principalmente, da escassez de material disponível. Apesar dessa escassez, insistimos no legado de origem itálica, também elemento da formação sócio-histórica ocidental.

Afinal, o que é memória social? Para Le Goff (1991), em relação ao indivíduo, a memória é a capacidade de conservar determinadas informações sobre o passado por intermédio de funções psíquicas. Tanto no aspecto biológico como no psicológico, a memória é o resultado de sistemas dinâmicos de organização. E para que esse processo ocorra, a linguagem torna-se elemento fundamental: um dado linguístico existe sob a forma de armazenagem na memória. Ao considerarmos a linguagem, que é uma construção sócio-histórica, como um elemento determinante da construção da memória, faz-se mister compreender a memória por intermédio das ciências sociais. Nesse sentido, o foco de observação é a memória coletiva, que se tem constituído como importante questão na luta pelo poder de comando das forças sociais. Essa luta pela memória é uma constante preocupação de classes e grupos sociais, cujo movimento pode ser observado nas sociedades históricas.

A memória coletiva, ainda segundo Le Goff (1991), se expande a partir de palavras, imagens, gestos, rituais e festas: trata-se de uma empreitada dividida com o grande público, obcecado pelo temor da perda de memória – ou amnésia coletiva – empreitada esta que, dentro do modo de produção capitalista, se transforma em objeto de consumo.

Essa memória coletiva tem seus lugares, conforme Nora (1993). Entre os lugares, podemos citar os museus, as instituições, os sítios arqueológicos, enfim, o conjunto do patrimônio histórico e cultural. A preservação do patrimônio está intimamente ligada à preservação da memória. O patrimônio é uma fonte histórica primária, conforme Hartog (2006), pois trata-se de um monumento, de uma expressão iconográfica, que é uma linguagem, cujo tempo histórico imprime suas características estéticas, dando-lhe sentido e significado.

Mas, ainda no campo da memória, a preservação do patrimônio implica noções morais, de valor e perigo, pois a tentativa de valorizar o bem para evitar o perigo de sua destruição é algo desejável para que se consiga o prolongamento da vida social por intermédio do bem cultural. É o reforço contínuo da existência da memória. Para Halbwachs (2006), a memória coletiva, quando analisada e compreendida em suas múltiplas relações sociais, torna-se ferramenta imprescindível para a história.

Por ser a memória um depositário do ser social, do coletivo, dos passos que o gênero humano dá, formando seu legado para posteriores gerações, é compreensível que a destruição seja mais que um perigo, mais que uma ameaça à sobrevivência do ente material: sua destruição é ameaça para o próprio ser social que se objetiva em formas palpáveis, reais ou idealizadas, cujas formas se expressam nos inúmeros materiais conhecidos que a humanidade trabalha continuamente, no vasto campo da natureza.

Retomando a questão do patrimônio, este, a partir do ideário desencadeado pela Revolução Francesa, seu significado estendeu-se do privado, dos bens de uma pessoa ou grupo para o conjunto dos cidadãos (BREFE, 1998). Nasce, assim, a noção de patrimônio como bem coletivo associado ao sentimento nacional – necessário à formação do ideal de nação e nacionalismo do século XIX. Assim, a partir da década de 1830, o patrimônio histórico, sob a necessidade de proteção, passou a ser salvaguardado para a comunidade nacional, pois trata-se de uma herança artística e monumental, por intermédio da qual a comunidade de um determinado domínio político possa se reconhecer, nesse novo formato em gestação, que é o Estado-nação.

Atualmente, por intermédio da UNESCO⁴⁹, cria-se a noção de patrimônio da humanidade, que significa uma proposta de gestão de mecanismos capazes de colocar em relação as várias culturas nacionais. Trata-se da ideia de que há um patrimônio a ser preservado, que inclui não apenas a história e a arte de cada país, mas o conjunto de realizações humanas em suas diversas expressões.

A grande ameaça à existência ao patrimônio é a sua destruição – como já salientamos –, o que implica na sua perda, cujo resultado é a amnésia coletiva. Nesse sentido, esforços políticos em níveis nacionais e internacionais são realizados para a manutenção da conservação e restauração. No Brasil, o órgão que se encarrega dessa instância, em nível nacional, é o IPHAN⁵⁰. Num primeiro momento, a preocupação em conservação de patrimônio estava diretamente ligada à manutenção de edificações. O acervo arquitetônico levou professores e autoridades da Europa, a partir do final do século XIX, a debates sobre conservação, restauração, proteção, intervenção, reconstrução e revitalização de imóveis. Conforme Pellegrini Filho (1999), nesses debates, podiam ser observadas duas correntes de opinião: uma que propunha colocar o monumento em sua unidade estilística de origem, e outra que optava pelo caminho de conservar todas as mudanças pelas quais o imóvel passou, pois, além de manter seu valor artístico, o imóvel passaria a ser também um testemunho histórico-social de mudanças.

O conteúdo programático de uma restauração de um meio ambiente artificial, que não se limita a um bem arquitetônico, inclui várias observações e estudos da paisagem natural, da paisagem histórica, da metodologia de conservação, de museologia, de aerofotogrametria, de legislação e de como proceder a utilização de edifícios antigos. Esse meio ambiente artificial também é composto de inscrições pré-históricas, de sítios arqueológicos e seus objetos, de peças de valor etnológico e de arquivos e coleções bibliográficas.

⁴⁹ *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* – Organização Educacional, Científica e Cultural das Nações Unidas.

⁵⁰ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional: “Órgão do Ministério da Cultura que tem a missão de preservar o patrimônio cultural brasileiro”. Disponível em: www.iphan.gov.br. Acesso em: 12.12.2023.

A MEMÓRIA SOCIAL LEGADA PELOS ETRUSCOS

Até aqui, procuramos apresentar uma pequena conjugação entre memória e patrimônio histórico e cultural, sendo este último, o lugar por onde a memória de constrói e se apresenta como fonte primária para os estudos históricos. Nosso objetivo é apresentar um arsenal arqueológico etrusco, catalogado na região centro-norte da Itália⁵¹, entre 1999 e 2016, contribuindo, desta forma, ainda que litadamente, aos estudos das fontes primárias da Antiguidade Clássica – numa concepção historiográfica que procura considerar os documentos não escritos para a análise histórica –, a partir de monumentos etruscos. É de uso comum expressar que a civilização ocidental atual origina-se a partir da cultura greco-romana. No entanto, vale destacar que os etruscos, como povo que habitou as regiões que hoje conhecemos como províncias do centro-norte italiano, foram vencidos militarmente pelos romanos, mas isso não significa que o legado etrusco tenha sido também vencido. Ao contrário, mesmo por intermédio dos romanos, a cultura etrusca sobreviveu de alguma forma, pois tal legado se reflete nas contribuições sobre algumas técnicas de construção, sobre temas culturais e sobre questões de ritos religiosos e mitos, ainda que a religião etrusca diferenciase da greco-romana. Na cultura etrusca, de acordo com legados escritos por romanos, a vida após a morte seria considerada como existente, questão esta expressa em manifestações de cunho religioso. Por esse tipo de manifestação, o sacrifício de animais seria uma prática que faria com que seres humanos se transformassem em deuses (DE GRUMMOND, 2006). A religião etrusca é geralmente associada ao sepultamento, com muita ênfase em túmulos e tumbas. Realmente há um grande patrimônio remanescente dedicado ao sepultamento, relativamente bem conservado. Pelos legados etruscos, muito pouco do que se conhece da religião avança além da existência física desse patrimônio. O que há de escrito sobre a morte na religião etrusca deve a escritos romanos, portanto, são fontes passíveis de interpretação que exigem muita cautela. Os romanos selecionaram

⁵¹ Foram visitadas pelos autores, ao longo da primeira década do ano 2000 mil e em 2016, 2019 e 2023, as atuais províncias: Toscana, Emilia-Romagna, Ascoli-Piceno e Úmbria, no entanto, destacam-se apenas os sítios cuja dimensão geográfica e estado de conservação apresentam maiores dimensões em termos de pesquisa *in loco*.

a questão da morte, e a instância do sacrifício é uma informação também registrada pelos romanos. Enfim, é uma informação romana, e não diretamente etrusca. São raros os textos originais dos etruscos. Isso significa que as interpretações das construções, das pinturas e demais obras etruscas carecem de maiores análises. Assim, a busca para interpretar o mundo etrusco depende em alto grau de seus contemporâneos, como gregos e romanos, geograficamente mais próximos.

Dessa forma, debruçar-se sobre os restos arqueológicos etruscos é também uma forma de lançar luz sobre um determinante da formação do mundo ocidental, a cultura da civilização etrusca. Além disso, não se pode olvidar do fato de a escrita etrusca ser ainda indecifrável até nos dias atuais, o que reforça, de forma fundamental, o uso das fontes arqueológicas.

O ETRUSCOS E SUAS CIDADES

Pode-se demonstrar que os etruscos fizeram progressos técnicos significativos e, em muitos casos, talvez os primeiros avanços no centro e norte do Mediterrâneo. Ao povo etrusco podemos atribuir tal desenvolvimentos como a treliça em grandes estruturas de madeira; a topografia e drenagem de engenharia; os túneis de água; o desenvolvimento do mastro para embarcações à vela rápidas para longa distância; várias técnicas de produção de metal e outras pirotecnologias (como o ofício da metalurgia). Na arte⁵², muitos foram os desenvolvimentos técnicos e iconográficos, embora creditados sempre à Grécia ou ao Oriente Próximo, preservados em luxuosos túmulos e bens dos aristocratas etruscos. Estes incluem os primeiros retratos em perspectiva de uma figura humana. Foram especializados em técnicas de fundição de bronze e cerâmica de redução (o fenômeno *bucchero*⁵³). Através do comércio, tratados e casamentos mistos, puderam conectar a sua cultura à Sardenha, Córsega e Sicília, com as tribos itálicas da península e com os reinos do Oriente Próximo, Grécia e o mundo

⁵² Segundo Fischer (1983), os clássicos ao se limitarem a refletir as condições rudimentares de uma sociedade baseada na escravidão são seres do passado, mas, ao descobrirem a grandeza dos seres humanos, deram forma artística aos seus conflitos e às suas paixões e exprimiram potencialidades ilimitadas. Aí permanecerão sempre modernos, atuais.

⁵³ Um tipo de cerâmica produzida na Itália central por populações etruscas. As características dessa cerâmica são: polidez, cor preta predominante, de odor forte (<https://en.wikipedia.org/wiki/Bucchero>).

colonial grego, a Península Ibérica, a Gália e a rede púnica do Norte de África, e influenciou o culturas do norte da Europa. As descobertas arqueológicas e científicas mudaram a nossa imagem dos etruscos e nos forneceu informações novas e especializadas. Graças ao trabalho de dezenas de estudiosos internacionais, agora é possível discutir temas de interesse que nunca antes poderiam ser pesquisados, como mineração e metalurgia etrusca, produção têxtil, alimentos e agricultura (TURFA, 2013).

Os etruscos se configuraram como um aglomerado de povos que viveram na península Itálica na região a sul do rio Arno e a norte do rio Tibre, mais ou menos equivalente à atual província da Toscana, com partes no Lácio e a Úmbria. Desconhece-se ao certo quando os etruscos se instalaram aí, mas foi provavelmente entre os anos 1200 e 700 a.C. Heródoto acreditava que os etruscos eram originários da Ásia Menor, mas outros escritores posteriores consideram-nos italianos. Sua língua, que utilizava um alfabeto semelhante ao grego, era diferente de todas as outras e ainda não foi decifrada, e a religião era diferente tanto da grega como da romana (TURFA, 2013).

Uma das características da arqueologia dos etruscos diz respeito ao fato de não haver muita simetria em suas construções. Suas cidades não se formam dentro de um bom padrão matemático. Os etruscos são, por excelência, um povo urbano – isso não significa necessariamente que abandonem o cultivo da terra –, cujas comunidades se concentram majoritariamente em centros urbanos, com muitas ruas, prédios públicos, comércio e templos. Essas formas de organizações urbanas são dadas por intermédios de registros arqueológicos, em especial de 625 a 575 a.C, que são informações grafadas em cerâmicas produzidas pela indústria etrusca. A organização da cidade etrusca é a centralidade do fórum na formação do desenho urbano de uma cidade. Literalmente, o fórum ocupava a parte central da urbe, e a cidade se desenvolvia em torno dessa instituição. A drenagem prévia do terreno de onde seria erigida a cidade é um fator muito importante para a cultura etrusca. O fórum também era um local de sepultamento, e, para tanto, qualquer enchente deveria ser evitada. As técnicas de drenagem fizeram dos etruscos grandes engenheiros, com avançadas técnicas de canalização de água (OGILVIE, 1976).

UM POUCO DA ARQUEOLOGIA ETRUSCA

A seguir apresentaremos alguns sítios arqueológicos etruscos, por intermédio de descrições colhidas a partir de observações dos autores *in loco* e a partir de bibliografia sobre os mesmos. Os significados e análises do arsenal iconográfico foram extraídos das de uma bibliografia especializada sobre o povo etrusco e seu legado material.



Figura 1. Escultura etrusca em *terracota*. Disponível em:

<https://www.historiadasartes.com/nomundo/arte-na-antiguidade/arte-etrusca>. Acesso em: 16.05.2024.

No início da Idade do Ferro, século IX a.C, surgem os villanovianos (SAITTA, 1982)⁵⁴, assim chamados por causa de uma localidade situada a oito quilômetros de Bolonha (cidade ao norte da Itália), onde foi descoberto o primeiro estabelecimento desse gênero. Viviam em Etrúria (província de Toscana), Emilia, Romagna (província de Emilia-Romagna) e Piceno (província de Ascoli-Piceno). Praticavam o rito fúnebre da cremação e depositavam as cinzas dos defuntos nas urnas características chamadas de bicônias (urnas com duas alças).

A cidade de Populônia (Livorno, Toscana) era uma das grandes cidades etruscas e a única situada à beira-mar. Foi considerada a mais potente militarmente, devido ao fato de estar situada entre as colinas metalíferas. Desde a época villanoviana (século VIII a.C), os etruscos ali extraíam e comerciavam o cobre. Encontram-se relativamente bem conservadas as muralhas e o contorno de bloco, esculpido de forma arcaica, sem contornos precisos, circundando a cidade alta. Próximas ao mar, encontram-se as necrópoles mais antigas. Existem ainda tumbas villanovianas na forma de poço ou de

⁵⁴ A cultura de Villanova é uma civilização da Idade do Ferro, no norte da Itália, na região que foi a sede da cultura etrusca. O nome procede do assentamento Villanova di Castenaso (comuna nas proximidades da cidade de Bolonha – Itália).

fossa, que estão sujeitas à erosão marinha, e grande parte tem sido ‘tragada’ pelas ondas. Existem túmulos bem conservados e até hoje intactos.



Figura 2. Populonia (gruta). Disponível em: <https://www.loquis.com/pt/loquis/1219071/Parque+Arqueol+gico+de+Baratti+e+Populonia>. Acesso em: 16.05.2024.

Em Volterra (Pisa, Toscana), ainda há restos das necrópoles villanovianas, que nos séculos IX e VIII a.C circundavam as antigas moradias, com tumbas em formato de poços, conhecidas como *a dolio* (tipo de vaso) e fossas. Possui um círculo murado com blocos retangulares, construídos de calcário de areio dos rios, rico em fósseis. Tal muro abrange uma área de 116 hectares, sendo possível admirar as numerosas partes que restam dessa muralha. As mais importantes são *Porta de Diana* e a *do Arco*.



Figura 3. Sarcófago etrusco. Disponível em: <https://artrianon.com/2020/11/03/obra-de-arte-da-semana-o-sarcofago-dos-esposos-uma-obra-etrusca/>. Acesso em: 16.04.2024.

Em Quinto Fiorentino, junto à antiga estrada romana que conduz ao norte do país hoje chamada de *Via Cassia*, existem três tumbas em estilo oriental (influências dos egípcios e outros povos da Ásia), com dimensões gigantescas, descobertas no século XIX. Das três, a mais bem conservada é *La Montagnola*, que possui setenta metros de diâmetro. Possui ainda um imenso corredor feito em blocos de *albarese* (calcário extraído do mar, cozido com cálcio e cimento, formando um tipo de mármore). Em uma das pilastras centrais dessa tumba existem ainda camadas de argila com rascunhos de escritos etruscos, cujo significado é até o momento desconhecido.

Fiesole (distrito de Florença, Toscana) é o distrito mais importante dos centros etruscos, e está situado próximo ao rio Arno, principal rio da Toscana. Localiza-se numa colina de onde é possível observar os vales do Arno. Fiesole tinha um muro de aproximadamente 2.200 metros e uma forte estrutura feita de blocos de *macigno* (pedra arenosa, dura e compacta, de cor acinzentada), ainda hoje visível nos restos desse muro. Junto a esse muro, surgiu um templo etrusco, provavelmente no século III a.C. Tal tumba era decorada com *terracota* (tipo de argila cozida), conservada até os dias de hoje. Na periferia de Fiesole, recentemente foi descoberta uma acrópole etrusca, que possui uma só câmara quadrangular, construída com blocos grossos de pedra, sem acabamento externo.

No centro de Florença, no final do século XIX, foi descoberta uma necrópole villanoviana (IX-VIII a.C), de grandes dimensões. Boa parte dessa necrópole foi demolida para atender a interesses imobiliários. A partir do século VIII, na Idade Média, toda a planície que circunda Fiesole e Monte Morelo (Florença) foi destruída, onde havia numerosos centros etruscos, com tumbas, fossas e *tholos* (edifícios sepulcrais ou sacros em estilo circular com cobertura). Essas tumbas tinham *cippi* (lápide, em pedra ou mármore, com um resto de um busto e uma inscrição em etrusco).

Vale destacar, ainda, que em Florença, há uma sede do Museu Arqueológico (Palácio da Crocetta), com exposição de objetos, arte da civilização etrusca, tais como

Chimera, Minerva de Arezzo e Arringatore, o vaso François e o sarcófago de Larthia Seianti.

Em Castellina in Chianti (Toscana), existe um pequeno centro etrusco, onde foi descoberta uma muralha quadrangular de dimensões muito pequenas para os padrões etruscos (mais ou menos 46 por 80 metros). Dentro da muralha, existe um poço de um metro de diâmetro, revestido de arenária⁵⁵ e que continua em funcionamento. Um pouco adiante desse centro etrusco, existe um grande túmulo com quatro tumbas colocadas em pontos cardeais, realizadas em torno do século VII a.C.



Figura 4. Escultura etrusca (Castellina in Chianti). Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Escultura_etrusca#/media/Ficheiro:Etruscan_-_Priest_-_Walters_541088.jpg. Acesso em: 16.05.2024.

A sessenta quilômetros de Florença, ao sul desta cidade, encontra-se Siena, também foram encontrados restos de uma antiga habitação villanoviana e numerosas necrópoles dos séculos III e I a.C. Em Siena, encontra-se um museu arqueológico, onde é possível visitar importantes coleções de moedas, bronzes e *terracota* do período etrusco. Há ainda catorze urnas de estilo volterrano e uma ânfora com inscrições. Próximos à cidade de Siena, os povoados de Val d'Elsa e San Gimignano abrigam numerosas necrópoles com tumbas em estilo câmara.

⁵⁵ Segundo o dicionário eletrônico Aulete (<https://www.aulete.com.br/aren%C3%A1ria>, acesso em: 16.05.2024), é o “gênero de plantas cariofiláceas. A espécie *Arenaria rubra*, usa-se no tratamento das cólicas renais. F. lat. *Arenarius*”.

Segundo o etruscologista Raymond Bloch (1966), Arezzo era uma das doze capitais⁵⁶ que pertenciam à Liga Etrusca (por onde se estabelecia o comércio, militarmente era considerada pacífica). Onde hoje se encontra o Duomo de Arezzo, havia a cidade etrusca, que era circundada por um muro feito de blocos de pedras, sem aplicação de argamassas, dos quais ainda se veem seus restos. Nessa cidade, em 1553, durante a construção da Muralha Medicee, da família dos Médici, a famosa Quimera (obra-prima em bronze do século IV a.C), a qual representa o vigor e a grande expressividade do famoso monstro com corpo e cabeça de leão, uma cabeça de cabra no meio das costas, com rabo de cobra. Na pata direita do ‘animal’ encontra-se grafada a expressão etrusca “T I N S C V I L”, que significa “Homenagem a Tin”. Em 1554, foi encontrada a grande estátua de Minerva (IV a.C), próxima à atual Igreja de São Lourenço, onde, segundo os arqueólogos, conforme estudos de Moscati (1984), antigamente era um templo etrusco, com três celas. Foram encontrados, também, vários objetos de bronze, entre eles, um espelho com desenhos representando o nascimento de Vênus e o Arador (IV a.C).

A cidade toscana de Cortona, segundo Tito Livio, era um local muito importante, pois existiam três importantes cidades etruscas: Cortona, Arezzo e Perugia. A cidade atual ocupa o mesmo lugar da antiga e é possível ver ainda hoje a muralha em fileiras irregulares, feitas em grandes blocos de *mancigno*, onde atualmente é construída a fortaleza Medicea. Há ainda restos de uma porta com duplos arcos, com figuras de pés de animais, que foram construídos por volta de III a.C. Próximo da cidade há cinco importantes tumbas de nome Meloni Del Sodo, Melone De Camucia, Tanella Angori e Tanella Pitagora. A mais antiga é datada de VII a.C e mede cerca de sessenta metros de diâmetro e catorze metros de altura (Melone de Camucia). Foram descobertas no século XIX, e aí também foram encontrados vários objetos dos séculos VII e VI a.C: uma lápide em *tufo* (tipo de rocha vulcânica de fácil labor) esculpida em baixo relevo, uma cama fúnebre e oito estátuas de figura de mulheres aparentemente chorando. Tanella

⁵⁶ A Etrúria era composta por cerca de uma dúzia de cidades-estados (Volterra, Fiesole, Arezzo, Cortona, Perugia, Chiusi, Todi, Orvieto, Veio, Tarquinia, Fescênia, etc.), cidades muito civilizadas que tiveram grande influência sobre os Romanos. A Fescênia, próxima a Roma, ficou conhecida como um local de devassidão. Versos populares licenciosos, na época muito cultivados entre os romanos, ficaram conhecidos como versos fesceninos (obscenos).

Pitagora foi datada em torno de II a.C: foi construída no estilo de um tambor circular e possui um pequeno corredor; foi realizada com blocos monolíticos, apoiados uns sobre os outros, em forma semicircular. Tanella Angori é um pouco maior, mas seu estado de conservação está muito precário. Em 1840, foi encontrado um lampadário etrusco, inteiramente em bronze, pesando aproximadamente 57 kg (MOSCATI, 1984).

Em Sovana (Toscana), ainda hoje é possível ver restos da grande muralha de forma quadrada, restos de um edifício (provavelmente um templo) ornado com *terracota*. Acerca de um quilômetro de Sovana, há uma grande necrópole rupestre, contendo vários tipos de tumba. As mais importantes eram chamadas de templos, pois possuíam uma entrada esculpida em *tufo* (MOSCATI, 1984)⁵⁷, imitando um edifício religioso. As tumbas em forma de templos e de edículas eram sepulturas que somente as famílias mais ricas financeiramente podiam obter. A tumba no estilo edícula mais famosa era chamada de *It Tifone* (O Tufão) e data de II a.C. Em sua entrada encontra-se uma porta que se assemelha a um tímpano, sendo que nela fora esculpida uma figura de cabeça humana.

A maioria das tumbas de Sovana foi escavada totalmente na rocha e não possui nenhuma parte construída. Existem muitas inscrições, mas boa parte delas foram corroídas pelo tempo.

Existem duas importantes estradas de leitos em Sovana, que foram construídas inteiramente em *tufo*, na realidade sendo este esculpido. Sobre suas paredes se abrem no alto das montanhas numerosas tumbas. Entre as mais visitadas, encontra-se *Il Cavone* (A Grande Cava), descoberta em 1912, que é na realidade uma grande necrópole com um altar com celas subterrâneas, que serviam como um sacrário do templo com numerosas oferendas em *terracota*, estátuas e figuras de animais em bronze.

⁵⁷ Vale lembrar que os *tufos* são rochas vulcânicas, porém de altura e dimensões enormes, constituindo na realidade pequenas montanhas. Para se ter ideia de seu tamanho, os etruscos abriam caminhos por essas ‘montanhas’, bem como cidades, túmulos, templos, etc. Os etruscos eram grandes escultores em rocha (MOSCATI, 1984).



Figura 5. Sítio em Sovana. Disponível em: <https://www.flickr.com/photos/brasilnaitalia/7060979029>. Acesso em: 16.05.2024.

Pitigliano (Toscana) é um exemplo de uma cidade etrusca cujo legado arquitetônico resume-se num pequeno pedaço de muralha, construída em blocos, porém em bom acabamento. Restam também algumas necrópoles, com tumbas em forma de caixão de câmara. A oito quilômetros desse lugar, encontra-se Poggio Buco, onde existia um importante centro comercial de Pitigliano, também com imensas necrópoles. O local fora construído sobre um altiplano de *tufo*, oferecendo assim, com seus grandes desfiladeiros, uma ótima defesa natural, de onde se pode ver restos de antiga muralha, em forma quadrada.

Os restos de cerâmica encontrados nessa região demonstram que havia habitantes desde a era villanoviana, atingindo seu maior esplendor entre os séculos VII e VI a.C. Próximo das necrópoles foram encontrados traços de um templo e de três edifícios. Foram descobertos, também, restos de um templo decorados com louças em *terracota*, argilas, figuras em desfile de carros, cavaleiros e animais. No possível templo havia um oratório de oferendas no estilo helenístico em *terracota*.

Outro sítio arqueológico importante é Cerveteri (Caere, em etrusco) (Lácio). Cerca de aproximadamente quarenta quilômetros ao norte de Roma, encontra-se uma das mais importantes cidades da Etrúria Meridional, próxima à costa do Mar Mediterrâneo, atingindo seu esplendor nos séculos VII e VI a.C. Em 540 a.C, junto com os cartagineses, os cerveterianos derrotaram os gregos de Focea na batalha naval de Alalia (Córsega, França). Apesar disso, souberam manter contatos comerciais com a

Grécia, bem como suas colônias da Ásia Menor. Foi a única cidade etrusca a possuir, em Delfos, um local para colher as oferendas dedicadas a Apolo. Nos séculos IV e III a.C, membros da elite romana enviavam para Cerveteri, seus filhos para lá se educaram, pois a educação daquela cidade era considerada prestigiosa.

Cerveteri surgia sobre um planalto de *tufos* de erosão. Ficava a seis quilômetros distante do mar, e sua posição lhe garantia segurança, sendo circundada por uma muralha, cuja maior parte se encontra ainda conservada. Possuía uma área de 150 hectares e nesse lugar foram encontradas numerosas cisternas, além de resíduo de oito templos e decorações feitas em *terracota*, bem como objetos do oratório dos templos. Em torno da cidade se estendiam as necrópoles que eram repletas de tumbas de cremações individuais, em pequenos poços, vasos ou enterradas em fossas. Em um túmulo da necrópole de nome Sorbo, foi encontrada ainda intacta uma tumba com objetos considerados esplêndidos pelos arqueólogos, expostos junto ao Museu Gregoriano Etrusco, Vaticano (Roma).

Várias tumbas foram encontradas na região. O aspecto mais importante das tumbas de Cerveteri são as suas decorações internas, esculpidas na rocha com formas arquitetônicas, imitando uma casa com portas, janelas, tetos, cadeiras, camas e vários móveis. Além disso, essas tumbas, antigas e simples, em ambiente único e retangular, possuíam tetos de dupla calha. Esse aspecto decorativo permite que se conheça um pouco mais sobre a habitação dos etruscos.

O artesanato de Cerveteri era de fabricação de *bucchero* (tipo de terra perfumada de cor vermelha ou preta) (PUGLIESE, 1972), que já no início do século VII a.C era fabricado com elegância e sutileza, com sua superfície desenhada com motivos geométricos.

Ainda na província de Lazio, encontra-se Tarquínia, cuja fundação é atribuída a Tarconte, que fora um rei etrusco, também fundador das cidades de Pisa, Mântua (Mantova) e Cortona. Tarconte fora filho de Tirreno, que teria guiado o êxodo dos povos da Lídia (cultura helenizada da Ásia Menor) para Etrúria, dando assim origem aos etruscos, segundo a lenda narrada por Heródoto (Livro I – Clio). Já no final do século VII a.C, Tarquínia dirigia sua atenção à conquista do Lácio. A dinastia dos Tarquini reinou

sobre Roma até o advento da República Romana. Tarquínia se encontra a um pouco mais de cinquenta quilômetros ao norte de Cerveteri.

É possível observar os restos da muralha de Tarquínia em blocos calcários, com refinados acabamentos da cidade, com portas, restos de edifícios e uma grande fundação retangular (medindo 77m por 35m), chamada Ara da Rainha, feita também em blocos calcários, que deveria sustentar o pódio de um ou mais edifícios sagrados. Possuía uma imensa escada, onde fora encontrado, em 1938, duas estátuas de cavalos alados, que hoje estão expostas no Museu de Tarquínia.

Tarquínia possui uma necrópole que é circundada por tumbas, consideradas as mais antigas do período villanoviano.

A cremação era exclusividade das famílias mais importantes de Tarquínia. Mais tarde, gradualmente, foi utilizado o sistema de inumação, isto é, o ato de enterrar ou sepultar os mortos, já a partir da segunda metade do século VIII a.C.

No século VII a.C, o estilo oriental surge em Tarquínia, tendo sua expressão na famosa tumba de nome Bocchoris (que fora um faraó egípcio, 720-715 a.C). Na câmara da tumba, o teto fora construído em forma ogival e lá foram encontradas várias mobílias e ornamentos considerados refinados.

O estilo oriental⁵⁸ da tumba de Bocchoris demonstra que a influência de outros povos permeou a cultura etrusca, o que demonstra um contato amplo pelo Mediterrâneo. Elementos gregos, cartagineses e egípcios estão presentes nas construções etruscas, o que nos permite crer que sejam evidências de relações que vão além daquelas estabelecidas somente dentro da Itália. Os etruscos conseguem incorporar todas as contribuições estrangeiras, em particular aquelas da arte grega.

Os etruscos usavam a pigmentação vermelha para representar a pele masculina e a branca para representar a feminina. Os animais podiam ser pintados de azul, verde, vermelho e amarelo.

⁵⁸ Designamos “oriental” aqui como sinônimo de influência cultural advinda do continente asiático, provavelmente da área do Levante. Como bem observa Edward Said, em sua obra ‘Orientalismo’, o termo ‘oriental’ costuma ser designado como os “outros”, em oposição ao eurocentrismo, “nós”. A ideia central é mostrar o contrário da proposição eurocentrista: isto é, apresentar a cultura etrusca, europeia, como síntese de várias outras culturas, geograficamente espalhadas por mais de um continente, rompendo com a lógica dominante da divisão ocidente (superior) / oriente (inferior), tão ao gosto do imperialismo hodierno.

A decoração arquitetônica não é esculpida em *tufo*, como em Cerveteri. As pilastras e portas são pintadas com cores vivas e com motivos variados. Muitas vezes, as pinturas eram realizadas depois que uma tumba já se encontrava escavada, e nas paredes representavam-se cenas da vida cotidiana, tais como danças, banquetes, pesca, etc.

Com a decadência do poder etrusco, a partir do século V a.C, percebe-se uma influência do mundo grego na produção pictória. É o caso da adoção, no século IV a.C, da influência daquela cultura sobre a representação da vida no plano pós-morte que os etruscos consideravam. No lugar de decoração alegre com motivos da vida cotidiana, percebe-se, pela influência helênica, um mundo dos mortos agora num local triste, escuro e lúgubre, povoado por demônios monstruosos.

No porto de Tarquínia, foram encontrados os restos de um mercado, com objetos sacros gregos, bem como restos de cabanas e um pequeno lugar sagrado a céu aberto. Nesse mercado também podem ser observados numerosas cerâmicas gregas, marfins e estátuas.

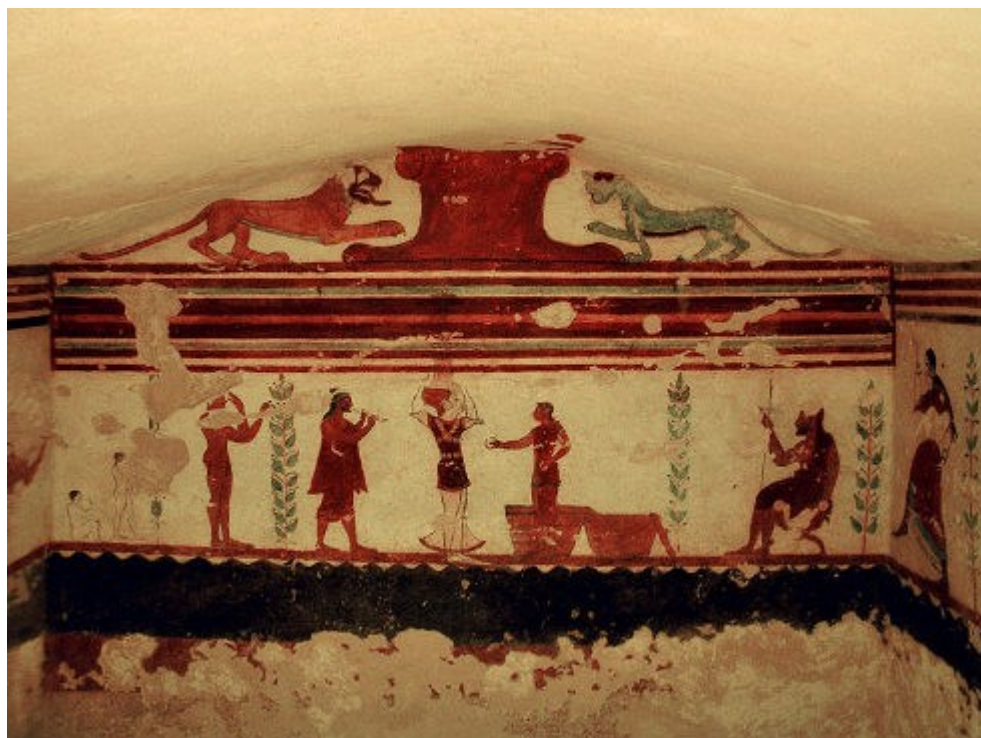


Figura 6. Tumba Tarquínia. Disponível em: <https://www.alamy.com/tomb-of-jugglers-etruscan-necropolis-of-tarquinia-italy-image375293532.html>. Acesso em: 16.05.2024.

Tuscânia é outra cidade etrusca do Lácio, que pertencia aos domínios de Tarquínia. O auge dessa cidade ocorre entre os séculos VII e III a.C, longo período em que surgiu uma escola de escultura em pedra, bronze e *terracota*. Em meados do século II a.C, Tuscânia torna-se referência na fabricação de sarcófagos em *terracota*, com figuras desenhadas sobre as tampas dos sarcófagos, representando o defunto que lá jazia. Há tumbas de estilo helenístico; entre elas, destaca-se a Gruta da Rainha, um imenso labirinto de galerias, que contém trinta e três sarcófagos perfilados ao lado de mais outros trinta e quatro sarcófagos. O material removível dessa Gruta encontra-se exposto no Museu Cívico de Tuscânia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Temos tratado de algumas ruínas etruscas, ao descrever um pouco as mesmas, que se encontram expostas em regiões do centro e do norte da Itália, que são passíveis de visita ao público em geral. Não há uma fronteira muito nítida entre o patrimônio histórico tangível resultante de descobertas arqueológicas, exposto a céu aberto para os visitantes e os museus históricos tradicionais, temáticos, com acervos e coleções. Assim, a função desse patrimônio arqueológico pode seguir a mesma lógica da dos museus históricos. Estes, para além da função de exposição de bens e temas relativos à história em si, têm também o objetivo pedagógico, servindo de recurso para a formação dos estudantes, profissionais de ensino e pesquisadores. Os museus são portadores de patrimônios culturais, materiais e imateriais, os quais são grandes fontes para as pesquisas nas ciências sociais, não se limitando à antropologia, uma vez que a historiografia, já ao longo do século XX, rompeu com os limites das fontes documentais puramente escritas, herança positivista já duramente criticada pela Escola dos *Annales* (BURKE, 1997), em 1929. Nesse sentido, cabe ao historiador, enquanto pesquisador e docente, lançar mão cada vez mais desse importante recurso laboratorial, superando a esquemática concepção do senso comum de que concebe os museus como meros armazéns de antiguidades.

Aquilo que se pretende preservar como patrimônio cultural não são apenas objetos, mas seus sentidos e significados. A preservação não constitui em si patrimônio.

É necessário que o patrimônio a ser conservado, como prática social, tenha um remetente e um destinatário e estes reconheçam e agreguem valores para que o patrimônio possa ser compartilhado. O remetente é aquele que dá sentido ao patrimônio, aquele que o considera como uma fonte histórica, uma fonte de memória ou simplesmente um elemento arqueológico. O destinatário é o educando, o pesquisador, o ser humano que busca conhecimento, o futuro portador de um legado sociocultural. Nossos levantamentos sobre o mundo etrusco fazem parte de uma pequena contribuição desse legado para a formação do mundo ocidental. Assim, esse patrimônio visitado, catalogado e discutido por vários arqueólogos e historiadores é mais uma fonte histórica que procuramos trazer à baila como referencial para os estudos da Antiguidade Clássica. Como remetente dessa fonte, é esse o sentido que damos para os sítios etruscos: fontes de memória para auxiliar, ainda que minimamente, o passado que – ao que parece – pode ser descortinado todos os dias, uma vez que a reprodução total do vivido é algo praticamente impossível, ainda que idealmente, como historiadores, assim desejássemos. Aos destinatários dessas fontes, para que se alcance o sentido das mesmas, não basta apenas descrever as imagens e suas representações enquanto recursos arqueológicos, mas procurar analisar e entender as relações sociais que estão contidas nessas expressões iconográficas e nessas ruínas arquitetônicas, enfim, nessas expressões artísticas e culturais, que são o resultado do trabalho humano, socialmente dividido pelas sociedades de classe.

Por fim, mas não menos importante, gostaríamos de salientar que, como uma fotografia, as descrições dos sítios arqueológicos refletem um momento muito singular daquilo que está sendo visto pelo observador. Isso significa afirmar que os remanescentes que buscamos descrever são apenas uma pequeníssima parte do real. Os “restos” arqueológicos apontam para uma dimensão incompleta do objeto: a organização simbólica da vida etrusca que se expressa materialmente por intermédio de sua arquitetura e arte, em um determinado sítio arqueológico, será sempre um pequeno momento (incompleto) da história que se busca analisar. Mesmo diante de elementos que se encontram muito conservados, o momento registrado também seria apenas uma parcela ínfima da vida social de uma sociedade cujo legado ainda encontra-

se em pesquisa, em especial na Itália. A tentativa de compor com pequenas peças uma parte da história da humanidade é nosso esforço. Nesse sentido, podemos afirmar que a assertiva de que a história está sempre em construção é correta. Além disso, os trabalhos teóricos acerca da civilização etrusca são fundamentais para continuarmos nessa empreitada de destacar, descrever e analisar os sítios arqueológicos tão conhecidos (mesmo que superficialmente) pelo universo turístico, mas ainda muito misterioso para o universo dos/as historiadores/as. Assim, mesmo que a história seja continuamente construída, do ponto de vista científico e filosófico, os trabalhos pioneiros não se relegam às belas e oponentes bibliotecas. Esse pioneirismo, como dialeticamente se espera, deve ser incorporado e, no que lhe for tangível epistemologicamente, superado, num exercício contínuo de aprendizagem.

Vale ainda salientar, como nos ensina Funari (1999), que, mais recentemente, na sequência desta preocupação com a análise dos processos sociais e culturais passados, os/as arqueólogos/as históricos/as concentraram-se na expansão europeia e no seu colonialismo, nos mecanismos de dominação e resistência envolvidos, bem como nas formas econômicas e políticas que foram geradas. Em suma, os etruscos tiveram uma determinada expansão em solo italiano, mas foram subjugados pela expansão política e imperialista romana. Assim, tal passado ainda tem muito a nos ensinar sobre as formas imperialistas e de colonização hodiernas.

Daí, parece-nos que é possível romper com o senso comum da afirmação de que a civilização etrusca se encontra distante da formação sócio-histórica contemporânea, apesar de sua escrita ser uma grande incógnita para o mundo Ocidental. Num futuro, ao superar a atual dificuldade de decifrar seus códigos, é possível que muita coisa inédita dos elementos constitutivos da formação ocidental se desponham, bem novas chaves heurísticas para compreensão do ser social que somos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, Raymond. *Os etruscos*. Lisboa: Verbo, 1966.

BREFE, Ana Cláudia Fonseca. *Os primórdios do museu: da elaboração conceitual à instituição pública*. Revista Projeto História. São Paulo: Ed. Puc, n.º 17, 1998, p. 281-315.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Ed. Unesp, 1997.

DE GRUMMOND, Nancy Thomson & SIMON, Erika (org.). *The religion of the Etruscans*. Austin (EUA): University of Texas Press, 2006.

FISCHER, Ernst. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FUNARI, Pedro P., HALL, Martin, JONES, Siân (orgs.). *Historical archaeology: back from the edge*. Nova York (EUA): Routledge, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HARTOG, François. Tempo e patrimônio. *Varia História*. Belo Horizonte: UFMG, n.º 36, vol. 22, p. 261-273, 2006.

LE GOFF, Jacques. *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.

MASO, C. et VENDITTI, A. *La città degli etruschi*. Florença (IT): Bonechi, 1984.

MOSCATI, S. *Archeologia delle regioni d'Italia*. Milão (IT): Rizzoli, 1984.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista Projeto História*. São Paulo: Ed. Puc, n.º 10, 1993, p. 7-28.

OGILVIE, R M. *Early Rome and the Etruscans*. Glasgow (GB): Fontana, 1976.

PELLEGRINI FILHO, Américo. *Ecologia, cultura e turismo*. 3a. ed. Campinas: Papirus, 1999.

PUGLIESE, O. *Regioni e beni archiologici: a cura della regione toscana*. Florença (IT): Cura Editoriale, 1972.

SAITTA, A. *Civiltà del passato: il mondo romano*. Turim (IT): Marietti, 1982.

TURFA, J M. *The Etruscan world*. Nova York: Routledge, 2013.

HISTÓRIAS EM COMUM: A POESIA HOMÉRICA E O ADVENTO DO PAN-HELENISMO

SHARED STORIES: HOMERIC POETRY AND THE RISING OF PANHELLENISM

Lucas Augusto Borlina⁵⁹

RESUMO

No presente trabalho, analisaremos o papel da poesia homérica na formação da identidade helênica na Grécia Antiga, levando em consideração a sua forma de composição e transmissão oral por poetas itinerantes, argumentando que a poesia homérica, e em um senso maior, o ciclo épico, foram essenciais para a existência de um sentimento de pertencimento a uma mesma comunidade cultural entre os gregos.

Palavras-chave: Poesia homérica, identidade, comunidade cultural, gregos

ABSTRACT

In the present work, we will analyze the role of Homeric poetry in the formation of Hellenic identity in Ancient Greece, taking into account its form of composition and oral transmission by itinerant poets, arguing that Homeric poetry, and in a greater sense, the epic cycle, were essential for the existence of a feeling of belonging to the same cultural community among the Greeks.

Keywords: Homeric poetry, identity, cultural community, Greeks

⁵⁹ Mestre em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e, atualmente, doutorando em Educação pela Universidade de São Paulo (USP) sob orientação do Prof^o Dr^o Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio. Pesquisa: Os Gregos e Nós: A *Paideia* na História da Educação na Grécia Antiga. Email: laborlina@gmail.com

Em uma conhecida passagem das *Histórias*, Heródoto escreveu que foram os poetas Hesíodo e Homero que ensinaram aos gregos “a linhagem dos deuses, que deram a eles seus nomes, determinaram suas funções e descreveram suas aparências” (Heródoto. *Histórias*. 2. 53. 2). Além desta, existem uma série de outras passagens de diferentes momentos históricos que atestam a autoridade de Homero entre os gregos. Temos, por exemplo, críticos como Xenófanes de Cólofon, que, no século VI a. C. registrou que “desde o princípio todos aprenderam de acordo com Homero” (Xenófanes. *Fragmentos*. 10), e Platão, que se referiu ao poeta como “educador dos gregos” (Platão. *República*. X. 606e); ou ainda autores como o geógrafo grego do período augustano Estrabão, que na contramão das críticas, se dedicou a uma extensa apologia homérica defendendo que o poeta “superou todos, antigos e recentes, na excelência de sua poesia e seu conhecimento acerca da vida política” (Estrabão. *Geografia*. I. 2), que sua poesia era para um público grande, podendo “até mesmo encher um teatro” (Estrabão. *Geografia*. I. 2. 8), e que “as cidades gregas educam suas crianças com a poesia” (Estrabão. *Geografia*. I. 2. 3).

Passando por momentos históricos diferentes e escritas por autores com intenções diferentes, as quatro fontes citadas possuem um denominador comum: atestam a autoridade de Homero na Antiguidade, especialmente no que concerne ao papel da poesia homérica na configuração do que vem a ser a identidade grega como uma figura central na educação. Antes de continuar, convém tecermos alguns comentários acerca da relação entre educação e identidade cultural. No primeiro quarto do século XX, o filósofo estadunidense John Dewey e o sociólogo francês Émile Durkheim escreveram obras que ajudaram a entender essa relação ao destacar o papel de transmissão e preservação que são próprios da educação. Segundo Dewey, embora a vida biológica de cada indivíduo de uma comunidade tenha um fim, a não ser que este fim ocorra de forma simultânea a todos, esse fato não significa o fim da vida social da comunidade. Isso porque, “a educação, em seu sentido mais amplo, é o meio dessa continuidade da vida social” (DEWEY, 2011, p. 5). Para ele, a educação cumpre a função de *comunicar* as coisas em *comum* que garantem a coesão da *comunidade* para as gerações futuras, coisas como linguagem, crenças, ideias ou padrões sociais.

De forma semelhante, Durkheim também entendeu a educação como um mecanismo de sobrevivência da vida social. Para ele,

“a sociedade só pode existir se existir entre seus membros uma homogeneidade suficiente: a educação perpetua e reforça esta homogeneidade fiando com antecedência na alma da criança as similitudes essenciais que a vida coletiva exige” (DURKHEIM, 2007, p. 52)

Desse modo, continua Durkheim, se por um lado existe o ser individual, nesse mesmo indivíduo existe também um ser social, que se refere a um sistema de ideias, hábitos e sentimentos do grupo que é constituído nos indivíduos através da educação, como “as crenças religiosas, as crenças e as práticas morais, as tradições nacionais ou profissionais, as opiniões coletivas de todo o gênero” (DURKHEIM, 2007, p. 53). Vale notar que, para ambos autores, a matéria viva da sociedade, isto é, este patrimônio geracional que a educação se propõe a transmitir, se aproxima muito do problemático⁶⁰ porém ainda amplamente operante conceito de *cultura* desenvolvido em 1871 por Edward Tylor, do “todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, artes, moral, leis, costumes e quaisquer outros hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (TYLOR, 1871, p. 1).

A partir das reflexões destes autores, podemos pensar, portanto, que a educação, tanto no sentido formal de uma educação escolar, quanto no sentido informal de uma educação ligada às práticas cotidianas de uma dada sociedade, não só garante a inserção do indivíduo no tecido social, como também garante a própria reprodução da sociedade. É a partir dela que se valoriza, seleciona e transmite os conteúdos que são caros ao grupo, e que são, também, a própria base da definição deste grupo. Se cada indivíduo de uma dada comunidade se identifica como tal, é porque em determinado momento da sua vida a cultura comum desta comunidade lhe foi

⁶⁰ Está muito além dos objetivos do presente texto aprofundar nos debates sobre o complexo e polissêmico conceito de cultura. Para os nossos propósitos é suficiente a forma como Tylor definiu. Uma boa discussão a respeito pode ser encontrada em *A Interpretação das Culturas*, de Clifford Geertz.

comunicada, transmitida ou ensinada. Daí, então, a relação entre educação e identidade cultural.

No entanto, o que chama a atenção de quem estuda o tema é que falar em uma identidade grega não é tão simples quanto falar sobre, por exemplo, a identidade no contexto dos Estados Nacionais Modernos. Isso porque o que chamamos de Grécia Antiga não corresponde a uma unidade política, de modo que sem compartilhar de um poder centralizado, das mesmas fronteiras, ou dispor de tecnologias de comunicação ou de instituições, como a escola, que cumprem um papel de fornecer um material cultural comum para as pessoas inseridas nas fronteiras nacionais, ainda assim podemos observar entre os gregos um forte senso de pertencimento a uma comunidade cultural que foi estabelecida apesar das questões políticas e geográficas, isto é, a ausência de um poder centralizado promotor de uma identidade em comum, e a dispersão desta mesma comunidade em um espaço amplo e de difícil comunicação.

É a existência desta comunidade cultural entre os gregos o que chamamos de pan-helenismo. Segundo Joel Christensen, podemos entender o termo tanto quanto um processo que “descreve a integração gradual de culturas locais separadas de vários povos e cidades da Grécia em um amálgama cultural mais amplo”, quanto como um conceito que indica “as características em comum compartilhadas pelas cidades-Estado gregas como emblemas de uma ‘grecidade’” (CHRISTENSEN, 2020, p. 190). Isto é, existe um processo a partir do qual a comunhão de experiências culturais tornou diferentes grupos de pessoas cientes da sua identidade em comum, processo este que, ainda segundo Christensen, foi o produto da negociação entre “tradições locais e marcos culturais compartilhados” (CHRISTENSEN, 2020, p. 190).

Sendo, portanto, um processo, também vale ressaltar que não deve ter sido nem um processo linear, nem definido em todos os momentos pelos mesmos critérios. De acordo com Lynette Mitchell, “o pan-helenismo formou um sistema de ideias, temas e representações variado na definição da identidade helênica, embora diferentes temas tiveram maior ou menor significado em diferentes momentos” (MITCHELL, 2007, p. 25). Além disso, ainda segundo a autora, “em alguns lugares e em alguns momentos, o processo foi mais forte que em outros, e dependeu de uma série de questões, incluindo

as relações de poder entre as comunidades ou a disputa por recursos” (MITCHELL, 2007, p. 48). Nosso objetivo aqui é reduzir o escopo da investigação para avaliar o papel da poesia homérica⁶¹ no início da formação do pan-helenismo, levando em conta a sua forma de transmissão e recepção oral através das performances de poetas itinerantes, argumentando que a condição oral e itinerante da transmissão da poesia homérica e, em uma escala maior, de toda a tradição da poesia épica, deve ter feito parte do leque de fatores que criaram as condições para o surgimento do pan-helenismo, se tornando também um marco da cultura e identidade compartilhada pela comunidade que, ao longo da história, se definiu como “os helenos”.

Shawn Ross argumenta que nas discussões sobre a formação da identidade grega um dos principais tópicos é o das Guerras Persas, e a relevância dada pelos autores acerca do papel deste evento costuma ser fundamental para definir o momento histórico da emergência do pan-helenismo. Segundo o autor:

(...) estudiosos que veem a emergência do pan-helenismo principalmente através da oposição a um ‘Outro’ bárbaro tendem a minimizar o pan-helenismo antes das Guerras Persas. Já os que veem como um agregado de identidades locais e regionais díspares permitem ao conceito um aparecimento anterior, mesmo que de uma forma limitada e nascente. Uma terceira perspectiva tem surgido recentemente, a de que a identidade oposicional pode ter começado a se desenvolver no período Arcaico através de contatos interculturais resultantes da colonização e do comércio” (ROSS, 2005, p. 301).

Para S. Perlman, por exemplo, trata-se de um fenômeno cujas raízes devem ser buscadas no contexto persa: “Vimos que a consciência de uma nação grega comum nasceu com as Guerras Persas. Pan-helenismo foi antes e acima de tudo direcionado contra o inimigo bárbaro e baseado na diferença entre gregos e bárbaros” (PERLMAN, 1976, p. 19). De forma semelhante, Paul Cartledge (1995, p. 78) também enfatizou o

⁶¹ Uma questão que precisa ser pontuada brevemente é que o que se entendeu como poesia homérica ao longo da história foi variável. Uma série de obras das quais conhecemos apenas de forma fragmentária tiveram sua autoria atribuída a Homero dentro do contexto das performances orais, e que parece ter havido um processo histórico a partir do qual estas outras poesias foram deixadas de lado e o que passou a se entender por homérico são os textos da *Ilíada* e da *Odisseia*.

papel das Guerras Persas, perspectiva justificada em grande medida pelo foco na análise da obra de Heródoto. Para ele, a partir do século V a. C., a identidade dos gregos foi baseada na oposição binária entre eles próprios e o “bárbaro”, consequência direta do conflito contra os persas. No entanto, apesar do foco no papel das guerras, Cartledge ainda argumentou sobre o nascimento de um incipiente e pouco definido senso de pan-helenismo anterior, ligado à religião compartilhada e às ondas de colonização do século VIII:

a religião comum dos gregos e o vínculo entre colonos com sua cidade-mãe e de todos os gregos entre eles através de santuários pan-helênicos como Delfos e Olímpia, serviram para promover uma concepção de pan-helenismo positiva, embora incipiente” (CARTLEDGE, 1995, p. 78).

Para Cartledge, esse primeiro desenvolvimento do pan-helenismo era ainda insuficiente para criar a ideia de uma comunidade helênica, pois, politicamente, os gregos eram contra qualquer união, pois “possuíam um compromisso prioritário e radicalmente exclusivo com as cidades das quais somente eles podiam ser membros integralmente, isto é, cidadãos” (CARTLEDGE, 1995, p. 79), sendo necessário a emergência do inimigo persa, para alterar a situação e acabar, mesmo que temporariamente, com os conflitos entre gregos.

Jonathan Mark Hall, em um importante livro sobre o tema, argumentou com base principalmente no chamado *Catálogo das Mulheres*, que mesmo que as Guerras Persas tenham alterado o paradigma a partir do qual a identidade grega foi produzida, isso não significa que não existia antes algum senso de comunidade helênica. Para ele, antes das Guerras Persas a autodefinição dos gregos era *agregativa*. Isto é, “ao invés de ser definida ‘de fora’, ela foi construída cumulativamente ‘de dentro’. Era uma definição baseada não na diferença em relação ao bárbaro mas na semelhança entre grupos que tentavam se vincular uns aos outros invocando uma descendência comum de Heleno” (HALL, 1997, p. 47). Em outras palavras, costumes e características compartilhadas bastavam para que membros de diferentes cidades gregas vissem a si mesmos como participantes de um grupo comum, fato articulado sob a narrativa da descendência compartilhada de um mesmo antepassado.

Joseph Snyder, em um artigo mais recente, argumentou que foi durante os movimentos de colonização que foram criadas as bases de um senso de pertencimento a uma comunidade grega. Na sua visão, um conjunto de experiências compartilhadas formou a base sobre a qual os gregos podiam se reconhecer como um grupo, mas que foi apenas com o contato com as populações nativas das regiões colonizadas que se solidificou a percepção mais clara de uma *grecidade*:

a diáspora grega já possuía um senso de identidade comum definida por critérios internos como a etnicidade, língua, estética (artefatos de cerâmica), poesia (épicas homéricas) e religião, tudo isso em contato com 'não-gregos' em níveis sem precedentes. O resultado deste processo foi a cristalização do senso de identidade grega *em relação aos outros*. Deste ponto de vista, a identidade grega foi definida não só pelo que os gregos eram, mas pelo que eles não eram: bárbaros" (SNYDER, 2019, p. 52).

As questões levantadas por Cartledge, Hall e Snyder, ainda que privilegiando as Guerras Persas e o contato com o Outro como um momento decisivo para o desenvolvimento do pan-helenismo, abrem brechas para buscarmos o nascimento do fenômeno em um período anterior e, mais importante para os propósitos do presente trabalho, para buscarmos no contexto da recepção homérica e da tradição da poesia épica oral. Como vimos até aqui, apesar da importância da questão persa, para alguns autores muitos fatores anteriores atestam a existência do pan-helenismo, ainda que em uma forma não tão bem definida ou claramente proclamada pelos gregos, como o comércio, a colonização, os cultos e locais de culto em comum e a narrativa mítica de uma identidade étnica baseada na linhagem comum de Heleno.

Ainda gostaríamos de argumentar que, mesmo quando se considera o contato com "o Outro" na formação do pan-helenismo, seja a partir dos movimentos de colonização, seja a partir das Guerras Persas, a percepção desse "Outro" como tal requer antes uma percepção mínima de um "Nós" com quem o grupo possa se identificar através de características em comum, e, principalmente, contra quem a diferença com relação ao "Outro" possa ser percebida. Em outras palavras, na nossa visão, esta alteridade não pode anteceder ou criar a identidade de um grupo, apenas reforçar a

auto percepção dos membros desse grupo diante da diferença. Ou seja, um grego não deve ter se descoberto grego quando ancorou sua nau em uma terra nova, mas também sua percepção do que era ser grego não deve ter passado indiferente ao fato. Para que ele percebesse o “Outro”, a categoria do “Nós” já deveria estar minimamente formada e coesa. Não se trata, de forma alguma, de negligenciar o papel da alteridade na história do pan-helenismo, mas antes de reforçar que, se por um lado é verdade que os grupos humanos marcam as fronteiras das suas identidades com base naquilo que eles não são, também é verdade que para que se possa marcar o contraste do que não se é, tem de haver antes alguma ideia entre o grupo daquilo que os faz um grupo, isto é, uma consciência de que determinadas características compartilhadas faz com que cada membro possa se identificar como participante do grupo.

Um fator que deve ter exercido papel fundamental na construção desta identidade compartilhada entre os gregos é a tradição da poesia épica oral, de onde o nome de Homero é, sem dúvidas, o mais proeminente e representativo. No entanto, antes é preciso fazer algumas breves considerações. Em primeiro lugar, não está dentro da nossa ambição discutir a fundo os problemas da chamada *Questão Homérica*, isto é, a identidade do poeta, seu lugar de origem, quais poemas compôs, e quando e como compôs ou ainda se de fato existiu. Porém, não podemos deixar a questão totalmente de lado e assumir a imagem consolidada do poeta como o gênio criativo autor da *Ilíada* e da *Odisseia*. No presente texto, estamos alinhados com as teorias de Gregory Nagy acerca da *recomposição em performance*, isto é, consideramos que a relação entre composição, performance e recepção devem ter gradualmente alterado a forma e o conteúdo da poesia homérica, bem como quais poesias deveriam ser entendidas como homéricas, de acordo com a situação específica de cada performance até um momento de maior alcance, reconhecimento e estabilidade do texto; e também com as teorias de Martin L. West e Barbara Graziosi que não entendem o poeta como uma pessoa real, mas antes uma invenção que surgiu no interior da tradição da poesia oral devido a necessidade dos rapsodos, poetas itinerantes profissionais, em invocar um autor ausente cujo nome e autoridade dariam relevância para a performance:

“Diferente de Demódoco, os rapsodos não são membros conhecidos de uma determinada comunidade, mas profissionais itinerantes. É importante, então, que eles contem com um nome bem conhecido e pan-helênico, um nome que eles possam invocar para atrair o público para suas performances” (GRAZIOSI, 2002, p. 48-49).

West (1999, p. 375), com base nas teorias de Marcello Durante, foi ainda mais longe na tentativa de historicizar a invenção de Homero, vinculando-a aos chamados *Homeridai*, uma espécie de companhia de rapsodos que alegavam serem descendentes de um grande poeta do passado chamado Homero, sobre quem eles próprios contavam histórias biográficas e frequentemente atribuíam a autoria não só dos poemas tradicionalmente entendidos como homéricos, mas também de poemas da própria autoria. Segundo seu argumento, os *Homeridai* devem ter derivado o nome do poeta de *Homarion*, um local sagrado onde a Confederação Aqueia se reunia, e que poderia naturalmente ser um local apropriado para competições de rapsodos como as posteriores encontradas nos festivais de Delos ou na Panatenéia de Atenas. Desse modo, conclui West:

“*Homaros* ou *Homaris* pode ter sido uma palavra grega antiga para reunião das pessoas em que competições de poesia estavam associadas... Os poetas podem ter passado a ser chamados de *Homarioi*, ou coletivamente de *Homeridai* [com a inserção do sufixo *-idai*, característico de grupos profissionais como os *Asklepiadai*]... A instituição presumivelmente poderia ser datada na época da união greco-ariana, em algum momento antes de 2000 a.C., embora a criação de um epônimo poeta Homero não precisa ser datado até antes do primeiro milênio” (WEST, 1995, p. 375).

Chegamos aqui a um momento decisivo: mesmo que, como Ruth Scodel (2009), se considere possível a existência de um ou mais poetas responsáveis por estabelecer uma versão esteticamente superior à tradição e que se tornou canonizada, ainda assim não podemos negar a existência de todo um pano de fundo da tradição épica baseada na transmissão oral feita por poetas itinerantes. Mesmo Ruth Scodel não nega o fato. Para ela, não é verossímil que da tradição uma versão estável iria naturalmente aparecer, mas também:

“Isso não é um argumento contra a oralidade dos épicos mas um argumento favorável à intervenção artística consciente. As muitas histórias sobre esses heróis simplesmente não se aglomeraram em um ciclo e, eventualmente, em

um épico conceitual. Alguém teve a ideia de produzir narrativas com essas peculiaridades... A tradição foi necessária, mas não suficiente” (SCODEL, 2009, p. 52-53).

A questão que falta responder é qual a relação entre a poesia épica oralmente transmitida, a questão da identidade grega e o pan-helenismo. Em resumo, até aqui, temos visto um cenário em que os rapsodos, poetas profissionais itinerantes, estavam inseridos em uma tradição de poesia muito antiga e que, por necessidades profissionais, se ancoraram em um nome a quem atribuir a autoria das poesias cantadas a fim de atrair o público. Este nome, Homero, deveria ser o cartão de entrada dos rapsodos onde quer que estivessem performando suas poesias, e, portanto, era pressuposto que este nome trouxesse consigo grande autoridade e respeito, de outro modo não teria sentido em usá-lo. Mas, para isso, este nome deveria ser reconhecido por todos aqueles para quem os rapsodos iriam se apresentar. Por isso Graziosi (2002, p. 49; 2008, p. 29) destaca o caráter pan-helênico do nome. Assumindo a posição da autora, a própria existência do nome Homero já é por si só uma evidência do caráter pan-helênico da sua poesia. No entanto, podemos ir um pouco além, uma vez que nosso objetivo é compreender como a poesia homérica contribuiu para a construção do pan-helenismo.

Em primeiro lugar, conforme nota Barbara Graziosi, as poesias que foram consolidadas pela tradição como de fato homéricas, a *Ilíada* e a *Odisseia*, não possuem qualquer tipo de menção ao seu autor, ou qualquer tipo de referência que vincule os versos a um local de composição ou de performance particular, mas, “preferivelmente, se apresentam como universal, equidistante de todos os públicos possíveis” (GRAZIOSI, 2002, p. 86). Desse modo, conclui a autora, “o quão mais anônimos e pan-helênicos os poemas eram, também mais homéricos. Apesar das incontáveis tentativas de vincular Homero com algum lugar particular, este nome foi entendido como um marco de universalidade” (GRAZIOSI, 2002, p. 86-87). Ou seja, na prática Homero não pertencia a algum grupo grego, mas era antes um patrimônio de todos os gregos.

Outra questão que aponta para o pan-helenismo da poesia homérica é a multiplicidade de dialetos que compõem o “dialeto homérico”. Segundo Graeme D. Bird, a linguagem homérica dificilmente poderia ser a linguagem nativa de alguém, uma vez

que existem variáveis geográficas e cronológicas nas expressões dos poemas,

“indicando que o ‘dialeto homérico’ evoluiu no tempo e no espaço através de um período de séculos... Além disso, essa evolução é evidentemente parte de uma tendência pan-helênica - para fazer dos poemas a posse literária de todos os gregos ao invés de apenas uma cidade-Estado” (BIRD, 2020, p. 145-146).

Além disso, também é possível notar algum senso de pan-helenismo no próprio enredo da *Ilíada*, embora não sem alguma dificuldade. Segundo Shawn Ross, a união imaginada entre os Aqueus deve ter refletido “o crescimento de um sentimento pan-helênico entre os gregos do século oitavo” (ROSS, 2005, p. 307). O termo *Panellenas* tem uma ocorrência na *Ilíada* (2. 530), mas ele não se refere ao fenômeno sobre o qual estamos escrevendo. Uma questão que dificulta é que entre os dois grupos principais do poema, aqueus e troianos, não existem significativas diferenças culturais ou linguísticas, por exemplo. No entanto, conforme notou Ross, existe uma questão sutil no que diz respeito à linguagem: se, por um lado, entre os aqueus existe uma uniformidade linguística compartilhada até com os troianos, essa mesma uniformidade não existe entre os troianos e todos os seus aliados (ROSS, 2005, p. 313). Ross, que concorda com Nagy a respeito da crescente estabilização do texto simultânea ao aumento do seu alcance e com a consequente emergência do pan-helenismo no século VIII a.C., argumentou que “a audiência deve ter considerado os aqueus linguisticamente homogêneos como familiares e talvez visse uma extensão ou idealização da sua própria cultura emergente compartilhada na comunidade cultural, social e política unificada dos aqueus” (ROSS, 2005, p. 314). Trata-se de uma noção de pan-helenismo pouco desenvolvida, uma síntese cultural ainda marcada pela diversidade intra-helênica e sem uma oposição forte em relação a um outro bem definido, que era próprio dos gregos desse período: “compartilhavam o suficiente para aceitar uma tradição épica em comum, na qual eles reconheciam os aqueus como uma visão idealizada deles próprios: ordenada e unificada; próxima, nativa e familiar” (ROSS, 2005, p. 314).

Mas, talvez, a questão que aponta de forma mais forte e incisiva para o pan-helenismo da poesia homérica, e que nos permitirá argumentar para o seu papel

simultâneo como produto e como produtora do sentimento de uma identidade em comum entre os gregos é a sua inserção dentro de uma antiga tradição mítica e poética que existia apenas na forma oral e dependia da sua circulação geográfica promovida pelos rapsodos, o ciclo épico, do qual a *Iliada* e a *Odisséia* são apenas uma pequena parte que ganharam autonomia e se tornaram textos fixos e exemplares do gênero épico. Segundo Ingrid Holmberg, “a tradição épica oral formava uma rede grande, interconectada e variada de narrativas míticas e lendárias que compunham o *corpus* do ciclo épico”, de modo que, apesar da fluidez, da falta de um texto padronizado, fixo e definido, e das muitas possibilidades recomposição em performance, existia em torno das narrativas uma tradição que, de alguma forma, definia limites e fronteiras: “os eventos que se tornaram o foco da *Iliada* e da *Odisseia* eram parte de uma narrativa mítica/lendária universalizante que os cercava com eventos ocorrendo tanto antes quanto depois da narrativa específica sobre Aquiles e Odisseu” (HOLMBERG, 1998, p. 456-457).

Das conclusões de Holmberg, nos interessa destacar que o que hoje conhecemos como poesia homérica foi, na realidade, parte de um conjunto maior de narrativas possivelmente complementares, que, apesar das condições de transmissão e performance pouco estáveis, possuíam uma forma mais ou menos fixa na tradição, e que eram cantadas por poetas em um espaço geográfico bastante amplo - como a questão do dialeto homérico atesta. Disso, infere-se que este conjunto de narrativas deveriam fazer parte de um repertório em comum não só entre os poetas, mas também entre o público. Existe, portanto, uma comunidade cultural mais ou menos unida pelo compartilhamento dessas narrativas. Segundo Blaz Zabel, a própria oralidade da literatura grega deve ter promovido um sentimento de pertencimento entre os ouvintes:

“A linguagem oral assimila o mundo objetivo para apresentá-lo como parte do mundo vivido familiar, ligando empaticamente os seres humanos ao mundo e a outros membros de sua comunidade. Ele conecta os membros de uma sociedade e cultura particular e, ao mesmo tempo, os vincula ao seu lugar e ao seu passado” (ZABEL, 2017, p. 5).

Ou seja, não só a existência dessa tradição de narrativas em comum pressupõem

uma identidade em comum para que se criem as condições de transmissão e recepção, como também acabam por se tornar reprodutoras dessa mesma identidade, seja pelo seu conteúdo potencialmente pan-helênico; seja pela língua comum - apesar das diferenças dentro do dialeto homérico que não devem ter significado nenhuma dificuldade para a inteligibilidade⁶²; ou seja pela simples reprodução no tempo e no espaço de uma comunidade cultural que passa a se identificar como unidas por essas histórias em comum.

Richard Hunter e Ian Rutherford chegam a conclusões semelhantes sobre o papel de poetas itinerantes no período Clássico e Helenístico, mas não descartam a possibilidade de se pensar tal questão até para antes de VIII a. C. Para eles, a circulação de poetas itinerantes fortalecia as redes pan-helênicas ao promover tradições mitológicas e genealógicas que conectavam comunidades através de uma balança que contava, em um lado, com as histórias canonizadas como pan-helênicas (Héracles, os Argonautas ou o Ciclo Troiano), e no outro as tradições locais, que “precisavam ser explicadas dentro do contexto da ‘tradição maior’”. Portanto, concluem os autores, uma das principais funções da tradição cultural comum era prover uma fábrica ideológica conectando as diferentes cidades gregas” (HUNTER; RUTHERFORD, 2009, p. 20).

Um bom exemplo disso pode ser encontrado na chamada poesia genealógica, que também deve ter circulado de forma oral no mesmo período do ciclo épico e, assim como a poesia épica, esteve sujeita a alterações decorrentes do contexto de composição, recepção e performance. Estudando o chamado *Catálogo das Mulheres*, Ian Rutherford defende a existência de uma “poética pan-helênica”, mas não entendida necessariamente como uma poética compartilhada por toda a Grécia, mas antes como “um esforço, através da poesia, de reconciliar e construir conexões entre mitos e tradições genealógicas de diferentes partes da Grécia” (RUTHERFORD, 2005, p. 101). Analisando o fragmento 43 do *Catálogo*, Rutherford concluiu que o poeta vinculou Atenas com as demais genealogias, mas não através de uma perspectiva ateniense, e sim pan-helênica, “preocupada em representar a mitologia ateniense vinculada à

⁶² HALL, Jonathan. M. The Role of Language in Greek Ethnicities. In: Proceedings of the Cambridge Philological Society. N. 41. 1995. pp. 83-100.

mitologia do resto da Grécia” (RUTHERFORD, 2005, p. 117).

Não nos resta dúvidas, portanto, sobre o fato que o pan-helenismo, enquanto um fenômeno baseado na identidade cultural comum entre as diferentes cidades gregas, deve ter existido muito antes ainda do encontro entre os gregos e outros grupos percebidos como diferentes, e que um dos fatores históricos responsáveis por esse fenômeno foi a poesia, considerando sua condição oral e itinerante. No entanto, definir precisamente quando, e dentro de quais limites cada comunidade local se percebia como parte de uma comunidade maior baseada em uma ‘grecidade’ compartilhada é impossível. Em primeiro lugar, porque se trata de uma questão multifatorial com alguns limites explícitos, como por exemplo a questão política: compartilhar dos mesmos signos e das mesmas referências e tradições culturais não foi o suficiente para o surgimento de uma entidade política pan-helênica; na verdade, nem mesmo a ameaça persa, o “Outro” por excelência da história grega, foi o suficiente para unir todos os exércitos gregos temporariamente contra um inimigo em comum (MITCHELL, 2007, p. 77). E mesmo a união que existiu, rapidamente foi desfeita e resultou em uma nova guerra entre os próprios gregos, capitaneada pela rivalidade entre Atenas e Esparta.

Além disso, ainda existe o fato de que a circulação oral da poesia, como temos visto, não deixou evidências sólidas acerca do momento histórico de uma composição originária, e nem mesmo das eventuais transformações no contexto da recomposição em performance, embora seja possível definir alguns estratos temporais, por exemplo, referente ao uso de determinados equipamentos de guerra na *Ilíada*. Porém, mesmo assim, não é possível identificar com precisão o momento em que os versos começaram a circular, ou em que momento se tornou um patrimônio cultural comum entre um número significativo de comunidades gregas a ponto de poder relacionar o momento em que a poesia épica começou a circular com o início do pan-helenismo.

No entanto, se por um lado a condição oral e itinerante da poesia é um empecilho para estipular esse marco temporal, por outro lado essa condição acaba por ser a maior evidência de que a poesia, tanto a épica quanto a genealógica, foi um fator fundamental para a constituição do fenômeno do pan-helenismo, uma vez que funcionou não só como um mecanismo de transmissão da cultura através da educação

de geração para geração, mas também como um elo cultural entre as várias comunidades locais, seja pela necessidade do poeta itinerário em ser reconhecido em cada uma delas, seja pela necessidade da circulação em uma língua comum e com signos culturais em comum para sua compreensão, seja pela vontade do poeta de, no contexto de uma recomposição em performance oral, narrar temas pan-helênicos ou de vincular a genealogia de uma cidade a um plano de fundo cultural maior, ou ainda em atribuir a autoria dos poemas a Homero, um nome que tivesse tanta autoridade que poderia ser reconhecido em qualquer lugar desse mundo que vem, através do pan-helenismo, ser chamado de mundo grego.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

HERÓDOTO. *História*: Libros I-II. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

ESTRABÃO. *The Geography of Strabo*. Translated by Duane Roller. Cambridge University Press, 2014.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

XENOPHANES. *Fragments*. Translated by J. H. Lesher. Toronto: University of Toronto Press, 1992.

BIBLIOGRAFIAS

BIRD, G. D. Homeric Dialects. In: *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge University Press, 2020.

CARTLEDGE, Paul. 'We are all Greeks'? Ancient (especially Herodotean) and modern contestations of Hellenism. In: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, v. 40, 1995, p. 75-82.

CHRISTENSEN, J. Panhellenism. In: *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge University Press, 2020.

DEWEY, John. *Democracy and Education*. Simon & Brown Publisher, 2011.

DURKHEIM, Émile. *Educação e Sociologia*. Lisboa: Edições 70, 2007.

GRAZIOSI, Barbara. *Inventing Homer: the early reception of the epic*. Cambridge University Press, 2002.

GRAZIOSI, Barbara. The Ancient Reception of Homer. In: *A Companion to Classical Receptions*. Blackwell Publishing, 2008.

HALL, Jonathan. M. The Role of Language in Greek Ethnicities. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 41, 1995, p. 83-100.

HALL, Jonathan. M. *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge University Press, 1997

HOLMBERG, Ingrid. The Creation of the Ancient Epic Cycle. *Oral Tradition*. 1998, p. 456-478.

HUNTER, R; RUTHERFORD, I. Introduction. In: HUNTER, R; RUTHERFORD, I. (Eds.). *Wandering Poets: Travel, Locality and Pan-Hellenism*. Cambridge University Press, 2009, p. 1-22.

MITCHELL, Lynette. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*. The Classical Press of Wales, 2007.

NAGY, Gregory. *Homeric Questions*. University of Texas Press, 1996.

PERLMAN, S. Panhellenism, the Polis and Imperialism. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 25, H. 1, 1976, p. 1-30.

ROSS, Shawn A. Barbarophonos: Language and Panhellenism in the Iliad. *Classical Philology*, v. 100. n. 4, 2005, p. 299-316.

RUTHERFORD, Ian. Mestra at Athens: Hesiod fr. 43 and the poetics of panhellenism. In: HUNTER, Richard (org.). *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*. Cambridge University Press, 2005.

SCODEL, Ruth. *Listening to Homer: Tradition, Narrative and Audience*. The University of Michigan Press, 2009.

SNYDER, Joseph. M. To *Hellenikon*: The Chimera of 'Greekness' in the Hellenistic Age - A Brief Survey, from the 5th Century B.C.E. *Global Journal of Archaeology & Anthropology*, 8 (4), 2019, p. 1-61.

TYLOR, Edward B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. London: John Murray, 1871.

WEST, Martin. L. The Invention of Homer. *The Classical Quarterly*, v. 49, n. 2, 1999, p. 364-382.

ZABEL, Blaz. Belonging in Ancient Greek Oral Tradition. *Between*, v. 3. n. 13, 2017, p. 1-13.

DE AQUILES “MACEDÔNIO” A ALEXANDRE, O “ROMANO”: AS REPRESENTAÇÕES MÍTICAS DE UM REI ENTRE FONTES GRECO-ROMANAS E PERSAS

FROM A "MACEDONIAN" ACHILLES TO ALEXANDER THE "ROMAN": THE MYTHICAL REPRESENTATIONS OF A KING AMONG GRECO-ROMAN AND PERSIAN SOURCES

Rodrigo Nunes do Nascimento⁶³

RESUMO

O artigo analisa as representações de Alexandre Magno entre fontes greco-romanas e persas. As diferentes perspectivas apresentadas demonstram como a figura do conquistador foi apropriada e adaptada entre a deificação no período helenístico-romano e a demonização pela tradição zoroastriana. Entre os persas, a figura do rei experimentou ainda uma ambiguidade: como governante legítimo e destruidor do império e da religião ao mesmo tempo.

Palavras-chave: Alexandre Magno, mito, heroísmo, demonização, iranologia.

ABSTRACT

The article analyzes the representations of Alexander the Great between Greco-Roman and Persian sources. The different perspectives presented demonstrate how the figure of the conqueror was appropriated and adapted between deification in the Hellenistic-Roman period and demonization by the Zoroastrian tradition. Among the Persians, the

⁶³ Mestre em História pela Universidade de Brasília, especialista em Profetismo e Apocalíptica pela Universidade Metodista de São Paulo e atualmente é doutorando em Metafísica na Universidade de Brasília.

king's figure also experienced an ambiguity: as a legitimate ruler and destroyer of the empire and religion at the same time.

Keywords: Alexander the Great, myth, heroism, demonization, iranology.

Desde a Antiguidade personagens notáveis são heroicizados, deificados ou demonizados. Devido à sua expressividade política e militar no mundo antigo, a figura de Alexandre Magno conheceu todos esses processos. Mito e história foram duas realidades que se mesclaram e marcaram a metamorfose de sua figura entre o período helenístico e o medievo oriental, preservando a memória histórica ou mítica de seus feitos, bem como a ambiguidade característica de sua personalidade.

Entre a graduação e o mestrado em História estudei uma série de temas míticos sobre a personalidade de Alexandre Magno ao longo do tempo. Curiosamente, a demonização do conquistador do Império Aquemênida entre os persas, principalmente na tradição zoroastriana, foi o primeiro conjunto de propagandas contra o rei a ser investigado. Na pós-graduação fiz o caminho inverso: um estudo sobre como o processo de deificação de Alexandre construiu um modelo que serviu de inspiração e legitimação para outros líderes (e seus divulgadores), como Seleuco, um de seus generais e fundador do Império Selêucida.

Este artigo é um apanhado dos principais resultados dessas pesquisas, mas pretende atualizar a discussão com estudos publicados nos últimos anos e com foco em alguns aspectos pouco explorados em meus textos. Um deles é o termo em persa médio *hromayig*, o “romano”, atribuído a Alexandre de maneira errônea, mas curiosa, no *Arda Viraf Namag* e no *Zand ī Wahman Yasn*, textos apocalípticos zoroastrianos, e outras obras do Irã medieval⁶⁴ como a *Denkard* e a *Bundahishn*.

Intencionalmente, uma outra questão de identidade ganhará aqui destaque: a apropriação do mito de Aquiles por um macedônio, a partir da representação da relação entre Alexandre e o modelo do herói em fontes greco-romanas. Para esse objetivo, do

⁶⁴ A Pérsia Sassânida (224 EC – 652 EC) foi uma unidade territorial da chamada antiguidade tardia oriental, os sassânidas foram os sucessores do império parto (247 AEC – 224 EC) e governaram a Pérsia até a conquista árabe do século VII EC. A literatura pahlavi está intimamente ligada ao período sassânida, nesse ínterim a literatura persa passou de sua forma oral para uma forma escrita (BOYCE, 1968, p.31).

conjunto de fontes que cobrem a trajetória de Alexandre na antiguidade destacam-se Arriano, Plutarco e Quinto Cúrcio.

Por fim, a representação ambígua de Alexandre no *Shāhnāmeḥ* (Épica dos reis), do poeta persa Ferdowsī, aportuguesado Ferdusi, é um exemplo de como as histórias sobre o conquistador podiam ganhar contornos tanto positivos quanto negativos, a depender do momento e propósito.

O AQUILES “MACEDÔNIO” E O CAMINHO DA DEIFICAÇÃO

Embora Alexandre, o Grande tenha imitado e emulado uma série de heróis e homens, entre eles seu próprio pai, Filipe II da Macedônia, pode-se destacar três modelos principais que animaram o famigerado conquistador entre sua juventude e morte na Babilônia: o de Aquiles, o de Hércules e o de Dioniso. Alexandre foi responsável por uma autorrepresentação como herói-deus (*heros theos*), e alguns pesquisadores demonstram a originalidade do rei na construção de seu próprio mito (GOUKOWSKY, 1978; COHEN, 1995; AMITAY, 2010), mas historiadores e biógrafos antigos também registraram propagandas que eram disseminadas entre os soldados e cortes que se tornaram relatos lendários (POLIGNAC, 1999; STONEMAN, 2008).

Enquanto a relação de Alexandre com os modelos de Aquiles e Hércules pode ser discernida com mais facilidade nas fontes, o modelo de Dioniso é menos consistente e foi alvo de maior ceticismo dos pesquisadores na crítica das fontes (EDMUNDS, 1971, p. 376). Mesmo sobre Aquiles, que é citado e comparado a Alexandre com abundância nas fontes, é preciso considerar as inúmeras incertezas a que somos expostos ao nos perguntarmos sobre o quão genuíno foi o rei em sua emulação do herói da *Ilíada* e o quão fidedignas são as fontes em seus relatos (SANT’ANNA, 2021, p. 54-55).

A deificação de Alexandre deve ser compreendida como um processo, em que ao conjugar três modelos em um modelo próprio, pode-se identificar as unidades de uma narrativa maior: o alcance da *aretē* como característica essencial do herói, a intervenção de Zeus que tem filhos semideuses com as mortais, a conseqüente figura do pai de criação, a consulta ao oráculo e a apoteose (deificação). Esse padrão pode ser identificado no caso de Seleuco, que de acordo com as fontes, quer por esforço próprio

ou por propagandas e narrativas póstumas, foi o sucessor que mais levou a sério a *imitatio Alexandri*.

Nessa perspectiva, a emulação de Aquiles seria um pré-requisito para as demais etapas da deificação, não somente por o herói supostamente fazer parte da ascendência de Alexandre através de sua mãe Olímpia, mas sobretudo pelo peso simbólico desse modelo. Há que se considerar dois aspectos importantes: a origem religiosa da imitação e emulação de heróis e o culto à personalidade heroica. Devido à crença na possibilidade do alcance da *aretē* heroica, Alexandre deve ter herdado do seu pai, um rei guerreiro, de quem nutria admiração e rivalidade, o hábito de busca da *aretē*.

Pesquisadores demonstraram como a Macedônia do século quarto AEC tinha muitas afinidades com o sexto século ou o “tempo homérico”, com a rememoração de tradições históricas e míticas, bem como a perduração do modelo de reinado homérico, onde a preeminência do rei entre chefes aristocratas construía-se a partir da riqueza, poder e *aretē* (EDMUNDS, 1971, p. 369-370; COHEN, 1995, p. 483). A emulação de heróis gregos, quer por iniciativa própria ou propaganda, garantia um pedigree helênico à família real e aristocracia macedônias, além de permitir a outros indivíduos a possibilidade do destaque e até de se tornarem modelos por meio do heroísmo (COHEN, 1995, p. 484).

O início da expedição asiática foi marcado pela visita de Alexandre a Tróia, num momento em que a Guerra de Tróia podia servir como o paralelo antigo para a Liga Helênica animar e justificar seu empreendimento contra o Império Persa. Como líder (*hegemon*), a representação de Alexandre como um “novo Aquiles” e até mesmo um “novo Agamêmnon”, passaria uma mensagem específica para a audiência grega: a união do melhor da Grécia, sob liderança do jovem guerreiro Alexandre, para punir os bárbaros por suas injúrias (ANTELA-BERNÁRDEZ, 2007, p. 91-92).

Quer pensemos no que pode ter sido performance intencional de Alexandre, quer pensemos no que é exagero das fontes, o uso do modelo de Aquiles possuía diversos significados entre suas audiências gregas e macedônias, especialmente entre seus companheiros (*philoi*) e exército. No momento da expedição asiática, performances politicamente direcionadas podiam significar superioridade militar,

legitimidade e ênfase no culto da personalidade heroica. Nesse contexto, identificou-se o fim da fase greco-macedônia ou pan-helênica e o início da fase pessoal ou heroica da trajetória de Alexandre (EDMUNDS, 1971, p.363-381), na qual o rei passou a se afastar das tradições monárquicas macedônias, adotando ações cada vez mais personalistas.

A seguir confira a lista com paralelos entre Aquiles e Alexandre em Arriano, Plutarco e Quinto Cúrcio (NASCIMENTO, 2018, p. 62-63):

(1) No episódio da morte de Heféstion, Arriano diz que mesmo em seu luto Alexandre tinha um desejo de emular Aquiles, pois tinha uma rivalidade com o herói desde sua infância (Arr. 7.14). (2) Com base em Onesícrito, Plutarco representa Alexandre como um aficionado pela *Ilíada*, grande épico cujo tema é a ira de Aquiles, a ponto de dormir com uma cópia anotada por Aristóteles debaixo do travesseiro. Estrabão sugere que a cópia foi preparada por Calístenes (Est. 13.1.27). Alexandre considerava a *Ilíada* um guia da arte militar (Plut. Alex. 8). (3) Assim como Arriano, Plutarco relata a visita de Alexandre a Tróia, no início da expedição asiática. Na ocasião perguntaram a Alexandre se ele desejava ver a lira de Páris, respondeu que preferia ver a lira de Aquiles, com a qual o herói cantava os feitos gloriosos dos homens bravos (Plut. Alex. 15). (4) No cerco a Gaza, Alexandre teria punido Betis, governador da cidade, como Aquiles puniu a Heitor pela morte de Pátroclo (Il 22.260-405). Cúrcio diz que ainda vivo Betis foi amarrado à carruagem de Alexandre e os cavalos o arrastaram pela cidade. Enquanto isso, Alexandre gabou-se de emular Aquiles, parte de sua linhagem, durante a vingança ao inimigo (Q.C. 4.6.29).

(1) A intensidade do relacionamento entre Alexandre e Heféstion é comparada ao de Aquiles e Pátroclo (Arr. 7.17, Il. 18.80-82). (2) Na Bácia, para justificar seu matrimônio com a princesa sogdiana Roxana, Alexandre argumentou que mesmo Aquiles, do qual ele descendia, uniu-se com uma moça cativa (a troiana Briseida), (Q.C. 8.4.26, Il. 9.340-344, 19.287-300). (3) Após quase se afogar no rio Indo, Alexandre sacrificou aos deuses por escapar do perigo mortal, afirmando que como Aquiles, ele lutou contra um rio (Diod. 17.97.1-3, Il. 21.1-30). (4) O luto de Alexandre na morte de Heféstion manifestou-se, entre outros comportamentos, com abstinência de comida e bebida, em cortar seu cabelo em estima de Heféstion e a queima do corpo numa luxuosa

pira funerária, mesmo ato atribuído a Aquiles em seu profundo luto pela morte de Pátroclo (Arr. 7.14).

A apropriação do modelo de Aquiles por Alexandre serviu como um meio de conectar-se com a tradição heroica grega, ao mesmo tempo em que construía sua própria imagem de herói-deus. Essa emulação não só reforçou a autoridade de Alexandre entre seus contemporâneos, mas também perpetuou seu legado no modo como o rei foi representado nas fontes históricas do período helenístico-romano.

O AMALDIÇOADO ALEXANDRE, O “ROMANO”

A recepção de Alexandre pelo mundo iraniano pode ser abordada de uma perspectiva tripartite: numa função religiosa, na qual Alexandre é desprezado pelos textos zoroastristas em pahlavi; numa função real e aristocrática, na qual Alexandre é visto como um continuador da monarquia iraniana (*Shāhnāme* de *Ferdowsī*) e numa terceira função que o representa como um herói e rei viajante ou sábio (*Sharafnāme* de Nizami e *Iskandar-nāme*s, sob influência do Romance de Alexandre), (DARYAEE, 2018, p. 209).

Algum conhecimento da cosmogonia zoroastrista é necessário para a compreensão da função religiosa. Como adversário escatológico, Alexandre é inserido num sistema dualista nos textos zoroastristas, sobretudo nos apocalípticos. O dualismo é característica essencial da visão de mundo ensinada por Zoroastro, na qual Ahura Mazda, o representante do bem e da ordem (*aša*), combate Ahriman, o representante do mal e do caos (*druj*). Ahriman atacou a criação de Ahura Mazda, o que deu início ao tempo da mistura, mas é estabelecido que Ahriman seria derrotado e a criação seria renovada no fim dos tempos.

No início do *Kārnāmag ī Ardaxšīr ī Pābagān* (A vida de *Ardaxšīr*, filho de *Pābag*), Alexandre é o divisor dos territórios iranianos (*Ēranšahr*) em 240 reinos menores (240 *kadag-xadāy*). Alexandre trouxe desunião e divisão no império, ideia também presente na Carta de *Tansar*, que compartilha com A vida de *Ardaxšīr* a dicotomia de desunião e união (caos e ordem), o que corresponde à ideia de *aša*, conceito conectado à ideia do mundo primordial que será restaurado na terra, que contrapõe o mundo de caos

representado por Ahriman, o mau espírito. Ou seja, *Ardaxšīr* tem a função de manter a ordem no mundo de Ahura Mazda, enquanto Alexandre desempenha o papel do reino do mau (DARYAEE, 2018, p. 211).

No apocalipse zoroastrista *Zand ī Wahman Yasn* o reino dos deus da semente de Xesm, descrito como a idade de ferro misturado, corresponde ao período da atuação de Alexandre. Além da associação ao clube demoníaco, o rei recebe os epítetos de “o Eclesiástico” e “Romano”. O *Arda Viraf Namag* reforça a representação negativa de Alexandre, o acusando de vários crimes contra o Irã, assim como o chamando de *gizistag*⁶⁵, *druwand* e “Romano”.

Outras obras da literatura em persa médio corroboram essas narrativas. Na *Denkard* Alexandre figura entre tiranos de povos inimigos dos persas e suas ações são responsáveis por desencadear a perda de cópias das escrituras sagradas no incêndio do Persépolis. Uma cópia teria sido confiscada pelos “romanos” e traduzida para a língua grega. No entanto, a maioria dos pesquisadores argumentam pelo caráter propagandístico da história da destruição do Avesta por Alexandre, que sequer estaria fixado por escrito em sua época.

A função de Alexandre como opositor escatológico e ocidental é notável nas obras mencionadas, mas por que “Romano”? É sabido que na época sassânida houve um esquecimento dos aquemênidas e mesmo dos arsácidas, que são raramente citados na literatura em persa médio. Um exemplo do precário conhecimento histórico de outras fases do Império Persa no período sassânida ou islâmico é a visão negativa da relação entre o legado Alexandre no Irã com os arsácidas num manuscrito (MU29), enquanto no *Zand ī Wahman Yasn* há uma visão negativa apenas de Alexandre, com os arsácidas responsáveis por livrar o mundo do budismo (a “heresia do Buda”) e do cristão Alexandre, o Eclesiástico (DARYAEE, 2015, p. 8-9). De acordo com Daryaei, o autor de MU29 teve acesso a material que concedeu uma visão sassânida apropriada sobre os arsácidas, talvez uma melhor fonte histórica do que a utilizada pelo autor do *Zand ī Wahman Yasn* (2015, p. 9).

⁶⁵ Na ocasião do I Seminário do MPS (*Middle Persian Studies*) em 2018, o professor Dr. Miguel Ángel Andrés-Toledo me alertou para a carga negativa de significado da palavra “*gizistag*”, que até então eu traduzia como “maldito”, como algo mais próximo de “amaldiçoado”.

É possível que as fontes nas quais se basearam o ZWY, o AVN, apresentassem informações ou noções distorcidas sobre a história ocidental, como essa associação de Alexandre com Roma e o cristianismo. O termo “*Rūm*” podia ser usado para identificar geográfica e historicamente o mundo greco-macedônio e romano (WIESEHÖFER, 2011, p. 121).

A representação positiva de Alexandre entre os persas também demonstra um conhecimento distorcido de fatos históricos. Nas versões persas dos romances de Alexandre o rei é filho do faraó egípcio Nectanebo e Olímpia, tradição proveniente do Romance grego e siríaco de Alexandre, enquanto numa outra tradição Alexandre é filho de Dario e da filha de Filqus (Felipe II), e, portanto, um herói iraniano (WIESEHÖFER, 2011, p. 129).

No *Shāhnāme*, assim como nos textos da literatura em persa médio, Alexandre não é um macedônio ou grego, mas sim proveniente de *Rūm*, além disso, é filho de *Dārā*, o último rei da lendária dinastia kayanida, o que legitima seu reinado (MANTEGHI, p. 2012, 164). Esse Alexandre romano revela traços da tradição sassânida no *Shāhnāme*, epopeia na qual Ferdusi acaba por representar o rei de maneira ambígua ao registrar a função religiosa e a real na mesma obra.

Alexandre exerceu importante papel na ideia de sucessão de impérios no mundo iraniano antigo. Nas fontes persas o rei é uma figura ambígua que na tradição zoroastriana é o divisor do império e destruidor da religião, enquanto na história sacra persa (*Persian sacred history*), é cooptado como o meio iraniano que veio receber a glória real (*xwarrah*) e governar o Irã (DARYAEE, 2018, p. 213).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A figura de Alexandre Magno é um exemplo fascinante de como a história e o mito podem se entrelaçar para criar narrativas complexas e multifacetadas. Desde a Antiguidade, Alexandre foi visto sob diferentes perspectivas, ora como um herói deificado, ora como um vilão demonizado. As fontes greco-romanas e persas oferecem uma visão rica e diversificada de suas conquistas e de sua personalidade, refletindo as diversas maneiras pelas quais o rei foi apropriado e reinterpretado ao longo dos séculos.

A análise dessas representações revela não apenas a importância histórica de Alexandre, mas também a maneira como ele continuou a influenciar a cultura e a historiografia até os dias de hoje. Portanto, ao estudar Alexandre Magno, não estamos apenas explorando a vida de um grande conquistador, mas também entendendo como as narrativas históricas são construídas e perpetuadas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

ARRIANO. *Anabasis of Alexander*. Traduzido por P. A. Brunt. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983.

QUINTO CÚRCIO. *History of Alexander, books VI-X*. Traduzido por John C. Rolfe. Cambridge, MA: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1946.

PLUTARCO. *Plutarch's Lives*. Traduzido por Bernadotte Perrin. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919.

ZAND I WAHMAN YASN. In: CERETI, Carlo G. *The Zand-ī Wahman Yasn: A Zoroastrian Apocalypse*. Roma: Istituto Italiano per Il Medio ed Estremo Oriente, 1995.

ARDA VIRAF NAMAG. In: KASSOCK, Zeke. *The Book of Arda Viraf. A Pahlavi Student's 2012 Rendition, Transcription and Translation*. Fredericksburg: Kassock Bros. Publishing Co., 2012.

BIBLIOGRAFIA

AMITAY, Ory. *From Alexander to Jesus*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 2010.

ANTELA-BERNÁRDEZ, Borja. Alejandro o la demostración de la divinidad. *Faventia*, n. 29/1, Universitat Autònoma de Barcelona, 2007, p. 89-103.

BOYCE, Mary. Middle Persian Literature. *Handbuch der Orientalistik*, vol. 4/1. Leiden: Brill, 1968, p. 31-66.

COHEN, A. Alexander and Achilles. In: CARTER, J. and MORRIS, S. (eds.). *The Ages of Homer*. Austin: University of Texas Press, 1995, p. 483-506.

DARYAEE, Touraj. Alexander and the Arsacids in the manuscript MU29. *Dabir*, Vol. 1, no. 1, 2015, p. 8-10.

DARYAEE, Touraj. Alexander the Great and the Succession of Persian Empires. In: CRESCI, L. R; GAZZANO, F. (eds.). *De imperiis. L'idea di impero universale e la successione degli imperi nell'antichità*. Roma: L'ERMA di Bretschneider, 2018, p. 205-216.

EDMUNDS, L. The religiosity of Alexander the Great. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, nº 12, 1971, p. 363-391.

GREEN, Peter. Caesar and Alexander: Aemulatio, Imitatio, Comparatio. *American Journal of Ancient History*, Vol. 3, Nº 1, 1978, p. 1-26.

GOUKOWSKY, Paul. *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.C.)*. II: Alexandre et Dionysos. Nancy : Publications de l'Université de Nancy II, 1981.

GOUKOWSKY, Paul. *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre (336-270 av. J.C.)*. I: Les origines politiques. Nancy : Publications de l'Université de Nancy II, 1978.

MANTEGHI, Haila. Alexander the Great in the *Shāhnāme* of Ferdowsī. In: STONEMAN, Richard et al. (ed.). *The Alexander Romance in Persia and East*. Groningen: Barkhuis Publishing, 2012, p. 161-174.

NASCIMENTO, Rodrigo Nunes do. Deuses, heróis e homens: a legitimação de Seleuco e sua dinastia à luz da deificação de Alexandre. Dissertação (mestrado)—Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, 2018.

POLIGNAC, François de. From the Mediterranean to Universality? The Myth of Alexander, Yesterday and Today. *Mediterranean Historical Review*, Vol. 14, No. 1, 1999, p. 1-17.

SANT'ANNA, Henrique Modanez. *A fabricação de Alexandre Magno: habilidade política e genialidade militar nas fontes antigas (336-331 AEC)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2021.

STONEMAN, Richard. *Alexander the Great: a life in legend*. New Haven: Yale University Press, 2008.

WIESEHÖFER, Josef. The "Accursed" and the "Adventurer": Alexander the Great in Iranian Tradition. In: ZUWIYYA, Z. David. *A Companion to Alexander Literature in the Middle Ages*. Leiden/Boston : Brill, 2011, p. 113-132.