



Volume 16, número 1-2,
2024

Janeiro a dezembro

ISSN 1982 8713

NEARCO

Revista eletrônica de Antiguidade e Medievo



NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

NEARCO

REVISTA ELETRÔNICA DE ANTIGUIDADE E MEDIEVO

EDITORIA-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

Matheus Treuk Medeiros de Araújo

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.16, n. 1-2, Rio de Janeiro, RJ: UERJ / NEA, 2024.

ISSN 1982-8713

169 f.

Recurso on-line [PDF]

Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/nearco>

Publicação contínua a partir de 2008.

ISSN 1982-8713.

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 – 2024, v. 16, n. 1-2.

Copyright © 2024 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: Antônio 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: Érica Sarmiento da Silva

CONSELHO EDITORIAL

Alair Figueiredo Duarte

André Leonardo Chevitarese

Carmen Leal Soares

Daniel Ogden

Deivid Valério Gaia

Fábio Joly

Fábio Faversani

Liliane Cristina Coelho

Maria Cecilia 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

O PASSADO QUE NÓS VEMOS, O PASSADO QUE NOS OLHA DE VOLTA

Matheus Treuk Medeiros de Araujo, 10-14

ARTIGOS

ADIVINHAÇÃO INSPIRADA NA *ILÍADA* - O CASO DE PÁTROCLO E DE HEITOR

Eduardo L. A. Rodrigues, 15-35

LEFKANDI E A RECUPERAÇÃO GREGA NO PERÍODO PÓS-PALACIANO

Gustavo Henrique Soares de Souza Sartin, 36-46

POR QUE ESTUDAR A ESCÓCIA MEDIEVAL? REFLEXÕES SOBRE SUA MARGINALIZAÇÃO E POSSÍVEIS CAMINHOS PARA FOMENTAR A HISTORIOGRAFIA DO TEMA NO BRASIL

Gustavo Luiz Frigotto, 47-71

A CRISE NA ROMA DO SÉCULO I AEC E AS FINANÇAS: IDEOLOGIA E DOMINAÇÃO NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

Ian Cartaxo Machado, 72-92

***IGHFIR LI*: UMA ANÁLISE DO PANORAMA DEVOCIONAL PRÉ E PROTO-ISLÂMICO A PARTIR DE FONTES EPIGRÁFICAS ÁRABES (SÉC. I – VIII E.C.)**

Paulo Renato Silva de Andrade, 93-126

CÃES NA RELIGIÃO E NOS MITOS GREGOS ANTIGOS

Pedro Henrique Affonso de Paula, 127-155

**A *TRIBUNÍCIA* POTESTAS PLEBEIA E SUA REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA ATRAVÉS
DE *OCTAVIANUS AUGUSTUS* (23 A.C. – 14 D.C.)**

Sidney de Souza Barros, 156-169

Editorial

O PASSADO QUE NÓS VEMOS, O PASSADO QUE NOS OLHA DE VOLTA

THE PAST WE SEE, THE PAST THAT LOOK BACK AT US

Matheus Treuk Medeiros de Araujo¹

“O passado é um país estrangeiro.”

E é mesmo? Sem dúvida, o título da obra seminal de David Lowenthal (1985) traz uma importante constatação: devemos sempre encarar as sociedades passadas com o olhar de antropólogo, evitando generalizações sobre o tempo pregresso. É necessário, portanto, admitir a singularidade de cada época e de cada momento da história e resistir às pretensões universalistas que tentam conformar cada período histórico a um único enquadramento teórico.

No entanto, “o passado” também “é um país estrangeiro remodelado pelo hoje, tendo sua estranheza domesticada por nossa própria forma de cuidar de seus vestígios” (LOWENTHAL, 2015, p.4). E, dessa forma, o passado pode ser um espaço familiar, sobretudo quando é observado pelo investigador que, atento aos conflitos e comoções do presente, passa a identificar noutros tempos situações só há pouco reconhecíveis, e que, portanto, passaram despercebidas aos intérpretes de outras gerações. Novos passados nos encaram a cada novo presente.

¹ Professor de Arqueologia da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e subeditor da NEARCO.

História “Antiga” e “Medieval”, recortes cronológicos tão distantes de nós no tempo, não deixam de ser também o palco de disputas e reivindicações que encontram ecos bastante vivos no presente. E isso é particularmente verdadeiro das contribuições desta nova edição da NEARCO, 2024, em dois volumes (2024.1 e 2024.2), como veremos adiante.

Vivemos, nestes céleres anos 2020, cenários distópicos no âmbito da política internacional, incluindo um retorno ao imperialismo agressivo e territorial por parte das principais potências bélicas mundiais, o fim dos pactos que haviam sedimentado a nova ordem pós-Guerra Fria e o avanço avassalador da violência contra civis no Oriente Médio, no leste europeu e no Sudão – para mencionar alguns dos casos que fizeram mais vítimas. Governos extremistas se difundem sem freios e os líderes de diversos países se entregam à violenta retórica de acusações pessoais e de rechaço aos imigrantes e às minorias. Bilionários (e até trilionários!) desafiam autoridades de países do Sul Global, inclusive no Brasil, e se valem de empresas de tecnologia para convencer os civis de sua causa, muitas vezes enfraquecendo a soberania de nações mais vulneráveis. A inteligência artificial (“IA”) ameaça redesenhar a relação de forças econômicas entre Norte e Sul Global, acentuando as desigualdades que já geravam obstáculos à emancipação de nossa sociedade.

Por outro lado, movimentos de resistência e novas consciências sociais são gestadas na seara ambiental e dos direitos dos animais. Pensar a possibilidade de um mundo em colapso, como se torna cada vez mais evidente através da degradação ambiental antropogênica, é também refletir sobre o destino entrelaçado de humanos, animais e planeta, bem como a gestão de um tempo ora dito “Antropoceno” (CHAKRABARTY, 2013; 2018). Ademais, o advento da IA generativa nos faz finalmente conceber realidades concretas de “produção ciborgue”, para retomar a alegoria de Donna Haraway (2009). O desencanto com o dogmatismo religioso e conservador cria bolsões de pensamento crítico e alguns ensaios de transformação que têm origem no pensamento informado, ousado e independente.

Ainda assim, mesmo nas esferas da vida cotidiana, a uniformização do pensamento grassa a passos largos. Movimentos de massa impulsionados por notícias falsas da internet e o controle assimétrico de recursos de IA põem em risco a diversidade

da linguagem, do raciocínio e do exercício da crítica. É por isso que devemos sempre celebrar a produção historiográfica em seu potencial de abrir veredas e construir caminhos alternativos a um presente talvez deveras desolador.

Há, no passado que vemos, um passado que nos retorna o olhar (DIDI-HUBERMAN, 1998): algo de inquietante se move dentro de nós quando aquilo que investigamos revela carências ou ansiedades latentes no presente. E esse movimento, essa troca de olhares, é algo produtivo e potencialmente transformador, uma alternativa à desolação. Neste volume, creio que o leitor terá a oportunidade de assistir à história como um inventário de situações que nos permitem repensar o presente de forma produtiva.

P. H. Affonso de Paula, em *Cães na Religião e nos Mitos Gregos Antigos*, dá a devida atenção a uma temática que tem ganhado cada vez mais força na historiografia, o estudo dos animais no passado, seja no cotidiano, seja na esfera das representações. Não por acaso, esse estudo se insere no contexto em que assistimos ao advento de preocupações pós-humanas sob a consciência de um tempo ora dito Antropoceno.

A era das finanças e do capitalismo financeiro alimenta a curiosidade sobre como os mediadores financeiros podem ter atuado em outros momentos históricos. Indo de encontro a preocupações do presente, Ian Cartaxo, em *A Crise na Roma do século I AEC e as Finanças*, traz à luz uma problemática que evidencia relações de poder político e econômico em nível social e estatal na Roma Antiga, expondo as raízes comprometidas das finanças com um sistema social aristocrático e conservador – ancorado em valores específicos da sociedade romana quanto ao mundo do trabalho.

Uilson Melo Barbosa Monteiro, por sua vez, oferece um artigo (*Entre a cruz e a cor*) em tom de manifesto, no qual contesta a representação do Cristo branco e a situa em seu contexto histórico e político racista e excludente, expressando reivindicações de uma sociedade que se deseja mais plural.

Importante é também a reflexão proporcionada por Sidney de Souza Barros sobre a *tribunícia potestas* e sua representatividade política no governo de Augusto. Barros discute de forma sofisticada como a inserção da *tribunícia potestas* entre os poderes desempenhados por Augusto refletiria um apelo ao apoio do segmento social

plebeu, deslocando o olhar das disputas aristocráticas para a compreensão do Principado.

Gustavo H. S. S. Sartin oferece um reexame da trajetória histórica de Lefkandi, lançando luz sobre um período tão frequentemente negligenciado sob a alcunha de “trevas”. Num mundo interconectado e, ainda assim, de crescente oposição à mobilidade de grupos menos favorecidos, não é à toa que Gustavo Sartin volta o olhar à recuperação do comércio e das conexões a partir da evidência funerária de Lefkandi no final da Era do Ferro.

Eduardo Rodrigues, por sua vez, examinado atos divinatórios dos heróis da Ilíada, nos fornece um estudo sobre formas de pensamento inspiradas e mágicas através da épica, intitulado *Adivinhação inspirada na Ilíada, o caso de Pátroclo e Heitor*. Observar formas de pensamento mágico, sobrenatural ou inspirado não deixa de ser uma maneira de superar o foco tão contraditório nas manifestações da racionalidade grega.

Paulo Renato Silva de Andrade, no artigo *Ighfir Li: uma análise do panorama devocional pré e proto-islâmico a partir de fontes epigráficas árabes (séc. I – viii e.c.)*, nos brinda com uma rara abordagem dos grafitti proto-islâmicos das fontes árabes, examinando seus principais elementos estruturais, os temas abordados e eventuais dados devocionais. Aqui também vemos como a produção historiográfica brasileira passa a se debruçar cada vez mais sobre cenários não-europeus, abandonado vieses puramente eurocêntricos em favor de uma historiografia plural.

Por fim, Gustavo Luiz Frigotto, em *Por que estudar a Escócia Medieval?*, defende o estudo do passado da Escócia medieval por historiadores brasileiros e a superação de vieses centrados apenas nos ricos países da Europa como França e Inglaterra, em favor de uma região por muito tempo hegemônica pelo imperialismo inglês. Para tanto, Frigotto não apenas aborda alguns dos principais episódios da história medieval escocesa, como também discute sua representação midiática e oferece uma relação de fontes históricas para serem trabalhadas pelos pesquisadores.

Todos esses trabalhos são oferecidos ao leitor como demonstração de que a pesquisa historiográfica continua a contribuir para repensar as nossas circunstâncias e condições a partir de um engajamento crítico com o passado. Convidamos o leitor a

deparar-se com este passado, que necessariamente o encarará de volta.

REFERÊNCIAS

DIDI-HUBERMAN, G. *O que vemos, o que nos olha*. São Paulo: Editora 34, 1998.

CHAKRABARTY, Dipesh. Anthropocene Time. *History and Theory*, v. 1, n. 57, p. 5-32, 2018.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. Tradução de Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. *Sopro*, n. 91, p. 4-22, 2013. Disponível em: <https://www.culturaebarbarie.org/sopro/n91s.pdf>. Acesso em: 29 de dezembro de 2024.

HARAWAY, Donna. Manifesto Ciborgue: Ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: HARAWAY, Donna; KUNZRU, Hari; TADEU, Tomaz. (org.) *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano*. Minas Gerais: Autêntica, 2009, p. 33-118.

LOWENTHAL, David. *The past is a foreign country, revisited*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Artigos

ADIVINHAÇÃO INSPIRADA NA *ILÍADA* - O CASO DE PÁTROCLO E DE HEITOR

DIVINATION INSPIRED BY THE ILIAD – THE CASE OF PATROCLUS AND HECTOR

Eduardo L. A. Rodrigues²

RESUMO

Este artigo apresenta uma análise crítica a respeito do ato de adivinhação que ocorre próximo à morte do herói épico na *Ilíada*. Para isso, inicialmente apresentaremos um breve estudo sobre como a adivinhação homérica é concebida na *Ilíada*, indicando os termos e os adivinhos que aparecem no épico. Num segundo momento, apresentaremos, junto aos estudiosos homéricos, os dois atos de adivinhação na *Ilíada* que ocorrem quando o herói está perto da morte, eventos que ocorrem com Pátroclo (*Il.* XVI, 844-861) e, depois, com Heitor (*Il.* XXII, 356-366). Por fim, a partir da análise de dois outros atos de adivinhação na *Ilíada*, os casos de Heleno (*Il.* VII, 44-45) e de Xanto (*Il.* XIX, 407-423), indicados pela helenista Finkelberg (2011), apresentaremos um estudo sobre os aspectos divinos da morte de Pátroclo e de Heitor que poderiam sugerir que a adivinhação dos heróis poderia, mais do que ser indutivamente concebida, ser do tipo inspirada, tento de fato ocorrido de modo extático, tendo sido inspirados por algum deus antagonista aos heróis. Este estudo visa, portanto, apreender as características do ato clarividente do herói épico quando ele está perto de sua morte.

Palavras-Chave: Adivinhação. *Ilíada*. Pátroclo. Heitor.

² Doutorando em filosofia, UFMG, Bolsista Capes, <https://orcid.org/0000-0002-5344-5738>, E-mail: filosofia_edrodriguez@protonmail.com.

ABSTRACT

This article presents a critical analysis of the act of divination that takes place close to death of the epic hero in the *Iliad*. For this, we will initially present a brief study on how Homeric divination is conceived in the *Iliad*, indicating the terms and diviners that appear in the epic. In a second moment, we will present, together with Homeric scholars, the two acts of divination in the *Iliad* that take place when the hero is near his death, an event which occurs with Patroclus (*Il.* XVI, 844-861) and later with Hector (*Il.* XXII, 356 -366). Finally, from the analysis of two other moments of divination inspired by the *Iliad*, the cases of Helenus (*Il.* VII, 44-45) and Xantho (*Il.* XIX, 407-423), indicated by the Hellenist Finkelberg (2011), we will present a study of the divine aspects of the death of Patroclus and Hector that might suggest that the inspiration of the two heroes does in fact occur as ecstatic and inspired by some god antagonistic to the heroes. Ultimately this study aims, therefore, to apprehend the characteristics of the clairvoyant act of the epic hero when he is close to his death.

Keywords: Divination. *Iliad*. Patroclus. Hector.

INTRODUÇÃO - PANORAMA GERAL SOBRE A ADIVINHAÇÃO NA *ILÍADA*³ TERMOS DIVINATÓRIOS E ADIVINHOS DA *ILÍADA*

Para ampliarmos ao máximo essa breve exposição dos adivinhos que aparecem na *Ilíada*, consideramos a ocorrência dos principais termos divinatórios: *mántis*, *theoprópos*,⁴ *iereús* e *oineiropólos* e *oiōnopólōs*.

As palavras derivadas do termo *mántis* ocorrem quinze vezes na *Ilíada*, sendo que onze dessas ocorrências são de adjetivos e substantivos que se referem àqueles que possuem habilidades divinatórias. Três adivinhos são referidos por esse termo: seis vezes (adjetivos e substantivos) são referidos a Calcas, no Canto I, versos 62, 72 (adj. *μαντοσύνην*), 92, 106 e 384, e também em *Il.* XIII, 69. Além dessas, temos as duas ocorrências de verbos com raiz **man-* que também são referidos a Calcas na *Ilíada*. Calcas também é denominado como um áugure (*οἰωνοπόλων* em *Il.* I, 69 e *οἰωνιστής* em *Il.* II 858).⁵

³ Para um panorama histórico sobre as importantes obras relacionadas ao tema da adivinhação na Antiguidade (principalmente na Antiguidade grega) ver o texto *The History of the History of Divination* de Sarah Iles Johnston na introdução de seu livro *Ancient Greek Divination* (JOHNSTON, 2008, p.17-21).

⁴ Tal termo aparece somente em dois momentos na *Ilíada*, uma vez referindo-se a Calcas (*Il.* XIII, 70) e outra a Polidamante (XII, 228).

⁵ Calcas possui uma importância ímpar para o desenvolvimento da *Ilíada*. Assim também indica Roque ao evidenciar as características desse adivinho: “O nome Calcas (Κάλχας) derivado do verbo *καλχαίνω*,

Duas vezes os termos com raiz *-man* (adj. *μαντοσύνας*) são utilizados referindo-se a Mérope “ὅς περὶ πάντων εἶδεε μαντοσύνας” (‘o mais sábio dos adivinhos’) em *Il.* II, 832 e *Il.* XI, 330. E uma vez ocorre a referência substantiva *μάντιος* ao vate Políido “Πολυῖδου μάντιος” (*Il.* XIII, 663), “adivinho Políido”.

Já a partir dos termos *οἰονορόλος* e *οἰειροπόλος* verificamos: Heleno em *Il.* VI, 76 (Πριαμίδης Ἑλενος, *οἰωνοπόλων* ὅχ’ ἄριστος); Calcas (*οἰωνοπόλων* em *Il.* I, 69 e *οἰωνιστής* em *Il.* II 858); Enomo (*οἰωνιστής* em *Il.* XIII, 70 e *οἰωνιστήν* em *Il.* XVII, 218) e Polidamante em *Il.* XVIII, 249 (τοῖσι δὲ Πουλυδάμας *πεπνυμένος ἦρχ’ ἀγορεύειν*). Já Euridamante aparece como aquele que interpreta os sonhos (*ὄνειροπόλοιο*, *Il.* V, 149).

Há, no entanto, somente quatro ocorrências de verbos formados com a raiz *-man*. Duas delas se referem, como vimos anteriormente, ao vidente e intérprete dos sonhos Calcas no Canto I, verso 107 (*μαντεύεσθαι*) e no Canto II, verso 300 (*Κάλχας μαντεύεται*), também referindo-se a Poseidon. Uma outra se refere a Pátroclo (*Il.* XVI, 859), e a última se refere ao cavalo de Aquiles, Xanto (*Il.* XIX, 420). Além desses, temos também o nome próprio *Μαντινέην* que em Homero é uma região de vilarejos, hoje a cidade Metaneia. E ainda, em *Il.* XXIV, 221 temos a menção por Príamo do termo *μάντιες* (“adivinho”).

Palavras com raiz **iēp-* ocorrem 53 vezes na *Ilíada* designando coisas consagradas ou sacerdotes, que, no entanto, não veremos aqui, já que, na maioria das vezes, a ideia geral dos termos não se conecta diretamente à adivinhação.

Ao todo na *Ilíada* encontramos os seguintes adivinhos: Calcas, Mérope, Políido, Polidamante, Heleno, Enomo e Euridamante. Sendo que desses adivinhos somente Calcas e Políido estão do lado do exército Aqueu. Além disso, há quatro personagens que, como veremos a seguir, atuam, aparentemente, uma única vez sob a influência da adivinhação “inspirada”: Pátroclo, Xanto, Heitor e Heleno. Há também Cassandra que, no entanto, na *Ilíada* não é mencionada quanto à maldição profética de Apolo, e aparece somente em *Il.* XIII, 365-367 e *Il.* XXIV, 699-706. Por fim, ressaltamos o fato de que além

significa “aquele que reflete profundamente” ou “aquele que está imerso nos pensamentos”. E, de facto, atribuem-se a Calcas muitos augúrios, que teriam tido grande importância para a guerra de Troia. Para além de prever a queda de Troia após uma guerra de dez anos, teria sido ele também que augurava que a cidade só seria tomada com a ajuda de Aquiles. O próprio oráculo teria aconselhado a partida de Calcas para Troia, com os exércitos aqueus para os aconselhar, o que aconteceu” (ROQUE, 2013, p.4).

da cidade de Manteia, há também a menção da cidade de Dodona em *Il.* II, 750 tão associada às práticas oraculares da Grécia antiga.

Além disso, percebe-se a ocorrência dos diversos núncios de Zeus na *Ilíada* que mostram como os augúrios mais simples (como o voo das aves) eram popularmente compreendidos por toda a sociedade guerreira da *Ilíada*.⁶

ADIVINHAÇÃO ‘INSPIRADA’ NA *ILÍADA*

Os momentos de suposta adivinhação “inspirada” na *Ilíada* não poderiam ser encontrados somente através dos termos que fazem referência a ela. Para isso, precisamos utilizar também a interpretação literária.

A partir disso, levando em conta todos os momentos de adivinhação vemos que para Finkelberg, apesar da discordância entre os autores em relação aos exemplos de adivinhação “inspirada” na *Ilíada*: “[...] todas as declarações espontâneas resultantes da comunicação direta com o divino - podem ser subsumidas na categoria de adivinhação indutiva” (FINKELBERG, 2011, s.v. *prophecy*, tradução nossa). Para a autora tanto a compreensão de Heleno, filho de Príamo, do “plano dos deuses” (*Il.* VII 44-45), quanto às declarações sobre o futuro dadas, à beira da morte, por Pátroclo e por Heitor (*Il.* XVI.851-854 e *Il.* XXII. 355-360), são ainda uma questão em aberto, a respeito de que tipo de adivinhação estamos tratando.

A adivinhação por indução poderia ser compreendida aqui, ao menos, de duas maneiras. Ou a adivinhação ocorre por meio de uma arte, que a partir de certos ensinamentos se pode deduzir o significado dos presságios ou, independente do conhecimento da personagem sobre a arte divinatória, ela poderia, por meio de um processo indutivo ter clareza sobre o que aconteceria seja a si mesmo, a um amigo ou a

⁶ Por exemplo, em *Il.* II, 353-356 um núncio de Zeus é enviado aos Aqueus quando das navegações, conforme lembrado por Nestor. No canto VIII (versos 75-78) Zeus, depois de librar a balança, manda um raio no meio dos aqueus, interpretado por todos como algo favorável aos Teucros, seguido por três ribombar nos céus, que indicaria a vitória dos troianos (VIII, 170-171). Ainda no canto VIII (versos 130-140) Zeus dispara um raio próximo de Diomedes para avisar aos Aqueus da vantagem dos troianos seguido pelo conselho de Néstor sobre o núncio, depois (versos 242-250) Agamêmnon ora e Zeus apiedado envia um núncio, que é interpretado por todos, para que os Aqueus lutem contra os troianos. Por fim, vemos a oração de Nestor a Zeus seguido de um raio *Il.* XV, 372-377.

um inimigo.

Portanto, levando em conta os trechos citados por Finkelberg e o principal objeto deste artigo, do ato divinatório próximo à morte, vejamos os estudos literários dos casos proféticos de Pátroclo e de Heitor.

Através de Pátroclo o poeta conta uma narrativa daquele que é piedoso (οἶκτος, *oiktos*, 11, 814) e generoso (μείλιχος, *meilikhos* 17, 300). O trajeto de Pátroclo se inicia a partir do canto XI quando Aquiles convoca-o para verificar qual entre os heróis era aquele que se encontrava ferido próximo a Nestor. Tal evento é indicado pelo narrador como o início da derrocada do Menécio: “Ele ouviu e saiu da tenda igual a Ares — o que para ele foi o início da desgraça” (*Il.* XI, 603-4). Mas o momento de maior evidência de Pátroclo será em sua famosa *aristia* no canto XVI, canto este que contém seus maiores feitos no campo de batalha. Aqui o herói substitui Aquiles na batalha e mata dezenas de guerreiros inimigos. Aqui é onde, por fim, o Menécio é vencido e espoliado por Heitor.

É no fim de sua *aristia*, no canto XVI, que Pátroclo à beira da morte revela a Heitor o destino funesto (*moira*) deste. Esse trecho tem como paralelo literário o momento da morte de Heitor, em *Il.* XXII, paralelo que contém três elementos em comum: a adivinhação, a morte prematura e a aceitação ou não do próprio destino (a *moira*). Antes de analisarmos e traçarmos tais paralelos literários, vejamos atentamente este trecho⁷ (*Il.* XVI, 843-854):

Foi então que, já sem forças, lhe disseste, ó Pátroclo cavaleiro:
“Por agora, ó Heitor, ufana-te em excesso. A ti outorgou
a vitória Zeus Crônida e Apolo, que me subjugaram
facilmente. Pois eles próprios me despiram as armas dos ombros.
Mas se vinte homens como tu me tivessem enfrentado,
todos aqui teriam morrido, subjugados pela minha lança.
Mas matou-me o fado e o filho de Leto; entre os homens,
Euforbo. Tu, contudo, foste o terceiro a matar-me.
Mas dir-te-ei outra coisa; e tu guarda-a no teu espírito:
não será por muito mais tempo que viverás, mas
já a morte de ti se aproxima e o fado irresistível,

⁷ τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφησ' Πατρόκλεες ἵππευ· ἤδη νῦν Ἑκτορ μεγάλ' εὖχεο· σοὶ γὰρ ἔδωκε. νίκην Ζεὺς Κρονίδης καὶ Ἀπόλλων, οἳ με δάμασαν. ῥηιδίως· αὐτοὶ γὰρ ἀπ' ὤμων τεύχε' ἔλοντο. τοιοῦτοι δ' εἴ πέρ μοι εἰκοσὶν ἀντεβόλησαν, πάντες κ' αὐτόθ' ὄλοντο ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ δαμέντες. ἀλλὰ με μοῖρ' ὀλοή καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός, ἀνδρῶν δ' Εὐφορβος· σὺ δέ με τρίτος ἐξεναρίζεις. ἄλλο δέ τοι ἐρέω, σὺ δ' ἐνὶ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν· οὐ θην οὐδ' αὐτὸς δηρὸν βέη, ἀλλὰ τοι ἤδη ἄγχι παρέστηκεν θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή χερσὶ δαμέντ' Ἀχιλῆος ἀμύμονος Αἰακίδαο (*Il.* XVI, 843-854).

pois morrerás pelas mãos do irrepreensível Eácida, Aquiles”.⁸

Dito isso, o poeta segue com uma consideração a respeito dessa morte lamentável por ser prematura⁹ (*Il.* XVI, 855-857):

Enquanto assim falava, cobriu-o o termo da morte.
A alma evolou-se do corpo e foi para o Hades, lamentando
seu destino, deixando para trás a virilidade e a juventude.¹⁰

E, por fim, a resposta de Heitor (*Il.* XVI, 858-861):

E ao morto proferiu estas palavras o glorioso Heitor:
“Pátroclo, por que razão me adivinhas a morte escarpada?
quem sabe se Aquiles filho de Tétis de Belas-Tranças
venha primeiro se ferir sob a ponta de minha lança e perder
seu *thumós*?”¹¹

MORTE E ADIVINHAÇÃO “INSPIRADA” DE HEITOR (*Il.* XXII, 355-366)

A morte de Heitor é poeticamente semelhante à morte de Pátroclo. Tanto a estrutura quanto a repetição de alguns dos trechos ajudam a reforçar essa ideia. Veremos, desse modo, que o trecho referente a morte de Heitor é subdividido com a mesma estrutura do trecho da morte de Pátroclo: primeiro a adivinhação, depois os versos que falam da morte prematura e, por fim, a reação da personagem – (que aqui é a de Aquiles) - quando o seu destino é revelado (*Il.* XXII, 355-360):

Moribundo Ihe disse então Heitor do elmo faiscante:
“Na verdade, te conheço bem e direi o que será; mas convencer-te
era algo que não estava para ser. O coração no teu peito é de ferro.
Mas reflete bem agora, para que eu para ti não me torne
maldição dos deuses, no dia em que Páris e Febo Apolo
te matarão, valente embora sejas, às Portas Esqueias.”¹²

⁸ Tradução de Frederico Lourenço, 2005. Edição grega por Willcock, 1984.

⁹ ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε· ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμμένη Ἀἴδος δὲ βεβήκει. ὃν πότμον γοώσασα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην (*Il.* XVI, 855-857).

¹⁰ Ibid. Tradução com alterações minhas.

¹¹ τὸν καὶ τεθνηῶτα προσήυδα φαίδιμος Ἑκτωρ· ἴατ' ὅτι μοι μαντεύεαι αἰπὺν ὄλεθρον; τίς δ' οἶδ' εἴ κ' Ἀχιλεὺς Θέτιδος πάϊς ἡυκόμοιο φθῆναι ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ τυπεῖς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσαι (*Il.* XVI, 858-861).

¹² τὸν δὲ καταθνήσκων προσέφη κορυθαίολος Ἑκτωρ· ἴατ' σ' εὖ γινώσκων προτιόσσομαι, οὐδ' ἄρ' ἔμελλον πείσειν· ἦ γὰρ σοί γε σιδήρεος ἐν φρεσὶ θυμός. φράζεο νῦν, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι ἥματι τῷ ὅτε κέν σε Πάρις καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων ἐσθλὸν ἔοντ' ὀλέσωσιν ἐνὶ Σκαιῇσι πύλῃσιν (*Il.* XXII, 355-360).

Depois, ocorrem versos idênticos aos já proferidos pelo poeta quando Pátroclo se encontra próximo da sua morte (//. XXII, 361-363):

Enquanto assim falava, cobriu-o o termo da morte.
A alma evolou-se do corpo e foi para o Hades, chorando
seu destino, deixando para trás a virilidade e a juventude.¹³

E, assim, finalmente, a reação de Aquiles (//. XXII, 364-366):

E para ele, já morto, assim disse o divino Aquiles:
“Morre. O destino eu aceitarei, quando Zeus quiser
que se cumpra e os outros deuses imortais.”¹⁴

Visto esses trechos, procuraremos responder às seguintes questões sobre o fenômeno profético na *Ilíada*: **(a)** Há inspiração divina na adivinhação de Pátroclo e de Heitor? **(b)** Como os comentadores e estudiosos homéricos explicam esses atos divinatórios?

Essas questões serão abordadas a seguir ao analisarmos os comentários que falam exatamente desses episódios de ato divinatório de Pátroclo e de Heitor.

COMENTÁRIOS SOBRE O EPISÓDIO DE ADIVINHAÇÃO DE PÁTROCLO E DE HEITOR

Primeiramente, verificaremos, de acordo com os estudiosos da *Ilíada*, o episódio de Pátroclo analisando, dessa forma, quais características são atribuídas ao ato profético do herói. Para isso, vejamos os comentários de Richard Janko (1994, p. 417) sobre os últimos momentos anteriores à morte de Pátroclo:

em 830—63 A jactância de Heitor revela sua autoilusão; a resposta desafiadora de Pátroclo expõe isso claramente, estando sua própria insensatez esquecida na visão lúcida trazida pela aproximação da morte (REINHARDT, *IuD* 323—5). Ao dizer que Apolo o desarmou — algo que ele não poderia saber sem poderes mânticos, já que o deus

¹³ ὥς ἄρα μιν εἰπόντα τέλος θανάτοιο κάλυψε, ψυχὴ δ' ἐκ ῥεθέων παμμένη Ἄϊδος δὲ βεβήκει ὃν πότμον γοόωσα λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην (//. XXII, 361-363).

¹⁴ τὸν καὶ τεθνηῶτα προσήύδα δῖος Ἀχιλλεύς· 'τέθναθι: κῆρα δ' ἐγὼ τότε δέξομαι ὁππότε κεν δὴ Ζεὺς ἐθέλῃ τελέσαι ἢ δ' ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι (//. XXII, 364-366).

era invisível —, ele nos prova a veracidade de sua predição da morte de Heitor, já prenunciada pelo poeta no verso 800; isso é confirmado pelo modo como ele morre antes que Heitor possa contestá-lo.

Citando Reinhardt, Janko reafirma que Pátroclo tem uma visão clara sobre aqueles que o feriram. Saber que Apolo o desarmou é uma das informações que conferem certa veracidade à adivinhação do Menécio. Em vez de suplicar a Heitor, Pátroclo deseja, de acordo com Janko (1994), retirar a glória de Heitor por matá-lo, dizendo-lhe que este foi somente o terceiro a golpeá-lo. Por outro lado, vemos o desejo do Menécio em falar sobre Aquiles.

Aqui, vemos que Pátroclo está submetido a um estado de fraqueza física (ὀλιγοδρανέων) que, possivelmente, como analisamos, refere-se a um estado próximo da demência. Esse seu estado torna suas últimas palavras regidas por uma intenção que mistura ameaça, adivinhação e o desejo de honra. Assim, Pátroclo tenta desmoralizar Heitor, ao mesmo tempo que deseja falar sobre Aquiles. Este é o momento em que junto ao desejo de falar sobre Aquiles e de manter sua honra ante à morte, Pátroclo acaba por predizer o futuro, este que envolve justamente Heitor e o Eácida. Desse modo, percebe-se que Janko mostra mais o estado psicológico em que Pátroclo se encontra quando profere suas últimas palavras, estando já fatalmente debilitado (τὸν δ' ὀλιγοδρανέων προσέφησ Πατρόκλεες ἱππεῦ, *Il.* XVI, 843).¹⁵ Percebe-se que essas diferentes intenções são os principais complicadores para as interpretações desse momento divinatório.

Entretanto, seguindo atentos aos argumentos que ainda ressaltam certa veracidade daquilo que foi adivinhado por Pátroclo importante citarmos o seguinte comentário de Martin West:

em 852. οὐ θῆν: θῆν é caracteristicamente usado em suposições confiantes, especialmente sobre o futuro. A predição de Pátroclo tem para nós o peso da de um profeta, pois sabemos desde o verso 800 que ela corresponde ao que vai acontecer. Heitor, no entanto, não

¹⁵Ao falar sobre as palavras finais de Pátroclo Janko apresentará outras referências sobre o tema, que não serão aprofundadas aqui já que o que nos interessa aqui é somente a concepção divinatória apresentada na *Ilíada*. Assim, diz Janko “853-4 Dying was held to bring precognition: so Xenophon, *Cyr.* 8.7.21; Plato, *Apol.* 39c; Aristotle *frag.* 10; Artemon of Miletus in AT; Cicero, *De Divinatione* 1.63 with Pease's n.; Genesis 49. The like belief that dying swans sing from foreknowledge of their death appears in Aeschylus (*Ag.* 1444c) and Plato (*Phaedo* 84E)”. (JANKO, 1994, p. 420).

sabe disso e trata-a como uma questão em aberto (859–61).” (WEST, 2001, p. 328).

West comenta a expressão usada por Pátroclo quando este diz a Heitor: “não será por muito mais tempo que viverás, mas / já a morte de ti se aproxima e o fado irresistível” (οὐθ' ἦν οὐδ' αὐτὸς δηρὸν βέη). West demonstra que o uso da partícula enclítica ἦν confere às palavras de Pátroclo certo conhecimento profético. ἦν é utilizado para enfatizar a certeza que se tem sobre o que é dito. Traduzido por “certamente”, indubitável’ (surely now)¹⁶, a partícula enfatiza, assim, a certeza que Pátroclo tem sobre a previsão da morte de Heitor.

Por outro lado, temos também outros fortes indícios de que a profecia de Pátroclo tinha como causa mais a intenção de ameaçar aquele que o matou. Assim, indica os seguintes comentários da obra mais recente dedicada a comentar o canto XVI da *Ilíada*, por Brügger:

A noção de que os moribundos possuem dons proféticos é reiteradamente atestada na Antiguidade, por exemplo, em Platão, *Apologia* 39c; schol. AT sobre 854; DIETRICH, 1965, 200 n. 1; RUTHERFORD, 1982, 153 n. 38; Janko sobre 852–854 (todos com coleções de exemplos — parcialmente sobrepostas). — Na *Ilíada*, não apenas Pátroclo, mas também o moribundo Heitor prediz a morte de seu oponente (22.358–360; cf. n. 818–863); além de se ligarem a outros acontecimentos, ambas as profecias têm, no momento de sua enunciação, a função efetiva de “autoafirmação verbal”. (A passagem é interpretada como uma ameaça pura, sem reivindicação proléptica, por Johnston 1999, 16 n. 40: “Pátroclo está certo de que seu amigo vingará sua morte e deseja amedrontar Heitor com essa certeza.”). (BRÜGGER, 2018, p. 373)

Por um lado, vemos que são apresentadas aqui as mesmas referências de Janko (1993) a respeito da noção da adivinhação realizada próxima da morte na Antiguidade. Por outro, o comentário de Brügger evidencia ainda mais o caráter de ameaça e tentativa de desprestígio do herói inimigo. Junto a isso e ainda mais importante aqui, é a referência à concepção de Iles Johnston apresentada em sua mais recente obra

¹⁶ De acordo com Brügger, ao analisar o termo visto anteriormente por West: “ἦν: ‘certainly, indubitably’, with οὐ 5× VB (2.276n., 14.480n.; WEST, 2011, p. 328: ‘used in confident surmises’).”

dedicada aos estudos da adivinhação na Grécia antiga.¹⁷ Sua interpretação como estudiosa da adivinhação antiga diz que o ato divinatório de Pátroclo é puramente um ato de ameaça, tal como reiteira Brügger acima. Essa posição da autora, apesar de ir na contramão de nossas hipóteses, é relevante para abranger as interpretações a respeito dessas duas divinações de Pátroclo e de Heitor na *Iliada*.

Para além dessas considerações sobre a ameaça, ainda temos dois argumentos a favor da veracidade profética de Pátroclo; os aspectos sacrificiais de sua morte, de que infelizmente não teremos tempo para falar aqui, o conhecimento do Menécio sobre Apolo e o uso por ele da partícula *θην*, “certamente”, “indubitável” (surely now),¹⁸ ao dizer o destino de Heitor, argumentos analisados de perto por Martin West.

No entanto, no que concerne aos comentários, pouco ainda foi dito sobre as características proféticas da *Iliada*, especialmente a respeito das profecias dos dois heróis. Por isso, analisaremos o aspecto divino da adivinhação inspirada, característica essa que nos será evidente ao verificarmos o episódio profético de Xanto. Posteriormente, retornaremos às análises do caso de Pátroclo e de Heitor.

ADIVINHAÇÃO DE HELENO E DE XANTO, E AS CARACTERÍSTICAS DA INSPIRAÇÃO HOMÉRICA

O caso de Heleno nos é apresentado anteriormente a partir do comentário de Finkelberg sobre a adivinhação na *Iliada*. Heleno no canto VII, em meio ao campo de batalha, perceberá as intenções dos deuses, logo após Apolo e Atena decidirem-se por uma trégua (*Il.* VII, 24-42). Assim descreve o poeta (*Il.* VII, 44-53):

E Heleno, filho amado de Príamo, compreendeu em seu *týmos*
a deliberação que agradara aos deuses em concílio.
Postou-se junto de Heitor e assim lhe dirigiu a palavra:
“Heitor, filho de Príamo, igual de Zeus em conselho!
Será que te deixarás convencer por mim? Pois sou teu irmão.
Ordena aos Troianos e a todos os Aqueus que se sentem;
tu próprio desafia quem for mais nobre entre os Aqueus
a combater contra ti em aterradora peleja.

¹⁷ JOHNSTON, Sara Illes. *Ancient Greek Divination*. Blackwell Publishing, London, 2008.

¹⁸ De acordo com Brügger, ao analisar o termo visto anteriormente por West: “*θην*: ‘certainly, indubitably’, with *οὐ* 5× VB (2.276n., 14.480n.; WEST, 2011, p.328: ‘used in confident surmises’).”

Não é ainda teu destino que morras e encontres teu fim:
foi isso que eu ouvi da parte dos deuses imortais.”¹⁹

A partir desses versos destacamos que Heleno aparentemente compreendeu em seu espírito (σύνθετο θυμῷ) de forma extática e inspirada. Aliás, não há nesse momento nenhum presságio a ser lido. Os deuses deliberam e ele percebe a intenção deles. Apesar do que essa interpretação literária sugere, de fato nada especial é conferido a esse pressentimento de Heleno. Dessa forma o trecho também é analisado por Kirk:

Nenhum ato especial de adivinhação, ou compreensão sobrenatural dos desejos ou conversas divinas, é creditado a ele naquela ocasião, o que em alguns aspectos exemplifica o típico padrão de conselho. No entanto, os troianos precisam de um profeta, pelo menos para equilibrar a Calcas (...). Ele intui o plano divino, 'coloca-o para si mesmo [o significado literal sendo mais adequado aqui 'deu ouvidos' a 'em seu coração' (ou mente). Aristarco interpretou isso como significando o que ele entendeu por profecia, e não por ouvir a conversa deles. (KIRK, 1990, p. 237).

Vemos assim, que há, pelo menos em relação a esse trecho, um tipo de intuição que é próxima à concepção de conhecimento adquirido por meio de habilidades divinatórias. De fato, por ser somente baseado na interpretação literária dificilmente poderíamos conceber esse pressentimento de Heleno como sendo um ato de adivinhação “inspirada”. No entanto, em relação a esse caso, ao menos há uma ideia de que Heleno teve conhecimento de uma verdade dos deuses. De outro modo, não há essa mesma menção de proveniência divina nos atos de Pátroclo ou de Heitor, a não ser, até então, o fato de que o que foi previsto por esses heróis foi também concretizado.

Terminada essa análise de Heleno, adiante se conferir o único caso em que não há dúvidas de que a adivinhação seja proferida de forma extática. Eis o caso de Xanto quando este conta a Aquiles seu destino (//. XIX, 407-423):

E falando com voz humana o embutiu Hera a deusa de brancas

¹⁹ τῶν δ' Ἑλένος Πριάμοιο φίλος παῖς σύνθετο θυμῷ βουλήν, ἥ ῥα θεοῖσιν ἐφώνδανε μητιόωσι· στή δὲ παρ' Ἑκτορ' ἰὼν καὶ μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν· Ἑκτορ υἱὲ Πριάμοιο Διὶ μῆτιν ἀτάλαντε ἥ ῥα νύ μοί τι πίθοιο, κασίγνητος δέ τοί εἰμι· ἄλλους μὲν κάθισον Τρῶας καὶ πάντας Ἀχαιοὺς, αὐτὸς δὲ προκάλεσσαι Ἀχαιῶν ὅς τις ἄριστος ἀντίβιον μαχέσασθαι ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι· οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα θανεῖν καὶ πότμον ἐπισπεῖν· ὥς γὰρ ἐγὼ ὅπ' ἄκουσα θεῶν αἰειγενετῶν (//. VII, 44-53).

armas: Pois desta vez te salvaremos, ó possante Aquiles.
Mas perto está já o dia em que morrerás. Culpados não
seremos, mas sim um poderoso deus e a moira funesta.
Pois não foi nossa preguiça e lentidão que fizeram com que os
Troianos sobre os ombros de Pátroclo as armas pegassem:
Mas o predileto dos deuses, de Leto de Belas-tranças nascido
Tendo atacado primeiro matou e a Heitor renome lhe deu.
Pela nossa parte correríamos com o sopro do Zéfiro,
que segundo se diz é o mais veloz dos ventos. A ti está fadado
que por um deus e por um homem sejas à força subjugado.”
Depois que assim falou, as Erínias privaram-no da fala.
Muito agitado lhe respondeu então Aquiles de pés velozes:
“Xanto, por que adivinhas minha morte? tu nem mesmo precisas
eu bem sei-o, também meu próprio destino é aqui perecer
longe de meu pai querido e de minha mãe; porém ainda assim, não
reduzirei antes de conduzir aos troianos a repugnância da guerra.”²⁰

Esse trecho mostra com nítida clareza, de acordo com nossa interpretação, que é possivelmente Hera, a deusa, que induz Xanto a dizer com voz humana a profecia que já era conhecida por Aquiles. Essa é a profecia que diz respeito à iminente morte do Pelida no campo de batalha de Ilíon (Troia).²¹ É, portanto, a deusa que inspira Xanto, dando-lhe conhecimento profético.

Além disso, duas informações nos interessam aqui: a primeira é a revelação a Aquiles, no trecho destacado, de que foi Apolo o responsável pela morte de Pátroclo, e a segunda é a informação que diz que quem matará Aquiles será um “deus e um homem”. Tal conhecimento se fecha num ciclo de profecias, principalmente, ao considerarmos que a adivinhação de Heitor consiste em revelar a Aquiles que é Páris e Apolo que o subjugarão.

Neste trecho, como vimos anteriormente, os cavalos apenas podem falar por

²⁰ αὐδήεντα δ' ἔθηκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη· καὶ λῖν σ' ἔτι νῦν γε σώσομεν ὄβριμ' Ἀχιλλεῦ· ἀλλὰ τοι ἐγγύθεν ἦμαρ ὀλέθριον· οὐδέ τοι ἡμεῖς αἴτιοι, ἀλλὰ θεός τε μέγας καὶ Μοῖρα κραταιή. οὐδὲ γὰρ ἡμετέρη βραδυτῆτι τε νωχελίῃ τε Τρῶες ἀπ' ὤμοιν Πατρόκλου τεύχε' ἔλοντο· ἀλλὰ θεῶν ὤριστος, ὃν ἡὔκομος τέκε Λητώ, ἔκταν' ἐνὶ προμάχοισι καὶ Ἑκτορι κῦδος ἔδωκε. νῶϊ δὲ καὶ κεν ἄμα πνοιῇ Ζεφύροιο θέοιμεν, ἦν περ ἐλαφροτάτην φάσ' ἔμμεναι· ἀλλὰ σοὶ αὐτῷ μόρσιμόν ἐστι θεῶ τε καὶ ἀνέρι Ἴφι δαμῆναι. ὥς ἄρα φωνήσαντος Ἑρινύες ἔσχεθον αὐδήν. τὸν δὲ μέγ' ὀχθήσας προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς· Ἔάνθε τί μοι θάνατον μαντεύεαι; οὐδέ τί σε χρὴ. εὖ νυ τὸ οἶδα καὶ αὐτὸς ὃ μοι μόρος ἐνθάδ' ὀλέσθαι νόσφι φίλου πατρὸς καὶ μητέρος· ἀλλὰ καὶ ἔμπης οὐ λήξω πρὶν Τρῶας ἄδην ἐλάσαι πολέμοιο (//. XIX, 407-423).

²¹ Aquiles diz já saber de seu dúplice Fado, dito anteriormente pela sua mãe Tétis (//. IX, 410-416): “Na verdade me disse minha mãe, Tétis dos pés prateados, /que um dual destino me leva até ao termo da morte: /se eu aqui ficar a combater em torno da cidade de Troia, /perece o meu regresso, mas terei um renome imorredouro; /porém se eu regressar para casa, para a amada terra pátria, / (415) perece o meu renome glorioso, mas terei uma vida longa, /e o termo da morte não virá depressa ao meu encontro”.

serem inspirados por Hera. A deusa é a responsável por desestabilizar certa 'ordem do mundo', ordem já muito bem estabelecida pelo imaginário religioso e filosófico do homem grego. A saber, a ordem é desestabilizada porque, além do fato de que os cavalos não poderiam falar com voz humana, de acordo com certa visão da poesia homérica, ninguém poderia fugir de sua *moira* (destino). Essas duas características também são salientadas por Dodds (1951) ao comentar essa passagem em que as Erínias interrompem essa clarividência de Xanto inspirada divinamente:

Em parte alguma trata-se de vingança ou punição. A explicação se encontra, talvez, no fato de a Erínia ser o agente pessoal que assegura a realização da *moira*. Eis por que elas interrompem bruscamente a fala dos cavalos de Aquiles, pois, "segundo a *moira*" cavalos não falam. Eis também a razão pela qual elas seriam, de acordo com Heráclito, capazes até mesmo de punir o sol, caso ele "transgredisse as normas" por um exagero na execução de sua tarefa. Creio que provavelmente a função moral das Erínias como ministras da vingança derive de sua tarefa inicial, que consistia em reforçar um destino (*moira*) - o que era em princípio moralmente neutro, ou melhor ainda, que continha tanto a noção de "dever moral" quanto a de "dever ligado à probabilidade", sem estabelecer entre eles nenhuma distinção clara (como é, aliás, típico do pensamento antigo) (DODDS, 2002, p. 16).

Mesmo tal interrupção evidencia ainda mais o caráter divino das palavras proferidas por Xanto. Este é inspirado por uma deusa (Hera) que, somente pela presença dela, pôde falar e profetizar. Baseado nesse trecho, poderíamos afirmar que, aparentemente, a adivinhação inspirada na épica homérica é intencionalmente uma antecipação da morte dos personagens. Uma forma de tornar os heróis cientes de sua condição mortal. No entanto, essa "conscientização" heroica nos parece estritamente proibida, tanto que é somente neste momento de Xanto com Aquiles que teremos o único caso na *Ilíada* de interrupção das Erínias. Elas impedem a fala dos cavalos para que não seja revelado nada além do que um mortal - no caso Aquiles - poderia saber sobre o seu próprio destino.

Além disso, podemos verificar como as profecias de Xanto e de Pátroclo relacionam-se a partir da leitura de Edwards dos mesmos versos da fala dos cavalos (*Il.* XIX, 404-417):

O cavalo imortal é utilizado para enfatizar o papel de Apolo em ambas

as mortes com uma clareza que dificilmente poderia ser obtida de qualquer outra maneira; um deus dificilmente falaria assim a um mortal na *Iliada*, e simples humanos não conseguem perceber com tamanha nitidez as ações divinas passadas e futuras. Esse tipo de advertência seria mais apropriado — ainda que não necessariamente mais eficaz — se dirigido a um herói que parte para a batalha da qual não retornará. (EDWARDS, 1991, p. 283)

Para Edwards, os cavalos reforçam a atuação de Apolo tanto na morte de Pátroclo quanto na morte de Aquiles. Isso ajuda a reforçar a presença de um deus antagônico a esses heróis, pois, além de inimigo, Apolo poderia ser aquele que inspira Pátroclo.

Para prosseguirmos, devemos redobrar nossa atenção ao fato de que a profecia de Pátroclo e de Heitor é dita completa e literalmente, diferentemente de Xanto, que, por ser um cavalo, é impedido de falar os detalhes da morte de Aquiles. Afinal, ao compararmos com a adivinhação de Heleno e de Xanto, percebemos que o que mais legitimaria a adivinhação de Xanto quanto inspirada é a presença do divino que no caso se referiria a Hera. Com isso, analisamos a morte dos dois heróis através de suas características divinizadas.

CARACTERÍSTICAS DIVINAS DAS MORTES DE PÁTROCLO E DE HEITOR, CHAMADOS PARA MORRER

Além de possuírem um paralelo profético, Pátroclo e Heitor são os únicos heróis que de fato são chamados pelos deuses para morrer (*Il.* XVI. 693 e XXII. 207). Pátroclo é chamado pelos deuses para morrer (*Il.* XVI, 693) ao ser incitado por Zeus: “inflando seu peito com ímpeto” (691). Assim descreve o poeta (*Il.* XVI, 691-693):

Foi Zeus que agora lançou ímpeto no peito de Pátroclo.
Quem primeiro e quem por último, ó Pátroclo, mataste,
quando os deuses te chamaram para a morte?²²

A consciência de Pátroclo diante de tal chamado se evidencia com o fato de que

²² ὅς οἱ καὶ τότε θυμὸν ἐνὶ στήθεσιν ἐνήκεν. ἔνθα τίνα πρῶτον, τίνα δ' ὕστατον ἐξενάριξας, Πατρόκλεις, ὅτε δὴ σε θεοὶ θάνατόνδ' ἐκάλεσσαν (*Il.* XVI, 691-693).

é o poeta que se dirige diretamente ao herói. Afinal, esse é um claro momento de apóstrofe, em que o narrador fala diretamente à personagem. Já em relação a Heitor, será o próprio herói que demonstrará sua consciência desse chamado (//. XXII, 296-307):

E Heitor compreendeu no seu espírito e assim disse:
“Ah, na verdade os deuses chamaram-me para a morte.
Pois eu pensava que o herói Deífobo estava ao meu lado.
Mas ele está dentro da muralha e foi Atena que me enganou.
Agora está perto de mim a morte malévola; já não está longe,
nem há fuga possível. Era isto de há muito agradável
a Zeus e ao filho de Zeus que acerta ao longe, que antes
me socorriam de bom grado. Agora foi o destino que me apanhou.”²³

Heitor diferentemente de Heleno (que sentiu em seu *thymós*) perceberá em seu ânimo (φρήν). Vemos assim, que Pátroclo e Heitor nos são apresentados como heróis de profunda consciência. Sobre isso, Jasper Griffin (1980, p. 42) indica uma análise através de duas ideias: (1) que a leitura dos portentos ditos por um adivinho é reflexo de sua compreensão dos eventos futuros, “por uma consciência de algo como a noção mais tarde chamada de 'simpatia', do cosmos como uma espécie de organismo vivo”; (2) além disso, Griffin concluirá que os eventos importantes no épico sempre “são prenunciados em oráculos, presságios e sonhos”. A partir da junção dessas duas ideias Griffin acresce uma reflexão sobre o chamado dos heróis para a morte:

Em algum lugar entre essas duas últimas ideias, vem o destino ou os deuses “chamando” ou “levando” um homem para a morte. Os maiores heróis que morreram na *Ilíada*, Pátroclo e Heitor, são os dois que compartilham a frase “os deuses me chamaram à morte”. Sua morte é desenvolvida mais completamente do que qualquer outra no poema, e a responsabilidade dos deuses é mais claramente visível; este é o “plano de Zeus” que envolvia a morte de ambos, no curso de sua estratégia geral para a destruição de Troia, uma concepção totalmente olímpica. (GRIFFIN, 1980, p. 42).

A partir dessa interpretação é possível percebermos que os atos e as mortes de

²³ “Ἑκτωρ δ’ ἔγνω ἦισιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε· “ὦ πόποι, ἦ μάλα δὴ με θεοὶ θάνατόνδε κάλεσσαν. Δηϊφωβὸν γὰρ ἐγὼ γ’ ἐφάμην ἥρῳα παρεῖναι, ἀλλ’ ὃ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ’ ἐξαπάτησεν Ἀθήνη. νῦν δὲ δὴ ἐγγύθι μοι θάνατος κακός, οὐδ’ ἔτ’ ἄνευθεν, οὐδ’ ἀλέη. ἦ γὰρ ῥα πάλαι τό γε φίλτερον ἦεν Ζηνὶ τε καὶ Διὸς υἱὶ Ἑκηβόλῳ, οἳ με πάρος γε πρόφρονες εἰρύατο· νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει (//. XXII, 296-307).

ambos heróis são desenvolvidos de forma completa. O poeta prepara o ouvinte para que este compreenda a morte de Aquiles (que não será descrita na narrativa) através do paralelismo literário das mortes de Pátroclo e de Heitor. Por outro lado, percebemos por meio dessa análise que as profecias de Pátroclo e de Heitor mais do que terem sido influenciadas pelos deuses, na verdade demonstram a consciência dos heróis sobre os eventos que se sucederam após suas mortes. Ambos reconhecem os deuses que os direcionam a encontrar seu próprio destino, e ambos, enfim, percebem a morte de seu inimigo. Algo que para eles fora claramente designado pelos deuses.²⁴

PÁTROCLO E O ANTAGONISMO DIVINO

Os elementos do divino com a proximidade da morte de Pátroclo são ainda mais evidentes com a participação efetiva de Apolo no canto XVI. A consagração de Apolo no ato divinatório seria quase evidente se levássemos em conta o fato de Febo tocar Pátroclo antes mesmo deste último ser golpeado fatalmente por Euforbo e Heitor (*Il.* XVI, 791-798). De qualquer modo, a morte de Pátroclo é o momento da narrativa que permite a leitura de Gregory Nagy sobre as características antagônicas do herói épico com o deus que se assemelha a ele:

O herói é antagonista em relação ao deus que aparenta ser parecido com ele. O antagonismo não exclui um elemento de atração (geralmente uma “atração fatal”), que pode ser manifestada de várias maneiras. O recinto sagrado dedicado ao herói no culto heroico poderia ser coincidente com o espaço sagrado dedicado ao deus que era considerado o antagonista divino do herói. Em outras palavras, o antagonismo no mito entre deus e herói - incluindo os mitos mediados pela épica - corresponde à simbiose ritualística entre deus e herói. (NAGY, 2017, p. 63).

²⁴ Junto a isso, percebe-se o fato de os heróis morrerem em sua plena juventude. Sobre isso observa Vernant: “A *hébe* que Pátroclo e Heitor perdem com a vida e que possuíam, portanto, de modo mais completo que os outros *kouroi* de idade avançada, é aquela mesma que Aquiles se assegura escolhendo a vida breve, pela qual, através da morte heróica, a pronta morte, ele permanece para sempre revestido. Se a juventude se manifesta na pessoa do guerreiro vivo, primeiramente pelo vigor, *bíe*, potência, *krátos*, fortaleza, *alké*, do cadáver do herói estendido sem força e sem vida, seu brilho transparece na excepcional beleza de um corpo doravante inerte.” (VERNANT, 1977, p. 47). Esse breve comentário de Vernant junto às análises de Griffin revelam que os heróis foram chamados para morrer no ápice de sua juventude.

É então que Nagy (2017, p. 67) mostra a posição de Pátroclo diante desse antagonismo, em uma interpretação sobretudo sacrificial:

Aquiles é antagonista do deus Apolo, em relação ao qual ele possui uma estranha semelhança. Quando Pátroclo substitui Aquiles, ele assume o papel de um substituto ritual de Aquiles no contexto do antagonismo deste herói com Apolo. Quando Pátroclo morre (*Ilíada* XVI, 786), ele é chamado “igual a um *daimōn*”, um sinal do seu estatuto enquanto um substituto ritual. O uso da palavra *daimōn* neste caso, designando uma força sobre-humana sem especificação, assinala o momento épico do antagonismo entre deus e herói. Vemos aqui concomitantemente um momento ritual, indicando uma convergência entre herói épico e herói de culto (NAGY, 2017, p. 67).

Percebemos que tanto Aquiles quanto Pátroclo são heróis antagônicos a Apolo. O deus que nesse contexto poderia ser o responsável por dar a Pátroclo, em seu último instante, a visão do destino de seu inimigo, é o deus que o golpeia. Sendo assim, o golpe possibilitaria a adivinhação somente pelo fato da consequente morte do Menécio.

Apesar de ser uma hipótese, consideramos aqui que o momento em que Pátroclo está gravemente ferido, próximo de sua morte, possibilitaria o herói compreender (assim como Heleno, que compreendo, “em seu espírito,” σύνθετο θυμῷ), sem uma autorização consciente do deus antagônico, algo que estaria inscrito no destino de Heitor. O que só poderia ser explicado pelo fato de um deus ter tocado o Menécio a poucos instantes dos golpes de Euforbo e de Heitor.

Afinal, é curioso o fato de tanto a profecia de Pátroclo quanto a de Heitor não serem interrompidas pelas Erínias, como ocorre no caso de Xanto. Singularidade que só poderia ser explicada ou pelo fato de não ser permitido pela ordem das coisas que cavalos falem, o que não parece ser um motivo suficiente, ou porque de fato é a morte que permite o acesso à adivinhação dita pelos dois heróis. Uma terceira opção seria o fato de a adivinhação por ameaça ser ainda mais precisa com a morte. De qualquer forma, esses argumentos ao menos explicariam a singularidade da adivinhação de Pátroclo e de Heitor em relação à clarividência de Xanto.²⁵

²⁵ Poderíamos desconfiar que os cavalos sendo filhos de uma das Harpias, estas que, como dito por Edwards (1991), possuem características próximas às Erínias, são antagônicos à deusa Hera. Se isso fosse verificado poderíamos afirmar que na *Ilíada* todos os momentos de adivinhação extática (isto é, inspirada)

HEITOR E O ANTAGONISMO DIVINO

Atentos ao processo de adivinhação inspirada na *Ilíada* cabe a nós o seguinte questionamento: afinal, qual seria o deus e em que momento um deus influenciaria Heitor a dizer o destino de Aquiles? Quais as características divinas da morte de Heitor? Para responder a essas questões devemos voltar ao momento pouco antes de Heitor decidir encarar Aquiles. No momento em que Heitor encontra Deífobo que na verdade é a deusa Atena disfarçada (*Il.* XXII, 226-229).

Dessa forma, vemos Heitor entregue finalmente ao seu destino, percebemos como sua corrida ao redor das muralhas se transforma em uma vã tentativa de atrasar o momento de sua morte. Já Walter Otto em sua *Teofania* (1959) vê na aparição de Atena como o evento que assegura a honra heroica de Heitor:

Logo que a balança fatídica de Zeus indicou sua morte, Atena, adotando a figura de um amigo, se apresentou ao homem angustiado que fugia ante Aquiles e lhe ofereceu fazer frente, junto com ele, àquele poderoso. Porém, uma vez iniciada a luta, Heitor olha ao seu redor, buscando o companheiro de armas, este havia desaparecido. (...) E sabe que isto estava predestinado por Zeus e Apolo, que até esse momento o protegiam. (OTTO, 2007, p. 61).

Assim, ao perceber seu engano, Heitor reconhecerá, de acordo com Otto, que “o engano da deusa salvou sua honra de herói”. E nesse momento, a fala de Heitor, que vimos anteriormente, é utilizada pelo autor como argumento de sua interpretação (*Il.* XXII, 304):

“Ah, na verdade os deuses chamaram-me para a morte. [...] Que eu não morra de forma passiva e ingloria, mas por ter feito algo de grandioso, para que os vindouros de mim ouçam falar!”

De acordo com Walter Otto, seria graças à deusa que Heitor teria algo de grandioso, digno de ser cantado pelos aedos vindouros. Esse argumento é o que tornaria

são influenciadas por deuses antagônicos. Isso poderá ser tema de um trabalho posterior a este. Por enquanto, nos interessa a inspiração divina apenas na contraposição Pátroclo-Apolo e Heitor-Atena.

possível pensarmos que é o contato de Atena o imediato motivo inspirador da adivinhação de Heitor, assim como no caso de Pátroclo com Apolo. De qualquer modo, como na cena de Pátroclo, aqui verificamos a presença do antagonismo divino entre Atena e Heitor num momento de profecia próxima à morte do herói.

AS REAÇÕES DE AQUILES E HEITOR AO TEREM SEUS PRÓPRIOS DESTINOS REVELADOS

Aquiles aceita seu destino quando este lhe é revelado por Xanto, agindo de modo muito diverso a Heitor quando este último também teve seu próprio destino revelado. Apesar dessa reação diversa, ela mostra que, em ambos momentos, as cenas de Aquiles e Heitor apresentam características similares. Que é o uso de ambos do verbo *μαντεύομαι* (adivinhar, profetizar, consultar um oráculo) que aqui traduziremos simplesmente por “adivinhar”.

Heitor assim responde: “Pátroclo, por que razão me adivinhas a morte escarpada?” *‘Πατρόκλεις τί νύ μοι μαντεύει αἰπὺν ὄλεθρον’* (Il. XVI, 859). Aquiles diz a Xanto: “por que adivinhas minha morte?” *‘Ξάνθε τί μοι θάνατον μαντεύει’* (Il. XIX, 420). Esses são dois dos quatro versos na *Ilíada* em que aparece esse verbo, *μαντεύομαι*. As outras duas menções são referentes a Calcas; Canto I, verso 107 (*μαντεύεσθαι*) e no Canto II, verso 300 (*Κάλχας μαντεύεται*), também referindo-se a Poseidon. Esse é para nós um argumento auxiliar à consideração da origem divina da clarividência de Pátroclo e de Heitor. De qualquer forma, vemos certo paralelismo entre os dois trechos, o que reforça a existência de uma intenção narrativa da voz poética em descrever os casos proféticos na *Ilíada* especificamente em relação a Pátroclo, Xanto e Heitor.

CONCLUSÃO – AS CARACTERÍSTICAS DA ADIVINHAÇÃO INSPIRADA NA ILÍADA

Como vimos, a análise aqui apresentada sustenta a tese de que a profecia de Pátroclo e a de Heitor são passagens comuns e conectadas literariamente. Tais profecias são marcadas pelas seguintes características: (1) o chamado da morte pelos deuses; (2) a presença da morte, pois as profecias são ditas após o herói ser atingido pelo golpe fatal; (3) presença da característica antagônica divina-heroica (o ato profético na *Ilíada*

aborda diretamente o tema de antagonismo herói-e-deus na épica arcaica); (4) o contraste entre a reação de Heitor e de Aquiles diante da revelação do destino; (5) e, por fim, o entrelaçamento dos destinos dos principais heróis do épico: Aquiles, Pátroclo e Heitor.

Se por um lado, tentamos interpretar a adivinhação de Pátroclo e de Heitor como concebidas por influência divina, por outro, defendemos que a adivinhação aqui ocorre por um contexto estritamente poético. Por si só aquilo que Pátroclo e Heitor representam na narrativa, o amigo dileto de Aquiles e o príncipe herdeiro de Troia, são motivos suficientes para que o poeta descreva a morte dos dois com tal singularidade. A passagem de Xanto seria, portanto, uma demonstração da atuação de Apolo como responsável da morte dos dois heróis antagônicos e parecidos com o deus, Pátroclo e, principalmente, Aquiles.

Portanto, se a narrativa da *Ilíada*, como a conhecemos, tem como foco as consequências da ira (*ménis*) de Aquiles, essa indicação mesma já explicaria porque o poeta teria dado um tratamento tão singular tanto das profecias de Pátroclo e de Heitor, quanto ao retratar a profecia inspirada de Xanto.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

HOMER. *Iliad*. Edited with notes by M. M. Willcock. London: St. Martin's Press, 1984.

HOMER. *Homeri Ilias*. WEST, M. L. (ed.). *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana*. Stuttgart-Leipzig: Teubner, 1998.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução em versos por Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ediouro, 2015.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução por Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Companhia, 2005.

BIBLIOGRAFIA

ASSUNÇÃO, Teodoro. *A Philotes de Aquiles e Pátroclo na Ilíada*. Em: <https://www.researchgate.net/publication/332625211_A_philotes_de_Aquiles_e_Pa

troclo_na_Iliada>. Acesso em: 12 de Outubro. 2020.

BRÜGGE, Claude. *Homer's Iliad The Basel Commentary. Book XVI*. Boston/ Berlin : De Gruyter, 2018.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Éditions Klincksieck, 1968.

DOODS, Erwin. *Os Gregos e o Irracional*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

FINKELBERG, Magalit. *The Homer Encyclopedia*, Vol. I-III. London: Blackwell Publishing, 2011.

FRADE, Gustavo. *Adivinhação e profecia na Grécia antiga*. Rev. est. class., Campinas, SP, v.18 n2, p. 1-16, jul./dez. 2018.

GRIFFIN, Jasper. *Homer on life and Death*. London, Oxford: Clarendon Press, 1980.

JOHNSTON, Sara Illes. *Ancient Greek Divination*. London: Blackwell Publishing, 2008.

KIRK, G. (Org.). *The Iliad: A Commentary*. 6 v. Cambridge: Cambridge University Press, 1985-1993.

LOWESTAM, Steve. *The death of Patroklos*. A study in typology. Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 133. Königstein/Ts.: Verlag Anton Hain, 1981.

NAGY, Gregory. *O Herói Épico*. Tradução por Félix Jácome Neto. Imprensa da universidade de Coimbra, 2017.

OTTO, Walter F. *Teofanía: El espíritu de la antigua religión griega*. Tradução por Juan Jorge Thomas. España: Sexto Piso Editorial., 2007.

REDFIELD, James M. *La tragedia de Héctor: Naturaleza y cultura en la Iliada*. Barcelona: Destino/Ensayos, 1992.

ROQUE, Renato. *Deus Ex-Augure*. Cultura Clássica I - Dezembro 2013.

RUTHERFORD, R. B. *Tragic Form and Feeling in the Iliad*. In: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 102, p.145-160, 1982.

SINOS, Dale S. *Achilles, Patroklos and the meaning of philos*. Inns brucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Band 29. Innsbruck: Universität Innsbruck, 1980.

VERNANT, Jean-Pierre. *A bela morte e o cadáver ultrajado. Discurso*. Tradução por Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. Editora Ciências Humanas, n. 9, p.31-62, São Paulo, 1978.

WEST, Martin L. *The Making of the Iliad - Disquisition and Analytical Commentary*. London: Oxford University Press, 2011.

LEFKANDI E A RECUPERAÇÃO GREGA NO PERÍODO PÓS-PALACIANO

LEFKANDI AND THE GREEK RECOVERY IN THE POST-PALATIAL PERIOD

Gustavo Henrique Soares de Souza Sartin²⁶

RESUMO

No presente artigo, discutimos o desenvolvimento de Lefkandi, um assentamento na margem sul da ilha da Eubeia, desde a Idade do Bronze até o início do Período Arcaico, enfatizando os seus desenvolvimentos durante o período Pós-Palaciano, marcado por uma recuperação rápida após as dificuldades pelas quais a Grécia passou no fim da Idade do Bronze.

Palavras-chave: Lefkandi. Grécia. Período Micênico. Período Pós-palaciano. Recuperação.

ABSTRACT

In this article we discuss the development of Lefkandi, a settlement on the South border of the island of Euboea from the Bronze Age to the Early Archaic Age, emphasizing its developments during the post-palatial period, marked by a very quick recovery after the troubles that Greece experienced at the end of the Bronze age.

Keywords: Lefkandi. Greece. Mycenaean period. Post-palatial period. Recovery.

²⁶ Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, além de mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Atualmente, é doutorando em Arqueologia na Universidade de São Paulo. Esta pesquisa contou com o apoio da CAPES.

APRESENTAÇÃO

No presente artigo, discutiremos a trajetória de Lefkandi, uma aldeia no sul da Eubeia, a partir do seu registro arqueológico. Partindo da sua fundação, passaremos rapidamente pelo Período Micênico e então voltaremos a nossa atenção para o Período Pós-palaciano, no início da Idade do Ferro, quando o local se tornou pioneiro na conectividade com outras comunidades não só do Egeu, mas do Mediterrâneo como um todo.

Na Grécia continental, ao longo da Idade do Bronze, o registro arqueológico indica um contínuo aumento da complexidade social, algo que pode ser observado, por exemplo, nos sepultamentos de Micenas (comunidade que acabou fornecendo o nome moderno ao período histórico, dito “Micênico”), que sugerem uma estratificação social crescente. Esse processo ensejou um processo de centralização crescente, que resultou no estabelecimento de “palácios”, no qual uma autoridade central, ocupando uma posição fortificada geralmente situada num ponto elevado, controlava e explorava as áreas adjacentes. Ainda que a autoridade central pareça ter organizado a maior parte da produção e distribuição de mercadorias, as pesquisas têm avançado no sentido de demonstrar que os palácios não mantinham controle de toda a atividade econômica das áreas sob a sua influência direta porquanto bens seriam produzidos e distribuídos à revelia da autoridade central. A assim chamada “Grécia micênica” parece, também, ter sido parte de uma intrincada rede de comércio e trocas culturais, não apenas com o restante do Egeu, mas com as comunidades do entorno do Mediterrâneo como um todo (VAN VIJNGAARDEN, 2002, p. i-iii).

O FIM DA IDADE DO BRONZE

O registro arqueológico indica que, por volta de 1025 antes da Era Comum (doravante, AEC), o bronze, material até então muito comum, tornou-se raro na Grécia central, sendo substituído por um metal até então raro, o ferro (MORRIS, 1992, p. 502-503). Isso marca o início da chamada “Idade do Ferro” na Grécia, que, grosso modo, coincide com o fim do Período Micênico ou Palaciano. O sistema de palácios entrou em uma profunda crise por volta do ano 1200 AEC e, ainda que alguns dos sítios tenham

tido alguma recuperação parcial durante algum tempo (OSBORNE, 2009, p. 35-36), após algumas gerações, o colapso completou-se, os palácios em ruínas foram abandonados e parecem ter acontecido, de forma mais ou menos generalizada, processos de redução populacional acompanhados de um certo grau de dispersão, o que inclui a partida de muitos habitantes da Grécia continental para as ilhas do Egeu e para as costas oeste e sul da Anatólia (GATES, 2011, p. 206-208). Como era de se esperar, as atividades econômicas sofreram reveses proporcionais à crise generalizada.

Apesar do colapso dos palácios do período micênico, aos poucos emergiu, em áreas específicas, um novo modelo de organização social (DEGER-JALKOTZY; LEMOS, 2006, p. 1-3; FINKELBERG, 2005, p. 161-165). Logo após o colapso, embora seja possível encontrar continuidades e descontinuidades, a cultura na maior parte da Grécia continuou a ser micênica, enquanto em Creta, ela continuou sendo uma mistura particular entre os elementos micênicos e os elementos minoicos que os antecederam (DICKINSON, 2006, p. 116-117). Nos séculos seguintes ao colapso dos palácios, nas comunidades que continuaram a existir, foi sendo forjado um novo tipo de sociedade, cujas instituições pouco deviam àquelas do Período Micênico (FINLEY, 1970, p. 71-72). Uma das mudanças notáveis que se operou foi a substituição da exogamia pela endogamia, ou seja, as mulheres passaram a desposar pretendentes da sua própria comunidade (FINKELBERG, 2005, p. 163-165), o que talvez esteja na origem do paroquialismo que terá um papel tão grande quando do surgimento das pólis, na transição para o período Arcaico.

APRESENTANDO LEFKANDI

Um dos primeiros locais a revelar sinais claros de recuperação durante o período pós-palaciano foi Lefkandi (KRAMER-HAJOS, 2020, p. 77), uma aldeia costeira no litoral sul da Eubeia, a grande ilha (3684 quilômetros quadrados), localizada ao norte da Ática. Para a nossa sorte, na segunda metade do século passado, as escavações ampliaram o nosso conhecimento sobre o mundo micênico para além dos palácios, revelando cada vez mais das suas áreas rurais e pequenas aldeias (SACHETT; POPHAM, 1972, p. 8-10).



Imagem 1 (acima): mapa do centro-sul da Eubeia, do norte da Ática e do leste da Beócia centrado em Lefkandi (adaptado de SACHETT; POPHAM, 1972, p. 8).

A Eubeia foi ocupada desde tempos pré-históricos. No caso de Lefkandi, o mais antigo assentamento, encontrado logo acima do nível da rocha, revelou cacos de cerâmica semelhantes aos descobertos em alguns dos níveis mais antigos de Troia (a partir de Troia II). Isso situa o início da ocupação de Lefkandi ainda no terceiro milênio AEC. Logo depois, Lefkandi parece ter começado a associar-se às comunidades da Grécia continental, especialmente do Peloponeso.

Para essa época, é possível demonstrar o contato entre a sua população e a cidade de Lerna, próxima a Argos, no Peloponeso. Durante um período de cerca de meio milênio que foi até aproximadamente 1600 AEC, o assentamento parece ter se desenvolvido de forma mais ou menos contínua. Foi nesse momento, a partir do início do período Heládico Tardio/Superior, que o sítio passou a revelar elementos associados ao que hoje chamamos de “civilização micênica”, ao qual estava integrado como uma próspera aldeia (e não como um “palácio”), assim permanecendo por cerca de quatro séculos. Por volta do ano 1200 AEC, todavia, não é possível se determinar se a comunidade como um todo foi destruída ou se, como Atenas, situada a apenas cerca de setenta quilômetros, sobreviveu. Não obstante, é certo que, ao longo dos cento e cinquenta anos seguintes, o sítio foi ocupado mais intensamente do que antes, o que significa que talvez haja recebido refugiados de outras áreas do mundo micênico após a

destruição dos palácios. Quando muitas áreas da Grécia estavam despovoadas, Lefkandi era um centro ativo, mantendo uma posição de grande importância até o século IX (SACHETT; POPHAM, 1972, p. 11-13; COLDSTREAM, 2003, p. 16-18).

A fértil planície Lelantina, situada imediatamente ao norte de Lefkandi, contém uma fina argila amarela que, a partir do século XII, foi utilizada pelos habitantes da localidade para a produção de tijolos secos ao sol, além de pavimentos, fornos e, é claro, cerâmica (estilo Heládico Tardio 3C). Em Lefkandi, foi encontrada uma sequência de três edifícios, em camadas sucessivas, datando do fim do Período Micênico. A cerâmica produzida no século XII era bastante simples, mas próxima o bastante em estilo daquela produzida em Micenas, que à época agonizava, e de Atenas, para que a conexão entre esses três locais seja evidente. Para esse mesmo período, foi encontrado um vaso de tipo vilanoviano (produzido na península itálica), o que sugere a existência de comércio com o Ocidente (SACHETT; POPHAM, 1972, p. 13-14). De fato, os lefkandianos, assim como os atenienses, parecem ter sido líderes no restabelecimento do comércio, empreendendo trocas com as terras próximas ao Mediterrâneo oriental, especialmente a região do Levante (COLDSTREAM, 2003, p. xiv-xv).

O PERÍODO PÓS-PALACIANO

Embora não se possa saber, exatamente, o que se passou em Lefkandi quando os palácios de outras partes da Grécia estavam sendo destruídos, é certo que um complexo de edifícios da localidade foi destruído por fogo por volta dessa época e reconstruído imediatamente sobre os entulhos do edifício anterior, pois a comunidade parece ter prosperado durante a crise generalizada. As edificações dessa segunda fase foram utilizadas ao longo do século XII e reparadas algumas vezes. Nesse mesmo período, os habitantes por vezes enterraram os seus mortos em covas escavadas dentro dos edifícios. Os corpos não eram acompanhados de objetos de luxo, apenas cobertos por cacos de *pithoi* (grandes vasos de armazenamento) e então o pavimento de argila era refeito logo acima.

Duas ou três gerações mais tarde, a população de Lefkandi passou a utilizar também um cemitério externo, adjacente ao complexo de edifícios, contendo tumbas

retangulares escavadas no solo sustentadas por paredes de pedra (*cist graves*). O cemitério parece ter tido a sua maior extensão por volta do ano 900 AEC. Os cemitérios parecem cobrir o período entre 1050 e 825, sendo que o número total de enterramentos já publicados era de 302 em 2009.²⁷

No século X AEC, Lefkandi era ainda mais próspera do que nos séculos anteriores, exercendo um papel de liderança no comércio com outras comunidades do Egeu e também com o Levante. Nessa mesma época, era evidente a conexão comercial entre Lefkandi e Atenas, atestada pela presença de cerâmica ática nos sítios daquela (COLDSTREAM, 2003, p. 33-34). Essa conexão comercial não irá significar, todavia, uma fusão cultural, porquanto a cerâmica produzida em Lefkandi permaneceu claramente distinta da cerâmica ática.

Um dos motivos para a grande fama de Lefkandi, ao menos nos círculos arqueológicos, é a construção do primeiro edifício monumental da Idade do Ferro na Grécia, erigido por volta do ano 950 AEC. Muitos supõem que se tratasse de um “*heroon*”, um edifício dedicado a um “herói” (um indivíduo geralmente associado ao estabelecimento da comunidade), mas o fato é que, devido à falta de inscrições, tal identificação permanece especulativa, pois o edifício pode ter sido erigido para outras funções (DE WAELE, 1998, p. 379-380).

O edifício era dividido em cinco segmentos. De leste a oeste: uma varanda frontal, com extensões para o norte e para o sul; a câmara oriental; a câmara central; a câmara ocidental, dividida em duas unidades menores separadas por um corredor; e, por fim, uma abside. A leste do edifício, defronte à varanda, foi estabelecido o cemitério.

No centro do edifício, na cova sul, jaziam os restos mortais de um homem cremado (a masculinidade é presumida), dentro de uma ânfora de bronze, além de uma mulher inumada. O corpo cremado era acompanhado por armas e o inumado por joias, o que representa uma grande mudança em relação aos enterramentos ocorridos nos séculos XII e XI na mesma comunidade, quando os cadáveres não eram acompanhados por objetos de valor. Também foram encontrados, na cova norte, os esqueletos de quatro cavalos, que não eram acompanhados por quaisquer objetos além de duas

²⁷ Disponível em: <<http://lefkandi.classics.ox.ac.uk/>> e <<https://lefkandi.classics.ox.ac.uk/cemeteries.html>>, ambos acessados em 4 de novembro de 2024.

mordeduras de ferro (POPHAM et al., 1993, p. 19-22). É possível que ambas as covas tivessem sido cobertas com placas de madeira, das quais restam apenas fragmentos.

O corpo cremado não permite maiores análises. Em cada lado da cabeça da mulher inumada, foram encontrados dois pequenos cilindros folhados a ouro, ambos em mau estado, que talvez fossem brincos. Ao redor do seu pescoço, havia um colar de contas de ouro com um pingente central do mesmo material, em forma de disco. Dois grandes discos de ouro com um design em espiral foram depositados sobre os seus seios e uma chapa de ouro, em formato de Lua, foi colocada entre eles, ainda que um pouco abaixo. Nas suas mãos, havia dois anéis, um de ouro e outro de electro (uma liga natural de ouro e prata). Sobre a sua coxa esquerda, foram encontrados nove alfinetes, dois folhados a ferro com cabeças de ouro, cinco de bronze, além de dois de ferro com cabeças de osso. Além dessas joias, uma adaga de ferro com cabo de marfim foi colocada ao lado da sua cabeça, enquanto uma espécie de empunhadura de ferro foi encontrada próximo ao seu ombro direito.

A Grécia central não contava com minas de ouro, de modo que o material que acompanhava o cadáver da mulher inumada necessariamente veio de outras regiões, possivelmente no norte do Egeu ou mesmo no Mediterrâneo oriental.

As covas no cemitério adjacente ao suposto *heroon* continham também objetos de luxo, como ouro, marfim e âmbar, assim como colares de contas de vidro ou faiança além de cerâmica ricamente decorada.²⁸ Os objetos de valor encontrados junto aos cadáveres tanto do *heroon* como do cemitério adjacente sugerem uma tentativa de demonstração de status social, ainda que o comércio desse período não possa ser explicado da partir de uma premissa tão simples. Esse era um mundo cada vez mais interconectado, no qual a existência do comércio de longa distância provavelmente foi se tornando parte da dinâmica das relações sociais. Dito de outro modo, à medida que os habitantes iam entrando em contato com novas mercadorias, elas iam se tornando necessárias para uma performance social considerada adequada (FOXHALL, 1998, p. 297-298).

²⁸Vide, por exemplo, a cova identificada pelo número 15 em: PAPADOPOULOS; LORD SMITHSON; et al. (2017, p. 171-174).

Lefkandi foi, assim, um caso especial de recuperação grega no início da Idade do Ferro e provavelmente antecipou as características do tipo de comunidade que apareceria com frequência nos poemas homéricos, compostos no século VIII AEC, no qual uma figura importante, um *basileus* (termo normalmente traduzido por “rei”), cultuado por gerações, liderava uma pequena população que mantinha relações comerciais com comunidades gregas e não-gregas (RAAFLAUB, 1998, p. 173). Nessas comunidades, o status social devia estar associado à demonstração de riqueza através do uso e da exibição de objetos de luxo. Por conta do ouro enterrado no *heroon* do século X, a localidade também antecipava o que estava por vir. O metal não era encontrado na Grécia propriamente dita e precisava ser importado. Não obstante, nos poemas homéricos, ele foi mencionado frequentemente (ECONOMOPOULOS, 1996, p. 109), o que indica um mundo interconectado no qual as comunidades gregas foram aos poucos tomando parte, um processo no qual Lefkandi teve pioneirismo.

A partir do fim do século IX AEC, a aldeia parece haver entrado em decadência no momento que duas outras localidades da ilha, Cálcis e Erétria, ganhavam importância. Essas duas, comunidades, já havendo realizados os seus respectivos sinoecismos e se constituído em pólis, travariam uma longa e importante guerra pelo controle da planície Lelantina, no centro da Eubéia, entre os séculos VIII e VII AEC, evento muito mencionado pelas fontes gregas antigas. Já se especulou que Lefkandi pudesse ser uma espécie de “Antiga Erétria”, antes que os habitantes se realocassem para o leste. Dito desse modo simples, isso é impossível, posto que Erétria parece ter se desenvolvido no século IX, quando Lefkandi ainda prosperava. No caso de Cálcis, o sítio foi ocupado ainda no início da Idade do Bronze (no Heládico Inferior) e nunca parece ter sido abandonado (SAPOUNA-SAKERALLAKIS, 1987, p. 233-236), embora exista pouca atestação arqueológica relacionada aos primeiros séculos do período pós-palaciano. A partir do século IX, todavia, a localidade se desenvolveu e os seus habitantes, inclusive, empreenderam aventuras coloniais através da fundação de Pithekoussai, na baía de Nápoles, no início do século VIII AEC.

É possível que a decadente Lefkandi, ao fim da sua trajetória, haja se envolvido no conflito entre as suas pujantes vizinhas e, de fato, o sítio parece ter sido destruído no

último quartel do século VIII AEC, enquanto acontecia a Guerra Lelantina (SACHETT; POPHAM, 1972, p. 18-19).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de Lefkandi, em alguns sentidos, espelhou a do restante do mundo grego: o sítio foi ocupado pela primeira vez ainda no terceiro milênio AEC e, aos poucos, tornou-se parte do integrado mundo micênico, que mantinha relações comerciais importantes com o restante do Mediterrâneo. Quando o sistema de palácios micênicos entrou em crise, por volta do ano 1200 AEC, Lefkandi parece ter sofrido um revés, evidente na destruição de um conjunto de edifícios. O que tornou o sítio especial, todavia, foi a velocidade da recuperação. Sem demora, foram construídas novas edificações e a comunidade tornou-se ainda mais próspera do que antes, assumindo uma posição de destaque, ao menos do que diz respeito às comunidades gregas, tanto no comércio com o ocidente quanto no com o oriente, enquanto o restante da Grécia ainda tentava se reorganizar. As escavações em Lefkandi, a partir principalmente de fins da década de 1960, serviram para enriquecer o nosso entendimento sobre o que se passou no Período Pós-palaciano: o colapso não foi geral. Além disso, as evidências da recuperação do comércio durante o Período Pós-palaciano evidentes em Lefkandi se alinham bem com os entendimentos mais recentes sobre como o período não se caracterizou por uma baixa geral do nível de vida, mas por processos de “regeneração” que podem ser vistos por todo o mundo grego, embora em diferentes velocidades nas diferentes regiões (cf. RUTTER, 2020, p. 209-210). Lefkandi é o sítio mais antigo a apresentar tais características regenerativas e foi um dos primeiros do período pós-palaciano a ser devidamente escavado e estudado.

Curiosamente, a prosperidade de Lefkandi durou apenas cerca de três séculos e, quando duas comunidades próximas, Cálcis e Erétria, prosperaram, o assentamento entrou em decadência e acabou destruído em poucas gerações, no início do período arcaico. Isso torna Lefkandi um exemplo, talvez um dos mais importantes, da reorganização do mundo grego no Período Pós-palaciano. Os palácios micênicos podem ter deixado de existir, mas comunidades menores não só continuaram existindo como

até prosperaram, construindo aos poucos as estruturas sociais e econômicas que viriam a caracterizar o mundo grego no período arcaico, já grandemente interconectado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLDSTREAM, J. N. *Geometric Greece: 900-700 BC, Second Edition*. London and New York: Routledge, 2003.

DE WAELE, J. A. K. E. The Layout of the Lefkandi 'Heroon'. *The Annual of the British School at Athens*, vol. 93, 1998, p. 379-384.

DEGER-JALKOZY, Sigrid; LEMOS, Irene S. (eds.). *Ancient Greece: from the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

DICKINSON, Oliver. The Mycenaean Heritage of Early Iron Age. In: DEGER-JALKOZY, Sigrid; LEMOS, Irene S. (eds.). *Ancient Greece: from the Mycenaean Palaces to the Age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 115-122.

ECONOMOPOULOS, Mining Activities in Ancient Greece from the 7th to the 1st. Centuries BC. *Mining History Journal*, vol. 3, p. 109-114, 1996.

FINKELBERG, Margalit. *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FINLEY, M. I. *Early Greece: The Bronze and Archaic Ages*. New York: W. W. Norton & Company, 1970.

FOXHALL, Lin. Cargoes of the heart's desire: the character of trade in the archaic Mediterranean world. In: FISHER, Nick; VAN WEES, Hans (eds.). *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*. London: Duckworth and The Classical Press of Wales, 1998, p. 169-174.

GATES, Charles. *Ancient Cities: The archaeology of urban life in the Ancient Near East and Egypt, Greece, and Rome, Second Edition*. London and New York: Routledge, 2011.

KRAMER-HAJOS, Margaretha. The Euboean Gulf. In: MIDDLETON, Guy D. (ed.). *Collapse and Transformation: The Late Bronze Age to the Early Iron Age in the Aegean*. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books, 2020, p. 77-85.

MORRIS, Ian. Circulation, Deposition and the Formation of the Greek Iron Age. *Man, New Series*, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. 24, no. 3, sep. 1989, p. 502-519.

OSBORNE, Robin. *Greece in the Making, 1200–479 BC, Second Edition*. Routledge, 2009.

PAPADOPOULOS, John K.; LORD SMITHSON, Evelyn; et al. The Early Iron Age: the cemeteries. *Athenian Agora*, vol. 36, p. lli-lxxiii, 1-1046, 2017.

POPHAM, M. R., CALLIGAS, P.G; SACKETT, L. H.; COULTON, J; CATLIN, H. W. Lefkandi II. The Protogeometric Building at Toumba. PART 2: The Excavation, Architecture and Finds. *The British School at Athens. Supplementary Volumes*, 1993, No. 23.

RUTTER, Jeremy B. Late palatial versus early postpalatial Mycenaean pottery (c. 1250–1150 BC): ceramic change during an episode of cultural collapse and regeneration. In: MIDDLETON, Guy D. (ed.). *Collapse and Transformation: The Late Bronze Age to the Early Iron Age in the Aegean*. Oxford and Philadelphia: Oxbow Books, 2020, p. 209-220.

RAAFLAUB, Kurt. A historian's headache: how to read 'Homeric' society? In: FISHER, Nick; VAN WEES, Hans (eds.). *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*. London: Duckworth and The Classical Press of Wales, 1998, p. 169-174.

SACHETT, L. H.; POPHAM, M. R. Lefkandi: A Euboean Town of the Bronze Age and the Early Iron Age (2100-700 B.C.). *Archaeology*, jan 1972, vol. 25, no. 1, p. 8-19, 1972.

SAPOUNA-SAKELLARAKIS, E. New Evidence from the Early Bronze Age Cemetery at Manika, Chalkis. *The Annual of the British School at Athens*, vol. 82, p. 233-264, 1987.

POR QUE ESTUDAR A ESCÓCIA MEDIEVAL? REFLEXÕES SOBRE SUA MARGINALIZAÇÃO E POSSÍVEIS CAMINHOS PARA FOMENTAR A HISTORIOGRAFIA DO TEMA NO BRASIL

WHY STUDY MEDIEVAL SCOTLAND? INSIGHTS ABOUT ITS MARGINALIZATION AND POSSIBLE PATHS TO FOSTER ITS HISTORIOGRAPHY IN BRAZIL

Gustavo Luiz Frigotto²⁹

RESUMO

No presente artigo, analisamos a marginalização da Escócia medieval na historiografia global e sua ausência na academia brasileira, produzindo representações culturais que fomentaram uma visão estereotipada do espaço escocês. Diante disso, refletiu-se sobre os possíveis caminhos e desafios para suprir essa lacuna e argumentou-se a importância de solidificarmos o estudo desse período na Escócia com mais critério.

Palavras-chave: Escócia. Historiografia. Medievo. Metodologia.

ABSTRACT

This essay analyzes the marginalization of medieval Scotland in global historiography and its omission from Brazilian academic discourse, resulting in cultural representations that have encouraged a stereotypical perception of the Scottish region. Consequently, we pondered the potential avenues and difficulties for addressing this deficit and asserted the critical need to establish its study of a more rigorous foundation.

Keywords: Scotland. Historiography. Medieval. Methodology.

²⁹ Graduado em história pela Universidade Tuiuti do Paraná (UTP), pós-graduado em relações internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR), mestrando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), orientado pelo Dr. Elton Oliveira Souza de Medeiros.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS³⁰

“Aí. Pobre Escócia, quase com medo de reconhecer-se”, escreveu Shakespeare ao citar um dos muitos momentos desafortunados pelo qual o reino da Escócia se submete em *Macbeth*. O poeta, ao publicar sua obra em 1607, quatro anos após a união entre as coroas da Inglaterra e da Escócia, produziu uma das representações culturais escocesas mais lidas em todo o globo, e reproduziu em sua literatura, a busca por comunicar ao seu leitor/espectador simpatia em relação à imagem de uma Escócia desolada por assassinatos, conspirações políticas, guerras internas e corrupção (WORMALD, 2005, p. 1).³¹

A obra supracitada nos exemplifica como se construiu o panorama de uma Escócia imaginada. Suas paisagens, altas montanhas, circundadas por vales, rios e florestas foram cenários de romances como *Outlander* (2014) e filmes como *Coração Valente* (1995) que fizeram sucesso mundo afora. No entanto, mesmo com um distanciamento de quase quatrocentos anos entre a obra shakespeariana e o filme de Mel Gibson, o imaginário construído de uma Escócia indefesa, sem recursos, em busca de uma salvação se perpetuaram na cultura popular ao longo dos séculos.³² Se por um lado há a ausência de fidedignidade histórica — assim como em vários momentos pelos quais a ficção buscou retratar acontecimentos históricos com o intuito de entreter seu leitor/espectador — por outro, considerando o ambiente acadêmico, a construção da fábula dá lugar ao ostracismo. Atualmente, historiadores escoceses têm se debruçado justamente sobre o esforço de mitigar esse longo processo de irreflexão acerca da história escocesa, que se perpetuou, conseqüentemente, não somente a literatura e a cinematografia, mas também a historiografia do medievo.³³

³⁰ Todas as traduções neste artigo são de minha autoria.

³¹ Aqui utilizamos como inspiração a argumentação de AURELL (2012, p. 3) ao estabelecer uma distinção entre os propósitos políticos de autores para narrar a realidade do passado naquilo que é um texto histórico e recriar histórias imaginadas na ficção.

³² Os principais responsáveis pelo ataque a essa visão, também presente na historiografia tradicional escocesa anterior a década de 70 são, segundo Simpson (MACQUEEN, 2016, p. 30), Alexander Grant e Jamie Wormald.

³³ Entre as recentes contribuições nesse sentido, recomendamos: Alice Taylor (2016) *The Shape of the State in Medieval Scotland 1124-1290*, obra na qual a autora desmistifica as generalizações sobre o feudalismo do Reino da Escócia; Neil McGuigan, (2021) *Máel Coluim III, 'Canmore': An Eleventh-Century Scottish King* rebate, através da bibliografia do rei Malcolm III, a representação de uma Escócia subalterna à chegada de uma recente expansão anglo-normanda construída na Era Vitoriana e continuada até o fim do século XX.

Ao discutirmos sobre as novas abordagens historiográficas com relação ao estudo da História Medieval, podemos observar que, embora os conceitos e técnicas que contemplam a Nova História Política tenham fornecido bases para análises mais criteriosas e profundas, nos permitindo estudar com um olhar mais atento questões até então marginalizadas como gênero, vida cotidiana, micro história, clima e cultura imaterial, alguns temas, objetos e espaços ainda são relegados à sarjeta da escrita da história. Assuntos pertinentes à História Medieval do Reino da Escócia³⁴ e sua rica história sofreram um gradual processo de ostracização, como mostraremos na seleção de alguns exemplos no capítulo abaixo. No Brasil, verificamos que apesar de haver trabalhos que citam e permeiam assuntos relacionados ao objeto, não há nenhuma obra na pós-graduação que trabalhe criteriosamente com essa pauta.³⁵

Diante disso, nossa maior motivação para a elaboração do presente ensaio, bem como a mobilização buscando alternativas para fundamentar os alicerces da pesquisa do medievo escocês³⁶ como um todo, se estabelece a partir das seguintes perguntas: se a paisagem escocesa inspirou obras culturais populares e as histórias fictícias se tornaram famosas, por que a investigação de sua história aparentemente não nos interessa? Será que a história escocesa só interessa aos escoceses? Por que não houve pesquisas sobre a Escócia no Brasil? Ao refletirmos sobre essas questões, buscaremos nos aproximar da resposta da seguinte problemática: Por que estudar Escócia no Brasil?

³⁴ Há grande debate historiográfico na Escócia sobre a origem do Reino da Escócia com essa terminologia. Alfred Smyth (1984, p. 179) cita que o reino começou com a formação do reino de Alba por parte de Kenneth MacAipin em 843. Dauvit Broun (2007, p. 34) argumenta que o termo Alba só existiu em crônicas pós ano 900; Geoffrey Barrow (1981, p. 7) conceitualiza que só se pode definir um reino escocês com uma instituição claramente formada no reinado de David I em 1124.

³⁵ Entre os trabalhos brasileiros encontrados citamos, Alves (2019), Os Escoceses e as guerras de independência da Escócia. Sob o olhar inglês no Saltério de Luttrell. A análise sobre os escoceses se desdobrou a partir do viés apenas inglês, e utilizou apenas fontes e bibliografias inglesas. Santos (2019) em sua obra intitulada Cronistas e Combatentes: A escrita da história na Inglaterra da Guerra dos Cem Anos (1330-1360) identifica contextos escoceses referentes à guerra dos cem anos, utilizando crônicas e historiografias com pertinência, entretanto, a Escócia não é o foco de seu trabalho, não obstante, não houve intenção no aprofundamento.

³⁶ Como interpretação escolhida, utilizaremos à proposta por Archie Duncan (2016) e Alice Taylor (2016) no que tange ao marco original do período conhecido como Alta Idade Média escocesa, desde a ascensão do reino dos pictos em aprox. 500 d.C. até 1058, com a ascensão de Máel Coluim III (c.1058-1093) e a estabilização da dinastia *Canmore*, que governou a Escócia até 1286, data que consideramos como o final da Idade Média Central escocesa diante da morte sem deixar herdeiros de Alexandre III (1249-1286). A Grande Causa (1291-1292) e a primeira fase da Guerra de Independência da Escócia (1296-1327) marcam o início da Baixa Idade Média escocesa.

Isto posto, para tornar possível uma maior objetividade, optamos por introduzir, mesmo que brevemente ao leitor, uma contextualização e categorização da historiografia escocesa em termos de fontes e selecionamos autores, autoras e bibliografias que consideramos importantes para o estudo da Idade Média Central escocesa, que se estende desde a utilização do termo reino da Escócia através do início da dinastia *Dunkeld/Canmore* (1035) até a Primeira Guerra de Independência da Escócia (1296-1327).

Destarte, cometeremos aqui algumas injustiças ao postergar a ênfase do espaço escocês no que se refere ao Alto Medievo. *Cinnaed MacAlpin*, rei de origem gaélica irlandesa em aproximadamente 843 d.C. liderou uma invasão e destituiu do poder a antiga linhagem dos pictos, segundo a *Crônica dos Reis de Alba*. Tal confirmação se faz inexistente, visto que, como argumentado por Broun (2007, p. 72):

Para que uma fonte passe neste teste, é necessário haver um bom motivo para considerá-la escrita por alguém na Escócia ou com ligações com a Escócia na época ou perto da época em que os eventos registrados ocorreram; além disso, é preciso haver alguma razão para supor que ela não foi escrita em uma tentativa consciente de ficcionalizar o passado.

Considerando a carência desses elementos basilares, aliando-se à escassez de fontes e a amplitude das perguntas elaboradas por historiadores escoceses cuja resposta ainda é longínqua, escolhemos nos aprofundar um pouco mais na supracitada periodização posterior, entretanto, reconhecemos a importância, a relevância e o fascínio que esse período suscita e incentivamos peremptoriamente o seu estudo.

A MARGINALIZAÇÃO DO MEDIEVO ESCOCÊS NO CENÁRIO ACADÊMICO

Este estudo examina obras referenciais da historiografia medievalista no Brasil, evidenciando como a especificidade escocesa provê maior densidade à análise de conceitos-chave. Demonstra-se que o tratamento periférico desse objeto histórico induziu a equívocos que uma abordagem integrada poderia evitar, corroborando a tese de que “mitos e preconceitos de longa data sobre o passado escocês ainda exercem um domínio muito firme sobre a opinião geral, e até mesmo sobre aqueles que deveriam saber mais” (HARRIS, 2006, p. vii).

Não obstante, o reino dos pictos e posteriormente gaélicos de Alba, cuja produção textual contemporânea é deveras escassa e muito dependente de literatura de gaélicos irlandeses, assim como anglo saxônicos ao sul, suscita tamanho desafio para os mais atuais historiadores escoceses, que faz pesquisadores tradicionais do medievo evitarem qualquer menção mais acurada ou rebuscada sobre o assunto (BROUN, 2007, p. 71).

Evidenciaremos isso com Marc Bloch (2016) que, em 1940, forneceu bases para o estudo daquilo que chamou a “Sociedade Feudal” em diversos âmbitos, citando reinos considerados importantes no Ocidente Medieval como a França, o Sacro Império Romano Germânico, os principados italianos, a Espanha e a Inglaterra. Em uma das raríssimas ocasiões em que Bloch (2016, p. 59) citou a Escócia, atribuiu a origem do reino escocês a um “choque de recuo, uma criação da invasão escandinava” diante da ocupação *viking* de Edimburgo e sua posterior derrota pela dominação dos chefes “celtas das montanhas”; em outra menção (BLOCH, 2016, p. 341), mencionou a gradual conquista dos “irlandeses intitulados *scots*” perante as tribos celtas e germânicas³⁷ como o fator determinante para a consolidação do reino da Escócia.

Em ambos os casos, Bloch, como historiador de seu tempo, utiliza a informação à sua disposição e amplamente aceita até mesmo em ambientes acadêmicos escoceses até o findar do século XX, entretanto, novas pesquisas desenvolvidas a partir dos anos 60 problematizaram esses construtos comuns, suscitando novas reflexões. Archie Duncan (2016, p. 16) referenda que os “chefes” já não eram essencialmente celtas, e a formação do reino da Escócia se deu independente da aquisição de Edimburgo pós ocupação escandinava, de maneira bastante orgânica e heterogênea.

Dauvit Broun (2007, p. 72) discute que não houve um processo de “substituição” dos celtas de Bloch por *scots*, mas sim uma sincretização de ritos, tradições e costumes que fariam, fundamentalmente, parte da construção de um reino que obteve, em sua miscigenação, sua continuidade. Uma exemplificação disso é a utilização da derivação gaélica do termo *Alba* para designar o reino pós século X, como Bretanha, referindo-se

³⁷ Bloch utiliza-se de uma terminologia que entendemos bastante generalista, sem mencionar pictos e anglo-saxônicos ou nortumbrianos em nenhum momento ao referenciar povos que ocupavam o espaço ao norte do rio Forth, espaço que durante séculos constituiu na literatura, o limite geográfico entre os reinos anglos e os povos pictos, posteriormente escotos (BROUN, 2007; DUNCAN, 2016).

à ilha, visto que tal termo era aceito tanto pela população de origem picta, quanto pelos gaélicos e demais povos remanescentes. A problemática é ainda bastante atual. No entanto, nas poucas vezes em que a Escócia é referenciada no espaço acadêmico, a complexidade da argumentação novamente dá lugar ao ostracismo e à aceitação do senso comum. Não há ressalvas aqui, portanto, à escrita de Bloch em 1940, mas sim a aceitação desse discurso.

Adentrando em um período posterior, Ernst Kantorowicz (1958), em sua obra *Os Dois Corpos do Rei*, desenvolve os conceitos para identificar poderes legitimadores e limitações de um soberano em seu corpo natural e político. Sua análise, em grande parte, se desdobra em reis ingleses que influenciaram a história escocesa, ao exemplo de Henrique III (1216-1272) e Eduardo I (1272-1307), entretanto, mesmo citando a invasão de Eduardo ao reino de Gales, em nenhum menciona a Escócia, reino que possuiu em Davi I (1124-1153), Alexandre II (1214-1249) e III (1249-1286), líderes cuja reputação, autoridade e virtudes regias eram exaltadas por toda a cristandade (DUNCAN, 2016, p. 70), ignorando as sacralidades particularidades da realezas escocesas³⁸.

A legitimação sacramentada do rei exerce-se primeiramente nos reinos tidos como mais importantes do Medievo no período do século XII ao XIV pelo rito performático da coroação, cerimônia que os reis escoceses, desde a formalização da proteção papal perante o reino, buscaram incluir no aparato régio. No entanto, a pressão dos ingleses ao sul, cujo rei era sacramentado pelo rito, acompanhado sempre de um prelado papal ou um arcebispo, enfraquecia as chances de convencer os subsequentes papas à autorização do rito mesmo que, para o papa, “a Escócia seja uma de suas filhas”. A dicotomia de poder, entre períodos de paz e belicosidade, independência e submissão para com os ingleses, se faz como um aspecto importante para o entendimento do espaço que configura o reino escocês, e o entendimento das ações dos atores que ali habitavam (BROWN, 2016, p. 11).

³⁸ Aqui percebemos o sincretismo das ideias referentes a cristandade ao redor da Europa ocidental com a inserção cultural e eclesiástica anglo-normanda e a sempre presente influência gaélica (ao exemplo da coroação de todos os reis na Pedra do Destino, artefato pré-cristão cuja possível origem é a data de 500 a.C.).

Posteriormente, Georges Duby e Jacques Le Goff,³⁹ historiadores da “*Nouvelle Histoire*”, buscaram escrever sobre uma miríade de assuntos referentes ao Medievo não só em sua terra de origem, mas de tantos outros reinos da cristandade. Se há claramente um foco na França na maioria de suas obras, a Inglaterra, cuja história por muitas vezes se encontrava e até mesmo se entrelaçava com a da Escócia, foi frequentemente trabalhada, porém, o mesmo não pode ser dito sobre o reino mais ao norte. A ausência de maior utilização de temas referentes a Escócia nos causa certo estranhamento, visto que muitas fontes utilizadas por ambos os autores citaram o reino como “um lugar onde nobres franceses e seus ideais floresciam” (BROWN, 2004, p. 135; DUNCAN, 2016, p. 172).

Não obstante, o reino escocês inseria-se diretamente em uma intrincada rede política que envolvia reis, barões e lordes da Inglaterra, lordes da Irlanda, galeses e duques de regiões francesas como a Picardia, Anjou, Aquitânia e Normandia. Casamentos como o de Alexandre II com Marie de Courcy, e Alexandre III com Iolanda de Dreux comprovam as diversas trocas, que se faziam não só no âmbito nobiliárquico, assim como no mercantil e no eclesiástico (TAYLOR, 2016, p. 174).

A constante fragmentação das relações entre franceses e ingleses e a familiaridade da relação entre a nobreza escocesa e francesa constituiu uma proximidade entre seus respectivos reinos,⁴⁰ o que contribuiu para a elaboração de um tratado chamado Velha Aliança. Em 1295, após Eduardo I iniciar um processo de submissão da Escócia perante a Inglaterra, ordenou que escoceses lutassem em suas guerras contra a França — o que, entre diversos outros aspectos relacionados a taxaço e a falta de autonomia escocesa na administração do próprio reino após morte régia, foi preponderante para a insustentabilidade da paz — com isso, acredita-se que, por “debaixo dos panos”, nobres escoceses negociaram um tratado com o rei Filipe IV da França (r. 1285-1305) (BROWN, 2004, p. 179).

³⁹ Enfatizamos Le Goff e Duby pelo frequente uso e reconhecimento de sua importância na academia brasileira. Taylor (2016, p. 1) amplia o debate ao criticar a falta de estudos sobre a forma das estruturas governamentais na Escócia, citando autores ingleses e pós *Annales*.

⁴⁰ Trabalha-se aqui com a ideia de que a desestabilização da relação entre os dois reinos se tornou mais preponderante em dois momentos: o casamento de Henrique II (r.1154-1189) com Leonor da Aquitânia (r.1137-1204) e o conflito entre Felipe II e João I que ocasionou a perda plantageneta do território ancestral da Normandia.

O documento estabelecia que caso a França fosse atacada pelos ingleses, os escoceses atacariam pelo norte, mas, caso a Escócia fosse atacada, os franceses atacariam pelo sul. Apesar da visão da historiografia escocesa de que os franceses foram relutantes ao cumprir certos combinados específicos do acordo, estabeleceu-se uma cooperação que teve papel preponderante para mitigar as pretensões inglesas tanto na primeira guerra de independência escocesa, quanto na posterior Guerra dos 100 anos (REID, 1984, p. 140).

Quantificar as poucas vezes que Le Goff e Duby citaram a Escócia ou utilizaram-na para definir um contexto ou um conceito fundamental para suas respectivas obras seria uma tarefa bastante árdua, não sendo nosso objetivo no presente ensaio. De toda forma, podemos conjecturar que o uso de manifestações escocesas nos períodos estudados poderia enriquecer suas respectivas críticas a processos de generalização de estruturas sociais e agrárias anteriormente utilizadas pela historiografia, fortalecendo as novas abordagens propostas na história das mentalidades.⁴¹

Entendemos que um reino considerado periférico na Europa Ocidental não fosse o foco das pesquisas de historiadores franceses e continentais europeus, todavia, a vasta escassez de qualquer material que ao menos sugira algo que aconteceu na Escócia com mais profundidade e rigorosidade acadêmica gera curiosidade, visto que mesmo em guias e materiais bastante voltados à aquisição de um conhecimento geral sobre o medievo, a ausência da menção de particularidades de reinos, instituições e manifestações de existência mais periféricas norteiam uma visão ainda colonializada sobre um período de “simbologias particulares” (LE GOFF, 1994).

Não obstante, a exclusão da Escócia da historiografia medieval, à exceção da historiografia produzida na própria na própria Escócia, se prolongou na virada do século. Ainda nas décadas de 1970 e 1980, Elizabeth Brown (1974) e Alain Guerreau (1980) teceram críticas à tirania da terminologia Feudalismo como aparato generalizador da Idade Média, buscando abordagens mais individuais a cada contexto, argumentando,

⁴¹Duby (1962, p. 49) ao argumentar que o feudo não era a matriz do modo de produção agrário medieval utilizou como exemplo a organização da exploração pecuária das pradarias alpinas na Alemanha e na França como excepcionalidades existentes. Entretanto, ao ignorar a Escócia, o autor não se ateu a oportunidade de exemplificar uma estrutura proeminente, visto que o pastoreio comunitário nas terras altas escocesas era uma atividade bastante comum (BURNETT; STUART, 1887, p. 58).

además, que o termo apenas seria preciso quando relacionado ao termo feudo. Suzan Reynolds em *Fiefs and Vassals* (2001) e *Kingdoms and Communities* (1997) aprimora a discussão supracitada ponderando que termos como feudos e vassallos, amplamente utilizados até então ao estudar o Medieval, não ocorriam com regularidade nas fontes primárias.

Em seu esforço em evidenciar particularidades do funcionamento de reinos e comunidades, a autora, buscando explorar as evidências de leis políticas e relações sociais relacionadas à propriedade medieval na França, Inglaterra, Itália e Alemanha, cita em apenas duas das mais de mil páginas contempladas em seus dois livros o reino escocês. A autora admite que, por falta de maiores conhecimentos específicos, não inclui a Escócia em suas argumentações, assim como reinos referentes ao espaço ibérico. Entretanto, a organização institucional do reino escocês no século XIII — em um período cujo reino da Inglaterra era circundado por conflitos de sua coroa (duas revoltas dos barões nos reinos de João I e Henrique III, 1199-1272) com seu estamento nobiliárquico (PRESTWICH, 1990, p. 32), contexto similar ao de Jaime, o conquistador em Aragão, por conta da crescente procura pela centralização do poder régio, já melhor estabelecida na França de Felipe II (r. 1180-1223) e em reinados subsequentes — se faz particular por conta justamente de seu aspecto descentralizado.

Alexandre III obteve reputação como astuto diplomata justamente por permitir uma legislação descentralizada e práticas culturais antigas de diversas regiões escocesas, mesmo cooptando novos donatários de terra de diferentes reinos da cristandade ocidental como Inglaterra, França e Flandres (DUNCAN, 2016; TAYLOR, 2016). Mesmo havendo influências dos avanços legislativos e administrativos do reino ao sul na progressividade de um maior uso da documentação escrita em processos jurídicos escoceses, os aspectos supracitados contribuíram para a construção de instituições legisladoras particulares (TAYLOR, 2016, p. 400).

Historiadores escoceses foram bastante críticos à ausência supracitada, o que instigou Reynolds (2003) a elaborar o artigo *Fiefs and Vassals in Scotland: A View from Outside*, no qual a autora admite que possivelmente pecou por não ter incluído a Escócia em suas argumentações, mas também, pertinentemente ao nosso olhar, citou as limitações da historiografia escocesa em atribuir modelos de estrutura social feudal

inglesa à realidade escocesa pós ocupação normanda da ilha bretã (REYNOLDS, 2003, p. 184)⁴². Ou seja, além da constante marginalização historiográfica, ainda existem as limitações internas escocesas, como a abordagem generalizante diante do próprio objeto de estudo selecionado, a escassez de abordagens relacionadas ao gênero e à história comparada e o conflito de metodologias e perspectivas entre a academia inglesa e a escocesa.

A HISTORIOGRAFIA DA IDADE MÉDIA CENTRAL ESCOCESA E OS CAMINHOS/DESAFIOS PARA O DESENVOLVIMENTO DE UMA HISTORIOGRAFIA BRASILEIRA

Diante dos desafios supracitados e da ausência de bibliografias no Brasil referentes à Escócia, ressaltamos que há um árduo trabalho para construir alicerces historiográficos. Consideramos como possíveis obstáculos a dificuldade em encontrar fontes primárias em bom estado de conservação, visto que mesmo na Escócia, muitos historiadores ainda precisam se ater a transcrições de documentos, realizadas em sua maioria ainda no século XIX.

Estas foram basilares para que fosse possível a interpretação e o desenvolvimento de bibliografias fundamentais para o desenvolvimento de uma historiografia medieval escocesa contemporânea, visto que houve um esforço significativo em preservar, restaurar e transcrever as fontes oriundas do Período Medieval. Ainda assim, há bastante cautela nos preceitos da academia escocesa para trabalhar com as transcrições, visto que constantemente se faz necessário mapear, revisar e corrigir erros tanto de tradução, quanto de interpretação, oriundos de uma historiografia remanescente da era vitoriana na Inglaterra e do espírito positivista do entendimento da história com o intuito de encontrar uma verdade absoluta (BLOCH, 2001, p. 134).

⁴² De maneiras gerais, os próprios historiadores escoceses admitem conflitos entre pares e dificuldades de definir temas centrais. Dauvit Broun (2007, p. 3) cita, por exemplo, a falta de consenso entre pares sobre o que aconteceu com os reis pictos e gaélicos que precederam o Reino da Escócia. Há também o desafio de datação e de produção de narrativas, visto que as fontes anteriores ao ano 1100 são demasiadamente escassas. Entendemos, portanto, as dificuldades de precisar acontecimentos relacionados à Alta Idade Média escocesa, entretanto, se faz necessário evitar a utilização de imprecisões para suplementar visões generalizadas como o exemplo supracitado por Bloch (2016).

O esforço coletivo em procurar e recuperar fontes medievais prosseguiu no último século e na contemporaneidade, como poderemos observar nas fontes reinterpretadas e traduzidas posteriormente na tabela abaixo, entretanto, segundo Taylor (2016), enquanto a Inglaterra possui um vasto acervo de documentação preservada, a Escócia, como supracitado, carece de fontes em bom estado de conservação. Contudo, o advento da tecnologia trouxe novos horizontes e possibilitou o acesso de mais de 8600 documentos datados entre 1093 e 1314, facilitando em grande parte o trabalho do historiador através do projeto *People of Scotland*.⁴³

Tendo isso em vista, consideramos que fosse interessante elaborar um breve levantamento sobre quais as fontes julgadas importantes que foram transcritas e estão disponíveis para consulta, categorizando e classificando-as. Diante disso, também nos foi compreendido o esforço de elencar algumas selecionadas bibliografias que julgamos importantes para o conhecimento do historiador brasileiro que deseja trabalhar com o medievo escocês.

Tabela 1. Tipologia das fontes primarias (crônicas, narrativas, hagiografias e literatura).
Referência: FRIGOTTO, 2025.

Nome do documento	Data da fonte/data da transcrição	Autor original/editor	Do que se trata?
<i>The Chronicle of Melrose</i>	Séculos XII e XIII.	Diversos autores anônimos/Anderson A.O; Anderson M.O.	Anais contendo percepções sobre políticas, confrontos bélicos e vida monástica.
<i>Chronica Gentis Scotorum</i> (latim)/ <i>Chronicle of the Scottish Nation</i> (inglês)	Aprox. 1360/1871	John of Fordun/W. F Skene.	Mais antiga tentativa sobrevivente de uma História completa da Escócia, enquadrando desde o mito da origem da Escócia (Fergus Mor) até o contexto da segunda guerra de independência escocesa (1332-1357).

⁴³ People of Medieval Scotland 1093-1371 Disponível em: <https://poms.ac.uk> Acesso em: 30 jul, 2025.

<i>Scotichronicon</i>	1447/1988	John of Fordun; Walter Bower/Der Watt.	Continuação do trabalho de Fordun, fonte fundamental e utilizada por muitos historiadores escoceses para trabalhar com história política, cultural e eclesiástica até 1437.
<i>The Orygynale Cronykill of Scotland.</i>	Estim. entre 1390 e 1420/1879.	Andrew of Wyntoun/David Laing.	Segundo intento em trabalhar com uma história total da Escócia. A diferença reside na linguagem vernacular, poética e mais voltada a uma audiência maior.
<i>The Chronicle of Lanercost.</i>	Produzida entre 1278 e 1346/1913.	Diversos autores anônimos/Herbert Mawell.	Analisa acontecimentos ocorridos na Escócia através do viés dos monges de Carlisle, no norte da Inglaterra. Utilizada por muitos historiadores escoceses como contraponto as fontes propriamente escocesas.
<i>Lives of S. Ninian and S. Kentigern.</i>	Estim. Séc. XII./1874	Diversos autores/Alexander Penrose Forbes.	Crônica narrando a vida de santos escoceses. Possui hagiografias. Revela mentalidades religiosas e cultos locais.
<i>The Bruce</i>	1375/1997	John Harbour/Archie Duncan.	Poema épico retratando a vida do Rei Roberto I, contendo contextos sobressalentes da Guerra de Independência sob a ótica favorável ao rei.
<i>Wallace</i>	Estim. 1470/1869	Henry the Ministrel/John Jamielson.	Poema épico do século XV retratando a vida de William Wallace (c.1270-1306). Tido como inspiração para o roteiro de Coração Valente, entendemos que o poeta é uma obra meramente fictícia oriunda de um imaginário mitológico do herói escocês. Entretanto, se torna histórico para o estudo aspectos culturais, políticos e literários.

Tabela 2. Tipologia das fontes primarias (documentos legais e administrativos) Referência: FRIGOTTO, 2025.

Nome do documento	Data da fonte/data da transcrição	Autor original/editor	Do que se trata?
<i>Acts of the Parliaments of Scotland</i> ("APS")	Entre 1235 e 1704/1875	Diversos autores/T. Thompson; C. Innes.	Compilado de leis, atas legislativas, documentação parlamentar e notarial referente a governança escocesa.
<i>Regiam Majestatem</i>	Aprox. 1330/1606	Diversos autores/John Skene.	Lei tradicional escocesa elaborada pós-crise de sucessão e consequências da Primeira fase da Guerra de Independência, com o intuito de estabelecer maior robustez legislativa (MACQUEEN, 2016).
<i>Documents Illustrative of the History of Scotland</i> . Vol. I e II.	Aprox. 501 – 1286/1870	Diversos autores/Joseph Stevenson.	Coletânea de leis, atas legislativas, anais e trechos de crônicas referentes ao reino dos pictos, Alba e Escócia durante a Idade Média anterior a Guerra de Independência.
<i>Scottish Texts and Calendars</i>	1987	Diversos autores/David & Wendy B. Stevenson.	Guia analítico referente a produção de textos e calendários relacionados a historiografia escocesa.
<i>Anglo-Scottish Relations 1174-1328 Some selected documents</i>	1174-1328/1970	Diversos autores/E.L.G. Stones	Coletânea de documentos de chancelaria e produções notariais e bulas papais referentes a relação entre Escócia e Inglaterra.
<i>The Texts of the Ragman Roll. Breaking of Britain 1216-1314.</i> ⁴⁴	1296/2011	Andrew de Tange/John Reuben Davies.	Instrumento notarial referente a submissão da comunidade do reino da Escócia perante o Rei Eduardo I da Inglaterra.
<i>Edward I and the throne of Scotland, 1290-1296</i>	1296/1980	John of Caen; Andrew of Tange/E. L. G. Stones	Transcrição dos documentos compilados pelos notários John de Caen e Andrew de Tange referentes ao processo de sucessão régia escocesa conhecido como <i>The Great Cause</i> (1291-1292). A compilação foi feita há aproximadamente 4 anos após os eventos.

⁴⁴ Para maior entendimento do contexto deste documento, recomendamos a leitura do livro de Archie Duncan (2016): *The Kingship of the Scots 842-1292*.

<i>Declaration of Arbroath</i> ⁴⁵	1320/1997	Possivelmente Bernard of Linton ou Alexander Kinninmonth, entre outros/Archie Duncan.	Carta da comunidade do reino da Escócia endereçada ao Papa João XXII
--	-----------	---	--

Tabela 3. Tipologia das bibliografias. Referência: FRIGOTTO, 2025.⁴⁶

Nome da obra	Data de publicação /última edição lançada.	Autor	Do que se trata?	Método/ Historiografia
<i>Robert Bruce and the Community of the Realm of Scotland</i>	1965/2005	Geoffrey Barrow.	Constituiu as bases fundamentais para a construção contemporânea da historiografia referente a Primeira Guerra de Independência.	História Política.
<i>The Kingdom of the Scots</i>	1973/2003	Geoffrey Barrow.	Contém artigos fundamentais sobre instituições e governança escocesa.	História Política.
<i>Scotland: The Making of the Kingdom</i>	1975	Archie Duncan	Meticulosa história institucional do reino até 1286.	História Política.
<i>The Kingship of the Scots, 842–1292</i>	2002	Archie Duncan	Um dos trabalhos mais rigorosos sobre análise de culturas e costumes políticos referentes a reinados, rituais de coroação e disputas de sucessão.	História cultural da política.
<i>Essays on the nobility of Medieval Scotland.</i>	1985	Keith Stringer	Contextualização e métodos de classificação de linhagens nobiliárquicas que tiveram importância política na Escócia.	História cultural da política.

⁴⁵ Quanto a declaração, recomendamos a leitura da obra de Geoffrey Barrow (2003): *The Declaration of Arbroath: History, Significance, Setting*.

⁴⁶ Como inspiração para classificamos os métodos das bibliografias, utilizamos os conceitos selecionados por José D Assunção Barros (2012).

<i>Scottish Independence and the Idea of Britain. From the Picts to Alexander III.</i>	2007/2013	Dauvit Broun.	Contextualização, historicização e debate sobre a construção do imaginário de Independência e soberania.	História cultural da política.
<i>The Political role of the Monarchy in Scotland 1249-1329.</i>	1984	Norman Reid	Obra pioneira no estudo do papel da monarquia nos séculos XIII e XIV.	História cultural da política.
<i>Under the Hammer: Edward I and Scotland</i>	1998/2013	Fiona Watson	Primeira bibliografia contemporânea condizente a atuação de Eduardo I em relação a Escócia pela óptica escocesa.	História Política.
<i>Scotland, a History</i>	2005	Jenny Wormald e vários autores.	Mais contemporânea enciclopédia de História da Escócia, buscando englobar desde o reino dos pictos até os tempos atuais.	História Política.
<i>The Shape of the State in Medieval Scotland</i>	2016	Alice Taylor	Abordagem acadêmica contemporânea sobre as estratégias e mudanças administrativas governamentais do reino escocês entre 1124-1290.	História cultural da política.
<i>Townlife in fourteenth-century Scotland</i>	1990	Elizabeth Ewan	História localizada sobre o cotidiano de cidades e burgos escoceses.	História das mentalidades
<i>The Scottish Medieval Town</i>	1988	Michael Lynch; Michael Spearman e Geoffrey Steel.	Alternativa a abordagem do livro supracitado	História Cultural
<i>Land, Law and People in Medieval Scotland</i>	2010	C.J Neville	Analisa o gradual processo de diminuição do uso do direito consuetudinário e o advento do estabelecimento de uma lei escocesa comum.	História jurídica e social.
<i>Common Law and Feudal Society in Medieval Scotland</i>	1993/2016	Hector Macqueen	Abordagem contemporânea e fundacional no estudo jurídico do medievo escocês.	História Jurídica

<i>Women in Scotland</i>	1999	Elizabeth Ewan; Maureen M. Meikle.	Texto basilar para estudo de gênero no reino da Escócia.	História de Gênero
<i>Saint Margaret, queen of the scots.</i>	2013	Catherine Keene	Biografia bastante atualizada em termos de metodologia sobre a única rainha da realeza que se tornou santa na Escócia.	História de Gênero
<i>Scottish Queens 1034 - 1714</i>	2003/2019	Rosalind K. Marshall	Narrativa cronológica da História das 31 rainhas que compuseram a realeza escocesa, 18 até o século XVI.	História de Gênero

A partir da tipologia das fontes primarias e bibliografias supracitadas, podemos prognosticar caminhos para a elaboração de trabalhos relacionados à Idade Média Central Escocesa. Quando mencionada de maneira tangencial em bibliografias brasileiras, a Escócia foi citada a partir de elementos que se tornaram famosos na cultura popular, com ampla influência e investimento hollywoodiano na questão dos filmes já supracitados no começo deste ensaio. Batalhas famosas no contexto da Guerra de Independência como *Stirling* (1297), *Falkirk* (1298), *Loundon Hill* (1307) e *Bannockburn* (1314) e personagens históricos que se tornaram ficcionais e mitológicos a partir da construção de um imaginário pós-guerra - como William Wallace (1270-1305) e Roberto, o Bruce (1274-1329) — foram trabalhadas em nossa visão de maneira bastante superficial, sem a contextualização, problematização e abordagem correta.

Para que possamos desenvolver análises mais aprofundadas, com metodologias mais rigorosas para identificar, entender e trazer novas abordagens e problemáticas a respeito dos mais variados temas referentes ao objeto sobredito, entendemos como crucial a leitura e o conhecimento do que a academia escocesa produziu — como as bibliografias e metodologias classificadas acima — pouquíssimo ou até mesmo não usadas na historiografia brasileira. Diante desse estudo, podemos em sequência desenvolver a fomentação de análise de processos estruturais, políticos, jurídicos, culturais e sociais que contribuem para o entendimento das comunidades e sociedades escocesas no período e possibilitam ampliar o olhar do historiador para objetos e

abordagens mais diversas e localizadas, sem que caíamos na armadilha do que Hartog (2013, p. 11) chamou de presentismo⁴⁷.

Isto posto, entendemos, assim como Le Goff (1994), que as guerras, apesar de terem importância para o avanço ou atraso do desenvolvimento de um reino, não são as partes essenciais do estudo de um período. O historiador francês considera fundamental o estudo da história localizada, para que seja obtido um contexto mais aprofundado. Para que seja feito esse estudo, podemos conjecturar que existem dois grandes movimentos de ruptura do consenso previamente estabelecido, que proporcionaram graduais mudanças no funcionamento das instituições, das leis e no imaginário cultural e mentalidades na Idade Média escocesa. Entendemos que isso deve estar na mente de todo o historiador que deseja trabalhar com a Escócia medieval.

O primeiro é o advento do reinado de David I. Antes de Barrow (1991) e sua basilar obra *Scotland and its Neighbors in The Middle Ages*, havia um consenso acadêmico de que as instituições e estruturas regias, administrativas e governamentais do reino passaram a espelhar as mudanças e os novos conceitos legislativos anglo-normandos durante o reinado de David. Barrow inovou ao propor que se por um lado houve influências que gradativamente resultaram na estruturação de um reino anglo-normanizado, por outro, a cultura, em costumes, práticas e regramentos oriundos dos *thanates* e *mormaers*⁴⁸ gaélicos não desapareceram, muito pelo contrário, continuaram a ser parte integrante da práxis da comunidade do reino em todas as suas esferas, e contribuíram, não só para as práticas de governança e manutenção do poder dos reis sucessores perante seus respectivos “vassalos” e súditos, assim como ajudaram a alavancar elementos de resistência.

⁴⁷ O autor define como presentismo “o presente único, o da tirania do instante e da estagnação de um presente perpetuo, que em termos historiográficos se converte na “dificuldade de enxergar além”, cujo papel do historiador pode oferecer um “convite a um desprendimento do presente, graças à prática do olhar distanciado”.

⁴⁸ Taylor (2016, p. 40) no capítulo *The Early Scottish State?* discorre sobre o funcionamento estrutural do estado escocês e explica que há divergências sobre a utilização das terminologias *thanates* e *moramaers*, que de maneira bastante simplificada e generalizada, apenas para um breve entendimento do leitor, significariam duques e condes. Nas fontes escocesas, há menção posterior ao termo *earl*, oriundo do anglo-saxão, entretanto, não há em nosso conhecimento menção dos termos lordes, duques e condes, o que exemplifica a limitação da interferência anglo-normanda supracitada, visto que na Inglaterra, lordes, duques e condes eram títulos comuns e tinham atribuições e relações de troca diferentes dos termos escoceses.

Em sequência, há, segundo nosso olhar, a necessidade de frisar a transformação da Escócia diante da crise de sucessão pós fim da dinastia *canmore*, após morte de todos os herdeiros da linhagem real ao trono. Duncan (2016) e Reid (1984) são fundamentais em argumentar que antes da famosa guerra entre ingleses e escoceses, foi na Grande Causa, processo julgado por Eduardo I e seus auditores para definir quem seria o novo rei da Escócia, que a mentalidade da comunidade do reino escocês mudou repentinamente devido as ações de Eduardo I (c. 1272-1307) que ameaçaram a independência do reino, e posteriormente, levaram a longos períodos de consistente violência.

Exemplificaremos isso ao contextualizar um contexto referente a dinastia dos Bruces (1078-1371). O quinto Bruce (1215-1295) conhecido como “O Competidor” participou juntamente com Eduardo I da nona cruzada (1271-1272) e era referenciado em múltiplos documentos como companheiro de armas e amigo do até então príncipe inglês (DUNCAN, 2016, p. 123).

Diante dessa parceria, Bruce, donatário de terras tanto na Escócia quanto na Inglaterra, portanto vassalo de dois reis, passou a ser favorecido no reino mais ao sul, sendo constantemente rechaçado por nobres da comunidade escocesa, principalmente diante de seu posicionamento contrário a herança de Margarida da Noruega (1283-1290) como sucessora do póstumo Rei Alexandre III. Planejando estratégias para almejar o trono da Escócia diante crise sucessória, Bruce com aval de nobres ingleses invadiu e saqueou múltiplos condados, com o fim de mitigar o poder de nobres contrários à sua causa (DUNCAN, 2016, p. 178).

Na Grande Causa, processo julgado por Eduardo I e seus auditores para definir quem seria o novo rei da Escócia, Bruce era tido como um dos favoritos no pleito, entretanto, as discussões acadêmicas mais contemporâneas têm costumeiramente mencionado que mesmo sendo favorecido pelo rei anglo, Bruce era dotado de um caráter de difícil trato, sendo dificilmente manipulado e, portanto, poderia causar posteriores problemas ao soberano inglês, caso vencesse a disputa (DUNCAN, 2016, p. 200).

Isto posto, João Balliol (1246-1314), outro donatário de terras em ambos os reinos se tornou o rei da Escócia, passando a ser nos anos subsequentes

constantemente subjugado por Eduardo, que obteve cada vez mais poder em assuntos escoceses como lorde superior do reino. Nesse cenário, Bruce e seu filho, o sexto Robert, continuavam a receber apoio e defender os interesses do rei inglês, visto que os Bruces obtinham uma querela histórica com os Balliol. A partir do momento que a comunidade do reino escocês se rebeliou contra a subordinação inglesa, a terra dos Bruces na Inglaterra em *Annendale* foi a primeira a ser invadida. Não obstante, Bruce foi o primeiro lorde comandar exércitos contra os escoceses no estopim da Primeira Guerra de Independência. Curiosamente, o neto de Bruce, o Competidor, o sétimo Roberto se tornou rei da Escócia após deposição de Balliol e completa subjeção do trono escocês perante o trono inglês, liderou a restauração do poder soberano e político das instituições do reino, e a luta pela independência, se tornando figura mitológica e heroica no panteão do imaginário escocês posterior (REID, 1984).

O contexto do parágrafo supracitado, juntamente com o supradito na introdução nos fornece um panorama de como a recepção posterior de fontes históricas e narrativas são interpretadas de acordo com os interesses do leitor e daqueles que vão transmitir conhecimento. Como sugestão, acreditamos que um interessante fio norteador é a perspectiva de Aurell (2012, p. 7), cuja interpretação própria da historiografia “privilegia o autor em vez do leitor ou ouvinte, a autoria em vez da audiência, o surgimento dos gêneros históricos em vez de sua recepção.”

Paralelo a isso, o conceito discursivo de Hayden White (1987, p. 2) nos fornece bases interpretativas para entender a construção da fonte e sua autoria “como construções culturais históricas, nas quais o autor — munido de escolhas políticas, ideológicas e intencionalidades — produz uma versão da história, ou seja, uma narrativa.”

Assim como os autores europeus continentais e ingleses ignoraram as versões escocesas da história — como comentado anteriormente — o mesmo se apresenta como limitação na historiografia escocesa, que entendemos como amplamente localizada, portanto, o uso de conceitos e autores fora do eixo escocês para estudar a Escócia, como no caso de White, Aurell e Rezakhani poderiam trazer aquilo que Reynolds (2003) nomeou como *A View from the Outside*. A perspectiva do “forasteiro” poderia trazer um novo olhar aos processos de defesa da independência da comunidade

do reino tão presentes na história medieval escocesa e tão citados nas bibliografias. O historiador brasileiro pode, portanto, analisar fontes e bibliografias supramencionadas a partir de estruturas globais presentes em nossa historiografia, como indicado por Rezakhani (2020, p. 30).

A dissociação do passado dos medievais com as identidades nacionais europeias, com o cristianismo conservador, com a monumentalização dos grandes homens e com a genealogia das elites globais, assim poderia dialogar com a emergência de formas mais progressistas de figurar e performar afetivamente os espaços de conhecimento do medievo?

Neste cenário, entendemos que contribuições internacionais promoveriam uma troca de conhecimentos que enriqueceria em termos teóricos, contextuais e interdisciplinares as historiografias tanto da Escócia, quanto do Brasil, aumentando nossa amplitude teórica e de análise ao nos depararmos com fontes primárias e bibliografias não antes usadas em nosso território. Para desenvolvermos uma historiografia concisa no Brasil sobre a Escócia, creiamos, portanto, que a observação desses elementos, dentre outros minuciosos detalhes que citamos anteriormente são importantes para que possamos nos aprofundar em temas mais variados e específicos. O entendimento das estruturais sociais e políticas nos fornece bases interpretativas para oferecer novas abordagens teóricas e metodologias pelas quais se torna possível preencher lacunas da própria historiografia escocesa. Em nosso entendimento, visualizamos que na academia carecem estudos de gênero, tendo em Elizabeth Ewan e Cynthia Neville seus principais expoentes se tratando de Idade Média.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise empreendida nesta pesquisa evidenciou a profunda marginalização da Escócia medieval na historiografia global e, especialmente, na produção acadêmica brasileira. A representação estereotipada perpetuada pela cultura popular — desde *Macbeth* até produções contemporâneas, como *Coração Valente* — consolidou uma visão reducionista que obscurece a complexidade política, social e cultural do reino escocês. Paralelamente, a negligência de grandes nomes da historiografia europeia

reforçou a percepção da Escócia como uma “periferia” irrelevante, apesar de sua rica trajetória institucional.

No Brasil, essa lacuna é ainda mais pronunciada: inexistem pesquisas de pós-graduação dedicadas ao tema, e as raras menções à Escócia medieval ocorrem de forma tangencial, muitas vezes reproduzindo narrativas ficcionais. Os desafios são significativos, desde a escassez e fragilidade de fontes primárias até a necessidade de dominar bibliografias especializadas pouco acessíveis, mas não intransponíveis. O projeto *People of Medieval Scotland* e a digitalização de acervos demonstram que novas ferramentas estão disponíveis para superar barreiras geográficas.

Por que, então, estudar a Escócia medieval no Brasil? A resposta reside em três eixos interligados, o primeiro deles é o potencial descolonizador: a Escócia oferece um contraponto à história medieval eurocêntrica, revelando como narrativas nacionais foram construídas sobre a exclusão de vozes periféricas. Seu estudo permite questionar modelos historiográficos hegemônicos e ampliar o entendimento sobre a diversidade política e cultural da Europa medieval.

Em sequência, referendamos a renovação teórico-metodológica: a análise de temas como a resistência da comunidade do reino (*community of the realm*), o sincretismo jurídico (direito gaélico vs. influências anglo-normandas) e as dinâmicas de gênero pode fertilizar debates brasileiros sobre poder, identidade e agência histórica.

Após isso, a investigação da Escócia a partir do “olhar de fora” permite contribuir para a própria historiografia escocesa, oferecendo perspectivas comparativas com processos coloniais e lutas por soberania conhecidos no Brasil.

Ao nosso ver, os caminhos concretos para fomentar essa agenda incluem a tradução e divulgação de fontes primárias; a incorporação crítica da bibliografia escocesa em pesquisas sobre política, cultura e direito medieval e a exploração de temas historicamente negligenciados como gênero, história urbana e práticas jurídicas locais.

Ademais, acreditamos que estudos comparativos com realidades ibéricas e atlânticas contribuem para romper com a dicotomia Inglaterra-França frequente na academia escocesa, contribuindo para a internacionalização e a maior procura de estudos sobre o tema.

Concluimos que estudar a Escócia medieval não é um exercício de exotismo acadêmico, mas um gesto político-epistemológico. Ao deslocar o olhar para um espaço historicamente silenciado, a historiografia brasileira pode desafiar narrativas colonizadoras, enriquecer suas abordagens teóricas e participar ativamente na reescrita de uma Idade Média plural e interconectada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

ANDERSON, A.O; ANDERSON, M.O. *The Chronicle of Melrose*. London: Percy Lund, Humphries & Co, 1936.

SKENE, W.F. *John of Fordun's Chronicle of the Scottish Nation*. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1871.

BARBOUR, John. *The Bruce*. Tradução: Archie Duncan. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

BOWER, Walter. *Scotichronicon* vol. 5. Tradução: Der Watt. Aberdeen: Aberdeen University Press, 1991.

DUNCAN, Archie. *The Declaration of Arbroath: History, Significance, Setting*. Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1997.

FORBES, Alexander Penrose. *Lives of S. Ninian and S. Kentigern*. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1874.

FORDUN, Johannis de. *Chronica Gentis Scotorum*. Editado por: W. F. Skene. Edimburgo: Edmonston and Douglas, 1872.

HENRY, The Minstrel. *Wallace*. Tradução: John Jamielson. Glasgow: Maurice & Ogle, 1869.

MAXWELL, Sir Herbert. *The Cronicle of Lanercost: 1276-1346*. Glasgow: James Maclehose and sons, 1913.

SHAKESPEARE, William. *Macbeth*. Tradução de Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2003.

SKENE, John. *Regiam Majestatem*. Edinburgh: Thomas Finlason, 1609.

STEVENSON, David & Wendy B. *Scottish texts and calendars an analytical guide to serial publications*. Edinburgh: Scottish History Society, 1987.

STEVENSON, Joseph. *Documents Illustrative of the History of Scotland*. Vol. I, II., Edinburgh: H.M General Register House, 1870.

STONES, E. L. G. *Anglo-Scottish Relations 1174-1328, some selected documents*. London: Oxford University Press at Ely House, 1970.

STUART, John; BURNETT, George. *The Exchequer Rolls of Scotland*. Vol. I. Edinburgh: H.M. general register house, 1878.

TANGE, Andrew de. *The Texts of the Ragman Roll. Breaking of Britain*. Tradução: John Reuben Davies. Glasgow: University of Glasgow Press, 2011.

WYNTOUN, Andrew of. *The Orygynale Cronykill of Scotland*. Tradução: David Laing. Edimburgo: William Paterson, 1879.

THOMSON, T.; INNES, C. (1814-1875). *The Acts of the Parliaments of Scotland*. Edinburgh, 1875.

BIBLIOGRAFIAS

ALVES, Giovanni. *Os Escoceses e as guerras de Independência da Escócia (1296-1328)* Sob o olhar inglês no Saltério de Luttrell. Londrina: Ciclo de Estudos antigos e medievais, 2018.

AURELL, Jaume. *Authoring the Past: History, Autobiography, and Politics in Medieval Catalonia*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

BARROS, José D Assunção. *História Política: da expansão conceitual às novas conexões intradisciplinares*. In: OPSIS, Goiânia, v. 12, n. 1, p. 29-55, 2012.

BARROW, Geoffrey. *Robert Bruce & the community of the realm of Scotland*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1988.

BARROW, Geoffrey. *Scotland and its neighbors in the Middle Ages*. Edinburgh, University of Edinburgh, 1991.

BARROW, Geoffrey. *The Declaration of Arbroath: History, Significance, Setting*. Edinburgh: Society of Antiquaries Monograph Series, 2003.

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

BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal*. Tradução: Laurent de Saes. São Paulo: Edipro, 2016.

BONALDO, Rodrigo Bragio; PINTO, Otávio Luiz Vieira; REZAKHANI, Khodadad; VIANNA, José Luciano. Decolonizar a historiografia medieval: Introdução à História da Historiografia Medieval - Novas Abordagens. *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 13, n. 33, p. 19-37, 2020.

BROUN, Dauvit. *Scottish Independence and the idea of Britain*. Edinburgh: University of Edinburgh, 2007.

BROWN, Elizabeth. The Tyranny of a Construct. *Feudalism and Historians of Medieval Europe*. Washington, American History Review, 1974.

BROWN, Micheal. *The Wars of Scotland 1214-1371*. Edinburgh: University of Edinburgh, 2004. Disponível em: <https://archive.org/details/robertbrucecommu0000barr/page/14/mode/2up>. Acesso em: 20 ago. 2024.

DUNCAN, Archie. M. *The Kingship of the Scots 842-1292: succession and independence*. Universidade de Edimburgo: Edimburgo, Escócia, 2016.

DUNCAN, Archie. *Scotland: The Making of the Kingdom*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1975.

DUBY, Georges. *Economia Rural Y Vida Campesina En El Occidente Medieval*. Barcelona: Altaya, 1999.

EWAN, Elizabeth. *Townlife in fourteenth-century Scotland*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

EWAN, Elizabeth; MEIKLE, Maureen M. *Women in Scotland*. East Lindon: Tuckwell Press, 1999.

GABALDON, D. *Outlander*. Tradução de Ana Ban. 1. ed. Rio de Janeiro: Arqueiro, 2014.

GUERREAU, Alain. *O Feudalismo - Um horizonte teórico*. Lisboa: Edições 70, 1980.

KANTOROWICZ, Ernst H. *Os dois corpos do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

HARRIS, Bob; MACDONALD, Alan R. *Scotland the Making and Unmaking of the Nation c.1100-1707*. Dundee: Dundee University Press, 2006.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiência do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

MACQUEEN, Hector L. *Common Law and Feudal Society in Medieval Scotland*. Edinburgh: University of Edinburgh, 2016.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

LYNCH, Michael; SPEARMAN, Michael; STEEL, Geoffrey. *The Scottish Medieval Town*. Edinburgh: J. Donald, 1988.

NEVILLE, Cynthia J. *Land, Law and People in Medieval Scotland*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

PRESTWICH, Michael. *English Politics in the Thirteenth Century*. Nova Iorque: MacMillan Education, 1990.

REID, Norman H. *The political role of the Monarchy in Scotland, 1249-1329*. Edinburgh: University of Edinburgh, 1984.

REYNOLDS, Suzan. *Fiefs and Vassals: The Medieval Reference Reinterpreted*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

REYNOLDS, Suzan. *Fiefs and Vassals in Scotland: A View from Outside*. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/25529717>. Acesso em: 30 jul. 2025.

REYNOLDS, Suzan. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900-1300..* Oxford: Clarendon Press, 1997.

SANTOS, Fernando Pereira dos. *Cronistas e combatentes: A escrita da história na Inglaterra da Guerra dos Cem Anos (1330-1360)*. Rio Branco: Edufac, 2019.

STRINGER, Keith John. *Essays on the nobility of medieval Scotland*. Edinburgh: Donald Publishers, 1985.

TAYLOR, Alice. *The Shape of the State in Medieval Scotland*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

WATSON, Fiona J. *Under the hammer: Edward I and Scotland, 1286-1306*. Edinburgh: John Donald, 2005.

WHITE, Hayden. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.

WORMALD, Jenny. *Scotland: a History*. Nova Iorque: Editora Oxford, 2005.

FILMES

Coração Valente. Direção: Mel Gibson. Estados Unidos: Icon Productions, 1995.

Outlaw King. Direção: David Mackenzie. Reino Unido: Netflix: 200

A CRISE NA ROMA DO SÉCULO I AEC E AS FINANÇAS: IDEOLOGIA E DOMINAÇÃO NO MEDITERRÂNEO ANTIGO

THE CRISIS IN 1st CENTURY BCE ROME AND THE FINANCES: IDEOLOGY AND DOMINATION IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN

Ian Cartaxo Machado⁴⁹

RESUMO

O presente artigo tem como função abordar reflexões acerca do papel do endividamento para as elites dominantes de Roma no século I AEC, para perpetuar sua dominação no Mediterrâneo Antigo. Nosso objetivo é apresentar que a intermediação financeira era uma ferramenta utilizada por membros das elites romanas para “legitimar” o uso político e financeiro do endividamento, tanto a partir de um matiz cultural quanto da coerção física.

Palavras-Chave: Roma. Ideologia. Mediterrâneo Antigo. Dívidas. Dominação.

ABSTRACT

This article aims to address reflections on the role of indebtedness for the ruling elites of Rome in the 1st century BCE in perpetuating their domination in the Ancient Mediterranean. Our objective is to show that financial intermediation was a tool used by members of the Roman elites to “legitimize” the political and financial use of indebtedness, both from a cultural perspective and through physical coercion.

Keywords: Rome. Ideology. Ancient Mediterranean. Debts. Domination.

⁴⁹ Doutorando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), mestre em História Econômica pela FFLCH-USP (2024), bacharel (2021) e licenciado (2022) em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Email: iancartaxo@usp.br.

INTRODUÇÃO

No presente artigo se buscará fazer uma análise do século I AEC, mediante a ambientação no tempo e no espaço da Roma da época, para adentrarmos nas reflexões acerca do uso cultural e político da intermediação financeira.⁵⁰

Posteriormente, iremos demonstrar quais as implicações que o endividamento poderia ter nas relações sociais dos romanos. Apresentaremos uma breve discussão sobre o papel que os intermediários das finanças (GAIA, 2018, p. 654; VERBOVEN, 2008, p. 212-213) poderiam ter naquela formação social.⁵¹ Assim como iremos argumentar que a justificativa da existência daqueles agentes era oriunda da ideologia⁵² conservadora das elites, as quais justificavam o emprego desses homens para cobrar suas dívidas e exercer a coerção sobre os demais povos do Mediterrâneo Antigo.

Assim, para os fins propostos neste artigo, este será dividido em quatro partes. Na primeira iremos fazer uma introdução das contradições sociais prementes na Roma tardo-republicana e questionaremos o sentido historiográfico do emprego da intermediação financeira para perpetuar a dominação social das elites romanas no Mediterrâneo Antigo do século I AEC. Na segunda seção iremos traçar considerações das implicações sociopolíticas das *tabulae novae*, ao explorar a historiografia sobre o tema e examinar a Crise Catilinária como exemplo da conexão entre crises políticas e crises da dívida no período (FREDERIKSEN, 1966, p. 130). Na terceira seção será feito um balanço desse século ao considerar seus impactos políticos e sociais analisados à luz das questões financeiras, para podermos apurar se aquele foi de fato um século de crise.

⁵⁰ Fizemos uma discussão semelhante em artigo publicado anteriormente intitulado *Violência e Finanças no Mediterrâneo Antigo: Alguns dos Conflitos Sociais e Políticos do Final da República Romana* (2023), publicado pela *Revista Portuguesa de Humanidades*. Ao trazer novos elementos não debatidos no trabalho mencionado acima, procuraremos, com este trabalho, demonstrar novas reflexões sobre este tema. Porém, deve ser feita a ressalva que a discussão do presente trabalho é fruto de resultados iniciais de nossa pesquisa durante o curso do Mestrado (2022-2024), sendo reflexo específico do período entre os anos de 2022 e 2023.

⁵¹ Nossa mobilização da categoria de “formação social” em distinção daquela, por exemplo, de “sociedade”, é derivada da ideia de Nicos Poulantzas. No caso, a ideia de que não existe um todo homogêneo em uma organização social, como o uso do conceito de “sociedade” poderia indicar, mas que, em si, ela é feita de uma série de relações complexas que pressupõem uma lógica interna funcional (POULANTZAS, 1977, p. 12).

⁵² O debate sobre o conceito de “ideologia” é muito complexo e perpassa diversas concepções convergentes e divergentes. Para os fins desse artigo, nós entenderemos “ideologia” como “um sistema de crenças características de uma classe ou grupo em particular” (WILLIAMS, 1977, p. 55).

A última parte do artigo será dedicada às relações geopolíticas entre Roma e o Egito naquele século. Nesta seção, examinaremos o discurso de Cícero em defesa de Rabirio Póstumo e discutiremos a relação de dominação que os romanos estabeleceram com os egípcios por meio, inclusive, da atuação dos intermediários financeiros.

O FINAL DA REPÚBLICA ROMANA E O MEDITERRÂNEO ANTIGO DO SÉCULO I AEC

Sem a disputa com os cartagineses, derrotados nas Guerras Púnicas que ocorreram em séculos anteriores, Roma passou a exercer uma dominação de forma cada vez mais extensa sobre os diferentes grupos sociais do Mediterrâneo Antigo. Objetivamente, as Ordens Senatorial e Equestre, as quais compunham a elite de Roma, passaram a exercer uma dominação sobre elites dominantes de outros povos, como grupos nobiliárquicos do Mediterrâneo Oriental e elites regionais de províncias romanas.

Porém, coincidentemente, esse foi também um momento em que se anunciaram as transformações políticas e até mesmo sociais no seio da formação social romana. Processo iniciado em fins do século II AEC com os irmãos Graco, o que se intensificou em decorrência das reformas marianas, na Primeira Guerra Civil e na ditadura de Sila. Esse primeiro momento – que durou aproximadamente 50 anos – possuiu elementos que impactaram uma série de modificações estruturais na organização política de Roma, o que seria observado nos seguintes aspectos: cada vez maior centralização e influência do poder de determinados membros da Ordem Senatorial em vinculação à Ordem Equestre; a formação de exércitos regulares leais a esses indivíduos; complexificação das disparidades sociais; brutalidade para com os inimigos; reformas legislativas.

Naquele cenário de modificações da organização social romana, passaram a interferir mais recorrentemente nas relações sociais os agentes financeiros conhecidos como *faeneratores*. Esses personagens eram, grosso modo, emprestadores de dinheiro a juros. Eles eram, portanto, profissionais das finanças que se notabilizaram em atuar como credores. Mas, apesar de agirem como credores oficiais, o seu papel na cena de Roma foi marcado por atuarem como intermediários financeiros da Ordem Senatorial, núcleo dirigente da elite dominante da época. Sobre isso, Nicholas Rauh fez a seguinte observação:

Se a visão tradicionalmente aceita de que os senadores romanos eram legal e eticamente proibidos de se envolver em atividades comerciais não agrícolas, como contratação, comércio e empréstimo de dinheiro, for válida diante de exemplos como este, então parece evidente que os senadores deviam contar com clientes, parentes e amigos não senadores para se envolverem nessas atividades por eles (RAUH, 1986, p. 4).

Nesse sentido, a elite romana era movida por uma ideologia que a impelia a não atuar diretamente em nenhum ofício, sobretudo os que exigiam esforço manual, comércio local e empréstimo de dinheiro a juros (GAIA, 2018, p. 653). Essa filosofia, defendida por Cícero no tratado *De Officiis*, reforçava que a ocupação digna de um cidadão deveria ser a agricultura e ocupações voltadas para a discussão política e intelectual, logo, em um estado de *otium cum dignitate*:

Os meios de vida que são rejeitados como indesejáveis são aqueles que vão levar o mal às pessoas, como os cobradores de impostos e os usurários. Não é próprio de um cidadão, e também vulgar, os meios de vida ligados aos trabalhadores assalariados, os quais pagamos pelo trabalho manual. (...) de todas as ocupações em que o ganho é seguro, nenhuma é melhor que a agricultura, nenhuma é mais rentável, mais maravilhosa nem própria de um homem livre (Cic. *De Off.* I, 42).

Porém, essa formulação de Cícero era contraditória com sua prática social, pois os membros da elite detinham participação indireta em diversos negócios rentáveis, dentre eles o empréstimo de dinheiro a juros. Com fins de atuar nesse sentido, os *faeneratores* agiam como os intermediários da elite em assuntos afins. Mas, o que se apresenta na documentação é que chamar um membro da elite dominante de *faenerator* era considerado um xingamento (GAIA, 2018, p. 656). Todavia, o que acabava sendo notório – e está presente na documentação – era a participação de alguns membros da Ordem Equestre como intermediários financeiros, sobretudo nas províncias e junto a povos aliados, como ficou determinado na seguinte passagem de Koenraad Verboven:

Além dos banqueiros depositários, existia uma variedade de especialistas financeiros, geralmente chamados de *faeneratores*, cuja contribuição para o sistema financeiro era crucial, mas que não constituíam uma categoria socioprofissional reconhecível. Alguns *faeneratores* eram cavaleiros romanos e moviam-se à margem da ordem senatorial, praticando *faeneratio* em

grande escala política, emprestando dinheiro a nações estrangeiras, cidades e reis (VERBOVEN, 2008, p. 213).

Por consequência, consideramos central analisar o *modus operandi* desses intermediários. Os intermediários financeiros se notabilizaram por cobrar juros acima do *maximum uncium*.⁵³ Vale ressaltar que agiam com violência e truculência. Porém, o ponto determinante ao analisarmos a função social desses agentes financeiros e seu método coercitivo de empregar os interesses da *nobilitas* é entender que eles existiram, justamente, por consequência da ideologia dominante que legitimou o seu papel nas relações sociais. Ou seja, analisamos as questões econômicas quando inseridas em uma totalidade,⁵⁴ em conjunto com as questões culturais, simbólicas e cotidianas, às questões econômicas e políticas, o que permite ao historiador potencializar sua análise das contradições sociais.

Na toada coercitiva da política, já nos anos de 89-88 AEC, Roma testemunhou um conflito significativamente sangrento. Tratou-se do conflito entre os *faeneratores* e os *debtores* em torno de uma disputa legal sobre o pagamento ou não de dívidas. No caso, em uma contenda legal, diversos endividados – potencialmente da elite romana – utilizaram um precedente jurídico para não pagar suas dívidas, no caso uma lei – provavelmente em desuso – que dizia que dívidas usurárias não poderiam ser cobradas naquele contexto (GAIA, 2016, p. 36). Para serem atendidos fizeram um apelo ao Pretor Aulo Semprônio Assélio. Como relatou Deivid Gaia, o comum em casos assim era a autoridade legal tomar parte dos credores, o que não aconteceu nessa disputa (GAIA, 2016, p. 42).

Os credores, dos quais, argumenta-se, tenham sido *faeneratores*,⁵⁵ fizeram uso do argumento de que as dívidas precisavam ser pagas, exaltando o costume. Sobre essa disputa entre o “costume” e a “lei” imperou o costume, como analisou Gaia:

⁵³ A taxa de juros máxima, como observou Jean Andreau, foi fixada em 12% ao ano (ANDREAU, 1999, p. 91).

⁵⁴ Seguimos, assim, a concepção de historiografia defendida por Ciro Cardoso e Pierre Vilar, segundo a qual a análise de um historiador economista não se restringe ao “fato econômico”, mas incorpora este ao todo social, o que exige do historiador que ele procure se apropriar de elementos diversos - presentes na cultura, economia, política, etc. - que compõem o “todo social”, a totalidade, para entender o funcionamento da formação social que seja analisada por ele (CARDOSO, 1994, p. 1978; VILAR, 1982, p. 9).

⁵⁵ Segundo Jean Andreau: “Embora a palavra *feneratores* pudesse, em todos os períodos, ser aplicada a qualquer pessoa que concedesse empréstimos com juros, muito cedo passou a designar, em particular,

A *lex valeria*, de Valério Flaco, tinha como objetivo pôr fim aos problemas financeiros, oferecendo aos devedores uma alternativa para saldarem suas dívidas, haja vista que os juros estavam altos. (...). De toda forma, tudo indica que os devedores de 89 a.C. até 86 a.C. não tinham quitado suas dívidas. Dessa forma, se a *lex Valeria* estiver ligada à crise de 89 a.C., significa que os *faeneratores* triunfaram, no sentido que esta lei é uma prova contundente que o costume venceu a pretensa lei antiga, e três anos depois, os devedores ainda se esforçavam para pagar suas dívidas. (GAIA, 2016, p. 39-40).

A consequência dessa contenda foi o assassinato de Semprônio Assélio, com grandes chances de ter ocorrido a mando dos credores, e com a confirmação de que, mesmo anos depois e, após outros conflitos envolvendo dívidas e endividamento, esses *debitores*,⁵⁶ muito provavelmente, ainda não teriam conseguido quitar suas dívidas, se é que algum dia o fizeram. É possível cogitar que aqueles agentes agiam a mando de homens da elite dominante da época, ou seja, eram intermediários financeiros dos credores de fato. Isso modifica a função social da violência, pois não é apenas violência aleatoriamente empenhada para atender às demandas objetivas do pagamento de dívidas; ao se analisar dialeticamente, torna-se uma “justificativa” da forma que operava a organização social de Roma. É uma expressão da força, do poder e da dominação de determinados grupos sobre outros,⁵⁷ pois nem mesmo um pretor entraria no caminho de modificar como operavam as coisas.

ABOLIÇÃO DAS DÍVIDAS E A CONJURAÇÃO CATILINÁRIA

A respeito de Catilina diversos autores no século XX debruçaram-se sobre o debate. Para os propósitos deste trabalho, nos ateremos a alguns que se referiram de forma mais direta às políticas ditas populistas envolvendo endividamento, crises de endividamento, etc. Iniciemos, portanto, por Zvi Yavetz, que em seu artigo *The Failure*

homens especializados em emprestar dinheiro, ou agiotas. No final da República, certos membros das duas grandes ordens obtinham uma parte não negligenciável de sua renda da concessão de empréstimos com juros. Na época de Cícero, esse era certamente o caso de Q. Consídus, que provavelmente era senador. (Na época da conspiração de Catilina, dizia-se que ele detinha dívidas no valor de quinze milhões de sestércios.) Mas um membro da elite (sem falar de um senador) nunca era um profissional.” (ANDREAU, 1999, p. 11). Para mais, cf.: VERBOVEN (2015, p. 2654-2655).

⁵⁶ Os endividados ainda poderiam ser expostos publicamente, por meio da publicização de seus títulos de dívida na coluna Mênica, indicando sua solvência e crédito perante seus credores. (ANDREAU, 1999, p. 12).

⁵⁷ Domínio social para nós é, portanto, tanto o uso objetivo da força e da coerção quanto o uso subjetivo da cultura e dos costumes para impor os preceitos defendidos pelas elites dominantes. Estamos, assim, em conformidade com a definição gramsciana dessa categoria, cf. CC, v. 3, §3, p.23; CC, v. 4, §4, p. 273.

of the Catiline Conspiracy definiu, a partir da análise ciceroniana, os grupos em apoio de Catilina como sendo (YAVETZ, 1963, p. 488):

1. Aqueles que, apesar de estarem muito endividados, possuem bens ainda maiores. A aparência desses homens é muito honesta, pois são ricos, mas suas intenções e seus princípios são dos mais vergonhosos... Esses homens são os menos temíveis, pois é mais provável que ataquem o Estado com orações do que com exércitos.
2. Aqueles que, apesar de estarem pressionados por dívidas, ainda esperam governar. Eles desejam ser senhores do Estado.
3. Homens das colônias estabelecidas por Sila.
4. Alguns camponeses pobres, com poucos recursos, que esperam que as confiscações sejam renovadas.
- 5. Aqueles que estão cambaleando sob dívidas antigas, em parte por causa de sua preguiça, em parte por maus negócios, em parte por extravagância.**
6. Parricidas, assassinos e todos os tipos de criminosos) (grifos nossos).

Nessa listagem daqueles que teriam sido potencialmente os apoiadores de Catilina, Yavetz, particularmente no eixo 5, reproduz uma breve observação de Cícero na segunda catilinária, sobre, precisamente, alguns endividados em desgraça serem sumos apoiadores dos projetos de Catilina de mudança social. Mas quais seriam essas mudanças? A abolição das dívidas, as *tabulae novae*.

Sobre esse quesito, Ian Harrison, em seu artigo *Catiline, Clodius and Popular Politics in Rome* (HARRISON, 2008, p. 98), observou que, segundo Cícero, o desejo e clamor pela abolição das dívidas era extremamente intenso no ano de 63 AEC, ao que ele vincula ao que supõe ser o slogan da campanha revolucionária de Catilina, as “*tabulae novae*” (HARRISON, 2008, p. 99). Isso demonstra para o pesquisador que de fato a política da abolição das dívidas fora utilizada ativamente por Catilina e que existia um apoio sólido a favor dessa reforma financeira. Em uma formação social em que a dívida interna é tão elevada, e a insolvência seria tida como perda de status para quem fosse da elite dominante, essa política pública tenderia a ganhar força.

Nessa lógica, Yavetz traça um interessante diagnóstico em relação ao contexto que estabeleceu as bases para esse programa de reformas de Catilina:

Não é de se admirar que, nessas condições, os grandes credores, que pertenciam aos Equestres, fossem extremamente impopulares e até mesmo a proposta de Ótho relativa aos assentos especiais para os Equestres tenha gerado vaias e até mesmo tumultos. O ódio geral aos credores levou a uma propaganda popular contra o pagamento de dívidas. Cícero afirma: “Nunca medidas para a repudição de dívidas foram tão vigorosamente agitadas

como durante meu consulado”, e embora possamos contestar o “nunca” de Cícero, não podemos descartá-lo totalmente. Podemos concluir, portanto, que Catilina usou o slogan que parecia mais atraente na atmosfera predominante em Roma em 63 a.C. (YAVETZ, 1963, p. 492).

As *tabulae novae* certamente se fizeram presentes em outros momentos da história romana e, segundo autores como J.P Royer, quase sempre associadas como ações demagógicas com fins de se impor uma coerção política. Como exemplo, Royer em famoso artigo *Le Problème de dettes a la fin de la République romain* (ROYER, 1967, p. 405-407), ao analisar uma mesma plataforma política anos após o ocorrido, utilizada naquele momento pelo ex-genro de Cícero, Dolabella, afirma assertivamente que: “Alguns meses depois, uma terceira revolta dos devedores, liderada por Cn. Dolabella, que se tornou adversário de César, ensanguentou o Fórum. O ex-genro de Cícero retomou os projetos demagógicos de Célio sobre as dívidas.” (ROYER, 1967, p. 442). O autor, portanto, ainda rememora um outro caso para além de Catilina que envolveu a propaganda da política de abolição de dívidas. O que Royer pontua, seguido pela bibliografia em geral, é que essa política estava relacionada com propostas demagógicas e sem a intenção de executá-las de fato. E quem estivesse pautando-as estaria, portanto, intencionado a avançar politicamente ou adquirir demais vantagens sociais com algum figurão do momento.

Em outra medida, Adalberto Giovannini, em um artigo intitulado *Catilina et le probleme des dettes*, sobre essa temática, vai ter um tom mais cauteloso sobre o programa de Catilina e suas motivações (GIOVANNINI, 1995, p. 30). Giovannini esforça-se em seu artigo para defender a memória de Catilina. O autor tece uma revisão crítica da historiografia e questiona objetivamente as motivações por trás das caricaturas que foram montadas por Cícero e Salústio. E sobre as *tabulae novae*, para Giovannini, não se tratava explicitamente de uma abolição das dívidas *stricto sensu*, mas apenas uma reforma da taxa de juros cobrados nas dívidas.

No caso, o uso que fazemos dessas diferentes abordagens sobre o que teriam sido as *tabulae novae* tem o objetivo de fornecer mais elementos aos nossos questionamentos sobre a função social do endividamento, dos intermediários e das finanças na Roma tardo-republicana. Uma consideração dialética nos potencializa o questionamento das fontes mediante a ideia de que a reformulação – ou abolição – das

dívidas poderia impactar na organização social, política econômica e cultural dos romanos, em particular, dos membros da elite. Portanto, questionamos o que uma transformação mais disruptiva – ou melhor, a sua sugestão demagógica – poderia impactar na formação social como um todo. Isso é central para qualificar nossas reflexões sobre tal temática na economia romana.

UM SÉCULO DE CRISE?

Uma importante pergunta que deve ser feita pelo pesquisador que examina o século I AEC é se ele de fato foi um século de crise. Para chegar a esse questionamento, procuramos desenvolver uma ambientação do século em si, sobre sua conjuntura político-econômica e social. Ao investigar as relações infraestruturais de Roma no século I AEC, compreendendo todas as mudanças, disputas e questões que emergiram nas consequências das reformas marianas (ALFÖLDY, 1996, p. 120) – portanto da criação de exércitos regulares leais a um líder carismático⁵⁸ – e no imediato pós-ditadura de Sila, Gèza Alföldy analisou o seguinte:

(...) Os fundamentos econômicos da ordem social, em linhas gerais, continuaram sendo os mesmos que existiam desde a época da Segunda Guerra Púnica. (...) produção agrícola, que era realizada nas grandes propriedades, mas também nas pequenas heranças dos colonos agrícolas e nas modestas parcelas dos camponeses pobres. (...) a manufatura amplamente desenvolvida e o comércio, ligados a uma forte atividade empresarial, às transações com o exterior e à economia monetária, bem como a mineração, desempenharam um papel considerável (ALFÖLDY, 1996, p. 131).

O autor de *História Social de Roma* reforça o ponto de que, além de outros setores da economia como a produção agrária, manufatura e mineração, também a política monetária desempenhou um importante papel nesse contexto. Nós buscamos demonstrar em nossa interpretação da constituição das relações sociais de produção em Roma⁵⁹ que as ferramentas financeiras, as transações de crédito e o endividamento,

⁵⁸ Sobre “dominação carismática”, cf. WEBER, 2009, p. 161. Max Weber ainda incorre no equívoco de estabelecer que o “carisma puro é especificamente alheio à economia” (WEBER, 2009, p. 160), concepção que vai acabar em acordo com uma posição de Moses Finley sobre a Economia Antiga: FINLEY, 1999, p. 23.

⁵⁹ Sobre isso, Antonio Gramsci escreve o seguinte, no caderno 15: “Todavia, no estudo de uma estrutura, devem-se distinguir movimentos orgânicos (permanentes) dos movimentos que podem ser chamados de

detinham um papel importante nas relações de exploração e, principalmente, nas relações sociais de produção dos romanos. Ainda que o foco principal da produção fosse a agricultura.

O que fica demonstrado é que de fato o século I AEC foi um século de crise. Foi um século que proporcionou diversas transformações no cenário político e social de Roma, mas também, que “o sistema social vigente não sofreu alterações essenciais, mas apenas modificações em alguns aspectos; (...) manteve-se inabalável, em linhas gerais, o modelo de sociedade dominada por camadas altas muito reduzidas numericamente e com características estatais” (ALFÖLDY, 1996, p. 131).⁶⁰ Ora, essa interpretação coloca como possibilidade que, apesar das disputas políticas que se avizinharam no século I AEC, ainda assim, a maneira com que se organizava a formação social não havia se alterado tanto. Eram mantidas na composição social romana as Ordens da elite, os libertos, os livres e os escravizados. No entanto, quando se pensa a organização interna das elites, em decorrência sobretudo da Guerra Social:

(...) as alterações na composição interna das diferentes camadas sociais, resultado dessa flutuação, foram, em última análise, as consequências sociais mais importantes dos conflitos da República tardia. (...). Os itálicos ficaram plenamente integrados no sistema social romano. (...) também nas províncias se deram os primeiros passos para a integração. (...) colonização itálica nas províncias (...) outra via (...) concessão do direito de cidadania romana aos membros das camadas superiores indígenas nas províncias. (ALFÖLDY, 1996, p. 135).

Todavia, ainda no desafio de se compreender estruturalmente o que era essa dominação de certos grupos sociais em Roma, como operava e como se dava, Alföldy nos dá outra pista para aprofundamento, no que tange à ideologia dominante:

Também não se desenvolveu uma nova ideologia que servisse de coesão para toda a sociedade: o *mos maiorum*, mesmo para a aristocracia senatorial, havia deixado de ser há muito tempo o único sistema de referência, apesar do que os teóricos da época lamentariam a decadência desse código de

conjuntura (ocasionais). Ainda que os fenômenos conjunturais dependam de movimentos orgânicos, mas elas não possuem um amplo alcance histórico: sendo de curto prazo.” (CC, v. 3, § 17, p. 36). Gramsci, portanto, diferencia os tempos históricos, o contexto, ou conjuntura, seria algo de curto prazo influenciada pela “baixa política” e a temporalidade orgânica, por outro lado, seria a de longo prazo.

⁶⁰ Em outra medida, Harriet Flowers compreende que a crise que acometeu o final da República não tinha uma particularidade. A autora defende, ao contrário, que houvera diversas “Repúblicas” e que o que poderia ser considerado como elementos de “crise” para o século I AEC, na verdade, teria estado presente há séculos em Roma (FLOWERS, 2010, p. 10).

valores, e as correntes espirituais determinantes se proporião a revitalizá-lo, mas nunca substituí-lo por novos ideais. (...) novo quadro político: monarquia. (ALFÖLDY, 1996, p. 132) (tradução nossa).

Para Alföldy, a ideologia dominante não sofreu tantas alterações nesse ínterim. Entretanto, a reorganização política e as novas formas de disputas políticas – que tiveram direta consequência das reformas de Mario e da brutalidade da ditadura de Sila – além das convulsões sociais ao longo do século I AEC, tiveram relevância na transformação por que passou a República Romana. O enfoque no papel da política como razão do fim da República compõe a tese de Alföldy, apresentada em *História Social de Roma* (ALFÖLDY, 1996, p. 140).

Em outra medida, Yavetz, em seu clássico livro *Plebs and Princeps*, ao tentar fazer uma análise do comportamento das massas urbanas na República tardia e no início do Principado, colocou que:

Não há dúvida de que as reações intensas das massas se deviam ao estresse econômico originado por várias causas: o peso das dívidas, o aumento das taxas de juros, a escassez de moradias (resultante do colapso de casas, incêndios ou inundações do rio Tibre), o aumento dos aluguéis, a cobrança rigorosa de impostos e, acima de tudo, o sofrimento causado pela fome. Os motins mais turbulentos ocorreram quando as rotas de abastecimento para Roma foram interrompidas e a plebe urbana sofreu com a fome (YAVETZ, 1969, p. 33).

A análise de Yavetz é importante por fornecer mais um elemento sobre os motivos de revoltas que poderiam surgir. Yavetz, como é perceptível, entende que o peso do endividamento é um fator determinante para a plebe romana.

Ainda assim, ao se falar de “endividados”, *debitores*, de quem se está falando? É importante pontuar que não existe um consenso sobre isso. Mas, considera-se de forma geral que os grupos sociais subalternos⁶¹ certamente sofriam um grande impacto das consequências das crises de endividamento, e, segundo Deivid Gaia:

Nesse sentido, para o autor [Emílio Gabba] os credores faziam parte do grupo dos profissionais da finança, como escreveu Lívio (os *faeneratores*), e os devedores eram aristocratas. O historiador alemão Gustav Billleter, uma das maiores autoridades sobre o assunto, em sua obra intitulada *Geschichte des Zinfusses im griechisch-romischen Altertum bis auf Justinian* desfende que os

⁶¹ “Grupos subalternos” são aqui entendidos como os grupos sociais dominados, segundo definição de Antonio Gramsci: CC, v. 5, §5, p. 139-141.

endividados eram realmente os membros da elite. Por outro lado, Claude Nicolet, em *L'ordre equestre à l'époque républicaine*, acredita que, seguramente a elite era a mais endividada, mas com certeza a plebe urbana também sofreu com os efeitos da crise. De toda forma, não há como negar que os endividados eram, sobretudo, aqueles que faziam parte das camadas superiores da sociedade romana; as ordens senatorial e equestre. Certamente, também há de se ressaltar que em toda crise financeira todos são tocados pelos seus efeitos diretos ou indiretos (GAIA, 2016, p. 38).

Portanto, a posição de todos os autores supracitados entra em conflito com a de Yavetz, o qual enfoca sua análise no impacto que as crises da infraestrutura teriam no que o autor entende como “povo”, centrando-se nos mais pobres. Tendemos a concordar com as posições de Gaia e Claude Nicolet, especificamente porque esses autores, diferente de Gustav Billeter, por exemplo, não limitam sua análise à elite romana: ao contrário, colocam que os endividados eram em sua grande maioria das velhas ordens, mas realçam que o impacto mais duro de uma crise de dívidas, sem dívidas, seria sentido pelos mais pobres. Discordamos da posição de Yavetz, que pretende dar certo enfoque aos endividados como parte desse amálgama desconexo e sem delimitação qualificada chamada “povo”,⁶² tendo nisso um problema objetivo: a análise das fontes, que são em sua maioria de origem dos grupos dominantes da época e raramente procuraram inserir os grupos subalternos na cena dos endividados.

Finalmente, observamos que o século I AEC compreendeu transformações do poder, consolidação da influência da Ordem Equestre e modificação da forma que as disputas políticas se deram entre indivíduos da elite – consequência direta das reformas marianas e da ditadura de Sila. E foi um século que, por seus diversos elementos, teve como ponto alto o fim da República Romana e a ascensão do Principado.

Contudo, um elemento precisa ser elucidado para que se tenha em mente todas as peças do tabuleiro que se está montando sobre a função social dos intermediários,

⁶² Sobre o conceito difuso de “povo”, debatendo as diferenças de classes (campesinato e operariado), Lukács analisa o seguinte: “(...) era preciso distinguir as duas classes, acabando com sua fusão no conceito de ‘povo’. (...) O confuso e abstrato conceito de ‘povo’ tinha de ser eliminado, porém, apenas para permitir que do entendimento concreto das condições de uma revolução proletária surgisse o conceito – revolucionariamente diferenciado – de povo como aliança revolucionária de todos os oprimidos” (LUKÁCS, 2012, p. 43). Essa observação de Lukács, por mais longínqua no tempo-espaço que possa parecer, é um exemplo de análise dialética de uma realidade concreta. Portanto, se capta objetivamente os objetivos específicos de diferentes grupos sociais. Por mais que sejam grupos subalternos ou produtores, eles não são homogêneos, e esse cuidado metodológico nós também buscamos empregar ao examinar uma formação social pré-capitalista como a romana, para nós isto denota a complexidade das relações sociais em Roma.

das dívidas e do endividamento nesse período: as relações Roma-Egito. No caso, a necessidade de se compreender como se davam essas relações, compreende o ponto nodal para, aliás, compreender melhor como Roma conduzia suas relações diplomáticas com outras nações, sobretudo com nações governadas por um *rex*, assim como examinar como as elites romanas exerciam sua dominação sobre outros povos – e outras elites – no Mediterrâneo Antigo.

NOTAS SOBRE AS RELAÇÕES POLÍTICO-ECONÔMICAS CONSTRUÍDAS ENTRE ROMA E EGITO NO SÉCULO I AEC

Nessa seção procuraremos demonstrar que os grupos sociais dominantes de Roma se utilizaram das vicissitudes imprevisíveis e inconstantes da monarquia egípcia para fazer avançar seu projeto de poder imperial. No caso, ao examinarmos as ações de Rabirio Póstumo enquanto credor do rei Ptolomeu Auletes, e como tesoureiro dele, faremos uso do argumento que a função social de suas ações estiveram em comum acordo com precedentes históricos da própria *nobilitas* ao se seguir uma lógica de garantia de meios e fins, desprovidas da moralidade defendida na ideologia tradicionalista exposta por Cícero.

Para elucidar os elementos que permearam tais reflexões é necessário fazer uma breve exemplificação da organização política do Egito naquele período. No período, o Egito era governado por uma dinastia, com origem de um dos velhos generais de Alexandre da Macedônia, que foi conhecida como a dinastia Ptolomaica. Sendo, portanto, uma dinastia mais grega do que “egípcia”, era uma dinastia de conquistadores do Egito.⁶³

Além disso, os monarcas sequer dominavam a língua de seu povo à época, pois tinham o grego como primeira língua. A relação de dominação encabeçada pela coroa ptolomaica e seus aliados mais próximos das elites egípcias combinava fatores de expropriação do trabalho escravizado, altos impostos, e o fato de serem uma dinastia de conquistadores do Egito (e não egípcia). Isso reforçava um sentimento de inconformidade que configurou em uma insurreição que depôs o rei Ptolomeu XII – pai

⁶³ Para uma melhor compreensão panorâmica da estrutura governamental Ptolomaica, cf. MANNING (2019, p. 109).

de Cleópatra VII e se seu irmão, Ptolomeu XIII. Deposto em virtude da inconformidade popular no Egito, Ptolomeu XII refugiou-se em Roma.

Enquanto esteve em Roma, Ptolomeu XII adquiriu vastas somas de empréstimos com credores romanos, com fins de adquirir um apoio político, militar e financeiro para retomar seu trono no Egito. Um dos homens com quem Ptolomeu XII adquiriu dívidas foi o equestre Caio Rabirio Póstumo, o qual atuava como um intermediário financeiro de outros credores. Cícero, em sua defesa, contextualiza o tribunal dessa tratativa:

Enquanto isso, Ptolomeu havia sido expulso de seu reino, e veio a Roma (...) O rei estava necessitado, e apelou a ele; e meu infeliz cliente o fez um empréstimo - e não foi o primeiro, pois ele já o havia feito sem tratar presencialmente com o devedor, que naquele momento ocupava seu trono. Ele acreditou que o empréstimo não oferecia riscos, uma vez que ninguém duvidava que o rei estava no processo de ser restaurado ao trono pelo Senado e o povo de Roma. Mas em seus presentes e empréstimos ele foi longe demais, tendo emprestado não apenas seu próprio dinheiro, mas também o de seus amigos⁶⁴ (Cic. *Rab Post*, II, 4-5).

A acusação incitou que Póstumo teve o apoio dos homens mais poderosos de Roma, Cneu Pompeu e Júlio César, para apoiar financeiramente o rei deposto⁶⁵. Isso é particularmente central para vislumbrarmos o *modus operandi* da *nobilitas* ao intervir na política de povos aliados de Roma, Cícero sobre as relações de seu cliente com Pompeu observou que “as notas promissórias foram feitas na *villa* de Gneu Pompeu em Alba, depois que seu dono havia saído de Roma” (Cic. *Rab Post*, III, 5-6), e, posteriormente, sobre a relação com César:

Mas, senhores, para que vocês saibam a verdade, se não fosse pela generosidade de Caio César, bem conhecida por todos e excepcionalmente dedicada ao meu cliente, nós teríamos há muito perdido Póstumo de nossa vida pública. Pois foi ele quem assumiu para si os problemas dos muitos amigos de meu cliente (...). Nada pode ser tirado dele, a não ser o fantasma

⁶⁴ A relação entre Ptolomeu XII e os dirigentes de Roma era muito próxima, o que também reforçava sua *fides* para com eles, como vai observar Anne-Emmanuelle Veïsse: VEÏSSE, 2019, p. 48. Peter Brunt analisando esse caso afirmou: “Auletes seria reconhecido em 59, por proposta de César, com a qual seus colegas “triunviros” provavelmente concordaram.” (BRUNT, 1988, p. 190). Sendo que o historiador já havia ido mais longe ao afirmar que César e Pompeu só teriam apoiado Ptolomeu XII por conta de suborno, o que conferiria, de fato, corrupção (BRUNT, 1974, p. 123).

⁶⁵ José Luís Brandão analisou que “(...) os três aliados trataram de assegurar o trono do Egito para Ptolomeu XII, cognominado *Auletes* (tocador de flauta), cujo reconhecimento como amigo e aliado do povo romano garantiu, segundo os rumores, uma choruda soma a Pompeio e César (Suet. *Jul.* 54.53) e que iria esta na base de problemas para César, ocorridos uma década mais tarde em Alexandria” (BRANDÃO, 2015, p. 394).

de sua dignidade de outrora, e que somente Caio César auxilia e patrocina (Cic. *Rab Post*, XV, 41).

E ainda:

(...) Ele [César] encontrou um cavaleiro romano, seu antigo amigo, e seu devoto e afetuoso admirador, sucumbindo não por licenciosidade, ou por desperdício descalculado e extravagância de suas paixões, mas por meio do esforço de aumentar seu patrimônio; ele estendeu a ele uma mão amiga; ele o impediu de sucumbir; ele o sustentou e apoiou pela sua bolsa, sua fortuna e proteção; e até hoje ele continua a sustentá-lo (Cic. *Rab Post*, XVI, 43).

No caso, é importante reiterar que Cícero estava se comunicando com um tribunal composto por senadores e equestres, e que, pelos motivos políticos que já mencionamos, os nomes desses dois senadores proporcionaram, necessariamente, um peso fundamental nas decisões que seriam tomadas pelo júri de pares. Portanto, ao mesmo tempo que Cícero nos apresenta o vínculo de César e Pompeu com a trama acerca do controle do trono egípcio, ele também busca vincular o seu cliente aos homens mais poderosos de Roma – no caso de César, ele o alça à posição de amigo, além de aliado – para fazer jus a um argumento de autoridade em defesa de Póstumo.

Por consequência, Ptolomeu XII conseguiu retomar seu trono no Egito. Mas as suas vultosas dívidas tiveram severas consequências: a atuação de Póstumo no Egito, atuando como funcionário do rei para cobrar impostos que servissem para quitar suas dívidas, acabou se mostrando desastrosa a ponto de promover tumultos. Porém, tendo em vista a controvérsia de um homem romano ter se sujeito ao papel de súdito de um monarca, e ter feito dessa função pretexto para oprimir o povo egípcio em prol de seus ganhos financeiros, Cícero fez as seguintes argumentações:

Mas foi alegado que ele era o Tesoureiro do rei. Sim, de fato, e também era o prisioneiro do rei, e por detalhes não teve sua vida tomada. Ele teve de enfrentar muitas outras coisas também, às quais os caprichos do rei e a força das circunstâncias o impeliram a enfrentar; e por tudo isso ele pode apenas ser censurado por um simples fato - ele ter entrado no reino e ter se sujeito ao poder do rei. A bem da verdade, foi um ato tolo. O que é mais tolo do que um cavaleiro romano, cidadão de um Estado que sempre esteve e sempre estará acima de todos os outros, ir até essa cidade, um lugar em que ele é forçado a se tornar um escravo obediente de outro? (Cic. *Rab Post*, VIII, 22-23).

E, finalmente, “Ele se portou como um déspota em Alexandria”, diz o acusador. Ao contrário, ele foi vitimizado pelo mais arbitrário dos despotismos. Ele próprio teve de enfrentar a prisão, viu seus amigos serem postos em correntes, a morte estava a todo momento fitando-o, e, finalmente, nu e necessitado, ele fugiu do reino.” (Cic. *Rab Post*, XIV, 38-40) (tradução nossa). Ou seja, Cícero legitimou o uso da força e da coerção por parte de seu cliente em uma situação desfavorável, uma vez que ele estava em uma “situação impossível” enquanto um prisioneiro de luxo do rei do Egito.

O que resta compreender desse caso especificamente é: por que o Egito era tão estratégico para os romanos? Ou seja, precisamos adentrar em reflexões de cunho geopolítico no Mediterrâneo Antigo, que uniu intervenção política com uso militar ao endividamento.

Nossas respostas se encontram em uma análise dialética e crítica dos acontecimentos que se sucederam ao apoio de grandes credores de Roma junto a esse monarca egípcio deposto. Fato é que o Egito, depois da Sicília, era o maior exportador de grãos para Roma. Torna-se evidente o porquê seria interessante que se mantivesse o Egito atrelado, dependente, ligado, submisso, aos romanos, pois um conflito com o Egito não era geopoliticamente interessante, justamente porque Roma era extremamente dependente do Egito para alimentar seus cidadãos.

Esse é o grande paradoxo da relação de dominação naquela superestrutura organizacional do Mediterrâneo Antigo⁶⁶. Roma, que conseguiu se impor na condição de soberana nessa relação com o Egito, dependia absolutamente da produção de grãos do Egito para sobreviver. Sem dúvidas, uma interessante pesquisa sobre algo prévio ao que se entende no capitalismo tardio como “teoria da dependência” seria profícuo de se fazer, mas, como já foi dito previamente, uma investigação nesse sentido estaria além dos objetivos dessa pesquisa e desse trabalho.

Os romanos eram famosos por seus problemas em suas relações diplomáticas⁶⁷, principalmente quando tratavam com monarcas estrangeiros. A respeito dos motivos, é importante dar um passo para trás e observar a história da fundação da República.

⁶⁶ Ernst Badian, ao debater o imperialismo romano, observou que o método empregado à época para manter a soberania romana era o de impor aos outros povos uma política de: “fraqueza e fragmentação, com inspeção constante.” (BADIAN, 1968, p. 3).

⁶⁷ Esse tema já passa a incorporar discussões sobre o sentido do imperialismo romano, um panorama desse debate é feito por Alexander Yakobson (2009, p. 57-63).

Primeiramente, sobre a deposição dos Tarquínios, sobre a luta contra a tirania e sobre o impacto cultural que a luta contra a centralização do poder vai exercer nas elites romanas – ao exemplo de que o xingamento a outro político que parecia estar buscando adquirir mais popularidade sempre se atrelava ao fato de que ele poderia estar buscando se tornar um *rex* (YAVETZ, 1969, p. 49). De fato, os romanos não eram admiradores de monarcas. Tais pontuações tornaram-se nítidas em algumas das acusações inquiridas contra Póstumo em seu julgamento, que são dedicadas a criticá-lo por tornar-se um vassalo de um monarca estrangeiro. Portanto, para os romanos, sobretudo para a elite romana, tornar-se um servo de outro homem, sendo um cidadão romano, poderia ser relacionado a ceder seu próprio corpo para atender às demandas de outrem. No caso, renunciar a sua própria tomada decisória de ações, para se tornar um escravizado.

Segundo os argumentos de Cícero na defesa de Rabirio, suas ações, por mais criticáveis e repreensíveis que fossem – à ótica da moralidade da ideologia conservadora das elites⁶⁸ – eram uma necessidade objetiva em se tratando de questões objetivas. A conclusão de Cícero é que Rabirio Póstumo, para ter o retorno financeiro, deveria ter feito exatamente o que fez. O orador reforça esse ponto posteriormente em sua digressão ao apresentar precedentes históricos: Cícero menciona outros casos, aliás, engloba até mesmo homens famosos e respeitados na história de Roma, que tiveram de agir de maneira análoga ou idêntica para com monarcas estrangeiros para atender aos mesmos objetivos que Póstumo. O advogado, dessa forma, banaliza e normaliza o comportamento de seu cliente, apresenta que tal comportamento era costumeiro e uma necessidade por conta das relações de negociação com povos estranhos a Roma. O precedente histórico foi um argumento central na defesa de Cícero:

Além do mais, a acusação precisará apresentar uma defesa a Publio Rustílio Rufo; ele, tendo caído nas mãos de Mitrídates em Mitilene, escapou da crueldade a qual o rei demonstrou a todos os que estivessem vestindo a toga, por mudar sua vestimenta. Então, Rutílio, que era para nossos concidadãos um modelo de virtude, da antiga honra, e de sabedoria e que, além do mais, era um ex-Cônsul, vestiu sandálias e uma capa e ninguém, naquela época,

⁶⁸ E Marx já havia ressaltado essa questão ao analisar as formações sociais antigas, comparando-as às medievais, quando compreendeu corretamente que: “onde há escravidão, os libertos buscam sua subsistência em tais atividades [artesanato e comércio], muitas vezes acumulando riqueza: por isto, na antiguidade, estas atividades estavam geralmente nas mãos deles e, portanto, eram consideradas impróprias para os cidadãos” (MARX, 1985, p. 73).

achou necessário imputar julgamentos ao homem, entendendo as circunstâncias em que ele se encontrava (...). Pois, assim que Póstumo chegou à Alexandria, senhores, o rei propôs a ele, como única condição de que ele mantivesse sua riqueza, que este se submetesse à administração como súdito real. E isso só poderia ser feito mediante sua indicação como Tesoureiro - pois esse era o título usado pelo governante daquele reino. Toda a questão era desagradável para Póstumo, mas estava absolutamente fora de cogitação que ele negasse (Cic. *Rab Post*, X, 26-28).

Mas o que esses elementos podem trazer a mais para o investigador? Eles nos dizem que Roma era extremamente arrogante em suas tratativas com monarquias estrangeiras; nos dizem que Roma, após a derrota definitiva de Cartago, quando passou a chamar o Mediterrâneo de *Mare Nostrum*, exerceu de fato um poder imperial sob os demais povos da época; que a função de se ter um monarca de uma nação que era fornecedora de víveres a Roma em sua dependência imediata era definitivamente estratégico para a elite romana da época; que o intermediário Póstumo foi potencialmente uma peça fundamental nesse jogo de poder dos romanos.

CONCLUSÃO

Ao longo desse artigo foram apresentados diversos momentos fundamentais em que os intermediários financeiros tiveram direta participação. Introduzimos a ambientação histórica que levou aos anos de 54-53 AEC, quando Rabirio Póstumo surge em nossas investigações. Também questionamos – analisando a realidade concreta que nós estamos investigando do século I AEC – a organização social romana da época. Nos perguntamos como, mediante as relações político-econômicas entre Roma e Egito, os intermediários se inseriam no jogo de dominação dos romanos. Concluiu-se que estes operavam em função dos interesses das elites dominantes de Roma, atendendo a seus objetivos. Por serem as finanças um meio para atingir tais fins, o que permitiu trazer diversos questionamentos, os quais visam explicar qual seria a função social dos intermediários financeiros, das finanças, das dívidas e do endividamento na República tardia.

Esperamos que a conexão entre os elementos de ambientação do recorte examinado – tal qual o tema – e a análise mais estrita do objeto, a ser aprofundados mediante mais debates, mais pesquisas e mais estudos dos efeitos às causas, proporcionem respostas para essas perguntas, ou, pelo menos, forneçam novos

questionamentos para aprofundar as reflexões e investigações sobre as relações financeiras no final da República Romana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

CICERO, Marcus Tullius. *De Officiis*. Londres: Loeb Classical Library, 1912.

CICERO, Marcus Tullius. *Pro Rabirio Postumus*. Cambridge: Harvard University Press, 1992, p. 362-413.

BIBLIOGRAFIAS

ANDREAU, Jean. *Banking and Business in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

ALFÖLDY, Géza. *Historia Social de Roma*. Madrid: Alianza Universidad, 1996.

BADIAN, Ernst. *Roman Imperialism in the Late Republic*. Oxford: Basil Blackwell, 1968.

BRANDÃO, José Luís. A primazia de César: do “1º triunvirato” aos idos de março. In: BRANDÃO, José Luís; OLIVEIRA, Francisco de. *História de Roma*. v.1 das origens à morte de César. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 389-427.

BRUNT, Peter. *Social Conflicts in the Roman Republic*. Nova Iorque: W. W. Norton & Company, 1974.

BRUNT, Peter. *The Fall of the Roman Republic and related essays*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

CARDOSO, Ciro. *Sete Olhares Sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora UnB, 1994.

CARTAXO, Ian. Violência e Finanças no Mediterrâneo Antigo: Alguns dos Conflitos Sociais e Políticos do Final da República Romana. *Revista Portuguesa de Humanidades*, Lisboa, v. 27, n. 1–2, p. 13-34, 2023.

FINLEY, Moses Isaac. *Ancient Economy*. Berkeley: University of California Press, 1999.

FLOWERS, Harriet. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

FREDERIKSEN, Martin. Caesar, Cicero and the Problem of Debt. *The Journal of Roman Studies*, Londres, v. 56, Parts 1 and 2, p. 128-141, 1966.

GAIA, Deivid Valério. Credores, devedores e os poderes públicos em Roma durante a Guerra Social (91 – 88 A.C): A crise financeira de 89 a.C. *Revista Poder & Cultura*, Rio de Janeiro, v. 3, n.6, p. 30-43, 2016.

GAIA, Deivid Valério. Profissionais das finanças na Antiguidade Romana: os *Faeneratores* no final da República e início do Império. *História Unisinos*, Rio de Janeiro, v. 22, nº 3, p. 651-660, 2018.

GIOVANNINI, Adalberto. *Catilina et le problème des dettes*. In: MALKIN, I.; RUBINSOHN, Z.W. *Leaders and Masses in the Roman World*. Leiden: Brill, 1995, p. 15-32.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere v. 3*. Edição Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere v. 4*. Edição Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere v. 5*. Edição Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

HARRISON, Ian. *Catiline, Clodius, and Popular Politics at Rome during the 60s and 50s BCE*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Londres, v. 5, p. 95-118, 2008.

LUKÁCS, György. *Lenin. Um estudo sobre a Unidade de seu Pensamento*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MANNING, Joseph. *The Ptolemaic Governmental Branches and the role of temples and elite groups*. In: VANDORPE, Katelijn. *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 103-118.

MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

POULANTZAS, Nicos. *Poder Político e Classes Sociais*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.

RAUH, Nicholas. *Cicero's Business friendships: Economics and Politics in the Late Roman Republic*. *Vita e Pensiero, Aevum, Anno 60*, Fasc. 1, p. 3-60, *gennaio-aprile*, 1986.

ROYER, Jean-Pierre. *Le problème des dettes a la fin de la République Romaine*. *Revue historique de droit français et étranger* (1922-), Paris, Quatrième série, v. 45, p. 407-450, 1967.

VEÏSSE, Anne-Emmanuelle. *The Last Pharaohs: The Ptolemaic Dynasty and the Hellenistic World*. In: VANDORPE, Katelijn. *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019, p. 35-50.

VERBOVEN, Koenraad. *Faeneratores, negotiatores and financial intermediation in the Roman world (late Republic and early Empire)*. In: VERBOVEN Koenraad. & VANDORPE

Katelijn. & CHANKOWSKI Véronique. (eds.), *Pistoi dia tèn technèn. Bankers Loans and Archives in the Ancient World. Studies in honour of Raymond Bogaert*. Leuven: Peeters, 2008, p. 211-229.

VERBOVEN, Koenraad. *Fenerator*. In: BAGNALL, Roger.; BRODERSEN, Kai; CHAMPION, Craige.; ERSKINE, Andrew; HUEBNER, Sabine. (orgs). *The Encyclopedia of Ancient History*. Nova York: Blackwell, 2015, p. 2654-2655.

VILAR, Pierre. *Desenvolvimento Económico e Análise Histórica*. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

WEBER, Max. *Economia e Sociedade*: volume 1. Brasília: UnB, 2009.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

YAKOBSON, Alexander. *Public Opinion, Foreign Policy and "Just War"*. In: EILERS, Claude. (ed.). *Diplomats and Diplomacy in the Roman World*. Leiden: Brill, 2009, p. 45-72.

YAVETZ, Zvi. *Plebs and Princeps*. Oxford: Clarendon Press, 1969.

YAVETZ, Zvi. *The Failure of Catiline's Conspiracy*. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Erfurt, Bd. 12, H.4, 1963, p. 485-499.

IGHFIR LI: UMA ANÁLISE DO PANORAMA DEVOCIONAL PRÉ E PROTO-ISLÂMICO A PARTIR DE FONTES EPIGRÁFICAS ÁRABES (SÉC. I – VIII E.C.)

IGHFIR LI: AN ANALYSIS OF THE PRE AND PROTO-ISLAMIC DEVOTIONAL LANDSCAPE BASED ON ARABIAN EPIGRAPHIC SOURCES (1ST TO 7TH CENTURIES CE)

Paulo Renato Silva de Andrade⁶⁹

RESUMO

O chamado “hábito epigráfico” foi um elemento presente nas comunidades tardo-antigas da Ásia ocidental. Seus vestígios representam fontes extremamente ricas para o estudo dessas populações – suas ideias, medos, anseios e sensações – para muito além dos limites dos documentos institucionais e daquilo que crônicas têm a oferecer. Apesar da relativa brevidade, fontes epigráficas, em especial os *graffiti*, têm sido cada vez mais exploradas na tentativa de perfurar o silêncio documental característico dos períodos anterior e imediatamente posterior à emergência do Islã (séc. IV ao VIII), sobretudo devido ao salto quantitativo na coleta e processamento destes nos últimos 15 anos. Com base neste material, propomos aqui uma análise comparativa do léxico e conceitos devocionais presentes em *graffiti* dos períodos pré e proto-islâmicos, com foco especial naquelas inscrições que classificamos como “suplicantes” e “apotropaicas”, no intuito de aferir possíveis mudanças na sensibilidade devocional das pessoas comuns que nos deixaram estes vestígios.

Palavras-Chave Epigrafia. Proto-islã. Antiguidade Tardia.

ABSTRACT

The so-called “epigraphic habit” was a feature of near-eastern communities in Late Antiquity. These vestiges consist in extremely fruitful sources for studying these peoples – their ideas, fears, anxieties, and feelings – beyond what institutional documentation and chronicles can provide. Despite their relative brevity, epigraphic sources,

⁶⁹ Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Email: paulorsdeandrade@gmail.com.

particularly *graffiti*, have been increasingly explored in an attempt to breach the characteristic documentary silence of the periods prior and immediately subsequent to the emergence of Islam (6th to 8th centuries), especially due to the growing number of recorded and processed inscriptions in the last 15 years. Based on this material, we propose a comparative analysis of the devotional lexicon and concepts that can be found in pre and proto-islamic *graffiti*, particularly those inscriptions we term “supplicant” and “apotropaic”, as an attempt to measure possible changes in the devotional sensibilities of the common people who have left us these vestiges.

Keywords: Epigraphy. Proto-Islam. Late Antiquity.

Desde o momento em que foi construída a ideia de *jāhiliyyah*, conceito central para a identidade islâmica e para situar a revelação e a missão do Profeta, estabeleceu-se uma clivagem temporal ontológica entre o antes e o depois da revelação na Península. Ainda que a missão de Muḥammad seja situada em uma perspectiva salvífica abraâmica – compreendendo, portanto, as revelações e intervenções divinas no mundo anteriores, entre a criação e o apocalipse – o conceito serve para estabelecer com bastante clareza a excepcionalidade – segundo esta perspectiva, literalmente sobrenatural – da missão do Profeta e da revelação a ele descida. Talvez por ser um elemento tão caro à autorrepresentação islâmica, o conceito só veio a ser colocado em questão com seriedade em um período relativamente recente. Em que medida a missão do Profeta teria consistido em uma descontinuidade radical com o panorama devocional e cútico pré-islâmico é uma questão que foi explorada por autores diferentes, de maneiras diferentes e com conclusões diferentes (GOLDZIER, 1967; LAMMENS, 1928; HAWTING, 1999; LECKER, 2005; WEBB, 2014). As fontes tradicionais islâmicas apresentam uma imagem já bastante consolidada, que reitera o significado de “ignorância” da palavra em toda sua amplitude semântica. Ignorância quanto à majestade e unicidade de um Deus criador, aos seus mecanismos de agência e interferência no mundo, ao pecado original, à correta devoção e à submissão, ao julgamento final e ao pós-vida; mas também quanto à injustiça e ignomínia em uma perspectiva mais consonante com a nossa sensibilidade atual, dita “ocidental” – o suposto sacrifício de recém-nascidos por parte das sociedades pré-islâmicas sendo talvez o mais dramático retrato desta degeneração (LEWIS *et al.* 1956; ROBIN, 2009).

Contudo, desde que John Wansbrough e seus discípulos lançaram, há mais ou menos 50 anos, seu desafio aos fundamentos do que se entende como a narrativa básica da história do Islã, suas fontes e seus pressupostos, qualquer tentativa de explicação que esteja fundamentada exclusivamente sobre fontes tradicionais abre seus flancos a questionamentos – muitos dos quais justos e bem fundamentados (WANSBROUGH, 1977; CRONE e COOK, 1977; HAWTING, 1986; RIPPIN, 1990). Independentemente da posição que se possa assumir em relação a esta querela entre os ditos “hipercéticos” e “tradicionalistas” – termos estes que se mostram inadequados sob análise mais detida – é difícil negar que os efeitos destes questionamentos têm sido benéficos sob a perspectiva acadêmica. Afinal, é justamente da submissão constante à crítica que se constrói conhecimento histórico sólido, para além de quaisquer pressupostos herdados. De fato, nas últimas quatro décadas um enorme esforço intelectual tem sido feito na busca por alternativas para a condução das pesquisas e das discussões a respeito do surgimento e desenvolvimento do que viria a ser o Islã. Para além do debate infundável sobre a autenticidade e confiabilidade das fontes tradicionalmente utilizadas para o estudo – o Corão, as *ḥadīths*, as *sīras*, *tarīkhs* e *futūḥs* escritas no período abássida, entre outras – que segue até hoje em uma situação de impasse (DONNER, 1998; REYNOLDS, 2008; SCHOELER, 2011), grande parte da energia tem sido gasta tanto na busca por novos métodos de análise desses documentos, quanto na busca por fontes diferentes, até então relativamente pouco, ou mal, exploradas pelos estudiosos (BERG, 2003). Idealmente, não se trata de jogar o bebê fora com a água do banho; é importante ressaltar que a incorporação de novas perspectivas metodológicas e fontes não implica, ao nosso ver, de maneira alguma, o descarte das fontes tradicionais para o mesmo propósito. Pelo contrário: em que pese a imensa falta de consenso acadêmico quanto ao uso do material tradicional, o debate parece ter já há algum tempo superado uma fase inicial de ceticismo absoluto ou de sua recusa total.⁷⁰ Seja no uso de fontes diferentes, seja na aplicação de métodos diferentes de análise às tradicionais, o caminho para superar esse impasse parece estar cada vez mais na conjugação lenta e cuidadosa,

⁷⁰ É interessante notar, por exemplo, que talvez o livro mais avesso ao uso de material tradicional islâmico para a pesquisa na área foi posteriormente renegado e invalidado, em suas teses centrais, pelos seus próprios autores (CRONE e COOK, 1977). Ainda assim, o campo dos pesquisadores ditos revisionistas permanece munido de outros questionamentos plausíveis, muito além dos apresentados por estes pesquisadores.

por meio de um esforço coletivo, de todo o material disponível para que o quebra-cabeças forneça, pouco a pouco, uma imagem mais nítida e inteligível.

Entre essas possibilidades documentais alternativas, merecem destaque especial as diferentes facetas da epigrafia pré- e proto-islâmica, a qual, em alguns casos, possui o trunfo de escapar de alguns dos principais questionamentos feitos à documentação tradicional islâmica. Se, por um lado, o Corão é alvo de acusações a respeito de sua proveniência e datação – uma vez que, até onde sabemos, não existem exemplares remetentes à suposta primeira codificação do texto⁷¹ – algumas das inscrições epigráficas são, em sua própria materialidade, testemunhos autênticos do primeiro século do calendário islâmico.⁷² Quanto às coleções de *ḥadīths*, à biografia do Profeta escrita por Ibn Ishāq, e outras obras de caráter narrativo, tais quais a *Futūḥ al-buldān* de Al-Balādhurī e a *Tārīkh al-rusul wa al-mulūk* de Al-Ṭabarī, a questão evidente da distância temporal entre sua composição por escrito e os episódios que pretendem narrar, bem como do método de investigação empreendido pelos autores, não se aplica ao material epigráfico, cujo propósito e conteúdo diferem significativamente daqueles dos documentos literários, veiculando informações mais imediatas – em alguns casos, mesmo no sentido literal e etimológico da palavra – do que fizeram os eminentes intelectuais muçulmanos dos séculos subsequentes.

Por outro lado, há que se considerar os muitos problemas e desvantagens que esse tipo de documentação apresenta em relação aos documentos tradicionais. Trata-se de material muito mais lacônico, frequentemente composto por fórmulas repetitivas, nem sempre contextualizado, com pouco conteúdo de caráter narrativo, e que, salvo em alguns casos muito específicos, fornece apenas informações tangenciais a respeito das vicissitudes da trajetória político-social das comunidades pré- e proto-islâmicas. Significa dizer que tanto a maneira de se lhe utilizar, quanto as inferências que ele permite, são

⁷¹ Caso nos baseemos na tradição islâmica, tratar-se-iam de exemplares remetentes ao governo de 'Uthmān ibn 'Affān (644-656 E.C./23-35 A.H.) Sobre essa questão, ver COMERRO, 2012. Para estudos interessantes sobre alguns dos códices corânicos erroneamente atribuídos a 'Uthmān, ver ALTIKULAÇ (2007, 2009).

⁷² Ressaltamos que, apesar dessa relativa identificação cronológica em alguns casos, deve-se evitar a conclusão de que esse material pode ser todo datado com facilidade e precisão. Pelo contrário, o esforço de datação, salvo em casos bastante fortuitos e relativamente raros, apresenta dificuldades consideráveis, e o refinamento da análise dessas inscrições é um esforço crucial – ainda em andamento – para permitir a formulação de inferências seguras.

bastante distintas das possibilitadas pelo material tradicional, sobretudo no que diz respeito à história política.

Este artigo pretende explorar justamente a peculiaridade deste tipo de documentação para oferecer uma contribuição modesta à montagem desta figura fragmentada. Por meio do exame de alguns aspectos do material que pode ser datado como anterior e imediatamente posterior ao momento ao qual tradicionalmente se atribui o desenvolvimento do movimento profético proto-islâmico na Península, propomos investigar possíveis descontinuidades quanto ao panorama devocional e sensibilidades cúltico-religiosas de pessoas comuns que se expressaram de próprio punho nas paredes das rochas das rotas e paragens, sobretudo na região norte e noroeste da Península, além da Síria, Jordânia e no Sinai. Ressaltamos que não pretendemos aqui realizar uma apresentação extensa e pormenorizada deste material em toda sua pluralidade – que merece um volume inteiro dedicado exclusivamente a esse esforço – mas antes nos apoiar em parte dele para tecer algumas reflexões.⁷³ Antes de empreender esta análise, são importantes alguns esclarecimentos breves quanto à documentação utilizada, sua linguagem, escrita e o recorte escolhido.

SOBRE LÍNGUAS E SISTEMAS DE ESCRITA

O chamado “hábito epigráfico” na Península Arábica antecede o nascimento do Islã em muitos séculos. No noroeste da Arábia, existem inscrições em rochas remetendo pelo menos ao século VIII AEC, e no Iêmen ao século XIII AEC. Ao longo deste tempo, os idiomas e sistemas de escrita empregados nestes materiais variou significativamente. Enquanto as inscrições proto-islâmicas são todas encontradas no idioma que geralmente se chama Árabe Antigo ou Árabe Antigo (*Old Arabic*) e no sistema de escrita árabe – uma adaptação do sistema aramaico nabateu (HOYLAND, 2017; NEHMÉ, 2010)⁷⁴ – a maioria das inscrições pré-islâmicas mais próximas, geograficamente e

⁷³ Para uma exposição compreensiva dos elementos formais e temáticos do material epigráfico em ANA e Árabe Antigo, ver: HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016). Talvez um pouco obsoleto, mas ainda interessante em alguns pontos: HOYLAND (1997b).

⁷⁴ Isto posto, é importante evitar uma associação exclusiva entre o idioma e a escrita árabe e o Islã. Ainda que esta relação exista em certa medida, existem inscrições em escrita e idioma árabe ou nabateo-árabe remetendo ao período pré-islâmico, as mais antigas até hoje encontradas, com datação precisa e totalmente em língua árabe, datando do século IV EC. Ver: ROBIN (2014); LINDSTEDT (2020).

cronologicamente, do ponto focal da nossa pesquisa fazem parte do que se convencionou chamar *Ancient North Arabian* (Árabe Setentrional Antigo), frequentemente abreviado como ANA. Este termo genérico costuma ser utilizado para aglutinar algumas milhares de inscrições em sistemas de escrita correlatos encontradas predominantemente na Arábia ocidental, com datação estimada entre os séculos VII AEC e IV EC, mas existem bastantes controvérsias e confusões a seu respeito. A começar pela terminologia empregada, especialmente em português, que favorece a mistura entre categorias que não necessariamente são relacionadas ou correspondentes. Há de se ressaltar que o ANA consiste em um conjunto de sistemas de escrita, composto por diversas subdivisões: Dadânico, Dumaítico, Safaítico, Thamudico B, C, e D, Taymanítico (outrora chamado Thamudico A), Hismaico (outrora chamado Thamudico E) e Hasaídico. Até pouco tempo atrás, pensava-se que essas diferentes denominações internas ao ANA seriam línguas ou dialetos aparentados entre si, todos relacionados ao Árabe Antigo encontrado na epigrafia proto-islâmica (MACDONALD, 2004, p. 488). Mais recentemente, alguns desses pressupostos vêm sendo desafiados, com estudos diferentes divergindo sobre a classificação destas vertentes, sua correlação e seus limites (AL-JALLAD, 2018a, 2018b, 2019). Para este artigo, no que diz respeito à documentação pré-islâmica, pretendemos fazer uso de apenas duas das subdivisões do ANA: Hismaico e Safaítico.⁷⁵ Trata-se de material linguisticamente mais próximo do idioma encontrado no material proto-islâmico – que talvez possam ser consideradas parte do Árabe Antigo – ao passo que as outras vertentes do ANA parecem pertencer a outras divisões, como Semítico do Noroeste (AL-JALLAD, 2018b, p. 17-21).

Para além disso, as inscrições em Hismaico e Safaítico são aquelas que mais se aproximariam cronologicamente do período tradicionalmente considerado como da emergência do movimento profético que daria origem ao Islã. Isto posto, algumas ressalvas importantes devem ser consideradas. A maior parte das inscrições que formam este corpo documental são extremamente difíceis de datar com precisão maior do que alguns séculos. Por se tratar predominantemente de *graffiti* – cujas especificidades serão discutidas na seção seguinte – estas inscrições são, em sua gigantesca maioria, extremamente breves, muitas das quais consistindo em apenas

⁷⁵ Para uma introdução à gramática e algumas discussões a respeito dessas, ver: AL-JALLAD (2020, 2015).

nomes e patronímicos. Alguns elementos ocasionais auxiliam na datação de alguns exemplares – como referências a anos de reinados ou eventos específicos – mas de maneira geral a utilização desta documentação deve considerar uma ampla margem cronológica e evitar inferências muito incisivas. As datas-limite estabelecidas para esse corpo documental são convencionalmente ancoradas nos séculos I AEC ao IV EC para ambos Hismaico e Safaítico (AL-JALLAD, 2018b, p. 17-18; 2020, p. 2). No entanto, é importante ter em mente que mesmo essas delimitações são reconhecidamente provisórias e estão sujeitas a revisão, uma vez que o trabalho de processamento e análise desse material segue a pleno vapor e deve produzir um nível maior de refinamento dessa documentação nos próximos anos. Ademais, a presença deste tipo de material epigráfico apresenta um declínio expressivo a partir do século IV EC na região, cujas razões ainda não estão claras (MACDONALD, 2009). Isso implica um abismo temporal significativo com relação à documentação proto-islâmica e com o momento ao qual tradicionalmente se atribui a emergência do Islã. Considerando todos estes fatores, ressaltamos que postular uma conexão muito direta entre a documentação epigráfica em ANA e em Árabe pré e proto-islâmico é arriscado. De todo modo, a análise comparativa das inscrições pré-islâmicas em ANA e as proto-islâmicas permite mapear algumas continuidades e inflexões, sobretudo quanto ao léxico devocional empregado e suas possíveis implicações. Harjumäki e Lindstedt (2016) apontaram corretamente as possíveis contribuições que esse tipo de análise pode apresentar, ainda que seja prudente manter uma postura assumidamente tateante, sem postular nada além de ecos entre as sensibilidades religiosas presentes nesses dois momentos.

NOTAS DE TIPOLOGIA DOCUMENTAL: INSCRIÇÕES MONUMENTAIS E *GRAFFITI*

A palavra epigrafia remete a inscrições em materiais resistentes ao tempo, neste caso talhadas ou pintadas em rochas ou muros. No entanto, a variação de propósitos, origens, autores, formas e disposições das inscrições possibilita diversos modelos de categorização. Não pretendemos aqui mobilizar um parâmetro demasiado rígido de organização deste material, que, a nosso ver, pode ser reconfigurado de acordo com prismas de análise diferentes. Em vez disso, propomos utilizar uma categorização que, ainda que apresente suas limitações, serve ao nosso propósito heurístico.

Na esteira de importantes autores que se debruçam sobre este tema, optamos por dividir o corpus documental em duas categorias: *Inscrições Monumentais* e *Graffiti*.⁷⁶ A primeira destas categorias compreende todo tipo de inscrição comissionada por terceiros, seja uma pessoa física ou um poder institucional, e confeccionada, portanto, por um artesão atuando sob sua encomenda. Incluem-se neste grupo, entre outros exemplos: inscrições decorativas em templos, como as presentes nas fachadas interna e externa do Domo da Rocha em Jerusalém (KESSLER, 1970; GRABAR, 2006); inscrições celebrando a conclusão de uma obra pública, seja a sua fundação ou restauração, como as que se encontram em pontes, represas, marcos miliários ou *waqfs* ao longo da Península Arábica e Palestina (HOYLAND, 1997b); e inscrições funerárias em lápides, as quais não foram comissionadas por poderes institucionais, mas por indivíduos relacionados ao ocupante do túmulo destinado – ou talvez por ele próprio antes de sua morte (DIEM e SCHÖLLER, 2004). Em geral, esse material envolvia, portanto, um processo de planejamento mais detido para a sua criação, em diversos níveis: no que diz respeito ao conteúdo semântico do texto, obviamente, mas também quanto à sintaxe, ao estilo – da linguagem e da caligrafia – à escolha da superfície de escrita, sua localização, e o mecanismo de confecção.

Por contraste, o que nomeamos aqui *graffiti* seriam todas as inscrições não comissionadas, compostas e confeccionadas por uma mesma pessoa, frequentemente de uma maneira relativamente espontânea. Ainda que isso não implique a ausência total de planejamento da parte do autor – que certamente refletia sobre o quê e como escrever – trata-se de uma relação bastante peculiar com o texto. Os *graffiti* encontrados na região são geralmente inscrições brevíssimas, em alguns casos contendo nada mais que o nome do autor. Frequentemente, no entanto, compreendem também marcas e afirmações identitárias, registro curto de uma ou mais ações específicas empreendidas pelo autor ou seu grupo, súplicas e votos de bem-aventurança, benção e perdão, fórmulas devocionais e, em alguns casos, trechos corânicos – integrais ou adaptados.

⁷⁶ Macdonald apresentou recentemente críticas procedentes, senão a essa configuração binária especificamente, a alguns pontos cruciais de seu uso, sobretudo no que diz respeito à relação entre forma e estilística nas inscrições monumentais. No entanto, isso não o impede de fazer certo uso dessas mesmas categorias, feitas algumas ressalvas. Ver: MACDONALD (2015). Convém ressaltar que essa divisão tem sido aplicada ao material epigráfico em importantes estudos da área, tais quais IMBERT (2011); HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016); LINDSTEDT (2019), entre outros.

Seus autores eram indivíduos comuns, e não detentores de cargos políticos importantes ou algum tipo de distinção social. Nesse sentido, como bem observado por Lindstedt (2019), os *graffiti* são documentos especialmente valiosos justamente por escaparem, em certa medida, tanto do policiamento discursivo institucional,⁷⁷ quanto da possibilidade de sua edição posterior ou mudança em processos de retransmissão – aos quais estão sujeitas as fontes literárias.⁷⁸

Atualmente, cerca de 33.500 *graffiti* em Safaítico e 3.700 em Hismaico estão catalogados e disponíveis para consulta no site do *Online Corpus of the Inscriptions of Ancient North Arabia* (OCIANA), custodiado pela Universidade Estadual de Ohio; outras 49.000 inscrições islâmicas em língua árabe, entre inscrições monumentais e *graffiti*, compõem a base de dados do *Thésaurus d'Épigraphie Islamique* (TEI) da fundação Max Van Berchem, englobando entre estas materiais de períodos que vão até o ano 1000 do calendário islâmico – aproximadamente 1591-1592 EC – em tudo aquilo que já fez parte do dito mundo muçulmano, incluindo Espanha e Portugal.⁷⁹ Ainda que a datação precisa de grande parte da documentação relevante para este trabalho seja complexa, algumas informações, como o contexto da descoberta e detalhes paleográficos e formulaicos, permitem que uma porção significativa seja ancorada, com certo grau de confiabilidade, no século I ou na primeira metade do século II AH. É sempre importante lembrar que a quantidade exata de inscrições devidamente catalogadas e processadas, e consequentemente aquelas que possam ser datadas com maior precisão, é difícil de determinar, uma vez que a sua coleta segue em andamento e várias inscrições têm sido publicadas em artigos e relatórios de campo esparsos. Não pretendemos fazer um uso

⁷⁷ É evidente que não existe uma linha divisória entre o discurso institucional e os muitos discursos tramitando entre diferentes indivíduos e grupos da população comum. Essas muitas construções discursivas se entrelaçam em vários pontos. De todo modo, considerando o aumento vertiginoso da ocorrência de inscrições monumentais no período a partir do governo de 'Abd al-Malik (685-705 E.C./ 65-86 A.H.) - em plena Segunda Guerra Civil Islâmica (*Fitnah*) - fica mais evidente a importância documental dos *graffiti* e sua possível dissonância de ou convergência com o que a propaganda omíada oficial colocava.

⁷⁸ Ainda que ocasionalmente haja um diálogo estabelecido entre *graffiti* distintos ou alterações simples em inscrições, com efeitos que vão desde a elaboração até a troça. Ver exemplos em: IMBERT (2019); HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016, p.88-89).

⁷⁹ Toda a documentação explorada neste artigo pode ser acessada nos portais do OCIANA (<https://ociana.osu.edu/>) em se tratando de *graffiti* em Hismaico e Safaítico e do *Thésaurus d'Épigraphie Islamique* (<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus>) naqueles em Árabe. Para facilitar a leitura e não sobrecarregar o texto, faremos referência apenas aos códigos correspondentes aos documentos nas notas de rodapé.

exaustivo do material deste breve artigo, seja em ANA ou em Árabe. Em se tratando das inscrições proto-islâmicas, estabelecemos como limite o término do primeiro século do calendário islâmico (718-719 EC), plenamente conscientes de que se trata de um recorte relativamente arbitrário. Ainda assim, insistimos que é justamente durante os últimos dois terços da existência do califado Omíada – período que coincide de maneira aproximada com o nosso marco-limite – que o Islã se torna efetivamente uma identidade confessional radicalmente distinta das suas irmãs abraâmicas, bem como uma religião imperial.⁸⁰ Ainda que o exame do material para além deste limite seja interessante por si só, nossas ambições se restringem à relação entre o antes e o imediatamente após a pregação e movimento de Muḥammad, antes das campanhas oficiais de institucionalização e delimitação do discurso e vocabulário cúltico e devocional empreendidas a partir dos governos de ‘Abd al-Malik e seus sucessores. É importante reiterar que não pretendemos com isso inferir que haja de alguma forma um Islã “puro” anterior a esse momento ou, por implicação, um Islã “maculado” pelos Omíadas. Trata-se, na verdade, de uma escolha metodológica para se aferir em que medida o movimento profético ocorrido no Hijaz no princípio do século VII EC reverberou entre a população da região como fonte de efetiva transformação das sensibilidades devocionais – escolha que busca escapar, na medida do possível, da (re)construção da memória empreendida pelos muçulmanos nos séculos subsequentes.

GRAFFITI EM HISMAICO E SAFAÍTICO⁸¹

Praticamente todas as inscrições disponíveis em Hismaico e Safaítico podem ser classificadas como *graffiti* segundo o modelo que adotamos neste trabalho, mas apenas uma parte destas contém material apotropaico ou suplicante. A maioria consiste em simples nomes próprios – com ou sem *nasab*, a linhagem de ancestrais indo uma, duas,

⁸⁰ É justamente sob governo do supracitado ‘Abd Al-Malik que se verifica uma série de políticas que têm sido interpretadas por alguns autores – de maneira convincente – como indício de que foi ele o responsável por efetivamente tornar o califado “imperial”, dotando-lhe de uma política ativa de construção de um aparato de afirmação identitária político-religiosa. Ver: DONNER (2010); TILLIER (2017).

⁸¹ Os sistemas de transliteração adotados aqui podem ser encontrados em: MACDONALD (*et al.*, 2017a; 2017b).

e, mais raramente, até mais gerações no passado – precedidos da partícula *li*, “por” (*i. e.* da autoria de):⁸²

l s'ḏ
Por S'ḏ.⁸³
l ys'ḏ bn ḥl bn ys'ḏ bn wd
Por Ys'ḏ filho de ḥl filho de Ys'ḏ filho de Wd.⁸⁴

Expandindo um pouco este modelo, alguns exemplares mencionam atividades realizadas pelo autor da inscrição:

l mṭr bn nkf w r'y
Por Mṭr filho de Nkf e ele pastoreou.⁸⁵
l bḥṭn bn ṣ'd bn 'n'm w ḥll h- dr
Por Bḥṭn filho de Ṣ'd filho de 'n'm e ele acampou aqui.⁸⁶

Ocasionalmente, os autores das inscrições retratam explicitamente sentimentos que estivessem experienciando, isolados ou relacionados a eventos específicos:

rb s'rr {b}qnrw l-yklm
Qnrw sentiu muita alegria com relação a Yklm.⁸⁷
l ms'k bn 'bgr bn mqt l bn lb't w wgd s'fr 'm -h f wgm
Por Ms'k filho de 'bgr filho de Mqt l filho de Lb't e ele encontrou a inscrição de seu avô e então lamentou.⁸⁸

Quanto àquelas inscrições que de alguma maneira contenham material de cunho devocional, como invocações, petições e súplicas, estas são quase sempre direcionadas a algum tipo de entidade explícita. Tendo isso em mente, as inscrições em Safaítico e Hismaico parecem confirmar, até certo ponto, a impressão fornecida pela tradição literária islâmica sobre uma profusão de nomes divinos, com alguns dentre estes assumindo uma posição sobressalente no que diz respeito à quantidade de ocorrências – sobretudo Allāt, seguido de Dushara, Baalsamin e Allāh, sem ordem específica.⁸⁹

⁸² Sobre este recurso, batizado de *lam auctoris*, ver: MACDONALD (2006, p. 294-295).

⁸³ KJA 51 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24502>>.

⁸⁴ LP 580 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/16422>>.

⁸⁵ BES20 196 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/43945>>.

⁸⁶ KRS 1861 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38308>>.

⁸⁷ Jacobson D.3.C.12 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/22038>>.

⁸⁸ MSTJ 21 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/39902>>.

⁸⁹ Outras entidades citadas incluem: Gd'wd, S²'hqm, Rḏw, Yṭ', Dṭn, Tm, H-fls¹, Gdḏf, S²ms¹, Gdwhb'l.

Contudo, as inscrições não sugerem a existência de alguma hierarquia mais clara entre estas entidades, tampouco alguma estrutura de especialização entre as suas atribuições e domínios. Mesmo as possíveis conexões etimológicas e significados que estes nomes possam evocar não aparentam possuir alguma relação com o papel que poderiam ocupar dentro da tessitura cosmológica e da economia de favores e feitos divinos.⁹⁰ Assim sendo, um nome divino como *Aḥad* – que poderia ser traduzido por “uno” ou “único”, um clássico epíteto divino monoteísta – figura em pé de igualdade ao lado de Allāt em uma inscrição encontrada em Al-Mafraq, sem nenhuma indicação de que isso configure alguma inconsistência ou incoerência para o autor.⁹¹ De maneira semelhante, a palavra Allāh, que viria a se referir à entidade única e suprema durante a após a pregação de Muḥammad entre seus seguidores e as comunidades herdeiras, não aparenta ocupar nenhuma posição especial entre as outras divindades – ainda que seu nome, literalmente “o deus”, seja um possível eco do *ho theos* das comunidades cristãs falantes de grego.⁹² Com exceções pontuais – notadamente duas ocorrências de Allāt como filha de Ruḍaw (*rḍy*)⁹³ – também não encontramos indícios claros de relações entre essas entidades, seja de filiação, conjugal, fraternal, etc.

No tocante àquilo que era requisitado e esperado nestes atos votivos, os elementos parecem ser intercambiáveis entre as entidades, o que corrobora a impressão anterior a respeito da ausência de especialização entre elas. Grande parte das petições clama por coisas relativamente abstratas e gerais, sobretudo segurança (*s'l'm*), abundância (*ḡny*, *ḡnyt*), alívio (*rwḥ*), e que a entidade invocada escute (*s'm't*) ou se recorde (*ḡkr*) – *i. e.* tenha em consideração – do autor ou outras pessoas que ele mencione:

l dd'l w gls'f 'rf s'fr nṣr 'ḥ-h f lt s'l'm.

⁹⁰ Nesse sentido, ao menos no que diz respeito às inscrições em Hismaico e Safaítico, nossas impressões desautorizam métodos de inferência por etimologia utilizados por autores clássicos como FAHD (1968), apesar de importantes contribuições que eles tenham apresentado.

⁹¹ KRS 1131 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/37582>>. Trata-se da única ocorrência deste nome até hoje encontrada. Para algumas possíveis interpretações a respeito, ver AL-JALLAD (2021).

⁹² Sobre as possíveis origens e usos do nome Allāh em um contexto pré-islâmico, ver: SINAI (2019, p.7-9); NEHMÉ (2017); KILTZ (2012); ROBIN (2020).

⁹³ AWS 283 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24409>>, AWS 291 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24410>>.

Por Dd'l e ele parou [aqui] e reconheceu as letras de seu irmão Nšr. Ó Allat, [concedei] segurança.⁹⁴

l s' b' bn ghfl bn lb' t f h lh w gddf s' lm w ġnyt

Por S' b' filho de Ghfl filho de Lb' t, ó Allah e Gddf, [concedei] segurança e abundância.⁹⁵

l s' b' bn { } hbb, w rđw rwh

Por s' s' filho de ' hbb, ó Ruđaw, [concedei] alívio.⁹⁶

l hr bn ' hwr đ- ' l h s' m w đkrt lt ' s' y' - n w ' bgr w ' bdgy w s' dlh w ħđ bn ' bdm { n } { y } w whblh w hr bn tm

Por Hr filho de ' hwr da linhagem de Hs' m, que Allat se lembre de/tenha em consideração nossos companheiros e ' bgr e ' bdgy e S' dlh e Ĥđ filho de { ' bdmny } e Whblh e Hr filho de Tm.⁹⁷

Um segundo grupo de elementos um pouco menos requisitados consiste em coisas mais concretas e específicas, frequentemente remetendo a benefícios materiais mais imediatos:

l nžr bn tđ bn ' gmm đ- ' l ' n w đb' f hy lt w rđy ġnmt

Por Nžr filho de Tđ filho de ' gmm da linhagem de ' n e ele participou de uma incursão. Ó Allat e Ruđaw [concedei] espólios.⁹⁸

l mlk bn ' tm bn ' lh w r' y h- m' zy w wrđ h- nmrt f h b' ls' mn rwh b- mžr

Por Mlk filho de ' tm filho de ' lh e ele pastoreou as cabras e coletou água em Al-Namārah, ó Baalsamin [concedei] alívio pela chuva.⁹⁹

l s' d' bn žn bn tlm w ts' wq ' l- ' ħt - h w ' l- mty w ' l- ' ħ - h w ' l- ' qrb w ' l- tm f h lt w ds' r s' lm w qbl

Por s' d' filho de Žn filho de Tlm e ele sentiu saudade de sua irmã e de Mty e de seu irmão e de ' qrb e de Tm. Ó Allat e Dushara [concedei] segurança e retorno aos familiares.¹⁰⁰

l s' mnwt bn dms' n h lt l' m

Por s' mnwt filho de dms' n, ó Allat [concedei] cura.¹⁰¹

l tbr bn ' s' { r } bn hmnt w wgm ' l- gmm w ds' r t' r

Por Tbr filho de ' s' { r } filho de Hmnt e ele lamentou por Gmm, Dushara [concedei] vingança.¹⁰²

Finalmente, uma porção do material solicita ações que de alguma forma remetam àquele que esteja interagindo com a inscrição em si – na maioria das vezes de maneira negativa como uma espécie de mecanismo de salvaguarda da própria inscrição:

⁹⁴ HCH 134 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8516>>.

⁹⁵ KRS 1 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/36525>>.

⁹⁶ WH 2105 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/31424>>.

⁹⁷ Bérard 1 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/27023>>.

⁹⁸ LP 160 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1533>>.

⁹⁹ C 2803 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/35401>>.

¹⁰⁰ HCH 42 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8578>>.

¹⁰¹ CSNS 226 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/7164>>.

¹⁰² KRS 2556 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38965>>.

Por Mğyr filho de {‘d} filho de {‘d} filho de Ġt filho de Ĥdm filho de S’r filho de Šbh {e} ele montou guarda por seus irmãos. Ó Allat [concedei] segurança àqueles que montam guarda {e} cegai¹⁰³ aquele que apagar [esta inscrição].¹⁰⁴ Por Tm filho de Ms’k filho de Tm filho de Fltt filho de Bhs² e ele encontrou vestígios de S²hl e lamentou dolorosamente e pastoreou as ovelhas e manteve vigilância contra inimigos. Ó Allat e Gdđf [concedei] segurança e amaldiçoai aquele que apagar [esta inscrição] por inveja.¹⁰⁵ Por Mty filho de S’wd filho de Ĥl filho de Trd filho de Ms’k’l. Ó Ds²r [concedei] segurança e ele lamentou por S’nyt e por Ĥy e por Mħlm e então ficou deprimido. Ó Allat [concedei] segurança àquele que deixar [esta inscrição] intocada e [que] seja exumado de seu jazigo aquele que apagar a inscrição, e [concedei] espólios àquele que ler [a inscrição] em voz alta.¹⁰⁶

GRAFFITI PROTO-ISLÂMICOS EM ÁRABE ANTIGO

As mais antigas inscrições proto-islâmicas são caracterizadas por seu laconismo e relativa simplicidade de composição. De fato, o desenvolvimento de um hábito epigráfico particularmente “árabo-islâmico” parece ter levado alguns anos, o que vai de encontro ao virtual desaparecimento desse tipo de prática que a documentação em ANA parece indicar. Os exemplares de *graffiti* com datação precisa mais primordiais de que dispusemos, compostos na terceira década do calendário islâmico, permitem alguns apontamentos importantes:

Escreveu [isto] Salama/Salima [no ano] vinte e três.¹⁰⁷
Em nome de Deus, eu Zuhayr escrevi [isto] no período em que morreu ‘Umar, no ano vinte e quatro.¹⁰⁸

Frédéric Imbert chama a atenção para a falta de elementos que normalmente classificaríamos como religiosos nestas inscrições (IMBERT, 2011). Com exceção da

¹⁰³ Possivelmente a fórmula mais comum de salvaguarda das inscrições, trata-se de um jogo de palavras: o mesmo termo é utilizado para “cegar” e “apagar” a inscrição (‘wr; y’wr).

¹⁰⁴ I mğyr bn {‘}d} bn {‘}d} bn Ġt bn Ĥdm bn s’r bn šbh {w} ħrş ‘ħw -h f h lt s’lm l- d ħrş {w} {‘}wr d y{‘}wr. C 4408 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1777>>.

¹⁰⁵ I tm bn ms’k bn tm bn fltt bn bhs² w wgd ‘tr s²hl f ng’ w r’y h- d’n w ħrş h- s²n’ f h lt w gdđf s’lm w l’n d y’wr m’l- ħwq. AAWHA 16 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/26674>>.

¹⁰⁶ I mty bn s’wd bn Ĥl bn trd bn ms’k’l w ħrş f h ds²r s’lm w wgm ‘l- s’nyt w ‘l- Ĥy w ‘l- mħlm f wny f h lt s’lm l- d s’r w nq’t l- d y’wr h- s’fr w ġnmt l- d d’y. AbNAS 1 <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/28044>>.

¹⁰⁷ kataba salama/salima thalāth wa-‘ishrīn. 30821 <<https://shorturl.at/vTIFY>>.

¹⁰⁸ bism allāh anā zuhayr katabtu zaman tuwuffiya ‘umar sanat arba’ wa-‘ishrīn. 27538 <<https://shorturl.at/UzO2b>>. A entrada catalogada no *Thésaurus d’épigraphie islamique* considera duas inscrições feitas por Zuhayr neste mesmo local como apenas uma, mas a bibliografia a respeito as trata como dois *graffiti* distintos. A respeito destes especificamente, ver: GHABBAN, 2008.

basmallah curta – uma versão primitiva daquela que se tornaria a anunciação de abertura por excelência de documentos islâmicos os mais variados – elas não fornecem muitos indícios de uma sensibilidade devocional especialmente exacerbada, como seria de se supor, considerando a proximidade cronológica da pregação de Muḥammad.¹⁰⁹ O segundo exemplar apresenta ainda uma provável referência àquele que é tradicionalmente considerado o segundo califa “bem guiado” ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, considerando a coincidência da data de sua morte de acordo com as fontes tradicionais islâmicas e a inscrição. Neste caso, é ainda mais interessante a ausência de quaisquer louvores e bênçãos, bem como complementos aos nomes dos personagens citados – tanto o autor quanto o líder político. Este último não é referido como *āmīr al-mu’minīn* ou *khalīfat rasūl Allāh*, como se lhe atribui a tradição islâmica.¹¹⁰ Isto posto, é sempre importante ressaltar que o número escasso de material datado faz com que seja melhor evitar inferências muito categóricas ou abrangentes.

De todo modo, aquelas inscrições que apresentam material de cunho devocional – a gigantesca maioria dos *graffiti* em questão – permitem alguns apontamentos. Em primeiro lugar, a entidade invocada é quase invariavelmente Allāh, citado de maneira direta por este nome ou por meio do vocativo *Allahumma*.¹¹¹ Além disso, existem muito poucas referências diretas ao Profeta nestas inscrições¹¹², bem como proporcionalmente raras ocorrências da *basmallah* ou outras fórmulas clássicas.¹¹³ Uma parte significativa consiste em simples afirmações de identidade e de fé:

¹⁰⁹ Mesmo a *basmallah*, neste documento específico, pode ser uma adição posterior, considerando sua disposição em relação ao resto da inscrição.

¹¹⁰ Uma outra provável menção a ‘Uthmān ibn ‘Affān, sucessor imediato de ‘Umar, também não nos esclarece acerca dos títulos adotados pelos primeiros líderes políticos islâmicos. Sobre esta inscrição, que não faz parte do catálogo do *Thésaurus d’épigraphie islamique*, ver: IMBERT, 2015.

¹¹¹ As raríssimas exceções a essa regra, até onde conseguimos apurar, são ocorrências em que a entidade invocada é omitida (13975; 13985); uma em que é referida apenas por *rabb al-‘alamin* (13907) e outras pelo vocativo *ya-rabb* (13977) e *rabbi* (31767). Todavia, considerando o contexto linguístico destas inscrições e os termos adotados, é extremamente improvável que a entidade a que estes textos são direcionados não seja Allāh.

¹¹² Cerca de uma dezena, das quais alguns exemplares são referências aos profetas no plural (31657; 31659), outros são incertos (14022; 14042) e a datação de todas essas inscrições parece ser relativamente tardia – aproximadamente de 70AH em diante. Uma outra possível ocorrência particularmente curiosa (14270) será tratada mais adiante.

¹¹³ A primeira ocorrência claramente datada da *basmallah* completa remete ao ano de 64AH, mas há outras ocorrências em material que consideramos monumental – especialmente um epitáfio de 31AH. É provável que outras ocorrências não datadas sejam de um período não muito tardio. De todo modo, o desenvolvimento dessas fórmulas desde o período pré-islâmico e sua adoção em nível institucional e não-institucional ainda estão por estudar. Sobre um possível antecedente, ver: AL-JALLAD, 2022.

Salmân filho de al-Zubayr crê em Deus.¹¹⁴
Eu [sou] 'abd al-'Aziz filho de Hasan, creio em Deus.¹¹⁵

Anjos, escrituras, e outros profetas – elementos que se tornariam cruciais na profissão de fé islâmica a partir das últimas décadas do século VII EC – também não figuram nestas que são as mais antigas atestações epigráficas de devoção proto-islâmicas. Outras ocorrências um pouco menos frequentes enfatizam uma relação de clientelagem entre o autor e Allāh, uma afirmação que já em tempos pré-islâmicos possuía contornos de proteção, acolhimento e identidade bastante significativos.¹¹⁶

Deus é patrono de 'Umar filho de Isma'īl.¹¹⁷
Deus é patrono de Mūsā filho de 'Isā filho de 'abd al-Malik.¹¹⁸

Em se tratando especificamente de inscrições suplicantes, o repertório de elementos requisitados apresenta uma mudança significativa em relação ao material em Hismaico e Safaítico. De maneira geral, pedidos de benesses especificamente mundanas ou materiais praticamente desaparecem,¹¹⁹ dando lugar a termos relativamente familiares do vocabulário corânico.

A benção de Deus esteja sobre 'Abd Allāh filho de Qays.¹²⁰
Deus tenha piedade de Yazīd filho de 'Abd Allāh al-Salūlī e ele escreveu/foi escrito em [o mês de] Jumadā do ano 27.¹²¹

É particularmente notável a adoção de um vocabulário bastante mais alinhado à perspectiva salvacional abraâmica. Termos diretamente ligados ao pós-vida – inexistentes no material em Hismaico e Safaítico – aparecem sob diferentes formatos:

¹¹⁴ āmana salman ibn al-zubayr billāh. 31715 <<https://shorturl.at/BB0HK>>.

¹¹⁵ ana 'abd al-'azīz ibn ḥasan āmantu billāh. 31745. <<https://tinyurl.com/44vtaxut>>.

¹¹⁶ Trata-se de um conceito teológico-político importante mesmo antes do advento do Islã na Península. A este respeito, ver os artigos contidos em BERNARDS e NAWAS, 2005; ROBIN, 2012.

¹¹⁷ allāh walīy 'umar ibn 'isma'īl. 15110 <<https://tinyurl.com/p5wdbzxx>>.

¹¹⁸ allāh walīy mūsā ibn 'īsā ibn 'abd al-malik. 15202 <<https://tinyurl.com/yfhrbn27>>.

¹¹⁹ As poucas exceções dignas de nota são possíveis pedidos por saúde (*al-'āfiyah* – 14312) e abundância (*urzuḡhu min faḍlika* – 28817; 14851), mas mesmo essas podem ter dimensões mais abstratas.

¹²⁰ ṣallā Allāh 'ala 'abd Allāh ibn Qays. 31727 <<https://tinyurl.com/3nwd6bhe>>.

¹²¹ taraḡama allāh 'ala yazīd ibn 'abd allāh al-salūlī wa kataba/kutiba fi jumadā min sanat sab'a wa 'ishrīn. 30817 <<https://tinyurl.com/2s3f3mn6>>.

Eu [sou] Ibrahim, peço a Deus [admissão a] o paraíso.¹²²
Deus tenha piedade de Muhammad filho de Sulaymān e deixe-o entrar [no paraíso].¹²³
Deus esteja satisfeito com Salām filho de al-Walīd al-Jalāhi.¹²⁴

Entre essas fórmulas, as mais recorrentes envolvem especificamente a noção de remissão dos pecados. Ainda que diversas formulações dessa ideia central, com vocabulários e variações sintáticas diferentes, possam ser encontradas, uma em especial viria a se tornar a mais popular: o uso do imperativo *ighfir*, “perdoai”, que parece se solidificar como a fórmula por excelência dos *graffiti* a partir da transição do século I para o II AH, mas cuja primeira ocorrência registrada é bastante antiga, datada do ano de 27AH:l

Ó Deus, perdoai Yazīd filho de ‘Abd Allāh al-Salūlī.¹²⁵
Ó Deus, perdoai Ḥadīyah filho de ‘alī filho de Hubayrah e ele escreveu no ano 56.¹²⁶
O perdão de Deus esteja sobre Muhammad filho de al-Dhakīr.¹²⁷
Deus perdoe al-walid filho de ma’bad¹²⁸
Ó Deus, perdoai Bassam de seus pecados anteriores e vindouros, amém, senhor dos mundos.¹²⁹

O beneficiário destas requisições é quase sempre o autor, mas ocasionalmente outros personagens, específicos ou coletivos, podem ser assim designados – parentes, a comunidade de fiéis de maneira geral¹³⁰, ou alguém que esteja interagindo com a inscrição:

¹²² anā ibrahīm asalu allāh al-jannat. 32141 <<https://tinyurl.com/bdav5nk4>>.

¹²³ rahama allāh muḥammad ibn sulaymān wa idkhalahu. 15111 <<https://tinyurl.com/53u396md>>.

¹²⁴ raḍiya allāh ‘ala al-salām ibn al-walīd al-jalāhi. 13906 <<https://tinyurl.com/mwtxwdn6>>.

¹²⁵ allāhumma ighfir li-yazīd ibn ‘abd allāh al-salūlī. 30819 <<https://tinyurl.com/4bch3asd>> Este graffito é datado do ano 27 AH com base em outro, que citamos mais acima (30817), ambos do mesmo autor.

¹²⁶ allāhumma ighfir li-ḥadīyah ibn ‘alī ibn hubayrah wa wa [sic] kataba li-sanat sitta wa khamsīn. 14696 <<https://tinyurl.com/mtfedr4c>>.

¹²⁷ ghafara allāh li-muḥammad ibn al-dhakīr. 13981 <<https://tinyurl.com/ms63e4su>>.

¹²⁸ ‘afā allāh ‘an al-walīd ibn ma’bad. 14264 <<https://tinyurl.com/kep6zmpt>>.

¹²⁹ allāhumma ighfir li-bassam mā taqqadam min dhanbihi wa mā ta’akhara āmin rabb al-‘alamīn. 31677 <<https://tinyurl.com/kn5wa3ec>>.

¹³⁰ Ressalta-se que estes são referidos como *mu’minūn* (crentes), o termo *muslīmūn* só aparecendo em *graffiti* no século II AH.

A misericórdia de Deus e Sua benção estejam sobre al-Hakim filho de Yazīd e sobre Muḥammad filho de al-Hakim, amém. E sobre ‘Abd-Allāh filho de Muhammad, e a redenção de Deus [esteja] sobre ele.¹³¹

Ó Deus, perdoai Thumāmat filho de Jabār e seus dois filhos e aquele que disser ‘amém’, Senhor dos mundos.¹³²

Ó Deus, perdoai aquele que passar por esta vereda de entre os crentes e as crentes, e acompanhai-lhes em sua viagem. Escreveu [isso] Nawfal filho de Qays, e a paz e a misericórdia de Deus estejam sobre aquele que ler/recitar [esta inscrição].¹³³

É interessante ressaltar que maldições praticamente desaparecem nos *graffiti* deste período, e pedidos relativos àqueles que interagem com a inscrição são quase sempre positivos.¹³⁴

Outros elementos dignos de nota, que se tornariam pontos nodais no panorama devocional islâmico, se apresentam de maneira relativamente tímida nos *graffiti* mais antigos, vindo a se desenvolver de maneira plena somente na virada do século VII ao VIII EC. Existem raríssimas referências diretas à peregrinação (*ḥajj*),¹³⁵ às escrituras (*kutub*)¹³⁶ e preces (*ṣalāt*)¹³⁷, e o jejum (*ṣawm*) não figura explicitamente entre as inscrições do primeiro século. Além disso, e apesar da notável preocupação com o pós-vida e a remissão dos pecados, ideias relacionadas ao martírio – a morte “no caminho de Deus”, que no Corão parece implicar em um mecanismo automático de salvação¹³⁸ – figuram somente a partir da década de 70 AH.¹³⁹

Finalmente, é importante notar que existem relativamente poucas citações corânicas diretas entre estas inscrições. Desconsiderando pequenas fórmulas

¹³¹ raḥmat allāh wa barakatuhu ‘ala al-ḥakim ibn yazīd wa ‘ala muḥammad ibn al-ḥakim āmin wa ‘ala ‘abd allāh ibn muḥammad wa tāb allāh ‘alayhi. 13808 <<https://tinyurl.com/r69hdnyy>>.

¹³² allāhumma ighfir li-thumāmat ibn jabār wa li-walidayhi wa li man qala āmin rabb al‘alamīn. 31719 <<https://tinyurl.com/na5btch2>>.

¹³³ allāhumma ighfir li-man marra hadha al-ṭarīq min al-mu‘minīn wa al-mu‘mināt wa iṣḥabihim fi safarihim wa kataba nawfal ibn qays wa huwa yaqra’ ‘alaykum al-salām wa raḥmat [sic] allāh. 31743 <<https://tinyurl.com/4pkryfe8>>.

¹³⁴ A única exceção datando do século I AH é justamente a inscrição que menciona o assassinato de ‘Uthmān ibn ‘Affān a que referimos na nota 57 acima. Alguns outros exemplos – datando do século II AH – são citados em HARJUMÄKI e LINDSTEDT (2016, p. 83).

¹³⁵ Todas tardias: 14849; 14850; 14855.

¹³⁶ Variações da raiz k-t-b aparecem com frequência, mas jamais como referência à(s) escritura(s), e sim ao ato de escrever (ele escreveu isso) ou ao *graffito* em questão (esta inscrição).

¹³⁷ Sobre essa inscrição em especial, ver: IMBERT (1995, p. 404-405).

¹³⁸ Por exemplo: 3:195.

¹³⁹ A mais antiga sendo: 40673 <<https://tinyurl.com/yuvtncac>>. Lindstedt argumenta em favor da existência de um período de efervescência destes ideais a partir da segunda *fitnah* (60-72 AH/680-692 EC), mingando cerca da década de 110 AH/730 EC. Ver: LINDSTEDT (2022).

devocionais que também são presentes no Corão – curtas e ubíquas demais para serem associadas a uma ou duas passagens específicas do texto, mas que podem ser identificadas imbricadas nas súplicas de vez em quando¹⁴⁰ – estas citações totalizam pouco mais de uma dezena, todas atribuíveis com bastante segurança às últimas décadas do século I AH. De todo modo, a simples classificação destas ocorrências enquanto citações corânicas é problemática, na medida em que traz consigo a ideia subentendida de um único Corão sólido e monolítico neste período, o que pode ser uma projeção retrospectiva de uma situação que parece ter sido um pouco posterior.¹⁴¹ O exame destas ocorrências sugere que, ao menos entre a população geral, fora dos círculos de poder, o texto corânico parece ter sido mais fluido, com ideias e passagens que podem ser reconhecidos na vulgata a que estamos acostumados¹⁴², porém empregados com relativa liberdade, apresentando diferenças ocasionais em algumas palavras por razões de métrica ou rima, bem como a recombinação de trechos de versículos distintos para a obtenção de certos efeitos desejados pelo autor (IMBERT, 2011). Os excertos são apresentados quase sempre com algum complemento, que pode ser a autoria e data da inscrição, fórmulas de invocação ou súplicas. Nos exemplos abaixo, estão sublinhadas as porções corânicas dos *graffiti*:

E aquele que confiar em Deus, Ele [Deus] bastará para ele [o crente], e Deus completará sua sentença, e realmente Deus determinou para cada coisa um termo.¹⁴³ E escreveu Ūmayya filho de ‘Abd al-Malik no ano de 98, e ele pede a Deus [admissão n]o Paraíso.¹⁴⁴
... Senhor, não exponhais Ḥakīm filho de ‘Umārat,¹⁴⁵ em nome [de Deus], e glorificai com louvor o teu Senhor antes do nascer do sol e de ele se por, e algumas horas da noite, e glorificai nos limites do dia para que estejam

¹⁴⁰ Imbert (2013, p. 9) nomeia esses exemplos “amalgamas” ou “implantes” corânicos.

¹⁴¹ Sobre esta questão, ver alguns artigos em: AMIR-MOEZZI e DYE, 2019.

¹⁴² Trata-se do texto da edição caiota de 1924 publicada sob supervisão de Al-Azhar, que segue a *Qira’at* de Ḥafṣ (transmitida de ‘Aṣim ibn Abi al-Najūd).

¹⁴³ Trecho do Corão 64:3, com uma pequena modificação.

¹⁴⁴ wa man yatawakal ‘ala allāh fahuwa ḥasbuhum wa allāh baligh āmrihi wa qad ja‘ala allāh li-kulli shā’in qadrā wa kataba ūmayat ibn ‘abd al-malik li-sanat thamān wa tis’a’in wa huwa yas’ala allāh al-jannat. 14317 <<https://tinyurl.com/88zxumpp>>.

¹⁴⁵ Esta inscrição apresenta uma particularidade/dificuldade intrigante. A transcrição no site do Thésaurus d’Épigraphie Islamique apresenta *bi-muḥammad* (com Muḥammad) ao invés de *bi-ḥamdi* (com louvor), como seria na versão corânica. A análise das fotografias da inscrição nos parece inconclusiva. Realmente, há um denticulo semi-diagonal a mais na palavra, que daria ao ḥa (ح) medial uma forma estranha, mas a nosso ver, esse denticulo tampouco se parece com um mim (م) medial que formaria *bi-muḥammad* – mesmo comparando-o com outros *mim* mediais na mão do autor desta inscrição em especial. Com estas considerações, optamos por manter a interpretação mais próxima do Corão.

satisfeitos¹⁴⁶, e escreveu Ḥakīm filho de 'Umārat no ano de 84. Deus perdoe seus pecados, amém.¹⁴⁷

A conjugação entre as porções corânica e não-corânica dos *graffiti* normalmente cumpre uma função retórica específica. O poder e a atribuição divina são reiterados, a vinculação e o reconhecimento da divindade impulsionando a petição pessoal do autor. Assim, os excertos corânicos empregados não são escolhidos a esmo. Tratam-se, sobretudo, de passagens que reiteram a unicidade e onipotência de Deus, exortam à devoção e enfatizam a retribuição no pós-vida, tanto para os ímpios quanto para os crentes. Entre estas, aquelas que contenham variações da máxima *lā ilāha illā allāh* parecem ganhar popularidade; esta se tornaria um pilar da profissão de fé islâmica e um marco identitário significativo no material epigráfico, sobretudo a partir das últimas décadas do século I AH.¹⁴⁸ Mesmo no nível institucional esta afirmação parece ter sido elevada à posição de demarcação identitária ante as populações judaico-cristãs do levante recém-conquistado. Esta correlação levou alguns autores a interpretar estes *graffiti* como fruto de uma campanha político-teológica ativa do Império, vestígios de panfletagem oficial por meio de escribas (NEVO *et al.*, 1993). Atualmente, este argumento não se sustenta, mas certamente existe uma relação entre discurso oficial Omíada e sentimento popular ilustrado pelos *graffiti* ainda por estudar.

SÚPLICAS SINCERAS OU FÓRMULAS OCAS?

Qualquer pesquisa que se proponha a discutir a sensibilidade dos autores do material textual examinado necessariamente esbarra no velho problema do acesso à subjetividade destes personagens. Esta complexa questão epistemológica se manifesta de maneira peculiar dentro deste recorte temático, resultando em perspectivas interpretativas distintas. Nevo e Koren (2003, p. 130) consideram a recorrência da ideia de perdão nos *graffiti* proto-islâmicos, fruto de uma crescente atmosfera de medo e

¹⁴⁶ Trecho do Corão 20:130, com uma pequena modificação.

¹⁴⁷ ... rabb lā tafḍaḥ ḥakīm ibn 'umārat bism [allāh] fa-sabiḥ bi-ḥamdi rabbika qabla ṭulū'i al-shamsi wa qabla ghurūbiḥā wa min 'ānā' al-layl fa-sabbiḥihu wa āṭrāfa al-nahār la'alaka tarḍā, wa kataba ḥakīm ibn 'umārat li-sanat arb'a wa thamanīn ghafara allāh lahu dhanbihi āmīn. 14270 <<https://tinyurl.com/2uyrbbc8>>.

¹⁴⁸ Alguns excertos que podem ser encontrados em *graffiti* do primeiro século são 2:137; 2:189; 2:255; 4:1; 4:87; 20:130; 38:26; 56:28-40; 65:3.

ansiedade entre os autores, e Harjumäki e Lindstedt (2016 p. 78) postulam que os autores teriam uma obsessão para com o pecado e sua relação com o pós-vida. Por outro lado, pesquisadores como Imbert (2011) e Elad (2002) desconfiam justamente deste tipo de interpretação sobre o material proto-islâmico: o primeiro argumentando que as fórmulas seriam uma espécie de roupagem religiosa padronizada, um “efeito de moda”, empregadas para emprestar certa solenidade a inscrições que se tratariam, sobretudo, de “afirmações de si” (IMBERT, 2011, p. 71); o segundo, reiterando que estes padrões se tornariam “clichês”, “fórmulas comuns”, questiona abertamente até que ponto os *graffiti* podem nos ensinar a respeito dos seus autores e da sociedade proto-islâmica (ELAD, 2002, p. 247).

Não pretendemos apresentar uma solução definitiva para estas questões aqui, mas acreditamos ser possível tecer alguns comentários com base na comparação entre esses corpos documentais. Em primeiro lugar, é inegável que haja uma série de semelhanças e distinções entre os dois. Para além do registro em pedra do nome dos autores, ambos contêm inscrições que apresentam conteúdo de caráter devocional – se não necessariamente operando uma autêntica função de súplicas, como certas interpretações argumentam, ao menos se apresentando segundo formas e convenções que indicariam, de maneira rudimentar, essa função.¹⁴⁹ No limite, tratar-se-iam de práticas similares de autoafirmação, manifestas sob duas perspectivas de mundo distintas quanto ao ponto de vista cosmológico geral: a primeira permeada por entidades distintas que, ao menos em teoria, teriam a capacidade de escutar súplicas e afetar, por sua própria vontade, a realidade material na qual estariam imersos os autores das inscrições; entre as petições que estes autores apresentam – ainda que de forma retórica – não figuram indícios de preocupação com o pós-vida, ou mesmo qualquer indicação mais clara do que eles entendiam como o destino de um indivíduo ou grupos

¹⁴⁹ É importante ressaltar que existem evidências arqueológicas abundantes de objetos sendo ofertados em contexto religioso e cútico na Península Arábica, em templos e santuários, possivelmente acompanhados de súplicas concretas – ou seja, cujos autores esperavam que fossem cumpridas ou consideradas ao realizarem estes atos votivos. Ainda que seja arriscado estabelecer conexões diretas entre estes sítios e os *graffiti* especificamente, nos parece razoável que os autores destes estivessem familiarizados com este modelo de relação com o divino – e até mesmo que esperassem esse tipo de reciprocidade. Ver: ROBIN (2012, p. 52-55).

humanos após a morte.¹⁵⁰ Mesmo súplicas menos específicas – como por segurança ou abundância – parecem requisitar graças a serem concedidas neste mundo, ainda em vida.

A segunda perspectiva consistiria em um mundo onde apenas uma entidade seria digna de ser invocada, ao menos para os autores em questão em um primeiro momento – um contexto devocional de monolatria. Afirmar isso é assumir uma postura deliberadamente cautelosa e bastante conservadora, uma vez que existem outros indícios – a nosso ver, sólidos – de que se trataria de um ambiente plenamente monoteísta no sentido estrito da palavra. É particularmente interessante que as súplicas não sejam direcionadas a quaisquer possíveis “intercessores”, profetas, mensageiros, santos, anjos ou entidades subordinadas – mesmo a simples menção de algum destes elementos somente aparece em um período relativamente tardio entre o material proto-islâmico, e súplicas jamais lhes são direcionadas. Além disso, ainda que não figurem em *graffiti* datados com precisão, algumas das clássicas fórmulas corânicas de afirmação da exclusividade de Allāh estão presentes em exemplares do primeiro século do calendário islâmico¹⁵¹, assim como epítetos como *rabb al-‘alamīn*.¹⁵² Epítetos e exaltações, por si só, não são necessariamente evidência de um modelo cosmológico específico, especialmente se considerarmos que estes podem ser resquícios fossilizados de outros tempos, vindo a perder parte de sua amplitude semântica, mas acreditamos que o acúmulo destes indícios não pode ser negligenciado.

De todo modo, é sobre os elementos requisitados nas súplicas dos *graffiti* proto-islâmicos que acreditamos serem possíveis as interpretações mais significativas neste

¹⁵⁰ Um possível indício pode ser considerado caso se interpretem as inúmeras súplicas por retorno aos familiares como possíveis referências a um encontro com os antepassados no pós-vida. Até onde sabemos, não existem quaisquer outros indícios neste sentido, tanto no material epigráfico e arqueológico quanto no literário, e esta interpretação não figura na produção acadêmica acerca deste material. Considerando, de acordo com o contexto topográfico de descoberta, que os autores destes *graffiti* eram transeuntes nestes lugares, nos parece razoável que estas petições se referissem a um retorno aos familiares neste mundo – em outras palavras, uma requisição mundana, material, assim como as outras parecem ser. Outro indício, ainda que tangencial no que diz respeito às perspectivas destes autores sobre o pós-vida, pode ser considerado nas referências à “ejeção” ou “exumação de suas tumbas”, desejadas àqueles que vandalizarem algumas inscrições. Significa que a violação dos túmulos e dos cadáveres seriam uma coisa execrável para o defunto que as ocupasse, ainda que ele não estivesse mais em vida.

¹⁵¹ 13894; 14282; 14311; 14722; 14856; 15156; 31665

¹⁵² 14072; 14561; 14849; 31663; 32095. Este epíteto em especial é bastante utilizado no final de alguns *graffiti*, aparentemente para formar uma rima: *amīn, rabb al-‘alamīn* (amém, senhor dos mundos).

trabalho. Mesmo que se considere a possibilidade de que tenham se tornado fórmulas clichês, o fato de que estas aparentam romper com uma tradição de súplicas voltadas para uma perspectiva “mundana” aponta para uma mudança em termos de perspectiva temporal-cosmológica geral. A mera sugestão da existência de um pós-vida envolvendo alguma forma de retribuição divina relacionada a ações individuais é um indicativo de uma reconfiguração, independentemente de uma suposta sinceridade da parte dos autores das fórmulas. Implica uma espécie de “abraamização” do sistema cosmológico e devocional da região, mas não se trata de uma abraamização qualquer. O fato de ser uma perspectiva abraâmica particularmente iconoclasta e aversa a qualquer tipo de intercessão estabelece essa comunidade em uma posição particular no panorama devocional tardo-antigo, cujas conexões ainda estão sendo mapeadas. A maneira como a questão específica do perdão e do pecado se apresenta neste material escanteia a noção de pecado original para favorecer a ideia da remissão de transgressões recorrentes – como vemos em inúmeras súplicas pela absolvição de pecados “anteriores e vindouros”¹⁵³ – e de um modelo devocional a ser seguido com referência a uma retribuição divina em um futuro cosmológico. Ao mesmo tempo, a natureza destes pecados jamais é evocada, e nenhuma transgressão específica é explicitada a respeito da qual o autor peça absolvição em nenhum *graffiti* proto-islâmico.¹⁵⁴ É possível que se trate de uma simples estratégia de preservação da própria reputação, uma vez que os nomes dos autores estariam registrados na pedra para serem lidos por outros fiéis por gerações, mas os pedidos de perdão parecem se fiar mais em um modelo abstrato de louvor e devoção, e não necessariamente se basear na expiação de faltas concretas ou significar uma consciência do julgamento divino iminente ou da proximidade do fim dos tempos. É importante ressaltar que estas súplicas não se dão em contexto de morte ou perigo real – diferentemente de alguns exemplares apresentados de *graffiti* em ANA, que relacionam claramente a súplica à situação do autor, em alguns casos de risco.¹⁵⁵ Pedidos de perdão e misericórdia, admissão no Paraíso e graça divina parecem

¹⁵³ Tratam-se de adaptações de uma ideia presente no Corão, 48:2. Ver inscrições: 13971; 14862; 31677; 34317; 42806.

¹⁵⁴ Algumas transgressões ocasionais são mencionadas, mas nunca como algo cometido pelo autor e em relação à qual ele pede expiação. Exemplos são sempre alusivos, como algo contra o qual o autor se posiciona. Por exemplo: 32109 <<https://tinyurl.com/9jabysc6>>: *āmana ‘āšim bimā kadhābihi āšḥāb al-ḥijr*. (‘Āšim crê naquilo em que descram os moradores de hegra).

¹⁵⁵ C 4818; C 4982; C 5121; LP 180; KRS 1958.

realmente mais fazer parte de uma perspectiva generalizada – abraâmica, certamente – acerca da existência, que envolveria outro espaço para o divino na economia de favores e na interação entre o fiel e a divindade. O foco da súplica por benesses se transfere para o pós-vida, momento de real retribuição divina; ainda que um Deus todo-poderoso tenha sem dúvida a capacidade de conceder pedidos específicos neste mundo, não faz parte da etiqueta presente nas súplicas proto-islâmicas requisitar esse tipo de coisa, uma vez que, como reiterado diversas vezes no próprio texto corânico, a vida terrena (*dunyā*) não se equivale ao pós-vida (*ākhirah*).¹⁵⁶

No entanto, reforçamos que qualquer interpretação deste material deve levar em consideração o fato de que ele é feito com a consciência de que estará exposto a outros fiéis. Assim, nosso argumento é de que o tipo de devoção que ele apresenta é justamente a devoção tida como ideal socialmente – neste caso, focada especialmente numa ideia de *taqwā* que dispensa súplicas “mundanas” para enfatizar a retribuição final. Em outras palavras, jamais saberemos se estes fiéis suplicavam a Allāh por auxílio com seus problemas e inseguranças comuns, materiais ou mundanos, mas aquilo que escolhiam registrar em pedra estava sobretudo de acordo com uma “etiqueta” devocional específica – *verba volant, scripta manent*, como eles sem dúvida estavam conscientes. Assim, estes *graffiti* eram certamente uma operação de “afirmação de si”, mas este ato implicava frequentemente a afirmação de uma conformidade com um modelo de devoção específico, porque este consistia em um marco identitário fundamental para os autores.

Isto posto, gostaríamos de concluir com a análise de um exemplar específico:

Eu sou Qimāmah(?) filho de Yazīd, aquele dos muitos pecados. [Ele] pede a Deus o perdão.¹⁵⁷

Esta inscrição ilustra uma elaboração interessante sobre o tema mais recorrente entre os *graffiti* proto-islâmicos. De maneira geral, ela segue os parâmetros formulaicos estabelecidos, porém o autor se apresenta como alguém ciente de seus pecados, antes

¹⁵⁶ 2:86; 4:77; 8:67; 9:38; 13:26; 14:3; 16:107, entre outros.

¹⁵⁷ anā qimāmah ibn yazīd dhū dhunūb kathīratun asālu allāh al-maghfirat. 31699 <<https://tinyurl.com/3hb3xjm9>>.

de requisitar a sua remissão. Seria esse o caso de uma autêntica preocupação para com a sua redenção, uma busca sincera pela sua salvação com base na tomada de consciência de transgressões específicas que ele teria cometido? Novamente, a questão do acesso à subjetividade se faz presente, mas acreditamos que, independentemente da sua cristalização sob fórmulas fixas e de uso espontâneo, estes temas ainda assim norteavam a vivência dessas pessoas de maneira significativa, suficiente para representar um modelo, ainda que fluido, de conduta, e cujo descumprimento poderia causar um desconforto psíquico sincero.

Seria exagero enxergar nos incontáveis pedidos pelo perdão e a misericórdia de Deus evidências da expectativa generalizada de um apocalipse iminente; tratam-se sobretudo de expressões de desejo de conformação a um ideal devocional específico, e de demonstração em um espaço social dessa aspiração. Apesar da sua relativa uniformidade, alguns exemplares excepcionais, como o apresentado acima, podem deixar transparecer, nos interstícios das fórmulas, preocupações e angústias sinceras por que estes autores estivessem passando. De todo modo, a linha que supostamente dividiria aquilo que é tido formalmente como o ideal social devocional e o sincero engajamento pessoal com estes valores é extremamente difícil de ser traçada, e a escassez deste material não favorece interpretações muito abrangentes ou ousadas. Felizmente, a perspectiva de aumento deste corpus documental nos anos vindouros é um alento, e estudos como este podem se tornar – de bom grado – obsoletos em um futuro próximo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

AAWHA 16, Wādī al-Ḥuḍarī, Província de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* - Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/26674>>. Acesso em: (18/12/2025).

AbNAS 1, Wādī Salmā, Província de Al-Mafraq, Jordânia, Universidade da Jordânia – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/28044>>. Acesso em: (18/12/2025).

AWS 283, Wādī al-Sū', Província de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24409>>. Acesso em: (18/12/2025).

AWS 291, Wādī al-Sū', Província de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24410>>. Acesso em: 18/12/2025).

Bérard 1, Wādī Ramm, Província de Al-'Aqabah, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/27023>>. Acesso em: (18/12/2025).

BES20 196, Wādī Salmā, Província de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/43945>>. Acesso em: (18/12/2025).

CSNS 226, Sítio B (Murabb al-Ṣuway'id), Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/7164>>. Acesso em: (18/12/2025).

C 2803 Zalaf, Wādī al-Sham, Província de Rif Dimashq, Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/35401>>. Acesso em: (18/12/2025).

C 4408, Al-Mroshan, Província de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1777>>, Acesso em: (18/12/2025).

HCH 134, Pedra de Hani', Província de Al-Mafraq, Jordânia, Museu de Amman (14172) – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8516>>. Acesso em: (18/12/2025).

HCH 42, Pedra de Hani', Província de Al-Mafraq, Jordânia, Museu de Amman (1889) – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/8578>>, Acesso em: (18/12/2025).

Jacobson D.3.C.12, Localização desconhecida, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/22038>>, Acesso em : (18/12/2025).

KJA 51, Sítio A (Wādī Judayyid), Província de Al-'Aqaba, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/24502>>. Acesso em: (18/12/2025).

KRS 1, Província de Al-Mafraq, Jordânia, Localização desconhecida – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/36525>>, Acesso em: (18/12/2025).

KRS 1131, Governorado de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/37582>>, Acesso em: (18/12/2025).

KRS 1861, Governorado de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38308>>. Acesso em: (18/12/2025).

KRS 2556, Governorado de Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/38965>>, Acesso em: (18/12/2025).

LP 160, Al-Ḥifnah, Governorado de Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/1533>>. Acesso em: (18/12/2025).

LP 580, Qabr Nāšir, Al-Suwaydā', Síria, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/16422>>. Acesso em: (18/12/2025).

MSTJ 21, Proveniência desconhecida, Jordânia, Museu de Amman (13209) – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/39902>>. Acesso em: (18/12/2025)

WH 2105, WH Pedra 28, Al-Mafraq, Jordânia, *in situ* – Disponível em: <<https://ociana.osu.edu/inscriptions/31424>>, Acesso em: (18/12/2025).

13808, Saysad, Província de Ṭā'if, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=13808&pan=1&st=13808&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

13906, Al-Tumaytila, Província de Khaybār, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=13906&pan=1&st=13906&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

13981, Sha'ib Sammā, Província de Najrān, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=13981&pan=1&st=13981&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

14264, Al-Hurumān, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14264&pan=1&st=14264&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

14270, Al-Hurumān, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14270&pan=1&st=14270&sc=1>>. Acesso em: (18/12/2025).

14317, Al-'usaylah, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14317&pan=1&st=14317&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

14696, Dariba, Província de Mecca, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=14696&pan=1&st=14696&sc=1>>. Acesso em: (18/12/2025).

15110, Badā, Província de Tabūk, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15110&pan=1&st=15110&sc=1>>. Acesso em: (18/12/2025).

[islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15110&pan=1&st=15110&sc=1](https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15110&pan=1&st=15110&sc=1)>, Acesso em: (18/12/2025).

15111, Badā, Província de Tabūk, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15111&pan=1&st=15111&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

15202, Badā, Província de Tabūk, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=15202&pan=1&st=15202&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025)

27538, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=27538&pan=1&st=27538&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

30817, Wādī Kushayba, Província de Najrān, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=30817&pan=1&st=30817&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

30819, Wādī Kushayba, Província de Najrān, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=30819&pan=1&st=30819&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

30821, Muthallath, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=30821&pan=1&st=30821&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31677, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31677&pan=1&st=31677&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31699, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31699&pan=1&st=31699&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31715, Qā' al-Mu'tadil, Província de Medina, Arábia Saudita, *in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31715&pan=1&st=31715&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31719, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31719&pan=1&st=31719&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31727, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31727&pan=1&st=31727&sc=1>>, Acesso em: (18/12/2025).

31743, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31743&pan=1&st=31743&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

31745, Qā' al-Mu'tadil, *Província de Medina, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=31745&pan=1&st=31745&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

32109, Wādī al-Burayka, *Província de Tabūk, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=32109&pan=1&st=32109&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

32141, Abū Ṭāqa, *Província de Tabūk, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=32141&pan=1&st=32141&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

40673, Ṭā'if, *Província de Ṭā'if, Arábia Saudita, in situ* – Disponível em: <<https://www.epigraphie-islamique.uliege.be/Thesaurus/User/EpigraphyDisplay.aspx?id=40673&pan=1&st=40673&sc=1>>, Acesso em: (19/12/2025).

BIBLIOGRAFIA

AL-JALLAD, Ahmad. *An Outline of the Grammar of the Safaitic Inscriptions*. Leiden: Brill, 2015.

AL-JALLAD, Ahmad. The Earliest Stages of Arabic and its Linguistic Classification. In: BENMAMOUN, Elabbas; BASSIOUNEY, Reem (org.). *The Routledge Handbook of Arabic Linguistics*. Londres: Routledge, 2018a, p. 315-331.

AL-JALLAD, Ahmad. What is Ancient North Arabian? In: BIRNSTIEL, Daniel; PAT-EL, Na'ama (org.). *Re-engaging Comparative Semitic and Arabic Studies*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2018b, p. 1-44.

AL-JALLAD, Ahmad. The Classification of the Languages of North Arabia: Remarks on the Semitic Language Family Tree of the 2nd Edition of Routledge's The Semitic Languages. *The International Journal of Arabic Linguistics*, Rabat, vol 5, n.2, p. 86-99, 2019.

AL-JALLAD, Ahmad. Notes on the language of the Hismaic Inscriptions and a re-reading of Line 4 of the Madaba Hismaic Inscription. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 30, n. 3, p. 1-9, 2020.

AL-JALLAD, Ahmad. The 'One' God in a Safaitic Inscription. *Archaeological, Historical and Geographical Studies*, vol. 34, p. 37-47, 2021.

AL-JALLAD, Ahmad. The Pre-islamic basmala: Reflections on its First Epigraphic Attestation and its Original Significance. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.*, Jerusalem, n. 52, p. 1-28, 2022.

ALTIKULAÇ, Tayyar. *Al-Muṣḥaf al-Sharīf attributed to 'Uthmān ibn 'Affān (The copy at Mashhad Imam Husaini in Cairo)*. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 2009.

ALTIKULAÇ, Tayyar. *Al-Muṣḥaf al-Sharīf attributed to 'Uthmān ibn 'Affān (The copy at the Topkapı Palace Museum)*. Istanbul: Research Center for Islamic History, Art and Culture, 2007.

AMIR-MOEZZI, Muhammad Ali; DYE, Guillaume (org). *Le Coran des Historiens*. Paris : Éditions du Cerf, 2019.

BERG, Herbert. *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Leiden: Brill, 2003.
BERNARDS, Monique; NAWAS, John (orgs.). *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*. Leiden : Brill, 2005.

COMERRO, Viviane. *Les traditions sur la constitution du muṣḥaf de 'Uthmān*. Würzburg: Erlon-Verlag, 2012.

CRONE, Patricia; COOK, Michael. *Hagarism: The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

DIEM, Werner; SCHÖLLER, Marco. *The Living and the Dead in Islam*. Wiesbaden: Harrassovitz Verlag, 2004.

DONNER, Fred. *Narratives of Islamic Origins: The Beginnings of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.

DONNER, Fred. *Muhammad and the Believers*. Londres: Belknap Press, 2010.

ELAD, Amikam. Community of Believers of 'Holy men' and 'Saints' or Community of Muslims? The Rise and Development of Early Muslim Historiography. *Journal of Semitic Studies*, Oxford, vol. 47, n.1, p. 241-308, 2002.

FAHD, Toufic. *Le Panthéon de l'Arabie Centrale à la veille de l'Hégire*. Paris: P.Geuthner, 1968.

FOSS, Clive. An unorthodox view of the Rise of Islam. *Journal of Roman Archaeology*. Cambridge, vol. 18, p. 796-800, 2005.

GHABBAN, 'Ali ibn Ibrahim. The inscription of Zuhayr, the oldest Islamic inscription (24 AH/AD 644-645), the rise of the Arabic script and the nature of the early Islamic state. *Arabian Archaeology and Epigraphy*, Singapura, vol. 19, p. 209-236, 2008.

GOLDZIHHER, Ignac. *Muslim Studies*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1967.

GRABAR, Oleg. *The Dome of the Rock*. Cambridge: Belknap Press, 2006.

HARJUMÄKI, Jouni; LINDSTEDT, Ilkka. The Ancient North Arabian and Early Islamic Arabic Graffiti: A Comparison of Formal and Thematic Features. In: HÄMEEN-ANTTILA; LINDSTEDT, Ilkka (org.). *The Intellectual Heritage of the Ancient and Mediaeval Near East*. Münster: Ugarit-Verlag, 2016, p. 59-94.

HAWTING, Gerald. *The First Dynasty of Islam: The Umayyad Caliphate AD 661-750*. Londres: Croom Helm, 1986.

HAWTING, Gerald. *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HOYLAND, Robert. *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*. Princeton: Darwin Press, 1997a.

HOYLAND, Robert. The Content and Context of Early Arabic Inscriptions. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, vol. 21, 1997b, p. 76-102.

HOYLAND, Robert. *The birth of Arabic in stone*. In: BLAIR, Sheila; BLOOM, Jonathan (org.). *By the Pen and What They Write: Writing in Islamic Art and Culture*. London : Yale University Press, 2017, p. 52-67.

IMBERT, Frédéric. Inscriptions et espaces d'écriture au palais d'al-Kharrâna en Jordanie. *Studies in the History and Archaeology of Jordan*, vol. 5, p. 403-416, 1995.

IMBERT, Frédéric. L'Islam des pierres : expression de la foi dans les graffiti des 2 premiers siècles de l'Hégire. *Révue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, Marselha, n. 129, p. 57-78, 2011.

IMBERT, Frédéric. Le Coran des Pierres: Statistiques Épigraphiques et Premières Analyses. In : AZAIEZ, Mehdi; MERVIN, Sabrina (org.). *Le Coran, nouvelles approches*. Paris : CNRS éditions, 2013, p. 99-124.

IMBERT, Frédéric. Califes, princes et compagnons dans les graffiti du début de l'Islam. *Romano-Arabica*, Bucarest, vol. 15, p. 59-78, 2015.

IMBERT, Frédéric. Espaces de liberté et contraintes graphiques dans les graffiti du début de l'Islam. In : PINON, Catherine (org.). *Savants, Amants, Poètes et Fous : Séances offertes à Katia Zakharia*. Beirute : Presses de L'Ifpo, Centre français d'archéologie et de sciences sociales, 2019, p. 161-174.

KESSLER, Christel. 'Abd Al-Malik's Inscription in the Dome of the Rock: A Reconsideration. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Cambridge, vol. 1, p. 2-14, 1970.

KILTZ, David. The Relationship between Arabic Allāh and Syriac Allāhā. *Der Islam*, Hamburgo, vol. 88, n. 1, p. 33-50, 2012.

LAMMENS, Henri. *L'Arabie Occidentale Avant l'Hégire*. Beirute: Imprimerie Catholique, 1928.

LECKER, Michael. Was Arabian idol worship declining on the eve of Islam? In: LECKER, Michael. *People, Tribes and Society in Arabia Around the Time of Muhammad*. New York: Ashgate, 2005, p. 1-43.

LINDSTEDT, Ilkka. Who is in, who is out? Early Muslim Identity through Epigraphy and Theory. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Jerusalem, n.46, p. 147-246, 2019.

LINDSTEDT, Ilkka. Arabic rock inscriptions up to 750 CE. In: MARSHAM, Andrew (org.). *The Umayyad World*. Londres: Routledge, 2020, p. 411-437.

LINDSTEDT, Ilkka. Religious Warfare and Martyrdom in Arabic Graffiti (70s-110s AH/690s-730s CE). In: DONNER, Fred; HASSELBACH-ANDEE, Rebecca (org.). *Scripts and Scripture: Writing and Religion in Arabia circa 500-700 CE*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, Late Antique and Medieval Islamic Near East, n. 3, 2022, p. 195-222.

MACDONALD, Michael. Cursive Safaitic Inscriptions? A Preliminary Investigation. *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul: Symposium at Yarmouk University*, December 1984. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989, p. 62-81.

MACDONALD, Michael. *Ancient North Arabian*. In: WOODARD, Roger (org.). *The Cambridge Encyclopedia of the World's Ancient Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 488-533.

MACDONALD, Michael. Burial between the desert and the sown: Cave-tombs and inscriptions near Dayr al-Kahf in Jordan. *Damaszener Mitteilungen*, vol 15, p. 273-301, 2006.

MACDONALD, Michael. The decline of the 'epigraphic habit' in late antique Arabia: some questions. *L'Arabie à la veille de l'Islam: Bilan clinique: table ronde tenue au collège de France les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'agence nationale de la recherche "de l'antiquité tardive à l'Islam"*. Paris: De Boccard, 2009, p. 17-27.

MACDONALD, Michael. On the uses of writing in ancient Arabia and the role of palaeography in studying them. *Arabian Epigraphic Notes*, Leiden, vol. 1, p. 1-50, 2015.

MACDONALD, Michael; AL-MANASER, Ali; HIDALGO CHACÓN-DIEZ, María del Carmen (ed.). *The OCIANA Corpus of Himaic Inscriptions*. Preliminary Edition. Oxford: Khalili Research Centre, 2017a.

MACDONALD, Michael; AL-MANASER, Ali; HIDALGO CHACÓN-DIEZ, María del Carmen (ed.). *The OCIANA Corpus of Safaitic Inscriptions*. Preliminary Edition. Oxford: Khalili Research Centre, 2017b.

NEHMÉ, Laïla. A Glimpse of the development of the Nabataean script into Arabic based on old and new epigraphic material. In: MACDONALD, Michael. (org). *The development of Arabic as a written language: (Supplement to the Proceedings of the Seminar for Arabian Studies)*, n.40, Oxford: Archaeopress, 2010, p. 47-88.

NEHMÉ, Laïla. *New Dated Inscriptions (Nabataean and Pre-islamic Arabic) from a Site near al-Jawf, Ancient Dūmah, Saudi Arabia*. *Arabian Epigraphic Notes*. Leiden, n. 3, 2017, p. 121-164.

NEVO, Yehuda; COHEN, Zemira; HEFTMAN, Dalia. *Ancient Arabic Inscriptions from the Negev*. Jerusalem: Achva press, 1993.

NEVO, Yehuda; KOREN, Judith. *Crossroads to Islam*. Amherst: Prometheus books, 2003.
REYNOLDS, Gabriel Said. Introduction: Qur'anic Studies and its Controversies. In: REYNOLDS, Gabriel Said. *The Qur'ān in its Historical Context*. New York: Routledge, 2008, p. 1-25.

RIPPIN, Andrew. *Muslims: Their Religious Beliefs and Practices*. New York: Routledge, Chapman & Hall, 1990.

ROBIN, Christian Julien. Faut-il réinventer la Jāhiliyya? In: *L'Arabie à la veille de l'Islam: Bilan clinique : table ronde tenue au collège de France les 28 et 29 août 2006 dans le cadre du projet de l'agence nationale de la recherche "de l'antiquité tardive à l'Islam"*. Paris: De Boccard, 2009, p. 5-14.

ROBIN, Christian Julien. Matériaux pour une typologie des divinités arabiques et de leurs représentations. In: SACHET, Isabelle (ed.). *Dieux et déesses d'Arabie: Images et représentations : 7ème table ronde tenue au collège de France (Paris) les 1er et 2 octobre 2007*. Paris : De Boccard, 2012, p. 5-118.

ROBIN, Christian Julien. Inscriptions antiques récemment découvertes à Najran (Arabie séoudite méridionale) : nouveaux jalons pour l’histoire de l’oasis et celle de l’écriture et de la langue arabes. *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Paris, n. 3, p. 1033-1128, 2014.

ROBIN, Christian Julien. *Allāh avant Muḥammad*. Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Jerusalem, n. 49, 2020, p. 1-146.

SCHOELER, Gregor. *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity*. New York: Routledge, 2011.

SINAI, Nicolai. *Rain-Giver, Bone-Breaker, Score-Settler: Allāh in Pre-Quranic Poetry*. New Haven: American Oriental Society, 2019.

TILLIER, Mathieu. ‘Abd al-Malik, Muḥammad et le Jugement dernier: le dôme du Rocher comme expression d’une orthodoxie islamique. *Les Vivants et les Morts dans les Sociétés Médiévales : 48ème Congrès de la SHMESP tenue à Jérusalem 2017*. Paris, Éditions de la Sorbonne, 2018, p. 341-365.

WANSBROUGH, John. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

WEBB, Peter. *Creating Arab Origins: Muslim Constructions of Al-Jāhiliyya and Arab History*, 2014. (Tese de Doutorado em Árabe) School of Oriental and African Studies, University of London, London.

CÃES NA RELIGIÃO E NOS MITOS GREGOS ANTIGOS

DOGS IN ANCIENT GREEK RELIGION AND MYTH

Pedro Henrique Affonso de Paula¹⁵⁸

RESUMO

Os cães convivem com os seres humanos há milênios, fazendo com que participem em uma variedade de instâncias da vida humana, incluindo o mito e a religião. Em culturas politeístas, é comum que animais possuam papéis simbólicos, representando divindades ou sendo sacrificados em seu nome. O presente artigo visa investigar as formas de significação de cães e que papéis cumpriam nos contextos mítico e religioso na Grécia antiga.

Palavras-chave: Cérbero; paganismo; Grécia antiga; mitologia.

ABSTRACT

Dogs have lived among human beings for millennia, which makes them participate in a variety of instances of human life, including myth and religion. In polytheistic cultures, it is common that animals have symbolic roles, representing deities or being sacrificed in their name. Therefore, the present article aims to investigate the manners in which dogs were signified and what roles they fulfilled in mythic and religious contexts in Ancient Greece.

Keywords: Cerberus; paganism; Ancient Greece; mythology.

¹⁵⁸ Graduado em história pela Universidade de Brasília e mestrando em literatura na mesma instituição pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura, sob orientação de Gilson Charles dos Santos. Sua dissertação leva o título de Cérbero: o mito do cão infernal na tradição greco-latina. E-mail: pedro.affonso8@gmail.com.

INTRODUÇÃO

É comum que o cão seja referido como “o melhor amigo do homem” em diversas ocasiões. A história do convívio humano com esse animal não é recente: estima-se que o cão tenha sido domesticado há no mínimo quinze mil anos (LARSON *et al.*, 2012, p. 5). Não é de se espantar, portanto, que o cão tenha algum nível de participação em uma miríade de situações da vida humana e em diferentes momentos de sua história; dado não apenas o extenso tempo de convivência com esse animal em função de sua domesticação, mas também seus papéis no cotidiano dos humanos — que podem ter uma dimensão tanto prática, sobretudo em contextos rurais, quanto sociais ou familiares. Como notado por Franco, “animais domésticos cooperativos como cavalos, gado e cães desfrutaram de um status especial”.¹⁵⁹ No entanto, a autora ressalta que os cães possuíam um status diferente daquele de outros animais, visto que suas funções faziam com que fossem “representantes” de seus tutores — como nas atividades pastoris e de guarda. Além disso, era esperado que os cães se comportassem de acordo com valores e regras sociais humanos (FRANCO, 2019, p. 33).

Dessa forma, apesar de atualmente o cão ser tomado como uma figura positiva de maneira geral, as fontes gregas demonstram certa ambiguidade em torno deste animal, muitas vezes ressaltando seu lado negativo. Quanto à sua participação na esfera religiosa, este animal se faz presente não apenas nos mitos pagãos, mas também em rituais e sacrifícios, muitas vezes refletindo o aspecto ambíguo ou mesmo negativo causado pela perspectiva da cultura grega. No campo da religião, Mazzorin e Minniti propõem que pode-se dividir o simbolismo do cão em duas categorias principais:

A primeira conecta os ritos de sacrifício animal com deuses ctônicos¹⁶⁰ ligados à procriação e ao desenvolvimento. A segunda forma parece ter sua origem no papel cotidiano dos cães na vida humana enquanto companheiros leais e guardiões de posses preciosas. Em alguns casos, estes dois papéis podem se sobrepor e interagir (MAZZORIN & MINNITI, 2006, p. 62-63).¹⁶¹

¹⁵⁹ Tradução minha. No original: “cooperative domestic animals such as horses, oxen, and dogs often enjoyed a special status.”

¹⁶⁰ O termo “ctônico” se refere a seres ou divindades ligados ao submundo grego, que como o nome sugere, se encontra abaixo do solo. O termo vem da palavra grega *χθόνιος*, que significa, a grosso modo, “subterrâneo”; derivada de *χθών*, que significa terra ou solo. As palavras gregas mencionadas no decorrer do artigo foram consultadas em *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (MONTANARI, 2015).

¹⁶¹ “The first connects the rites of animal sacrifice to Chthonic gods related to procreation and

Partindo dessas premissas, podemos investigar mais a fundo como as evidências históricas contribuem com esta afirmação ou divergem dela. Diversos autores antigos mencionam o cão ligado a diferentes divindades, assim como alguns personagens caninos da mitologia grega também apresentam certa carga simbólica que podem refletir alguns dos seus aspectos nas práticas religiosas. Alguns trabalhos já cobriram a questão do simbolismo e papel ritualístico do cão na religião grega, como o de Mazzorin e Minniti (2006) e o de Cristiana Franco (2019) mencionados anteriormente. Ainda assim, não contemplam toda a extensão do tema que as fontes podem cobrir. Dias e Borges, assim como Mazzorin e Minniti, elaboram que os cães possuem uma ligação com as forças noturnas, com o submundo e a morte (2020, p. 57-60), mas a obra das autoras se concentra mais no papel social do cão do que na questão religiosa em si.

Portanto, o objetivo deste artigo é explorar o papel do cão na esfera religiosa grega, contemplando não apenas a contribuição de autores anteriores a este trabalho, mas também trazendo novos horizontes de interpretação para esta temática. Algumas evidências não foram devidamente consideradas por pesquisadores anteriores que quiseram contemplar o cão especificamente, o que abre margens de investigação que até então não foram exploradas. Foi escolhido um volume relativamente elevado de fontes, pois serão dispostas de forma comparativa com a intenção de evidenciar cada categoria simbólica. Dessa forma, será possível reforçar a presença de uma significação comum em diferentes autores antigos ou evidências de cultura material, assim como separar essas associações de acordo com seu contexto; formando, assim, uma imagem mais precisa do papel do cão na religião e nos mitos gregos antigos.

O SIMBOLISMO CTÔNICO DO CÃO

O lado noturno, sombrio e infernal do simbolismo do cão é provavelmente o mais evidente nas fontes gregas. Um dos casos mais recorrentes é o do mito de Cérbero, que esteve presente já nas obras homéricas, datadas aproximadamente entre 750 e 650

development. The second form appears to take its origin from the everyday role of dogs in human life as faithful companions and guardians of precious possessions. In some cases these two roles may overlap and interact.”

AEC¹⁶² (DALBY, 2006, p. 139) e continuou sua circulação pelo menos até os registros de Pausânias em sua *Descrição da Grécia*¹⁶³ (2.31.2; 2.35.10; 3.25.5), escrita no século II EC (SILVA, 2022, p. 11). Dessa forma, estamos falando de um mito que foi desenvolvido por quase um milênio da história grega¹⁶⁴, desconsiderando seu tempo de transmissão pela tradição oral. O registro mais antigo que temos a respeito desse personagem mítico se encontra na *Ilíada*:

Frequentemente ele [Euristeu] dirigia queixas ao céu; e Zeus / enviava-me [Héracles] do céu para lhe prestar auxílio. / Se tudo isto eu tivesse sabido no meu espírito prudente, / quando Euristeu o enviou para a mansão de Hades, o Guardião, / para do Érebo trazer o cão de Hades detestável, / às íngremes correntes da Água Estígia não teria ele escapado (Homero. *Ilíada*. 8.364-369).¹⁶⁵

Nesta passagem, é possível observar as características fundamentais desse mito: um cão de guarda de Hades¹⁶⁶, rival de Héracles e que foi trazido para fora do submundo pelo herói. Esse personagem também é mencionado na *Odisseia* (Homero. 11.620-626), mas não há um desenvolvimento significativo a respeito de Cérbero além do que foi apresentado na *Ilíada*.

É na *Teogonia* que o cão infernal recebe um nome apropriado junto com uma descrição mais detalhada:

É fama que com ela [Equidna] Tifão uniu-se em amor, / Terrível soberbo sem lei com a virgem de olhos vivos. / Ela fecundada pariu crias de ânimo cruel. / Gerou primeiro Ortro, cão de Gerioneu. / Depois pariu o incombatível e não nomeável / Cérbero carnívoro, cão de brônzea voz do Hades, / de cinquenta cabeças, impudente e cruel. (Hesíodo. *Teogonia*. 306-312).¹⁶⁷

¹⁶² A datação da *Ilíada* e da *Odisseia* ainda são alvo de discussão. Essa margem de erro de cerca de um século se deve ao fato de que as evidências históricas apontam para uma composição mais recente, enquanto as evidências linguísticas apontam para uma composição anterior, como explicado por Dalby.

¹⁶³ A partir daqui, a abreviação *DG* será utilizada para esta obra, visto que será bastante referenciada ao longo do artigo.

¹⁶⁴ O mito de Cérbero ou o mito do cão infernal também é desenvolvido por fontes latinas. No entanto, preferi manter essas fontes fora do escopo do artigo, visto que nosso foco está na cultura grega.

¹⁶⁵ Tradução de Frederico Lourenço (2019, p. 221). Versos sempre estarão separados por barras.

¹⁶⁶ O nome "Hades" pode ser ambivalente, podendo se referir tanto ao deus dos mortos quanto ao mundo inferior em si.

¹⁶⁷ Tradução de Jaa Torrano (2009, p. 119).

É notável que Hesíodo utilizou não apenas da descrição do cão infernal, mas também de sua genealogia para conferir certa “monstruosidade” ao personagem. Também há outro cão mítico nesta passagem: Ortro, o irmão mais velho de Cérbero segundo a genealogia proposta por Hesíodo.

Numa passagem anterior desta obra, Hesíodo menciona Ortro como um dos desafios superados por Hércules, tal como Cérbero. Nesta narrativa, o cão mítico acaba sendo morto pelo herói na execução de sua missão:

Criseor gerou Gerião de três cabeças / unindo-se a Calíroe virgem do ínclito Oceano. / E a Gerião matou-o a força de Hércules / perto dos bois sinuosos na circunfluída Eritéia / no dia em que tangeria os bois de ampla testa / para Tirinto sagrada após atravessar o Oceano / após matar Ortro e o vaqueiro Eurition / no nevoento estábulo além do ínclito Oceano (Hesíodo. *Teogonia*. 287-294).¹⁶⁸

Não há um acréscimo significativo à descrição de Ortro aqui. A passagem apenas evidencia a narrativa do cão e seu tutor Gerioneu sendo mortos por Hércules. Apesar do aspecto ctônico ser menos evidente em Ortro do que em Cérbero na *Teogonia*, pseudo-Apolodoro¹⁶⁹ registrou que o gado sob guarda de Ortro pertence ao deus Hades (*Biblioteca*. 2.5.10) — o que facilita categorizá-lo como um tipo de cão infernal, o que também é sugerido pela sua genealogia e seu parentesco com Cérbero. É notável também que Ortro e Cérbero possuem narrativas bastante semelhantes, visto que ambos os personagens se apresentam como desafios a serem superados nos trabalhos de Hércules.

O que se pode explorar da *Teogonia* não se esgota aqui. Depois da passagem mencionada anteriormente, há um outro trecho que se refere ao cão infernal:

Defronte, o palácio ecoante do Deus subterrâneo / o forte Hades e da temível Perséfone / eleva-se. Terrível cão guarda-lhe a frente / não piedoso, tem maligna arte: aos que entram / faz festas com o rabo ambas as orelhas, / sair

¹⁶⁸ Tradução de Jaa Torrano (2009, p. 117) com adaptações. O tradutor optou por versões latinizadas dos nomes *Χρυσάωρ* e *Καλλιρόη*. Também utiliza o nome “Gerioneu”, mas preferi usar “Gerião” por ser mais parecido com sua forma nominativa no grego, *Γηρυών*.

¹⁶⁹ Apesar de ser atribuída a Apolodoro, na própria *Biblioteca* há evidências de que ela não poderia ter sido escrita por ele — visto que cita personagens históricos que não existiam na época de Apolodoro. Isso foi notado, por exemplo, por Frazer no comentário de sua edição da *Biblioteca* (1921, p. ix-xi). Por isso, tornou-se comum chamar o autor da *Biblioteca* de pseudo Apolodoro.

de novo não deixa: à espreita / devora quem surpreende a sair das portas
(Hesíodo. *Teogonia*. 767-773).¹⁷⁰

Ainda que o nome *Κέρβερος* tenha sido omitido nesta passagem da *Teogonia* e nas passagens da *Ilíada* e da *Odisseia* vistas anteriormente, desde a Antiguidade o dito “cão de Hades” das obras homéricas é tomado como Cérbero, como é possível verificar no comentário de Pausânias sobre esse mito:

Homero – o primeiro que chamou “cão de Hades” àquele que Hércules teria trazido – não lhe deu um nome específico, nem lhe atribuiu uma imagem, como fez com a Quimera. Foram os que vieram depois que lhe chamaram de Cérbero (*DG*. 3.25.6).¹⁷¹

Também é digno de nota que a própria estrutura narrativa sugere que sejam o mesmo personagem. Dessa forma, esta passagem nos revela o que poderia ser o papel cosmogônico de Cérbero — isto é, a função desse personagem no mundo como uma explicação do próprio mundo. Isso pode ser entendido de acordo com a afirmação de Segal de que “a religião primitiva é a contraparte primitiva da ciência porque ambas são explicações do mundo físico” (2004, p. 14). O mito do cão infernal, ao menos neste trecho, parece explicar o motivo pelo qual não se pode retornar da morte. Uma vez que se adentra o reino dos mortos, será devorado por Cérbero caso tente sair.

Além disso, diferente de Orto, que aparentemente é morto por Hércules em todas as suas versões, Cérbero costuma ser apenas trazido para fora do mundo dos mortos em suas narrativas. Por um lado, os mitos em tradições politeístas nem sempre apresentam uma uniformidade narrativa como a esperada em textos sagrados de outras religiões. No entanto, o mito de Cérbero circulou com sucesso pela Hélade durante praticamente toda a história grega, num contexto pagão, nessa versão. Prova disso são os registros de Pausânias na *Descrição da Grécia* (2.31.2; 2.35.10; 3.25.5) que apresentam versões locais do mito, nas quais Cérbero também é apenas retirado do submundo, mas nunca morto por Hércules. Ainda que não exista uma versão universal, é esperado que exista alguma coesão de uma versão para outra. Esse elemento, além

¹⁷⁰ Tradução de Jaa Torrano (2009, p. 143).

¹⁷¹ Tradução de Maria de Fátima Silva (2022, p. 167-168) com adaptações.

de ser evidentemente predominante, parece ser essencial nesse mito, além de reforçar a existência desse papel cosmológico que é mais explícito na *Teogonia*.

Os comentários de Aristóteles na *Poética* também reforçam essa ideia. O filósofo discorre que “os mitos são unos” através das ações dos personagens (*Poética*. 1451a, 16-19).¹⁷² Dessa forma, o mito da descida de Héracles ao submundo e de seu embate com Cérbero precisaria ir de encontro, em algum nível, com as narrativas já conhecidas no mundo grego. Nesta mesma passagem, o filósofo critica o pensamento de que aquilo que une as narrativas — ou os mitos — seria os personagens em comum. Independente de uma discordância ou concordância com o pensamento de Aristóteles ou daqueles a quem critica, pode-se compreender que, embora os mitos tivessem certa liberdade narrativa — observada pela sua variedade de versões —, cada versão possui elementos chave para que seja reconhecida como uma versão autêntica do mito. Como explicado por Veyne: “A essência de um mito não é a de ser conhecido por todos, mas de ser considerado como se fosse, e digno de sê-lo” (1983, p. 57).

Portanto, se Héracles tivesse matado Cérbero numa narrativa como o fez com Ortro, não seria possível que esse mesmo personagem cumprisse seu papel na cosmogonia grega. Esse conflito poderia gerar, portanto, um desprezo por essa versão da narrativa, já que ela estaria desconsiderando aspectos do mito que já foram bem estabelecidos e fazem parte dos critérios de reconhecimento da legitimidade dessa versão do mito. Cérbero não pode ter sido morto no mito, pois compreende-se que ele também possui um papel na organização do *κόσμος* independente do tempo e das histórias narradas sobre ele. Como conclui Vernant, “até mesmo nas variações às quais se presta, um mito obedece a limitações coletivas bastante estritas” (2006, p. 25).

Outra evidência que temos do papel cosmogônico de Cérbero é sua ligação com outros mitos indo-europeus, como explicitado, por exemplo, por West (2022, p. 448) e Lincoln (1991, p. 97). Isso pode ser observado na cultura iraniana em textos como a *Bundahišn* (30.1-3) e a *Vendîdâd* (19.29-30), assim como na cultura índica no *Rigveda* (10.14.10-12), por exemplo. Nessas narrativas, os cães infernais também se apresentam

¹⁷² Há discussões sobre como traduzir alguns termos da *Poética*. Autores como Eudoro de Sousa (1992) preferem manter a palavra grega “μῦθος” sem tradução, apenas como “mito”, enquanto autores como Fernando Gazoni (2006) preferem traduzir para “enredo”. A tradução da frase referenciada é minha e achei mais adequado manter a palavra “mito” para este contexto.

como guardas do pós-vida e todas as almas humanas passam por eles nos processos *post mortem*. Esse fenômeno também demonstra que o mito de Cérbero provavelmente circulou pela via oral bem antes de ser posto por escrito e manteve seu papel cosmológico pelo menos até Hesíodo. Portanto, o conceito dessa função na cosmovisão grega deve ser mais antigo do que o registro dela na *Teogonia* e possivelmente mais antigo do que a incorporação de Cérbero nas narrativas relativas aos trabalhos de Hércules.

O aspecto ctônico do simbolismo do cão, no entanto, não se restringe às narrativas de Cérbero e Ortro ou de sua relação com Hades. A deusa Hécate também tem essa relação indicada em várias fontes que atestam a ligação entre a deusa e este animal, geralmente ressaltando suas qualidades ctônicas. Nos *Hinos Órficos*, Hécate é descrita como *χθονίαν*, “subterrânea” e *σκυλακῆτιν*, “protetora dos filhotes de cães”¹⁷³ (1.2-5). Pausânias mencionou que uma cadela poderia ser sacrificada em um ritual noturno à deusa Enódia (DG. 3.14.9). Mazzorin e Minniti (2006, p. 63) afirmam que essa deusa mencionada por Pausânias seria posteriormente identificada com Hécate. Apesar de não apresentarem nenhuma evidência disso, esse fenômeno pode ser observado também nos *Hinos Órficos* (1.1), onde Hécate é denominada *Εἰνοδίαν*, ou “da encruzilhada”. Em *As Argonáuticas*, de Apolônio de Rodes (3.1211-1217), a deusa Hécate, quando evocada, aparece acompanhada de seus cães infernais, ou *χθόνιοι κύνες*, assim como de serpentes — outro animal dotado de simbolismo ctônico. No poema *Pharmakeutria* de Teócrito, há a seguinte evocação para a deusa: “Hécate terrena, que estremece os cães¹⁷⁴ quando marcha cadavérica pelas tumbas com teu sangue negro”.¹⁷⁵ Além disso, o latido de cães é interpretado como o presságio da chegada de Hécate na encruzilhada depois de ser evocada (*Idyllia*, 2.11-13; 2.33-36). Em relação às práticas religiosas, Plutarco faz uma menção breve ao sacrifício de cães a Hécate como algo comum entre os gregos (*Quaestiones Romanae*. 52, 277B). O autor

¹⁷³ Antunes (2018, p. 96) e Ricciardelli (2000, p. 13) traduziram apenas como “defensora dos cães” e “protettrice dei cani”, respectivamente. No entanto, a palavra grega *σκύλαξ* se refere mais especificamente a cães filhotes.

¹⁷⁴ O termo utilizado aqui é *σκύλακες*; mais uma vez, uma associação de Hécate com cães filhotes mais especificamente.

¹⁷⁵ Tradução minha, com auxílio das traduções de Wells e Gow para o inglês.

também registrou a possibilidade de sacrifícios desse animal dedicados à deusa em outra passagem mais detalhada:

Nenhum dos mais velhos acreditava que este animal fosse puro, pois nunca era sacrificado a nenhum deus olímpico e, mesmo que fosse enviado às encruzilhadas como oferta à Hécate, a terrena, faziam parte das purificações e banimentos¹⁷⁶ (Plutarco. *Quaestiones Romanae*. 111, 290D).¹⁷⁷

Por fim, vale notar que n'As *Rãs* de Aristófanes há cães que habitam o mundo dos mortos, mas não parecem ter uma relação específica com nenhuma divindade. Eles são simplesmente “os cães que circundam o rio Cócito” (Aristófanes. *As Rãs*, 472). A despeito da ausência de uma divindade ctônica, ainda são habitantes do inframundo e acrescentam a esta categoria de simbolismo do animal. Em *Argonautas*, os cães que habitam o Hades e os cães que acompanham Hécate parecem ser os mesmos; a personagem Medeia, que possui ligação com Hécate, chama “a deusa da morte devoradora de corações, os velozes cães de Hades, que espiralam pelo ar pegando aqueles que vivem” (Apolônio. *Argonautas*, 4.1665-1667).

A partir dos registros compartilhados até então, podemos compreender que o cão possuía um vínculo com o “lado sombrio” em sua dimensão simbólica dentro da mentalidade grega que, de certa forma, predominava em relação a outros tipos de significação. Temos associações mais diretas ao deus Hades no caso dos mitos de Cérbero e Ortro, mas também dispomos de uma ideia mais geral de cães infernais que podem ter ligação tanto com Hades quanto com Hécate. No entanto, esta não é a única forma simbólica que o cão assume na mentalidade religiosa grega, como veremos a seguir.

A CAÇA E A MEDICINA

A simbologia ctônica do cão já foi suficientemente reconhecida por autores anteriores, como vimos na introdução deste artigo. Apesar disso, o cão também foi

¹⁷⁶ A palavra utilizada é *ἀποτροπαίων*, derivada de *ἀποτρόπαιος* que gerou o termo moderno “apotropaico”, que é utilizado para se referir a práticas mágicas de proteção contra o mal no sentido geral. Traduzi para “banimento” por ser um termo utilizado por comunidades que praticam magia hoje para se referir a seus rituais apotropaicos e que julguei mais adequado para o vocabulário atual.

¹⁷⁷ Tradução minha, com auxílio da tradução de Babbitt, assim como as duas subsequentes.

significado de outras maneiras na Grécia antiga. Podemos começar com seu lugar numa dimensão cosmogônica mais geral: segundo o *Cynegeticus*, um tratado sobre caça atribuído a Xenofonte¹⁷⁸, os cães foram criados pelos deuses Apolo e Ártemis (*Cynegeticus*. 1.1), considerados patronos da caça pelos gregos. Enquanto Cérbero possui a função cosmogônica de retentor das almas no inframundo, Apolo e Ártemis seriam, então, responsáveis pela criação dos cães do nosso mundo.

Algumas das associações com esses deuses caçadores que sobreviveram ao tempo são um tanto indiretas. Ao discorrer sobre a região de Élida, por exemplo, Pausânias descreve uma estátua feita em homenagem ao adivinho Trasíbulo:

Na estátua de Trasíbulo há um lagarto que lhe trepa para o ombro direito, e junto dele um cão, vítima de um sacrifício, aberto ao meio e com o fígado à vista. A adivinhação com cabritos, carneiros e vitelos é um costume de há muito estabelecido entre os homens; os Cíprios, por sua vez, descobriram a possibilidade de praticar a adivinhação com porcos, mas cães ninguém pensaria em os usar para esse objetivo. Pois Trasíbulo parece ter estabelecido uma forma original de adivinhação servindo-se das entranhas de cães. Os chamados lâmidas são adivinhos descendentes de Íamo. Segundo os versos de Píndaro, tratava-se de um filho de Apolo de quem recebeu a arte da adivinhação (Pausânias. *DG*. 6.2.4-5).¹⁷⁹

Mesmo que o uso de cães em rituais divinatórios fosse um fenômeno que se aplicasse apenas ao caso de Trasíbulo, parece ter sido um detalhe marcante sobre este personagem — chegando ao ponto de ser representado em sua estátua. Não é muito claro o motivo pelo qual Pausânias menciona os lâmidas. No entanto, por mencioná-los logo após comentar sobre a particularidade do rito divinatório de Trasíbulo, o geógrafo parece justificar essa forma de adivinhação particular traçando uma conexão entre Trasíbulo e os lâmidas e, conseqüentemente, também o deus Apolo. Dessa forma, talvez, o que Pausânias tenha tentado inferir seja que essa prática divinatória teria sido de alguma forma concedida pelo deus dos oráculos, talvez também pelo fato de que o cão, utilizado nesta prática, seria um dos emblemas desse deus. Pausânias não parece criticar a prática divinatória com os cães e associar Trasíbulo a Apolo parece ser uma

¹⁷⁸ Digo que foi atribuído porque há algumas diferenças entre esse tratado e outras obras de Xenofonte que levantam questionamentos sobre sua autoria e também sobre sua datação. Esse problema foi mais amplamente elaborado por alguns autores, como V. J. Gray (1985, p. 156-157).

¹⁷⁹ Tradução de Maria de Fátima Silva (2024, p. 44-45).

forma de legitimar essa prática, apesar do geógrafo conferir certa excentricidade à mesma ao ressaltar sua originalidade.

No começo da tragédia *Hipólito* (Eurípides. 15-18), a deusa Afrodite reclama do fato de Hipólito ter uma devoção muito grande pela deusa Ártemis, que “nas matas verdes, sempre junto da senhora, com seus cães velozes erradica as bestas selvagens da terra, tendo sobre si a companhia daquela além dos mortais”.¹⁸⁰ No grego original é difícil discernir se os cães estão mais diretamente relacionados a Ártemis ou a Hipólito — na verdade, parece ser uma relação simultânea com ambos. De qualquer forma, estamos no mínimo diante de uma associação indireta deste animal com a deusa; o hábito de Hipólito de caçar com cães seria uma justificativa para sua devoção por ela. Caso seja uma relação mais direta, fortalece o vínculo que o cão tem com essa divindade.

Pausânias também comenta sobre uma lenda em Teumessos, na qual uma raposa teria sido transformada em pedra quando estava prestes a ser capturada pelo cão que foi dado a Procris¹⁸¹ por Ártemis, que também foi transformado em pedra (DG. 9.19.1). No mito de Actéon, a deusa parece controlar seus cães para matá-lo e puni-lo por tê-la visto banhando-se, como registrado por pseudo-Apolodoro (*Biblioteca*. 3.4.4) e Pausânias (DG. 9.2.3). Para definir mais precisamente o cão como parte do domínio de Ártemis, temos o registro a seguir, no qual Pausânias descreve uma estátua da deusa:

A precisamente dois estádios¹⁸² de distância da cidade [Anticira], na direita há uma pedra alta — que faz parte de uma montanha — sobre a qual está construído um santuário de Ártemis. A imagem de Ártemis é um dos trabalhos de Praxíteles; tem uma tocha na mão direita e uma aljava sobre seus ombros, ao lado esquerdo há um cão. A imagem é maior que a maior das mulheres (Pausânias. DG. 10.37.1).¹⁸³

¹⁸⁰ Tradução própria com auxílio da tradução de David Kovacs para o inglês. Kovacs (1995, p.125) escolheu traduzir associando os cães diretamente a Hipólito e não a Ártemis, talvez em função de como os versos foram separados. Decidi deixar minha tradução mais ambígua em virtude da finalidade analítica de sua menção, tal qual o original a seguir, caso houver curiosidade de consulta: Φοίβου δ' ἀδελφὴν Ἄρτεμιν, Διὸς κόρην, / τιμᾷ, μεγίστην δαιμόνων ἡγούμενος, / χλωρὰν δ' ἄν' ὕλην παρθένω ξυνὼν ἀεὶ / κυσὶν ταχείαις θήρας ἐξαιρεῖ χθονός, / μείζω βροτείας προσπεσὼν ὁμιλίας. (EURÍPIDES. *Hipólito*. 15-18).

¹⁸¹ Uma princesa ateniense mítica, presente em vários escritos da tradição grega.

¹⁸² Unidade de medida utilizada pelos gregos antigos.

¹⁸³ Tradução própria, com auxílio da tradução de Jones e Ormerod para o inglês.

Pausânias (*DG. 2.27.7*) também menciona um templo dedicado a Apolo Maleatas, localizado no topo do monte Cinórcio ou *Κυνόρτιον* em grego, que significa “do cão” (SILVA, 2022, p. 168). Além disso, o geógrafo registra que o povo dessa mesma região onde o templo se encontra, chamada Epidauro e localizada no Peloponeso, acreditava que o deus Asclépio era filho de Apolo e nasceu de uma mulher mortal nesta região. A criança teria sido abandonada num monte, sobrevivendo ao ser amamentada por cabras que pastavam ali e ao ser protegida pelo cão de guarda do rebanho (Pausânias. *DG. 2.26.3-5*). Asclépio é, portanto, outra divindade grega que possui relação com o cão. Há outras passagens que narram o seu nascimento e sua sobrevivência ao ser abandonado na infância, nas quais o deus é amamentado pela cadela que o protegeu ao invés das cabras (Lactâncio. *Instituições Divinas*, 1.10.1-2; Teodoreto. *Graecarum Affectionum Curatio*, 8.19-21). Pode-se observar essa relação com o cão não apenas a partir desse mito relativo ao seu nascimento, mas também por outro registro de Pausânias, no qual descreve uma estátua de Asclépio na qual “O deus está sentado num trono empunhando um bastão. A outra mão está pousada na cabeça de uma serpente. Ao lado, está também deitado um cão” (*DG. 2.27.2*).

Segundo Emma e Ludwig Edelstein (1945a, p. 227), “o problema da seleção do cão enquanto atributo de Asclépio não é discutido por autores antigos. Entretanto, parece certo que Asclépio herdou esse atributo de Maleatas, com quem foi associado em Epidauro. Maleatas era um caçador e tinha afeição por cães”.¹⁸⁴ Como também observado pelos autores (1945b, p. 106), Sexto Empírico menciona que os Asclepiadae¹⁸⁵ prescreviam o consumo de carne de cães filhotes a alguns de seus pacientes (*Esboços Pirrônicos*. 3.225). Também notaram uma receita medicinal registrada por Plínio (1945b, p. 190), na qual utiliza-se das cinzas da cabeça de um cão ou até mesmo de suas fezes em sua confecção; segundo Plínio, dizia-se que a receita foi inventada pelo próprio Asclépio (*História Natural*. 30.22.69). Dessa forma, é evidente que a permanência do cão como um elemento simbólico de Asclépio está além do seu

¹⁸⁴ “The problem of the dog’s selection as an attribute of Asclepius is not discussed by ancient authors. Yet it seems certain that Asclepius inherited this attribute from Maleatas, with whom he was associated in Epidaurus. Maleatas was a hunter and was fond of dogs.”

¹⁸⁵ Uma guilda de médicos que se dizia ser formada por descendentes do próprio Asclépio (WEST, 1999, p. 374).

mito de origem e esse animal parece ter mantido essa associação com o deus em várias práticas ligadas a ele.

Apesar dos registros que ligam o cão a Asclépio, Apolo e Ártemis serem menos diretos e menos numerosos do que aqueles que relacionam o animal com as figuras ctônicas da cultura grega, é evidente que os gregos reconheciam os cães como símbolo desses deuses. No caso de Asclépio e Ártemis, a representação do cão nas estátuas dos deuses deixa isso nítido. Apesar das indicações dessa ligação serem mais escassas para Apolo, elas não são inexistentes. A configuração geral dos aspectos desses deuses, como a própria caça, é indicativa de que Apolo também poderia ser relacionado ao cão em alguns casos, ainda que não fosse uma associação tão frequente.

OUTROS SIMBOLISMOS E FUNÇÕES DO CÃO NA RELIGIÃO GREGA

O cão também apresenta alguma ligação com deuses da guerra em certos contextos. Mazzorin e Minniti (2006, p. 63) mencionam a mesma passagem de Plutarco contemplada anteriormente quando falamos de Hécate, na qual o autor também registra que cães eram sacrificados para o deus Eniálio, que em Esparta é uma divindade correspondente a Ares¹⁸⁶, o deus da guerra: “Na Lacedemônia, imolam cães filhotes para o mais violento dos deuses, Eniálio.” (*Quaest. Rom.* 111, 290D).¹⁸⁷ O autor utiliza a palavra σκύλαξ, “filhote de cão”, e pelo vocabulário utilizado, parece ressaltar sua visão de que esta é uma prática cruel, talvez justamente por tratar-se de filhotes e não de cães adultos.

Pausânias também registra que “efebos sacrificam uma cadela a Eniálio, considerando que ao mais corajoso dos deuses é naturalmente devido o animal doméstico mais corajoso” e que “após o sacrifício, os efebos organizam combates de javalis domesticados” (*DG.* 3.14.9-10). Numa inscrição epigráfica em Lindos, datada no quinto século AEC, também é mencionado que cães, possivelmente um javali

¹⁸⁶ A identificação de Eniálio com Ares na tradição grega é frequente, presente desde Homero (*Iliada.* 17.210) até Pausânias (*DG.* 5.18.5). Em algumas ocasiões, no entanto, podem ser mencionados como divindades distintas.

¹⁸⁷ Tradução minha. Plutarco, nesta mesma passagem, também comenta sobre festividades romanas nas quais cães são sacrificados, mas preferi me ater apenas ao que é relevante em relação à cultura grega.

selvagem¹⁸⁸ e um carneiro jovem¹⁸⁹ poderiam ser sacrificados à Eniálio (SOKOLOWSKI, 1962, p. 146-147). O fato de existirem duas evidências do sacrifício de cães ao deus da guerra com a distância cronológica de pelo menos cinco séculos indica que este ritual deve ter sido praticado com uma certa frequência, não sendo apenas um fenômeno circunstancial. Fez parte de uma longa tradição que o culto de Eniálio parece ter feito questão de manter e praticar.

Ao contrário da relação com a guerra e com a morte, também há indícios dos cães associados ao nascimento e aos partos. Como notado por Franco (2019, p.47), Plutarco menciona que os argivos¹⁹⁰ sacrificavam cães à deusa do parto Eilioneia (*Quaestiones Romanae*. 52, 277B). *Εἰλιόνεια* parece ser uma forma alternativa do nome da deusa Ilítia ou *Εἰλείθυια*, associada ao parto pelo menos desde Homero (*Ilíada*. 16.185-189; 19.100-104). Dados a compatibilidade morfológica dos nomes¹⁹¹, o domínio de ambas as divindades e a escassez de outras menções a uma “Eilioneia”, é bastante plausível que Plutarco esteja se referindo a Ilítia. Apesar disso, a afirmação de Plutarco acerca de sacrifícios de cães a esta divindade parece ser difícil de verificar. Pausânias menciona diversos santuários dedicados à Ilítia ao decorrer de sua *Descrição da Grécia*, inclusive na região de Argos (2.18.3), onde Plutarco afirma que ocorriam sacrifícios de cães à deusa. Em nenhum desses registros o geógrafo observa o sacrifício de cães; o mais próximo que temos disso é a passagem a seguir:

Os Messênios¹⁹² têm também um templo e uma estátua em mármore de Ilítia, e lá perto o santuário dos Curetes, onde se sacrifica, sem distinção, todo o tipo de animais. Começam com os bois, passam às cabras e vão prosseguindo até às aves que lançam às chamas (Pausânias. DG. 4.31.9).¹⁹³

¹⁸⁸ Digo “possivelmente” pois esta parte da inscrição está fragmentada e foi reconstruída com a palavra *κάπρος*, “javali selvagem”.

¹⁸⁹ O termo na inscrição é *ἔριφος*, que também pode significar “criança” ou “jovem”. No entanto, os sacrifícios humanos não eram tão comuns na Grécia antiga quanto aqueles de animais, então preferi interpretar que a inscrição se refere a um sacrifício animal.

¹⁹⁰ Habitantes da cidade de Argos, no Peloponeso.

¹⁹¹ Me refiro a *Εἰλ-*, que parece ser um mesmo radical em ambos os nomes.

¹⁹² Habitantes da Messênia, outra cidade-estado localizada no Peloponeso.

¹⁹³ Tradução de Maria de Fátima Silva (2023, p. 143).

Apesar de Pausânias mencionar que se sacrificava “todo tipo de animais” e “sem distinção”, pudemos notar que os sacrifícios caninos parecem ocorrer em circunstâncias bem mais particulares do que os de outros animais, ou pelo menos eram dedicados a divindades específicas. Apesar da Messênia estar relativamente próxima a Argos, os sacrifícios mencionados por Pausânias não necessariamente incluem cães. No entanto, quando Pausânias menciona os sacrifícios desse animal a Eniálio, parece naturalizar essa prática; diferente de Plutarco, que parece considerar o sacrifício canino como algo extraordinário. Portanto, apesar de não podermos tomar o relato de Plutarco como completamente verossímil diante do que temos comparativamente com o relato de Pausânias, essas fontes indicam a possibilidade, apesar de incerta, de que cães eram sacrificados a Ilítia.

As evidências osteológicas encontradas em santuários evidenciam a raridade dessas práticas sacrificiais caninas e o estudo de Ekroth sobre elas pode trazer uma nova luz ao problema. O consumo de carne estava intimamente ligado às práticas religiosas, na qual comia-se a carne do animal sacrificado e seus ossos eram queimados. Dessa forma, como sugere Vernant, imaginava-se que os deuses inalavam a fumaça proveniente da queima dos ossos dos animais sacrificados (2006, p. 58). No entanto, nem todos os animais eram incluídos na *θυοσία*¹⁹⁴, como animais mortos pela caça, espécies que não eram apropriadas para este ritual — como os cães — ou animais que morreram por causas naturais (EKROTH, 2007, p. 250-252).

Dessa forma, ainda que o cão pareça ter uma relação especial com Apolo e Ártemis como visto anteriormente, no material recolhido num templo dedicado a esse mesmo deus na região da Erétria, por exemplo, “ossos de cães ocorrem nas lareiras para cozinhar na frente do templo de Apolo, enquanto apenas ovelhas e cabras chegam ao material queimado no altar na área sacrificial”¹⁹⁵ (EKROTH, 2007, p. 262). Isso indica que a carne de cães era consumida nesses eventos, apesar de não ser parte dos sacrifícios. No santuário dedicado aos deuses Apolo e Ártemis em Kalapodi, a ausência de ossos sacros¹⁹⁶ nas ossadas de animais selvagens indicam que essas espécies eram sacrificadas

¹⁹⁴ Palavra grega referente à cerimônia de sacrifício.

¹⁹⁵ No original: “dog bones occur in the cooking hearths in front of the temple of Apollon while only sheep and goat make up to the burnt altar material in the sacrificial area”.

¹⁹⁶ Osso localizado na base da coluna vertebral.

da mesma forma que animais domésticos — provavelmente em virtude da sua proveniência da caça e em dedicação a Ártemis (EKROTH, 2007, p. 264).

O fato de que as evidências osteológicas apontam para o sacrifício incomum de animais provenientes da caça, mas não ao sacrifício de cães à Ártemis, corrobora à passagem de Plutarco que vimos anteriormente, na qual afirma que os cães não eram sacrificados a nenhum deus olímpiano por serem animais “impuros”. Em outras palavras, de uma categoria inferior que não seria apropriada para sacrifícios. Portanto, podemos compreender que o cão não era objeto de sacrifício na *θυσία* aos deuses olímpianos, como evidenciado tanto por Plutarco quanto por essas evidências osteológicas em santuários, visto que outros animais que seriam exceções nesse tipo de ritual parecem ter participação ocasional nesses sacrifícios. Isso não elimina, no entanto, a possibilidade de os cães serem sacrificados a outros deuses como Hécate e Eniálio, como vimos antes.

Ekroth conclui que a inclusão da carne de cães ou animais selvagens poderia ser decorrente apenas da necessidade de um volume maior de carne para ser consumida além daquela proveniente da *θυσία*, reforçando que o consumo de carne não era necessariamente exclusivo à ocasião do sacrifício do animal do qual se alimentava — como entendiam autores predecessores como Vernant, que afirmou que “os gregos só comem carne por ocasião dos sacrifícios” (2006, p. 58). No entanto, a autora também ressalta que “a carne dessas espécies ocasionalmente poderia cumprir uma função particular dentro de um ritual, refletindo práticas locais ou atributos do recipiente divino” (2007, p.263).¹⁹⁷ Isso é evidente num comentário de Plutarco, em que menciona que “na Beócia, a purificação popular consiste em passar entre as partes de um cão cortado ao meio” (*Quaest. Rom.* 111, 290D). Isso demonstra que o simbolismo do cão num contexto religioso está para além da relação com divindades específicas e também de sacrifícios aos deuses. Dessa forma, também é possível que a presença de ossos caninos nesses santuários tenha feito parte de ritos apotropaicos¹⁹⁸ ao invés de ritos sacrificiais como a *θυσία*.

¹⁹⁷ No original: “the meat from these species may occasionally have fulfilled a particular function within the ritual reflecting local practices or traits of the divine recipient”.

¹⁹⁸ Ritos que visam purificação ou afastamento do mal, a grosso modo.

Além disso, Plutarco parece estabelecer uma correlação entre os supostos sacrifícios a Eilioneia e aqueles feitos à Hécate com os sacrifícios de cães feitos à deusa romana Geneta Mana, que também está relacionada ao nascimento e ao parto (*Quaestiones Romanae*. 52, 277A). Dessa forma, as diferenças culturais acerca do cão entre gregos e romanos parece ser o catalisador desta passagem; Franco comenta que, quanto aos cães, “quando comparados com os gregos, os romanos eram mais inclinados a expressar o lado positivo” (2019, p. 43).¹⁹⁹ Isso é visível em uma passagem de Plínio (*História Natural*. 29.14.57-58), um autor romano, na qual comenta não apenas sobre sacrifícios à Geneta Mana, mas também sobre a qualidade da carne de filhotes — diferente dos gregos que, como apontam as evidências colocadas aqui, a viam como impura. Plutarco, portanto, parece explicar o motivo pelo qual romanos sacrificariam cães a esta deusa — o que seria um costume incomum para gregos — correlacionando com outros aspectos menos comuns da cultura grega. Retomando um pouco questões anteriores, talvez seja em função dessa associação com Geneta Mana que Plutarco possa ter atribuído o cão mais diretamente à Eilioneia, numa espécie de sincretismo entre as duas deusas.

Apesar da sua aparente rejeição em alguns contextos, o simbolismo do cão também possui certa carga positiva em algumas alegorias utilizadas por Ésquilo. Em *Prometeu Acorrentado* (1022) e *Agamemnon* (135-136), chama as águias de Zeus de “cães alados” ou “cães voadores”, ressaltando o aspecto da lealdade e conferindo esse atributo às águias, associadas a Zeus. Também podemos ver esse simbolismo sendo sobreposto ao simbolismo ctônico do animal quando Pausânias utiliza uma metáfora semelhante depois de comentar que foram autores posteriores que denominaram como Cérbero o “cão de Hades” mencionado por Homero:

Foram os que vieram depois quem lhe chamou Cérbero; quanto a outros traços, imaginaram-no semelhante a um cão e atribuíram-lhe três cabeças, mesmo se por “cão” Homero não tivesse dito que se trata de um animal doméstico ou de uma serpente chamada “cão de Hades” (PAUSÂNIAS, *Descrição da Grécia*. 3.25.6).²⁰⁰

¹⁹⁹ Tradução minha. No original: “Generally speaking it appears that, when compared to the Greeks, the Romans were more inclined to stress the positive side”.

²⁰⁰ Tradução de Maria de Fátima Silva (2022, p. 168).

Nesta passagem, Pausânias utiliza o mesmo tipo de metáfora que Ésquilo, sugerindo que Cérbero poderia ser uma serpente, um animal que também possui uma carga simbólica ctônica que se faz presente no próprio mito de Cérbero. Na versão de pseudo-Apolodoro, o cão infernal é descrito portando três cabeças, uma cauda de dragão e serpentes nas costas (*Biblioteca*. 2.5.12). Pausânias evidencia a serpente como um animal representativo do deus Hades tal como as águias seriam de Zeus, sendo o uso da palavra “cão” apenas alegórico, simbolizando a lealdade que esses animais teriam aos seus respectivos deuses.

Até então, pudemos observar casos diferentes de como o cão poderia participar da religião grega. A partir daqui, vamos retomar as temáticas gerais abordadas no leque documental apresentado aqui, com a finalidade de não apenas verificar aquilo que foi postulado por Mazzorin e Minniti, quando afirmam que os simbolismos do cão podem interagir e se sobrepor (2006, p. 62-63); mas também as categorias simbólicas propostas por eles.

REELABORANDO AS CATEGORIAS SIMBÓLICAS

As evidências dispostas demonstram a variedade de formas mediante as quais o cão poderia ser significado no campo da religiosidade. Enquanto seu simbolismo ctônico é bastante evidente pela relação do animal com Hades e com Hécate, está claro que também era frequentemente associado com o aspecto caçador de Apolo e Ártemis e com a medicina de Asclépio. Quanto à sua ligação com Eníalio, apesar de mais particular, demonstra que o cão também era significado como um emblema de coragem e talvez violência.

Essa variedade provavelmente tem relação com o comportamento também variável deste animal. Por ser domesticado, esperava-se que tivesse uma conduta humanizada, apesar de ser frequentemente guiado pelos seus instintos animais (FRANCO, 2019, p. 33). Isso fez com que o cão fosse tomado de forma bastante ambígua: na cultura grega antiga, apesar do animal apresentar convivência frequente e utilidade para os humanos, Franco observou que a palavra *κύων* era utilizada como insulto em

diversas ocasiões. O insulto acusava seu alvo de *ἀναιδεία*, “falta de vergonha”, que significa a falta de *αἰδώς*, uma palavra consideravelmente polissêmica que Franco define como “o freio moral responsável por reprimir qualquer comportamento sujeito à censura ética” (FRANCO, 2014, p. 7-9). É digno de nota que Hesíodo confere o adjetivo *ἀναιδέα* a Cérbero (*Teogonia*. 309), demonstrando que essa significação chegou até personagens importantes da cultura grega.

Dessa forma, acredito que seja possível ampliar as categorias propostas por Mazzorin e Minniti, assim como reconhecer com mais profundidade como elas podem interagir. A associação com as forças ctônicas e infernais é evidente; no entanto, reduzir as outras associações ao cotidiano e à lealdade, como fizeram Mazzorin e Minniti, gera uma categoria que as evidências dispostas aqui demonstraram ser limitada. Podemos ver que o cão possui uma gama variada de significações em relação a diferentes deuses. Dessa forma, proponho as seguintes categorias simbólicas em relação ao contexto religioso: (1) Ctônica, infernal ou mortuária; (2) Caçadora; (3) Medicinal ou vital; (4) Marcial; (5) Ritual ou purificadora; (6) Cotidiana ou comportamental.

Dessas cinco categorias, a primeira é provavelmente a mais antiga. Ela aparece nas fontes mais recuadas no tempo que analisamos aqui; evidentemente, no mito de Cérbero que já estava presente em Homero e Hesíodo. Tal simbolismo, portanto, existe ao menos desde o período Arcaico grego. No entanto, as associações que não envolvem Cérbero ou Ortro estão presentes apenas em registros posteriores. A ligação entre o mito de Cérbero e os outros cães ligados à Hécate, por exemplo, parece ser um pouco nebulosa; visto que o simbolismo ctônico ou infernal é a única coisa em comum entre eles. Ainda que este simbolismo seja generalizado e se manifeste também em Cérbero, é justo, no entanto, que tomemos este mito como proveniente da tradição oral indo-europeia, dado que os cães infernais de várias tradições linguisticamente ligadas ao protoindo-europeu apontam para a existência dessa narrativa já neste antecedente cultural da tradição grega. Isto é percebido ao menos desde o século XIX por estudiosos de mitologia comparada como Max Müller (1890, p. 180-181) e Gheyn (1883, p. 15-16) e continua a ser aceito dentro dos estudos da indo-europeística, como West (2022, p. 448) e Lincoln (1991, p. 97) mencionados anteriormente.

Apesar disso, não podemos descartar a possibilidade de uma origem poligênica desse simbolismo, visto que o cão apresenta hábitos necrofágicos em vários contextos.²⁰¹ Alguns exemplos estão na *Ilíada*, que menciona esse comportamento com certa frequência (Homero. *Ilíada*. 1.4-5; 8.379-380; 11.17-18; 17.125-127; 23.20-23). A associação desse animal com a morte — que para os gregos está vinculada à terra e ao subterrâneo — está presente em outras culturas que não compartilham do antecedente indo-europeu e fora da narrativa do “cão de Hades”: exemplos disso são o Anúbis egípcio e o Xolotl mesoamericano.²⁰² Dessa forma, essa categoria simbólica parece ter permeado a figura do cão de modo geral, gerando as figuras de Cérbero e Ortro e de outros cães de forma independente, como os que circundam o rio Cócito e os que acompanham Hécate que foram registrados em fontes posteriores. Portanto, apesar da linhagem indo-europeia do mito ser mais palpável, é evidente que o simbolismo ctônico do cão seja até anterior aos indo-europeus e independente de sua difusão; visto que possa ter se originado da observação do comportamento dos cães em qualquer momento desde a sua domesticação que, como mencionado anteriormente, ocorreu há pelo menos quinze mil anos.²⁰³ Além disso, a presença dessa associação do cão com a morte no continente Americano sugere que este simbolismo surgiu num passado Paleolítico (BEREZKIN, 2005, p. 131) e sobreviveu até, pelo menos, as culturas da Antiguidade. No entanto, devemos ser cuidadosos; é difícil determinar se esse simbolismo ctônico foi inserido na cultura grega através da ampla transmissão do mito de Cérbero ou se esse mito foi, justamente, uma consequência desse simbolismo geral atribuído ao cão anteriormente.

A segunda categoria está intimamente ligada aos deuses Apolo e Ártemis enquanto deuses caçadores. O cão, amplamente utilizado na prática da caça, evidentemente foi atribuído a essas divindades. O status negativo do animal talvez possa ter impedido um vínculo tão nítido quanto aquele estabelecido com as deidades

²⁰¹ Vilela ressalta este comportamento de cães em fontes bíblicas e mesopotâmicas (2025, p. 17-19).

²⁰² Pinch reitera que Anúbis poderia ser representado como um chacal e algumas vezes como um cão, e é o deus responsável por alguns processos da alma após a morte na cultura egípcia (PINCH, 2002, p. 104). Xolotl é responsável por guiar o renascimento do sol e sua passagem por Mictlan, o submundo asteca, sendo também representado como um cão (MAFFIE, 2014, p. 204).

²⁰³ Um estudo de Berezkin (2005) demonstra que o tema de cães conectados à morte e ao pós-vida parece ser de origem Paleolítica, dada sua difusão na América e suas semelhanças com sua difusão na Eurásia.

ctônicas. Apesar disso, a associação do animal com os deuses gêmeos é bastante aparente nas fontes que analisamos.

Dessa categoria, deriva-se a terceira, vinculada sobretudo ao deus Asclépio e talvez em função da ligação dele com Apolo. Podemos ver que o cão é um dos emblemas dessa divindade, sendo parte de suas representações visuais e até de uma receita médica atribuída ao próprio deus.²⁰⁴ Também é um elemento de muita importância no próprio mito de origem de Asclépio. Além disso, faz parte dessa categoria a associação dos cães à Ilítia, deusa dos partos. A terceira categoria, portanto, parece ser oposta à primeira: enquanto uma utiliza do cão como símbolo da morte e daquilo se relaciona com ela, como a terra, o submundo e suas respectivas divindades, a outra identifica o cão com o nascimento e a manutenção da vida através das práticas medicinais. Apesar disso, curiosamente, Asclépio parece não estar livre de associações ctônicas, visto que também é simbolizado pelas serpentes. Tanto cães quanto serpentes também são símbolos de Hécate, que é aparentemente mais terrena ou “infernai” do que Asclépio. Dessa forma, essas duas categorias se sobrepõem de maneira em que ao mesmo tempo que são opostas, também são complementares. Talvez, na concepção grega, vida e morte fossem caracterizados pelos mesmos símbolos por serem forças contraditórias, mas ao mesmo tempo explicativas uma da outra.

Outro exemplo da sobreposição dos simbolismos discutidos até então é particularmente visível nas *Idyllia* de Teócrito. No poema *Pharmakeutria* citado anteriormente, a personagem Simaetha expressa uma espécie de sincretismo entre duas divindades associadas ao cão. Durante o ritual de evocação de Hécate, ela diz: “Agora, queimo as espigas. A ti, Ártemis, nem no inferno / e nem na terra podem impedir. / Thestylis²⁰⁵, os cães na cidade uivam; / a deusa está na encruzilhada. Rápido, faça o bronze ecoar!” (TEÓCRITO. *Idyllia*. 2.33-36).²⁰⁶ Não é claro qual seria o elemento comum que gerou a identificação entre essas divindades. Para Hécate e Ártemis, é plausível assumir que isso surgiu da associação de ambas com a lua. Porém, não é necessário desconsiderar que o fato de o cão ser uma espécie de emblema para ambas

²⁰⁴ A associação do cão com deuses da medicina não é exclusiva dos gregos, estando presente também na iconografia da deusa mesopotâmica Gula (VILELA, 2025, p. 14).

²⁰⁵ Escrava de Simaetha (WELLS, 1988, p. 35).

²⁰⁶ Tradução minha, com auxílio das traduções de Wells e Gow para o inglês.

as divindades não seja outro fator facilitador dessa identificação, dado que anunciam a presença da divindade evocada no poema.

A quarta categoria diz respeito, sobretudo, à ligação do cão com Eniálio. Não é necessariamente explícito por qual motivo os cães seriam sacrificados a este deus; pode ser simplesmente uma expressão do comportamento potencialmente feroz deste animal. Talvez o cão inspirasse bravura e o culto ao deus guerreiro incorporou a natureza valente do animal como símbolo de seu culto. Como sugere Gómez, “o cão compartilhou os cenários de guerra com o homem desde tempos muito remotos, sendo encarregado de um grande número de tarefas, como guardas, guardiões, mensageiros, guerreiros e cargueiros de munição, medicamentos ou comida” (2023, p. 414). Dessa forma, apesar de o cão ser geralmente rejeitado em contextos sagrados, algum tipo de sacralidade conferida ao animal parece ter sido conservada no culto de Eniálio.

Pela semelhança dos registros e proximidade cronológica entre Plutarco e Pausânias, poder-se-ia restringir os sacrifícios dedicados a Eniálio ao tempo desses autores de alguma forma. No entanto, a inscrição em Lindos demonstra que essa seria uma prática tradicional e que existia pelo menos cinco séculos antes desses autores, que escreveram entre os dois primeiros séculos da nossa era. Também vale lembrar que os registros de Plutarco e Pausânias devem ser tomados como independentes um do outro, visto que Plutarco faleceu numa data muito próxima do nascimento de Pausânias.²⁰⁷ O geógrafo poderia até ter utilizado da obra de Plutarco como parte de seu repertório, mas seus relatos parecem ter mais vínculo com suas experiências nos lugares em que visitou e com sua curiosidade por eles. Como comenta Habicht, “Pausânias sempre foi ávido para incluir em suas descrições não apenas o que ele viu no local, mas também o que foi transmitido sobre seu passado através de livros, da tradição local ou de guias” (1998, p.66). Podemos afirmar, portanto, que a prática sacrificial de cães ao deus guerreiro não fosse tão circunstancial, sobretudo nesse período entre o primeiro e o segundo século da nossa era. Porém, possivelmente trata-se de uma prática recorrente durante toda a história do culto desse deus, visto que sobreviveu por um longo período

²⁰⁷ Plutarco nasceu em torno do ano 45 e faleceu em torno do ano 120, com sua obra *Quaestiones Romanae* datada a partir do ano 105 (JONES, 1966, p. 68; 73), enquanto Pausânias nasceu em torno do ano 115 (HABICHT, 1998, p. 12).

da história grega e a uma espécie de “ostracismo” sofrido pelo cão em outros cultos tradicionais, como os de Apolo e Ártemis, conforme pudemos ver nos comentários de Ekroth acerca das evidências osteológicas nos santuários desses deuses.

A quinta categoria envolve os sacrifícios de cães e os rituais apotropaicos, tornando-a particularmente prática em relação às outras. Pudemos ver que o cão poderia ser parte de práticas medicinais populares, assim como de purificações. Talvez a “impureza” que os gregos viam no animal fosse o fator determinante para utilizá-lo com essa finalidade purificadora, como se o animal pudesse também absorver as impurezas dos participantes do rito para si e expurgá-las através do uso do corpo canino no ritual de purificação. Apesar de ser um fenômeno mais particular, também temos o registro de um método divinatório no qual utilizava-se as entranhas de um cão. Além disso, temos a participação ocasional do cão em sacrifícios dedicados a algumas das divindades que mencionamos aqui. Isso indica que, apesar da conotação negativa relativa ao cão ser predominante em ambientes sagrados, havia exceções para algumas divindades que tinham o cão como objeto sacrificial tradicional; evidentemente, esse é o caso nos cultos de Hécate e Eníalio. Também é justo considerar que a rejeição do cão em espaços sagrados também faz parte desse simbolismo; a conotação negativa também é uma maneira de significação e, além disso, a maneira como se manifesta é bastante visível sobretudo nos cultos de Apolo e Ártemis. Apesar dessas divindades terem o cão como emblema, não temos registros de cães sendo sacrificados a elas.

Por fim, a sexta categoria expressa aquilo que é observado no comportamento canino e que foi tomado de forma generalizada pelos gregos antigos. Portanto, essa significação do cão permeia todas as outras categorias. Por um lado, o cão é um companheiro leal em várias atividades, participando do pastoreio, da caça e vigiando a propriedade de seu tutor. Isso é bastante evidente no uso metafórico que vimos em Ésquilo ao se referir às águias de Zeus como “cães alados” ou em Pausânias, quando comenta que Cérbero poderia ser uma serpente chamada de “cão de Hades”. Apesar das fontes indicarem claramente que Cérbero não é outra coisa senão um cão, este comentário demonstra que esse tipo de associação pode servir para atribuir a lealdade do cão a qualquer outro animal, ao menos quando estamos falando de algum animal que serve alguma divindade.

Ademais, o que Franco observou a respeito da identificação do cão com comportamentos humanos parece ser um fator determinante dessa significação geral. Ao caracterizarem os cães com *ἀναιδεία*, é evidente que os gregos se sentiram muito mais à vontade para associar os cães às forças infernais ou ctônicas do que aos deuses olímpicos, talvez por ressaltar a “impureza” deste animal. O volume de evidências que temos para cada categoria de significação expressam isso. Apesar de Apolo e Ártemis estarem relacionados ao animal, por exemplo, as evidências a respeito disso são menos numerosas e mais indiretas do que aquelas a respeito da relação entre os cães e deuses como Hécate e Hades. Vale ressaltar novamente o comportamento necrofágico dos cães, de onde provavelmente possa ter se originado a significação ctônica e, talvez, também essa noção de “impureza”, junto com outros fatores.

Essa categoria simbólica, portanto, contempla precisamente a ambiguidade de significações possíveis que o cão poderia ter, baseada em como a cultura grega observava o comportamento do cão não apenas em contextos religiosos, mas também de maneira geral, evidenciando também comportamentos naturais deste animal. Dessa forma, como dito antes, ela se expressa também em todas as categorias anteriores. Como vimos, Cérbero é caracterizado com *ἀναιδεία* por Hesíodo; Asclépio tem o cão como emblema por ter sido acolhido por uma cadela em seu mito de origem, demonstrando a lealdade deste animal aos humanos; Apolo e Ártemis são caçadores e estão relacionados com um animal amplamente utilizado na prática da caça neste contexto, dada sua natureza predatória; Eníalio acolhe a bravura do cão nos sacrifícios dedicados à ele e, apesar disso tudo, o cão se mantém impuro para que seja sacrificado à maioria das divindades, talvez sendo mais apropriado como um objeto expiatório de purificação do que como uma oferenda propícia aos deuses, exceto pelas exceções trabalhadas aqui.

CONCLUSÃO

Apesar de existirem outros registros acerca desse problema além dos que foram selecionados aqui, o nosso escopo documental forneceu o suficiente para uma ampliação mais precisa das categorias simbólicas do cão no contexto mítico-religioso grego, além de demonstrar como essas categorias podem interagir. Há outros tipos de

evidência que podem ampliar ainda mais essa discussão, como lápides de cães que por vezes demonstram uma proximidade maior com os humanos. No entanto, neste estudo foram favorecidas as evidências que relacionam o animal mais diretamente a ritos e divindades gregas.

O estudo comparativo entre as fontes forneceu um panorama mais amplo das possíveis significações que o cão poderia ter na Grécia antiga. A maioria dessas categorias simbólicas não parece ser necessariamente específica de um período, percorrendo uma extensão considerável da história grega. Outras, no entanto, parecem ser particulares de algum local, como no caso do culto de Eníalio no Peloponeso. Por outro lado, os momentos em que algumas fontes contradizem outras ou mesmo a elas próprias parecem ser, muitas vezes, reflexo da própria numerosa variedade de maneiras que os gregos poderiam incluir ou excluir os cães em suas concepções do sagrado. A investigação desses registros, portanto, conseguiu definir mais precisamente a “indefinição” de significados atribuídos ao cão no contexto religioso grego. Claro, conseguimos elaborar um número maior de categorias e atribuir elas às evidências com que trabalhamos. No entanto, tais relações, além da própria miríade de categorias, reforçam que, para os gregos, o cão não tinha um simbolismo estritamente definido, apesar das tentativas que observamos dos próprios gregos fazendo isso.

Talvez, o principal resultado deste estudo seja demonstrar que a concepção de uma cultura grega rígida parece ser menos proveitosa do que observar, justamente, o componente humano responsável por tantas “exceções”. Enquanto afirmava-se outrora que os gregos só comiam carne de sacrifícios, temos as evidências dispostas por Ekroth como exceção. Enquanto os sacrifícios de cães para divindades parece ser um fenômeno raro em várias evidências, Eníalio e Hécate (e talvez Ilítia) são exceções. Esse animal tão participativo na vida humana parece ter adquirido qualidades e defeitos cada vez mais discrepantes, tornando-se dignos tanto de aplauso quanto de reprovação — como vimos no caso de Apolo e Ártemis, que possuem o cão como elemento simbólico, ainda que sacrifícios desse animal não fossem dedicados a essas deidades. Talvez, isso ocorra à imagem e semelhança de seus tutores, conforme sua convivência fazia com que fossem compreendidos, ainda que de forma inconsciente, como mais “humanos” do que

outros animais; fazendo com que fosse elaborada sobre eles uma variedade maior de significações, assim como os humanos fazem com si mesmos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

AESCHYLUS. Agamemnon. Tradução por John Denniston; Denys Page. Oxford: The Clarendon Press, 1957.

AESCHYLUS. *Prometheus Bound*. Tradução por Mark Griffith. New York: Cambridge University Press, 1983.

ARISTOPHANES. *Frogs (A Dual Language Edition)*. Tradução por Ian Johnston. Oxford: Faenum Publishing, 2015.

APOLODORO. *Apollodorus' Library: Books 1-3.9*. Tradução por James Frazer. New York: G.P. Putnam's Sons; London: W. Heinemann, 1921.

APOLLONIUS. *The Argonautica of Apollonius Rhodius*. Tradução por George Mooney. London: Longmans; Green & Co., 1912.

ARISTOTLE. *Poetics* (Loeb Classical Library, n. 199). Tradução por Stephen Halliwell. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

DARMESTETER, James (trad.). *The Zend-Avesta I: The Vendidad*. Oxford: The Clarendon Press, 1880.

EDELSTEIN, Emma; EDELSTEIN, Ludwig (orgs.). *Asclepius: a collection and interpretation of the testimonies. Vol. I*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1945.

EURIPIDES. *Children of Heracles, Hippolytus, Andromache, Hecuba*. Tradução por David Kovacs. Cambridge, London: Harvard University Press, 1995.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução por Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.

JAMISON, Stephanie (trad.). *The Rigveda: The Earliest Religious Poetry of India, Vol. 3*. New York: Oxford University Press, 2014.

LACTANCE. *Institutions Divines, Livre I*. Tradução por Pierre Monat. Paris : Éditions du Cerf, 1986.

PAUSANIAS. *Pausanias' Description of Greece*. Tradução por W. H. S. Jones and H. A. Ormerod. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1918.

PLINY. *Natural History, Vol. VIII*. Tradução por W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press; London: William Heinemann Ltd, 1918.

PLUTARCH. *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes: Vol. IV*. Tradução por Frank Babbitt. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus in Four Volumes I: Outlines of Pyrrhonism*. Tradução por R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press, 1933.

THEOCRITUS. *Theocritus*. Tradução e comentários por A. S. F. Gow. New York: Cambridge University Press, 1965.

THÉODORET DE CYR. *Thérapeutique des maladies helléniques*. Tradução por Pierre Canivet. Paris : Éditions du Cerf, 1958.

XENOPHON. *The Works of Xenophon in Four Volumes: Vol. III, Part II. Three essays: On the Duties of a Cavalry General, On Horsemanship, and On Hunting*. Tradução por H. G. Dakyns. London : Macmillan & Co., 1897.

VIRGIL. *Virgil's Aeneid: The Original Text with a Literal Interlinear Translation*. Tradução por Frederick Dewey. New York: Translation Publishing Company, 1917.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro II*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro III*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro IV*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2023.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia. Livro VI*. Tradução por Maria de Fátima Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2024.

BIBLIOGRAFIAS

ANTUNES, Pedro Barbieri. *Hinos órficos: Edição, estudo geral e comentários filológicos*. 2018. 578 f. Tese de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

BEREZKIN, Yuri. *The Black Dog at the River of Tears: Some Amerindian Representations of the Passage to the Land of the Dead and their Eurasian Roots*. Forum for Anthropology and Culture, n. 2, p. 130-170, 2005.

DALBY, Andrew. *Rediscovering Homer: Inside the Origins of the Epic*. New York: W. W. Norton & Company, 2006.

DIAS, Carolina Kesser Barcellos; BORGES, Caroline. *O melhor amigo... das crianças. Repensando o lugar social do cão na antiguidade grega*. In: SOUZA, Camila Diogo de; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (eds.). *Morte e Vida na Grécia Antiga: olhares interdisciplinares*. Teresina: Editora da Universidade Federal do Piauí, 2020, p. 47-78.

EKROTH, Gunnel. *Meat in ancient Greece: sacrificial, sacred or secular?*. Food & History, v. 5, n. 1, p. 249-272, 2007.

FRANCO, Cristiana. *Shameless: The Canine and the Feminine in Ancient Greece*. Oakland: University of California Press, 2014. _____. *Dogs and Humans in Ancient Greece and Rome: Towards a Definition of Extended Appropriate Interaction*. In: MATSUOKA, Atsuka & SORENSON, John. *Dog's Best Friend? Rethinking Canid-Human Relations*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2019, p. 33-58.

GAZONI, Fernando. *A Poética de Aristóteles: tradução e comentários*. 2006. 132 f. Tese de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

GHEYN, J. *Cerbère: Étude de Mythologie Comparée*, Bruxelles, Alfred Vromant, 1883.

GOMÉZ, Ana Portillo. *Dog in War, Hunting, Livestock Work and Everyday Life of Greco-Roman Society*. In: FIORE, Ivana; LUIGI, Francesca. *Dogs, Past and Present: An Interdisciplinary Approach*. Summertown: Archeopress, 2023, p. 407-417.

GRAY, V. J. *Xenophon's 'Cynegeticus'*. Hermes, 113, p. 156-172, 1985.

HABICHT, Christian. *Pausanias' Guide to Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 1998.

JONES, C. P. *Towards a Chronology of Plutarch's Works*. The Journal of Roman Studies, v. 56, partes 1 e 2, p. 61-74, 1966.

LARSON, Greger, et al. *Rethinking dog domestication by integrating genetics, archeology, and biogeography*. National Academy of Sciences, v. 109, n. 23, May 2012, p. 8878-8883. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/full/10.1073/pnas.1203005109>

LINCOLN, Bruce. *Death, War and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

MAFFIE, James. *Aztec Philosophy: Understanding a World in Motion*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.

MAX MÜLLER, Friedrich. *Chips from a German Workshop* (vol. II), New York: Charles Scribner's Sons, 1890.

MAZZORIN, Jacopo de G.; MINNITI, Claudia. *Dog sacrifice in the ancient world: a ritual passage?* In: SNYDER, Lynn M. (ed); MOORE, Elizabeth A. M. (ed). *Dogs and people in social, working, economic or symbolic interaction*. Barnsley: Oxbow Books, 2006, p. 62-66.

MONTANARI, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Leiden: Koninklijke Brill, 2015.

PINCH, Geraldine. *Handbook of Egyptian Mythology*. Santa Barbara; Oxford: ABC-CLIO, 2002.

RICCIARDELLI, Gabriella. *Inni orfici: a cura di Gabriella Ricciardelli*. Roma; Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 2000.

SEGAL, Robert. *Myth: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes Ltda., 2006.

VILELA, Andrea. *Os canídeos na Antiga Mesopotâmia: novas abordagens para o estudo das representações dos animais nas fontes cuneiformes (3º - 1º milênio AEC)*. Revista de História, nº 184, Agosto, 2025, p. 1-26.

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

WEST, Martin L. *Poesia e mito indo-europeus*. Araçoiaba da Serra: Editora Mnêma, 2022.

A TRIBUNÍCIA POTESTAS PLEBEIA E SUA REPRESENTATIVIDADE POLÍTICA ATRAVÉS DE OCTAVIANUS AUGUSTUS (23 A.C. – 14 D.C.)

THE PLEBIAN TRIBUNICIA POTESTAS AND ITS POLITICAL REPRESENTATIVENESS THROUGH OCTAVIAN AUGUSTUS (23 BC – AD 14)

Sidney de Souza Barros²⁰⁸

RESUMO

Com relevância atribuída à inserção da *tribunícia potestas* aos poderes desempenhados por *Augustus*, refletimos sobre o conteúdo descrito nas *Res Gestae Divi Augusti*, no qual o próprio *princeps* escreve ter utilizado deste poder durante todo o seu governo no Principado. As querelas que envolviam as condições governamentais de *Augustus* relacionadas à plebe romana em contraposição aos desejos da aristocracia foram conduzidas pelo *princeps* com maestria, de maneira resoluta e obstinada, a fazer jus ao poder nele instituído e representado. Segundo Walter Eder (2007, p. 13), a este poder estava atribuído um dos principais pilares de sustentação e legitimidade do Principado, o que nos assegura a apoiar nossa argumentação na posição de *Augustus* no que tange à fundamentação do seu poder estar em ligação direta com o apoio do segmento social plebeu. O poder tribunício será articulado segundo as pretensões do *princeps*, configurada a contradição com a tradição romana, que em primeiro caso está condicionada a referir ao cargo de tribuno apenas ser preenchido por um plebeu. Já que *Augustus* era patrício, em contradição ampla com o costume do *mos maiorum*, o

²⁰⁸ Doutorando em História Política pelo PPGH-UERJ; Bolsista FAPERJ; Mestre em História Política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ); Especialista em História Antiga e Medieval pelo CEHAM/UERJ; Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ); Orientando da Prof.^a Dr.^a Maria Regina Cândido. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3051651008817296>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0916-4859>.

princeps utilizou da *tribunícia potestas* repetidas vezes, segundo o mesmo expõe na *Res Gestae Divi Augusti*.

Palavras-chave: Tribunícia Potestas. Augustus. Magistratura Romana.

ABSTRACT

Given the significance attributed to the incorporation of the *tribunícia potestas* into the powers exercised by *Augustus*, we reflect on the content presented in the *Res Gestae Divi Augusti*, in which the *princeps* himself states that he made use of this authority throughout his entire rule during the Principate. The disputes surrounding the governmental conditions of *Augustus* in relation to the Roman plebs, in contrast with the expectations of the aristocracy, were conducted by the *princeps* with notable skill—resolutely and steadfastly—in order to uphold the authority vested in and embodied by him. According to Walter Eder (2007, p. 13), this power constituted one of the principal pillars of support and legitimacy of the Principate, which reinforces our argument regarding the position of *Augustus*, insofar as the foundation of his power was directly connected to the support of the plebeian social segment. The tribunician authority would be employed in accordance with the *princeps'* aims, despite the evident contradiction with Roman tradition, which originally stipulated that the office of tribune could be held only by a plebeian. Since *Augustus* was a patrician—an explicit contradiction of the *mos maiorum*—the *princeps* repeatedly made use of the *tribunícia potestas*, as he himself reports in the *Res Gestae Divi Augusti*.

Keywords: Tribunician Power. Augustus. Roman Magistracy.

Ao analisar a construção do *clypeus virtutis Augusti* ou também denominado como *clypeus aureus*, observamos que possui significância sem igual quando relacionada aos poderes e aos títulos que *Augustus* obteve à frente do Principado, sistema fundado pelo próprio *princeps*. Objeto confeccionado em ouro e em formato de disco, cuja função foi legitimar e, consequentemente, fortalecer o Principado de *Augustus* por meio de sua singularidade devocional e de seu caráter propagandístico. Esse instrumento de poder atuava tanto pelo emblema visual de um escudo votivo — oferecido às divindades e exposto publicamente para ser visto por todos os concidadãos — quanto pelo texto nele inscrito, elaborado por aqueles que detinham o controle do discurso político. Na inscrição inserida no *clypeus aureus*, observamos referências às qualidades do *princeps* que se aliam aos valores romanos colocados em extrema relevância nessa possível condição de se alcançar o equilíbrio, em um período conturbado de transição de sistemas políticos, em que *Augustus* necessitava de

legitimidade para o seu poder, sem transparecer qualquer aspecto relacionado à monarquia de outrora, ou ao condicionamento despótico ou ditatorial. Trazendo em destaque valores romanos como, a *uirtus*,²⁰⁹ a *clementia*,²¹⁰ a *iustitia*²¹¹ e a *pietas*,²¹² valores contidos no *mos maiorum*. Torna-se perceptível a conveniência de divulgar, de maneira natural, as ideias e crenças que embasassem e amparassem esse novo sistema de governo, com o intuito de legitimar, neste caso específico, o poder absoluto e centralizado em um poderoso governante, meta que será alcançada com êxito, através das titulações que conquistará, principalmente com a culminância que lhe atribuíra a aposição do nome *Augustus* e, na sequência, o culto à figura do imperador.

²⁰⁹ Como já sabiam também os romanos, o termo *uirtus* deriva de *uir* (“homem”), ao qual veio acrescentar-se o sufixo derivativo *-tut-*, indicador de estado, e designava primitivamente qualidades masculinas por excelência, como a coragem militar para enfrentar perigos e inimigos. Sendo um misto primitivo da *andreia* (ἀνδρεία, “masculinidade”) e da *areté* (ἀρετή, “excelência”, sobretudo masculina) gregas, refundidas no domínio moral e da cultura de Roma, tal termo pode, entretanto, ser traduzido por “virtude”, desde que entendido como conjunto de qualidades desejáveis para o homem romano, ou seja, o gosto pela prática do que se entendia ser o “bem” e a retidão, e o mérito e a decência daí decorrentes (MARTINS, 2011, p. 16-17).

²¹⁰ A virtude seguinte na enumeração constante do *clypeus* é *clementia* (“clemência”), e é, talvez, a que mais clara e abertamente servia à propaganda política. Era concebida como uma forma de superioridade do espírito, demonstrada pela compaixão de um homem superior e poderoso, quando concedia o perdão (ou o abrandamento de um castigo merecido) a alguém que lhe era inferior na escala do poder (MARTINS, 2011, p. 19).

²¹¹ A terceira qualidade declinada no *clypeus* é a *iustitia* (“justiça”), que naquele contexto poderia ser mais traduzida por “equidade”, ou seja, a capacidade de julgar qualquer matéria com a devida lisura e de administrar a justiça a todos, sem diferenciações, de forma imparcial e assegurando a igualdade de direitos (MARTINS, 2011, p. 19).

²¹² A última qualidade destacada no *clypeus* é – *last but not least* – nada menos que aquela por meio da qual o próprio herói fundador da pátria romana era conhecido: a *pietas* (“piedade, devoção”), conceito que traduz um sentimento de obrigação para com todos aqueles e para com tudo aquilo com que o homem está ligado por natureza: a princípio, os membros de uma família, unidos sob a égide da *pátria potestas* e do culto religioso aos antepassados (*Manes, Lares, Penates*), mas estende-se, em seguida, fácil e necessariamente, também à divindade (por exemplo, pela ideia da ascendência divina do povo romano, indiretamente criado pela união da deusa Vênus e do troiano Anquises, que gerará Eneias, o *pater patriae*) e, daí, ao Estado romano e ao culto aos deuses pátrios. Essa forma de lealdade, que era a *pietas*, forjava também obrigações no terreno das afinidades parentais em terreno político, e uma de suas manifestações paradigmáticas pode ser considerada a perseguição empreendida pelo mesmo *Octavianus* aos assassinos de César, de quem era herdeiro e filho adotivo (MARTINS, 2011, p. 20).



Figura 1. *Clipeus de Augustus*, contendo a inscrição SENATVS POPVLVSQVE ROMANVS IMP. CAESARI DIVI F. AVGVS TO COS. VIII DEDIT CLVPEVM VIRTVTIS CLEMENTIAE IVSTITIAE PIETATIS ERGA DEOS PATRIAMQVE.²¹³ Fonte: *Musée départemental Arles Antique* – em Arles, no departamento de Bouches-du-Rhône, França.²¹⁴

Soma-se às atribuições valorativas de *Augustus* a magistratura/investidura,²¹⁵ para a qual chama-nos a atenção, estabelecida por minuciosa análise da documentação, quando a enviesamos à condição de alicerce fundamental para a autoridade do *princeps* uma vez que o viés de relevância abastada à legitimidade do seu poder durante o Principado, destacamos a *tribunícia potestas*.²¹⁶ Segundo Walter Eder (2007, p. 13), a este poder estava atribuído um dos principais pilares de sustentação e legitimidade do Principado, o que nos assegura a apoiar nossa argumentação na posição de *Augustus* no que tange à fundamentação do seu poder estar em ligação direta com o apoio do

²¹³ A frase latina poderia ser assim traduzida: “O Senado e o Povo de Roma deram ao Imperador Caesar Augustus, filho do divino [Júlio César], em seu oitavo consulado, este escudo [testemunho] da virtude, da clemência, da justiça e da piedade para com os deuses e pátria”.

²¹⁴ Este arquivo está disponível sob a licença [Creative Commons Atribuição 2.0 Genérica](https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/) - Atribuição: [maarjaara](https://creativecommons.org/licenses/by/2.0/) Imagem livre para: compartilhar, remixar e adaptar a obra. Sob as seguintes condições: Atribuição – dar o devido crédito. Sendo assim, esta imagem foi publicada por maarjaara. A imagem foi revisada em 7 de julho de 2009 e confirmada como licenciada sob os termos da licença CC-BY-2.0. Fonte: https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:Clipeus_virtutis_-_Augusto_-_Arles.jpg

²¹⁵ Debate árduo situado tanto na documentação (Tito Lívio) como na historiografia recente a exemplo (Harriet Flower, 2010), sobre a questão das atribuições sobre a *Tribunícia Potestas* e sobre o próprio Tribunato, no que tange a sua posse por *Augustus* ter sido somente uma investidura, pois o Tribunato mantinha o seu papel de protetor da plebe (o *princeps* irá demonstrar de maneira ampla e insistente esse papel de protetor/benfeitor da plebe em sua documentação), mas permanecia como investidura. Flower também afirma de maneira comparativa o tamanho do papel e do valor dessa instituição que era exterior ao *Cursus Honorum*.

²¹⁶ Fora desse verdadeiro desenho do *Cursus Honorum*, pela sua impoção constitucional específica, contemplava-se o Tribunato da Plebe, pessoalmente, revestido da *Sacrosanctitas*, titular da *Intercessio* contra o ato de qualquer magistrado de qualquer hierarquia e do chamado poder de *Auxilium Plebis*, que incluía o de uma excepcional *provocatio* em favor dos plebeus (MORAES, 2002, p. 94).

segmento social plebeu. O poder tribunício será articulado segundo as pretensões do *princeps*, configurada a contradição com a tradição romana, que em primeiro caso está condicionada a referir ao cargo de tribuno apenas ser preenchido por um plebeu. Já que *Augustus* era patrício, em paradoxo amplo com o costume do *mos maiorum*, o *princeps* utilizou do poder tribunício repetidas vezes, sendo assim, podemos inferir que a *Tribunícia Potestas* significava a posse de autoridade oficial sem a obtenção do cargo político, ou seja, *Augustus* possuía os poderes de *tribunus plebis*, mas não exercia efetivamente a magistratura/investidura, que como patrício não poderia exercer.

Um segundo pilar de seu poder foi, a partir de 23 a.C., a plena autoridade do tribunato da plebe (*tribunícia potestas*) e, em particular, o direito de convocar a assembleia do povo e o Senado, bem como de apresentar propostas legislativas (*ius cum plebe agendi, ius cum senatu agendi*). *Augustus*, assim, recuperava poderes que havia renunciado juntamente com o consulado. A *tribunícia potestas* tornou-se o núcleo do Principado. *Augustus* passou a incluí-la permanentemente em seu título oficial a partir de 22 a.C. e utilizou-a como forma de contabilizar seus anos de serviço. Paradoxalmente, era exatamente o exercício dessa *potestas* que mais abertamente contrariava a tradição. O cargo raramente era ocupado por patrícios, e a separação entre o cargo e as prerrogativas a ele atribuídas era inédita. A repetição do mandato tribunício era identificada, na República, com um grave pecado antirrepublicano, *adfectatio regni* (“aspiração à realeza”), ainda que *Augustus* pudesse argumentar que, de fato, não ocupava formalmente o cargo. Ao mesmo tempo, o tribunato jamais desfrutara de prestígio especial entre os *nobiles* e parecia supérfluo para muitos. Apenas observadores posteriores, como Tácito, talvez tenham percebido que havia aí algo mais do que simples busca de popularidade²¹⁷ (EDER, 2007, p. 26).

Com relevância atribuída à inserção da *tribunícia potestas* aos poderes desempenhados por *Augustus*, refletimos sobre o conteúdo descrito nas *Res Gestae Divi Augusti*, no qual o próprio *princeps* escreve ter utilizado deste poder durante todo o seu governo no Principado. Suas ponderações eram peculiares ao ponto de resguardar-se das investidas opositivas senatoriais que pudessem insurgir no decorrer de sua administração. As querelas que envolviam as condições governamentais de *Augustus* relacionadas à plebe romana em contraposição aos desejos da aristocracia foram conduzidas pelo *princeps* com maestria, de maneira resoluta e obstinada a fazer jus ao poder nele instituído e representado.

²¹⁷ EDER, Walter. *Augustus and the power tradition*. Translated by Karl Galinsky. Cambridge University Press, 2007, p. 13-32.

E com o intuito de separar e evidenciar hegemonicamente o seu poder dos magistrados tradicionais, *Augustus* procurou renunciar ao cargo de cônsul empossado anualmente. Em contrapartida, investiu-se a partir do dia 1º de Julho de 23, o poder tribúncio, adquirida não somente a inviolabilidade pessoal, mas o direito de *ueto* sobre os atos de todos os magistrados. Poder esse que, descrito em algumas linhas acima, pertencia ao representante da plebe, o *tribunus plebis* – que no fim da República romana, contribuíra para criar uma agitação demagógica e provocar a anarquia em que o regime se afundara.

A interpretação comum sustenta que o arranjo de 23 a.C. representou uma retirada por parte de *Augustus*, de modo que a renúncia ao consulado teria reduzido os poderes que anteriormente exercia, ou até mesmo que um golpe secreto teria frustrado seus planos de sucessão dinástica. Tudo isso, porém, é especulação — infundada e implausível. A renúncia ao consulado dificilmente constituiu um revés político. Dio Cássio oferece um motivo perfeitamente plausível para tal ato: *Augustus* desejava abrir o posto para outros membros da nobreza (53.32.3). Dois cônsules exerciam anualmente o cargo de principais magistrados do Estado, sendo, por vezes, substituídos por outros dois ao longo do ano (o consulado suffecto possuía status ligeiramente inferior). Ao ocupar um dos dois principais consulados todos os anos, *Augustus*, na prática, bloqueava as aspirações de vários aristocratas romanos que almejavam alcançar tal distinção. A renúncia ao cargo, em 23 a.C., abriu a oportunidade a um número maior de candidatos. Não se tratava, contudo, de uma concessão pura aos anseios senatoriais. *Augustus* manteve influência decisiva na indicação de indivíduos ao consulado. O gesto, de fato, permitiu-lhe exercer um patrocínio mais amplo dentro da classe senatorial²¹⁸ (GRUEN, 2007, p. 36).

Augustus, que constantemente buscava evitar qualquer aparência de exercer um poder despótico semelhante ao vivido em períodos anteriores da sociedade romana, empenhou-se em afirmar que havia restituído a República ao povo e preservado suas instituições. Todavia, apesar da amplitude de sua autoridade, ele não assumiu formalmente o tribunato — cargo tradicionalmente restrito aos plebeus —, pois separou dessa magistratura a *tribunica potestas*. Por meio dessa prerrogativa, construiu um instrumento eficaz de controle e supervisão sobre o conjunto da vida política. Cabe salientar sobre a importância do poder tribúncio que se estenderá até o fim do governo de *Augustus*, conforme o *princeps* aborda em suas *Res Gestae Divi Augusti*, constituído

²¹⁸ GRUEN, Erich S., Augustus and the making of the Principate. In: GALINSKY, Karl. *The Cambridge Companion to the age of Augustus*. Cambridge University Press, 2007, p. 33-51.

como tão essencial e preciso ao sistema do Principado²¹⁹, o qual estenderá através de sua renovação anual a 10 de dezembro, com a atribuição de servir para datar os anos de cada reinado, conforme escreve Pierre Grimal (2008, p. 59) até o findar do Império.

A autoridade tribúncia preservada por *Augustus*, mediante a magistratura/investidura romana do tribunato da plebe, serviu ao Principado em todo o decorrer do governo do *princeps*, seja utilizada para refutar algumas injustiças relacionadas às querelas entre patrícios e os plebeus, seja para atender aos interesses do *princeps* sobre determinada proposta que necessitava ser implementada, ou até mesmo no aproveitamento da condição atribuída à inviolabilidade física de quem obtinha tal poder e, principalmente, no que tange ao poder de *ueto* (*ius intercessionis*) que poderia ser utilizado para refutar como medida preventiva a uma ação de outro magistrado, considerada impertinente pelo *princeps*, como também, anular uma ação já definida por outro magistrado em reunião do senado ou em condições extraoficiais.

Com a *tribunicia potestas* e as prerrogativas nela incorporadas e exercidas por *Augustus*, estabeleceu-se uma configuração que representava, em certa medida, uma novidade significativa, contribuindo de forma visível para um afastamento ainda mais acentuado dos fundamentos constitucionais da República. As magistraturas republicanas, por mais amplos que fossem seus poderes, operavam sob duas restrições essenciais: a anualidade e a colegialidade. Um magistrado republicano só podia ocupar determinado cargo por um ano — em condições normais — e, ao deixá-lo, tornava-se responsável por todas as ações praticadas durante seu mandato. O próprio *Augustus*, quando ocupava consecutivamente o consulado, estava sujeito à eleição anual e à necessidade de dividir o cargo com um colega, cujo poder, dentro daquela magistratura, igualava o seu (*Res Gestae*, XXXIV). Para fundamentar nossa argumentação sobre a temática da autoridade tribúncia exercida por *Augustus* até o final de seu governo, nos pautamos na representatividade da cunhagem das moedas no período do Principado, conforme exemplificado a seguir:

²¹⁹ A reorganização do ano 23 recaía, como se vê, nas concessões em 27. *Augustus* criava, à margem das instituições da “República livre”, uma potente máquina de despotismo disfarçado. O uso a fazer dela dependeria da *pessoa* do *princeps* (GRIMAL, 2008, p. 60).



Figura 2. Moeda de liga de cobre (inteira). Data de produção 25 a.C. - 23 a.C. Cabeça de *Augustus*, nua, voltada para a direita (anverso) e Inscrição (verso). Posição da inscrição: anverso; Língua da inscrição: Latim; Conteúdo da inscrição: CAESAR.AVG. TRIB.POTESTO. Posição da inscrição: reverso; Língua da inscrição: Latim; Conteúdo da inscrição: P.CARISIVS LEG. Cunhado em: Emerita (cidade histórica) Europa: Espanha: Extremadura: Badajoz (província): Mérida (Espanha): Emerita (cidade histórica) © The Trustees of the British Museum . Compartilhado sob uma [licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional \(CC BY-NC-SA 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/) . Fonte: <https://www.britishmuseum.org/collection/image/636137001>

O exemplo das moedas pode convergir com a nossa argumentação de que *Augustus* fez uso da autoridade tribúncia no decorrer de seu governo exacerbadamente, seja na posição de intervir sobre propostas do senado, ou na de vetar alguma imposição que julgasse injusta, e, principalmente, referenciado ao cuidado com a plebe e suas peculiaridades, ou na de utilizar-se desse poder por *Augustus* para conter situações refratárias ao seu governo e a sua governabilidade, com o intuito de converter arbitrariedades em legitimidade de poder.

Augustus pode ter, tecnicamente, renunciado aos privilégios específicos associados ao consulado. Mas isso não implicou lapso ou depreciação de autoridade. Os subsídios especiais emitidos pelo senado e pelo povo, conforme informa em suas *Res Gestae*, restauraram a maioria desses privilégios a *Augustus* imediatamente, dentre eles, o direito de convocar o Senado, a condição inviolável da sua pessoa e a prerrogativa de apresentar qualquer moção que desejasse perante a essa instituição romana, por consequência, colocando-se de certa forma às aspirações e aos desejos dos plebeus – *Augustus* pode ter intuído a representatividade que tinha a plebe em seu governo e como este segmento social configurava parte essencial de seu poder.

[...] Em meus triunfos, foram levados à frente de meu próprio carro nove reis ou filhos de reis. Até o dia em que havia escrito estas linhas, eu fora cônsul treze vezes e estava investido da autoridade tribúncia havia trinta e sete anos [...]. Meu nome foi incluído, por decreto do senado, no canto dos sacerdotes sális para que fosse perenemente sagrado e, enquanto vivesse, ratificou-se por lei que eu tivesse a autoridade tribúncia [...] Investido da autoridade tribúncia pela décima oitava vez, e cônsul pela décima segunda, dei por

cabeça a trezentos e vinte mil da plebe urbana sessenta denários [...] (Augustus, *Res Gestae Divi Augusti*, IV, X, XV).

Destacamos as situações em que a autoridade tribúncia é citada nas *Res Gestae Divi Augusti* pelo próprio *princeps*, com suas nuances de atribuições quando o referido poder se configura nas direções variadas descritas no texto documental. Observamos a autoridade tribúncia com referências utilizadas nas ações e nos feitos militares com proporções de durabilidade ampla na permanência da investitura dessa autoridade. Analisamos no discurso proferido pelo *princeps* o viés religioso atribuído na concessão do poder tribúncio, no qual a religião romana apresenta-se como fonte ampla de legitimação de poder na sociedade romana da época, e que inclui na sacralidade o nome do *princeps*, espécie de estabelecimento político-religioso²²⁰ que condicionava à legitimidade da autoridade tribúncia de *Augustus*. Outra característica fundamental da investidura do *princeps* pela *tribunicia potestas*, e que fundamenta a argumentação que se apresenta nesta abordagem analítica, relaciona-se às condições da plebe e às distribuições do *princeps*, ação que demonstra a preocupação de *Augustus* para com o segmento social romano de menor poder aquisitivo financeiro e menor participação política. Seja por preocupações com as inquietudes plebeias que viessem causar algum tipo de lesão ao seu governo ou não; ou por interesses políticos e pretensiosos, cabe aqui a reflexão sobre como o *princeps* utiliza a autoridade tribúncia com intenção de abastecer a plebe, assim atendendo por essa vertente as necessidades e as aspirações dos plebeus de Roma, assistência que se estendeu em proporções semelhantes aos plebeus provincianos como relata em sua documentação.

Augustus teria recebido as compensações suficientes para possibilitá-lo aos privilégios específicos e poder substancial concedido pelo voto do senado, e por vontade popular. O *princeps* dessa maneira cultivava a imagem de quem governava para o povo, e, claramente, essa ação servia para promover a imagem popular de *Augustus*. É notório que o *princeps* não se coloca abertamente contra o senado. O que ele tenta estabelecer

²²⁰ Através da *Leges Valeriae Horatiae*, de maneira mais específica a 3ª, sobre a *Tribunícia Potestas* que estendia a *Sancrossantitas* (Sacrossantidade) da pessoa do Tribuno da Plebe ao respeito de todo o povo romano, inclusive do Patriciado, - o que, embora ainda não representasse uma verdadeira equiparação de direitos entre eles, constituiu-se em fruto maduro de compromisso social entre os dois setores, abrindo caminho às mais profundas e futuras transformações políticas da República (MORAES, 2002, p. 89).

é o meio-termo, característica política adotada por *Augustus* para demonstrar sua afeição pela plebe de Roma, sem comprometer sua relação com o senado. Deixando explicado que *Augustus* não necessitava primordialmente da ação da autoridade tribúncia para conquistar a plebe, haja vista, dos espetáculos, doações e contruções que tinha realizado em ocasiões anteriores, conforme descritas em suas *Res Gestae Divi Augusti*²²¹, ou seja, benfeitorias à plebe antes de obter o poder tribunício e depois desta obtenção, como relata Suetônio²²². Com isso, não estamos inferiorizando as ações de *Augustus* realizadas posteriormente à obtenção da *tribunicia potestas*, mas temos a pretensão de mostrar que, antes, o *princeps* já transferia preocupação salutar e considerável à plebe. Em posse do poder tribunício, pôde aumentar o seu prestígio relacionado a este segmento social, através dos poderes contidos nesta autoridade tribúncia, como a *inviolabilidade* e o *vetus*. Para tanto, apossou-se amplamente dos assuntos relacionados à plebe e à manutenção da legislação romana, com o intuito de não depreciar as relações “interclasses” sociais.

Erich S. Gruen (2007, p. 40) procura respaldar o discurso pautado na quase utilização, ou a não utilização do poder tribunício por *Augustus*, como forma de conquista da plebe romana ou relacionadas ao aumento do apoio popular, baseando-se nas questões relacionadas às contruções, às doações e aos espetáculos outrora financiados, ou seja, antes de empossar-se da *tribunicia potestas*. Concordamos com tais argumentos apenas até certo ponto, pois eles evidenciam a preocupação inicial do *princeps*, no alvorecer do Principado, com os grupos menos favorecidos de Roma. No entanto, divergimos em outro aspecto. A análise das *Res Gestae Divi Augusti* e do relato

²²¹ Paguei por cabeça à plebe romana, conforme o testamento de meu pai, trezentos sestércios, e em meu nome dei quatrocentos sestércios provenientes dos despojos de guerra ao ser cônsul pela quinta vez; novamente cônsul, já pela décima vez, paguei por cabeça, de meu patrimônio, quatrocentos sestércios de doação (...) Construí em terreno particular e com despojos de guerra o templo de Marte e o foro *Augustus*. Construí um teatro junto ao templo de Apolo num terreno em grande parte comprado de particulares (...) Por três vezes vezes ofereci espetáculos de gladiadores em meu nome e cinco nos de meus filhos ou netos (...) Ofereci ao povo um espetáculo de batalha naval (...) (*Augustus, Res Gestae Divi Augusti*, XV. 1-4, XXI. 1-3, XXII. 1-3, XXIII. 1).

²²² (...) Frequentemente fez doações ao povo, mas, quase sempre, por quantias diversas: ora quatrocentos, ora trezentos, por vezes duzentas e cinquenta moedas para cada um; não se esqueceu nem mesmo das crianças menores, ainda que não costumassem tomar parte na distribuição a não ser a partir dos onze anos de idade. Além disso, durante crises de abastecimento, distribuiu com frequência o trigo para cada pessoa por preço irrisório, de tempos em tempos gratuitamente, e dobrou o valor dos vales do tesouro (SUETÔNIO, Aug. XLI).

de Suetônio sobre *Augustus* mostra que a *tribunicia potestas* possuía relevância muito maior do que inicialmente se supõe. Em primeiro lugar, o próprio *princeps*, em seus escritos, destaca de forma recorrente essa autoridade, ampliando o significado e o alcance dos momentos em que dela se valeu, seja em ações de caráter militar, religioso ou de inclusão social voltada à plebe. Em seguida, Suetônio confirma que *Augustus* recebeu esse poder com caráter vitalício, o que esclarece parte da obscuridade historiográfica quanto à importância dessa prerrogativa em seu governo. Assim, atribuímos centralidade ao discurso que apresenta a *tribunicia potestas* como um elemento essencial para *Augustus* e como um dos pilares de sua governabilidade durante o Principado.

Augustus fez uso da *tribunicia potestas* em variados momentos. A partir de 23 a.C., pôde convocar o senado, detendo o direito de trazer diversos assuntos como pauta da reunião, ainda que não estivesse efetivado no cargo de cônsul (*senatus consultum*). Peter Brunt (1984) menciona que Suetônio teria argumentado, que durante o Principado de *Augustus*, o Senado teria debatido diversos assuntos, tais como a construção de estradas, a reparação de obras públicas, o recrutamento de soldados, a disposição das forças, a designação de comandos para as províncias e a política externa do poderio romano. A *tribunicia potestas* dava ao *princeps* o direito de convocar o conselho para deliberar questões referentes à execução de todas as políticas imperiais, decisões que deveriam passar pelo aval do imperador (BRUNT, 1984, p. 484).

Fator crucial nesta análise, e que a torna pertinente em meio à historiografia tradicional, é o fato de direcionar a plebe ao fortalecimento do Principado de *Augustus*. Divergimos do teor do argumento, segundo o qual as bases do Principado estariam unicamente ligadas à aristocracia romana. Buscamos em outro autor romano, Sêneca (*De Clem.* III, XI, 4), de um período ulterior ao de *Augustus*, referenciais que alicercem nossa argumentação, o qual nos revela que o *princeps* se fortalece pela plebe. A permanência no poder, de modo geral, pode requerer responsabilidades e obrigações do *princeps*, o qual se faz utilizar da paz e da prosperidade dos homens como ícones de propaganda. Portanto, em nome do bem público e de um estado de segurança é justificada a legalidade e a legitimidade, e conseqüentemente, a existência e a permanência do poder. E todo esse cenário politizado só poderá ser mantido pela longevidade, pelo consentimento e pelo reconhecimento por parte dos governados, ou

seja, a manutenção da *potestas* do *princeps* deve ser negociada com a plebe,²²³ estabelecendo-se, assim, a magnificência e a aproximação do *princeps* com os seus subordinados, neste caso, o segmento social romano com maior representatividade numérica.

Há prontamente estabelecida uma conexão de reciprocidade que liga a plebe ao *princeps*, conexão que não está pautada nas querelas e no distanciamento de desejos reprimidos, mas na proximidade das relações alcançáveis mediante as vontades recíprocas que ora se estabelecem de maneira convergente, ora divergente (divergência salutar para o bem da República), que seguem fornecendo os caminhos para a legitimidade do poder imperial e que certamente contribuem para a longevidade da governabilidade do *princeps*, constituindo-se as bases de seu governo, o Principado.

Augustus e sua relação intrínseca com a *tribunícia potestas* continha a prerrogativa de cultivar a valoração popular e utilizá-la para criação de um dispositivo útil à promoção da imagem do *princeps* em direção à plebe romana. *Augustus* possuía dois poderes que foram essenciais para a construção e permanência relativamente pacífica em seu Principado, a *tribunícia potestas* (inviolabilidade, veto e as prerrogativas de convocar as reuniões do senado romano para atender as manifestações pertinentes à plebe) e o *maius imperium* (poder que o colocava acima de qualquer outro magistrado romano), ou seja, distinções especiais concedidas a um indivíduo de estatura excepcional e inigualável até aquele instante na República romana.

²²³ Como sugeriu Zvi Yavetz (1983), “as massas não são simplesmente um grupo passivo apenas desejando lutar pelo pão de cada dia; elas se mostram fiéis aos seus benfeitores e detestam os soberanos que os mantém à distância [...] o povo queria que o soberano vivesse próximo a ele, lamentando junto a má sorte e partilhando as alegrias. Para a plebe romana, a presença do imperador em Roma revestia-se de uma grande importância, aparentemente; as pessoas recebiam com amargura seus dons vindos de longe. No espírito popular, Capri, se tornou sinônimo de endireitamento de bestas selvagens, em razão dos boatos que circulavam sobre a existência que ameaçava o imperador na solidão de sua ilha. Um imperador partilha os prazeres nem os lutos do povo, que se fecha em Capri, prefere não ser perturbado e coloca seus soldados para afastar a população local, se purifica da sorte que lhe trazia azar: ‘Tibério ao Tibre!’ pedia o povo a sua morte” (YAVETZ, 1983, p.155-156).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO

A VIDA E OS FEITOS DO DIVINO AUGUSTO. [Contém: Res Gestae Divi Augusti / Augusto; Vida de Augusto / Suetônio]. Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BIBLIOGRAFIA

ALFOLDY, Geza. *Historia Social de Roma*. Tradução Victor Alonso Troncoso. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

BADIAN, Ernst. Tribuni plebis and res publica. In: LINDERSKI, Jerzy (Org.). *Imperium sine fine*. 1a edição. Stuttgart: Steiner, 1996, p. 187-214.

BEARD, Mary. *SPQR: uma história da Roma Antiga*. Tradução Luis Reyes. São Paulo: Planeta, 2017.

BRUNT, P. *Nobilitas and Novitas*. The Journal of Roman Studies, v. 72, p. 2-48, 1982.

BRUNT, P. *The Role of the Senate in the Augustan Regime*. The Classical Quarterly, New Series, v.34, n. 2, p. 423-444, 1984.

EDER, Walter. *Augustus and the Power of Tradition*. In: GALINSKY, Karl (ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 13-32.

FLOWER, H. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

GRIMAL, Pierre. *O século de Augustus*. Tradução de Rui Miguel Oliveira Duarte. Lisboa: Edições 70, 2008.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2009.

GRUEN, Erich S., Augustus and the making of the Principate. In: GALINSKY, Karl. *The Cambridge Companion to the age of Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2007, p.33-51.

MARTINS, OLIVEIRA. *História da república romana*. 7. São Paulo: Guanabara Dois, 1987.

MARTIN, Thomas R. *Roma Antiga, de Rômulo a Justiniano*. Tradução de Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2014.

MARTINS, Paulo. *Os romanos, o direito, a imagem e a morte*. In: FAVERSANI, Fabio; JOLY, Fábio. *As formas do Império Romano*. Mariana (MG): Ed. UFOP, 2014, p. 81-94.

MARTINS, Paulo. *Imagem e Poder: Considerações sobre a Representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011.

MORAES, Marcus de. *Roma antiga e o seu direito*. Niterói (RJ): Parceria Editorial, 2002.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1983.

ROULAND, Norbert. *Roma, democracia impossível? Os agentes do poder na urbe romana*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Ed. UnB, 1997.

VEYNE, Paul. *Pão e Circo: sociologia histórica de um pluralismo político* / Paul Veyne. Tradução Lineimar Pereira Martins. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

YAVETZ, Z. *Plebs and Princeps*. Oxford: Oxford University Press, 1969.