



DIMENSÕES

REVISTA DE HISTÓRIA DA UFES

DOSSIÊ HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA:
DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES



DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Expediente

Editora

Karulliny Silverol Siqueira (UFES)

Assistente-Editorial

Cibele Camargos Pereira (UFES)

Driely Neves Coutinho (UFES)

Estagiária

Neidineia de Souza Ferreira (UFES)

Conselho consultivo

Alexandre Avelar (UFU) . Angelo Carrara (UFJF) . Angelo Priori (UEM)

Antonio Carlos Amador Gil (UFES) Dulce Amarante dos Santos (UFG)

Fabiana de Souza Fredrigo (UFG) . Fábio Vergara Cerqueira (UFPel)

Fernando Nicolazzi (UFRGS) . Francisca Nogueira Azevedo (UFRJ) . Gizlene Neder
(UFF)

Herbert S. Klein (Columbia University, EUA)

Jorge Malheiros (Universidade de Lisboa, Portugal) Luiz Fernando Saraiva (UFF)

Márcio Seligman-Silva (UNICAMP) . Marco Antônio Lopes (UEL)

Marcos Luiz Bretas (UFRJ) . Maria Beatriz Nader (UFES)

Maria Elisa Noronha de Sá (PUC-Rio)

Miguel Suarez Bosa (Universidade de Las Palmas en Gran Canaria, España)

Miliandre Garcia (UEL) Norberto Luiz Guarinello (USP)

Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

Quentin Skinner (University of Cambridge, England) . Renan Friguetto (UFPR)

Ricardo de Oliveira (UFRRJ) Stefano Gasparri (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Revisão

Os autores

Realização

Programa de Pós-graduação em Historia social das relações políticas da Universidade
Federal do Espírito Santo

Contato

Av. Fernando Ferrari, 514, CCHN - Campus de Goiabeiras, Vitória, ES, CEP: 29075-
910.

Tel.: 55 27 4009-2507.

<https://periodicos.ufes.br/dimensoes>

E-mail: revistadimensoes@gmail.com

Objetivo

Dimensões – Revista de História da Ufes é um periódico semestral voltado para a publicação de artigos inéditos e resenhas de autoria de mestres, doutorandos e doutores. Os artigos são agrupados em dossiês ou temas livres. Mantida pelo Programa de Pós-Graduação em História, a revista foi fundada em 1990 como Revista de História, tendo permanecido com esse nome até 2000, quando foi renomeada para Dimensões – Revista de História da Ufes, mas preservando o mesmo ISSN (1517-2120). Em 2010, com o propósito de facilitar a difusão do conhecimento científico, a Dimensões passou a ser veiculada exclusivamente por meio eletrônico, com livre acesso por parte dos usuários. Em 2011, um novo ISSN foi atribuído à Dimensões: 2179-8869. Atualmente, a revista se encontra classificada como A2 no Qualis de periódicos elaborado pela Capes.

Dimensões - Revista de História da Ufes. Vitória: Programa de Pós-Graduação em História.
Número 49, fevereiro, 2023, 309p.

Semestral
ISSN 2179-8869

1.História – Periódicos

CDU 93/99

Sumário

Apresentação do Dossiê História e Arqueologia: diálogos interdisciplinares.....	5
Belchior Monteiro Lima Neto	
O espaço dos fóruns e das ágoras segundo João Crisóstomo: a definição de heterotopias cristãs na cidade pós-clássica (séc. IV e V) -.....	9
João Carlos Furlani	
Usos do espaço monástico na Antiguidade Tardia: conexões e diálogos entre fontes escritas e arqueológicas -.....	30
Larissa Rodrigues Sathler	
“Até que a morte nos separe...”: morte, matrimônio e affectus nos vestígios epigráfico e trágico de Sêneca em Agamêmnon (séculos I a IV d.C.).....	52
Luciane Munhoz de Omena & Jéssica Honório de Oliveira Silva	
As Metamorfoses do Sidus Iulium na Iconografia Monetária: uma Análise das Apropriações da Estrela/Cometa de César nas Moedas Romanas do Séc. I a.C.....	73
Thiago Eustáquio Araújo Mota	
Evergetismo e vida cívica em Antioquia: algumas reflexões com base no Mosaico da Megalopsychia (SÉC. V D.C.).....	94
Gilvan Ventura da Silva & Érica Cristhyane Morais da Silva	
Uma breve história dos indígenas de Domingos Martins: na arqueologia e nas fontes escritas, da Colônia ao Império.....	125
Henrique Antônio Valadares	
As laudationes de Apuleio de Madaura à luz da cultura material: a territorialização do teatro de Cartago como espaço de poder do orador e do filósofo (séc. II d.c.).....	144
Belchior Monteiro Lima Neto & Edjalma Nepomoceno Pina	
Stella coelli extirpavit: percepção, trânsito sacrificial e devoção na ladeira da penitência do convento de Nossa Senhora da Penha na província do Espírito Santo (séc. XIX).....	167
Ludimila Caliman Campos	
A lendária fazenda Muribeca: um estudo de caso em arqueologia histórica.....	184
Carlos Roberto Pires Campos	
A glória do Imperador como sinônimo do poder de Roma: a construção da imagem bélica de Domiciano nas moedas (81-96).....	207
Irlan de Sousa Cotrim	
Dom Duarte’s Leal Conselheiro within the context of Medieval Iberian texts of Authority: The influence of Alfonso X Siete Partidas and Alfonso de Cartagena on the Leal Conselheiro.....	227
Jean-Pierre Castillejo	
Transferências culturais entre França e Brasil: as revistas ilustradas Je Sais Tout e Eu Sei Tudo.....	243
Ana Carolina de Carvalho Guimarães	
A autonomia produtiva na propriedade cafeeira: os pequenos produtores na defesa de seu trabalho e de suas benfeitorias na cidade de Valença (1850-1888).....	263
Felipe de Melo Alvarenga	
A expropriação da ex-matriz de Nosso Senhor do Bonfim de Silvânia - Goiás: uma herança preterida ou patrimônio resguardado?.....	285
Lucas Pedro do Nascimento & Maria Idelma Vieira D’Abadia	
A Historiografia e a Arqueologia da África romana.....	305
Igor Pereira da Silva	

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

DOSSIÊ HISTÓRIA E ARQUEOLOGIA: DIÁLOGOS INTERDISCIPLINARES

Belchior Monteiro Lima Neto¹

Nos últimos anos, na esteira do *spatial turning*,² a História ampliou suas perspectivas metodológicas e documentais, afastando-se de uma tradicional lógica logocêntrica, o que a posicionou na seara dos estudos atinentes à cultura material e a associou intimamente a disciplinas com agendas afins de investigação, a exemplo da Arqueologia. A materialidade dos homens no tempo emerge, a partir deste momento, como elemento ativo na história. Os lugares ocupados pelos indivíduos são agora percebidos como espaços onde suas ações se desenvolvem, condicionando, não raras vezes, seus movimentos e evocando simbolicamente uma gama de representações. Dentro desta perspectiva, não é mais possível entrever os eventos pretéritos sem considerar o ambiente físico onde eles aconteceram. As paisagens e os lugares construídos, imaginados e apropriados pelos homens não são mais ignorados, sendo compreendidos como uma dimensão fundamental da história (BARROS, 2017; MARTINS; SILVA, 2019, p. 97-101).

O diálogo da História com a Arqueologia, contudo, foi construído por intermédio de um percurso difícil e de afastamentos mútuos. A utilização da cultura material como fonte histórica é um procedimento metodológico ainda recente na historiografia, caminhando *pari passu* com a própria ruptura com a ideia de documento-verdade – notadamente as fontes escritas e de caráter oficial. Em grande medida, todos os documentos históricos são hoje vistos como “monumentos”, no sentido de serem, antes de tudo, o resultado de uma construção das sociedades que os produziram e também das épocas sucessivas que os abrigaram, mesmo que

¹ Professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), do qual é Coordenador pelo biênio 2021-2023. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo.

² “Por virada espacial compreende-se o princípio segundo o qual a estrutura arquitetônica e urbanística, ou seja, os arranjos físicos dos edifícios, monumentos, percursos, nós, margens, não devem ser interpretados como uma arena inerte na qual a vida social se desenrola, mas sim como um meio através do qual as relações sociais são produzidas e reproduzidas” (MARTINS; SILVA, 2019, p. 97).



de modo discreto, silencioso, até que alguém os devolva à luz (LE GOFF, 1996, p. 545). Nesse sentido, nas últimas décadas, os historiadores vêm cada vez mais diversificando o leque de seus *corpora* documentais, debruçando-se, não raras vezes, sobre artefatos materiais de toda ordem, percebidos, hoje, como vestígios “deixados” pelos homens no tempo e como fontes preciosas de investigação (BARROS, 2019, p. 15-17).

Concomitantemente a esta diversificação da matriz documental na História, no campo da Arqueologia também houve uma verdadeira revolução epistemológica a partir dos anos 1960, com o desenvolvimento da *New Archaeology* – também cognominada de Arqueologia processual –,³ aproximando-se de um viés claramente antropológico (REDE, 2012, p. 137). Desde então, a Arqueologia afastou-se de uma perspectiva que a excluía do conjunto das demais ciências sociais e que a percebia somente como uma prática de campo, uma disciplina auxiliar que produzia dados empíricos para a posterior interpretação de historiadores, sociólogos e antropólogos. Atualmente, os arqueólogos, utilizando métodos próprios para investigar os artefatos materiais deixados pelo homem no tempo e no espaço, questionam-se eles próprios sobre o funcionamento e as transformações das sociedades pretéritas, necessitando, para tanto, de um constante diálogo com uma miríade de disciplinas com agendas de pesquisa comuns, tal como a História, a Geografia, a Sociologia, a Linguística, entre outras. Em suma, a Arqueologia, nas últimas décadas, se afirmou como uma disciplina que propõe investigações, problemas e inferências científicas, tendo como base empírica a cultura material (FLORENZANO, 2003; 2022, p. 17; FUNARI, 2010, p. 18).

6

Tendo como base a análise da cultura material, tanto historiadores como arqueólogos, presentemente, a percebem como todo aquele segmento do meio físico que é socialmente apropriado pelo homem em um determinado contexto histórico (MENESES, 1983, p. 112). Por apropriação, pressupõe-se os artefatos materiais como simultaneamente produtos e vetores de relações sociais: produto porque resultam da ação humana, de processos de interações sociais que criam e transformam o meio físico; vetores porque constituem um suporte e um condutor para a efetivação das relações entre os homens, impondo-lhes possibilidades e limites específicos (REDE, 2012, p. 147). A perspectiva do mundo material como uma instância ativa, como um agente histórico que interfere nas ações humanas, aproxima de forma umbilical os

³ A partir da década de 1980, com o influxo de influências da linguística e das críticas ao estruturalismo, há a emergência de um novo paradigma arqueológico, denominado de pós-processual. Desde então, os dados da cultura material foram também interpretados em sua dimensão representativa e simbólica, abrindo novas possibilidades de inferência ao campo da Arqueologia (REDE, 2012, p. 140).



protocolos de investigação de historiadores e arqueólogos. Ambos se interrogam sobre a cultura material e a utilizam como fonte, ambos a concebem como elementos fulcrais para a compreensão das sociedades no passado. O diálogo interdisciplinar entre História e Arqueologia se coaduna numa necessidade mútua de auxílio e de interlocução. Ao arqueólogo, é mister se debruçar sobre as múltiplas interpretações históricas e acerca das próprias querelas historiográficas relacionadas com o período compreendido pelos artefatos estudados, fato que leva muitos autores, a exemplo de Ulpiano de Meneses (1983, p. 113), a denominar a Arqueologia como uma espécie de “História da cultura material”. Ao mesmo tempo, os dados materiais trazidos à luz pela Arqueologia têm o potencial de confirmar, complementar e mesmo contradizer as informações das fontes históricas tradicionais, franqueando à História possibilidades mais amplas de compreensão do passado (FUNARI, 2010, p. 86).

Tendo em vista esta inevitável interlocução entre as duas disciplinas, propomos o *Dossiê* intitulado *História e Arqueologia: diálogos interdisciplinares*. Nos diversos artigos ora publicados pela *Revista Dimensões*, destacam-se percepções histórico-arqueológicas que evidenciam uma multiplicidade de objetos de investigação, remontando a épocas tão díspares quanto a Antiguidade greco-romana e o período colonial e imperial na Província do Espírito Santo. A pluralidade de interpretações produzidas pelos autores que contribuíram com o *Dossiê* demonstra a vitalidade da cultura material, e do próprio diálogo entre História e Arqueologia, como pedra angular de uma necessária e bem-vinda renovação historiográfica.

7

REFERÊNCIAS:

BARROS, J. A. *Fontes históricas: introdução aos seus usos historiográficos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARROS, J. A. *História, espaço, geografia: diálogos interdisciplinares*. Petrópolis: Vozes, 2017.

FLORENZANO, M. B. B. Arqueologia clássica e Ciências Humanas. *Anos 90*, n. 17, p. 13-22, 2003.

FLORENZANO, M. B. B. Arqueologia e história na concepção moderna da cidade grega. *Caminhos da História*, n. 1, v. 27, p. 14-26, 2022.



FUNARI, P. P. *Arqueologia*. São Paulo: Contexto, 2010.

LE GOFF, J. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

MARTINS, M.; SILVA, G. V. Cidade antiga e sociedade: narrativas e diálogos interdisciplinares. *Atas do II Congresso Histórico Internacional: as cidades na história – sociedade*, p. 75-108, 2019.

MENESES, U. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, p. 103-117, 1983.

REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 131-150.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

O espaço dos fóruns e das ágoras segundo João Crisóstomo: a definição de heterotopias cristãs na cidade pós-clássica (séc. IV e V)

The space of forums and agoras according to John Chrysostom: the definition of Christian heterotopias in the post-classical city (4th and 5th centuries)

João Carlos Furlani¹

Resumo: João Crisóstomo é considerado um dos mais importantes representantes do cristianismo durante seus primeiros séculos de desenvolvimento. As temáticas e abordagens a que o orador foi submetido pela historiografia são múltiplas; contudo, a espacialidade das cidades nas obras de João só passou a ser explorada nas últimas décadas. Com isso em mente, neste artigo, buscamos compreender as concepções de João Crisóstomo a respeito das ágoras e fóruns em meio à cristianização do Império Romano. Elegemos como recorte temporal o final do século IV e início do V. Para cumprir nossos objetivos, mobilizamos um conjunto de homilias de João que, de alguma maneira, nos permitisse analisar os discursos do autor sobre o cotidiano, as tradições e o espaço das *agorai* e *fora* de Constantinopla e de Antioquia. Ao fim e ao cabo, acreditamos que as concepções João Crisóstomo a respeito de tais recintos são exemplares para compreender o processo de apropriação e ressignificação da *pólis* em favor dos cristãos, além de demonstrar os recursos discursivos e estratégias do orador em tal processo, especialmente referente aos usos do espaço e a separação física entre cristãos e não-cristãos, por meio da criação de isotopias e heterotopias.

Palavras-chave: Constantinopla; Cristianização; Espaço; Fóruns; Ágoras; João Crisóstomo.

Abstract: John Chrysostom is considered one of the most important representatives of Christianity during its first centuries of development. The themes and approaches to which the speaker was subjected by historiography are multiple; however, the spatiality of cities in John's works has only been explored in recent decades. With that in mind, in this article, we seek to understand John Chrysostom's conceptions about the agoras and forums in the midst of the Christianization of the Roman Empire. We chose as a period the end of the fourth century and the beginning of the fifth. In order to fulfill our objectives, we mobilized a set of homilies by Chrysostom that, in some way, allowed us to analyze the author's discourses on daily life, traditions and the space of *agorai* and *fora* of Constantinople and Antioch. We believe that John Chrysostom's conceptions about such enclosures are exemplary for understanding the process of appropriation and resignification of the *polis* in favor of Christians, in addition to demonstrating the discursive resources and strategies of the speaker in such a process, especially regarding to the uses of space and the physical separation between Christians and non-Christians, through the creation of isotopies and heterotopias.

Keywords: Constantinople; Christianization; Space; Forum; Agora; John Chrysostom.

¹ Doutor em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Mestre, licenciado e bacharel em História pela mesma instituição. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). E-mail: joao.furlani@gmail.com.



Introdução

No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em particular no que se refere aos assentamentos e à cultura material, adquiriu maior relevância apenas a partir dos anos de 1970, com destaque para obra *Spatial analysis in Archaeology*, de Ian Hodder e Clive Orton (1976). Nesse momento, solidificava-se a percepção de que a mudança social não poderia ser explicada satisfatoriamente sem uma reconceituação das categorias relativas ao componente espacial da vida em sociedade. Vigorava, assim, cada vez mais a noção de que “ser e tempo” não encerram toda a dimensão da existência humana (SCHLÖGEL, 2003, p. 9), e de que o espaço não é apenas um continente ou uma realidade apriorística da natureza; diferentemente, ele precisa ser pensado e investigado como condição e resultado de processos sociais. A partir dessas concepções nasceu aquilo que alguns convencionaram designar como *spatial turn*, uma virada preocupada com a problematização dos espaços, paisagens e cidades sob um olhar interdisciplinar, com destaque para a Arqueologia, Geografia, Sociologia e História (LÖW, 2013, p. 17-34).

Espaços públicos por excelência onde ocorriam manifestações culturais, sociais, políticas e religiosas que serviam como marcadores identitários, existenciais e discursivos, além de importantes locais de lazer e do cotidiano citadino, são as ágoras e os fóruns antigos. O primeiro desses recintos, a ágora (ἀγορά), pode ser definido como um espaço público fundamental nas *pólis* gregas. O significado literal do vocábulo é “local de reunião” ou “assembleia”, uma vez que faz referência à reunião dos cidadãos com o objetivo de discutir questões políticas, sociais e militares (WHITAKER, 2005, p. 7). Com o tempo, a ágora também passou a servir como ponto de encontro para mercadores, que mantinham barracas e lojas para comercializar seus produtos em meio às colunatas, além de artesãos, que construía oficinas nas proximidades (PEPPAS, 2005, p. 12). Aos poucos, a ágora consolidou-se como o centro da vida urbana de uma *pólis*, seja por seu caráter cultural, social, espiritual, comercial, político ou militar, uma vez que nela encontravam-se os lugares de culto de fundação ou das divindades protetoras das cidades; servia de lugar de reunião para os cidadãos discutirem os problemas da comunidade; abrigava mercados e outros negócios; e servia de espaço para apresentações artísticas e atléticas. Por essa razão, a ágora manifestava-se como a expressão máxima da esfera pública na urbanística grega, sendo notadamente o espaço público da vida social (MORRIS, 1994, p. 41-50).



Em termos geográficos, a ágora geralmente localizava-se no meio da cidade ou próxima a um porto. Sua construção apresentava colunatas, uma longa fileira de colunas, e *stoai*, elemento arquitetônico grego que consistia em um corredor ou pórtico coberto. As ágoras costumavam ser espaços abertos, decorados com fontes, árvores e estátuas e configurados pela presença de mercados e feiras, assim como por edifícios de caráter público, como gabinetes administrativos, buletério e banhos (TOMLINSON, 2012, p. 41).

O fórum (*fórum*), por sua vez, era um espaço público característico de uma típica *urbs* romana. Assim como a ágora, era um ponto de encontro de grande importância social e amiúde palco de diferentes atividades, incluindo discussões políticas, reuniões, transações comerciais, entre outras funções (DELAINE, 2012, p. 586). Por essa razão, os fóruns eram cercados por edifícios destinados a abrigar e desenvolver tais agendas, como templos, basílicas, cúrias, pórticos e lojas. Originalmente, os fóruns romanos eram mercados onde os agricultores locais vendiam seus produtos diretamente aos habitantes. Todavia, diante da demanda crescente, os fóruns se multiplicaram e se especializaram, recebendo o nome dos produtos ali comercializados.

11

Com o modelo do *Forum Romanum* em mente, diversos fóruns foram criados ao longo da Península Itálica e, posteriormente, por todo o Império. Tradicionalmente, era construído próximo ao centro da cidade, sendo marcado pelo cruzamento das duas principais vias do eixo norte-sul e leste-oeste, também conhecidos como *cardo* e *decumanus* (GINOUVES, 1998, p. 184). Os primeiros fóruns romanos, por sua vez, foram apresentados como uma praça aberta em torno da qual vários edifícios foram construídos de maneira mais ou menos desordenada. Porém, aos poucos, um plano padrão foi se configurando e se generalizando por todo o Império Romano. Assim, o fórum tornou-se um espaço retangular, pavimentado e fechado por portões em suas extremidades, embora em ocasiões festivas carroças movidas a tração animal circulassem por ele (GINOUVES, 1998, p. 184). Os limites dos *fora* eram marcados por pórticos que serviam como galerias, abrigo ou acesso aos edifícios políticos, uma basílica e lojas, além de habitualmente estarem próximos aos banhos. Mediante a importância do mercado, muitos fóruns continham uma mesa com pesos e medidas públicas a fim de garantir a segurança das transações comerciais. Outrossim, o modelo arquitetônico imperial de fórum também exibia um caráter religioso, pois apresentava um ou mais templos, dos quais um era dedicado a Júpiter e os demais a outras divindades da cidade (HOLLERAN, 2012, p. 159; GINOUVES, 1998, p. 184).



Tendo em vista as lições do *spatial turn* e a importância das ágoras e fóruns para a sociedade greco-romana, neste artigo, buscamos compreender as concepções de João Crisóstomo, um dos mais importantes Padres da Igreja, a respeito das ágoras e fóruns em meio ao processo comumente denominado como “cristianização do Império Romano”, no qual mecanismos e estratégias foram utilizados para transformar a cidade antiga e sua paisagem em autênticos espaços de devoção, conforme os distintos preceitos cristãos. Elegemos um período específico como recorte temporal, compreendido entre o final do século IV e início do V, período em que João Crisóstomo atuou como presbítero de Antioquia, local onde nasceu, e bispo de Constantinopla, capital do Império Romano no Oriente.

A fim de atingir os objetivos propostos, mobilizamos um conjunto um tanto ou quanto extenso de homilias de João Crisóstomo, proferidas em Antioquia e Constantinopla. Buscamos aquelas que, de alguma maneira, nos permitissem analisar os discursos do autor sobre o cotidiano, as tradições, o espaço das ágoras e fóruns das referidas cidades. Embora existam homilias que não gerem dúvidas acerca do local onde foram pronunciadas, devemos levar em conta a dificuldade na datação de tais escritos, responsável por produzir uma espécie de narrativa “mesclada” entre Constantinopla e Antioquia (LAVAN, 2007, p. 158). Ao fim e ao cabo, acreditamos que as concepções de João Crisóstomo a respeito das ágoras e fóruns são exemplares para compreender o processo de apropriação e ressignificação da *pólis* em favor dos cristãos, além de demonstrar os recursos discursivos e estratégias do orador em tal processo, especialmente referente aos usos do espaço e a separação física entre cristãos e não-cristãos.

12

Embora as homilias, tratados e cartas de João Crisóstomo sejam repletas de exegeses das Escrituras, elas frequentemente se referem a detalhes da vida contemporânea com propósito moral, permitindo-nos obter informações importantes sobre o uso dos espaços públicos no final do século IV e início do V. É claro, não podemos perder de vista que João nos transmite uma visão parcial da realidade de seu tempo. No entanto, muito do que ele diz corrobora ou é corroborado por outras fontes, de maneira que seu testemunho é fundamental para a compreensão do funcionamento da cidade pós-clássica (MAYER, 1998; 2000; MAYER; ALLEN, 2000; LEYERLE, 2001; LAVAN, 2007).²

À luz das considerações acima, trataremos dos espaços que João Crisóstomo identifica como danosos para os cristãos de Constantinopla, denominados heterotopias, como propõe

² Para uma descrição detalhada das ágoras e fóruns de Constantinopla, consultar Müller-Wiener (1977), e para as de Antioquia, ver Downey (1961, p. 621-640).



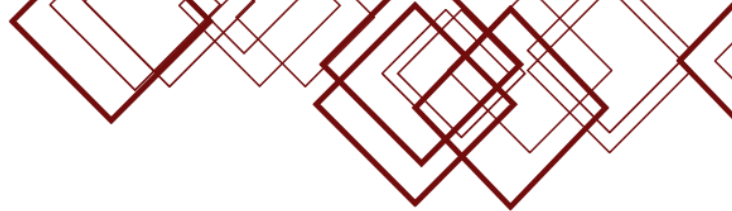
Lefebvre (2008, p. 118), para quem a heterotopia seria o lugar do outro, do desconhecido, do profano e do que contamina, ou seja, da alteridade. Assim, para que João pudesse definir as isotopias, os lugares puros e sagrados, as heterotopias deveriam ser identificadas e esvaziadas de frequentadores cristãos ou ressignificadas. Acreditamos que Crisóstomo compreendia o espaço citadino como um local de fixação de identidades e, ao mesmo tempo, de movimento, onde corpos transitavam, agiam e respondiam a ele. Logo, a relação entre o espaço urbano e a memória dos valores tradicionais greco-romanos era de retroalimentação, necessitando ser rompida para que o processo de cristianização se consolidasse. Cumpre notar que vários foram os lugares atacados por João em seus sermões pronunciados na Capital, porém, neste artigo, selecionamos apenas dois: as ágoras e os fóruns, como veremos a seguir.

As ágoras e os fóruns segundo João Crisóstomo

13

Apesar de ser definido como um século de transformação da cidade clássica, o século IV foi um período em que novos *fora* e *agorai* foram construídos nas províncias do Império Romano, ao passo que os antigos sofreram extensos reparos, o que inclui os de Antioquia e de Constantinopla, como atestado por evidências epigráficas e arqueológicas (KALAS, 2015). O entendimento a respeito da definição, das características e das atividades dos fóruns e das ágoras é, sem dúvida, fundamental para explicar a vitalidade de tais espaços na Antiguidade Tardia, bem como compreender os motivos pelos quais os representantes cristãos, em especial os bispos, precisaram lidar com eles durante a cristianização do Império. Tendo em mente os preceitos teóricos apresentados anteriormente, em especial àqueles referentes à problematização do espaço e à definição de heterotopias, é que nos dedicaremos, a partir de agora, a apresentar e analisar os discursos de João Crisóstomo sobre o espaço dos fóruns e das ágoras.

Numa homilia da série sobre o Levante das Estátuas, de 387, João Crisóstomo (*De stat.*, 2, 1) deixa claro que fóruns, ágoras e praças públicas ainda desempenhavam um papel fundamental na definição da identidade cívica tardo-antiga. Segundo o prelado, uma ágora repleta era uma medida da saúde de uma cidade. Já em Constantinopla, João alude à existência do evergetismo envolvendo os mercados, o que se refere aos novos fóruns construídos na Capital (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 18, 4).



Nas obras de João Crisóstomo, o mercado presente nas referidas estruturas públicas é um dos principais lugares onde as pessoas viviam suas vidas cotidianas (Ioa. Chrys., *De stat.*, 5, 7). Para a sua congregação, os eixos principais da vida eram a casa, a ágora, os banhos, a igreja e os *martyria*.³ O mercado era um espaço comum a todos (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 12, 4) e, apesar das reservas do pregador, parece ter sido o lugar mais visitado para se passar o tempo: “O que poderia ser mais fácil do que andar no mercado?” (Ioa. Chrys., *In 1 Thess. hom.*, 5). Em Constantinopla, o bispo observa que tal espaço era usado durante todo o dia, embora fosse mais cheio pela manhã: na “terceira hora” as pessoas estão em seus negócios, afirma João (*In Act. apost. hom.*, 5, 2), e “quando o Sol enche o mercado, as pessoas estão cansadas de seus trabalhos” (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 35, 3). O pregador também revela que as pessoas iam até a ágora depois de terem visitado seus vizinhos (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 14, 4). E depois, elas iam para casa ou para os banhos (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 5, 1). Os membros da congregação de Crisóstomo também iam ao mercado após o serviço religioso, o que o pregador não apreciava (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 5, 1).⁴ Mas a ágora, em Antioquia, também era usada à noite (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 6; *De stat.*, 17, 2). No verão, as pessoas a frequentavam para socializar, enquanto, no inverno, preferiam ficar em casa, porque a ágora estava coberta de lama (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 58, 4; *Si esur. inim.*, 1).

Em Constantinopla, o palácio imperial e o edifício do Senado compunham o *Augustaion*, a principal ágora da cidade, enquanto um recinto senatorial também fazia parte do Fórum de Constantino. Além disso, a partir de meados do século V, o *praetorium* estava localizado no Fórum de Leão (MÜLLER-WIENER, 1977; MANGO, 1993; DOWNEY, 1961, p. 621-640). Embora as praças públicas de Constantinopla abrigassem diversos edifícios administrativos, João Crisóstomo menciona apenas algumas atividades oficiais ocorridas no fórum, principalmente aquelas relacionadas à justiça (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 14, 4; 6; *In 2 Tim. hom.*, 3, 3; *In Matt. hom.*, 77, 6).

De certo, os usos políticos e as cerimônias imperiais ocorridas nas ágoras e fóruns desagradavam a João Crisóstomo, que as considerava um local impróprio aos cristãos. Mas não apenas atividades dessa natureza o preocupavam. O convívio nas praças públicas, palco de

³ O *martyrium*, traduzido como “martírio”, pode ser definido como uma estrutura construída em um local que professa testemunho da fé cristã, tanto por referência à vida de Jesus quanto por abrigar o túmulo de um mártir (KRAUTHEIMER, 1986, p. 518). Apesar de não terem um padrão arquitetônico, os *martyria* foram muito difundidos no século IV, o que gerou a sua diversidade de formas e modelos (YASIN, 2012, p. 251).

⁴ A *synaxis* com a Eucaristia ocorria geralmente ao amanhecer. Sobre o uso da ágora antes dos banhos, consultar Pavard (1991, p. 178-185).



cerimônias tradicionais, como casamentos e funerais, poderia oferecer um perigo ainda maior para os cristãos. A respeito de um funeral em Constantinopla, o bispo declara:

Quando você vê um corpo morto sendo carregado pela praça, crianças órfãs seguindo-o, uma viúva batendo no peito, escravos chorando, amigos desanimados, reflita sobre a nulidade das coisas presentes, e que elas não diferem de uma sombra ou de um sonho (Ioa. Chrys., *In 2 Thess. hom.*, 1, 2).

Em outra ocasião, João Crisóstomo (*In Ioh. hom.*, 62, 4) já havia alertado para os perigos dos funerais em praças públicas, como podemos constatar no trecho a seguir:

Mas em nossos dias, entre nossos outros males, há uma doença muito prevalente entre nossas mulheres; fazem um grande espetáculo em seus cantos fúnebres e lamentos, desnudando os braços, arrancando os cabelos, fazendo sulcos no rosto. E fazem isso, uns por desgosto, outros por ostentação e rivalidade, outros por devassidão; e desnudam os braços, e isso também à vista dos homens. Por que você, mulher? Você se desnuda de maneira imprópria, diga-me, você que é um membro de Cristo, no meio do mercado, quando os homens estão presentes lá? Você arranca seu cabelo, rasga suas roupas, e pranteia alto, e se junta à dança, e mantém uma semelhança com as mulheres bacanianas, e você não acha que está ofendendo a Deus? Que loucura é essa? Os pagãos não rirão? Eles não considerarão nossas doutrinas fábulas?

Para João Crisóstomo, não apenas os funerais davam ensejo para que os cristãos se desviassem do comportamento devido, mas igualmente os casamentos, que, apesar de honrosos, eram celebrados conforme os ritos pagãos. Em suas palavras:

Assim, o casamento é considerado uma coisa honrosa, tanto por nós como por aqueles de fora; e é honroso. Mas quando os casamentos são celebrados, acontecem coisas tão ridículas como você ouvirá imediatamente: porque a maioria, possuída e seduzida pelo costume, nem sequer sabe de seu absurdo, mas precisa de outros para ensiná-las. Para dançar, címbalos, flautas, palavras vergonhosas, canções, embriaguez, orgias, e toda a grande pilha de lixo do diabo é então introduzida (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 11).

João Crisóstomo (*In 1 Cor. hom.*, 12, 11) prossegue, dizendo que os noivos que seguiam tais celebrações nas ágoras e fóruns eram dignos de vergonha, pois exibiam as mulheres em praça pública a todos, sem qualquer modéstia:

Não apenas durante o dia, mas também à noite, eles fornecem de propósito homens que beberam bem, se embebedaram e inflamaram com comida luxuosa, para contemplar a beleza do semblante da donzela; nem só na casa,



mas até no mercado a conduzem com pompa para fazer uma exibição; conduzindo-a com tochas tarde da noite para que ela possa ser vista por todos: por seus atos não recomendando nada além de que doravante ela adiou toda a modéstia. E eles nem param por aqui; mas com palavras vergonhosas a conduzem.

Para o orador, tais ações seriam ainda mais danosas às mulheres, na medida em que eram corrompidas pelas festividades pagãs: “Que mal não será implantado na noiva daquele dia em diante? A imodéstia, a petulância, a insolência, o amor à vanglória: pois naturalmente seguirão adiante e desejarão ter todos os seus dias como estes” (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 12, 11). Nesse sentido, fica claro que, para João Crisóstomo, a cultura pagã era um campo da vida cotidiana em que sua congregação necessitava de cuidados pastorais, pois os fiéis tendiam a ser influenciados pela conduta dos não-cristãos.

Numa homilia proferida na Capital, João Crisóstomo (*In Heb. hom.*, 4, 7) menciona que se tornou um hábito para os cristãos convocar presbíteros e pessoas para cantar salmos em arranjos fúnebres solenizados em espaços públicos. Embora o papel preciso dos presbíteros não seja especificado, o bispo sugere que parte da função deles seria enfatizar para os presentes a mensagem da ressurreição e educá-los, segundo os preceitos cristãos, sobre como se comportar na morte de um ente querido. O desgosto de João com a persistência de práticas originalmente pagãs, como a contratação de carpideiras profissionais,⁵ ao lado das cristãs, sugere que, no século IV, o papel dos sacerdotes nos rituais ligados à morte ainda era marginal (MAYER; ALLEN, 2000, p. 52).

Em uma homilia sem identificação de local ou data, João Crisóstomo (*Propt. forn.*, 2) indica que, igualmente, nos casamentos, algumas famílias convidavam clérigos para a cerimônia no primeiro dia, enquanto, no segundo dia, eles se dedicavam à típica festa acompanhada de bebedeira e rituais pagãos, como o canto de hinos a Afrodite. Independentemente do status marginal dos sacerdotes cristãos nessas festas familiares, tais ocasiões, para João, indicavam a adoção, por parte de seus fiéis, de uma conduta reprovável, que deveria ser combatida com exemplos das Escrituras, pois, em suas palavras:

O casamento foi introduzido não para nos entregarmos ao jogo e à dissolução, mas para permanecermos castos [...]. Portanto, há duas razões para que o casamento seja introduzido – para que possamos ser castos e nos tornarmos pais, mas a razão principal é a pureza (Ioa. Chrys., *Propt. forn.*, 2).

⁵ As carpideiras eram profissionais encarregadas de marcar e enfatizar o lamento, a tristeza, a dor, o desespero, o choro e a convulsão das emoções desencadeadas pela morte de um indivíduo (SALES, 2015-2016, p. 65-66).



Assim, segundo João Crisóstomo, a principal causa do casamento deveria ser a purificação, uma vez que, por meio do matrimônio, os fiéis poderiam evitar serem entregues à devassidão. Esses sentimentos puros, no entanto, poderiam ser contaminados caso os cristãos frequentassem lugares impróprios, como as festividades ocorridas nas praças públicas, ou se ocupassem com atividades reprováveis. João (*In Act. apost. hom.*, 35, 3) afirma que até mesmo o simples ato de sentar-se nos mercados e olhar para os transeuntes já seria o suficiente para o cristão experimentar uma gama de emoções, em sua maioria negativas. Sobre isso, o orador argumenta:

Vê-se na ágora, vê-se um inimigo; um é inflamado pela simples visão dele! Vê-se um amigo homenageado; um tem inveja! Vê-se um pobre; despreza-se e não se dá conta dele! Vê-se um homem rico; alguém o inveja! Vê-se alguém maltratado; um recua em desgosto! Vê-se alguém agindo mal; um está indignado! Vê-se uma bela mulher e é apanhado! Você vê, amado, quantas armadilhas existem? (Ioa. Chrys., *De stat.*, 15, 1).

O que João Crisóstomo parece condenar nada mais é do que uma série de rituais socioculturais de interação e exibição pública. Não à toa, o orador afirma que a ágora e o fórum eram lugar por excelência aonde as pessoas iam para exibir sua riqueza e status, em competição umas com as outras. Para esses homens, João (*Illum. cat.*, 2, 5) recorda que “sem sandálias e mantos nenhum de vocês entraria no mercado”. Em outras palavras, a competição social nas praças públicas e mercados começaria em casa, com a vestimenta. Assim, o bispo afirma que os mais abastados se vestiam de seda e cheiram a perfume, que suas roupas eram naturalmente caras, embora aqueles que usavam “sedas e roupas brilhantes” deveriam ter pena de sua vaidade, pois suas riquezas não os ajudariam (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 35; *Ad Theod.*, 9, 16-19; *In 1 Cor. hom.*, 11, 4; 13, 5).

Em suas homilias, João Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 49, 5; *In Col. hom.*, 10, 5) narra uma cena de um dia comum na ágora, onde um jovem com sapatos caros andava cuidadosamente para evitar a lama do inverno e a poeira do verão e onde mulheres ricas exibiam seus ornamentos de ouro e roupas de seda. João (*In Heb. hom.*, 28, 6) acreditava que o comportamento dessas mulheres não visava apenas agradar seus esposos, caso contrário, se manteriam embelezadas apenas no recinto doméstico. Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 3, 7) também aponta outro perigo, já que “roupas e ouro expostos no mercado atraíam muitas pessoas mal-intencionadas”, embora fosse um risco a se correr para que os mais bem-sucedidos possam “virar a cabeça de todos os



presentes” (Ioa. Chrys., *In Tit. hom.*, 2, 4). João (*In Ioh. hom.*, 3, 5) também descreve um homem socialmente ambicioso, que embelezava seu rosto e se vestia com roupas ricas, não para seu próprio prazer, mas para que outros pudessem admirá-lo. Em outra homilia, o bispo resume bem o seu pensamento ao dizer que alguns eram tão obcecados com o que a cidade pensava deles que eram “escravos de todos os que apareciam na ágora” (Ioa. Chrys., *In 2 Cor. hom.*, 24, 4).

Assim como observado por Lavan (2007, p. 157-158), não apenas o que se vestia determinava a posição social de um indivíduo, mas principalmente com quem se estava. Para a elite cidadina, isso se manifestava na forma de uma procissão, na qual o séquito se exibia de modo ostensivo, lembrando as atitudes de senadores romanos descritas por Amiano Marcelino (*Res Gest.*, XIV, 6, 16-17):

Mas deixo de lado os banquetes vorazes e as várias seduções dos prazeres, para não ir longe demais, e passarei ao fato de que certas pessoas correm sem medo do perigo pelas ruas largas da cidade e pelas pedras reviradas pelas calçadas como se conduzissem cavalos mensageiros com cascos de fogo (como diz o ditado), arrastando atrás de si exércitos de escravos como bandos de bandidos [...]. E muitas matronas, imitando-os, correm por todos os bairros da cidade com a cabeça coberta e em liteiras fechadas.

De forma similar, ao longo de suas homilias, João Crisóstomo descreve uma série de comportamentos sociais reprováveis que julgava reprováveis. Em suas descrições, alguns homens costumavam aparecer na ágora a cavalo, acompanhados por uma grande comitiva (Ioa. Chrys., *Ad Theod.*, 18, 33-34), sendo que alguns desses animais eram decorados com ornamentos dourados (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 11, 4). Outros homens preferiam caminhar, desfilando pela ágora com muita pompa, escoltados por uma multidão de escravos (Ioa. Chrys., *In Phil. hom.*, 9, 4; *Ad Theod.*, 9, 16). Já outro homem ambicioso liderava uma marcha de seguidores pelo mercado (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 3, 5). João (*In 1 Cor. hom.*, 40, 5) ironiza tais indivíduos, dizendo que os homens ricos frequentavam a ágora como “vendedores de ovelhas e traficantes de escravos”, por causa de seus enxames de escravos. Segundo João Crisóstomo (*In 2 Cor. hom.*, 24, 4):

E mesmo se precisar de algum objeto indispensável, ele não ousa pôr os pés no fórum, exceto que seja com seus escravos seguindo, e seu cavalo, e todos os outros espetáculos dispostos em ordem, para que seus mestres não o condenem. E se ele vê algum amigo daqueles que são verdadeiramente assim,



não tem a ousadia de falar com ele em pé de igualdade; pois tem medo de seus senhores, para que não o destituam de sua glória.

A motivação subjacente a essas ações seria a necessidade de os indivíduos se envolverem em uma competição por status, ao menos na visão de João Crisóstomo, para quem quanto mais pessoas seguissem tais ritos, mais senhores teriam, pois seriam escravizados por eles. João (*In Col. hom.*, 7, 3) não poupava nem mesmo os funcionários do governo e os membros da casa imperial, ao declarar que os governadores possuíam ordenanças que corriam à sua frente, abrindo caminho para seu chefe através da ágora. Já Eutrópio, o cônsul caído em desgraça, não teria mais pessoas para fazer isso por ele, para sua vergonha:

Onde estão agora os derramadores de vinho? Onde estão as pessoas que abriram caminho no mercado e cantaram seus louvores inúmeras vezes na frente de todos? Por causa de sua luta eles fugiram; eles negaram sua amizade; eles estão criando segurança para si mesmos (Ioa. Chrys., *In Eutr.*, 1).

João Crisóstomo (*In Col. hom.*, 7, 3) notava a queda de outros governadores de província ao evocar a nostalgia que sentiam por essas procissões. No entanto, parece que não apenas os governadores, mas outros de condição social superior se cercavam de servos que lhes abriam caminhos ao se deslocar pelo mercado. O pregador, inclusive, questiona os membros de sua congregação que exibiam comportamento semelhante:

Por que você tem tantos escravos? Visto que, como em nosso vestuário, devemos seguir apenas nossa necessidade, e em nossa mesa, também em nossos escravos. Que necessidade há então? Nenhuma. [...] Vamos permitir que você mantenha um segundo escravo. Mas se você angariar muitos, você não o faz por causa da humanidade, mas por autoindulgência (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 40, 5-6).

Além de instigar comportamentos reprováveis, para João Crisóstomo (*In Eutr.*, 1, 3; *In Ioh. hom.*, 61, 3), as praças públicas e seus mercados eram lugares altamente corruptíveis e, sobretudo, masculinizados. João (*De sac.*, III, 13, 37-51) defendia que as virgens não deveriam frequentar a ágora, pois nesse tipo de lugar elas corriam o risco de se deparar com o olhar de homens lascivos. Suas idas aos mercados e praças podiam até mesmo atrair os olhares dos homens cristãos, que sentiriam vergonha e medo de serem vistos admirando mulheres no mercado (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 73, 3). No entanto, não apenas as jovens frequentavam as



ágoras e os fóruns, mas também as casadas (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 9, 1) e as viúvas (Ioa. Chrys., *Quod freq. conven.*, 3; *De sac.*, III, 13, 9).

É preciso lembrar que João Crisóstomo não nega que, como um ponto de comércio, as ágoras e os fóruns eram lugares ideais para se comprar carne, vinho e outros produtos (Ioa. Chrys., *Ad Theod.*, 19, 7-10; *In Act. apost. hom.*, 9, 5; *De stat.*, 17), embora durante os períodos de escassez suas lojas ficassem “vazias de mercadorias” e “cheias de confusão” (Ioa. Chrys., *De s. Bab.*, 2). João Crisóstomo (*In 1 Cor. hom.*, 36, 5) nos fornece detalhes sobre a existência de lojas de comerciantes no mercado, como barbeiros e perfumistas. A competição entre os comerciantes era acirrada o suficiente para despertar a preocupação do bispo pelos lojistas em dificuldades, como vimos em uma de suas homilias proferidas em Constantinopla (Ioa. Chrys., *In 1 Thess. hom.*, 10, 4). Mesmo que tenha afirmado que Paulo tenha sido um fabricante de tendas e que deveria ter “passado toda a sua vida no mercado” (Ioa. Chrys., *In Heb. hom.*, 16, 4), o ambiente barulhento e a agitação coletiva produzidos pelo comércio eram tamanhos que João (*In Act. apost. hom.*, 6, 3), ao dissertar sobre o autocontrole, afirma que um homem passional é como:

[...] um mercado e tumulto, onde é grande o barulho dos camelos, mulas e jumentos que seguem: dos homens gritando alto para os que estão com eles, para que não sejam pisados: e ainda, de batedores de prata, de braseiros, de homens se empurrando para um lado e para o outro e alguns dominados, alguns dominadores.

No curso dos negócios, além da algazarra dos compradores e vendedores, uma das ações que João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, 9, 5-6) mais reprovava era o juramento invocando a religião:

Por dez óbolos você tem lá xingamentos e juramentos. De fato, porque o raio não cai do céu, porque nem tudo é derrubado, você fica segurando Deus em seus laços: para conseguir alguns legumes, um par de sapatos, por uma pequena questão de dinheiro, chamando-o para testemunhar. [...] Expulsemos esta doença da alma: de qualquer forma, vamos expulsá-la da ágora, de nossas lojas, de nossos outros locais de trabalho; nossos lucros serão maiores.

Além dos indivíduos supramencionados, João Crisóstomo (Ioa. Chrys., *In Eph. hom.*, 17, 3) também nos fornece outra indicação a respeito do comportamento dos escravos na ágora e no fórum, que deveriam se portar adequadamente, visto que seus senhores não permitiam que seus escravos falassem em público. Apesar disso, o bispo afirma que os escravos, quando



visitavam os mercados sozinhos, não eram dignos de confiança, pois “abandonavam as tarefas que seus senhores lhes confiaram e se fixavam por mero acaso para aqueles que caíam em seu caminho, e desperdiçavam seu lazer lá” (Ioa. Chrys., *In Rom. hom.*, 4, 4). Além disso, o orador declara que os escravos também se gabavam, talvez imitando seus mestres, portando *fasces*,⁶ tal como auxiliares de um magistrado (Ioa. Chrys., *In I Cor. hom.*, 11, 4; 40, 5)

João Crisóstomo (*In Act. apost. hom.*, 29, 4) também declara que os escravos poderiam se distrair por mendigos pedintes ou mesmo por mendigos que realizavam performances, assim como por pessoas exibindo feras domesticadas, comuns nos fóruns de Constantinopla. A respeito desses últimos, João provavelmente está se referindo aos artistas de rua, que ele incluía na mesma categoria dos mendigos. Em várias ocasiões, refere-se a pessoas esmolando no mercado (Ioa. Chrys., *Quod freq. conven.*, 3; *In Ioh. hom.*, 60, 4), descrevendo-os como “pobres miseráveis, aleijados, coxos e mutilados” (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 13, 4), embora as viúvas da Igreja também pudessem estar entre os pedintes da Capital (Ioa. Chrys., *Quod freq. conven.*, 3). O bispo também afirma que indigentes e mendigos presentes nas ruas de Constantinopla abusavam abertamente dos sacerdotes em busca de favores, como vemos no seguinte trecho:

21

Assim é, o bispo está exposto às línguas de todos, à crítica de todos, sejam eles sábios ou tolos. Ele é assediado com preocupações todos os dias, não, todas as noites. Ele tem muitos para odiá-lo, muitos para invejá-lo. Não me fale daqueles que cativam o favor de todos, daqueles que desejam dormir, daqueles que avançam para este ofício como para repouso. [...] Ora, os indigentes e mendigos abusam dele abertamente no mercado (Ioa. Chrys., *In Act. apost. hom.*, 3, 4).

João Crisóstomo (*In Ioh. hom.*, 60, 4) também narra que prisioneiros poderiam ser trazidos acorrentados para mendigar no mercado, incomodando os transeuntes, mas embora fizessem isso “o dia todo”, “nem coletavam o suficiente para viver”. Algumas dessas pessoas, inclusive, dormiam ao ar livre, provavelmente nas próprias praças públicas (Ioa. Chrys., *In I Cor. hom.*, 11, 5).

A ágora e o fórum não eram apenas lugares para se adquirir mercadorias ou realizar alguma outra transação, mas também para se conversar livremente sobre os mais diversos

⁶ O termo latino *fasces* refere-se a um símbolo de origem etrusca, associado ao poder e à autoridade, muito utilizado no Império Romano. Originalmente, era denominado *fasces lictoriae*, pois era carregado por um *lictor*, o qual precedia a passagem de figuras da suprema magistratura em cerimônias oficiais, abrindo caminho em meio à população (MARSHALL, 1984, p. 120-141).



assuntos. A esse respeito, João Crisóstomo (*In Col. hom.*, 9, 3) aconselhava aos seus ouvintes: “E mesmo se você estiver no mercado, você pode se recompor; e cante a Deus, ninguém te ouve”. Isso valia tanto os homens quanto para as mulheres, que também poderiam ser encontradas conversando nas praças (Ioa. Chrys., *In 1 Tim. hom.*, 9, 1). Na perspectiva de João (*In Ioh. hom.*, 32, 3), os frequentadores assíduos dos mercados desperdiçavam o próprio tempo e eram atraídos por assuntos improdutivos:

Não é estranho que aqueles que se sentam próximos ao mercado possam dizer os nomes, as famílias, as cidades de cocheiros e dançarinos e os tipos de poder possuídos por cada um, além de poder dar conta exata das boas ou más qualidades de cada cavalo?

Em determinada pregação, João Crisóstomo (*In Eph. hom.*, 17) se queixa do fato de membros de sua congregação contarem piadas em praça pública e afirma que a ágora era um lugar onde “as pessoas se demoravam em participar de reuniões inúteis”, além de “encontros e debates” acerca de “mercadorias, ou impostos, ou a mesa suntuosa, ou a venda de terras, ou outros contratos, ou testamentos, ou heranças, ou qualquer outra coisa desse tipo” (Ioa. Chrys., *De stat.*, 10, 1). O bispo é bem mais incisivo, ao defender que, em tais reuniões, pessoas que sequer eram dignas de pisar no palácio imperial, passavam o tempo no mercado discutindo assuntos que não lhe cabiam, nem mesmo entendiam:

22

Mas eles, como pessoas que não são dignas nem em sonho de pisar no palácio do imperador, mas que passam o tempo no fórum com outros homens, adivinhando por sua própria imaginação o que não podem ver, cometeram um grande erro, e, como cegos ou bêbados em sua peregrinação, lançaram-se uns contra os outros; e não apenas uns contra os outros, mas contra si mesmos, mudando continuamente sua opinião, e isso sempre sobre os mesmos assuntos (Ioa. Chrys., *In Ioh. hom.*, 2, 2).

Apesar da censura de João Crisóstomo, assuntos teológicos eram discutidos na ágora e no fórum, assim como afirmava Gregório de Nissa (*Deit. fil.*, 557), após sua visita a Constantinopla: “Em todo lugar, nas praças públicas, nas encruzilhadas, nas ruas e vielas, as pessoas paravam e falavam ao acaso sobre a Trindade”. Apesar de considerar nocivas as reuniões no mercado, João (*De stat.*, 6, 6) recomenda que sua congregação fale continuamente sobre as leis divinas “à mesa, na ágora e em suas outras reuniões”. Se algum dos fiéis “ouvir alguém na rua, ou no meio da ágora, blasfemando contra Deus”, o orador aconselha confrontá-los (Ioa. Chrys., *De stat.*, 1, 12).



Como afirma Lavan (2007, p. 163-164), João Crisóstomo não nos fornece detalhes sobre as modalidades de interação que ocorriam nas praças, que frequentemente se transformavam em brigas e trocas de insultos. A impressão que ressalta das descrições feitas por Crisóstomo é que a ágora e o fórum eram locais de competição social ritualizada, mas não necessariamente de confronto físico.⁷ No entanto, sabemos que tais recintos também eram palco de episódios de violência física. Nesse sentido, João (*De stat.*, 1, 12) afirma que “quando vemos uma luta acontecendo na ágora, vamos para o meio dela e reconciliamos os combatentes!”.

Discussões por dinheiro também não eram incomuns nas ágoras e fóruns, especialmente naqueles que contavam com um mercado (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 15, 10). João Crisóstomo (*De stat.*, 14, 1) menciona uma ocasião, na ágora de Antioquia, em que alguém teve seu manto despojado devido a uma dívida, o que não era incomum. Os homens ricos, por sua vez, mandavam seus escravos expulsarem aqueles que desejassem enquanto passavam pela ágora (Ioa. Chrys., *In 1 Cor. hom.*, 40, 5). Nas palavras de João (*De stat.*, 2, 2), a ágora era um lugar perigoso para os fora-da-lei, para aqueles que tinham algum problema com a justiça e, sobretudo, para os cristãos. Por essa razão, advertia:

23

É por isso que eu, portanto, aconselho que se abstenha não apenas de falar, mas também de ouvir coisas semelhantes quando os outros dizem; para que você sempre esteja comprometido com a lei de Deus. [...] Embora algo bom possa ser ouvido nas reuniões pagãs, será apenas uma boa palavra entre as muitas faladas pela grande multidão ali. É completamente diferente quando lemos as Escrituras Sagradas. Você nunca ouvirá palavras más, mas todas elas estão cheias de salvação e filosofia, assim como as que são lidas para nós hoje (Ioa. Chrys., *Propt. forn.*, 1-2).

A ocupação da ágora, do fórum e de outros lugares públicos provocava a ira de João Crisóstomo, pois estimularia o prazer físico, o luxo e a vaidade, atraindo assim as forças demoníacas. A ênfase indevida no esplendor dos edifícios urbanos e as estátuas dos deuses ali presentes eram um convite à corrupção. Mesmo que as pessoas não adorassem as estátuas, João (*In Matt. hom.*, 4, 10; *In Dan.*, 3) advertia que monumentos e estátuas auto-engrandecedoras ou onerosas, embora inanimadas, eram um chamariz para os demônios, em virtude do orgulho, da inveja ou da vaidade que suscitavam.

⁷ O assassinato de Hipácia, que foi arrastada de sua carruagem alta na rua por uma multidão, parece totalmente excepcional, uma vez que foi profundamente chocante para os contemporâneos e provocou a reação imperial (Soc., *Hist. eccl.*, VII, 15).

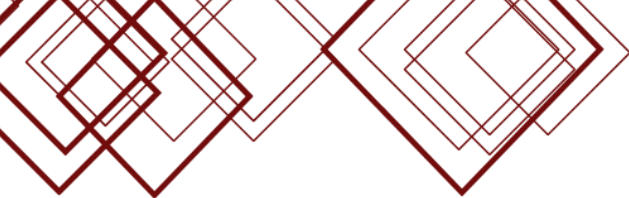


Em mais de uma ocasião, João Crisóstomo (*In Matt. hom.*, 4, 10; *In Dan.*, 3) se refere ao exemplo da estátua de Nabucodonosor que, embora fosse um objeto físico, a atividade cerimonial associada a ela constituía um “teatro do diabo”, sendo a vaidade representada por ela replicada em situações contemporâneas pela maneira como os ricos mantinham suas roupas, casas, comitivas, estátuas e colunas. Em outras palavras, uma estátua presente numa praça pública poderia ser objeto de impiedade pela vaidade que exprimia e incentivava, gerando assim uma distorção da alma ao incutir nela o desejo de se construir edifícios luxuosos e cultivar outras formas de pompa mundana (Ioa. Chrys., *In Matt. hom.*, 63, 4). Por fim, numa enfática alusão à vaidade contida nesses locais, João (*In Matt. hom.*, 34, 4-5) chegou a declarar que, se a carne não apodrecesse, as pessoas decorariam paisagens cívicas com seus cadáveres em vez de estátuas.

Considerações finais

Acreditamos que as concepções João Crisóstomo a respeito das ágoras e fóruns são exemplares para compreender o processo de apropriação e ressignificação da *pólis* em favor dos cristãos. João já era conhecido por suas duras homilias sobre a separação entre espaços cristãos e não cristãos em Antioquia. Contudo, amparado pela posição episcopal que ocupava em Constantinopla e por suas redes de influência, Crisóstomo pôde exercer maior influência na ressignificação do espaço e do cotidiano citadino. No exercício de sua posição de liderança, demonstrou uma preocupação evidente quanto à dinâmica entre espaço e cotidiano, incluindo suas considerações sobre clero, gênero, educação, prática do cristianismo, ascetismo, entre outros aspectos significativos para a compreensão dos discursos e ações que nos possibilitam qualificá-lo como um importante agente cristão no processo de transformação da paisagem urbana e do cotidiano da cidade antiga.

Especificamente a respeito dos fóruns e ágoras, João Crisóstomo considerava tais lugares altamente corruptíveis e, sobretudo, masculinizados. Vaidade, desejo, luxúria, ira e uma série de outros sentimentos pecaminosos seriam estimulados pelas atividades ocorridas em tais recintos. João defendia que tais locais também atraíam forças demoníacas e o esplendor dos edifícios e as estátuas dos deuses eram um convite à corrupção da alma do cristão. Para o bispo, a ágora e o fórum eram palco de episódios de violência física, de discussões a respeito de dinheiro e de assuntos que não cabiam aos seus frequentadores ou que eles sequer entendiam.

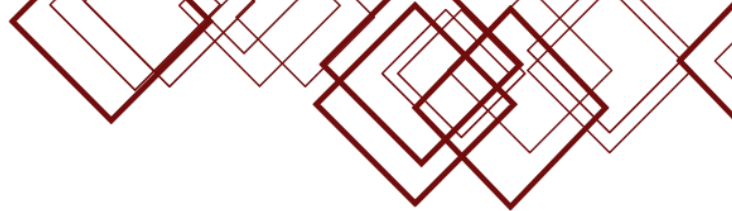


O orador também descreve episódios de roubo, embriaguez, exibição de roupas, adornos e riquezas, brigas e trocas de insultos em tais locais. Igualmente, João se incomodava com a competição social existente nas praças públicas, onde era comum ver homens e mulheres desfilando com muita pompa, escoltados por uma multidão de escravos. A presença de rituais pagãos, acompanhada de bebedeira, canto de hinos a divindades greco-romanas nas ágoras e fóruns também foi considerada imprópria por João Crisóstomo. O convívio nas praças públicas, palco de cerimônias tradicionais, como casamentos e funerais, poderia oferecer um perigo ainda maior para os cristãos, assim como os ritos imperiais. Mesmo em dias comuns, Crisóstomo argumentava que as virgens não deviam nem mesmo frequentar a ágora e os fóruns, pois nesse tipo de lugar elas corriam o risco de se deparar com o olhar de homens lascivos e todo o tipo de distração corruptiva, além de artistas e mendicantes. Ao fim e ao cabo, os *fora* e as *agorai* eram vistos por João Crisóstomo como verdadeiras heterotopias para os fiéis, uma vez que apresentavam toda sorte de atividade condenada pelo bispo, além de estátuas, símbolos e tradições que mantinham viva a cultura clássica.

25

Diversas homilias foram dedicadas por João Crisóstomo a fim de descrever e manter os cristãos longe dos espaços que considerava danosos. Além de conter as preocupações do pregador com a difusão dos preceitos evangélicos, seus sermões eram também fruto das práticas dos cristãos, que nem sempre seguiam os conselhos de seu sacerdote, uma vez que estavam ainda fortemente ligados às raízes clássicas da cidade e às tradições greco-romanas, incluindo as atividades ocorridas nos fóruns e ágoras. É justamente por isso que devemos salientar a importância das situações que envolvem o domínio e a representação de tais recintos.

João Crisóstomo estava ciente do poder coercitivo e sedutor de determinados ambientes, por isso esforçava-se em apartar sua congregação das tentações das praças públicas. As investidas de João possuem alvos específicos e remetem à geografia da cidade, por isso é tão significativo compreendermos as tradições urbanas como agentes ativas nas disputas que envolviam a cristianização da cidade antiga. É impossível pensar o ambiente construído, as cidades, os monumentos, os edifícios e seus padrões arquitetônicos sem levar em consideração os usos e apropriações feitas por grupos e indivíduos, pois o espaço não representa apenas um suporte passivo dos processos sociais. Ao contrário, atua ativamente no desenrolar de tais processos, uma vez que a materialidade dos lugares e dos monumentos, seus sentidos, símbolos e representações, são capazes – mas sem cair num determinismo – de exercer um poder coercitivo e de condicionar o comportamento individual e coletivo (LEFEBVRE, 2008, p. 59).



A problematização dos espaços dos fóruns e das ágoras no contexto da cristianização, portanto, assinala uma compreensão peculiar de João Crisóstomo sobre o território e o cotidiano citadino na época tardia, o que inclui representações sobre os lugares sagrados e perigosos para os cristãos, além de ações voltadas para a transformação da paisagem urbana e do cotidiano cristão, como observamos nas cidades de Antioquia e Constantinopla.

Referências

Documentação

AMMIANUS MARCELLINUS. *History: Books 14-19*. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1950. v. 1.

GREGORII THEOLOGI. Poemata de seipso. In: MIGNE, J. P. (ed.). *Patrologia Graeca*. Paris: J.-P. Migne, 1857, p. 969-1450. t. XXXVII.

IOHANNIS CHRYSOSTOMUS. 4305-5197. In: CORPVS CHRISTIANORVM. *Clavis Patrum Graecorum: Ab Athanasio ad Chrysostomum*. Cura et studio Mauritius Geerard. Turnhout: Brepols, 1974. v. II.

JEAN CHRYSOSTOME. *A Théodore*. Introduction, texte grec et traduction latine critiques, traduction française et notes par Jean Dumortier. Paris: Éditions du Cerf, 1966.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul Lettres aux Corinthiens*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 1.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettre aux Romains, Lettre aux Éphésiens*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 2.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettre aux Galates, Lettre aux Philippiens, Lettre aux Colossiens, Lettres aux Thessaloniciens*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 3.

JEAN CHRYSOSTOME. *Homélie sur les épîtres de saint Paul: Lettres à Timothée, Lettre à Tite, Lettre à Philémon*. Édition abrégée, établie et présentée par Jacques de Penthos. Paris: François-Xavier de Guibert, 2009. t. 4.

JEAN CHRYSOSTOME. *Sur le sacerdoce: dialogue et homélie*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Anne-Marie Malingrey. Paris: Éditions du Cerf, 1980.

JOHN CHRYSOSTOM. On Eutropius. In: MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000, p. 132-139.



JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the Acts of the Apostles. In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, first series*. Translated by J. Walker and H. B. Sheppard, revised by G. B. Stevens. New York: The Christian Literature Company, 1889. v. 11.

SOCRATES SCHOLASTICUS. The Ecclesiastical History. Revised, with Notes, by A. C. Zenos. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, series II*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1996. v. 2.

ST. CHRYSOSTOM. Homilies on the Gospel of St. Matthew. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, first series*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.

ST. CHRYSOSTOM. On the Priesthood, ascetic treatises, select homilies and letters, Homilies on the Statues. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, first series*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. IX.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist*. Translated by Thomas Aquinas Goggin. Washington: Catholic University of America Press, 1957-1960.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Discourse on Blessed Babylas and against the Greeks. In: ST. JOHN CHRYSOSTOM. *Apologist*. Translated by M. A. Schatkin and P. W. Harkins. Washington: Catholic University of America Press, 1985.

27

ST. JOHN CHRYSOSTOM. Second Instruction to Catechumens. In: SCHAFF, P. (ed.). *Nicene and Post-Nicene Fathers, first series*. New York: Christian Literature Publishing Co., 1889, p. 165-171. v. 9.

ST. JOHN CHRYSOSTOM. The homilies on the epistle to the Hebrews In: SCHAFF, P. (ed.). *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, first series*. Translated by F. Gardiner. New York: The Christian Literature Company, 1889. v. 14.

Bibliografia

DELAINE, J. Forum. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOEW, E. (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 586-587.

DOWNEY, G. *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

GINOUVES, R. *Dictionnaire méthodique de l'architecture grecque et romaine: espaces architecturaux, bâtiments et ensembles*. Rome: École française d'Athènes; École française de Rome, 1998. t. III.

HODDER, I.; ORTON, C. *Spatial analysis in Archaeology*. New York: Cambridge University Press, 1976.

HOLLERAN, C. *Shopping in Ancient Rome: the retail trade in the Late Republic and the Principate*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

KALAS, G. *The restoration of the Roman Forum in Late Antiquity: transforming public space*. Austin: University of Texas Press, 2015.



KRAUTHEIMER, R. *Early Christian and Byzantine architecture*. New Haven: Yale University Press, 1986.

LAVAN, L. The *agorai* of Antioch and Constantinople as seen by John Chrysostom. In: DRINKWATER, J. F.; SALWAY, B. (ed.). *Wolf Liebeschuetz reflected: essays presented by colleagues, friends, & pupils*. London: Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London, 2007, p. 157-167.

LEFEBVRE, H. *O direito à cidade*. São Paulo: Centauro, 2008.

LEYERLE, B. *Theatrical shows and ascetic lives: John Chrysostom's attack on spiritual marriage*. Berkeley: University of California Press, 2001.

LÖW, M. O *spatial turn*: para uma sociologia do espaço. *Tempo social, Revista de Sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.

MARSHALL, A. J. Symbols and showmanship in Roman public life: the fasces. *Phoenix*, v. 38, n. 2, p. 120-141, 1984.

MAYER, W. John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience. In: CUNNINGHAM, M.; ALLEN, P. (ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 105-137.

MAYER, W. Who came to hear John Chrysostom preach? Recovering a late fourth-century preacher's audience. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, v. 76, p. 73-87, 2000.

MAYER, W.; ALLEN, P. (ed.). *John Chrysostom*. London: Routledge, 2000.

MORRIS, A. E. J. *History of urban form*. New York: John Wiley & Sons, 1994.

MÜLLER-WIENER, W. *Bildlexikon zur topographie Istanbuls: Byzantion, Konstantinoupolis, Istanbul bis zum Beginn d. 17. jh.* Tübingen: Ernst Wasmuth, 1977.

PAVERD, F. van de. *Saint John Chrysostom, the Homilies on the Statues: an introduction*. Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1991.

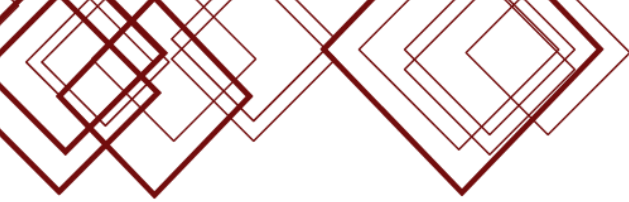
PEPPAS, L. *Life in Ancient Greece*. New York: Crabtree Publishing Company, 2005.

SALES, J. C. As carpideiras rituais egípcias: entre a expressão de emoções e a encenação pública. A importância das lamentações fúnebres. *Isimu, Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en La Antigüedad*, v. 18-19, p. 61-76, 2015-2016.

SCHLÖGEL, K. *Im Raume lesen wir die zeit: Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*. München: Carl Hanser, 2003.

TOMLINSON, R. A. Agora. In: HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOEW, E. (ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 41.

WHITAKER, A. M. C. Agora. In: CAVES, R. W. (ed.). *Encyclopedia of the city*. London; New York: Routledge, 2005, p. 7.



YASIN, A. M. Sight lines of Sanctity at Late Antique Martyria. In: WESCOAT, B. D.; OUSTERHOUT, R. G. (ed.). *Architecture of the sacred: space, ritual, and experience from Classical Greece to Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 248-280.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Usos do espaço monástico na Antiguidade Tardia: conexões e diálogos entre fontes escritas e arqueológicas

Uses of monastic space on Late Antiquity: connections and dialogues between written and archeological sources

Larissa Rodrigues Sathler*

Resumo: Desde o *Spatial Turn*, o conceito de espaço vem sendo aplicado de variadas maneiras nas Ciências Humanas e Sociais. Na Antiguidade Tardia, é especialmente valioso entendermos os espaços reconstruídos pela Arqueologia como produtos e produtores de comportamentos do seu tempo. A partir desta reflexão, analisamos a configuração espacial de mosteiros tardoantigos egípcios, e de suas celas em especial, buscando demonstrar seu valor para a vida religiosa do monge. Para isso, nos valem de fontes textuais clássicas bem como de resultados de escavações arqueológicas em sítios cristãos tardoantigos no Egito.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Monacato; Espaço.

Abstract: Since the Spatial Turn, the concept of space has been applied more and more in a plethora of ways by scholars in both Social Science and Humanities. It is especially valuable to understand Late Antiquity's spaces reconstructed by Archaeology as both products and producers of its social configuration. This paper analyze both classical textual sources and findings in Christian's archaeological sites in Egypt to investigate the spatial configuration of Late Antiquity's Egyptian monasteries, and its cells in particular, in order to demonstrate its value for the religious life of monks.

Keywords: Late Antiquity; Monasticism; Space.

* Doutoranda em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) e membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Atualmente desenvolve a pesquisa *Corpo, espaço e disciplina na Antiguidade Tardia: João Cassiano e a formação de monges perfeitos nas Gálias (Séc. V)*, sob a orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e com o auxílio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes). E-mail: lary.sath@gmail.com.



Introdução

Nos últimos anos, observamos, ao menos no campo da História Antiga, uma aproximação cada vez maior entre a História e a Geografia, mediada por essa disciplina substancial na recuperação da historicidade dos espaços que é a Arqueologia. Decerto, desde muito tempo, a História mantém relação com as noções de espaço e com a Geografia: em termos modernos, podemos dizer que Heródoto era tanto historiador como geógrafo e antropólogo (FUNARI, 2018, p. 19). Na contemporaneidade, os “patriarcas” dos *Annales* já consideravam a Geografia uma disciplina útil ao fazer historiográfico (SILVA, 2021, p. 15), resultando daí a influência das noções de “espaço” e “região” do geógrafo Paul Vidal de La Blache sobre as obras de Lucien Febvre, a exemplo de *La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire*, e, posteriormente, sobre Fernand Braudel, em seu *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* e no primeiro tomo de *Civilisation matérielle, économie et capitalisme (XV^e e XVIII^e siècles)* (BARROS, 2006, p. 466). Apesar disso, as múltiplas especializações do conhecimento histórico e a inclinação dos pesquisadores para o estudo das estruturas sociais, econômicas, mentais e, mais recentemente, culturais, gerou um distanciamento improdutivo entre a História e a Geografia, vista como uma disciplina auxiliar da História (SILVA, 2021, p. 15; FURLANI, 2021, p. 11).

31

Podemos dizer que a reaproximação entre a História e a Geografia se deu por intermédio daquilo que alguns resolveram designar como *spatial turn*, ou “virada espacial” (LÖW, 2013). A virada espacial é um movimento acadêmico que, a partir da década de 1970, buscou ressignificar a compreensão do *espaço* nas ciências humanas e sociais. Em grande parte, no campo da História, a “virada espacial” foi consequência da importação de teorias francesas, em particular os trabalhos de Lefebvre, de Certeau, e de Virilio, que possibilitaram colocar em pauta questões como as relações de poder implícitas na paisagem, valendo-se de termos gerais como “espaço abstrato”, “lugar” e “lugar simbólico” (GULDI, 2013). A virada cultural, por outro lado, permitiu que muitas disciplinas e autores apropriassem-se de conceitos oriundos da Geografia, como “territorialidade” do espaço, “geometria do poder”, de Doreen Massey, e “compressão do espaço-tempo”, de David Harvey, influenciando de maneira profunda a História e a Arqueologia (VILLAFANEZ, 2011, p. 144).

A partir de então, vigora-se cada vez mais a ideia de que “ser” e “tempo” não encerram toda a dimensão da existência humana (LÖW, 2013, p. 18), tornando-se o espaço uma dimensão indispensável para o fazer histórico. Progressivamente, a ideia do espaço como uma realidade apriorística - físico, natural, passivo, estático, morto e finalizado – foi abandonada em prol da

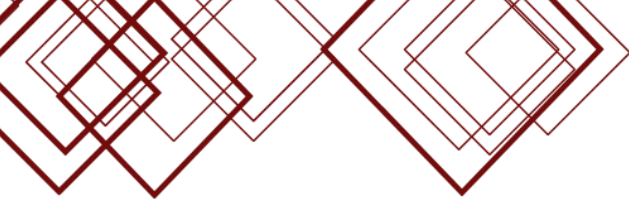


necessidade de investigá-lo a partir da sua dimensão geográfico-cultural, ou seja, sob um duplo viés: o de produto e o de produtor social. Vinculado às relações sociais, o espaço se tornou um objeto multifacetado e portador de diversas funções: a de um quadro no interior do qual os homens se organizam e estabelecem regras de convívio e socialização; a de um suporte de suas obras materiais; a de um ambiente marcado pelas práticas e representações; e a de um repositório de vestígios do passado necessário à formação da memória coletiva (BALANDIER, 1999, p. 62).

No estudo do Mundo Antigo, o espaço, em especial no que se refere aos assentamentos e à cultura material, isto é, à Arqueologia, ganhou maior relevância a partir da década de 1970, com a publicação da obra *Spatial analysis in Archaeology* por Ian Hodder e Cliver Orton (1976) (FUNARI, 2018, p. 19). Convém ressaltar que foi justamente a partir dos anos 1970 que a História começou a dar maior importância à vida cotidiana, à relação e contato entre grupos diferentes, às formas de subsistência, à construção da memória, entre outros aspectos das sociedades. Em relação à História Antiga, foi nesse período que os pesquisadores reconheceram a importância do papel desempenhado pela documentação material para a compreensão das sociedades (FLORENZANO, 2020, p. 10).

História Antiga e Arqueologia, embora abordem as sociedades do passado usando protocolos distintos de investigação, estão intimamente ligadas e, no que se refere ao uso do espaço, isso não seria diferente. Maria Manuela dos Reis Martins (2015, p. 10) explica que as duas disciplinas são complementares e que, operando em conjunto, ambas fornecem aos estudiosos uma melhor compreensão e problematização das tramas, espaços, construções, relações e vivências que marcaram uma determinada sociedade. Em relação ao espaço citadino, a autora afirma que a Arqueologia e a História têm um papel crucial para a “compreensão dos tempos e das espacialidades urbanas, mas também dos protagonismos que tiveram impacto na materialização das cidades como espaços construídos e vividos” (MARTINS, 2015, p. 11).

No que concerne à reconstituição da paisagem religiosa, sabemos que a Arqueologia tem uma importância fundamental, uma vez que a religião na Antiguidade impregnava as esferas da sociedade com a instalação de templos, santuários e representação de divindades oficiais, ritos em vasos pintados ou moedas (FLORENZANO, 2020, p. 11-12), bem como a construção de espaços monásticos tanto no interior da malha urbana quanto em lugares inóspitos. A simbolização/construção do espaço religioso se realizava em níveis que iam do público ao privado e, no caso do monacato cristão, poderia envolver a disposição das



residências e divisão dos cômodos no interior das habitações monásticas, a arquitetura dos mosteiros e, principalmente, a distinção entre territórios sagrados e profanos.

Apesar de um histórico de afastamentos e aproximações, entendemos ser clara a necessidade de buscar pontos de aproximação entre a História, a Geografia e a Arqueologia para a compreensão do espaço monástico. Essa profícua interseção apresenta aos historiadores não só novas fontes materiais, mas também um leque conceitual essencial para as pensá-las no contexto da Antiguidade Tardia, assunto que vamos abordar neste artigo.

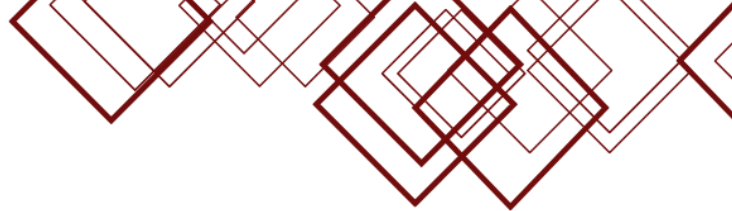
Contribuição da Arqueologia para a compreensão do espaço monástico

A partir da segunda metade do século III, expandiu-se progressivamente o ascetismo cristão extra-urbano praticado por mulheres e homens que decidiam abandonar o seu círculo social em prol de uma vida de solidão e prece.

Não raramente se tem repetido que o monacato cristão nasceu no Egito, não obstante as investigações arqueológicas mais recentes comprovarem que esse fenômeno nasceu de maneira autóctone e concomitante em regiões como a Síria, a Mesopotâmia e a Ásia Menor. Nesse caso, considerar que toda vida monástica é originária do Egito e que somente o anacoretismo e o cenobitismo coptos merecem o nome de monacato é legitimar a ideia de que as outras formas de monacato que não procedem da região do Nilo são pré-históricas.

Posto isso, não podemos negar que o Egito desempenhou um papel de destaque na sua história, pois foi lá que se delinearam as principais correntes monásticas com perfis nítidos e determinados: o anacoretismo e o cenobitismo. Das duas correntes, o anacoretismo é a mais antiga e possui antecedentes na própria sociedade egípcia pré-cristã. Decerto, o termo *anachoresis* vem do grego e significa “refúgio” ou “retirada”. Originalmente, o vocábulo designava a fuga daqueles que eram perseguidos pelo Estado ou por credores. Estas pessoas, em sua maioria advindas dos segmentos inferiores da sociedade, se retiravam dos territórios ribeirinhos ao Nilo para regiões inacessíveis do deserto líbico ou arábico.

No contexto cristão tardoantigo, a anacorese contou com adeptos advindos da elite urbana local e que dominavam os códigos da cultura letrada, dentre eles o próprio fundador deste estilo de vida ascético, Antão. Estes homens se retiravam para o deserto e se internavam por anos a fio em grutas, tumbas ou em celas construídas propriamente para isso com o intuito de romper, de maneira intensa e duradoura, os laços de sociabilidade próprios de seu meio (SILVA, 2007, p. 27-28).



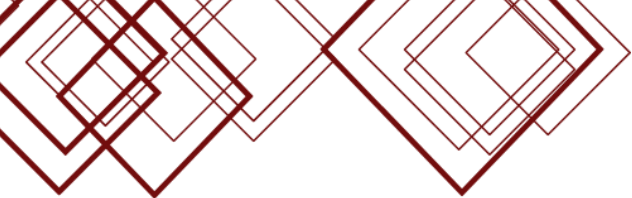
O cenobitismo, por sua vez, foi fundado por Pacômio, eremita conhecido por entabular a formação e organização de casas monásticas cenobíticas na região da Tebaida, no Alto Egito. Nestas casas, os monges viviam em comunhão (*koinonia*) seguindo normas e diretrizes disciplinares de seus líderes. Diferente dos anacoretas, ao invés do afastamento espacial em desertos, os cenobitas preconizavam a separação do mundo a partir do enclausuramento. Fora do Egito, outro nome vinculado à constituição do cenobitismo é o de Basílio de Cesareia. Nas suas obras, Basílio reforçou a obediência ao abade como uma virtude monástica e deu grande importância à vida ascética em comunhão, princípios que caracterizariam os cenobitas do Ocidente (PINHEIRO-JONES, 2018, p. 227).

No século IV, o monacato egípcio ficou marcado geograficamente de distintas maneiras: ao norte (próximo ao Mar Vermelho, Nítria, Escetes e Kellia), a presença arqueológica de celas individuais evidencia o prevaletimento do modelo anacorético; ao sul, mais especificamente na Tebaida, os elementos arquitetônicos refletem o modelo de vida cenobítico (ROMEL; SHERIF; ASHOUR, 2020, p. 02; BIANCO, 2002, p. 284). Um ponto importante sobre isso é que ambas as modalidades de moradias encontradas nestas regiões consistem em mosteiros. Como explicou Cassiano na sua *XVIII Conferência*, mosteiro diz respeito à habitação, ao local de moradia dos monges, enquanto cenóbio significa o estilo de vida monástica praticada em comunhão. Sendo assim, pode-se chamar de mosteiro ou monastério a moradia de um único monge ou o lugar em que se abriga toda uma comunidade monástica.

34

Embora ocupassem celas individuais e passassem a maior parte do tempo praticando a ascese solitária, os anacoretas tendiam a se agrupar em torno de líderes espirituais que interviam sempre que julgassem necessário (SILVA, 2007, p. 30), motivo pelo qual alguns autores chegaram a denominar essa prática de monacato semi-cenobítico (ROMEL. Et. Al., 2020, p. 04). A este respeito, convém explicar que a Arqueologia já comprovou que não é possível falarmos de dois tipos únicos de assentamentos monásticos: monges que vivam totalmente isolados seguindo a proposta ascética de Antão e monges que viviam em assentamentos comunitários fechados seguindo as regras de Pacômio. Na verdade, essa narrativa binária, que ganhou força com a literatura monástica primitiva, não daria conta de explicar toda a diversidade espacial encontrada nos diversos sítios espalhados pelo Egito. Daí a necessidade de interpretar os textos com cautela, pois a intenção dos autores muitas vezes mascara a realidade histórica da origem destas comunidades (HEDSTROM, 2019, p. 157).

Em suma, os Padres do Deserto solidificaram o “mito do deserto egípcio” como uma comunidade isolada. Em seus escritos, detalhavam os monges anacoretas vivendo sozinhos ou



com apenas um companheiro em um espaço inabitável, exigindo que eles buscassem água e sobrevivessem diariamente com pouquíssimos alimentos. Todavia, em 1960, as escavações na Kellia oferecem um retrato bem diferente da vida ascética apresentada nas fontes escritas. De fato, a Arqueologia demonstrou que as primeiras estruturas monásticas da Kellia foram construídas com tijolos de barro secos ao sol e projetadas para um ou dois monges; porém, o seu plano geralmente incluía um grande recinto com vários cômodos, pátio ao ar livre, portaria e quartos privativos para os ocupantes, talvez sugerindo que o monge ancião ficasse com as acomodações mais espaçosas. O núcleo da habitação incluía também um ou mais vestíbulos que levavam à conexão de uma grande sala com outras salas menores (HEDSTROM, 2019, p. 158).

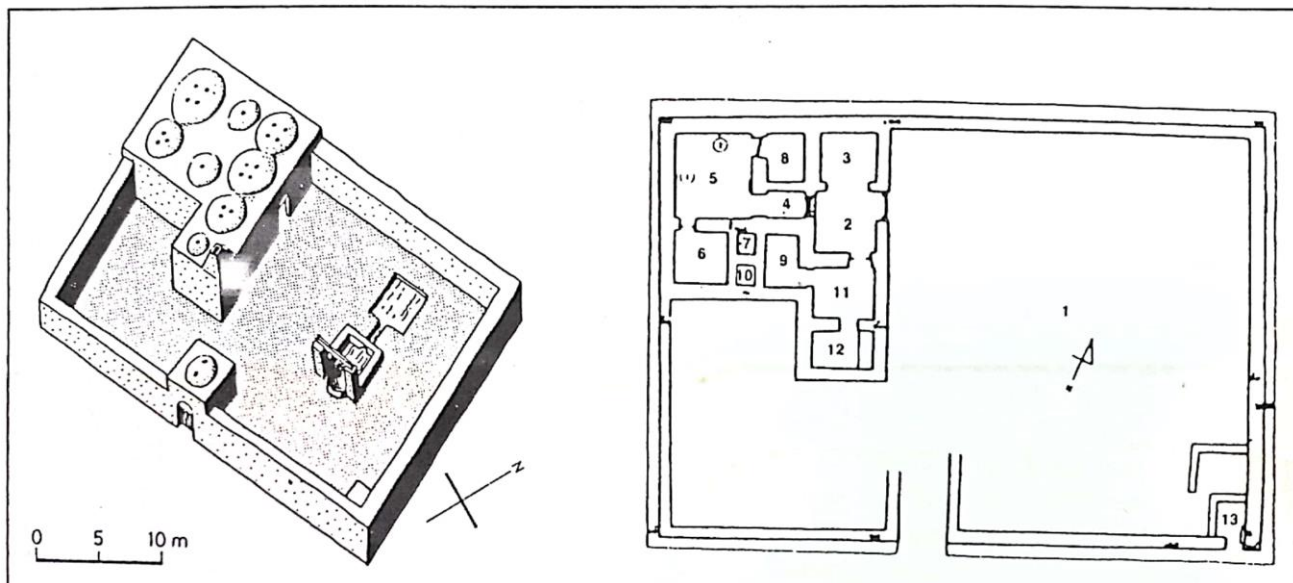
Ademais, as evidências mostram que os edifícios foram projetados para a vida no deserto, já que contavam com sofisticados sistemas de ventilação, nos levando a concluir que as colônias de solitários apresentavam características locais inegáveis: arquitetura vernacular, técnicas de construção dependentes dos contextos geológicos, climáticos, entre outros. Mas, sobretudo e antes de tudo, elas expressam um período de tentativa e erro, por definição criativo, onde coisa alguma, incluindo as estruturas espaciais, possuía regras bem delineadas (GHICA, 2019b, p. 138).

Em alguns eremitérios havia ainda escadas que levavam a um segundo andar. Silos e sistemas de distribuição de água (incluindo cisternas rebocadas feitas de tijolos queimados) revelam que os construtores do assentamento tinham entendimento sobre as necessidades de armazenamento e saneamento (HEDSTROM, 2019, p. 158). Outra evidência da engenhosidade e planejamento por trás destas estruturas é a construção de latrinas de acordo com a orientação do vento dominante, a fim de não incomodar o habitante (CANNUYER, 1997, p. 6).

Mesmo com estas evidências, é difícil interpretar, categorizar e encontrar um padrão destas moradias. Somente no sítio da Kellia havia pelo menos 1500 construções, incluindo diversas igrejas, capelas, *martyria* e oratórios. Como não se tratava de uma comunidade fechada e coesa, as habitações individuais variavam desde residências privadas de dois cômodos para um monge solitário até construções de 50 cômodos que poderiam abrigar mais de uma dúzia de monges (HEDSTROM, 2020, p. 78).

Mesmo com variações em suas estruturas, alguns aposentos são típicos de um eremitério. Dentre eles, podemos citar a existência de um oratório, um aposento para o trabalho e a leitura, um ou mais quartos para dormir e uma cozinha, tal como verificado na Figura 1.

Figura 1 - Tentativa de restituição isométrica de um *eremitério* tardoantigo, na Kellia.



[1] Pátio; [2-3] Vestíbulos; [4] Corredor; [5] Oratório; [6] Quarto de dormir do ancião; [7-8] Quartos; [9] Quarto do discípulo ou do morador; [10-11] Oficina; [12] Cozinha; [13] Latrinas.

Fonte: Cannuyer (1997, p. 8).

Pela quantidade de quartos presentes na Figura 1, é possível afirmar que os anacoretas não viviam completamente solitários. Posteriormente, o número crescente de monges que se reunia em torno de um *abba* criou um esquema diferente para a paisagem do deserto, chamado de *laura* (Figura 2) (JONES, 2008, p. 40; CANNUYER, 1997, p. 5).

Nas comunidades da Kellia, no século IV, cada cela que compunha estes espaços contava pelo menos com um aposento para oração e dormir, e outro para receber os visitantes. Posteriormente, na parte interna, foram acrescentadas uma cozinha, sanitários e uma escada de acesso ao segundo piso. Na área de uso comum, os monges passaram a compartilhar uma cisterna, uma igreja e um refeitório. No século V, uma torre teria sido adicionada por conta de múltiplos ataques de beduínos e bárbaros à região (ROMEL. Et. Al., ASHOUR, 2020, p. 5).

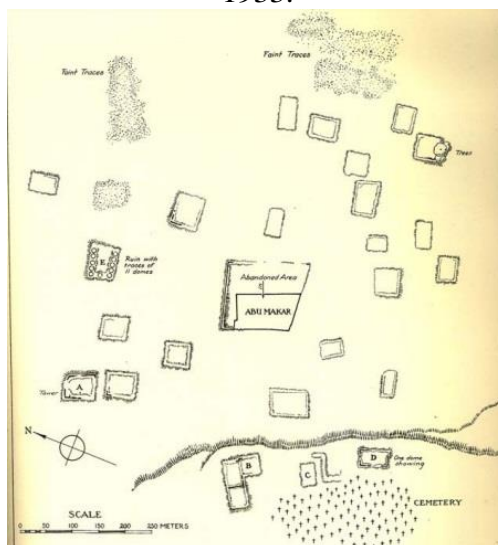
É possível dizer que as *laurae* representam formações intermediárias entre as comunidades anacoréticas e as cenobíticas. Na verdade, elas formaram a gênese do que mais tarde seriam os mosteiros da região do Delta do Nilo.

Escavações recentes comandadas pelo arqueólogo Victor Ghica, no sítio de Ganoub Qasr el-Agouz, revelaram uma *laura* composta de seis edifícios construídos de blocos de basalto,



tijolos de barro ou escavados em rochas. O maior e mais antigo destes edifícios (GQA1) é datado de meados do século IV.¹ O edifício GQA2 é datado de até meados do século V.

Figura 2 – Reconstituição da *laura* de Macário, em Wadi na-Natrum, por Evelyn-White, 1933.



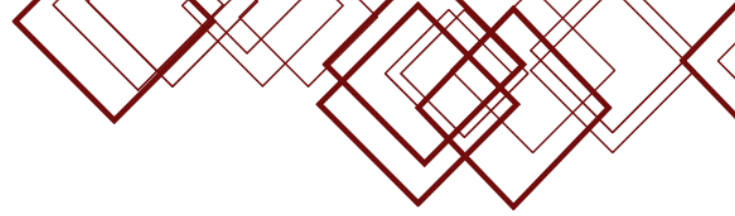
Celas separadas para respeitar a vida solitária de cada monge.
Fonte: Jones (2008, p. 41).

37

No edifício GQA1 foram identificados onze aposentos, sendo três cavados completamente na rocha, seis parcialmente cavados na rocha e dois completamente de alvenaria. Uma igreja (P1a) foi encontrada no espaço cavado junto a dois anexos usados como espaços litúrgicos, mais especificamente um *pastophorion* (P1b) e um *diakonikon* (P1c). Além da igreja, o mosteiro anacorético contava com duas celas (P5 e P6), uma cozinha-refeitório (P2) e uma sala de distribuição (P4). Depois foram construídos mais quatro aposentos, sendo um deles uma segunda igreja (P9). A análise das fases de ocupação do GQA1 (Figura 3) nos leva à compreensão de como a crescente popularidade do deserto como centro espiritual de vida ascética acarretou a modificação de muitos edifícios, uma vez que foi necessário incluir cada vez mais espaços que pudessem acomodar um número significativo de indivíduos.

Esses avanços da Arqueologia são relevantes pois as investigações acerca do monacato no século IV dependeram quase que exclusivamente da documentação textual, uma vez que a imensa maioria os vestígios materiais disponíveis são datados a partir do século V. À vista disso, o sítio de Ganoub Qasr el-Agouz constitui uma novidade para a Arqueologia do monacato

¹ Escavações realizadas em dezembro de 2020 apontam que, possivelmente, o setor GQA6 também seja datado do século IV devido à sua tipologia de construção nas áreas cavernosas (GHICA, 2021, p. 07).



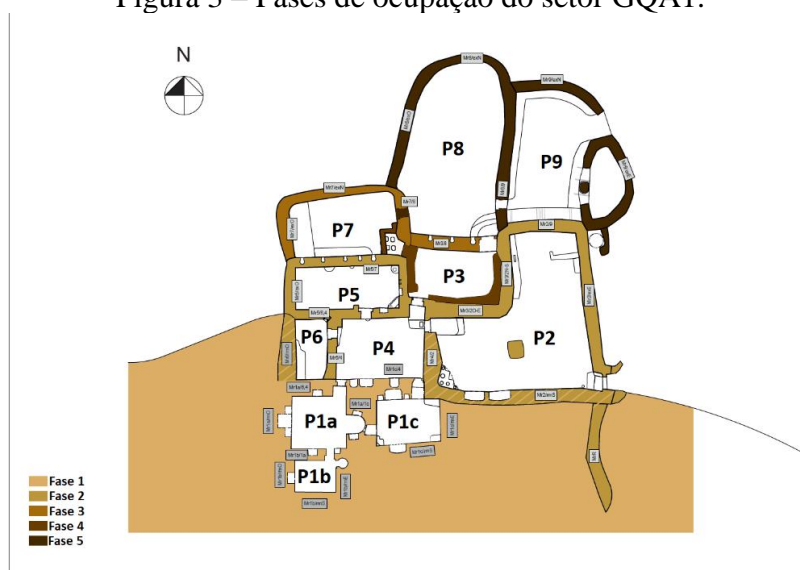
cristão já que sua descoberta abre horizonte para uma nova datação. Além disso, a análise material, ainda incipiente, poderá confirmar ou contradizer muitos aspectos da vida monástica que, até então, são apenas inferidos por meio de relatos de viajantes e religiosos da Antiguidade.

A grande diferença entre o monacato anacoreta e o monacato cenobítico é a organização jurídica e centralizada deste último. Por trás da organização de cada mosteiro cenobítico encontra-se um monge superior responsável por organizar a vida comunitária segundo uma única regra aplicada a todos os monges (CANNUYER, 1997, p. 7). As consequências desta organização jurídica podem ser observadas na criação de um espaço distinto das *laurae*. Como podemos verificar na Figura 4, diferentemente da cela do anacoreta, cuja estrutura foi baseada na vida solitária e, por isso, contemplava todos os espaços para atender as necessidades diárias do monge, as celas dos cenóbios foram dispostas linearmente sendo que os demais espaços, como é o caso da cozinha e do refeitório, ocupavam áreas de uso comum, geralmente ligados à extremidade do grupo de celas.

Além das celas, outra diferença é que, nos cenóbios, as oficinas ocupavam uma grande área do plano. De fato, as fontes literárias, por exemplo as *Instituições Cenobíticas* e as *Conferências* de João Cassiano, revelam que a função primordial de todos estes espaços é disciplinar o corpo do monge para o alcance de uma vida ascética perfeita. Logo, os diversos ambientes que compõem os cenóbios deveriam manter o asceta em um constante estado de obediência e sempre orientados ao trabalho. Sendo assim, os monges eram divididos em grupos de acordo com a função que exerciam e, com os demais membros do grupo, compartilhavam atividades diárias e seguiam rigorosamente as regras do mosteiro. O trabalho teve importância primordial para o funcionamento do sistema monacal cenobítico, pois não apenas ajudava a ocupar o tempo ocioso dos monges, mas também proporcionava aos habitantes sustentabilidade econômica e probabilidade de melhorar sua comunidade (ROMEL. Et. al., 2020, p. 8).



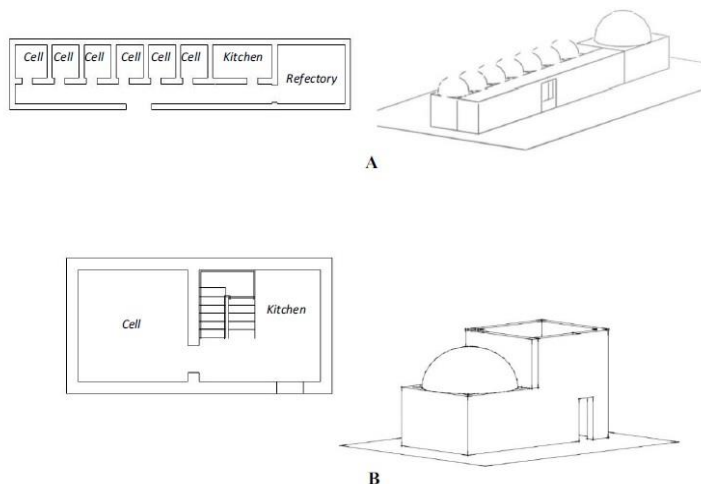
Figura 3 – Fases de ocupação do setor GQA1.



Fonte: Ghica (2019a, p. 237).

Figura 4 – Comparação entre as celas de um cenóbio e as de um eremitério.

39



A- Celas de um cenóbio; B – Cella de um eremitério. Fonte: Romel. Et. Al. (2020, p. 8).

Foi na região do Oásis d'al-Ḥārīḡa, na Tebaida, em que os primeiros mosteiros propriamente cenobíticos se organizaram, dentre eles, o Dayr al-Baḡawāt e o Ayn Ḡallāl.

A cristianização da região do Oásis d'al-Ḥārīḡa ocorreu possivelmente entre meados do século III e início do IV, conforme a datação de um papiro encontrado na necrópole de Dūš que



contém a *Epistola de Psenosiris*.² Além disso, um grafite do século III e que continha uma cruz de origem cristã foi encontrado na necrópole de al-Bağawāt. Após o edito de Milão, o cristianismo expandiu-se de maneira galopante na região. Porém, o que melhor atesta o florescimento da fé cristã neste período é justamente a vida monástica.

Tanto Dayr al-Bağawāt quanto Ayn Ğallāl apresentam uma organização espacial que os separa em absoluto do que se observa nas *laurae*. Em especial, a disposição das celas não deixa dúvidas que se trata de comunidades cenobíticas, como veremos a seguir.

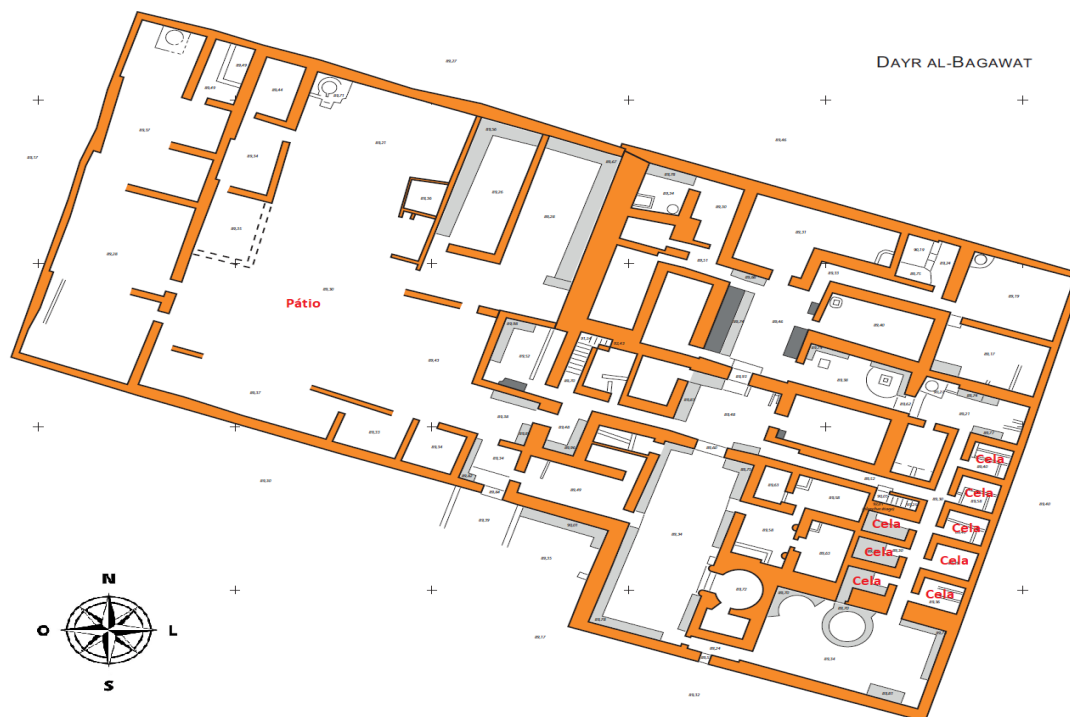
Dayr al-Bağawāt foi provavelmente o primeiro *koinobion* do oásis, fundado entre 332 e 426 e abandonado em meados do século V. A total ausência de documentação relativa à remoção de areia realizada no local, entre 1990 e 1995, pela inspeção local do Conselho Supremo de Antiguidades, exige maior cautela na interpretação deste monumento. Na ausência de um relatório de escavação, apenas a função de determinados espaços pode ser restaurada, bem como apenas uma cronologia relativa do conjunto. No geral, o edifício denota uma clara divisão do espaço: a leste, a construção principal, parcialmente construídas em dois andares e, a oeste, um pátio contendo uma série de anexos. No corpo leste, no piso térreo, a área de convívio é dividida em duas seções cujo acesso é controlado por duas salas de distribuição.

A porção norte é ocupada por instalações funcionais: dois refeitórios, cada um equipado com duas *stibadia*; uma cozinha com dois cômodos comunicantes; sete armazéns e dois cômodos de função desconhecida. A parte sul é reservada para as orações e é formada por uma igreja-*synaxis* com quatro acessos, um *apse* e um *pastophorion*. Na parte superior da porção sul, encontramos um armazém, um oratório privado, um acesso à igreja através de um vestíbulo, uma série de oito celas alinhadas a leste (Figura 5), duas escadas de serviço para um andar superior e três outros cômodos cuja função não pôde ser estabelecida. O plano do andar superior é indistinguível. A posição das escadas, porém, indica que pode ter abrigado outras celas e armazéns. A leitura após escavações de estruturas construídas na parte oeste é difícil. Os restos de dois fornos ainda estão discerníveis, assim como diversas paredes divisórias. É possível que em um dos espaços fechados ao longo da parede sul tivessem sido instaladas latrinas. A existência de um poço, armazéns e até mesmo oficinas seriam esperadas, mas não podem ser

²A missiva, datada segundo critérios paleográficos, foi escrita pelo presbítero Psenosiris ao seu amigo Apolônio, no contexto da perseguição de Décio ou de Diocleciano, e trata da chegada da múmia de Politiké em Kysis (GHICA, 2012, p. 191). Interpretações alternativas sugerem que Politiké teria sido exilada com vida, ou ainda que este nome significaria apenas “mulher da cidade” ou “prostituta” (TOVAR, 2014).

verificadas sem retomar as escavações. O portão do monastério está localizado na parede sul, contra a entrada do vestíbulo da igreja (GHICA, 2012, p. 203).

Figura 5 – Planta do térreo de Dayr al-Bağawāt.



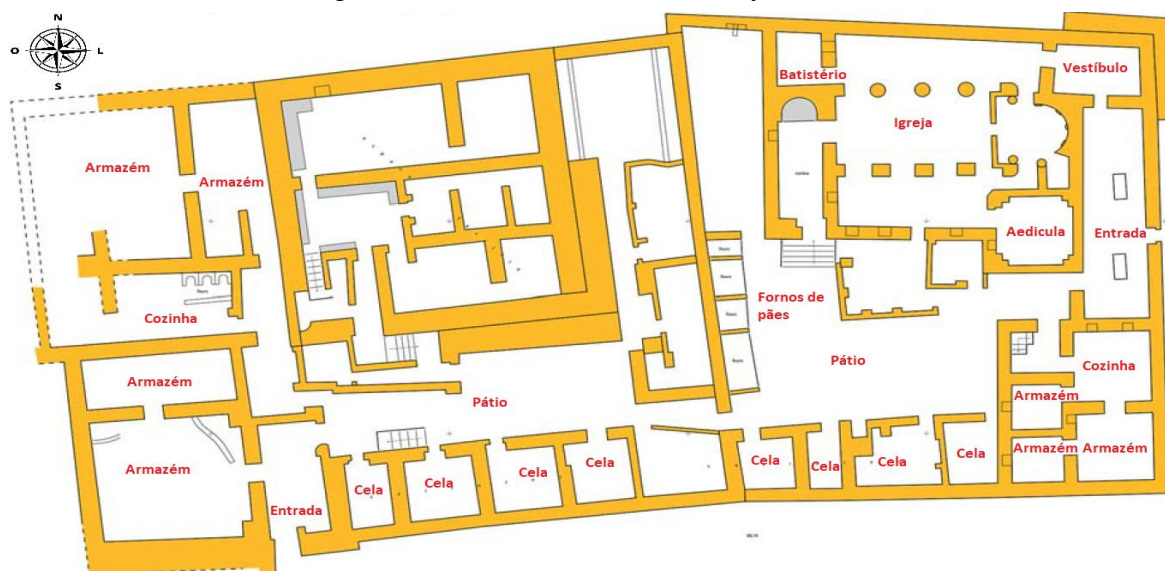
Setor sul: série de oito celas alinhadas a leste. Fonte: Ghica (2012, p. 205, demarcações nossas).

O mosteiro de Ayn Ğallāl está localizado a 1,6 quilômetros de Dayr al-Bağawāt. Uma distância de 80 metros separa dois edifícios que compõem o sítio. O edifício localizado no setor sul apresenta características, incluindo a torre, que indica ser este espaço o principal do complexo monástico. Este setor foi desenvolvido em duas etapas, sendo o lado oeste o primeiro a ser construído. Como vemos na Figura 6, neste lado é possível reconhecer um pátio que dá acesso a quatro celas alinhadas junto à parede sul, dois armazéns no canto sudoeste, uma cozinha conjugada com dois armazéns no canto noroeste e dois espaços localizados contra a parede leste cuja função não é possível identificar.

Numa segunda etapa, foi erguida a estrutura do lado leste do setor sul com uma entrada própria. Este espaço é composto por uma igreja com um plano de basílica, provavelmente um batistério no canto noroeste e, no canto sudeste, uma *aedicula* coberta por um domo, sob o qual se encontra uma cripta. O resto do arranjo do interior dessa porção leste é dividido entre um

vestíbulo no lado leste, uma série de quatro celas alinhadas contra a parede sul, uma cozinha cercada de três pequenos armazéns e um pátio no qual cinco fornos de pães foram construídos contra a parede oeste (GHICA, 2012, p. 206).

Figura 6 – Setor sul do mosteiro Ayn Ğallāl.



Fonte: Ghica (2019b, p. 153, demarcações nossas).

O setor norte, por sua vez, é de mais difícil compreensão pela ausência de relatórios de escavação. Separado por um corredor que divide o setor em uma ala ao norte e outra ao sul, as salas desse conjunto, entre as quais são reconhecidas um bloco eclesial, um batistério, um refeitório, duas cozinhas e salas equipadas com forno de pão, deixam uma ampla margem de dúvida sobre sua função. Pelo desenho planimétrico deste último setor é possível que se trate de um *xenodocheion*, uma estrutura de acolhida destinada aos visitantes itinerantes.

Como pode se verificar na Figura 7, o acesso à estrutura norte se faz pelo lado leste - ao sul uma passagem mais estreita foi condenada durante uma reforma. Um longo espaço de circulação orientado de leste a oeste, dois corredores arranjados num eixo norte-sul e uma entrada adjunta atendem a todo o espaço interior. Como mencionamos, uma igreja com uma única nave e acesso duplo, um batistério, bem como dois cômodos cuja função não podemos determinar (a sala no canto nordeste abriga uma série de tumbas de alvenaria construídas numa fase posterior) compõem a parte nordeste do setor. A parte sudeste tem quatro quartos, uma cozinha dupla, um refeitório e quatro outros cômodos com uma função indeterminada (dois dos quais ainda não foram escavados). Finalmente, a parte oeste da construção, embora escavada

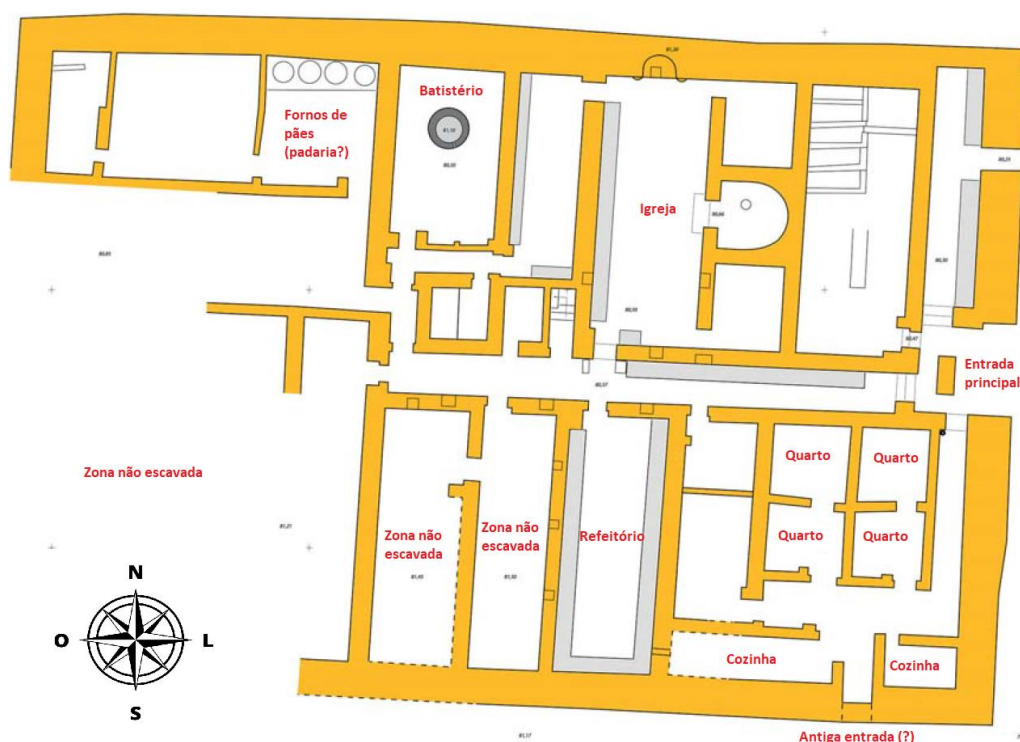


apenas parcialmente, parece reservada principalmente para o armazenamento e produção de pão (quatro fornos ocupam a sala adjacente ao batistério). O nível atual de escavação sugere que a construção tenha apenas o nível térreo (GHICA, 2012, p. 206-08).

O uso da documentação material para a compreensão dos dois principais modelos de vida monástica deixa claro que os cenóbios e as *laurae* partilhavam vários elementos arquitetônicos. Porém, como constatado, a organização de cada um destes espaços se dava de maneira bem distinta. Nos cenóbios, para além das áreas usadas por todos da comunidade, a organização das celas é um dos principais diferenciais em relação às comunidades anacoréticas. Enquanto nestas últimas a organização espacial das celas destaca-se por conter todas as funções (recepção, área de dormir, cozinha e banheiros), nos cenóbios, a arquitetura, em especial as celas, aparece de maneira alinhada para que os monges compartilhassem todos os aspectos da vida monástica.

Figura 7 – Setor norte do mosteiro Ayn Ğallāl

43



Fonte: Ghica (2019b, p. 154, demarcações nossas).

Espaço e disciplina nas fontes textuais

O espaço é indissociável da própria ideia do monacato, já que o “viver em isolamento” depende, justamente, do espaço. Na construção do ascetismo cristão, o enclausuramento dentro do monastério contribui para a compreensão de que lugar e espaço eram importantes para o

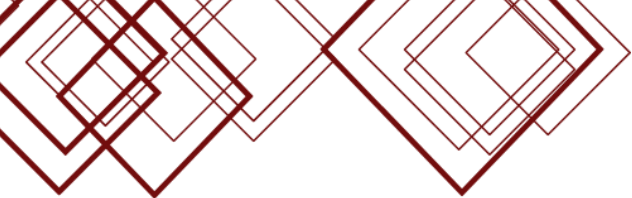


progresso espiritual e a conectividade com Deus. Tanto para os que lá viviam quanto para os observadores externos, o espaço monástico era reconhecido como uma porta de entrada para o céu. Como observou Bowes (2011, p. 343), foi justamente a interpretação da vida monástica, os significados atribuídos ao espaço e à coisa, que definiram o pertencimento ascético. De fato, a própria organização do espaço, necessária para o direcionamento do modo de vida monástico, – a disposição dos quartos e demais aposentos, os limites entre mosteiro e *saeculum*, a igreja – só se tornou evidente por um olhar interpretativo que a tornou objetiva.

Os ideais de disciplina do corpo e da mente no cristianismo tardoantigo tinham raízes diretas na prática monástica. Nos mosteiros cenobíticos e nas *laurae*, o espaço era organizado de acordo com os ideais de disciplina, mas também era o construtor destes mesmos ideais. De acordo com Foucault (2011, p. 133), o corpo é moldado por métodos que permitem um controle rígido de suas ações. Esses métodos, que garantem o domínio minucioso das operações do corpo, realizando a sujeição constante de suas forças, são o que podemos chamar de "disciplinas". A respeito das disciplinas de tipo monástico, podemos dizer que possuem a função de produzir mais renúncia do que aumento da utilidade do corpo, além de terem como fim principal a permissão do aumento do domínio de cada um sobre seu próprio corpo. Em resumo, para o autor, a disciplina é algo que produz, por meio da coerção, uma dominação intensa sobre o corpo, contribuindo assim para a sua fabricação.

O processo de fabricação do corpo por meio da disciplina requer a aplicação de algumas técnicas de regulação corporal, incluindo aquela que exige a distribuição dos indivíduos no espaço. Tal técnica prevê o enclausuramento para que o regime de educação aconteça. Mas esses princípios de clausura não são inflexíveis, pois o espaço disciplinar tende a se dividir em parcelas proporcionais à quantidade de corpos que se deseja repartir. É a ideia de *quadriculamento*, em oposição à distribuição por grupos. É a possibilidade de o poder, a cada instante, vigiar o comportamento de cada um (FOUCAULT, 2011, p. 38). Esta técnica disciplinar de enclausuramento é perceptível nas práticas ascéticas da Antiguidade Tardia, visto que a solidão do corpo é uma forma de manter o controle sobre as imperfeições mundanas, bem como de promover a elevação da alma.

Como se pode observar, o processo de disciplinarização do corpo do monge está estritamente relacionado ao espaço. São nos aposentos monacais que os corpos dos ascetas estão em constante treinamento em busca da perfeição. De acordo com Rapoport (1990a, p. 12), tanto o espaço quanto as regras que controlam os indivíduos nos ambientes são meios sociais culturalmente definidos. Nesse sentido, o espaço pode exprimir, transmitir e perpetuar visões



de um grupo acerca dos mais variados assuntos. Assim como a educação e a família atuam como vetores de transmissão e manutenção de valores com o propósito de interferir na formação do indivíduo, o espaço também pode funcionar como um dispositivo físico para perpetuar ou facilitar determinado estilo de vida (RAPOPORT, 1990b, p. 66). Em outros termos, o espaço orienta o modo como os indivíduos devem se comportar, permitindo que estes sejam aceitos pelos demais usuários. Incluindo sua estrutura física, mobiliário, utensílios e decoração, o espaço expressa informações a respeito dos seus ocupantes, de maneira que o ambiente se encontra saturado de significados que comunicam a identidade e o *status* dos seus usuários. Há sempre uma expectativa em relação ao comportamento dos indivíduos em determinado espaço.

O espaço da cela ocupava lugar central na rotina monástica. Tanto o registro arqueológico quanto as fontes textuais demonstram como as comunidades monásticas usavam e concebiam este espaço. De fato, na *Regra de Pacômio*, na *História Lausíaca*, de Paládio de Helenópolis e nas *Instituições Cenobíticas e Conferências*, de João Cassiano, a cela é retratada como um espaço vivido e que tinha a capacidade de moldar o indivíduo num caráter pedagógico e de condicionante.

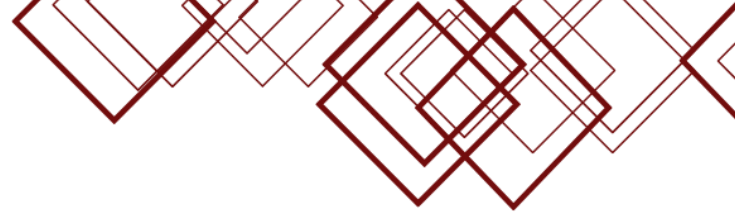
45

Em sua *Regra*, Pacômio prescreve uma série de normativas em relação à cela. Dentre elas, podemos citar a proibição dos monges em manterem as celas trancadas (*Reglas de Pacomio*, I, 107), pois ninguém poderá adentrar na cela de outro irmão sem ordem do superior (I, 112) e, mesmo nesta ocasião, não poderia fazê-lo sem bater na porta (I, 89).

Pacômio também preconiza a cela como um lugar de completo jejum e abstinência. Não era permitido armazenar (I, 78) nem consumir alimentos dentro da cela (I, 114). Toda refeição deveria ser feita em comunhão, no refeitório, espaço com dezenas de regulações e simbolismos próprios. A exceção ficava por conta dos monges que, por opção própria, estivessem num isolamento mais austero: estes receberiam a ração de pão para consumo na própria cela (I, 79). Por fim, a cela também deveria estar absolutamente livre de qualquer conforto mundano. Ao monge, só era permitido manter um pequeno conjunto de vestes (I, 81).

Como se pode perceber em Pacômio, a cela não era apenas uma estrutura física. A ascese monástica dependia também das ações realizadas nela. Para além do poder de vigilância dos superiores, o espaço de isolamento atuava como fator condicionante para a disciplinarização do corpo do monge. Isolado, em sua cela o monge deveria continuar a praticar todas as regras, mesmo sem uma vigilância direta, constituindo um espaço de autocondicionamento.

O autocondicionamento também era direcionado à espiritualidade, como visto na *História Lausíaca* (XVI) de Paládio. Nesta obra, é narrada a história do asceta Natanael, que

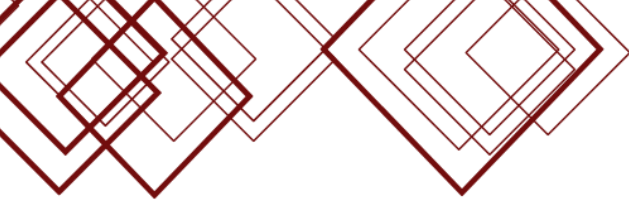


teria vivido recluso por mais de 37 anos. A ele, se atribui o feito de, várias vezes, ter expulsado e negado a entrada do demônio na sua cela. A narrativa de Paládio demonstra que a percepção da sacralidade dependia do reconhecimento dos indivíduos de que aquele não era um local comum. O espaço da cela, ao isolar o monge do mundo profano, era percebido como local sagrado, conferindo capacidade para combater as maiores provações espirituais. Inclusive, era o reconhecimento da sacralidade destes espaços que atraíam visitantes e peregrinos de todo o Império, pois acreditava-se que até dormir na cela de um monge famoso levaria o indivíduo a um relacionamento mais próximo com o divino (HEDSTROM, 2007, p. 370).

Dentro da cela, os monges adotavam um conjunto particular de exercícios para treinar seus corpos e mentes com o intuito de se alinhar a Deus e atingir a perfeição. Essa capacidade da cela de disciplinar o monge e demais membros da sua comunidade pode ser entendida como uma elucidação do *habitus*, definido por Pierre Bourdieu. Segundo Bourdieu (2016, p. 43-44), o *habitus* pode ser definido como um sistema de disposições, atitudes e comportamentos responsáveis por criar memórias dentro de um espaço social. Em outros termos, o *habitus* dos indivíduos que ocupam um mesmo espaço social é muito sistemático, pois todos os elementos de comportamento entre os indivíduos têm algo em comum, uma espécie de afinidade de estilo de vida. Dessa forma, o *habitus* não pode ser visto como algo natural, mas como um conjunto de características que é produto das condições sociais e, por isso, passível de ser adquirido.

No caso da comunidade monástica, a memória coletiva era definida por meio de comportamentos específicos, diretamente relacionados com o espaço. Na cela, um monge praticava a meditação dos Salmos, recitava orações, exercia a hospitalidade, lia as *Escrituras*, jejuava, enfrentava seus demônios espirituais e se dedicava aos trabalhos manuais. Acerca do trabalho manual, podemos considerar as *Instituições* de João Cassiano um verdadeiro instrumento pedagógico para disciplinar o asceta. Em inúmeras passagens, Cassiano deixa clara a importância do trabalho manual exercido na cela para a disciplina do corpo do monge.

No livro II, capítulo XV, o autor nos informa que nas comunidades monásticas do Oriente, ninguém ousava sair da cela, mesmo de dia, se não fosse chamado para um serviço indispensável. Uma vez que o monge estava no deserto, a cela monástica tornou-se a área para o verdadeiro trabalho físico e espiritual: “cada um em sua cela trabalha sem cessar com as mãos, sem jamais omitir a meditação dos Salmos e das outras Escrituras”. (Cas. *Inst.*, III, 2). Além disso, Cassiano (X, 2, 1) alerta os monges para os males ocasionados pela acídia, em especial no que se refere ao trabalho exercido na cela:



Quando esta enfermidade [acídia] se apodera da alma miserável, gera nela horror pelo lugar onde mora, desgosto por sua cela, desdém e desprezo pelos irmãos que vivem com ele ou estão distantes, considerando-os como negligentes ou pouco espirituais. Torno-o preguiçoso e sem coragem para todo o trabalho que deveria fazer no interior de sua cela, impedindo-o de nela permanecer e aplicar-se à leitura [...] (grifo nosso).

Interessante notar que, no discurso de Cassiano, o lugar ocupado pelo trabalho na cela se deve muito à influência do discurso Paulino:

Dize-nos, então, finalmente: Por que tens tanto trabalho nesses preâmbulos? Ainda uma vez, ele [Paulo] acrescenta: *Exortamos-vos, porém, irmãos, a progredir cada vez mais*, e só então surge o que prepara há tanto tempo: *Empenhai-vos em levar vida tranquila*. Ao primeiro argumento, acrescenta um segundo: *Ocupai-vos dos vossos negócios*, depois um terceiro: *Trabalhai com vossas mãos como vos prescrevemos*; um quarto: *Levai vida honrada aos olhares dos de fora*; e um quinto: *E não desejeis nada de ninguém* (1Ts 4,11ss)

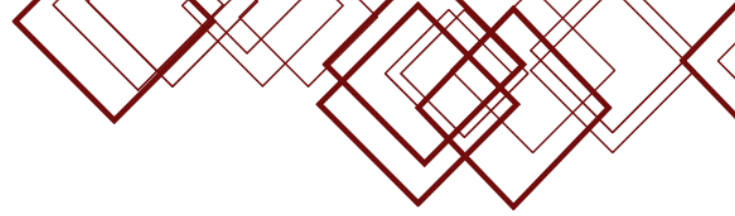
Eis aí, conhecemos agora a ideia que alimenta em seu coração e da qual retardava a exposição por todos aqueles preâmbulos. *Empenhai-vos em levar vida tranquila*, isto é, permaneci em vossas celas e não vos deixeis inquietar pelos diversos rumores que os desejos e conversas dos ociosos costumam gerar; inquietos, eles lançam também a inquietação sobre os outros (Cass. *Inst.*, X, 7, 3, grifo do autor).

47

Como se pode verificar no discurso de Cassiano, os monges agem e se situam no espaço da cela como sujeitos ativos através do trabalho e da reflexão incessantes: a cela não é lugar de descanso e ociosidade. Sendo assim, podemos afirmar que o espaço da cela é física e socialmente construído pelos monges, mas também condicionador do comportamento monástico. Ao abraçar suas atividades fielmente dentro da cela, o monge se aproximava mais da perfeição que lhes era exigida. Em outros termos, neste espaço, os monges realizavam atos performativos de devoção contribuindo não apenas para o reconhecimento de sua perfeição espiritual, mas também para a sacralidade que envolve seu espaço de vivência.

Conclusão

O arranjo espacial da cela monástica e seu valor para a disciplina corporal do monge ilustram a necessidade de uma virada espacial na releitura dos vestígios arqueológicos e da literatura monástica egípcia primitiva. De maneira geral, tanto os cenóbios quanto as *laurae* devem ser interpretados como lugares nos quais os grupos sociais se organizam e estabelecem regras de convívio e socialização. A documentação material e textual evidencia que ambos os ambientes são espaços repletos de práticas e representações, além de contribuírem para a sistematização de modos de pensar, comportamentos, estilos de vida e memórias comuns a todos os seus habitantes.



De fato, o espaço não pode ser percebido como um receptáculo das relações humanas, muito menos como um mero pano de fundo. Na verdade, até mesmo a disposição dos aposentos de um mosteiro representa a visão de mundo de um determinado grupo. Isso se reflete nas maneiras diferentes de como as comunidades monásticas organizam o espaço. Com base em diferenças arqueológicas e estruturais, os mosteiros cristãos podem ser distinguidos pelas suas relações com o espaço.

Entre os anacoretas, o eremitério previa que as celas fossem autossuficientes, na expectativa de aumentar o isolamento do monge em relação ao mundo. Contudo, a evolução material presente nos sítios indica que se tomou gradativamente um caminho diferente, evidenciado pelas reestruturações do espaço da cela, a fim de acomodar maior número de habitantes e visitantes: é a inepção das *laureas*.

Entre os cenobitas, era preconizado que todos os aspectos da vida monástica fossem compartilhados: refeição, trabalho, oração, salmodia, entre outros. Assim, suas comunidades criaram espaços que possibilitavam essa vivência; ao mesmo tempo, tais espaços educavam os monges para viver em comunidade.

Em particular, é possível identificarmos uma série de simbolismos e significados associados à cela cenobítica, a começar pela sua disposição arquitetônica: tamanhos similares, pequenos e alinhados. Espaço por excelência da vida monástica, a cela é onde se pratica o isolamento. Como verificado em fontes textuais, este isolamento era repleto de atividade – o trabalho e a constante autodisciplina eram deveres dos monges a fim de alcançar a perfeição.

REFERÊNCIAS

Documentação escrita

JOÃO CASSIANO. **Conferências 1-7**. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2011.

JOÃO CASSIANO. **Conferências 8-15**. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2006.

JOÃO CASSIANO. **Conferências 16-24**. Introdução por Joaquim de Arruda Zamith. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2018.

JOÃO CASSIANO. **Instituições Cenobíticas**. Introdução por Justino de Almeida Bueno. Tradução por Aída Batista do Val. Juiz de Fora: Subiaco, 2015.



PALLADIUS. **Historia Lausiaca**. Introducción y notas de León E. Sansegundo Valls. Sevilla: Graficas Mirte, 1991.

REGULA PACHOMI. Regla de San Pacomio. Introducción, traducción y notas de Estefania Tamburini. **Cuadernos Monasticos**, v. 45, p. 231-259, 1978.

Obras de apoio

ASHOUR, S.; ROMEL, G; SHERIF, L. The history of monasteries in Egypt as self-sustained settlements. In: **13th International Conference on Civil and Architecture Engineering (ICCAE-13)**. 2020.

BALANDIER, G. **O dédalo**: para finalizar o século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BARROS, J. D'A. História, Espaço e Tempo: interações necessárias. In: **Varia Historia**, nº36, p. 460-476. Belo Horizonte, 2006.

BIANCO, M. G. Cenóbio – Cenobita. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002.

BOURDIEU, P. Habitus. In: ROOKSBY, E.; HILLIER, J. (eds.). **Habitus: a sense of place**. 2 ed. Londres: Routledge, 2016.

BOWES, K. Inventing Ascetic Space: Houses, Monasteries and the “Archaeology of Monasticism”. In: DEY, H.; FENTRESS, E. (eds.). **Western Monasticism ante litteram: the spaces of monastic observance in Late Antiquity and the early Middle Ages**. Turnhout: Brepols Publishers, 2011.

CANNUYER, C. Ermites et moines d’Egypte, du IIIe au VIIe siècle. In: **Dossiers d’Archéologie**. n. 226, set, 1997.

EVELYN-WHITE, H. G. **The History of the Monasteries of Nitria and Scetis**. Cambridge: Cambridge University Press, 1933.

FLORENZANO, M. B. B. As *póleis* do Ocidente grego à luz da Arqueologia Clássica: uma entrevista com Maria Beatriz B. Florenzano. In: **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 15, p. 9–19, 2020.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

FUNARI, P. P. A. Teorias, métodos e conceitos aplicados à História Antiga: uma entrevista com Pedro Paulo A. Funari. In: **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 12, p. 12–23, 2018.

FURLANI, J. C. O espaço e suas dimensões como problema historiográfico. In: SOARES, Martinho Guilherme Fonseca. (Org.). **Espaços públicos e domésticos no Mundo Antigo**. Vitória: GM, 2021, p. 9-23.



- GHICA, V. Pour une histoire du christianisme dans le désert occidental d'Égypte. In: **Journal des savants**, 2012, n°2. pp. 189-280.
- GHICA, V. Ganoub Qasr el-Agouz (oasis de Bahariya). In: COULON, L; CRESSANT, M. (éds.). **Archéologie française en Égypte: Recherche, Cooperation, Innovation**. Cairo: IFAO, 2019a.
- GHICA, V. L'archéologie du monachisme égyptien au IVe siècle: état de la question. In: Crégheur, E.; Painchaud, L; Rasimus, T. (eds). **Nag Hammadi à 70 ans: Qu'avons-nous appris?**. Leuven: Peeters, 2019b.
- GULDI, J. **What is the Spatial Turn?**. 2013. Disponível em: <<https://spatial.scholarslab.org/spatial-turn/>>.
- HEDSTORM, D. L. B. Divine architects: Designing the monastic dwelling place. In: BAGNALL, R. S. (Ed.). **Egypt in the Byzantine World, 300-700**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HEDSTORM, D. L. B. The Archaeology of Early Monastic Communities. In: PETTEGREW, David K.; CARAHER, William; DAVIS, Thomas. **Oxford Handbook of Early Christian Archaeology** (eds.). Oxford: OUP, 2019.
- HEDSTROM, D. L. B.; DEY, H. The Archaeology of the Earliest Monasteries. In: BEACH, A. I.; COCHELIN, I. (eds). **The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West**. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- JONES, E. A. **Convent Spaces and Religious Women: A Look at a Seventeenth-Century Dichotomy**. Dissertação. 2008. Disponível em: <https://etd.ohiolink.edu/apexprod/rws_etd/send_file/send?accession=ohiou1197995026&disposition=inline>.
- LÖW, M. **O spatial turn: para uma sociologia do espaço**. In: **Tempo Social**. v. 25, n. 2. 2013.
- MARTINS, M. M. dos R. **Entrevista com Maria Manuela dos Reis Martins: reflexões sobre a Arqueologia Urbana, a paisagem e o território**. In: **Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos**, [S. l.], n. 6, p. 9–19, 2015.
- PINHEIRO-JONES, R. O modo de vida cenobítico e suas regras: as duas regras dos pais como exemplo de desenvolvimento do cenobitismo ocidental. In: **Tempos Históricos**. v. 22, n. 1, p. 225–274, 2018.
- RAPOPORT, A. Systems of Activities and Systems of Settings. In: KENT, S. (Ed.). **Domestic Architecture and the Use of Space**. Cambridge: Cambridge University, 1990a, p. 9-20.



- RAPOPORT, A. **The Meaning of a Built Environment: A Nonverbal Communication Approach.** Tucson: The University of Arizona, 1990b.
- SILVA, G. V. Ascetismo e disciplina no Baixo Império Romano: a 'fabricação' do corpo do anacoreta na 'História Lausíaca'. In: SOUZA, O. M. M. C.; SOUBBOTNIK, M. (Orgs.). **O corpo e suas fic(xa)ções.** Vitória: PPGL/MEL, 2007.
- SILVA, G. V. Prefácio. In: **Identidade, espaço e memória no Mundo Antigo.** Vitória: Milfontes, 2021.
- TOVAR, S. T. Egyptian Burial Practice in a Period of Transition: on embalming in Christian times. In: MANTAS-ESPANÁ, P.; BURNETT, C. (eds.), **Mapping Knowledge: Cross-Pollination in Late Antiquity and the Middle Ages.** Londres: Warburg Institute, 2014.
- VILLAFANEZ, E. A. Entre la geografía y la arqueología: el espacio como objeto y representación. In: **Revista de Geografía Norte Grande**, n 50. Santiago, 2011.
- BIANCO, M. G. Cenóbio – Cenobita. In: DI BERARDINO, Â. (ed.). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs.** Petrópolis: Vozes, 2002.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

“Até que a morte nos separe...”: morte, matrimônio e affectus nos vestígios epigráfico e trágico de Sêneca em Agamêmnon (séculos I a IV d.C.)

“Til death do us part...”: death, matrimony, and affectus in Seneca’s epigraphic and tragic vestiges in Agamemnon (1st to 4rd centuries CE)

Luciane Munhoz de Omena¹
Jéssica Honório de Oliveira Silva²

Resumo: Este artigo tem como objetivo compreender as relações entre morte, matrimônio e *affectus* a partir dos vestígios epigráficos localizados na região de *Mediolanum*, Gália Cisalpina, em diálogo com a narrativa trágica de Lúcio Aneu Sêneca em *Agamêmnon*. Por intermédio deles, pretende-se investigar os veículos materiais e textuais, pois, como se supõe, constituem-se de distintos espaços de recordação e propagação de ideias. Logo, indicam diferentes formatos, públicos e datações, propiciando, com isso, interpretações mais complexas e densas sobre as dimensões particulares e públicas no modo como os mortos eram lembrados nas sociedades mediterrânicas da Antiguidade.

Palavras-chave: Morte; Matrimônio; *Affectus*; Epigrafia; Tragédia; *Agamêmnon*.

Abstract: This paper aims to understand the relations between death, marriage and *affectus* from the epigraphic vestiges located in the region of *Mediolanum*, Cisalpine Gaul, in dialogue with the tragic narrative by Lucius Annaeus Seneca in *Agamemnon*. Through them, the paper intends to investigate the material and textual vehicles, since they are supposed to constitute different spaces of remembrance. Therefore, they indicate different formats, audiences and dates, thus providing more complex and dense interpretations about the private and public dimensions in the way the dead were remembered in the Mediterranean societies of Antiquity.

Keywords: Death; Matrimony; *Affectus*; Epigraphy; Tragedy; *Agamemnon*.

¹ Professora Associada IV de História Antiga – Orcid - <https://orcid.org/0000-0003-1039-3859> Faculdade de História e Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG), *Campus II*. Pós-Doutora no Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (UNICAMP), sob a supervisão do Prof. Dr. Pedro P. A. Funari, contemplada com a Bolsa de Pós-Doutorado no Brasil/FAPEG-CAPEF (2015-2016). Pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) e, atualmente, executa o projeto – *Morte e Memória no Império Romano à época do Principado Romano (27 a.C. a 192 d. C.)*.

² Mestre em História (Universidade Federal de Ouro Preto - UFOP). Doutoranda em História (Universidade Federal de Goiás - UFG) sob orientação da Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena. Bolsista CAPES. E-mail: jeshonorio@gmail.com. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0693-4627>



Ao falarmos sobre os laços entre morte e matrimônio nas sociedades mediterrânicas, compreendemos não somente o papel dos rituais e seus atos simbólicos, mas também os vínculos que se estabelecem entre História e Arqueologia. Senhora do tempo, a disciplina histórica comumente se dedicou à documentação escrita e, com este viés, muitos historiadores tais como Moses I. Finley consideraram imprescindível o estatuto dos vestígios textuais para a análise das práticas econômicas, sociais, culturais e políticas da Antiguidade. Nas palavras de Finley (1994, p. 29),

Os tijolos romanos e as ânforas, como objetos, nos dizem pouco por si mesmos e fornecem dados insuficientes para a escolha entre possíveis explicações históricas, enquanto os símbolos e palavras abreviadas neles inscritos são similarmente ambíguos ou inconclusivos, sem uma cuidadosa análise quantitativa tanto dos dados inscritos quanto dos achados de sítios arqueológicos.

No trecho acima, os objetos – tijolos e ânforas – se tornam testemunhos quase insignificantes para a construção histórica. Embora não mencione a documentação escrita, os objetos seriam aplicáveis necessariamente àquelas sociedades sem escrita, como as da Pré-História. A questão que se revela é o próprio estatuto da Arqueologia. Como sabemos, ela tem a sua singularidade: lida com os vestígios materiais da ação humana, como, por exemplo, paisagens, objetos, construções, entre outros elementos (cf. GUARINELLO, 2011). No entanto, possui, ainda, o mesmo interesse da História: o passado e suas interpretações acerca das práticas sociais que emolduram as indagações e apropriações contemporâneas.

53

Por que, então, a materialidade se transformou em um testemunho insípido e relegado, quando muito, à comprovação da documentação escrita? Para nós, o questionamento resulta, em especial, da visão utilitarista que posiciona a Arqueologia como ciência auxiliar da História. Torna-se, tão somente, um discurso responsável pela complementação de informações obtidas pela cultura escrita. Representa um estatuto inferiorizado, logo, não causa estranhamento a argumentação de Finley (1994) de que os objetos como tijolos e ânforas representam, de fato, traços indecifráveis do passado. São meramente fragmentos – entulhos do passado, para usarmos uma linguagem metafórica.

Evidentemente, a contemporaneidade criou laços entre Arqueologia e História, os quais consideramos, com efeito, sérios e sustentáveis. Habitualmente, encontramos a seguinte abordagem:



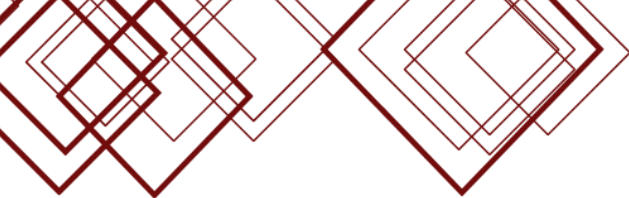
[...] ao lidarmos com a cultura material em suas diferentes formas é preciso evitar a tentação de atrelar as evidências arqueológicas àquelas contidas nos textos, de tomá-las como ilustrações daquilo que já se sabia por meio da escrita, ocasião em que a cultura material se revelaria apenas um instrumento de validação das fontes textuais. Pelo contrário, uma das virtudes do trabalho com as fontes arqueológicas é a sua capacidade de iluminar aspectos insuspeitos da realidade que, não raro, contradizem as fontes textuais, numa dinâmica de confronto, ajuste e complementação de informações que, ao fim e ao cabo, habilita o historiador a compor um quadro mais denso, mais complexo e, acreditamos, mais fiel aos processos que investiga (SILVA, 2016, p. 4).

Como se constata, Gilvan Ventura da Silva problematiza e demonstra, por intermédio da análise do Mosaico do Banquete de *Mnemosyne*, localizado em espaço funerário da cidade de Antioquia, o quão imprescindível é a ligação entre as fontes escritas e materiais. Se pensarmos o desenvolvimento das pesquisas históricas e arqueológicas no Brasil, constataremos que somos herdeiros das instituições universitárias públicas de São Paulo (Universidade de São Paulo – USP) e Campinas (Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP). Ao mencioná-las, vem à nossa memória nomes, como, por exemplo, Paulo Duarte, Haiganuch Sarian, Maria Beatriz Borba Florenzano, Norberto Luiz Guarinello e Pedro Paulo A. Funari. Todos os aqui mencionados produziram pesquisas em âmbito arqueológico e histórico, popularizaram os estudos arqueológicos (*e.g.* Museu de Arqueologia e Etnologia – MAE-USP) e transformaram vários de seus herdeiros acadêmicos – ex-orientandos – em professores-pesquisadores de universidades nacionais e internacionais. Gilvan Ventura da Silva é um desses legatários memoráveis.³

54

Tendo em mente as lições dos autores acima, interessa-nos, neste artigo, analisarmos as relações entre morte, matrimônio e *affectus*, com ênfase nos registros materiais e textuais. Escolhemos dois gêneros distintos – epitáfio e tragédia –, porém supomos certa semelhança: em ambos se verificam performances dramáticas e exercício de poder. Ressaltamos, ainda, a presença de diferentes grupos sociais, uma vez que as tragédias latinas indicam a corte romana, e os epitáfios, em grande medida, vetorizam grupos distantes dessa órbita imperial. Quando imbuídos desse enlace entre os rituais da morte e do matrimônio, mesmo que se posicionem em variadas hierarquias sociais e interesses, os nossos protagonistas não somente immortalizam tais

³ Devido à extensão de suas pesquisas, citaremos somente algumas referências: Sandes (2012) e Funari (1994) – discussões sobre a relevância de Paulo Duarte, como jornalista, arqueólogo e estudioso da época Vargas. Podemos, ainda, incluir: Funari e Zarankin (2005); Guarinello (2005; 2011); Gouveia (2011); Florenzano e Hirata (2009), entre tantos outros títulos.



práticas no Mediterrâneo romano, mas propiciam interpretações mais densas e mais complexas, para usarmos a expressão de Gilvan Ventura da Silva (2016). É o que veremos adiante.

A linha tênue entre matrimônio e morte em epitáfios

“Até que a morte nos separe” é uma expressão utilizada em rituais de casamentos cristãos e indica, em especial, a construção de um ideal de permanência. O casal não se divorciava, a morte se encarregava da dissolução. Ao pensarmos a Antiguidade romana, a expressão nos possibilita uma outra leitura: havia uma linha tênue entre casamento e morte, pois, como propomos, a morte não findava o enlace, muito pelo contrário, os rituais mortuários os tornavam eternos. Sabe-se, pois, que a necrópole representava um espaço de recordação para a comunidade e suas relações familiares. Celebravam-se o culto aos mortos e os edifícios e seus objetos móveis e imóveis imortalizavam seus mortos em cenários coloridos e requintados, como a presença do mármore nas estruturas dos monumentos, relevos em urnas e sarcófagos, altares e estelas funerários.⁴

55

Nessa espacialidade social, política e sagrada, os epitáfios se destacam por suas representações acerca das magistraturas, ofícios, relações de amizades entre escravos, libertos, irmãos e irmãs, uniões matrimoniais, expectativas de vida e idealizações familiares, tais como as crianças que se transformaram em pequenos adultos associados às divindades e às atividades civis, militares e matrimoniais.⁵ É importante ressaltarmos a presença de dedicatórias aos deuses infernais – *Dis Manibus (DM)* –, tempo de vida, versos elegíacos com lamentações acerca das perdas, tamanho das sepulturas, fórmulas jurídicas – condições testamentárias e acessos às sepulturas –, entre outras características.⁶

Em relação aos matrimônios, os epitáfios vinculados às representações em relevos podem indicar, segundo propomos, pelo menos duas interpretações que se correlacionam ao exercício de poder e às dimensões emocionais. Frequentemente, as esposas homenageadas por seus cônjuges aparecem trajadas com a pala e, em especial se atrelam aos ideais de matrona:

⁴ Podemos fazer referência a alguns autores, os quais pesquisam temáticas vinculadas às práticas mortuárias e suas relações com a ostentação e a perpetuação dos mortos: Huskinson (2011); Campbell (2015); Feraudi-Gruénais (2015); Borg (2019); Omena e Funari (2020); Petersen (2020); Emmerson (2020), entre outros autores.

⁵ Como não é o foco das nossas discussões, pelo menos, neste artigo, é importante referenciar alguns títulos sobre a infância na Antiguidade: Rawson (1999); Huskinson (2007); Harlow (2013); Vuolanto (2014); Carroll (2018); Borg (2019); Pinto (2020); Shepherd (2020); Gonçalves (2020); Omena (2020); Silva (2020), entre outros mais.

⁶ Para outras informações sobre os epitáfios e inscrições epigráficas no Mediterrâneo romano, consultar: Kappie (2002); Brunn e Edmondson (2015); Chioffi (2015); Remesal (2016) etc.



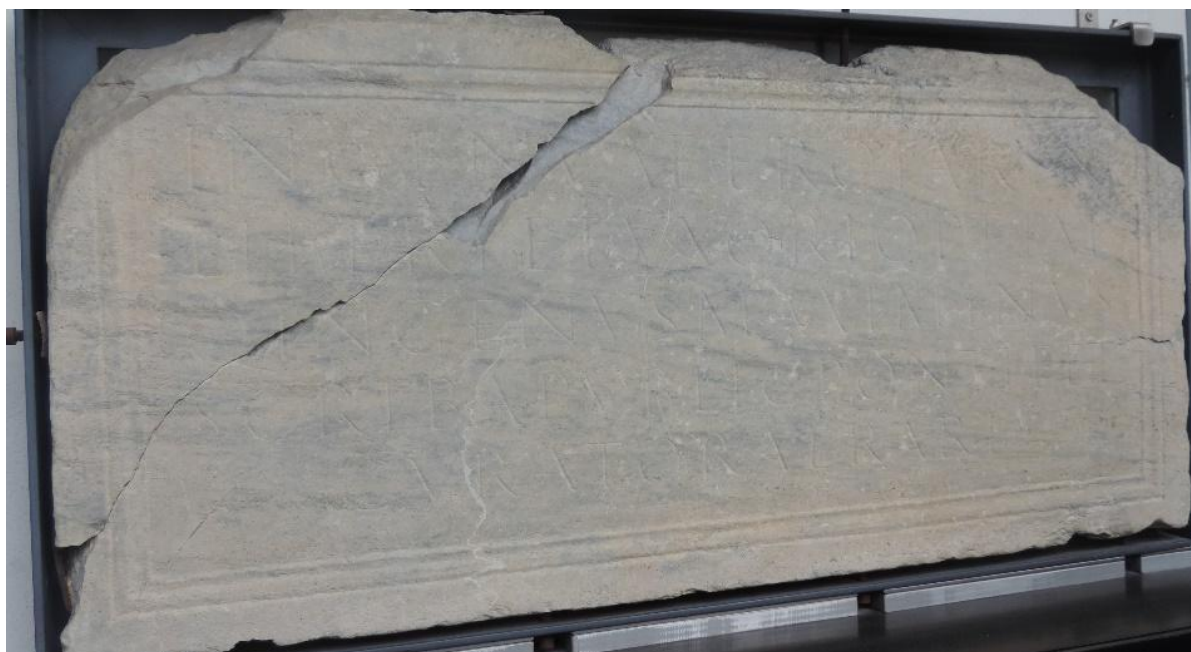
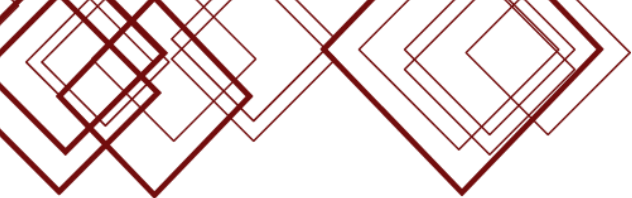
zelosas com seus filhos e suas casas, fiéis, castas e piíssimas. Além disso, ainda fiavam a lã, que junto às outras qualidades as tornavam mulheres caríssimas. Na percepção masculina das relações de poder, o comportamento moral feminino se tornava imprescindível ao alicerce das alianças políticas, por isso, deveriam não somente praticar a virtude, mas, sobretudo, parecerem virtuosas aos olhos do público. Em uma sociedade de espetáculo, as experiências sociais da morte e seus rituais se transformaram em fontes de visibilidades, projeções familiares e disputas entre famílias. Podemos citar uma lastra funerária que traz esculpida uma homenagem de um patrono à sua esposa. Construída em mármore, medindo 58 cm de comprimento, 130 cm de largura e 7 cm de espessura, localizada em *Mediolanum*, atual cidade de Milão, a lastra teria sido localizada na Igreja de Santo Estefano, no século XVII. Como não temos o contexto de origem, tal como Sartori (1994, p. 36), supomos que a inscrição ocupou a parede de algum edifício funerário com o seguinte conteúdo:

Ingenuae Erotarin(i)
libert(ae) et uxori optim(ae)
Q(uintus) Ingenu(u)s Maximinus
scriba public(us) pontifex(es) et curatore aerari(i) (Transcrição de Sartori, 1994, p. 36).

56

À Ingênuia Erotarina,
Liberta e ótima esposa
(dedica) Quinto Ingênuo Maximino,
Escriba público, pontífice e administrador do erário” (Tradução de Luciane Munhoz de Omena).

Figura 1 – Lastra Funerária, I d.C.



Fonte: N. Inv. A 0.9. 11027. Civico Museo Archeologico di Milano. Crédito: Omena, 2014.

57

Embora a lastra esteja com rachaduras, percebe-se que a homenageada tinha origem servil. Provavelmente, Ingênuia Erotarina teria sido escrava de Quinto Ingênuo Maximino, seu esposo. Ao observarmos o contexto epigráfico, vemos diversas uniões matrimoniais entre os patronos e as libertas, tal como sustenta Katharine Huemoeller (2020, p. 124-125):

Outros monumentos funerários do mundo romano, mais de 300, no total, atestam que proprietários de escravos às vezes libertavam mulheres escravizadas por eles para tomá-las esposas legalmente reconhecidas. Estudos comparativos da escravidão mostraram que o casamento era um modo comum e quase exclusivamente feminino de libertação da escravidão.

É interessante destacarmos que a união conjugal entre a ex-escrava e o ex-proprietário se realizava dentro da própria família. Ao final da República, a maioria dos casamentos livres implicava a não submissão da esposa à autoridade do marido, pois a mulher permanecia ligada à *potestas* do pai ou mesmo à *potestas* do avô, caso estivesse vivo. Dito isto, uma liberta, legalmente falando, não tinha uma família paterna. O seu dono incorporava as obrigações legais e sociais (HUEMOELLER, 2020, p. 131); por conseguinte, não é incomum a celebração dessas uniões em estelas e altares funerários. Acentuam-se, em especial, a posição social e política do consorte. O patrono-esposo de Ingênuia Erotarina imortaliza a sua carreira pública e destaca suas funções de escriba público (secretário – *scribe publicus*), autoridade do erário

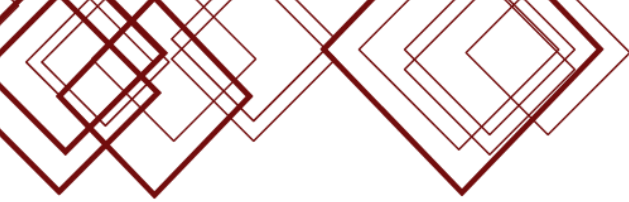


(administrador financeiro – *curator aerarii*) e cargo de pontífice, à medida que prestava assistência aos magistrados no exercício do culto aos deuses tradicionais. Como se observa, a posição pública de Quinto Ingênuo Maximino se sobrepõe à dimensão doméstica de Ingênuo Erotarina, exortada como excelente esposa. Aqui, o matrimônio aparece secundariamente, se comparado à carreira pública.

Embora se destaque a posição pública do patrono-esposo de Ingênuo Erotarina, o casamento com libertas representava símbolo de distinção. Transformava-se em capital social e simbólico.⁷ À primeira vista, tais resultados parecem indicar que as mulheres estivessem mais propensas aos cônjuges e aos filhos, ao passo que os homens estivessem mais inclinados aos registros de sua ocupação. Tal disparidade entre homens e mulheres revela, provavelmente, mais sobre o hábito epigráfico do que sobre a existência de relacionamentos reais (PENNER, 2012, p. 145). Para nós, a epigrafia transparece, ainda, o papel primordial das famílias nas comemorações funerárias. Se observarmos outros epitáfios – talvez mais singulares –, veremos representações múltiplas de famílias, as quais nem sempre comemoram seus membros com ênfase em seus papéis políticos. A este posicionamento, podemos apreciar a estela funerária comissionada por Lúcio Trébio Divo:

Diis manibus, vivus fecit. Lucius Trebius Divus fecit Septiciae Maurae coniuge carissimae, quae vixit mecum XXXVIII annos, V menses, XIII dies. Hic ubi libertus iacet, artavi priores meo set indigna morte consumpti hic quattuor manumissia cent et coniuge cara mihi una die novati. Lucius Trebius Chryseros qui vixit ann(os) XVIII mens(es) VIII dies V, Benigna vixit ann(os) V dies XXII, Felicitas vixit ann(os) IIII m(enses) II dies XI, Postumia vixit bien(n)io dies VIII. Heu me miserum, qui feci tot crudelia funera, fleo noctem diem que, post haec plus non potui praestare meis quam aeternam domum pro parte mea o quantum dolor est quod cogit, <me>miserum patronum, pectus ferre haec. Post haec adiuncta est mihi Flamia coniu(n)x laeva parte stat iuncta sub co(n)iuge priore pia pares liberti dextra. Vos qui legitis, amici, iam specto uenit illa dies in qua ille tyranus qui me transponat ad illos (Museo Archeologico di Milano, N. Inv. A. 0.9.11034. Transcrição de Sartori, 1994).

⁷ Para além da união e manumissão, as libertas estavam ligadas igualmente à fecundidade. Havia uma premência à paternidade. Como observa Huemoeller (2020, p. 128-129), “é provável, então, que a gravidez de uma escrava incentivaria um proprietário a alforriá-la. Desejava-se a união, pois, desse modo, teria um filho livre e legítimo. Ademais, o objetivo da procriação pode também explicar a introdução de um período de seis meses de janela para a realização do casamento. A necessidade de um período prescrito sugere que alguns patronos estavam libertando mulheres escravizadas para o casamento, mas depois atrasavam a realização da união. Se a escrava condicionalmente liberta não tinha concebido, por exemplo, dentro de um determinado número de meses ou não tivesse um filho do sexo masculino, o proprietário poderia decidir não completar o processo de alforria”. Para maiores informações sobre as escravas e suas manumissões, consultar: PENNER, 2012; BODEL, 2017, etc.



Para os deuses Manes. Em vida, Lúcio Trébio Divo fez este monumento funerário para Septícia Moura – cōnjuge caríssima – que viveu comigo 38 anos, cinco meses e 14 dias. Aqui onde jaz o primeiro liberto, coloquei juntos outros quatro, consumidos por morte que eles não mereciam sofrer, início das minhas desgraças, que jazem também com minha esposa, todos eles num único dia libertados e sepultados de novo. Os libertos são os seguintes: Lúcio Trébio Crisero, que viveu dezoito anos, oito meses e oito dias; Benigna viveu cinco anos e vinte e dois dias; Felicidade viveu quatro anos, dois meses e onze dias; Postúmia viveu dois anos e oito dias. Ai de mim miserável, que fiz funerais tão cruéis, choro noite e dia, depois destas coisas, mais não pude garantir senão uma casa eterna (sc. esta sepultura); da minha parte, oh quanta dor, que forçou – eu um mísero patrono – o peito a suportar tais coisas. Depois disso tudo, juntou-se a mim Flâmia como esposa; ela está na parte esquerda, colocada sob a fiel esposa anterior; os libertos todos estão à direita. Vós que ledes, amigos: já espero que venha aquele dia no qual o tirano me leve a estar com eles” (Tradução de Luciane Munhoz de Omena e Pedro Paulo A. Funari, 2015, p. 202-203).

Datado entre a passagem do século III para o IV d.C., o epitáfio apresenta aos transeuntes um comovente cenário que, composto de versos elegíacos e fórmulas epigráficas, indica, neste caso, tempo de convivência, e conduz seus expectadores à finitude e, sobretudo, à atual condição de solidão. Perde seus entes queridos, restando-lhe, tão somente, esperar o seu próprio falecimento e, assim, juntar-se a eles. Aqui, interessa-nos ressaltar dois elementos que se conectam: o primeiro é a peculiaridade textual. A dor e o lamento resultam no *affectus*. Lúcio Trébio Divo não só lamenta as mortes dos familiares – as duas esposas, provavelmente eram suas ex-escravas, e os escravos com distintas faixas etárias – mas também torna, de fato, pública a sua relação de afeto. O segundo elemento é a representação familiar. No epitáfio, o afeto e a família ganham contornos públicos. Tornam-se visíveis à comunidade de *Mediolanum*.

Lúcio Trébio Divo transforma os seus sentimentos de perda e entes queridos em uma linguagem emocional, expressiva e comunicativa, tornando-o, com isso, um miserável. A tirana morte o obrigou a realizar sepultamentos cruéis. Resta, tão somente, garantir-lhes a casa eterna – a sepultura – e seu choro, noite e dia. Como teoriza Martine Joly (1996, p. 55),

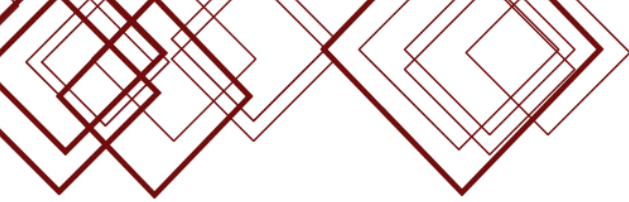
Considerar a imagem como uma mensagem visual composta de diversos tipos de signos equivale, como já dissemos, a considerá-la como uma linguagem e, portanto, como uma ferramenta de expressão e de comunicação. Seja ela expressiva ou comunicativa, é possível admitir que uma imagem sempre constituiu uma mensagem para o outro, mesmo quando esse outro somos nós mesmos. Por isso, uma das preocupações necessárias para compreender da melhor forma possível uma mensagem visual é sempre buscar para quem ela foi produzida.



Neste ponto, não é possível identificar um grupo específico dentro da comunidade de *Mediolanum*. Não temos a sepultura, nem mesmo a sua possível localização; logo, não há referências sobre a posição da estela no edifício. Isso inviabiliza a especificação do público, se pertencia à esfera doméstica ou pública. O mesmo se aplica à lastra funerária de Quinto Ingênuo Maximino dedicada à Ingênuo Erotarina. Entretanto, sabemos que a paisagem funerária mediterrânea permitia constantes deambulações de transeuntes forasteiros e membros da comunidade. A necrópole se transformava em um espaço essencial à transmissão e à perpetuação dos ideais familiares e suas representações em um ambiente, a um só tempo, público e sagrado. Em outras palavras, as relações familiares na cidade dos mortos corroboravam a criação de modelos que, ordenados socialmente, vinculavam-se às condutas cívicas para a manutenção da unidade familiar e preservação da unidade na comunidade em torno da *auctoritas* do *pater familias* e da *castitas* da *domina*. Nos dois epitáfios aqui apresentados, embora se distingam – Quinto Ingênuo Maximino explorou os elementos públicos de sua carreira e Lúcio Trébio Divo destacou o seu *affectus* – a família e o matrimônio ainda são imprescindíveis à linguagem mortuária. Assim sendo, percebe-se a relevância dos enlaces entre a morte e o matrimônio. Muito ironicamente, a morte nem sempre dissolvia e apagava esses enlaces, fossem uniões memoráveis, fossem aquelas menos perduráveis – *e.g.* *Acte* (HUEMOELLER, 2020). Nesse complexo jogo entre linguagem e comunicação, passamos às interpretações sobre a morte, o matrimônio e o *affectus* no discurso performático e trágico em *Agamêmnon* de Sêneca.

Matrimônio, morte e *affectus* na tragédia *Agamêmnon* de Sêneca

Sêneca foi um filósofo estoico romano que viveu no século I d.C. sob os cinco governos dos imperadores da dinastia Júlio-Claudiana; nasceu sob Augusto e faleceu sob Nero. Mas o filósofo não se limitou apenas a escrever tratados filosóficos, escreveu também peças trágicas. Na peça que compõe nosso *corpus* documental deste artigo, *Agamêmnon* é o rei de Micenas, quem comanda o cerco dos aqueus à cidade de Troia, um conflito que dura dez anos. Para que seus navios pudessem sair do porto, o rei sacrificou sua filha Ifigênia, uma virgem. Após os longos anos do conflito sanguinolento, o comandante voltou à Micenas, não sem contar com o ódio de sua esposa, Clitemnestra, quem nunca esqueceu a filha sacrificada e assassinou o marido por vingança. Deste modo, a morte tratada será a do rei que venceu Troia, porém foi



derrotado em seus conflitos domésticos, sendo assassinado por sua esposa. O casamento aqui em análise, por sua vez, será o do rei e da rainha Clitemnestra.

Antes de adentrarmos ao discurso trágico, julgamos necessário indicar algumas características do gênero tragédia, um tipo bastante específico. A tragédia antiga versava sobre o homem e a sua maneira de estabelecer relações com seu mundo por meio das narrativas míticas heroicas, assim como a epopeia. Em forma de versos, em toda tragédia encontramos um herói submetido ao próprio destino. Agamêmnon é o herói da tragédia escolhida, não por acaso seu nome dá o título da tragédia. Características de um mundo urbano e político; eventos trágicos – o ápice da narrativa – como assassinatos e crimes aterrorizantes; convivência com um mundo transcendente e sobre-humano; entre a poesia e o drama – texto e espetáculo: a tragicidade da tragédia não é simples e nem acidental. A situação trágica não apresenta esperança ou mudança de curso para um final apaziguador. Ela anuncia, antes, a catástrofe. “Ela aparece como uma prova dos sofrimentos que o homem pode ter que suportar, sem solução e refúgio” (ROMILLY, 2020, p. 174).

61

Sendo drama, a tragédia é performance; como um discurso que versa sobre o mundo do homem, é certo que muito de seu conteúdo é sobre o mundo político e seus exercícios de poder. Já mencionamos como as epígrafes das lápides aqui trabalhadas tem a intenção também de emocionar aquele que a lê, tal qual a tragédia busca comover seu ouvinte/espectador. Além disso, as duas fontes históricas afluem para outro objeto central dos documentos: seus personagens. Neste ponto, entendemos personagens como pessoas que existiram ou não – míticas ou históricas – que foram retratadas pelos documentos históricos de modo a atender os objetivos daquele documento, isto é, cada personagem ganha características e realces para confirmar a ideia ou tese de quem produz ou é responsável pelo documento. Nenhum personagem é mais ou menos verídico se fixarmos na intenção de quem quer emitir uma mensagem na fonte. Por exemplo, Lúcio Trébio Divo, que dedica uma lápide à esposa Septícia Moura, atribuiu a ela as características de “cônjuge caríssima” e “fiel esposa”, transmitindo a mensagem da positiva moralidade de sua companheira. Sua intenção era exibir a conformação de sua esposa ao ideal marital.

Não apenas as similaridades nos interessam, mas também as diferenças dos dois tipos de documentos como os públicos para os quais eles se dirigem, quem os produz, os objetivos e as classes sociais retratadas. Acerca dos destinatários das tragédias, trata-se de um público de elite que ouviam ou assistiam à encenação das peças; enquanto aqueles das lápides eram os transeuntes da necrópole. Produzida por membros das elites romanas, normalmente por homens



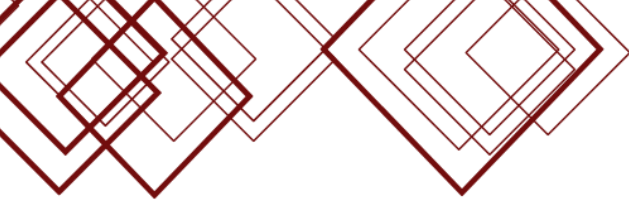
que ocupavam cargos públicos, muito próximos ao poder, como é o caso de Sêneca, a tragédia era um gênero com nobreza, segundo Quintiliano (*Inst*, 1, 8, 8-11), cujos versos eram encontrados nos discursos dos grandes oradores devido a demonstração de erudição e de satisfação por causar prazer nos ouvidos acostumados à aspereza dos discursos forenses.

As encenações trágicas tinham como público tanto membros das elites quanto pessoas do povo, por outro lado, suas leituras eram destinadas aos círculos muito particulares de pessoas nas casas romanas. O conteúdo das tragédias ambicionava educar; tratava-se de discursos que estabeleciam, por meio de suas imagens, comportamentos adequados àquelas classes sociais. Ela foi um gênero que representava as classes aristocráticas, reis e rainhas. As personagens mitológicas eram pessoas que ocupavam posições de poder, como, por exemplo, Agamêmnon e Clitemnestra e Teseu de Fedra, reis e rainhas que governavam cidades-estados.

As lápides, por sua vez, compuseram espaços de memorização sustentados por particulares a fim de exibir, lembrar e exaltar seus membros familiares. Aquelas aqui trabalhadas – dedicadas às esposas por Quinto Ingênuo Maximino, administrador do erário, e Lúcio Trébio Divo – foram encomendadas por dois homens, esposos e chefes de família. Uma característica dos monumentos funerários é poder revelar sobre classes que não encontram representação em outros tipos de documentos, o que enriquece o trabalho historiográfico. Muitas vezes, as vozes daqueles que dedicam falas sobre algum morto, uma pessoa comum, e não um membro das classes aristocráticas, como Lúcio Trébio Divo, fala de seus libertos e de sua segunda esposa, também provavelmente uma liberta.

As tragédias e as lápides funerárias referem-se à morte de maneiras distintas. Enquanto Lúcio Trébio Divo, por exemplo, exprime sua tristeza e miserabilidade por enterrar pessoas tão queridas, a morte de Agamêmnon é anunciada por Tiestes, seu tio, no monólogo que inicia a peça e relembra o problema do tio com Atreu, seu irmão e pai de Agamêmnon. A morte do rei é preconizada como uma vitória de Tiestes, uma vingança de acontecimentos anteriores que ecoa em toda a peça. “É dominante aqui a ideia da perpetuação do ônus de um crime através de várias gerações da mesma família” (LOHNER, 2009, p. 112) Tiestes prenuncia:

*rex ille regum, ductor Agamemnon ducum,
cuius secutae mille uexillum rates
Iliaca uelis maria texerunt suis
post gemina Phoebi lustra deuicto Ilio
adest, daturus coniugi iugulum suae.
Iam iam natabit sanguine alterno domus.
Enses secures tela, diuisum graui*



ictu bipennis regium uideo caput.

rei dos reis, Agamêmnon, chefe dentre os chefes,
a cujo pavilhão seguiram mil navios,
cobrindo com suas velas os mares troianos,
de Febo após dois lustros, dominada Troia,
aqui está, para dar à sua esposa o pescoço.
Logo imerso o palácio estará noutra sangue:
armas, secures, lanças, decepada ao duro
ataque de bipene, vejo a régia fronte (Sen., Ag., 39-46).

O tom poético faz-se presente no discurso de Tiestes, obedecendo aos preceitos do gênero. O tio ainda anuncia a repetição de sangue no palácio, que remonta ao evento em que seu irmão Atreu serviu a ele um banquete com a carne de seus filhos. A morte do rei de Micenas chega acompanhada de passado, de histórias familiares e tragédias anteriores que a determinam. Mas a previsão de Tiestes não é a principal fala acerca da morte de Agamêmnon, isto porque o protagonismo é de Clitemnestra.

A entrada da rainha na peça é marcada por um auto-aconselhamento a respeito da atitude a ser tomada na ocasião da volta de Agamêmnon à Micenas. Ela diz:

63

*Quid, segnis anime, tuta consilia expetis?
Quid fluctuaris? Clausa iam melior via est.
Licuit pudicos coniugis quondam toros
et sceptrum casta uidua tutari fide;
periere mores ius decus pietas fides
et qui redire cum perit nescit pudor;
da frena et omnem prona nequitiam incita:
per scelera semper sceleribus tutum est iter.
Tecum ipsa nunc evolue femineos dolos,*

Por que, alma fraca, anseias por conselho certo?
Por que flutuar? Já está fechada a melhor via.
Pudeste antes manter puro o leito de cônjuge
e solitário o cetro, em casta lealdade.
Perdeu-se lei, justiça, honra, afeto, confiança
e o pudor, que, ao perder-se, não sabe voltar.
Larga as rédeas, e firme incita todo vício.
Sempre a vida dos crimes com crimes se guarda.
Resolve agora ardis de mulher em tua mente (Sen., Ag., 108-116).

Trata-se de uma fala consigo mesma, um solilóquio, recurso importante nas tragédias latinas. Alguns verbos do excerto encontram-se no tempo presente (*expetis* – anseias – e *fluctuaris* – flutuar), os seguintes encontram-se no passado (*licuit* – pudeste – e *periere* – perdeu-se) e, depois, vêm os verbos no modo imperativo (*da* – larga –, *incita* – incita –, *evolue*



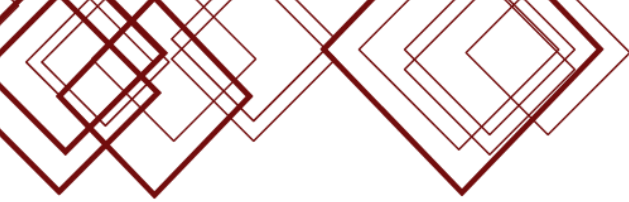
– resolve). Deste modo, no tempo presente, a rainha questiona a necessidade de aconselhamento a respeito daquilo que pretende, ou seja, matar o próprio marido; lembra, também, do que foi perdido no passado, os valores do matrimônio como a fidelidade e o pudor – perdidos por conta do abandono de Agamêmnon de sua casa, da morte de Ifigênia e da traição do marido – e, ao fim, ordena a si mesma que se entregue aos vícios já que o caminho da melhor via, isto é, do viver de acordo com a natureza foi perdido.

Ao deliberar, a rainha fala consigo, mas se defende para sua audiência. Sua ação futura é a única possibilidade conveniente já que seu matrimônio está privado de equilíbrio com a ausência das leis, do pudor, ou seja, de sua não condução de acordo com a natureza, do governo desordenado dos vícios como a ira – pela morte de sua filha, o amor – que Clitemnestra agora dedica a seu novo amante e a ambição – de Agamêmnon, na guerra. A rainha opõe-se ao comportamento “preconizado pelo estoicismo para o qual os sentimentos apaixonados devem ser coibidos para não desencadearem o desequilíbrio da ordem universal, acarretando consequências desastrosas” (CARDOSO, 2005, p. 200).

Quando Sêneca compõe uma Clitemnestra que fala a si que abandone os freios e que estimule o desregramento, um contraexemplo marital, ele almeja demonstrar os efeitos desse comportamento feminino no casamento e na família. Clitemnestra não aparece por acaso: por meio dela, o estoico reprovava a posição das mulheres de sua época: afeitas aos divórcios e aos novos casamentos, indiferentes ao pudor e à castidade conjugal.

O “novo comportamento feminino” da época de Sêneca, datado do fim da República, ganhou força com as leis augustanas, que permitiram o divórcio. O filósofo não é o único que se revoltou contra as novas “permissividades”. Jérôme Carcopino, historiador da primeira metade do século XX, atribuiu às leis de Augusto o chamado fracasso da família romana. Esse insucesso teria sido resultado da flexibilidade do rompimento das relações matrimoniais e o problema do dote, que o esposo perdia em caso de divórcio. Assim, para não perder o dinheiro, os homens obrigavam-se a permanecer nas relações enquanto a deliberação do rompimento era dada à mulher (CARCOPINO, 2001, p. 134). A razão do fracasso, ao fim, era a submissão masculina. “A família era um edifício intacto, sem rachaduras, que se quebrou por todas as partes. Antes a mulher estava sob a autoridade do senhor, agora é sua igual, que compete com ele e o domina” (CARCOPINO, 2001, p. 137).

Outra forte razão familiar para assassinar o rei, no Ato II, é o assassinato de sua filha Ifigênia, sacrificada pelo pai Agamêmnon. Clitemnestra diz “remordo na minha alma as núpcias



dessa virgem” (Sen., Ag., 164) anunciando que não esqueceu do sacrifício da filha. Na mesma fala, a rainha dialoga consigo mesma a respeito do adultério do marido:

*Per tuum, si aliter nequit,
latus exigatur ensis et perimat duos.*

Se não há saída,
que se crave em teu flanco a espada e mate os dois (Sen., Ag., 199-200).

Clitemnestra é uma personagem complexa, que revela o que acontece em seu íntimo para justificar suas ações. Há um forte apelo emocional em suas entradas, como em:

*flammae medullas et cor exurunt meum;
mixtus dolori subdidit stimulos timor;
invidia pulsat pectus; hinc animum iugo
premit cupido turpis et uinci uetat;
et inter istas mentis obsessae faces
fessus quidem et deuictus et pessumdatus
pudor rebellat. Fluctibus uariis agor
ut, cum hinc profundum uentus, hinc aestus rapit,
incerta dubitat unda cui cedat malo.
Proinde omisi regimen e manibus meis:
quocumque me ira, quo dolor, quo spes feret,
huc ire pergam; fluctibus dedimus ratem.
ubi animus errat, optimum est casum sequi.*

Meu ser chamas consomem e a meu coração.
Mesclado à dor, o medo crava-me agulhões.
Meu peito o ciúme espanca. Sob o jugo, um torpe
desejo me oprime a alma e vencer não se deixa,
e em meio a esses ardores de uma mente obsessa,
exaurido, porém, e derrotado o náufrago,
rebelar-se o pudor. Puxam-me águas opostas,
como uma onda, quando o vento e os fluxos rasgam
o mar, não sabe, incerta, a que mal vá ceder.
De igual modo, soltei de minhas mãos o leme:
onde me leve a ira, onde a dor, a esperança,
lá eu irei; às vagas entreguei meu barco.
Quando a alma segue errante, o acaso é o melhor guia (Sen., Ag., 132-144).

A expressão de Clitemnestra volta-se aos seus sentimentos e às manifestações físicas dessas emoções por meio da linguagem metafórica. A utilização do substantivo *flamma*, nas tragédias de Sêneca, é recorrente, assim como seu correspondente grego, *hignis*. É uma escolha lexical adequada para o gênero porque expressa o sentido figurado de ardor, paixão, objeto da tragédia. *Medulla*, por sua vez, é o âmago, aquilo de mais profundo do ser. Temos, assim, a



manifestação irracional das emoções no ser de Clitemnestra de maneira incontrolável, alheia a seu poder. *Dolor* e *timor* também representam o domínio das paixões sobre a rainha. O fogo (*flamma* e *faces*), a dor (*dolor*), o medo (*timor*), o ciúme (*invidia*) e a paixão (*cupido*) compõem a imagem caótica da falta de razão que resulta na subversão do pudor da esposa.

O assassinato do esposo, portanto, será resultado do governo das emoções (*affectus*) sobre Clitemnestra. Na trajetória que levará ao assassinato de Agamêmnon, duas outras personagens são fundamentais na narrativa: a ama e o amante da rainha. Nesta ordem, uma representa a razão enquanto a outra, o contrassenso, isto é, a rainha se encontrará entre a moderação de seu ser e o descontrole.

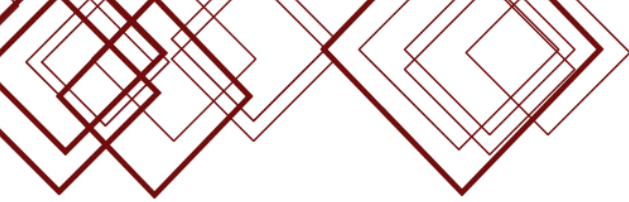
A ama é representante do estoicismo de Sêneca, ela diz: “*at te reflectat coniugi nomen sacrum*” / “Que te demova o nome sagrado de esposa” (Sen., Ag., 155). Sua posição é a de quem deve impedir o crime. A ama não apenas fala sobre a razão, mas a representa. Há um *topos*, uma repetição, na literatura latina, da boa moral em indivíduos de classes pobres, muito utilizado nas tragédias senequianas. Nesse lugar-comum literário, os pobres possuem reto comportamento enquanto os ricos são imoderados, como vemos aqui.

No verso 203, a ama ainda diz “*regina, frena et temet et siste impetus*” / “refreia-te, rainha, e faz cessar esse ímpeto” (Sen., Ag., 203). Enquanto a ama ocupa a posição da *ratio*, Egisto, primo de Agamêmnon, filho de Tiestes e amante de Clitemnestra, ocupa a da imoderação. Incitando a ira da amante, a fim de que ela não renuncie ao intento de matar Agamêmnon, ele pergunta “*feresne thalami uicta consortem tui?*” / “vais aturar, vencida, a sócia do teu leito?” (Sen., Ag., 256). A catástrofe está anunciada quando a ama perde a disputa retórica e o *affectus* prevalece sobre a *ratio*. Segundo Cardoso (2005, p. 196):

[...] em Roma, a cidade eterna, o caminho se abre para o triunfo das paixões que acarretam catástrofes irreversíveis; a vida real, a felicidade, a tranquilidade e a paz residem, ao contrário, segundo os parâmetros estoicos, na identificação com o que é natural, na simplicidade, no equilíbrio, na sobriedade, na moderação e no domínio das paixões.

A cena do assassinato é uma espécie de visão de Cassandra, filha de Príamo – rei de Troia, a cativa que chega com Agamêmnon. A troiana descreve a cena com a realidade de quem a vê:

*Armat bipenni Tyndaris dextram furens,
qualisque ad aras colla taurorum popa
designat oculis antequam ferro petat,*



*sic huc et illuc impiam librat manum.
Habet, peractum est. Pendet exigua male
caput amputatum parte et hinc trunco cruor
exundat, illinc ora cum fremitu iacent.
Nondum recedunt: ille iam exanimem petit
lacerat corpus, illa fodientem adiuuat.
Vterque tanto scelere respondet suis:
est hic Thyestae natus, haec Helenae soror.*

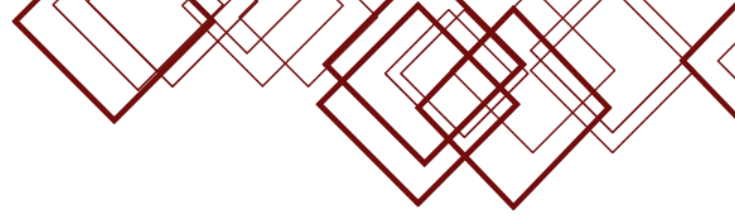
Bipene em punho, irosa, de Tíndaro a filha,
qual popa que, no altar, as cernelhas dos touros
aponta com o olhar antes que vibre o ferro,
ela, a mão ímpia, assim balança aqui e ali.
Eis! Consumado está! De estreita parte pende,
mal amputada, sua cabeça e o sangue jorra
do tronco; a face, com um frêmito, desaba.
E ainda não recuam: ataca, ele, o corpo
sem vida e o lacera: ela ajuda o algoz.
Semelham, ambos, com tamanho crime, os seus:
ele, vem de Tiestes; ela, irmã de Helena (Sen., Ag., 897-907).

Clitemnestra deixou-se vencer pela ira, a emoção que a moveu durante toda a narrativa mítica. Os conselhos da ama, o matrimônio, os filhos que muitas vezes foram lembrados, o temor de um rei tão poderoso e vitorioso: nada disso moderou seu ímpeto. Também adúltera, vingou-se do adultério do esposo, da morte da filha, do abandono de sua casa.

Essa personagem é especialmente interessante para entendermos como o tragediógrafo abordou a morte, o matrimônio e o *affectus* na tragédia. Assim como Agamêmnon, a esposa assassina também possui um passado familiar que refletiu sobre seu comportamento: era irmã de Helena, que também traiu seu esposo e foi o motivo da guerra de Troia. Ademais, a partir da cena do assassinato, compreende-se a posição da rainha, qual seja, a de uma mulher poderosa que ameaça e suja as próprias mãos com o sangue do esposo. São evidentes também as motivações políticas de Clitemnestra ao desejar colocar Egisto no lugar do rei e dominar também com ele.

Outrossim, o fim de Agamêmnon representa a vitória familiar de Tiestes sobre Atreu, de Egisto sobre Agamêmnon. Representa a vitória da imoderação, da entrega aos prazeres, do adultério e dos novos casamentos, elementos contra-estoicos, na visão de Sêneca. Clitemnestra é um mau exemplo de esposa, para Sêneca, e seu caso demonstra os resultados do desgoverno familiar quando maridos estão em guerra.

Considerações finais



Diante do exposto, depreendemos que a tragédia e as fontes epigráficas tratam o matrimônio, o *affectus* e a morte, compartilhando-os de maneiras distintas. As lápides apresentam, em uma retórica muito positiva, os valores familiares compartilhados no mesmo circuito cultural em que se localizam as tragédias: o pudor, a castidade e o controle feminino, nas esposas, são caros e exaltados; enquanto o caminho contrário resulta em tragédias, mortes.

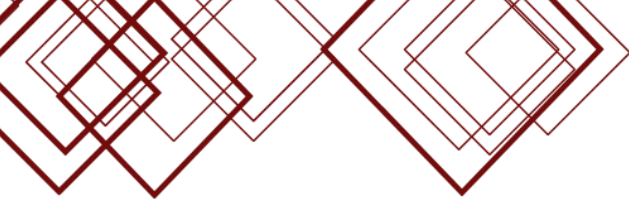
A autoridade do pai, que governa a família, é essencial. O poder masculino é imprescindível nas esferas privada e pública. A castidade feminina, nas dedicações funerárias às esposas, é motivo de orgulho; na tragédia de Sêneca, não há razão para se orgulhar do comportamento de Clitemnestra, que ataca fisicamente o marido. Daí uma contraposição moral das esposas das fontes.

O que se tem em comum é uma exaltação dos ideais familiares a partir do comportamento ético, elemento que se mostra importante entre as classes ricas e pobres. Por fim, sendo o tragediógrafo um aristocrata, no centro do poder, partícipe do sistema político romano, a representação de um casamento trágico – no sentido do gênero e do evento trágico que se instala – é uma forte crítica ao seu tempo. Demonstra uma agência política, social e familiar feminina especialmente negativa para Sêneca, bem como a corrupção do comportamento familiar daqueles que estão no alto do poder.

O cruzamento das fontes epigráficas e trágicas confirmam, uma vez mais, a riqueza que o trabalho historiográfico ganha com seu elo. A materialidade não comprova a documentação escrita, pois não é esta sua função; não há, também, hierarquias dos tipos de fontes já que as entendemos em diálogo; a materialidade não é complemento da fonte textual, mas um ponto de enfrentamento de realidade distintas, como mostra nossa análise.

O ideal de boa esposa, que perpassa as duas fontes, revela a importância do comportamento moral feminino para os homens que dirigiram Roma, bem como para as classes pobres. Entre as boas esposas da epigrafia e as criminosas das tragédias, projeta-se um ideal familiar ainda em jogo e confronto para nós: o da matrona comportada e submissa, que evidencia um “bom governo masculino familiar”. Ontem e hoje as mulheres são divididas entre aquelas que só se separam de seus maridos após a morte e as destruidoras de lares. Hoje, em particular, estamos moralmente e ilusoriamente divididos entre o “bem” e o “mal”, os “bons” e os “ruins”, nocivamente mais próximos da “família tradicional romana” do que pensamos.

Referências



Documentação escrita

SÊNECA. *Agamêmnon*. Tradução de José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Globo, 2009.
QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

Documentação epigráfica

SARTORI, Antônio. *guida alla sezione epigrafica delle raccolte archeologiche di Milano*. Milano, 1994.

OMENA, L. M. de; FUNARI, P. P. A. Lamento e dor: tradução do epitáfio de Lúcio Trébio Divo (SÉC. III-IV D.C.). *Revista Est. Fil. e Hist. da Antiguidade*, Campinas, n. 29, p. 195-206, 2015.

Obras gerais

69

BODEL, John. Death and Social Death in Ancient Rome. In: BODEL, John; SCHEIDEL, Walter. *On Human Bondage. After Slavery and Social Death*. Malden: John Wiley & Sons Inc., 2017, p. 81-108.

BORG, Barbara E. *Roman Tombs and the Art of Commemoration*. Contextual Approaches to Funerary Customs in the Second Century CE. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan. The Epigrapher at Work. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan (ed.). *Roman epigraphy*. Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 03-21.

CAMPBELL, Virginia L. *The tombs of Pompeii. Organization, Space, and Society*. New York: Routledge, 2015.

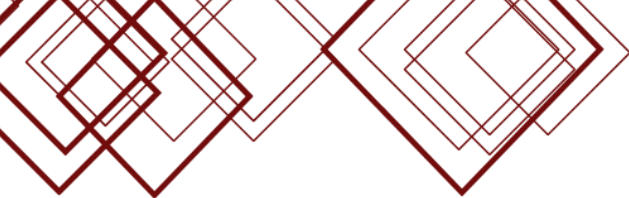
CARCOPINO, Jerome. *La Vida cotidiana en la Roma em el apogeo del imperio*. Madrid: Ediciones temas de hoy, 2001.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda, 2005.

CARROLL, Maureen. *Infancy and Earliest Childhood in the Roman world*. London: Oxford University Press, 2018.



- CHIOFFI, Laura. Death and burial. In: BRUUN, Christer; EDMONDSON, Jonathan. *Roman epigraphy*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 627-648.
- EMMERSON, Allison L. C. Death in the Suburb. In: EMMERSON, Allison L. C. *Life and Death in the Roman Suburb*. Oxford: Oxford University Press, 2020, p. 56-91.
- FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Rio de Janeiro: Mec, 1967.
- FINLEY, Moses I. *A História Antiga: testemunhos e modelos*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- FUNARI, Pedro P. A. Paulo Duarte e o Instituto de Pré-História: documentos inéditos. *Ideias*, Campinas, v. 1, n. 1, p. 155-179, 1994.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily. *Theory*. Contextual voices and Contemporary thoughts. New York: Kluwer Academic; Plenum Publishers, 2005.
- FLORENZANO, Maria Beatriz; HIRATA, Elaine Farias Veloso. *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: EDUSP, 2009.
- FERAUDI-GRUÉNAIS, Francisca. The decoration of Roman tombs. BORG, Barbara. *A Companion to Roman Art*. Oxford: John Wiley & Sons, Ltd, 2015, p. 432-451.
- GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Caracala e Geta: questões políticas, familiares e numismáticas. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 16, p. 101-121, 2020.
- GOUVEIA, Eleuza. Cronologia da trajetória acadêmica de Haiganuch Sarian. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira *et al.* *Arqueologia do Mediterrâneo Antigo*. Estudos em homenagem a Haiganuch Sarian. Campo Grande: Life, 2011, p. 13-28.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Archaeology and the meanings of material culture. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; ZARANKIN, Andrés; STOVEL, Emily. (ed.). *Theory*. Contextual voices and Contemporary thoughts. New York: Kluwer Academic; Plenum Publishers, 2005, p. 19-27.
- GUARINELLO, Norberto Luiz. Arqueologia e cultura material: um pequeno ensaio. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira *et al.* *Arqueologia do Mediterrâneo Antigo*. Estudos em homenagem a Haiganuch Sarian. Campo Grande: Life, 2011, p. 161-168.
- HARLOW, MARY. Toys, dolls, and the material culture of Childhood. In: GRUBBS, Judith Evans *et al.* *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 322-340.
- HUEMOELLER, Katharine. Freedom in Marriage? Manumission for marriage in the Roman world. *Journal of Roman Studies*, n. 110, p. 123-139, 2020.



HUSKINSON, Janet. Habent sua fata. Writing life histories of Roman Sarcophagi. In: ELSNER, Jás; HUSKINSON, Janet (ed.). *Life, death, and representation*. Some new work on Roman sarcophagi. New York; Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 2011, p. 55-82.

HUSKINSON, Janet. Constructing childhood on Roman funerary memorials. *Hesperia Supplements*, v. 41, p. 323-338, 2007.

JOLY, Martine. *Introdução à análise da Imagem*. Fonseca. Campinas: Papirus, 1996.

KEPPIE, Lawrence. *Roman Inscriptions*. Baltimore: Taylor & Francis e-Library, 2002.

OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. A recordação funerária na Isola Sacra. In: CARVALHO, M. M.; OMENA, L. M. de. (org.). *Narrativas e materialidades sobre a morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia*. Curitiba: CRV, 2020, p. 235-256.

OMENA, Luciane Munhoz de. Entre brincadeiras e homenagens: a experiência social infantil em Isola Sacra (século I a II d.C.). *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 16, p. 149-159, 2020.

PENNER, Lindsay. Gender, household structure and slavery: re-interpreting the aristocratic columbaria of Early Imperial Rome. In: LAURENCE, Ray; STRÖMBERG, Agneta (ed.). *Families in the Greco-Roman World*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2012, p. 143-158.

PETERSEN, Jane Hjarl. Protecting me every step of the way: Dionysian symbolism in the burial culture of Roman Ostia. In: BARGFELDT, Niels; PETERSEN, Jane Hjarl (ed.). *Reflections: Harbour city deathscapes in Roman Italy and beyond*. Rome: Analecta Romana Instituti Danici, 2020, p. 145-168.

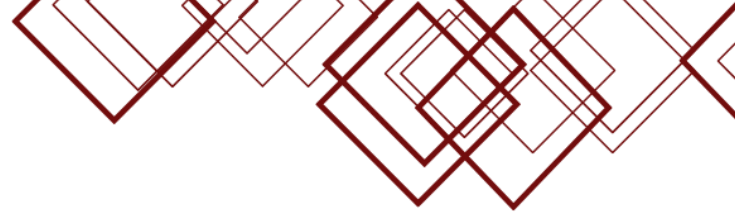
PINTO, Ana Paula. A infância nos poemas homéricos. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 16, p. 39-60, 2020.

RAWSON, B. The Iconography of Roman childhood. In: RAWSON, B.; WEAVER, P. (ed.). *The Roman in family: status, sentiment, space*. Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 205-232.

REMESAL, José Rodríguez. Os aspectos legais do mundo funerário romano. In: OMENA, L. M. de; FUNARI, P. P. A. (org.). *Práticas funerárias no mediterrâneo romano*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016, p. 25-46.

ROMILLY, Jacqueline. *A tragédia grega*. Lisboa: Edições 70, 2020.

SANDES, Noé Freire. Memória, arquivo e ressentimento: as memórias de Paulo Duarte. *R. IHGB*, Rio de Janeiro, a. 173, n. 455, p. 209-226, 2012



SILVA, Gilvan Ventura. A formação educacional das crianças na Antiguidade Tardia: João Crisóstomo e a defesa da escola monástica. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 16, p. 160-189, 2020.

SILVA, Gilvan Ventura. Ritos funerários e relações de sociabilidade em Antioquia: a propósito do Mosaico do Banquete de Mnemosyne. *História*, v. 35, n. 88, p. 01-19, 2016.

SHEPHERD, Gillian. Narratives on child and childhood in Greek city-states: an interview with Gillian Shepherd. [Entrevista concedida a Luciane Munhoz de Omena]. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 16, p. 12-38, 2020.

VUOLANTO, V. Children in the Roman world: cultural and social perspectives: a review article. *Arctos*, v. 48, n. XLVIII, p. 435-450, 2014.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

As metamorfoses do Sidus Iulium na iconografia monetária: uma análise das apropriações da estrela/cometa de César nas moedas romanas do séc. I a.C.

The metamorphoses of Sidus Iulium in monetary iconography: an analysis of the appropriations of Caesar's star/comet in Roman coins from the 1st century BC

Thiago Eustáquio Araújo Mota¹

Resumo: O presente artigo tem por objetivo investigar, a partir das fontes numismáticas e dos vestígios do Templo do Divino Júlio, o processo de construção da divindade de César e sua vinculação com o cometa/estrela de 44 a.C. Para isso, foi selecionado um *corpus* monetário datado entre o final do governo de Caio Júlio César e a década de 10 a.C. do Principado de Augusto. Respeitadas as características formais e tipológicas da referida documentação, as moedas apresentam um contraponto interessante às narrativas historiográficas e testemunhos poéticos no que diz respeito ao tema da divinização de César e ao tratamento dado ao fenômeno celeste de 44 a.C.

Palavras-chave: Divinização; *Sidus Iulium*; Otávio; Moedas romanas; Principado.

Abstract: This article aims to investigate, from numismatic sources and the ruins of the Temple *Divus Iulius*, the process of manufacturing Caesar's divinity and its connection with the comet/star of 44 BC. For this purpose, was selected a monetary corpus dated between the end of the rule of Gaius Julius Caesar and the 10 BC of Augustus' Principate. Respecting the formal and typological characteristics of this kind of source, the coins present an interesting counterpoint to the historiographical narratives and poetic testimonies regarding the theme of Caesar's divinization and the perception of this celestial phenomenon of 44 BC.

Keywords: Deification; *Sidus Iulium*; Octavio; Roman coins; Principate.

¹ Professor Adjunto de História Antiga da Universidade de Pernambuco, *campus* Petrolina, Doutor em História pelo PPGH/UFG, pesquisador do LEIR/UFG e coordenador do GEEPA, Grupo de Estudos sobre Épica e Performatividade na Antiguidade (GEEPA). E-mail para contato: theamotta@gmail.com ou thiago.mota@upe.br



Introdução

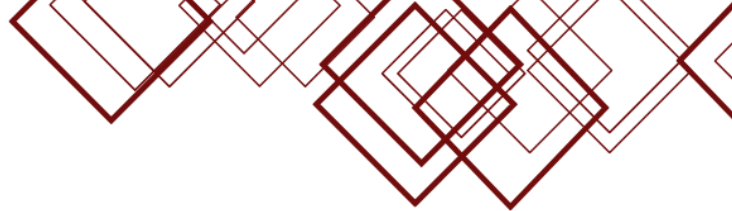
Formados essencialmente por gelo, poeira e gás, os cometas estão entre os poucos objetos celestes que podem ser avistados a olho nu da Terra quando atingem a fase de proximidade do sol, ou periélio. A recente aproximação do *Neowise* mobilizou uma legião de curiosos em todo o mundo que madrugaram para obter um registro fotográfico do cometa. Se na era digital podemos antecipar a órbita destes objetos, a manifestação, geralmente súbita, dos cometas trazia um desafio às categorias de explicação dos povos da Antiguidade. Inexiste entre os autores clássicos uma percepção unívoca destes fenômenos celestes. Se para Aristóteles (*Metereológica*, 344a-345a) os cometas não passavam de ocorrências naturais, causados pela evaporação da atmosfera terrestre, para Cícero (*Sobre a natureza dos deuses*, II, 14) as estrelas comadas eram perturbações claras na regularidade cósmica e mensageiras de grandes calamidades.

Alguns governantes helenísticos incorporaram os cometas como símbolos heráldicos em suas narrativas de triunfo político. Mitrídates VI, soberano do Ponto e temido antagonista dos romanos, por exemplo, associou seu nascimento e ascensão à passagem de um cometa (RAMSEY, 2006). Várias moedas cunhadas pelo soberano ostentam uma estrela de oito raios com uma cauda. Tigranes II, soberano da Armênia, também associou sua efígie a um cometa, como aparece em algumas moedas cunhadas em Antioquia (GURZADYAN; VARDANYAN, 2004).

O astro que cortou os céus de Roma em 44 a.C., durante a celebração dos *Jogos à Vitória de César*, é talvez o evento astronômico mais conhecido da Antiguidade, tendo em vista as apropriações poéticas e usos políticos deste acontecimento. Augusto registrou o acontecimento em suas memórias ou *Commentarii de Vita Sua* em um trecho reproduzido por Plínio, o Antigo, na *História Natural*, como podemos ver a seguir:

Quando naqueles próprios dias dos meus jogos, uma estrela comada [cometa] por sete dias, na região do céu, sob a Ursa Menor, foi avistada. Ela surgiu, por volta da décima primeira hora do dia, radiante e por toda a parte foi visível. Por aquele astro, a população confiou ser revelado que a alma de César fora recebida entre os numes dos deuses imortais, porque aquele sinal, com o nome, foi adicionado à estátua de César, que pouco depois no Fórum consagramos (Plínio, *História Natural*, II, 93, tradução nossa).²

² Nossa tradução toma como referência a edição inglesa da Loeb Classical Library: PLINY. *Natural History*. Trans. H. Rackham. London: William Heinemann, 1967.



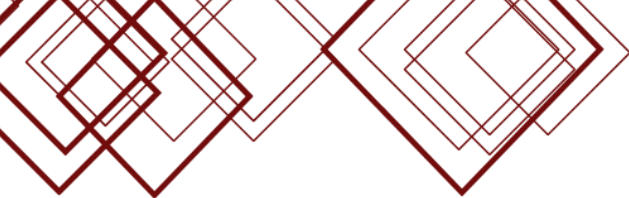
No que é possível depreender do trecho transcrito acima, Otávio se apresenta como principal agente da divinização de César, legítimo executor da vontade do povo – *uulgus* – que reconheceu na manifestação do astro um sinal da apoteose do *Dictator*. Logo, o sobrinho neto de César teria consagrado no Fórum uma estátua com este sinal (o cometa) atado à parte superior da cabeça. Dion Cássio (*História Romana*, XLV, 7.1), historiador do período Severiano (séc. II d.C.) descreve o episódio dos jogos em termos semelhantes. Mauro Sêrvio Honorato (*Comentário à Eneida*, VI, 790), gramático do século IV d.C., vai um pouco além ao sugerir que Otávio manipulou a opinião pública para que os espectadores acolhessem o portentoso como um fato auspicioso, ao dizer que a “população acreditou se tratar da estrela de César mediante a persuasão de Augusto”.³ As descrições de Sêrvio e Dion Cássio partem, possivelmente, da mesma fonte citada por Plínio na *História Natural: os Commentarii de Vita Sua* de Augusto, compostos e publicados vinte anos depois do acontecimento (SMITH; POWELL, 2009).

Assume-se por estes relatos extemporâneos que Otávio teria, logo no início de sua carreira política e militar, uma influência considerável sobre a opinião pública romana, além do controle sobre as representações literárias e a imagética do cometa de 44 a.C. Como desdobramento disto, ele teria assumido o protagonismo na luta pelo reconhecimento da divindade do pai adotivo. Porém, ao analisar, mais detidamente, a documentação literária e numismática contemporânea e o processo histórico em seus meandros, o quadro que se apresenta é bem mais complexo e lacunar.

Em primeiro lugar, nenhuma fonte anterior aos *Commentarii de Vita Sua* menciona o cometa propriamente dito. Não há qualquer referência ao evento astronômico em toda a documentação de Marco Túlio Cícero, o que torna os textos poéticos de Virgílio e Horácio os únicos registros literários mais próximos temporalmente do portentoso. Virgílio (*Bucólica*, IX, 46-49), nas *Bucólicas*, compostas entre 42 e 38 a.C., refere-se a ele como *astrum caesaris* ou “astro de César” que exerce influência benéfica sobre as vindimas. Do grego ἄστρον, a palavra expressa o sentido geral de corpo luminoso que pode ser tomado como sinônimo de estrela e, no plural, como metáfora das moradas celestes (GLARE, 1968, p. 193). Horácio (*Odes*, I, 12), em uma passagem muito discutida de suas *Odes*,⁴ compara a projeção da fama de Marcelo ao

³ No original: “persuasione Augusti Caesaris esse populus creditit”.

⁴ Várias possibilidades de interpretação deste trecho são trazidas pelos especialistas em Horácio, seja como metáfora de divindade (PANDEY, 2013, p. 426); juventude e beleza, em uma apropriação de um motivo épico (NISBET; HUBBARD, 1970, p. 162-63); ou como referência à deificação de César (TEIXEIRA, 2018, p. 207).



brilho emitido pelo *Sidus Iulium* ou “Estrela Júlia” sem qualquer alusão à cauda ou crina típica dos cometas.

Ademais, o reconhecimento do *status* divino de César não foi algo instantâneo. Historicamente, o processo de *consecratio* se completou apenas em 42 a.C., quando sua divindade foi oficialmente decretada pelo Senado (BELTRÃO, 2013, p. 43-44). Segundo Michael Koortbojian (2013, p. 5-13), a rivalidade entre Otávio e Antônio e a instabilidade política de todos os lados impuseram uma série de obstáculos a este processo. No que diz respeito à documentação monetária, o título *Filius Diui* aparece pela primeira vez na epigrafia das moedas apenas em 40 a.C., com a legenda DIVI IVLI·F circundando a efígie de Otávio no anverso das emissões do moedeiro Tibério Sempônio Graco (RRC, 525, 1; 2). Na maioria das moedas que ostentam a efígie do *Diuus Iulius*, ou que trazem a representação do seu Templo, é a estrela de oito pontas e não a imagem do cometa que aparece como evocativo de sua apoteose astral (RRC, 480, 5a; 5b; 534, 1; 540, 1; 2). O cometa, propriamente dito, só aparece nas moedas romanas por volta do ano 18 a.C. Já a sede da nova potestade, ou o assim denominado *Aedes Diui Iulii*, foi inaugurada apenas em 29 a.C., ou seja, treze anos depois de sua dedicação pelos Triúnviros.

97

Isto posto, o presente artigo tem por objetivo investigar, a partir das fontes numismáticas e dos vestígios do Templo do Divino Júlio, o processo de construção da divindade de César e sua vinculação ao cometa/estrela de 44 a.C. Para isso, foi selecionado um *corpus* monetário, datado entre o final do governo de Caio Júlio César e a década de 10 a.C. do Principado de Augusto. Respeitadas as características formais e tipológicas da referida documentação, acreditamos que as moedas apresentam um contraponto interessante às narrativas historiográficas e aos testemunhos poéticos, no que diz respeito ao tema da divinização de César e ao tratamento dado ao fenômeno celeste de 44 a.C.

O tema divinização astral nas moedas romanas

Muito além do material descontextualizado que aparece no mercado dos colecionadores, as moedas são objetos de origem arqueológica que agrupam informações técnicas (composição, peso, liga metálica) e internas (tipos monetários, iconografia, legenda), cujo valor como fonte de conhecimento histórico aumenta em proporção direta à fidelidade com que é possível averiguar seu contexto de emissão, circulação e achado. As cunhagens monetárias romanas oferecem aos especialistas a vantagem de identificar eventos que são, em geral, contemporâneos ou cronologicamente próximos à data de sua emissão. Isso fica evidente – com o uso do denário



–, para fins propagandísticos, em especial, pelas famílias da aristocracia romana, a partir do final do século II a.C. e, como consequência, para a divulgação de espetáculos, construções e conquistas militares, por meio das moedas (FLOWER, 2010, p. 75; FLORENZANO, 2009, p. 46). A competição política entre Mário e Sila, depois entre Pompeu e César e, por fim, entre os Triúnviros da segunda geração, por exemplo, desencadeou os mais variados usos do suporte monetário para fins propagandísticos. A propósito deste contexto, o numismata italiano, Adriano Savio (2001, p. 117), afirma o seguinte:

De um ponto de vista numismático, a República morre quando César, não muito antes de ser assassinado, obtém do Senado o direito de colocar seu retrato cunhado nos denários, sob a supervisão dos *quattuorviri monetales* em menção à própria Ditadura perpétua e no reverso Vênus, sua divindade tutelar.⁵

O espaço do anverso, até então reservado à efígie das divindades romanas, era agora ocupado por um mortal que se fazia representar em um estilo similar ao dos soberanos helenísticos. Mesmo os denominados Libertadores e Triúnviros da segunda geração aderiram à prática de estampar seu rosto nas moedas.⁶ Em especial, os últimos anos da guerra entre Pompeu e César presenciaram o aumento da emissão monetária *imperatoria* sobre a *urbana* (SAVIO, 2001, p. 11). Ou seja, moedas emitidas em campanha por oficinas itinerantes, com a finalidade de pagamento das tropas e sob a autoridade dos *imperatores*. Isto significou uma maior autonomia para a escolha das mensagens visuais veiculadas e o aumento das referências pessoais (conquistas militares, cargos sacerdotais, divindades protetoras) e de cunho familiar (com a celebração de ancestrais ilustres ou mitológicos) nas moedas.

O motivo iconográfico da estrela de oito pontas, que será posteriormente associada ao *Diuus Iulius*, trilhou um caminho pouco peculiar nas moedas republicanas. Nas mais antigas cunhagens romanas, a estrela de oito pontas esteve associada a potestades como Apolo e Minerva (RRC, 1a; 1b). A partir do século I a.C. este elemento aparece vinculado também aos Dióscuros, Mercúrio e Júpiter. Foi, porém, Caio Júlio César o primeiro a incorporar a estrela de oito pontas à representação de Vênus nas moedas. A partir da vitória sobre Pompeu em Farsalos (48 a.C.), a celebração da genealogia familiar dos *Iulii Caesares* se torna presente nas construções e na iconografia das moedas emitidas por César e seus partidários.

⁵ O autor se refere às moedas presentes em: RRC, 480, 7a; 7b.

⁶ Exemplos dessa prática podem ser encontrados em: RRC, 490, 2; 492, 1; 506, 1a; 507, 1b; 508, 3.



A moeda abaixo foi cunhada durante a campanha militar na Hispânia, entre 45-46 a.C. (Figura 1). O denário rememora a conquista da Gália em um momento de novos conflitos civis, ao mesmo tempo em que celebra a genealogia divina dos *Iulii Caesares*. O anverso traz a efígie de Vênus voltada para a esquerda com diadema na frente, entre um *lituus* e um cetro. Chama a atenção o detalhe no coque da divindade com a estrela de oito pontas. Este atributo pode ser interpretado como uma alusão à estrela de Vênus que, no mito troiano, guiou o caminho de Eneias à Itália, tal como sugere Nandini B. Pandey (2013, p. 418), ou meramente um atributo sideral, convencional nas representações monetárias das divindades.

Figura 1 – Denário cunhado durante a campanha militar na Hispânia, entre 45-46 a.C.



Fonte: RRC 468, 2. © Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

No reverso, acima da legenda CAESAR, aparece um troféu antropomórfico⁷ com indumentária e armas gaulesas: escudo oval e *carynx*, na mão direita, escudo oblongo e *carynx* na mão esquerda. Prostados aos pés do troféu encontram-se dois cativos gauleses, um homem e uma mulher.

O referido elemento imagético será reapropriado pelas cunhagens subsequentes, para anunciar o *status* divino de César e de seus herdeiros. Por exemplo, em um dos denários emitido sob a autoridade de Públio Sepúlio Macro (Figura 2) – improvável saber se antes ou depois dos

⁷ O vocábulo provém da transcrição latina do grego *tropaion* e designava, por sua vez, o monumento de vitória constituído a partir dos espólios do inimigo. Essas armas eram apuradas em um tronco ou feixe de varas de forma a constituir uma espécie de manequim.

idos de março de 44 a.C. –, a estrela de oito pontas aparece justaposta à efígie do próprio César no anverso da moeda, seguida da legenda CAESAR IMP, que se traduz por “César [aclamado] Imperador”. Enquanto, no reverso, Vênus é representada portando uma Vitória na mão direita e segurando uma lança na mão esquerda, com a legenda P·SEPVLLIVS MACER, em sentido horário (RRC, 480, 5a; 5b). Sobre este indivíduo nada sabemos além da epigrafia das moedas de 44 a.C.

Figura 2 – Denário emitido sob a autoridade de Públio Sepúlio Macro, séc. I



Fonte: RRC 480, 5a. © Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

Ao contrário do que as memórias de Augusto e as fontes tardias sugerem, nos primeiros anos de sua carreira política, o jovem Otávio não detinha qualquer exclusividade da representação imagética de César, tão pouco o controle da opinião pública sobre o fenômeno celeste. No que concerne à cronologia numismática, a estrela radiada aparece primeiro nas emissões de Marco Antônio. No reverso de um denário cunhado por ele e Gneu Domínio Aenobarbo, no ano de 40 a.C., a estrela radiada aparece posicionada acima da proa de uma embarcação com o *rostrum* (RRC, 421, 1; 421, 2). Já no ano de 39 a.C., em uma das emissões, celebrando a aliança conhecida como Segundo Triunvirato, a estrela de oito pontas surge junto à efígie de Antônio que, no anverso, está circundada pela legenda M·ANTON·IMP·III·VIR·R·P·C, “Marco Antônio, Aclamado Imperador e Triúnviro para a Proteção da República”, como podemos ver na Figura 3.



Figura 3 –Denário celebrando o Segundo Triunvirato, 39 a.C.



Fonte: RRC 528, 2a. © Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

101

Por sua vez, a efígie de Otávio, posicionada no reverso, é desenhada com barba, circundada pela legenda CAESAR·IMP·III·VIR·R·P·C, que se traduz por “César, aclamado Imperador, Triúnviro para a Proteção da República”. Este denário foi cunhado em campanha no Leste e, segundo Crawford (1974, p. 531), trata-se de um marco da reconciliação dos Triunviros em *Brundisium*, no final dos anos 40 a.C., assim como o famoso áureo que celebra o casamento de Antônio com Otávia (RRC, 527).

Como já apontado, o principal indicativo da oficialização da *consecratio* de César na documentação monetária consiste na divulgação do título de *Filius Divi*, “Filho do Divino [Júlio]”, vinculado a Otávio, na emissão do moedeiro Tibério Semprônio Graco, em 40 a.C. No anverso do áureo, cunhado em Roma, aparece a efígie de Otávio com barba, em sinal de luto, circundada pela legenda DIVI·IVLI·F, que se traduz por “Filho do Divino Júlio”. Já no reverso desta moeda, vemos uma representação da Fortuna, voltada para a esquerda, segurando um leme na mão direita e apoiando uma cornucópia no braço esquerdo (RRC 525, 1). No entanto, a estrela de oito pontas aparece nas cunhagens de Otávio e, vinculada mais diretamente ao *Divus Iulius*, apenas a partir de 38 a.C. Um áureo deste ano, emitido sob a autoridade de Otávio e Marco Vipsânio Agripa apresenta, no anverso, a efígie laureada de Caio Júlio César, circundada pela legenda IMP·DIVI·IVLI·F·TER·III·VIR·R·P·C, que se traduz como “Aclamado Imperador pela Terceira Vez, Filho do Divino Júlio, Triúnviro para a Proteção da República”, em referência ao próprio Otávio (Figura 4).

Figura 4 –Áureo cunhado sob a autoridade Otávio e Marco Vipsânio Agripa, 38 a.C.



Fonte: RRC 534, 1. © Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

Como é possível perceber na imagem acima, a estrela radiada encontra-se posicionada próxima à frente da efígie laureada de César. Por sua vez, no reverso, desprovido de tipo iconográfico, está apenas a legenda M·AGRIPPA·COS DESIG, ou seja, “Marco Agripa, Cônsul Designado” (RRC 534, 1).

102

De acordo com Pandey (2013, p. 419), Otávio não precisou inventar o *Sidus Iulium* em 44 a.C., pois “a ideia da divindade de César e sua representação por meio de uma estrela já fazia parte do discurso cultural romano e já circulava na forma monetária por volta da morte de César”. A estrela de oito pontas volta a figurar em um áureo e um denário do ano 36 a.C. (Figura 5), em uma posição central do frontão do Templo do Divino Júlio (RRC 540, 1; 2).

Figura 5 –Denário representando uma estrela e o Templo do Divino Júlio, 36 a.C.



Fonte: RRC 540, 1. © Trustees of the British Museum. Reprodução Autorizada para fins acadêmicos.



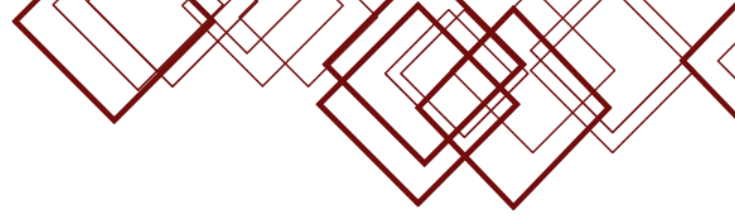
No anverso do denário acima, a efígie de Otávio aparece com barba e está voltada para a direita, circundada pela seguinte inscrição em sentido horário: IMP·CAESAR·DIVI·F·III·VIR·ITER·R·P·C, que pode ser traduzida como “César [aclamado] Imperador, Filho do Divino [Júlio], novamente [eleito] Triúnviro para a proteção da República”. No reverso, é possível distinguir um templo em estilo tetrástilo e, no interior, uma figura portando um *lituus* na mão direita, uma provável representação da estátua do templo. A arquitrave ostenta a inscrição DIVO·IVL, “Ao Divino Júlio”, com a estrela de oito pontas no centro do frontão. Por fim, à esquerda da edificação aparece um altar iluminado.

103

Importa destacar que o reverso deste denário consiste em uma das mais antigas representações monetárias da estátua de culto do *Diuus Iulius* e, ao contrário do que Augusto declara em suas memórias, está paramentada com vestes augurais, sem qualquer estrela adicionada à frente da estátua. O simulacro ostenta um proeminente bastão augural – ou *lituus* – na mão direita com túnica e *capite velato*, ou seja, com a cabeça coberta. Entre as principais competências do colégio dos áugures, além da interpretação e manutenção da lei augural, competia assistir e observar auspícios, conduzir cerimônias como o *augurium salutis*, inaugurar templos e magistrados e anunciar os *signa oblativa* (CHAMPEAUX, 2002, p. 74-75; 93-94). Nesta representação prospectiva do Templo, optou-se por caracterizar o *Diuus Iulius* a partir da dignidade augural que César exerceu em diversos momentos de sua carreira política.

Para Michael Koortbojian (2013, p. 24), caracterizar o *status* divino de um mortal convertido em *diuus* impunha uma série de desafios e incertezas, tendo em vista o repertório das representações antropomórficas das divindades romanas. Ainda, segundo o autor, a figura de Rômulo e de outros áugures da tradição republicana, como Ato Návio,⁸ podem ter servido como modelos para a apresentação do *Diuus Iulius* no formato de uma *statua auguralis* (KOORTBOJIAN, 2013, p. 63). Como veremos adiante, a caracterização da estátua de culto do *Diuus Iulius*, em associação com o cometa (*sidus crinitus*) propriamente dito, é um aspecto que se torna convencional nas últimas duas décadas do governo de Augusto.

⁸ Célebre áugure do período monárquico que, segundo a tradição registrada por Tito Lívio, impediu que Tarquínio o Antigo, realizasse alterações na organização militar romana sem, previamente, consultar a vontade dos deuses por meio dos augúrios. Segundo o autor, havia na escadaria próxima à esquerda da Cúria uma estátua dedicada a Ato Návio, com a cabeça velada (*capite uelato*), junto da qual se realizavam os comícios (Tito Lívio, *História Romana*, I, 36).

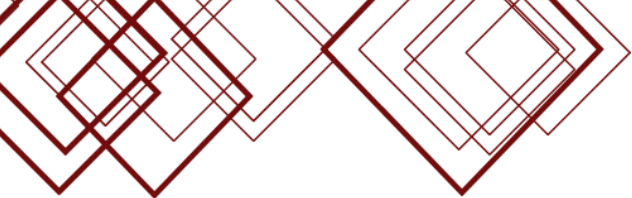


A construção e dedicação do *Aedes Diui Iulii*

Durante as exéquias do Ditador, o discurso de Marco Antônio teve um papel decisivo para incitar a plebe que improvisou uma pira funerária a partir de restos de mobília e cremou o corpo de César em frente ao *Regia* (GONÇALVES, 2010, p. 105). Nos meses subsequentes, os autores antigos registram que uma espécie de culto embrionário, parte espontâneo, parte estimulado por um suposto neto de Caio Mário, começou a tomar forma. Suetônio (*Vida de César*, 85) informa que uma coluna de mármore numídico de vinte pés de altura foi erigida no local, com a inscrição *Parens Patriae*. Por sua vez, Apiano e Dion Cássio recordam que um monumento na forma de um altar foi instituído por um suposto parente de César e Mário, chamado Amacio. Especificamente Apiano atesta que este indivíduo foi colocado a ferros e o altar improvisado destruído, por ordem de Antônio, ainda em 44 a.C. (Apiano, *Sobre a Guerra Civil*, II, 148).

A aliança conhecida como Segundo Triunvirato foi determinante para a formalização da *consecratio* de César e o projeto do *Aedes Diui Iulii*. De acordo com Dion Cássio (*História Romana*, XLVII, 18, 1-2), elevar o Ditador morto às últimas honras trazia aos Triúnviros uma espécie de imunidade na perseguição dos rivais. Por decreto de Otávio, Marco Antônio e Lépido, o Templo foi dedicado em 42 a.C. e jogos foram instituídos em memória de César (Dion Cássio, *História Romana*, XLVII, 18, 1-2; LI, 22, 4-9). Algumas honrarias e interdições foram ainda estabelecidas tais como: uma nova estátua (*agalmata*) para ser carregada nas procissões circenses, a celebração pública de seu aniversário, a transformação do dia do assassinato do Ditador em nefasto e, por fim, a proibição de ostentar sua imagem nos funerais (Dion Cássio, *História Romana*, XLVII, 18, 1-2). Dentre essas medidas dos Triúnviros, é plausível supor que um altar público fosse também instituído, o que, provavelmente, aparece em evidência na cunhagem monetária de Otávio (KOORTBOJIAN, 2013, p. 43).

Erigido no local onde o corpo de César foi cremado, em pleno Fórum romano, pouca coisa sobreviveu da edificação conhecida como *Aedes Diui Iulii*. Segundo Clare Rowan (2019, p. 140), não é de todo incomum a prática de divulgar nas moedas estruturas que ainda não foram concluídas, tal como o Templo *Clementia Caesaris*, representado nas moedas de Públio Sepúlio Macro, que nunca chegou a ser finalizado, ou o Templo do *Diuus Iulius* representado no denário de Otávio, sete anos antes de sua inauguração. Boa parte do programa construtivo e das mensagens transmitidas por meio dos monumentos tem como escopo a população que residia fora da capital e que poderia visitar Roma. No entanto, as moedas poderiam ampliar esta audiência do ponto de vista geográfico e sociopolítico (ROWAN, 2019, p. 139). Embora seja



tentador compreender o uso das moedas como um recurso para a reconstrução da superestrutura e elementos decorativos das edificações romanas, este procedimento deve ser seguido com cuidado, considerando que não se tratam de meras fotografias dos monumentos. O Templo do *Diuus Iulius*, por exemplo, foi dedicado por Otávio apenas em 29 a.C., no curso das celebrações do seu Tríplice Triunfo (Augusto, *Res Gestae*, 19; Dion Cássio, *História Romana*, LI, 22, 2). Segundo Macsuelber de Cássio Barros da Cunha (2020, p. 120), a consagração adiada deste templo foi um gesto político de Otávio, pois “em termos de importância a dedicação de um templo era a cerimônia mais importante, que conferia prestígio àquele que o dedicou e ligava seu nome à história do templo”.

A partir das dimensões remanescentes do *podium* (Figura 6), ou seja, de 24,5 m x 27 m, e da própria indicação de Vitruvius, ao afirmar que o templo seria arranjado sob a forma de picnóstilo,⁹ os especialistas calculam que o *Aedes Diui Iulii* tivesse seis colunas ao invés de quatro, tal como figura no denário de 36 a.C. (RICHARDSON, 1992, p. 213-214; CLARIDGE, 2010, p. 101; KOORTBOJIAN, 2013, p. 42).

105

Figura 6 – Ruínas do *podium* do *Aedes Diui Iulii*, Fórum Romano



Fonte: Fotografia do autor, realizada em 21 de agosto de 2014.

⁹ De acordo com Vitruvius (*Tratado sobre a Arquitetura*, III, 3, 2, tradução de Macsuelber C. B. Cunha): “Picnóstilo é o arranjo no qual o espaço entre colunas tem apenas uma vez e meia sua espessura, tal como no Templo do Divino Júlio e no Templo de Vênus no Fórum de César e em outras construções similares”.



O núcleo duro do *podium* foi constituído de *opus caementicium* envolvido nas laterais com blocos talhados de tufo que, por sua vez, foram recobertos com placas de travertino. De acordo com Amanda Claridge (2010, p. 100), quase todos os blocos de tufo e travertino foram espoliados do *podium* e boa parte dos elementos decorativos do templo desapareceu no processo de ampliação dos jardins papais, ocorrido no século XVI, ou nos fornos de cal. Da superestrutura, algumas seções do friso com ornamentos em acanto e partes da cornija que nos chegaram sugerem que a construção seguia a ordem coríntia (CLARIDGE, 2010, p. 100).

Considerando as semelhanças estruturais apontadas por Vitrúvio em relação ao Templo de Venus *Genetrix*, é plausível supor que o plano arquitetônico do *Aedes Divi Iuli* não destoasse muito dos edifícios religiosos do contexto: com alto *podium* e traçado próstilo, ou seja, com orientação frontal (Figura 7).¹⁰ Sobre a decoração interna, Plínio, o Velho (*História Natural*, XXXV, 36, 91-92), registra que, entre os espólios de guerra depositados por Augusto no Templo do *Divus Iulius* está a pintura atribuída a Apeles, a dita Vênus Anadiomena,¹¹ saqueada do Santuário de Asclépio na ilha de Cós.

Figura 7 – Reconstrução digital hipotética da primeira fase do templo



Fonte: Reconstrução feita pelo Winckelmann-Institut da Humboldt-Universität of Berlin. Disponível em: <http://www.digitales-forum-romanum.de/gebaeude/caesartempel/>

¹⁰ Conferir as propostas de reconstrução digital do Templo pelo Laboratório de Realidade Virtual da UCLA em: <http://wayback.archiveit.org/7877/20160919154621/http://dlib.etc.ucla.edu/projects/Forum/reconstructions/IuliusDivusAedes_1> e do projeto de Reconstrução Digital do Fórum Romano pelo **Winckelmann-Institut da Humboldt-Universität of Berlin**, em: <http://www.digitales-forum-romanum.de/gebaeude/caesartempel>.

¹¹ O epíteto vem do verbo grego *Αναδυομένη*, indicando aquela que se levanta do mar, uma vez que a obra retrata o nascimento de Afrodite.



A parte frontal da plataforma de 3,5 m de altura exibe um recesso semicircular – posteriormente bloqueado por uma parede de blocos de tufo –, que contém os vestígios de uma base de pedra (RICHARDSON, 1992, p. 213-214). Devido ao aspecto deteriorado desta pilastra em *opus caementicium* não é possível estabelecer, com segurança, a função deste nicho na estrutura do edifício. Para alguns autores, esta cavidade poderia conter um altar flamejante, como o retratado na moeda de Otávio, também marco espacial da pira funerária de César (CLARIDGE, 2012, p. 101; KOORTBOJIAN, 2013, p. 42-43). Outra possibilidade é que o recuo servisse como uma espécie de *asylum* sagrado tal como o descrito por Dion Cássio (*História Romana*, XLVII, 19) e bloqueado no final do governo de Augusto (COARELLI, 2008, p. 90). A parte frontal do *podium* com o muro de contenção do nicho foi, por vezes, identificada aos *Rostra Ad Diui Iulii*, um monumento decorado com os esporões dos navios capturados no Ácio e utilizado como plataforma pelos oradores¹² do Principado (RICHARDSON, 1992, p. 213-214; PHILLIPS, 2011, p. 378).¹³

107

Inicialmente, um projeto dos Triúnviros, a inauguração do *Aedes Diui Iulii* por Otávio é um importante marco no que diz respeito à formalização das honras divinas a César. Peça central na remodelação da parte sudeste do Fórum Republicano, o Templo do Divino Júlio ganhou um novo destaque com a instalação de um Arco Triunfal, comemorativo da vitória sobre a Pártia (19 a.C.) e do pórtico dedicado aos netos, Caio e Lúcio.¹⁴ O contexto do Principado define uma relação diferente com o ícone da *consecratio* de César que, nas moedas, aparece diretamente vinculado à *auctoritas* do governante, identificado nas legendas pelo título de Augusto.

¹² Frontino nos informa sobre uma proposta de lei apresentada “nos *Rostra* diante do Templo do Divino Júlio” – *pro rostris aedis Diui Iuli*. Sobre esta plataforma, Otávio pronunciou o discurso por ocasião do funeral da irmã, Otávia, e Tibério prestou as mesmas honras fúnebres ao padrasto, Augusto (Dion Cássio, *História Romana*, XLVII, 19; Suetônio, *Vida de Augusto*, 100, 3).

¹³ Esta hipótese não encontra consenso entre os especialistas. Sobre o posicionamento discordante conferir: Mario Torelli (1982) e Filippo Coarelli (1985). Com base em um estudo criterioso das ruínas do *podium*, da documentação monetária do governo de Adriano e da iconografia do Templo no conjunto de relevos escultóricos conhecidos como ‘*Plutei Traiani*’, Coarelli (1985, p. 308-324) está convencido que os *Rostra Aedis Diui Iulii* consistem em uma plataforma contígua, porém separada do edifício e não podem ser confundidos com a parte frontal do *podium*.

¹⁴ Sobre um estudo mais aprofundado acerca do Arco Parto, no Fórum Romano, conferir a tese de doutorado de Macsuelber de Cássio Barros da Cunha (2020, p. 327-333).

O cometa nas moedas do Principado de Augusto

A estrela acompanhada de uma cauda (*sidus crinitus*), anunciada nas memórias do *Princeps*, não aparece na documentação monetária antes do início da década de 10 a.C. As primeiras emissões a ostentar o objeto são provenientes das colônias romanas situadas na Hispânia: *Caesaraugusta* (Saragoça) e Colônia Patrícia (Córdoba) (RIC I Augustus, 37a; 37b; 38a; 38b, 102). Datado entre 19 e 18 a.C., o denário de Colônia Patrícia traz no anverso a efígie de Augusto com a coroa de louros, ou coroa triunfal na frente (RIC I Augustus, 102). Em sentido horário, a legenda CAESAR AVGVSTVS circunda a imagem do *Princeps*. O reverso da moeda apresenta a estrela de oito pontas com cauda flamejante, cortada pela inscrição DIVVS IVLIVS, sendo, neste sentido, a mais antiga representação iconográfica do cometa de César, tendo em vista o *corpus* monetário romano (Figura 8).

Figura 8 – Denário de Colônia Patrícia, 19 ou 18 a.C.



108

Fonte: RIC I Augustus, 102. ©Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

O cometa figura também nas emissões do moedeiro Marco Sanquínio em comemoração aos Jogos Seculares (RIC Augustus 339; 340) celebrados na capital, em 17 a.C. Um dos denários traz no anverso o arauto dos jogos seculares segurando um caduceu na mão direita e um escudo redondo na mão esquerda. Em sentido anti-horário, aparece a inscrição AVGVST DIVI F LVDOS SAE, traduzida como “Augusto Filho do Divino [Júlio promoveu] os Jogos Seculares” (Figura 9).



Figura 9 – Denário emitido em comemoração aos Jogos Seculares, em 17 a.C.



Fonte: RIC Augustus 340. ©Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

109

No reverso da moeda aparece a efígie laureada de um jovem, identificado com a figura de César Divinizado, cujo topo da cabeça desponta um cometa de seis raios e cauda. Segundo Robert Gurval (1997, p. 60), além dessa, sugerem-se como propostas de interpretação do reverso, a representação do *Genius* dos Jogos Seculares ou a efígie de Ascânio/Iulo, ancestral epônimo da *Gens Iulia*, amplamente conhecido a partir da publicação da *Eneida* de Virgílio. Em sentido horário, figura a inscrição M SANQVINVS III VIR, traduzida como “Marco Sanquínio Triúnviro Moedeiro” (RIC Augustus 340). Outro denário, do mesmo moedeiro, traz no anverso a efígie de Augusto, ladeada pela inscrição AVGVSTVS DIVI F, ou seja, “Augusto Filho do Divino [Júlio]”. O reverso revela o mesmo tipo do denário anterior com a inscrição SANQVINVS III VIR, que significa “Marco Sanquínio Triúnviro Moedeiro” (RIC Augustus 338). No imaginário romano, a cerimônia dos Jogos Seculares anunciava o começo de uma nova geração ou *saeculum*, compreendido como a máxima extensão de tempo de uma vida humana. Segundo Cláudia Beltrão (2006, p. 148), a edição dos Jogos Seculares de 17 a.C. compreende um misto de releituras e a manutenção de aspectos tradicionais:

A data em que Augusto os celebrou (17 a.C.), de modo a marcar o início de uma era nova e melhor para a humanidade, não visava à contagem tradicional do tempo, mas uma nova contagem, a partir de uma criativa releitura da história. Percebemos, também, que os próprios rituais foram fundamentalmente alterados em relação a sua versão republicana. Pouca coisa é clara nesta “colcha de retalhos” que são os relatos que temos dos primeiros tempos; mas sabemos que os destinatários do ritual eram divindades infernais – primeiramente *Dis Pater* e sua rainha, Prosérpina. Na versão augustana, estes deuses foram substituídos por Júpiter, Juno, Apolo e Diana; a Ode (*carmen seculare*) escrita para a ocasião, por Horácio, mostra que o ritual foi



bastante transformado. Detectamos, porém, certa continuidade nos rituais e nos sacerdócios, com fórmulas e tradições que remontavam aos primeiros tempos.

Amplamente divulgada pelas moedas, a edição dos Jogos Seculares de 17 a.C. se desenrolou por três dias e três noites em uma sequência de sacrifícios, hinos religiosos e performances teatrais. Os estudiosos que se debruçaram sobre o tema, apontam possibilidades de conexão entre a evidência da moeda de Sanquínio e a passagem de um corpo celestial luminoso anotado por Júlio Obsequente no *Livro dos Prodígios* (71), um relato cronístico dos portentos que foram constatados em Roma entre o ano 249 a.C. e 12 a.C. Vejamos:

No consulado de Caio Fúrnio e Caio Silano [737 Desde a Fundação da Cidade/17 a.C.]

Sob os Apeninos, na casa de campo de Lúvia, esposa de César, a terra tremeu com um forte terremoto. Um meteoro varreu o céu do sul ao norte, tornando a noite semelhante à luz do dia (Júlio Obsequente, *Livro dos Prodígios*, 71, tradução de Sara Anjos).¹⁵

Na língua latina, o leque semântico de *fax* é amplo, dessa forma, a palavra pode trazer o sentido de tocha, archote, indicando o facho nupcial, ou, em referência aos portentos astronômicos, indicar um meteoro luminoso ou estrela cadente (FARIA, 1962, p. 392). Júlio Obsequente (*Livro dos Prodígios*, 11; 12; 24; 41; 45; 51; 53; 68) utiliza o termo *fax* para designar mais oito ocorrências de meteoros, todavia, refere-se à aparição da estrela do ano de 44 a.C., associada posteriormente à apoteose de César como “*stella crinita*”, “cometa”, “*sidus*”, “astro” ou simplesmente “estrela”. O evento astronômico do ano 17 a.C., ou seja, a passagem deste meteoro ou estrela cadente, no entanto, não foi registrado por nenhuma outra fonte, além do *Liber Prodigiousum*.

Outro episódio, registrado por Sêrvio Honorato, célebre escoliasta da obra de Virgílio, associa a manifestação do astro de 44 a.C. com o advento de um novo *saeculum*. No comentário à *Écloga IX*, Sêrvio (*Comentário às Éclogas*, IX, 46) anota que: “o arúspice Vulcânio disse, em uma assembleia, que esse cometa indicava o fim do nono século e o início do décimo”.¹⁶ O escoliasta ainda acrescenta que o sacerdote ousou revelar assuntos interditos, contra a vontade

¹⁵ No original: “C. Furnio C. Silano coss. [A.U.C. 737 / 17 B.C.]. Sub Appennino in villa Liviae, uxoris Caesaris, ingenti motu terra intermuit. Fax caelesti a meridiano ad septentrionem extenta luci diurnae similem noctem fecit [...]” (Júlio Obsequente, *Livro dos Prodígios*, 71).

¹⁶ No original: “Vulcanius aruspex in contione dixit cometen esse, qui significaret exitium noni saeculi et ingressum decimi” (Sêrvio, *Comentário às Éclogas*, IX, 46).



dos deuses, por essa razão, caiu morto em plena assembleia (Sérvio, *Comentário às Éclogas*, IX, 46).

O registro acima permite vislumbrar toda a sorte de especulação que o portento celeste de 44 a.C. ocasionou, bem como seu tratamento polissêmico na documentação literária e monetária, visto que o relato sobre o arúspice o associa com o advento de um novo *saeculum*. Dion Cássio (*História Romana*, XLV) oferece um tênue vislumbre do clima de incerteza instaurado pela aparição do astro durante o episódio dos Jogos de 44 a.C. Dessa maneira, é plausível supor que a comemoração dos Jogos Seculares, adiada até 17 a.C., pode ter ocasionado a retomada celebrativa do tema da estrela de César nas moedas, agora, claramente representada no formato de um cometa. Acrescenta-se a isso o fato de que nenhum dos poetas, como Horácio, Virgílio ou Propércio, cronologicamente mais próximos do episódio, referem-se ao portento como um cometa ou uma estrela comada.

Um denário datado do ano 12 a.C. retoma o motivo da estrela de oito pontas (Figura 10). Lúcio Lentulo, moedeiro que opera sob a autoridade de Augusto é conhecido apenas por meio deste denário e ostenta o título de flâmine de Marte. No reverso da moeda, aparece a figura do *Princeps*, vergando uma coroa de louros e trajando toga. Este é identificado mediante o escudo redondo no qual estão gravadas as letras C.V (*Clipeus Virtutis*). O objeto aparece em várias moedas de Otávio e comemora a honraria obtida do Senado em 27 a.C., um broquel honorífico, afixado na Cúria, em reconhecimento de sua clemência, justiça e *pietas* (Augusto, *Res Gestae*, 34). No reverso do denário de Lentulo, Augusto posiciona uma estrela sobre a cabeça de outra figura, retratada em nudez heroica, aparentemente, uma representação ou estátua de culto do *Diuus Iulius*.¹⁷

111

¹⁷ Para Koortbojan a imagem possui uma associação plausível com a apoteose de César tendo em vista não apenas o episódio já alusivo das memórias de Augusto, mas a própria caracterização da estátua coroada em *hipmantle*, comum em outras representações do novo *diius* (KOORTBOJIAN, 2013, p. 145). Assim, a caracterização do novo *diius* na moeda de Lântulo, transita para um tipo heroico, mais que humano, diferente da estátua augural, ainda associada à carreira cívico-religiosa de César, que aparece no denário de 36 a.C.

Figura 10 – Denário emitido por Lúcio Lentulo, 12 a.C.



Fonte: RIC I Augustus 415. ©Trustees of the British Museum. Reprodução autorizada para fins acadêmicos.

Apoiada no braço esquerdo, a figura porta uma lança com um globo e uma *Victoriola* na mão direita. O gesto e os atributos remetem às representações de Vênus em algumas moedas precedentes e reiteram o papel da divindade como propiciadora da Vitória. Em sentido horário encontra-se gravada a legenda L LENTVLVS FLAMEN MARTIALIS, que se traduz por “Lúcio Lêntulo, Flâmine de Marte”. O tema do reverso desta moeda coaduna, em alguns aspectos, com o trecho já citado dos *Comentarii* de Augusto, no qual, a partir da aparição do astro nos céus de Roma, o sinal da estrela/cometa foi adicionado à estátua de César (Plínio, *História Natural*, II, 93).

112

Considerações finais

Os relatos tardios, muito possivelmente inspirados nos *Comentarii* de Augusto, atribuem, ao jovem Otávio, cuja posição como herdeiro de César sequer havia sido ratificada, um poder de manipulação ou controle da opinião pública sem precedentes. No entanto, um exame mais atento das fontes literárias e, sobretudo, das moedas cunhadas nas décadas de 40 e 30 revela que o corpo celeste que se manifestou nos idos de 44 a.C. e, posteriormente, foi identificado com a *anima* de César, suscitou múltiplas interpretações. Em consonância com o repertório iconográfico já conhecido, os magistrados moedeiros optaram por indicar a manifestação astral da divindade de César com a estrela de oito pontas. Este objeto, por exemplo, figura como um atributo astral da efígie de Vênus no anverso dos denários batidos durante a campanha de César na Hispânia (RRC 468, 2).



Neste artigo, buscamos minimamente sumarizar os percalços e hesitações que caracterizaram o processo histórico que culminou na oficialização da divindade de César, desde a adoção de uma estátua de culto até a construção de um espaço cerimonial e suas representações monetárias. Inicialmente, capturado pelas emissões de Marco Antônio, o tema da estrela de oito pontas, símbolo da apoteose astral do *Diuus Iulius*, aparece como exclusividade das cunhagens de Otávio apenas a partir de 38 a.C. Por sua vez, o cometa é um fenômeno relativamente tardio nas fontes do Principado, tanto no que diz respeito à documentação literária e à evidência monetária. A publicação dos *Comentarii* de Augusto, em meados da década de 20, a nova proeminência dada ao Templo do Divino Júlio, com a anexação do arco celebrativo da vitória sobre a Pártia, bem como a comemoração dos Jogos Seculares em 17 a.C., podem ter ensejado uma reconfiguração narrativa e imagética dos episódios concernentes à divinização de César (PANDEY, 2013, p. 432). Para os romanos que manuseavam essas moedas, a imagem de um cometa, com sua sugestão de movimento na esfera celeste, remetia ao processo pelo qual o *Dictator* assassinado teria se convertido em nova divindade e Otávio conseguido sua posição de *Filius Diui*. Sintomático desta reconfiguração narrativa e em um contexto mais tardio do Principado de Augusto, Ovídio retomará o tema da catasterização de César em suas *Metamorfoses*. O poeta de Sulmona não hesita em atribuir o processo da divinização ao herdeiro político, Otávio, ao dizer que “não foram tanto as guerras coroadas de triunfo, nem a glória [...] que o converteram em um novo astro – *sidus nouum* – e cometa – *stellamque comatem* – como foi seu filho – *sua progenies* (Ovídio, *Metamorfoses*, XV, 747-750, tradução de Domingos Lucas Dias).

113

Referências

Documentação textual

APPIAN. *Roman History*. Trans. Horace White. Harvard: Harvard University Press, 2013.

ARISTOTLE. *Metereologica*. Trans. H. D. P. Lee. Harvard: Harvard University Press, 1967.

AUGUSTO. *Res Gestae*. In: SUETÔNIO; AUGUSTO. *A vida e os feitos do Divino Augusto*. Tradução de Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos e Antônio Martinez de Rezende. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CICERO. *De Natura Deorum*. Trans. H. Rackham. Harvard: University Press, 1967.

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. Trans. Earnest Cary. Harvard: University Press, 1924.



GAIUS SUETONIUS TRANQUILLUS. *The Lives of the Twelve Caesars*. Translated by Robert Graves; Introduction, editorial matter and revisions to the translation by James Rives. London: Penguin Classics, 2007.

HORÁCIO. *Odes*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Pedro Braga Falcão. Inclui o *Cântico Secular*. São Paulo: Editora 34, 2021.

JÚLIO OBSEQUENTE. *Livro dos Prodígios*. Edição bilíngue. Editado por Matheus Trevizam e traduzido por Sara Anjos. Belo Horizonte: Faculdade de Letras/UFMG, 2022.

OVÍDEO. *Metamorfoses*. Edição bilíngue. Tradução, introdução e notas de Domingos Lucas Dias; apresentação de João Angelo Oliva Neto. São Paulo: Editora 34, 2017.

PLINY. *Natural History*. Trans. H. Rackham. London: William Heinemann, 1967.

SERVIUS HONORATUS, M. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Ed. Georgius Thilo and Hermannus Hagen. Leipzig: Teubner, 1881.

VIRGÍLIO. *Bucólicas*. Tradução e notas de Odorico Mendes; edição anotada e comentada pelo Grupo de Trabalho Odorico Mendes. Cotia; Campinas: Ateliê Editorial; Ed. Unicamp, 2008.

Documentação numismática

CRAWFORD, M. *Roman Republican Coinage*. Cambridge: University Press, 1974.

SEABY, H. A. *Roman Silver Coins*. London: Seaby Publications, 1978. v. 5.

SUTHERLAND, C. H. V. *The Roman Imperial Coinage*. London: Spink and Son Limited, 1984. v. 1.

114

Bibliografia

BELTRÃO, C. A religião na urbs. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad X; Edufes, 2006, p. 137-159.

BELTRÃO, C. *Diuus Iulius: Cícero e a divinização de Júlio César (Philippica 2)*. *Calíope*, v. 26, p. 31-46, 2013.

CHAMPEAUX, J. *La Religione dei Romani*. Bologna: Il Mulino, 2002.

CLARIDGE, A. *Rome: An Oxford Archaeological Guide*. Oxford: University Press, 2010.

COARELLI, F. *Il Foro Romano: Periodo Repubblicano e Augusteo*. Roma: Edizione Quasar, 1985.

COARELLI, F. *Roma: Guida Archeologica*. Bari: Laterza, 2008.

CUNHA, M. C. B. *Aspectos da arquitetura romana no governo de Otávio Augusto: construção e perpetuação da memória nos Templos de Apolo Palatino e de Marte Vingador (séc. I a.C.)*. 2020. 469 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.

FARIA, E. *Dicionário escolar latino português*. Rio de Janeiro: Gomes de Souza, 1962.



FLORENZANO, M. B. B. A Origem das Moedas. In: FLORENZANO, M. B. B.; VIANNA, S. T. W.; CASTRO, M. B. *Faces da Moeda*. São Paulo: Olhares, 2009.

FLOWER, H. *Roman Republics*. Princeton: Princeton University Press, 2010

GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford; New York: Oxford University Press; Clarendon Press 1968/1982.

GONÇALVES, A. T. M. Honra e poder: o discurso de Marco Antônio após o assassinato de Júlio César na obra de Dion Cássio. In: GONÇALVES, A. T.; OMENA, L. M. (org.). *Literatura, poder e imaginários sociais no Mediterrâneo Antigo*. Goiania: Ed. Puc Goiás, 2010, p. 101-112.

GURVAL, R. Caesar's Comet: the politics and poetics of an Augustan myth. *Memoirs of the American Academy in Rome*, v. 42, p. 39-71, 1997.

GURZADYAN, V. G.; VARDANYAN, R. Halley's Comet on the Coins of Armenian King Tigranes? *Astronomy & Geophysics*, v. 45, n. 4, p. 4-6, 2004.

KOORTBOJIAN, M. *The divinization of Caesar and Augustus: precedents, consequences, implications*. Cambridge: University Press, 2013.

NISBET, R. G. M.; HUBBARD, M. *A commentary on Horace Odes: Book I*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

115

PANDEY, N. B. Caesar's Comet, the Julian Star and the invention of Augustus. *Transactions of the American Philological Association*, n. 143, p. 405-449, 2013.

PHILLIPS, D. The Temple of *Divus Iulius* and the restauration of legislative assemblies under Augustus. *Phoenix, Classical Association of Canada*, v. 65, n. 3/4, p. 371-388, 2011.

RAMSEY, J. *A descriptive catalogue of Greco-Roman comets from 500 B.C. to A.D. 400*. Iowa City: University of Iowa Press, 2006.

RICHARDSON, L. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. London: Johns Hopkins University Press, 1992.

ROWAN, Clare. *From Caesar to Augustus (c. 49 BC - 14 AD): using coins as sources*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

SAVIO, A. *Monete Romane*. Roma: Jouvence, 2001.

SMITH, C.; POWELL, A (ed.). *The lost Memoirs of Augustus and the development of Roman autobiography*. Swansea: Classical Press of Wales, 2009.

TEIXEIRA, F. D. *Na Senda Tradutória da Ode: Horácio e Filinto Elísio*, 2018. 306 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2018.

TORELLI, M. *Typology & structure of Roman historical reliefs*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1982.



Repositórios digitais

COINAGE OF THE ROMAN REPUBLIC ONLINE. Disponível em:
<<http://numismatics.org/crro/>> Acesso em: 10 de outubro de 2022.

ONLINE COINS OF THE ROMAN EMPIRE. American Numismatic Society. Disponível em: <<https://numismatics.org/ocre>> Acesso em: 10 de outubro de 2022.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Evergetismo e vida cívica em Antioquia: algumas reflexões com base no Mosaico da *Megalopsychia* (Séc. v d.C.)

Evergetism and civic life in Antioch: some remarks based on the Mosaic of 'Megalopsychia' (5th Century AD)

Gilvan Ventura da Silva¹
Érica Cristhyane Morais da Silva²

Resumo: O mosaico encontrado em 1932, no distrito de Yakto, por ocasião da primeira campanha de escavação de Antioquia e arredores, é um dos mais extraordinários artefatos então revelados pelos arqueólogos. O Mosaico da *Megalopsychia*, como se tornou conhecido, ostenta uma magnífica borda topográfica na qual figuram diversas cenas que retratam o cotidiano da cidade e do subúrbio de Dafne. Neste artigo, investigamos as modalidades de manifestação da generosidade aristocrática por meio das imagens e inscrições associadas às tradições cívicas de Antioquia, o que nos permitiu iluminar as redes de evergetismo na segunda metade do século V. Nesse sentido, consideramos o mosaico um valioso testemunho acerca da vitalidade da vida urbana na Antiguidade Tardia, incluindo os monumentos, atividades e personagens cuja memória o artesão buscou eternizar na pedra.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Antioquia; Mosaicos; Evergetismo; Vida Urbana.

Abstract: The mosaic found in 1932, in the Yakto district, during the first excavation campaign of Antioch and its vicinity is one of the most extraordinary artefacts pinpointed then by the archaeologists. The *Megalopsychia* Mosaic, as it has become known, boasts a magnificent topographic border from which we can see distinctive daily scenes of Antioch and the suburb of Daphne. In this article, we intend to analyse the manifestation of the aristocratic generosity by means of the images and inscriptions associated with the civic traditions of Antioch, which would allow us to shed light on the importance of evergetism in the second half of the 5th century AD. Therefore, we consider the mosaic as a priceless testimony to the vitality of the urban life in Late Antiquity, as well as to the monuments, activities and persons whose memory the mosaicist intended to preserve.

Keywords: Late Antiquity; Antioch; Mosaics; Evergetism; Urban Life.

¹ Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, executa o projeto *Migração, movimento e desordem na cidade pós-clássica: Antioquia e os efeitos da dinâmica populacional (356-397 d.C.)*.

² Professora Adjunta de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutora em História pela Unesp/Franca e pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, executa o projeto *Espaço, poder e fronteiras na tardo-antiguidade e no medievo ocidental e oriental*.



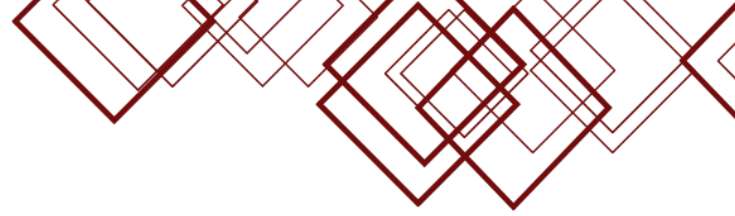
Introdução

Antioquia, a *metropolis* da província da Síria-Coele, foi uma das maiores cidades do Império Romano, em especial na época tardia, momento em que a *pólis* experimenta uma notável expansão, tornando-se, ao mesmo tempo, sede do *consularis Syriae*, isto é, do governador da província, e do *comes Orientis*, o encarregado da diocese do Oriente, além de abrigar, eventualmente, o quartel-general do *magister militum per Orientem* (CABOURET, 2004, p. 118). De fins do século III e por todo o século IV, Antioquia também foi vez por outra ocupada pelos imperadores, que dela fizeram sua residência, o que explica o investimento na construção de dois palácios, um mais imponente, na ilha formada pelo Orontes, e outro mais modesto, no distrito de Dafne, situado a cerca de 8km no sentido Sul.³ Tais fatores conferiam à cidade evidente protagonismo no contexto da Síria-Palestina, fazendo dela um importante baluarte político, econômico e cultural do Império do Oriente, o que explica todo o empenho de Justiniano em reconstruí-la após os terremotos de 526 e 528 e a invasão persa de 540, acontecimentos que impuseram sérios danos à paisagem urbana, embora a reconstrução promovida pelo imperador tenha resultado numa cidade de dimensões mais modestas, assinalando o término de um ciclo de prosperidade iniciado na segunda metade do século III (DE GIORGI; EGER, 2021, p. 200 *et sequ.*).

Não obstante sua relevância, Antioquia, a partir da conquista árabe, em 636, entra em progressivo refluxo, quando então constatam-se a retração demográfica e a contração do território, ao mesmo tempo que Alexandreta (Iskinderum) e Bereia (Alepo) ascendem como os novos centros político-administrativos da Síria setentrional.⁴ No decorrer dos séculos seguintes, a cidade se converte em objeto de disputa de diversos potentados, tendo permanecido por mais de cem anos nas mãos dos cruzados, que, em 1097, dela se apoderam, aí fundando um principado normando. Em 1268, Antioquia é sitiada e ocupada pelos mamelucos e, mais tarde, pelos turcos, que, 1453, haviam tomado de assalto Constantinopla e a convertido na capital do Império Otomano. O território da Síria, do qual Antioquia era uma das primeiras fundações urbanas, permanece nas mãos dos turcos até se tornar um protetorado francês após o término da Primeira Guerra Mundial (McCARTHY, 2013, p. 233). Malgrado a instabilidade política que marcou sua trajetória desde a expansão árabe, a cidade nunca deixou de receber a visita de

³ Acerca das características arquitetônicas dos palácios de Antioquia e Dafne, consultar Downey (1961, p. 640 *et seq.*) e Saliou (2009).

⁴ Para uma visão de conjunto a respeito das transformações ocorridas no ambiente construído de Antioquia entre os séculos III e VII, consultar Silva (2021)



viajantes ocidentais, que sobre ela produziram valiosos relatos, a exemplo de Jean de La Roque, que, em *Voyage de Syrie et du Mont-Liban*, obra publicada em 1722, dela nos legou uma extensa descrição, e de Richard Pococke, um prelado inglês que a visitou em 1738 (CHRISTENSEN-ERNST, 2012, p. 120-122). Embora nunca tenha sido completamente abandonada, ao contrário de inúmeros assentamentos antigos que, após séculos de existência, foram pouco a pouco desaparecendo à medida que avançava o período medieval, Antioquia não despertou, nos arqueólogos e historiadores, maior interesse até que, em março de 1932, por iniciativa da Universidade de Princeton e sob a direção geral de George Elderkin, teve início a escavação sistemática da cidade e de seus arredores, que iria se prolongar até 1939. Além de Princeton, detentora dos direitos de publicação dos resultados, o comitê de escavações contava, no início, com representantes do Worcester Art Museum, do Baltimore Museum of Art e dos Musées Nationaux de France, aos quais vieram se unir, em 1936, colegas do Fogg Art Museum e de Dumbarton Oaks (KONDOLEON, 2001, p. 5).

Muito embora o principal objetivo do comitê de escavações fosse localizar, tanto no perímetro urbano quanto nas zonas adjacentes, em particular Dafne e Selêucia Pieria, a cidade portuária de Antioquia, vestígios dos antigos monumentos descritos com vivacidade pelos autores antigos, em especial por Libânio e João Malalas, os arqueólogos logo se depararam com um tesouro até então insuspeito: os mosaicos de pavimento (*opera tessellata*) cujos exemplares constituem a mais importante coleção de arte musiva do Oriente Próximo. Os mais antigos painéis então recuperados provinham da Casa do Átrio, uma residência do século II localizada na Cidade Nova, ou seja, na ilha formada pelo Orontes (REDFORD, 2014, p. 40). Em seguida, no distrito de Yakto, a cerca de 2km a norte das fontes de Dafne, foi descoberto um mosaico cuja figura central é Tétis, que emerge das águas, na companhia de *putti* cavalgando golfinhos. A escavação preliminar do pavimento teve início em setembro de 1932 e foi conduzida por M. Proust, inspetor de antiguidades do Sandjak de Alexandreta, que, um pouco depois, trouxe a lume o assim denominado Mosaico da *Megalopsychia* (Figura 1). Daí em diante, o trabalho de campo foi entregue ao comitê de escavações liderado pela Universidade de Princeton (LASSUS, 1934, p. 114).

Figura 1: Mosaico da *Megalopsychia*



Autorização de uso de imagem por cortesia de Antioch Expedition Archives, Department of Art and Archaeology, Princeton University

O Mosaico da *Megalopsychia* é um extenso *opus tessellatum* de 7,2 por 7m cujo tema é uma *venatio*, ou seja, uma caçada, motivo que a partir da segunda metade do século V começava a atrair a atenção dos proprietários das *villae* suburbanas. Nele, o busto da *Megalopsychia*, ou seja, da *Magnanimitas*, da Grandeza da Alma, ocupa a posição central, numa ação de *sparsio*, de distribuição de moedas a seis *venatores* que, com o auxílio de cães, combatem diversos animais selvagens (Figura 2). Todas as personagens são acompanhadas por inscrições em caracteres gregos que as identificam. Não obstante o valor das informações contidas no painel principal, o Mosaico da *Megalopsychia* adquire para os pesquisadores uma importância suplementar em virtude da sua excepcional borda topográfica, de cerca de 50 cm de altura, na qual se encontram representados vários monumentos e edifícios que compunham o ambiente construído de Antioquia e de Dafne. Desde a sua descoberta, o mosaico tem recebido diversas interpretações, tanto no que se refere ao sentido do painel principal quanto ao da borda topográfica. Nesse último caso, é bastante conhecida a divergência entre Doro Levi (1947, p.

326) e Jean Lassus (1934, p. 128; 1969, p. 140 *et seq.*), pois, enquanto o primeiro considerava que o friso contivesse apenas informações sobre Dafne, o segundo, por sua vez, sempre defendeu que as cenas retratadas exprimiam um itinerário visual entre Antioquia e Dafne, malgrado as eventuais discontinuidades na conexão entre os edifícios, já que, segundo Lassus, as imagens contidas na borda topográfica não constituiriam, em absoluto, um mapa em pedra da região, mas seriam antes o resultado das preferências do artesão, que não se limitou a reproduzir as construções urbanas, incluindo também, em seu “relato” musivo, as atividades ordinárias que tinham lugar pelas ruas da *pólis* e de seu principal subúrbio. Nesse aspecto, a interpretação de Lassus é convergente com a de Downey (1961, p. 31), para quem a borda topográfica seguiria *mutatis mutandis* a mesma sequência discursiva adotada por Libânio em seu *Antiochikos* (*Or.* XI), um panegírico pronunciado por ocasião dos Jogos Olímpicos de 356, no qual o sofista se dedica a exaltar sua cidade natal: tendo cruzado o Portão de Bereia, a Norte, o viajante prosseguiria pela zona central da cidade, passaria pela ilha formada pelo Orontes, retornaria ao eixo principal e rumaria, em seguida, para o Sul, na direção de Dafne, onde a jornada seria concluída com a visita às fontes da região, famosas por sua beleza.

Figura 2: busto de *Megalopsychia*



Autorização de uso de imagem por cortesia de Antioch Expedition Archives, Department of Art and Archaeology, Princeton University



Num estudo mais recente, John Matthews (2006, p. 81-88), ao tratar da viagem que, no início do século IV, Teófanos, um advogado egípcio, empreendeu entre Hermópolis Magna e Antioquia, se dedica a refletir acerca da cidade que o visitante teria encontrado, valendo-se, para tanto, da borda topográfica do Mosaico da *Megalopsychia*. Segundo o autor, a figura inserida no medalhão central ilustraria a generosidade cívica, isto é, a munificência que os aristocratas dispensavam à sua *pólis*, como nos leva a concluir a representação da *Megalopsychia* numa ação de *sparsio* por ocasião das *venationes* que amiúde movimentavam o cenário urbano, hipótese já aventada por Lassus (1969, p. 139) e Dunbabin (1999, p. 183). Nesse sentido, poderíamos supor uma conexão entre o busto da *Megalopsychia*, as cenas de caça e a borda topográfica, na medida em que o mosaico, quando capturado em sua totalidade, nos revelaria todo o apreço das elites locais por Antioquia, seus jogos e espetáculos, bem como pelos monumentos e edifícios. O Mosaico da *Megalopsychia* poderia assim ser interpretado como um tributo à memória da *pólis* e como um mecanismo de reforço das redes de evergetismo que, na época tardia, a mantinham em pleno funcionamento, para orgulho de seus habitantes. Tendo em vista estas considerações, pretendemos, neste artigo, refletir sobre a relevância do mosaico como fonte de informação acerca da permanência, em Antioquia, das práticas evergéticas que sustentavam as diversas atividades associadas à tradição greco-romana, num contexto em que a *pólis* experimentava sensíveis transformações que anunciavam a transição da cidade clássica à pós-clássica. Antes, porém, de passarmos a este assunto, faz-se necessário dizer algumas palavras acerca da arte musiva, que floresce no período imperial.

Antioquia e sua tradição musiva

No contexto dos estudos referentes aos mosaicos greco-romanos, os exemplares encontrados em Antioquia, Dafne e Selêucia Pieria ocupam uma posição privilegiada, na medida em que compõem o primeiro conjunto de pavimentos do Mediterrâneo oriental a ser sistematicamente escavado, catalogado e analisado (CAMPBELL, 1988, p. xiii). A bem da verdade, diante da escassez de pavimentos provenientes da época helenística, talvez não fosse de todo incorreto afirmar que a coleção de Antioquia é responsável por inaugurar o estudo dos mosaicos do Oriente Próximo, pois somente por intermédio do seu *corpus* iconográfico é possível recuperar as linhas de desenvolvimento da arte musiva oriental sob o Principado. Para a Antiguidade Tardia, as descobertas feitas em Apameia vêm completar o quadro, mas sem substituir, em absoluto, os artefatos encontrados em Antioquia e arredores (BALTY, 1991, p.



27). Como dissemos, apesar de o comitê de escavações de 1932-1939 ter pretendido, ao menos a princípio, localizar as estruturas urbanas que fizeram a glória da *pólis* na época tardia, a exemplo da avenida das colunatas, do *Dominicum Aureum* de Constantino e Constâncio e do Teatro de Dioniso, o fato é que as prospecções arqueológicas revelaram, para além de um conjunto de residências, ainda pouco estudadas, uma plethora de mosaicos cuja confecção se situa entre as primeiras décadas do século II e a segunda metade do VI.

Ao todo, contando-se os pavimentos figurativos e geométricos, a coleção reuniria cerca de 300 peças, das quais mais da metade – em torno de 170 – encontra-se dispersa por museus e instituições acadêmicas dos Estados Unidos e da França. As demais foram recolhidas ao Museu de Antakya ou permanecem *in situ*, o que, na avaliação de Barsanti (2012, p. 40), constitui uma séria ameaça à sua preservação, pois, devido à expansão da cidade moderna e à negligência das autoridades locais, é bastante provável que alguns painéis já tenham sido definitivamente arruinados, ao passo que outros tendem a se deteriorar com a passagem do tempo. A maioria dos exemplares foi recolhida e estudada por Doro Levi, em sua obra magna, *Antioch Mosaic Pavements*, publicada em 1947, na qual o arqueólogo realiza uma análise minuciosa dos mosaicos recuperados no decorrer das escavações e fixa pela primeira vez a sua cronologia, uma operação das mais difíceis, já que, em muitos casos, a datação fundamenta-se tão somente em critérios estilísticos devido à ausência de evidências internas às composições que permitam uma estimativa mais precisa, o que tem levado os especialistas, ao longo dos anos, a fazer um ou outro reparo às conclusões de Levi.

Excetuando algumas poucas peças instaladas em banhos, igrejas ou sepulturas, a quase totalidade dos pavimentos é constituída por artefatos empregados na decoração de aposentos pertencentes a residências da elite, revelando assim as preferências, os gostos e as aspirações das famílias abastadas de Antioquia, muito embora não tenhamos informações seguras acerca da identidade e do status social desses indivíduos, que, na opinião de Balty (1991, p. 38), poderiam ser altos funcionários, prósperos negociantes e produtores rurais, todos interessados em proclamar, por intermédio dos mosaicos, sua riqueza, seus valores e crenças. Segundo Huskinson (2004, p. 141 *et seq.*), seria razoável supor que, diante da inserção recorrente, nos pavimentos, de temas extraídos da mitologia – ao menos até o final do século IV, quando verificamos algumas variações nos motivos – e da sua instalação em aposentos destinados à recepção de pessoas, a exemplo dos *triclinia*, os mosaicos sejam testemunhas da adesão dos proprietários e, decerto, dos seus convidados a um estilo de vida calcado na *paideia*, ainda que



seja impossível afirmar se aqueles que encomendavam e consumiam os mosaicos eram de fato instruídos na cultura grega erudita ou se tal adesão, no fim das contas, seguia apenas os padrões estéticos predominantes à época, exprimindo assim um envolvimento meramente superficial com as correntes intelectuais do helenismo, questão bastante difícil de ser respondida nas atuais condições de investigação.

Seja como for, o que parece consensual é o fato de que a arte musiva de Antioquia não proveio de influxos romanos, mas se situava numa linha direta de continuidade com a tradição helenística, como comprova a predileção pelas composições policromáticas, em detrimento dos mosaicos confeccionados em preto e branco que tanto sucesso faziam no Ocidente,⁵ e pelo emprego recorrente da técnica dos *emblemata*, ou melhor, dos pseudo-*emblemata*,⁶ segundo a qual um tema dominante, não raro extraído das narrativas mitológicas, figurava sobre um fundo geométrico neutro como se fosse um quadro, uma pintura, de modo a capturar de imediato o olhar do espectador, além de produzir uma hierarquização do espaço (BALTY, 1995, p. 30). Quanto a isso, importa esclarecer que, muito embora, na época imperial, o *opus tessellatum* tenha substituído o *opus vermiculatum*,⁷ em termos técnicos o pavimento continuava a ser concebido segundo os cânones da pintura (BALTY, 2004, p. 258). Isso não equivale a afirmar que Roma, ao anexar a Síria, em 64 a.C., em decorrência das campanhas de Pompeu, não tenha transplantado para a região algumas das suas soluções estéticas, a exemplo do repertório geométrico, que rapidamente se expande, e do arranjo espacial do *triclinium* segundo o padrão T + U, o que abre novas possibilidades de combinação dos painéis, mas os romanos não foram, de modo algum, responsáveis pela implantação da arte musiva na Síria-Palestina (BALTY, 2004, p. 264). Por outro lado, ainda que tenhamos conhecimento da existência, no Império Romano, de artesãos itinerantes, que iam de localidade em localidade oferecendo seus serviços,

⁵ Por todo o Oriente Próximo, são raros os mosaicos em preto e branco. Os exemplares mais característicos são aqueles encontrados no palácio de Herodes, o Grande, em Massada, construído na década de 30 a.C. Os pavimentos da fortaleza do soberano judeu constituem os mais antigos exemplares da arte musiva oriental no período de dominação romana. Cf. BALTY, 2004, p. 261; BALTY, 1981, p. 357.

⁶ Um *emblema* era um painel contendo uma cena, em geral de natureza mitológica, confeccionado no ateliê do mosaicista e depois instalado no chão. Em seguida, o acabamento, incluindo o fundo, era feito no próprio local. O recurso aos *emblemata* se adequava bastante bem às composições musivas que tinham como inspiração as pinturas. Já os pseudo-*emblemata* eram mosaicos que, embora confeccionados *in situ*, seguiam o padrão estético do *emblema* (ARCHAMBEAULT, 2004, p. 30).

⁷ O *opus vermiculatum*, bastante comum no período helenístico, era o mosaico confeccionado com *tesserae* minúsculas, donde provém o seu nome, pois *vermiculus* significa “verme”, em latim. O resultado final da composição se assemelhava bastante ao da pintura, o que lhe conferia uma inegável sofisticação. Todavia, a confecção de um artefato como este exigia muitas horas de trabalho, o que, por conseguinte, encarecia o preço. Para mais informações, consultar Ling (1998, p. 25 *et sequ.*).



não devemos supor que Antioquia dependesse, em alguma medida, de mão de obra especializada oriunda do Ocidente. Malgrado o fato de dispormos de pouquíssimas informações acerca do ofício de mosaicista, é mais do que provável que uma cidade que gozava do estatuto de *metropolis* contasse com diversos ateliês geridos por profissionais do ramo, conclusão reforçada pela grande quantidade de pavimentos aí encontrados, que certamente constituem uma parcela reduzida de tudo aquilo então produzido (BALTY, 1991, p. 37).

Se, no decorrer dos séculos II e III, a arte musiva, em Antioquia, permanece visivelmente conectada aos seus antecedentes helenísticos, ao ingressarmos na época tardia já podem ser observadas importantes inovações, tanto do ponto de vista da escolha dos motivos quanto das soluções estéticas empregadas. A primeira delas é o surgimento, em meados do século III, de uma tendência que se consolidará nos séculos seguintes: a de se representar, na pedra, figuras alegóricas acompanhadas das respectivas legendas grafadas em grego. Tais alegorias são, em geral, personificações de virtudes, atos ou concepções filosóficas, tais como *Ananeosis* (“Renovação”), *Ktisis* (“Fundação”), *Apolausis* (“Gozo”, “Entretenimento”), *Tryphé* (“Luxúria”), *Bios* (“Vida”), *Ágora* (“Abundância”), *Eukarpia* (“Fertilidade”), *Soteria* (“Salvação”) e *Megalopsychia*, dentre outros. No início, as figuras eram retratadas de corpo inteiro, sozinhas ou integrando uma cena. Mais tarde, impõe-se o tipo iconográfico do busto, geralmente feminino e adornado com joias, que ocupa o centro do *opus tessellatum* (LÓPEZ MONTEAGUDO, 1997, p. 340). As razões pelas quais estas alegorias foram incorporadas ao repertório musivo não são inteiramente claras, mas, segundo Downey (1938, p. 350), isso talvez se deva ao fato de elas possibilitarem, por meio de uma fórmula visual concisa, o acesso a ideias e conceitos que, caso expressos em termos literários, exigiriam uma elaboração mais extensa e, portanto, menos direta, o que nos sugere um desejo de conferir maior difusão a concepções que, a princípio, seriam apanágio de círculos restritos, como aqueles formados pelos filósofos. Acerca da inserção de legendas nos mosaicos, López Monteaugudo (1997, p. 349) afirma que este recurso cumpriria uma função eminentemente pedagógica, facilitando o reconhecimento imediato da alegoria pelo público. Mas não apenas as alegorias eram acompanhadas de legendas, pois, como veremos adiante, diversos edifícios, lugares e monumentos contidos na borda topográfica do Mosaico da *Megalopsychia* também são assinalados por meio da escrita, o que, em nossa opinião, resulta do desejo do artesão em, por um lado, evitar que os pontos focais da paisagem urbana de Antioquia e Dafne fossem confundidos e, por outro, atrair a



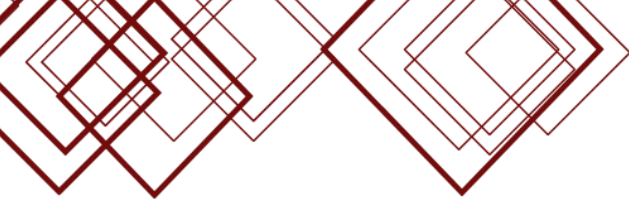
atenção dos espectadores para esses pontos, em virtude do apelo afetivo que teriam para os habitantes.

No que diz respeito às cenas e personagens representadas nos mosaicos de Antioquia, constata-se, no final do século IV, o desaparecimento dos temas mitológicos, acontecimento que, na opinião de Dunbabin (1999, p. 176), se deve à cristianização da cidade, o que teria levado os proprietários, mesmo aqueles que permaneceram leais às tradições do paganismo, a optar, na decoração de suas habitações, por motivos, digamos, mais neutros, o que explica a profusão de pavimentos geométricos, num contexto em que a figura humana se torna menos frequente. Todavia, no século V, verifica-se uma retomada das imagens naturalistas de animais e homens, estes últimos por meio de bustos inseridos em composições geométricas. Já a partir da segunda metade do século, verifica-se o retorno da figura humana de corpo inteiro, como vemos nos mosaicos de caça (DUNBABIN, 1999, p. 177; BALTY, 2001, p. 313). Por essa época, uma importante alteração estética já havia se consumado: a adoção do assim denominado “mosaico-tapete”, que há muito era empregado nas províncias ocidentais. Concebido como uma tapeçaria, esse tipo de pavimento era amiúde utilizado para revestir amplas parcelas do solo, de modo ininterrupto, o que dava ensejo, por sua vez, a novas possibilidades artísticas. Como argumenta Lavin (1963), num estudo seminal sobre a introdução dos mosaicos cinegéticos em Antioquia, o que essas composições sugerem é não apenas o retorno da figura humana à arte musiva, mas um notável rearranjo estético, na medida em que o perímetro do solo passava a ser concebido como uma unidade, sem compartimentos ou subdivisões. Em substituição aos *emblemata*, aos quadros estáticos, as figuras de homens e animais, tomadas na sua individualidade, se tornam a base do pavimento, que poderia ser contemplado de diversos ângulos, configurando assim uma disposição estética ao mesmo tempo orgânica – pois uma seção sempre conduziria à outra – e dinâmica, já que o observador, para captar o sentido global do mosaico, deveria se mover no espaço, deslocando-se inclusive por sobre a composição, em lugar de observá-la de um ponto fixo situado no exterior. Nesse tipo de arranjo não haveria, pois, uma única perspectiva a partir da qual se poderia visualizar a totalidade dos elementos iconográficos, mas tão somente uma infinita sucessão de imagens capturadas enquanto o espectador se deslocava pelo recinto. O motivo central, a exemplo do busto da *Megalopsychia*, ainda se encontrava presente, mas, segundo o autor, tratar-se-ia, sem dúvida, de uma referência espacial e não de uma orientação acerca de como o mosaico deveria ser “lido” (LAVIN, 1963, p. 187).



Quanto aos antecedentes dos mosaicos de caça, Morey (1938, p. 41), num dos primeiros estudos publicados sobre os pavimentos de Antioquia, propõe que os temas retratados, bem como o estilo empregado pelos artesãos, seriam provenientes da arte persa, argumento aceito por Balty (1995, p. 31). Lavin (1963), por sua vez, sustenta que se trata de um empréstimo cultural operado no âmbito do Mediterrâneo, pois mesmo que as cenas de caça fossem comuns nos territórios dos partas e dos persas, na época tardia, elas já haviam se consolidado como um ramo independente da arte musiva greco-romana, como comprovam os exemplares norte-africanos, nos quais é possível constatar a identificação dos *venatores* por meio de inscrições, mesmo procedimento adotado no caso do Mosaico da *Megalopsychia*, (DUNBABIN, 1999, p. 117). Dentre os autores que se filiam à tese de Lavin, conta-se Kondoleon (2001, p. 59), para quem os mosaicos de caça teriam sido bastante populares nas províncias norte-africanas até o início do século III. Nas décadas finais deste mesmo século, teriam feito seu ingresso no repertório do Ocidente latino e mais tarde, em meados do século V, foram introduzidos no Oriente de língua grega. Apesar de qual teria sido a principal corrente a influenciar os mosaicos cinegéticos de Antioquia, se a persa ou a norte-africana, o certo é que, a partir da segunda metade do século V, esse motivo se propaga por toda a Síria (MOLACEK, 2013, p. 17). Segundo Kondoleon (2005, p. 233-234), excetuando o Mosaico da *Megalopsychia*, é provável que os demais exemplares de pavimentos contendo cenas de caça encontrados em Antioquia e arredores não se referissem a uma *venatio* propriamente dita, ou seja, não fossem uma representação dos *ludi* encenados no anfiteatro, mas sim um catálogo visual das técnicas de perseguição e combate de animais conhecidas por meio de textos como a *Cynegetica*, um manual de caça do século III escrito por Nemesiano, poeta oriundo do norte da África.⁸ Em todo caso, o Mosaico da *Megalopsychia*, em virtude da sua alegoria central, retratada num ato de distribuição de moedas aos caçadores, decerto fazia referência às *venationes* tão apreciadas pela população antioquena, numa época em que as práticas evergéticas responsáveis pela manutenção das principais atividades lúdicas da cidade ainda se encontravam ativas.

⁸ Segundo Epplett (2006, p.138), os mosaicos de caça de Antioquia talvez não se referissem às *venationes* profissionais, ao contrário daquelas que vemos representadas na arte musiva no norte da África. Desse modo, é provável que os mosaicos se conectem com uma longa tradição de cenas de caça própria do Oriente helenizado, não contendo assim informações precisas acerca da prática da cinegética nas províncias da Síria. Não obstante a validade dos argumentos do autor, resta ainda identificar a razão pela qual essas cenas se tornaram habituais a partir da segunda metade do século V. Acreditamos que isso não tenha ocorrido por simples modismo ou imitação de temas pré-existentes. Antes, seria mais apropriado supor que a iconografia dos mosaicos de caça atendia ao desejo dos proprietários em manifestar o seu apreço pelas *venationes*, que tanto sucesso faziam entre a população.



O mosaico da *Megalopsychia* e as redes de evergetismo urbano

Afora o mosaico da Vila Constantiniana, datado do início do século IV,⁹ o Mosaico da *Megalopsychia* é o mais antigo exemplar de um *opus tessellatum* contendo cenas de caça descoberto em Antioquia e arredores, tendo sido confeccionado, como dissemos, segundo os cânones que haviam convertido os pavimentos de *emblemata* ou pseudo-*emblemata* em autênticos tapetes de pedra, processo descrito com precisão por Lavin (1963, p. 187). Sua confecção remonta, ao que tudo leva a crer, ao intervalo compreendido entre as décadas de 450 e 460, pois uma das estruturas retratadas na borda topográfica contém a inscrição *To pribaton Ardaburion*, ou seja, “Termas de Ardabúrio” (LASSUS, 1934, p. 131). Cônsul em 447, Ardabúrio teria se distinguido por sua atuação militar na Trácia, o que levou Marciano (450-457) a nomeá-lo *magister militum per Orientem*. Por força do cargo, o *magister* teria então fixado residência em Antioquia onde, segundo Prisco, autor de *História Bizantina* (V, 19), se entregou a uma vida de deleite, tornando-se um frequentador assíduo dos espetáculos teatrais. Implicado, em 466, numa conspiração contra Leão, Ardabúrio foi executado juntamente com o pai, Aspar, então prefeito do pretório, e o irmão, Patrício (Prisc., *Hist. Byz.* VI, 61). Segundo Lassus (1969, p. 139), como é altamente improvável que o nome de um conspirador fosse inscrito num edifício público após sua morte, a confecção do mosaico é certamente anterior a 466, devendo ter ocorrido um pouco antes ou logo depois do terremoto de 458. Não sabemos também se Ardabúrio foi o responsável por encomendar o mosaico ou se este foi instalado numa propriedade sua. O que sabemos com certeza é que, em meados do século V, as termas privadas do *magister militum*, erguidas durante sua estadia na cidade, eram um monumento importante o suficiente para figurar, em destaque, no itinerário topográfico, pois o artesão o posiciona entre o estádio de Zeus Olímpico e as fontes de Dafne, dois locais emblemáticos do distrito (DOWNEY, 1961, p. 472).

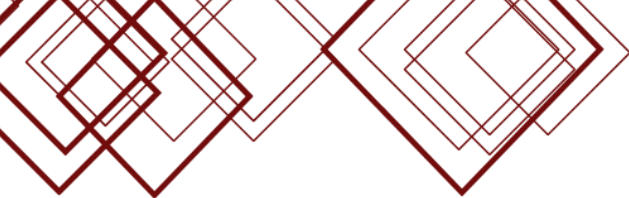
O mosaico decorava uma das salas pertencentes a um imponente edifício em Yakto, nas imediações de Dafne. O complexo comportava diversos aposentos ornados com pórticos e

⁹ O *opus tessellatum* policromático encontrado em Dafne, no *triclinium* da assim denominada Vila Constantiniana, cujo nome deriva do imperador sob cujo governo o edifício foi construído, é o primeiro grande mosaico cinegético proveniente de Antioquia. Sua confecção, no entanto, ainda segue a técnica do *emblema*, com quatro painéis trapezoidais dispostos em torno de uma piscina. Nesses painéis, são representadas diversas cenas de caça. Datado da primeira metade do século IV, o mosaico não teve, segundo Lavin (1963, p. 191), maior impacto sobre a arte musiva da cidade.



exedras e amplas salas de recepção revestidas com mármore e mosaicos figurativos e geométricos (LEVI, 1947, p. 279). Embora sua função arquitetônica não seja muito clara, nada nos autoriza a concluir que se tratasse de um palácio ou de um recinto semelhante. Tudo o que sabemos é que o edifício continha muitos aposentos decorados com esmero, sinal inequívoco da riqueza do proprietário (LASSUS, 1969, p. 138), que, num deles, fez instalar um mosaico de caça contendo, ao centro, o busto de *Megalopsychia*, em torno do qual distribuem-se seis *venatores* e diversos animais selvagens e domésticos. A borda, por sua vez, expõe um itinerário entre Dafne e Antioquia, no qual figuram diversas cenas da vida urbana compostas por edifícios, monumentos, estátuas, funcionários públicos, comerciantes, clientes, mulheres, crianças e animais. Os seis caçadores – Meleagro, Acteón, Adônis, Hipólito, Narciso e Tirésias – portam nomes extraídos da mitologia, mas não há consenso sobre a real identidade das personagens, uma vez que, nas narrativas mitológicas, Narciso e Tirésias não são associados à arte da caça, o que levou Lassus (1969, p. 139) a supor que se tratasse antes de *venatores* que atuavam em Antioquia, hipótese sugerida por Downey (1938, p. 357) e aceita igualmente por Dunbabin (1999, p. 181), para quem o uso de trajés contemporâneos seria uma evidência adicional de que as personagens fossem profissionais da arena ativos à época cuja destreza os fez ter seu nome conservado para a posteridade.

A conexão do mosaico com *venationes* reais é reforçada pela ação de *Megalopsychia*, que, com a mão direita, distribui moedas retiradas do recipiente que carrega na esquerda. Sobre o significado desta alegoria, haveria pelo menos três interpretações possíveis, como sugere Downey (1945, p. 283-284). Na primeira delas, *megalopsychia* poderia ser tomada como sinônimo de *aphrosyne*, isto é, de arrogância, tal como proposto por Platão, embora esse uso fosse um tanto ou quanto raro na Antiguidade. A prevalecer tal definição, os seis caçadores seriam personagens mitológicas que, em virtude do seu comportamento arrogante, terminaram por cair em desgraça (DOWNEY, 1941, p. 368). Uma formulação mais abrangente e ao mesmo tempo mais difundida de *megalopsychia* seria aquela proposta por Aristóteles, para quem um homem dito *megalopsychos* seria detentor de uma “alma imensa”, que lhe capacitaria a executar façanhas e a ser reconhecido por elas. De acordo com o filósofo, a *megalopsychia* poderia ser descrita ainda como a síntese de todas as virtudes, o coroar da perfeição humana, o que faria dela um atributo próprio dos soberanos, mas não somente, pois indivíduos comuns também poderiam experiê-la em caráter privado ou público. Se dermos crédito a Aristóteles, *megalopsychia* seria uma virtude cultivada ou admirada pelo proprietário do mosaico



(DOWNEY, 1938, p. 358). Por fim, uma terceira acepção é aquela de Diógenes Laércio, que, fiel à doutrina estoica, definia *megalopsychia* como um conhecimento ou hábito da mente que tornaria o filósofo indiferente às vicissitudes da existência. De acordo com esta definição, os caçadores do mosaico poderiam ser interpretados como símbolos da vitória humana sobre as paixões, representadas pelas feras (DOWNEY, 1941, p. 370-371).

Todas as três explicações, de fundo claramente filosófico, são decerto plausíveis, ainda mais se levarmos em consideração o fato de que uma das principais características das imagens é sua polissemia, ou seja, a diversidade de significados segundo as aspirações, os interesses, a condição social ou mesmo o *background* cognitivo daqueles que as produzem e consomem, significados estes que não se mantêm uniformes, mas antes variam ao longo do tempo, motivo pelo qual é muito difícil para nós, na atualidade, decifrar todos os códigos inerentes a imagens produzidas em tempos pretéritos. No entanto, quando se trata de interpretar a iconografia contida em artefatos de uso cotidiano, como moedas, vasos e taças cerimoniais, lápides e, certamente, mosaicos, todos feitos para serem vistos por um público ampliado, talvez a melhor alternativa seja apostar numa explicação mais direta ou menos hermética, como faz Lassus (1969, p. 139), para quem o Mosaico da *Megalopsychia* prestaria uma homenagem à principal virtude então cultivada pelos promotores de espetáculos e festivais ofertados à população de Antioquia, de maneira que o pavimento poderia ser considerado uma recordação da generosidade do proprietário do edifício – e, por conseguinte, executor do mosaico – por ocasião das *venationes* que patrocinou, como sugere Dunbabin (1999, p. 183). À época, uma ação como esta decerto mereceria ser comemorada e lembrada, uma vez que as *venationes* eram espetáculos onerosos que requeriam algum tempo de preparação. Sabemos que, em Antioquia, os combates de gladiadores cessam por volta de meados do século IV, em decorrência de uma lei de Constantino promulgada em 325 (*C. Th.* 15, 12, 1) e renovada por Constâncio II, em 357 (*C. Th.* 15, 12, 2). Os últimos espetáculos dessa natureza registrados na cidade remontam a 354, sob o governo do César Galo (PETIT, 1955, p. 125). Em compensação, as caçadas continuam e, ao que parece, gozam de popularidade crescente, tendo sido inclusive introduzidas no programa dos Jogos Olímpicos, a despeito do seu inequívoco matiz latino (HAHN, 2018, p. 63).

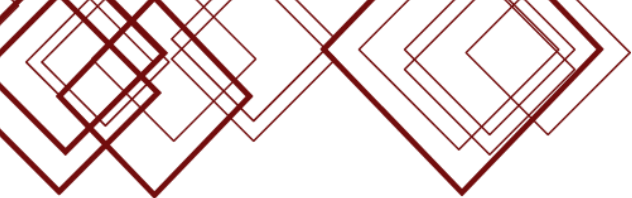
Em Antioquia, as *venationes* que integravam o programa dos Jogos Olímpicos eram, naturalmente, patrocinadas pelos envolvidos com esta liturgia, ou seja, o alitarca e demais agonotetas, que costumavam repartir entre si os altos custos do festival (DOWNEY, 1939, p.



431). No entanto, como os Jogos eram celebrados a cada quatro anos, a maior parte das *venationes* encenadas na cidade ficava a cargo do siriarca, um decurião eleito pelos seus pares com a incumbência de organizar os jogos e festivais quando da assembleia provincial, que a cada ano, provavelmente no verão ou no outono, reunia representantes das dezessete *pólis* da Síria, numa demonstração pública de lealdade à *domus* reinante. Os espetáculos patrocinados pelo siriarca poderiam incluir corridas de cavalo e performances teatrais, mas a principal atração eram decerto os combates de caça. Em virtude da logística envolvida na promoção das *venationes*, que demandavam a importação de feras de outras províncias (Bitínia, Panfília), a preparação do espetáculo deveria ser iniciada com pelo menos um ano de antecedência (LIBEBESCHUETZ, 1959, p. 123-124).

No Império Romano, o recinto no qual as *venationes* costumavam ocorrer era o anfiteatro, uma estrutura arquitetônica tipicamente latina. Em Antioquia, a construção do anfiteatro, nas imediações do *Keraton*, do bairro judeu, remontava à época da visita de César à cidade, em 47 a.C. No século IV, após a proibição dos combates de gladiadores por Constantino, Valente reformou o edifício, transformando-o num *kinegion*, ou seja, num local adaptado aos espetáculos de caça (KONDOLEON, 2001, p. 155), embora, de acordo com a necessidade, os hipódromos e teatros situados em Antioquia e Dafne também pudessem ser ocupados com esse propósito (DOWNEY, 1961, p. 408). Embora não saibamos ao certo até quando as *venationes* foram encenadas em Antioquia, é bem possível que elas tenham sido suspensas no contexto dos terremotos de 526 e 528 e da invasão persa de 540, coincidindo assim com uma tendência geral de abandono desta modalidade de entretenimento nos territórios do Oriente e do Ocidente (EPPLETT, 2006, p. 220). Tal suposição é reforçada pelo fato de que, em 520, os Jogos Olímpicos da cidade foram celebrados pela última vez, o que, sem dúvida, propiciou a redução no número de *venationes* (REMIJSEN, 2010, p. 411). Seja como for, em meados do século V, época na qual o Mosaico da *Megalopsychia* foi confeccionado, os espetáculos cinegéticos continuavam a ocorrer em Antioquia, pois, em 465, uma lei de Leão estabelecia que doravante as funções do siriarca seriam transferidas para a competência do *consularis Syriae*, incluindo a organização de jogos e festivais (DOWNEY, 1961, p. 483).

Todas essas reflexões nos levam a concluir que, em meados do século V, Antioquia contava ainda com redes de evergetismo urbano ativas o suficiente para garantir a manutenção dos entretenimentos cívicos, dentre os quais se destacavam as *venationes*, levando assim o proprietário do Mosaico da *Megalopsychia* a eternizar, num pavimento monumental, o orgulho



de ter ofertado à cidade espetáculos dessa natureza. Embora não tenhamos condições de precisar sua identidade, que, como vimos, poderia ser ou não Ardabúrio, é razoável supor que a personagem em questão tenha, em algum momento da sua carreira, atuado como siriarca, alitarca ou agonoteta, assumindo a responsabilidade de subvencionar as *venationes*. O pavimento configurava assim um poderoso lugar de memória dedicado não apenas a exaltar a munificência do patrono, mas também a afirmar o vínculo afetivo que o unia à *pólis*, representada por sua gente, seus monumentos e edifícios. Por esse motivo, em nossa opinião, a cena principal do mosaico não pode ser dissociada da borda topográfica, na medida em que, “lido” em seu conjunto, o pavimento seria um tributo tanto à *magnanimitas* do proprietário quanto à efervescência da vida urbana, com tudo o que ela possuía de mais característico. Quanto a isso, importa mencionar o capricho do artesão em reproduzir, com riqueza de detalhes, o ambiente construído de Antioquia e Dafne, o que vem corroborar nossa hipótese segundo a qual o Mosaico da *Megalopsychia* constitui um importante testemunho acerca da vitalidade do evergetismo na época tardia.

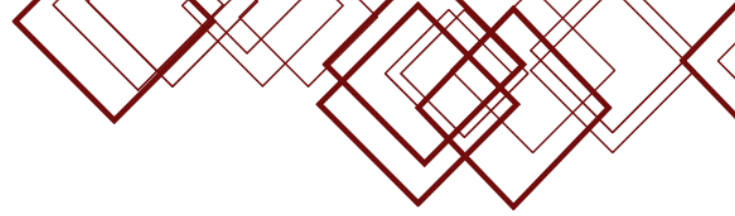
109

Antioquia e suas tradições cívicas

Como salientamos, Antioquia, repartida, territorialmente, em *ásty* (a zona urbana, delimitada pelas muralhas) e *proasteia* (o subúrbio de Dafne), permanece, ao longo de todo o século V e quiçá ainda no VI, uma cidade marcada pela cultura cívica greco-romana,¹⁰ o que exige dos seus gestores a promoção de atividades ancoradas na *paideia* ou *humanitas*, ou seja, na visão de mundo própria de gregos e romanos. Se, por um lado, os antioquenos demonstraram vívido apreço pela arte dos mosaicos, como atesta a extensa coleção de composições musivas que nos legaram, por outro, tais composições, confeccionadas amiúde com propósitos estéticos e decorativos, constituem uma valiosa fonte de informações sobre inúmeros aspectos do cotidiano da cidade no decorrer da era imperial, a começar pela atenção dispensada à arte estatuária.¹¹ Sabemos que, na Antiguidade, as estátuas eram autênticos símbolos políticos, exprimindo as clivagens e assimetrias entre os distintos grupos sociais. Como argumenta

¹⁰ João Malalas, um nativo de Antioquia, registra em sua *Chronographia* (VIII, 22), elaborada no século VI, diversas evidências acerca da continuidade, em seu tempo, dos usos e costumes associados à tradição cívica greco-romana, incluindo as diversas modalidades de ocupação dos espaços e monumentos, submetidos a sucessivas reformas.

¹¹ Na avaliação de Stewart (2003, p. 118), a sociedade greco-romana produziu uma abundância tal de estátuas que as gerações posteriores, ao se referirem a elas, se valeram de expressões como “segunda população” ou “floresta de esculturas”.



Machado (2006, p. 138), o hábito de confeccionar e erguer estátuas cultivado por gregos e romanos poderia ser descrito como a “representação física de uma relação política”, uma vez que, não raro, as relações de poder eram definidas, reelaboradas, construídas e/ou ratificadas mediante a dedicação de estátuas, forjando-se assim um nexu indissolúvel entre doador e receptor, ou seja, entre quem oferecia a estátua – em geral, a *curia* ou *boulé* – e quem se via nela representado. Cumpre observar que, ao refletirmos sobre as estátuas como símbolos de poder, somos de imediato levados a refletir também acerca dos mecanismos de transmissão da memória, na medida em que as estátuas eram, ao fim e ao cabo, monumentos feitos para resistir ao tempo e, desse modo, perpetuar a *kleos* ou a *gloria* de determinada personagem, em particular, dos imperadores.

Com efeito, em Antioquia, as estátuas imperiais eram artefatos que assinalavam a generosidade de soberanos como Tibério, Cômodo, Diocleciano, Valeriano e Teodósio, dentre outros. Mas não apenas os imperadores faziam jus a tal honraria, pois Libânio, nos discursos *A Cesário* (*Or. XXI, 30*) e *A Elébico* (*Or. XX, 39*), menciona que o *magister officiorum* Cesário e o *magister militum per Orientem* Elébico, os enviados de Teodósio com a missão de investigar o acontecimento conhecido como Levante das Estátuas, ocorrido em fevereiro de 387,¹² bem poderiam ser agraciados, pela cidade, com estátuas em sua homenagem. A preocupação de Libânio, nesse caso, era a de enaltecer a atuação de ambos, que teriam tomado a defesa de Antioquia num momento dramático, quando se esperava uma violenta repressão do imperador contra os responsáveis pela destruição das estátuas da família imperial, ato que configurava crime de *maiestas*, cuja pena era a execução. No entanto, em face da argumentação de Libânio, é possível concluir que, sob o Império, a oferta de estátuas a indivíduos que não fossem os soberanos era uma prática excepcional, ou seja, uma distinção difícil de ser obtida, tendo em vista as implicações políticas deste ato, pois as estátuas conferiam ao homenageado uma marca distintiva de honra, prestígio e poder (MACHADO, 2006, p. 126). De qualquer modo, é possível afirmar que o hábito de se erguer estátuas foi um componente intrínseco da cultura política das *póleis* e *civitates* por séculos a fio, servindo, inclusive, como um indício das transformações que assinalam a passagem da cidade clássica à pós-clássica, uma vez que, como

¹² A respeito do Levante das Estátuas e das narrativas pagã e cristã sobre o episódio, consultar French (1998) e Stephens (2013).

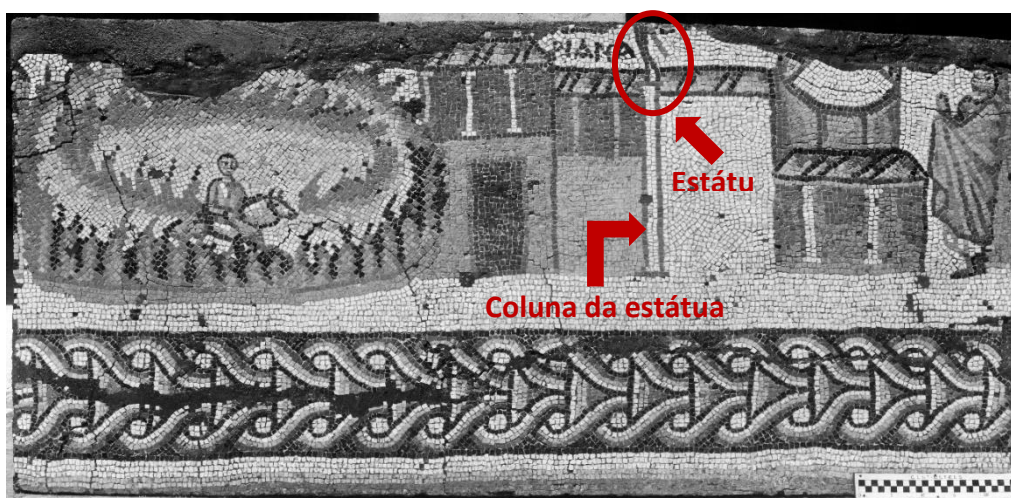


detectado por Ward-Perkins e Machado,¹³ observa-se, na Antiguidade Tardia, uma sensível diminuição na quantidade de estátuas erguidas pelas coletividades urbanas, o que torna sua presença no Mosaico da *Megalopsychia* ainda mais peculiar.

Seguindo o itinerário das cenas contidas na borda topográfica tal como proposto por Lassus (1934), a Figura 3 corresponde às imagens 40 e 41 classificadas pelo autor. Nela, à direita, sobre uma alta coluna, há a imagem bastante danificada de uma estátua da qual é possível distinguir apenas duas linhas marrons que definem as pernas e se unem para formar o tronco. Na opinião de Lassus (1934, p. 146), tratar-se-ia muito provavelmente da estátua de Tibério, um dos principais evergetas de Antioquia, responsável pela instalação dos primeiros pórticos na avenida das colunatas e pela expansão das muralhas além do perímetro original da *pólis* fixado pelos Selêucida (DE GIORGIO; EGER, 2021, p. 86). Segundo Malalas (*Chron.*, X, 8), em agradecimento ao soberano, a *boulé* e a população da cidade teriam erguido uma estátua de bronze na avenida das colunatas, num ponto conhecido como *omphalos* (umbigo), o epicentro do espaço urbano. E, embora estivesse escrevendo no século VI, o autor faz questão de mencionar que, ainda em seu tempo, a estátua encontrava-se de pé, o que justificaria sua presença no Mosaico da *Megalopsychia*, datado do século anterior. Em apoio a essa tese, Lassus sugere (1934, p. 146) que o fragmento PIANA inserido à esquerda deva ser lido como as últimas letras da expressão “*é stele Tiberianá*”, valendo a pena mencionar que *stela* (e não *ágalma*) é o vocábulo empregado por Malalas para designar a estátua do imperador. Essa interpretação, no entanto, é posta em dúvida por Glanville Downey (1961, p. 661, n. 3; p. 619-20) e John Matthews (2006, p. 84), pois, para ambos, a inscrição incompleta aludiria à Porta Tauriana, um dos portões de acesso a Antioquia. Apesar da identidade da inscrição, o mais importante é registrar que a estátua de Tibério ocupava uma posição de relevo na paisagem urbana, pois não passou despercebida ao artesão anônimo responsável pela confecção do mosaico.

¹³ Ward-Perkins e Machado são os responsáveis pela organização do *The Last Statues of Antiquity Project* (<http://www.ox.ac.uk/statues/objectives.shtml>), um extenso banco de dados que recolhe evidências referentes ao hábito estatuário no mundo antigo.

Figura 3 – Estátua vizinha à Porta Tauriana



Autorização de uso de imagem por cortesia de Antioch Expedition Archives,
Department of Art and Archaeology, Princeton University

A bem da verdade, Antioquia, como a maioria das cidades antigas, era pródiga de estátuas que decoravam não apenas recintos fechados (residências, repartições administrativas, templos), mas igualmente espaços abertos e de uso coletivo, como as ruas, avenidas e praças. Malalas (*Chron.*, X, 8) mesmo, na descrição que faz da atuação edilícia de Tibério na cidade, menciona que o imperador teria determinado a instalação, ao longo dos logradouros, de diversas estátuas de bronze. A presença ostensiva de estátuas em Antioquia pode ser mensurada por meio da Figura 4, na qual é possível reconhecer três esculturas erguidas numa praça onde há uma grande árvore, à esquerda da cena na qual dois homens, sentados, jogam diante de um tabuleiro. Segundo Lassus (1969, p. 143), o conjunto estatuário exibiria, ao centro, sobre um pedestal mais alto, a imagem de um imperador trajado com couraça e *paludamentum* e empunhando, na mão direita, uma espada. À esquerda e à direita, formando um séquito, erguem-se, em posição inferior, duas outras estátuas. Ambas portam o bastão, um símbolo de autoridade, o que nos permitiria identificá-las como funcionários de alto escalão. Numa interpretação alternativa, Cimok (2000, p. 266) sugere que as esculturas fariam alusão a César, Valente e Valentiniano. A despeito da controvérsia, não resta muita dúvida que a figura central seja mesmo a de um soberano, pois, no Império Romano, seria muito difícil que um conjunto estatuário erguido a céu aberto não fizesse referência ao imperador ou a membros da sua *domus*.



Figura 4 – Um imperador e seu séquito



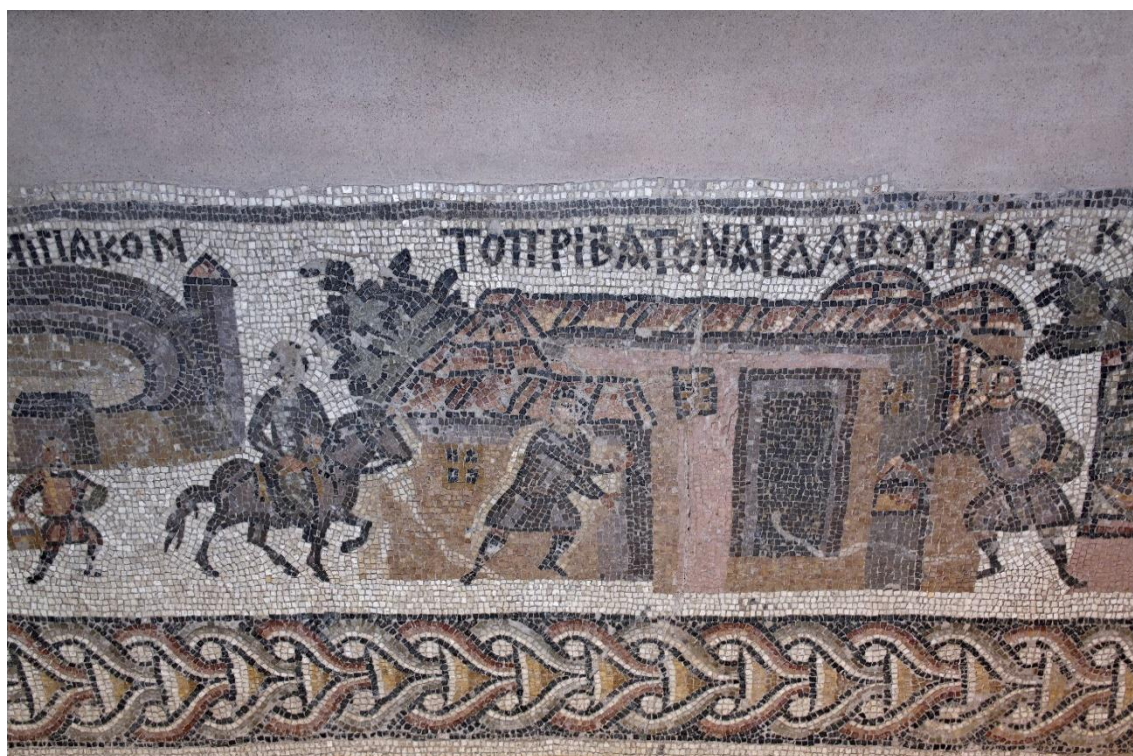
113

Fonte: <https://pbase.com/dosseman/image/170231297>. Créditos fotográficos de Dick Osseman

Segundo o que podemos concluir das informações contidas na borda topográfica do Mosaico da *Megalopsychia*, as estátuas de imperadores, reconhecidos como os principais patronos e evergetas das *póleis* e *civitates*, eram um componente indispensável da paisagem urbana, mas não devemos supor que a possibilidade de ter a sua *honor* ou *timé* eternizada por meio de monumentos públicos fosse um apanágio da *domus* imperial, na medida em que os membros da elite, repartidos em seus diversos níveis, também costumavam ser celebrados como notáveis construtores. Na Figura 5, temos a imagem do complexo termal que portava o nome do *magister militum per Orientem* Ardabúrio, personagem ao qual já aludimos. As termas em questão teriam sido erguidas para uso particular, muito embora tenhamos conhecimento da existência, em Antioquia e Dafne, de uma pletera de banhos públicos, como revelado pelo comitê de escavações do Entre Guerras, que trouxe à luz seis complexos termais, afora aqueles mencionados nas fontes textuais. Segundo o relato de Malalas (XII, 2; 38), Cômodo teria erguido, na cidade, um complexo termal nomeado *Kommodium*, ao passo que Diocleciano teria feito o mesmo, apenas para mencionar dois casos. Em Antioquia, o hábito de frequentar as termas encontrava-se arraigado na população, não sendo por acaso que a reforma e restauro dos aquedutos e banhos públicos fosse uma prioridade na agenda dos gestores urbanos (YEGÜL,

2001, p. 148). Ainda que construído para deleite de Ardabúrio, sua família e convidados, o complexo, com sua fachada imponente, seu extenso telhado e diversos domos, constituía um marcador da paisagem de Dafne, celebrando a prodigalidade do *magister militum* que, como vimos, poderia ser o proprietário da estrutura na qual o Mosaico da *Megalopsychia* foi encontrado. A associação de funcionários graduados da administração civil e militar com os edifícios e monumentos de Antioquia pode ser igualmente constatada em outro excerto visual, extraído da borda topográfica do mosaico (Figura 6).

Figura 5 – O complexo termal de Ardabúrio



Fonte: <https://pbase.com/dosseman/image/170231330>. Créditos fotográficos de Dick Osseman.

De acordo com Jean Lassus (1934, p. 135), a personagem central da Figura 6 não poderia ser descrita como uma estátua devido à ausência de pedestal e ao estilo da indumentária, que inclui um manto de cor vívida. Ainda segundo o autor, a cena retrataria, com toda probabilidade, um alto funcionário em posição hierárquica diante de um edifício público, no caso, um *demosion*, ainda que John Matthews (2006, p. 87) opte por identificar a construção como uma *therma* pública, sugerindo assim que a personagem seria, na realidade, um cliente. Não



obstante a divergência entre os autores, a interpretação de Lassus revela-se mais plausível, sendo corroborada por Matter (2004, p. 64 *et sequ.*), para quem, em virtude da densidade demográfica de Antioquia, cuja população, na época tardia, teria se aproximado da cifra de meio milhão de habitantes,¹⁴ é bem possível que a cidade abrigasse pelo menos dois *demosiones*, ou seja, dois cárceres, digamos, “oficiais”, além de incluir outros recintos que poderiam, eventualmente, receber detentos, a exemplo do *bouleuterion*, como nos informa Libânio (SILVA, 2016). Na borda topográfica do Mosaico da *Megalopsychia*, temos representado um desses *demosiones* (Figura 6), acima do qual lemos a inscrição “*to demosion*”, o que torna inequívoca a natureza da estrutura. O homem diante da porta, talvez em atitude de sentinela, se encontra vestido com uma túnica branca e um manto vermelho, sem fíbula, armado na altura dos ombros e que cai ao longo do corpo, ocultando os braços, conforme descrição fornecida por Lassus (1934, p. 135). Mesmo que o traje não apresente características militares, trata-se decerto de uma peça de vestuário própria dos membros da aristocracia, talvez dos altos funcionários da administração imperial ou mesmo de oficiais do exército em funções civis. A túnica longa, o manto, o acabamento e a qualidade da peça, confeccionada em cores vibrantes, assinalam o status de pessoas distintas, ainda mais no território da Síria, que se beneficiava de um comércio regular de seda e lã finas oriundas do Extremo Oriente (BOWERSOCK, BROWN, GRABAR, 1999, p. 381). O Mosaico da *Megalopsychia* é, pois, abundante em cenas que revelam aspectos da vida cotidiana da *pólis* na Antiguidade Tardia, tanto no que diz respeito aos edifícios, monumentos, atividades laborais e entretenimentos, quanto no que se refere à atuação, no recinto urbano, de oficiais e demais membros da aristocracia, o que é mais um indício da vitalidade das redes de evergetismo cívico, na medida em que a cidade continua a ser o *locus* privilegiado de atuação dos magistrados civis e militares.

¹⁴ Sobre o tamanho da população de Antioquia, Downey (1958, p. 84), recorrendo a informações transmitidas pelos autores antigos, afirma que “em geral, as evidências não são muito claras ou confiáveis, assim como não o são também para as populações de outras cidades”, pois “os autores costumam falar do assunto sempre de forma alusiva”, de maneira que “nem sempre podemos ter certeza do significado das estimativas” descritas pelos antigos. Assim, as fontes antigas apresentam diferentes cifras acerca da população da cidade, o que acompanha as diversas fases do desenvolvimento urbano. Quando da fundação, em 301 a.C., Antioquia deveria contar com um contingente entre 5.000 e 17.000 habitantes. Já nos séculos IV e V, na sua fase de maior prosperidade, a cidade seria composta por 250.000 a 500.000 pessoas (DOWNEY, 1958, p. 85, p. 87-88; SILVA, 2016, p. 81).

Figura 6 – O demosion de Antioquia



Fonte: <https://pbase.com/dosseman/image/140539640>. Créditos fotográficos de Dick Osseman

116

As imagens contidas na borda topográfica do Mosaico da *Megalopsychia* não se limitam, no entanto, ao espaço urbano de Antioquia, pois incluem o subúrbio de Dafne. Construída, de certo modo, como uma *mímesis*, em escala menor, de Antioquia, Dafne é igualmente retratada com seus edifícios e monumentos, embora muitas das estruturas que aí figurem sejam conhecidas apenas por intermédio das fontes literárias, não tendo sido localizadas pelos arqueólogos. Quanto a isso, é de se lamentar que nenhum templo tenha sido escavado, o que restringe um pouco nosso conhecimento acerca da dinâmica do paganismo, em particular na época tardia, quando a cristianização já se encontrava em curso. Todavia, o exame do mosaico é capaz de revelar lugares associados aos cultos e ritos pagãos, que, ainda no século V, continuavam a merecer atenção, a exemplo da Fonte Castália (Figura 7), representada como uma mulher de torso nu, com os seios à mostra, cujos mamilos são assinalados por dois pontos negros. Do vaso posto ao seu lado, jorra água sobre um *nymphaeum* semicircular, no centro do qual se encontra um barco.



Figura 7 – A fonte Castália



117

Fonte: <https://pbase.com/dosseman/image/140539660>. Créditos fotográficos de Dick Osseman

A fonte Castália, uma das mais tradicionais de Dafne, sempre foi associada ao culto de Apolo, pois era um santuário onde a divindade costumava dispensar seus oráculos (SOLER, 2006, p. 33). Na reforma do sistema hidráulico promovida por Adriano, a fonte teria sido fechada, mas sem que isso tenha implicado, ao menos a princípio, a suspensão das atividades divinatórias, como salienta Downey (1961, p. 387). De fato, ao longo da era imperial, o Templo de Apolo e suas fontes adjacentes foram locais de peregrinação bastante frequentados, atraindo pessoas de diversas regiões da província e mesmo de outras localidades do Império, além de ser um ponto de encontro dos filósofos, em especial dos neopitagóricos e neoplatônicos, que o costumavam visitar. No século IV, quando da estadia de Galo na cidade (351-354), o César buscou neutralizar a influência do oráculo fazendo transferir as relíquias de Bábilas, um bispo martirizado durante a perseguição de Décio, em 251, do cemitério da Porta do Sul para as imediações do Templo de Apolo, onde o imperador teria feito construir um *martyrion*, em torno do qual logo passaram a ser sepultados outros defuntos, o que, segundo a cosmovisão pagã, configurava uma profanação.

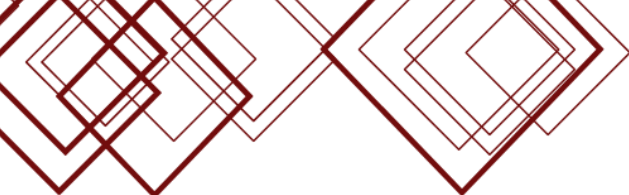
Ao se instalar em Antioquia, em julho de 362, Juliano decidiu não apenas reabrir a Fonte Castália, mas também restaurar a potência do oráculo, que desejava consultar, razão pela qual



determinou que as relíquias de Babilas fossem devolvidas ao seu lugar de origem (SOLER, 2006, p. 58-59). Logo após, em 22 de outubro, um grave incêndio consumiu o Templo de Apolo, reduzindo a cinzas a monumental estátua do deus, infortúnio tido, pelos pagãos, como uma vingança cristã devido à remoção das relíquias de Babilas, o que levou o imperador a nomear uma equipe de investigação para descobrir e punir os culpados. A despeito do empenho de Juliano, o inquérito restou inconcluso por falta de provas, havendo inclusive uma versão – sustentada pelos cristãos, diga-se de passagem – de que o fogo teria sido provocado por um incêndio. Mesmo assim, o imperador decidiu adotar algumas medidas restritivas contra a comunidade cristã da cidade, decretando o fechamento do *Dominicum Aureum* e o confisco dos objetos cerimoniais ofertados por Constantino e Constâncio (DOWNEY, 1961, p. 368). A transferência dos restos mortais de Babilas para Dafne por determinação de Galo, considerada o primeiro episódio de *translatio* de relíquias de santos, prática que se tornará recorrente ora em diante, pode ser interpretada como um esforço da congregação de Antioquia em afirmar seu domínio sobre o espaço suburbano, num contexto de avanço da cristianização, que pouco a pouco começava a redefinir a paisagem da cidade antiga. É plausível supor que tal acontecimento, aliado à destruição do templo, tenha produzido um impacto negativo sobre o culto de Apolo, mas não o suficiente para erradicar da memória dos antioquenos a lembrança dos topônimos associados à divindade, a exemplo da Fonte Castália, que ocupa, no Mosaico da *Megalopsychia*, uma posição proeminente, pois o artesão, não satisfeito em representá-la graficamente, lhe atribui uma inscrição, de modo a tornar inequívoca sua identificação (SHEPARDSON, 2014, p. 59).

Considerações finais

Como vimos ao longo deste artigo, o Mosaico da *Megalopsychia* é um documento iconográfico *sui generis* para conhecermos a vida cotidiana, os costumes e as tradições cívicas de uma cidade que, na época tardia, desempenha evidente protagonismo, não obstante a fundação de Constantinopla, que, a partir de 395, se torna a capital do Império Romano do Oriente, posto sob o comando de Arcádio. A importância de Antioquia como um centro político, econômico e cultural florescente no território da Síria, com irradiação pelas províncias vizinhas, explica, em larga medida, a sua resiliência diante dos sucessivos terremotos que a acometeram no decorrer do século VI e que terminaram por arruiná-la (Tabela 1), como argumenta Moderchai (2019). Desse modo, até o século VI, não seria correto falarmos em declínio ou colapso da vida urbana, em parte devido à determinação dos imperadores em



reconstruir a cidade, como fez Justiniano após os terremotos de 526 e 528.¹⁵ Mas não apenas, pois sabemos que as próprias elites locais costumavam se envolver diretamente no esforço de reconstrução das cidades que houvessem sofrido algum dano severo provocado por incêndio, invasão, terremoto ou outro desastre qualquer, como demonstra Jones (2014). Acreditamos que essa foi também a realidade vivida por Antioquia, pois, como pondera Natali (1975, p. 46), a *pólis*, em fins do século IV – e mesmo além, poderíamos acrescentar –, mantém ativas as redes de evergetismo urbano devido à existência de um contingente de patronos ainda dispostos a investir na construção ou reforma dos edifícios e monumentos cívicos, bem como no patrocínio de festivais e demais entretenimentos, com destaque para as *venationes*, o que pode ser comprovado por meio da análise do Mosaico da *Megalopsychia*. De fato, o dever cívico da aristocracia para com a preservação e o bem-estar da sua cidade parece ser uma das principais lições que podemos extrair desse notável *opus tessellatum*.

Tabela 1 – Mapeamento dos terremotos ocorridos, em Antioquia, no século VI

ANO	OCORRÊNCIA	REFERÊNCIAS	OBSERVAÇÕES FEITAS PELOS AUTORES
500	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955)	“Pode não ter acontecido”
513	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“Referência vaga”
525	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955) MÜLLER (1839)	“Relativamente de amplitude menor”
526	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955) Zonaras 8.268.11	“Provavelmente o mais devastador do século VI d.C.” “O mais severo terremoto em Antioquia”
528	Terremoto	MORDECHAI (2019)	Um terremoto grande
532	Terremoto	MORDECHAI (2019) DOWNEY (1955) Malalas	“evento menor” Terremoto “em todos os lugares”
551	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“pode ter sido sério”
557	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“Provavelmente menor ou moderado”
558	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“Talvez o mesmo terremoto de 557”
560/1	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“relato breve”
C. 570	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“indeterminado se ocorreu”
C. 577-81	Terremoto	MORDECHAI (2019)	“um ou dois terremotos, não muito clara a dimensão dos danos”

Fonte: Combinação dos mapeamentos realizados por Downey (1955) e Mordechai (2019)

¹⁵ Ao examinar o apoio imperial às cidades que, no decurso dos dois primeiros séculos do Principado, foram assoladas por terremotos, Jones (2014, p. 52 *et sequ.*) conclui que, em se tratando dos abalos sísmicos, tais acontecimentos eram bastante familiares a gregos e romanos, mas estes não dispunham de qualquer método de previsão eficaz, ainda que houvesse uma quantidade significativa de teorização sobre o assunto. No entanto, pouco podemos extrair dos dados provenientes das fontes escritas, que nos fornecem relatos imprecisos dos terremotos e estimativas de vítimas pouco críveis. Ademais, não havia, na Antiguidade, qualquer sistema tecnológico de construção de edifícios à prova de abalos sísmicos.



Referências

Documentação iconográfica e arqueológica

CAMPBELL, S. *The mosaics of Antioch*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1988.

CAMPBELL, W. A. Excavations at Antioch-on-the-Orontes. *American Journal of Archaeology*, v. 38, n. 2, p. 201-206.

CIMOK, F. *Antioch Mosaics*. Istanbul: A Turizm Yayinlari, 2000.

LASSUS, J. La mosaïque de Yakto. In: ELDERKIN, G. W. (ed.). *Antioch-on-the-Orontes: The excavations of 1932*. Princeton: Princeton University Press, 1934, p. 114-136. v. 1.

LEVI, D. *Antioch mosaics pavements*. Princeton: Princeton University Press, 1947. v. 1 e 2.

MOREY, C. R. *The mosaics of Antioch*. London: Longmans, 1938.

Documentação textual

LIBANIUS. To Caesarius, master of offices. In: _____. *Selected orations*. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 349-373. v. II.

LIBANIUS. To Ellebichus. LIBANIUS. In: _____. *Selected orations*. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977, p. 375-407. v. II.

LIBANIUS. The Antiochikos: in praise of Antioch. In: _____. *Antioch as a centre of Hellenic culture*. Translated with an introduction by A. F. Norman. Liverpool: Liverpool University Press, 2000, p. 4-65.

MALALAS, J. *The chronicle of John Malalas*. Translated by Elizabeth Jeffreys, Michael Jeffreys and Roger Scott. Leiden: Brill, 2017.

PHARR, C.; DAVIDSON, T. S. (ed.). *The Theodosian Code and novels, and Sirmondian Constitutions*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

PRISCUS. Testimonia. In: BLOCKLEY, R. C. (ed.). *The fragmentary classicising historians of the Later Roman Empire*. Liverpool: Francis Cairns, 1983, p. 222-400.

Obras de apoio

ARCHAMBEAULT, M. J. *Sourcing of marble used in mosaics at Antioch (Turkey)*. 2004. Thesis (Master of Arts) – Department of Anthropology, College of Arts and Sciences of the University of South Florida, 2006.

BALTY, J. Les mosaïques d'Antioche: style et rayonnement. *Topoi. Orient-Occident*. Supp. 5, p. 257-269, 2004.



BALTY, J. Doro Levi. Antioch Mosaic Pavements: cinquante ans après. *Byzantion*, n. 51, p. 303-324, 2001.

BALTY, J. Mosaiques antiques du Proche-Orient: chronologie, iconographie, interprétation. *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, v. 140, p. 5-391, 1995.

BALTY, J. La mosaïque romaine et byzantine en Syrie du Nord. *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n. 62, p. 27-39, 1991.

BALTY, J. La mosaïque antique au Proche-Orient. I. Des origines à la Tétrarchie. In: TEMPORINI, H. (ed.). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Berlin: Walter de Gruyter, 1981, p. 347-428. v. II, 2.

BARSANTI, C. The fate of the Antioch mosaic pavements: some reflections. *Journal of Mosaic Research*, v. 5, p. 25-42, 2012.

BERMEJO TIRADO, J. The social construction of gender identities through the ancient mosaics from Antioch. In: PROCEEDINGS OF XII CONFERENCE OF AIEMA. *Anais...* Bursa, 2012, p. 101-115.

BONNER, C. Note on the Mosaic of Daphne. *American Journal of Archaeology*, v. 38, n. 3, p. 340, 1934.

121

BOWERSOCK, G. W.; BROWN, P.; GRABAR, O. (ed.). *A guide to the Post-Classical World*. Cambridge: The Belknap Press, 1999.

CABOURET, B. Pouvoir municipal, pouvoir impérial à Antioche au IVE siècle. *Topoi. Orient-Occident*, supp. 5, p. 117-142, 2004.

CHRISTENSEN-ERNST, J. *Antioch on the Orontes*. Lanham: Hamilton Books, 2012.

DE GIORGI, A.; EGER, A. *Antioch: a history*. London: Routledge, 2021.

DOWNEY, G. *A history of Antioch in Syria*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

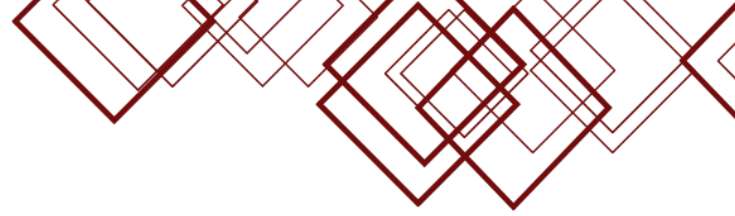
DOWNEY, G. The size of the population of Antioch. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 89, p. 84-91, 1958.

DOWNEY, G. Earthquakes at Constantinople and Vicinity, A.D. 342-1454. *Speculum*, v. 30, n. 4, p. 596-600, 1955.

DOWNEY, G. The pagan virtue of Megalopsychia. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 76, p. 279-286, 1945.

DOWNEY, G. Ethical themes in the Antioch mosaics. *Church History*, v. 10, n. 4, p. 367-376, 1941.

DOWNEY, G. The Olympic Games of Antioch in the Fourth Century A.D. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 70, p. 428-438, 1939.



- DOWNEY, G. Personifications of abstract ideas in the Antioch mosaics. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 69, p. 349-363, 1938.
- DUNBABIN, K. M. *Mosaics of the Greek and Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- EPPLETT, W. C. *Animal spectacular of the Roman Empire*. 2001. Thesis (Doctor of Philosophy) – Department of Classical, Near East and Religious Studies of the University of British Columbia, Vancouver, 2006.
- FRENCH, D. Rhetoric and the Rebellion of A.D. 387 in Antioch. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 47, H. 4, p. 468-484, 1998.
- HAHN, J. Metropolis, emperors, and games: the secularization of the Antiochene Olympics in Late Antiquity. In; BERGJAN, S. P.; ELM, S. (ed.). *Antioch II*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2018, p. 53-71.
- HUSKINSON, J. Surveying the scene: Antioch mosaic pavements as a source of historical evidence. In: SANDWELL, I. & HUSKINSON, J. (ed.). *Culture and society in Later Roman Antioch*. Oxford: Oxbow Books, 2004, p. 134-152.
- JONES, C. P. Earthquakes and Emperors. In: KOLB, A. (ed.). *Infrastruktur und Herrschaftsorganisation im Imperium Romanum: Herrschaftsstrukturen und Herrschaftspraxis III*. München: De Gruyter, 2014, p. 52-65.
- KONDOLEON, C. (ed.). Mosaics of the Worcester Hunt. In: BECKER, L.; KONDOLEON, M. (ed.). *The arts of Antioch*. Worcester: Worcester Art Museum, 2005, p. 228-237.
- KONDOLEON, C. *Antioch: the lost city*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- LASSUS, J. Antioche en 459 d’après la mosaïque de Yaqto. In: BALTY, J. (éd.). *Apamée de Syrie: bilan des recherches archéologiques (1965-1968)*. Bruxelles: Centre Belge de Recherches Archeologiques a Apamée de Syrie, 1969, p. 137-146.
- LASSUS, J. Dans les rues d’Antioche. *Bulletin d’Études Orientales*, t. 5, p. 121-124, 1935.
- LAVIN, I. The hunting mosaics of Antioch and their sources: a study of compositional principles in the development of Early Medieval Style. *Dumbarton Oaks Papers*, n. XVII, p. 179-286, 1963.
- LIEBESCHUETZ, W. The Syriarch in the Fourth Centurt. *Historia*, v. 8, n. 1, p. 113-126, 1959.
- LING, R. *Ancient mosaics*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, G. Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación de conceptos abstractos. *Antig. Crist. (Murcia)*, v. XIV, p. 335-361, 1997.



MACHADO, C. A. R. *Urban Space and Power in Late Antique Rome, A.D. 284-535*. 2006. 337f. Tese (Doutorado em Classics) – Programa de Pós-Graduação em Classics, Universidade de Oxford, Oxford, 2006.

MATTHEWS, J. *The journey of Theophanes: travel, business, and daily life in the Roman East*. New Haven: Yale University Press, 2006.

MATTER, M. Libanios et les prisons d'Antioche. In: VAILLANCOURT, D.; CHAUVOT, A.; BERTRAND-DAGENBACH, C.; SALAMITO, J.-M (éd.). *Carcer II: prison and privation de liberté dans l'Empire Romaine et l'Occident médiévale*. Paris: De Boccard, 2004, p. 53-69.

MCCARTHY, K. *Antioch on the Orontes: an illustrated history*. Las Vegas, 2013.

MOLACEK, E. M. Narcissus the Hunter in the mosaics of Antioch. *Athamor*, n. 31, p. 15-23.

MORDECHAI, L. Antioch in the Sixth Century: resilience or vulnerability? In: IZDEBSKI, A.; MULRYAN, M. (ed.). *Environment and society in the Long Late Antiquity*. Leiden: Brill, 2019, p. 207-223.

NATALI, A. Christianisme et cité à Antioche à la fin du IV^e siècle d'après Jean Chrysostome In: KANNENGIESSER, C. (éd.) *Jean Chrysostome et Augustin*. Paris: Beauchesne, 1975, p. 41-59.

123

PETIT, P. *Libanius et la vie municipale a Antioche au IVe siècle après J.-C.* Paris: Paul Geuthner, 1955.

REDFORD, S. (ed). *Antioch on the Orontes: early explorations in the city of mosaics*. Istanbul: Koç Universitesi Yayinlari, 2014.

REMIJSEN, S. The introduction of the Antiochene Olympics: a proposal for a new date. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 50, p. 411-436, 2010.

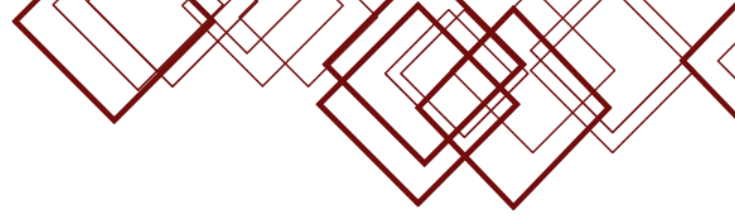
SALIOU, C. Le palais impérial d'Antioche et son contexte à l'époque de Julien: réflexions sur l'apport des sources littéraires à l'histoire d'un espace urbain. *Antiquité Tardive*, n. 17, 2009, p. 235-250.

SILVA, G. V. A cidade pós-clássica no Oriente: o caso de Antioquia (séc. III-VII). *Revista de História Comparada*, v. 15, n. 1, p. 15-55, 2021.

SILVA, G. V. Lugares do sagrado na cidade pós-clássica: Libânio e a reforma do 'Plethrion' de Antioquia. *Hélade*, v. 2, p. 74-83, 2016.

SILVA, E. C. M. Os espaços da justiça em Antioquia: o dicastério e o buleutério. *Romanitas*, n. 6, p. 125-138, 2016.

SOLER, E. *Le sacré et le salut à Antioche au IVe siècle après J.-C.: pratiques festives et comportements religieux dans le processus de christianisation de la cité*. Beyrouth: Institut Français du Proche-Orient, 2006.



SHEPARDSON, C. *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the spatial politics of religious controversy*. Berkeley: University of California Press, 2014.

STEPHENS, J. A Pagan and Christian interpretation of the 387 Riot of the Statues. In: PAPANIKOS, G. T. (ed.). *ATINER's Conference Paper Series MDT 2013-0391*. Athens: Athens Institute for Education and Research, 2013, p. 1-16.

STEWART, P. *Statues in Roman society: representation and response*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

YEGÜL, F. Baths and bathing in Roman Antioch. In: KONDOLEON, C. (ed.). *Antioch: the lost city*. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 146-151.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Uma breve história dos indígenas de Domingos Martins: na arqueologia e nas fontes escritas, da Colônia ao Império

A brief history of the indigenous people of Domingos Martins: in archeology and written sources, from Colony to Empire

Henrique Antônio Valadares Costa¹

Resumo: Esse texto tem como objetivo apresentar um breve histórico da presença das populações indígenas no território hoje chamado de Domingos Martins-ES. Populações essas que tiveram contato com os primeiros imigrantes alemães e italianos em meados do século XIX. Assim, em forma de ensaio, apresentamos um pouco da história e da cultura, com os dados da arqueologia e da etno-história dessas populações que habitaram a região, além de intentar o despertar do interesse por essa tão importante e esquecida parte da história do Espírito Santo.

Palavras-chave: Arqueologia em Domingos Martins. História indígena. História do Espírito Santo na Colônia e no Império.

Abstrac: This text aims to present a brief history of the presence of indigenous populations in the territory that today is called Domingos Martins-ES. These populations had contact with the first German and Italian immigrants in the mid-nineteenth century. Thus, in the form of an essay, we present a bit of history and culture, with data from the archeology and ethno-history of these populations that inhabited the region, in addition to trying to awaken interest in this so important and forgotten part of the history of the Espírito Santo.

Keywords: Archeology in Domingos Martins. Indigenous history. History of Espírito Santo in the Colony period and in the Empire.

¹ Historiador e arqueólogo, pós-doutorando pela Universidade Estadual Paulista (UNESP – Campus de Prudente Morais), doutor e mestre em arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. E-mail: henrivaladares@alumni.usp.com



Introdução

Os colonos europeus trazidos para regiões de floresta densa, abrindo clareiras em locais desconhecidos que tecnicamente estariam vazias demograficamente é amplamente debatido pela historiografia. As políticas que no Império do Brasil (1822-1889) e seguidamente pela República Velha (1889-1930) vão atribuir às áreas ditas como vazias não foram feitas ao acaso. Havia uma intencionalidade nesse discurso em denominar as áreas como “vazias” aos antigos territórios indígenas. Em primeiro lugar, era diminuir ou ausentar do Estado qualquer responsabilidade social que deveria ter em relação aos povos indígenas que viviam na floresta (MOREIRA, 2000).

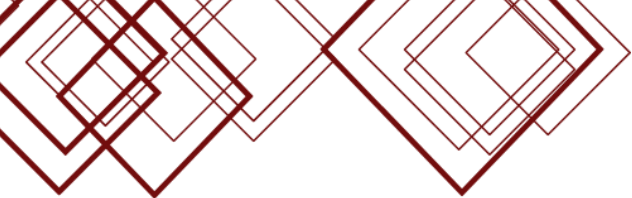
O descaso das autoridades, tanto europeias como brasileiras com as condições em que os imigrantes se estabeleceram nas colônias não decorre apenas em termos de infraestrutura, mas também havia uma política de desinformação aos imigrantes sobre as condições do local onde se estabeleceriam as colônias agrícolas.

O interior sempre foi visto como obscuro, bárbaro e misterioso, algo em oposição ao litoral já amplamente marcado pela presença portuguesa. E gradativamente o discurso colonizador sobre os povos Tapuia (Macro-jê) que habitavam esse sertão inconstante era “demonizador”, pintando uma imagem cruel dessas populações cada vez mais brutalizadas pelo avanço em seu território (POMPA, 2003). Os primeiros núcleos de colonização alemã no Espírito Santo se iniciam em 1847, produtos da política de “embraquecimento” do território nacional, seguindo uma ideologia dominante na época de que o indígena era uma criatura degenerada devido a sua vivência na floresta. No entanto, tratamos aqui aspectos de como e quais populações indígenas teriam se estabelecido em Domingos Martins.

Botocudo, Bugre, Tapuia ou Puri?

Uma das dúvidas mais frequentes sobre as populações indígenas que habitavam o interior do Espírito Santo remete às denominações que são atribuídas a eles como Botocudo e Tapuia e quem seriam eles de fato na história. A que se referem esses termos?

Tapuia tem origem na língua tupi e quer dizer “aquele que não fala a minha língua” ou “língua truncada”. Os portugueses no século XVI inicialmente faziam referência aos Tupi sobre as demais populações que habitavam o interior e a parte do litoral não tupi. O termo acabou persistindo, significando um conjunto de etnias específicas, uma generalização para um



conjunto de povos, falantes do tronco linguístico Macro-jê em sua maioria. O Macro-jê é um tronco linguístico com origem estabelecida no Brasil Central com ampla distribuição no passado e na atualidade em diversas regiões do País. Eram os falantes dessa língua os Puri (há atualmente um debate destes não serem Macro-Jê), os Botocudos (Borum, Krenac, Green, Kren), os Maxacalí, os Pataxó, os Malalí, entre outros (NIKULIN, 2020; RIBEIRO, 2009; URBAN, 1998).

Segundo fontes etnográficas e arqueológicas, as populações que habitavam o território do vale do rio Jucu entre os séculos XVI ao XIX são os índios denominados historicamente como Puri, Puri-Coroado, Coroado, Coropó ou Goitacá (METRAUX, 1946). A expressão “índio botocudo” foi atribuição dada pelos portugueses aos índios que usavam adornos de madeira nos lábios, denominados botoques, ou seja, botocudo era aquele que usava o botoque. Vários grupos fizeram o uso dessa prática em diversas partes do Brasil e no Espírito Santo, e como essa era uma prática considerada brutal e selvagem a denominação se torna pejorativa a todos os grupos que resistiam a qualquer tipo de catequese ou avanço em seu território. Era comum também o termo bugre generalizando os índios.

127

Os Botocudos são relacionados de fato a populações caçadoras coletoras que habitaram entre os séculos XVIII e a primeira metade do século XX as regiões norte do Espírito Santo, rio Doce, São Mateus, parte de Minas Gerais (Vale do Jequitinhonha) e sul da Bahia (Figura 2). Eram denominados também como Aimorés no século XVI, Kreen e Guerens nos séculos XVII e XVIII até o termo Botocudo no século XIX. Apesar de possível, não há informações de que tenham habitado a região de Domingos Martins.

Arqueologia do Vale do rio Jucu: Domingos Martins

Para se discutir, ainda que brevemente, a ocupação humana pretérita em uma determinada localidade na perspectiva arqueológica é importante se extrapolar as fronteiras administrativas recentes e fazer uso de marcos naturais mais coerentes a um sistema de ocupação. Neste caso utilizamos a bacia hidrográfica do rio Jucu. Poucas pesquisas arqueológicas foram desenvolvidas na bacia hidrográfica do rio Jucu e, como parte de sua composição, também o município de Domingos Martins. Ao menos em relação a outras regiões do Espírito Santo.

O primeiro levantamento realizado na bacia hidrográfica do rio Jucu ocorreu no final da década de 1960, pelo arqueólogo croata Dr. Adam Orssich, quando chega a fazer pequenas



escavações em sítios relacionados a grupos falantes da língua tupi e a ocorrência de cerâmica de decoração pintada policrômica (ORSSICH, 1981).

Em seguida as pesquisas arqueológicas desenvolvidas pelo Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA) no Estado do Espírito Santo, com a coordenação do pesquisador e arqueólogo Celso Perota, acrescentam importantes informações, atribuindo à região do vale do rio Jucu uma ocupação vinculada a outros grupos ceramistas além dos Tupi. Esses vestígios arqueológicos caracterizados em um conjunto artefactual e tipo de assentamentos específicos foram denominados e enquadrados dentro da tradição arqueológica² definida como Una. Essa tradição foi subdivida em fases, no caso dos sítios do Espírito Santo, fase Tanguí (PEROTA, 1974).

Durante o PRONAPA, com exceção da tradição Tupiguarani, o termo fase não foi usado para designar nenhuma filiação etnológica a um grupo indígena inicialmente. Posteriormente o arqueólogo Celso Perota estabeleceu a filiação cultural dos fabricantes da cerâmica da tradição Una como os falantes da língua dos Puri-coroados, baseado em informações etnográficas como a distribuição dessas populações do século XVI ao XIX (PEROTA, 1975; 1995).

Outras pesquisas de licenciamento ambiental e achados fortuitos de material arqueológico contribuíram para uma formulação rasa do que teria sido a pré-história da região. A presença de dois sítios arqueológicos nas proximidades da barra do rio Jucu (Reserva de Jacarenema) vinculados à tradição arqueológica definida por Itaipu, relacionada a uma cultura de pescadores que teriam habitado toda a faixa litorânea entre os estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo e parte da Bahia oferece uma data de ocupação entre 2500 a 1500 AP (COSTA, 2007).

Posteriormente, há 1800 anos AP, a região começa a receber novas levas migratórias e dessa vez de grupos vinculados ao tronco linguístico Macro-Jê, de onde teriam trazido para o Espírito Santo o plantio do milho e da mandioca e a produção de utensílios cerâmicos. Com o tempo essas populações chegaram também por grandes rios e vão se dispersando gradativamente, projetando-se plenamente no território.

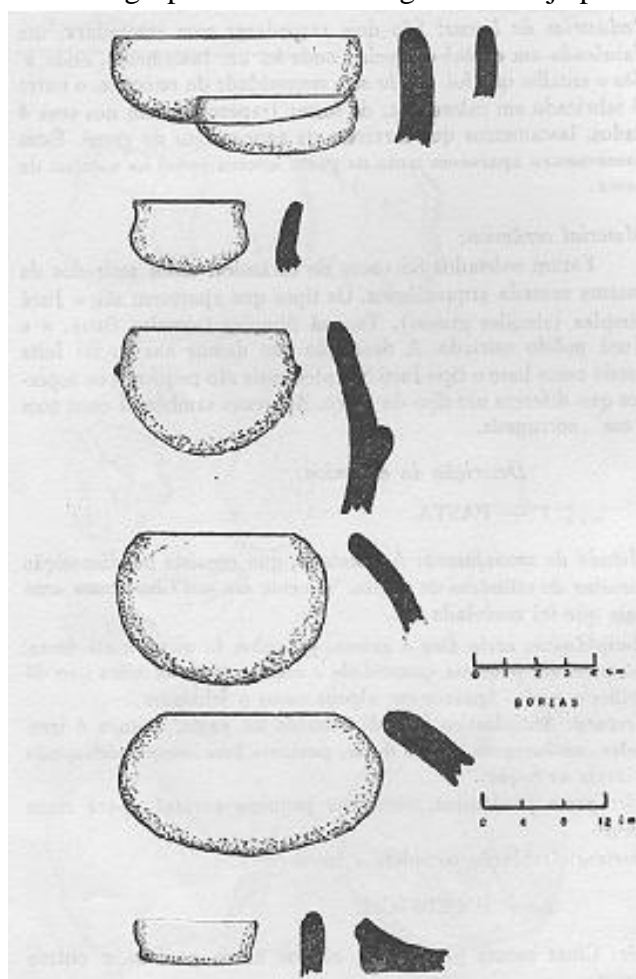
Os primeiros grupos ceramistas a dominarem a região, encontrados no século XVI, chamados de Goitacás, genericamente chamados de Tapuia pelos Tupi, fabricantes da cerâmica

² Sendo hoje questionado como aplicação por diversos segmentos da arqueologia brasileira, o conceito de tradição cultural arqueológica subdividido em diversas fases, após método de seriação Ford onde “cada sequência seriada representava uma fase arqueológica ou cultural, caracterizada por típicos específicos de artefatos líticos, padrões de povoamento e de sepultamento, bem como complexo cerâmico distinto” (PRONAPA, 1968, p. 4).



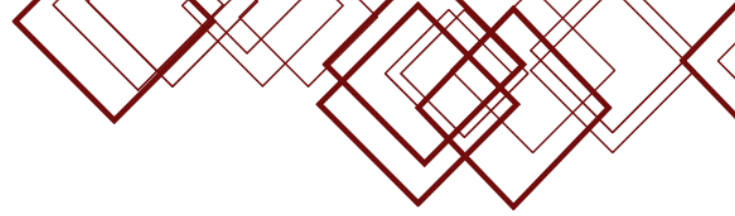
arqueológica, vinculada à tradição Una. Estas cerâmicas, constituindo-se graficamente de seis formatos de vasilhames, em sua maioria globulares, ocorrendo também tigelas fundas e rasas. Apresentando bordas em sua maioria diretas e com lábios arredondados. Era funcional para inserir bebidas, para o preparo de alimentos e nas práticas funerárias, enterrando seus mortos em posição fetal dentro de urnas funerárias, geralmente em grutas calcárias ou próximas a grandes afloramentos rochosos.

Figura 1 – Formas de vasilhas cerâmicas identificadas arqueologicamente que estão relacionadas aos grupos falantes da língua Macro-jê puri-coroadó



Fonte: PEROTA (1970)

Entre o material lítico encontram-se batedores, quebra-cocos e lascas de quartzo em grande quantidade (PROUS, 1992). Foram pesquisados alguns desses sítios entre os braços norte e sul do rio Jucu. Sobre a cultura desses grupos observamos em seu desenvolvimento cultural dois momentos significativos:



Podemos dizer que a Tradição Una, vinculada a tribos proto-Jês, se desenvolveu em regiões de abrigos onde caçadores, com uma agricultura baseada no milho e feijão, e por vezes completada por mandioca, formavam pequenos grupos populacionais em regiões de transição entre a mata e o cerrado. Aos poucos foram se expandindo para o sul, tendo de adaptar-se ao ar livre, passando então a proteger seus mortos dentro de urnas, quando não havia abrigos disponíveis, e mais tarde acumulando em suas proteções, quando era possível. A cerâmica simples nas formas e com ausência geral de decoração, de dimensões restritas, confirmam esse esquema, não oferecendo indício de um cultivo preferencial da mandioca-amarga, pelo menos para fabricação de farinha. Tortuais fusos de cerâmica indicam a fabricação de tecidos, confirmada pelos achados de algodão no Rio de Janeiro (PROUS, 1992, p. 345).

Para a arqueologia realizada nos limites do município de Domingos Martins houve uma retomada com a necessidade de obtenção de licenciamento ambiental entre os anos de 2003 a 2018 (ALMEIDA, 2017, 2018; BRANCHELLI, 2011; COSTA, 2010; MACHADO, 2003, 2007, 2008; PEROTA, 2010, 2011; SILVA, 2015; XAVIER, 2011a). Esses trabalhos produziram relatórios técnicos e evidenciaram em Domingos Martins um total de três sítios arqueológicos do período pré-colonial e doze sítios do período pós-contato vinculados a edificações históricas. Os sítios pré-coloniais sem filiação cultural definida são o Alto Guandu, Beira e o Pedra do Campo. O sítio Alto Guandu ou Alto Jucu parece ser vinculado a antigos grupos de caçadores coletores pré-cerâmicos, potencializando uma profundidade cronológica maior ao município. No entanto, ainda uma hipótese (COSTA, 2010). Similar ao sítio Alto Guandu o sítio Beira também apresentou uma grande concentração de material lítico lascado de quartzo (pedras lascadas) (XAVIER, 2011b). O sítio Pedra do Campo está registrado com uma gravura rupestre sem muita informação além de sua ficha de cadastramento no endereço eletrônico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Em suma, a despeito dos poucos programas de pesquisa arqueológica em Domingos Martins, a região apresenta grande potencial para novas pesquisas e a promoção de informações não somente de populações indígenas que compartilharam temporalidade com os europeus e luso-brasileiros mas de populações mais antigas, considerando que no município de Santa Leopoldina foi evidenciado um sítio arqueológico de 8000 anos AP (PEROTA, 1995).



Indígenas em Domingos Martins na documentação escrita.

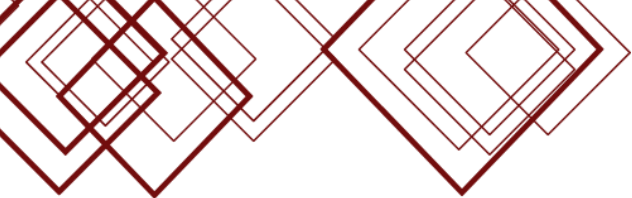
Antes de abordarmos o início do contato entre índios e colonos alemães e italianos na região, relataremos um pouco da história e da cultura das populações indígenas que viveram na região onde encontra-se o município de Domingos Martins. Originalmente chamada de Cuité³, indica ter sido um local conhecido pelas comunidades indígenas integradas à sociedade nacional, de etnia majoritariamente Tupi, que conheciam a região. A região de Cuité atualmente está localizada em Vista Linda–Santa Isabel/Domingos Martins, núcleo inicial de colonização dos imigrantes (RÖLKE, 2016; VIEIRA; VELTEN, 2015). Segundo relatos eles ficaram “hospedados na serra da Boa Vista por mais de três anos. Enquanto aguardavam pela definição de seu lote, passaram a trabalhar na construção de estradas” (VIERA; VELTEN, 2015, p. 33).

Com a chegada dos imigrantes na localidade atual de Santa Isabel ocorreu um processo de ressemantização toponímica. Discutiremos mais à frente a integração entre os índios e os imigrantes. Agora trataremos, mesmo que de maneira breve, sobre quais as etnias que povoaram a região em períodos pré-imigração europeia. Como citado a toponímica “Cuité” indica que a região era conhecida pelas populações Tupi que ocupavam a costa em períodos pré-coloniais.

Sobre a época em que se dava a colonização de Santa Isabel o presidente da província do Espírito Santo, Luiz Pedreira do Couto Ferraz (FERRAZ, 1848) informa que em 1847 a região era amplamente habitada pelos Purí e que estavam em processo de aldeamento no local denominado Imperial Afonsino, com 56 indivíduos e que apesar do número reduzido, as florestas apresentavam grande volume populacional dessa etnia.

Pequeno é ainda o seu número, mas povoam as matas d’entre o Castello e a villa de Itapemerim muitos de sua nação, segundo se me informou, e logo que o tempo permita, e possam ser distraídos alguns dos mais civilizados dos serviços de que por ora não podem ser tirados, conto mandar uma expedição em procura dos outros, que já se vão aproximando do aldeamento, pois consta-me, que por vezes têm chegado até as roças e levado consigo mantimentos (FERRAZ, 1848, p. 33).

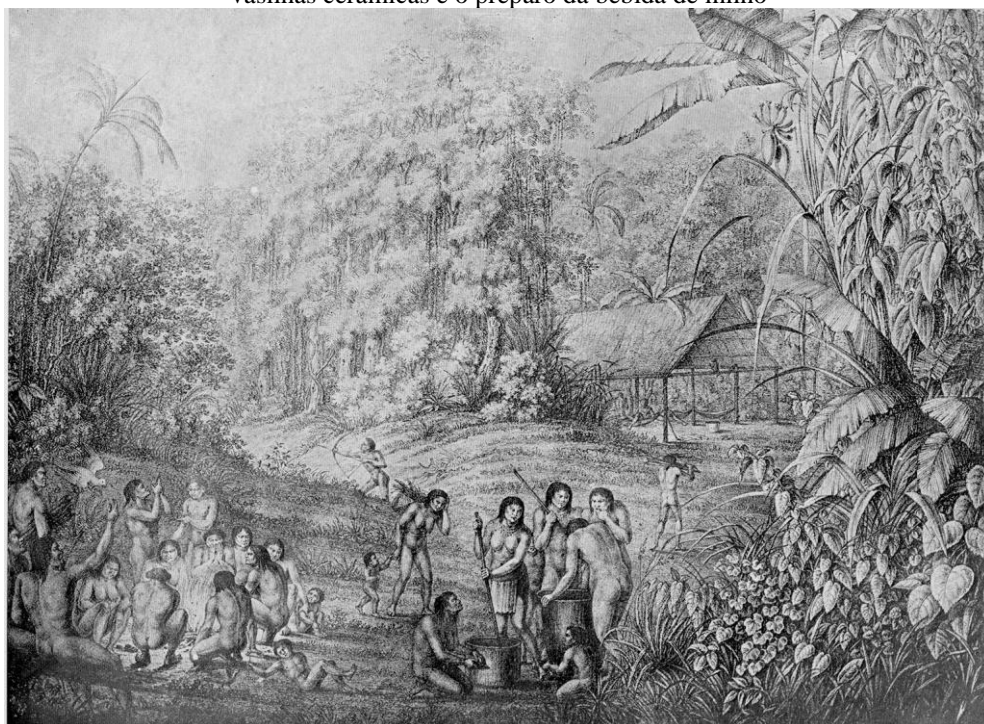
³ Cuité: palavra de origem tupi, quer dizer “cuia verdadeira”, fruto (*Crescentia cujete*) de onde se faz presente até hoje nas “cuias” de chimarrão no Sul do Brasil e as cabaças de água em diversas partes do Brasil. Era utilizado para a fabricação de instrumentos de diversas tribos como Tupi e Puri, o “maracá”, um chocalho utilizado pelo xamã da aldeia para conexão com o mundo espiritual.



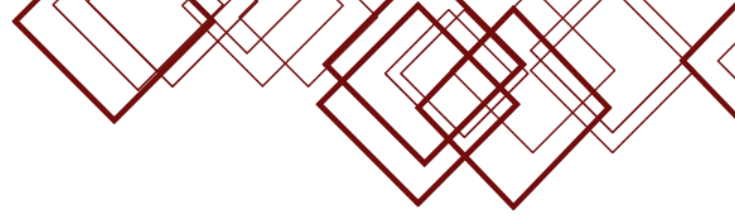
Em relação ao campo linguístico, não há consenso quanto à classificação linguística dos índios Purí. Um grupo de linguistas inclui os Purí e Goitacá, desde o século XIX até o presente, como membros do tronco linguístico Macro Jê (BÓRMIDA, 1965; METRAUX, 1946; METRAUX; PLOETZ, 1929; RIBEIRO, 2006, 2009; RODRIGUES, 1999; SPIX; MATIUS, 1981; URBAN, 1998). No entanto, novas pesquisas apontam os falantes da língua Purí como uma língua isolada, sem vínculo com os troncos linguísticos conhecidos da América do Sul (NIKULI, 2020; RAMIREZ; VEGINI; FRANÇA, 2015). O que podemos afirmar certamente é que a sociedade Purí se distinguia em aspectos linguísticos e culturais das demais etnias.

Em relação a sua organização social eram comumente apresentados como grupos pequenos. Novos estudos, no entanto, indicam a presença de comunidades entre 30 a 50 indivíduos no máximo, produto da pressão do colonialismo e que quando tinham condições propícias podiam construir aldeias de mais de 400 indivíduos circulares. Eram sociedades com práticas agrícolas do plantio de tubérculos como a “mandioca doce” e com grande ênfase no milho de onde produziam além de alimento a bebida alcoólica para fins religiosos (Figura 3). Eram também caçadores e coletores com grande predileção à coleta da castanha da sapucaia (*Lecythis pisonis*) (COSTA, 2017).

Figura 3 – Aldeia de Puri apresentando uma maior concentração populacional e áreas de plantio e uso de grandes vasilhas cerâmicas e o preparo da bebida de milho



Fonte: SPIX; MATIUX (1981)



Segundo fontes etnográficas a região entre o rio Jucu e o rio Santa Maria era uma área de fronteira disputada entre indígenas desde antes do século XVI, e esse ambiente de conflito vai persistir até meados do século XIX. Em seu livro *Ensaio de Sociologia, Ethnografia e Crítica*, Afonso Claudio (2015) descreve entre as diversas tribos que habitavam o Espírito Santo sobre os Puri: “(...) habitavam o extremo oeste da Capitania espírito-santense ao longo do rio Santa Maria e seus pequenos afluentes, até as montanhas de Minas, que lhe eram vertentes (ROSA, 2015, p. 117).

Como citado anteriormente, era comum que as incursões de guerra de botocudos do rio Doce viessem mais ao sul, dentro do território tradicional dos Puri. Muitos desses conflitos são relatados por cronistas como Augusto Saint-Hilarie, Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied, Spix e Matius.

Os Goitacás, em tupi “povo veloz”, possivelmente uma referência a maior mobilidade de seus assentamentos, eram os Puri que seriam encontrados séculos depois pelos imigrantes, evidentemente em contexto histórico bem diferente e com alterações em sua cultura, mas sendo etnograficamente o mesmo grupo em contexto histórico diferente.

Em 1812, quando Dom João VI leva os primeiros açorianos para fundar a vila de Viana faz-se necessário o estabelecimento de quatro quartéis de defesa contra os índios que se embrenhavam nas florestas rio Jucu acima. Esse assentamento de açorianos representa o início da expansão das fronteiras mais acima do rio Jucu (SAINT-HILARIE, 2002). A partir disso os indígenas vão sendo gradativamente empurrados sertão adentro, sofrendo forte resistência contra o avanço de seu território tradicional e a captura e absorção como mão de obra servil (OLIVEIRA; COSTA, 2019). Assim, podemos afirmar que foram os Puri que encontraram em 1847 os primeiros imigrantes na colônia de Santa Isabel.

Considerando aspectos arqueológicos, etnográficos e a história, a região atual do município de Domingos Martins apresenta uma sequência de ocupação pré-colonial que se inicia com caçadores coletores há mais de 7000 anos AP (provavelmente), seguida pela chegada dos primeiros grupos ceramistas agricultores, ancestrais dos grupos Puri há 1400 AP e desde então povoaram a região (SEDA *et al.*, 2011). E por último, no período pré-colonial, há 1200 anos AP, compartilharam na forma de disputa ou trocas os grupos falantes da língua Tupi, ou seja, os Tupinambás. Esse último, com a colonização, sofreu uma retração populacional abandonando esse território deixando-o completamente aos indígenas Puri que entraram em



novo ciclo de expansão entre os séculos XVII e XIX. Essa expansão foi violentamente retraída com as ações governamentais e a expansão da economia cafeeira principalmente.

O contato entre índios e imigrantes em Domingos Martins

A ocupação europeia do vale do rio Jucu se inicia logo no século XVI com a implantação do aldeamento jesuíta de Araçatiba pelo padre Brás Lourenço em 1556. Gradativamente iam-se agrupando indígenas do entorno da região (Puri) e de outras regiões como do Piraque-açu e Piraque-mirim, o chefe tupi Pirá-Obi (Peixe Verde). A utilização da mão de obra indígena vai ser amplamente utilizada nesses séculos iniciais da colonização, havendo a partir disso a construção do canal de Camboapina, atual rio Marinho, que liga o rio Jucu à Baía de Vitória para escoamento da produção de açúcar, uma das maiores do período colonial (OLIVEIRA, 2008).

A ocupação do interior, genericamente chamado de sertão do Espírito Santo por grupos europeus, tornou-se proibida durante os anos que seguiram à exploração do ouro nas Minas Gerais, servindo a Capitania do Espírito Santo como defesa de possíveis invasões de reinos europeus inimigos, vindas do mar. Sofrendo uma estagnação na expansão para o interior, entretanto, com a chegada da Família Real ao Brasil em 1808 e o esgotamento das jazidas auríferas em Minas a integração entre o interior e o litoral visando ao desenvolvimento econômico da região se torna mais interessante para o governo da época (OLIVEIRA, 2008).

Com o estabelecimento da colônia dos açorianos em 1813, região de fronteira com os Puri, tornaram-se marcantes os conflitos e emergencial o estabelecimento de 4 quartéis para a defesa do então emergente povoado de Viana, como cita Rubim (1840) em 1817 em relatório governamental.

Em distância de 4 legoas do Porto de Itacibá, defronte da Villa, são os sertões de Santo Agostinho, em os quaes está situada a Povoação de Viana Ilheos mandados estabelecer em culturas por S.M., cujas povoação se acha o mais brilhante possível: Ella é defendida por 4 quartéis guarnecidos com 34 soldados Pedestres commandados por um Alferes, 2 nas extremidades para lhe servir de registro, e 2 ao sertão em altos montes afim de yigiar, e defender das incursões, e roubos do Gentio [grifo nosso] (RUBIM, 1840, p. 25).

Em 1815 o príncipe Maximiliano (WIED, 1942) também descreve uma dessas fortificações: “existe ai um posto militar de guarda contra os selvagens; nessa época, os soldados estavam ocupados em abrir uma estrada até Minas Gerais, para onde já viajava um



oficial por ordem do governador, afim de abrir caminho através das matas” (WIED, 1942, p. 147).

A demanda de mão de obra aumentava com as constantes proibições feitas pela Inglaterra ao tráfico de escravos africanos, ocasionando um sério problema para os grandes proprietários de terras do Brasil. O índio era cada vez mais visto como uma mão de obra em potencial a ser utilizada para as lavouras de café em ascensão no sudeste do Brasil. O Aldeamento Imperial Afonsino, que meados do século XIX se localizava no atual município de Conceição do Castelo, foi desenvolvido para ser um receptáculo “civilizador” de Puri. Era necessário transformar os índios em mão de obra “domesticada” para a lavoura cafeeira em ascensão (OLIVEIRA; COSTA, 2019; ROCHA, 1979).

Um ponto importante que o levantamento histórico revelou foi a utilização da mão de obra indígena proveniente de Castelo para abertura de estradas e outras construções na Colônia de Santa Isabel coordenadas pelo engenheiro civil Frederico Willner. O presidente da província Luiz Pedreira do Couto Ferraz relata sobre os Puri do aldeamento Imperial Affonsino utilizados como mão de obra:

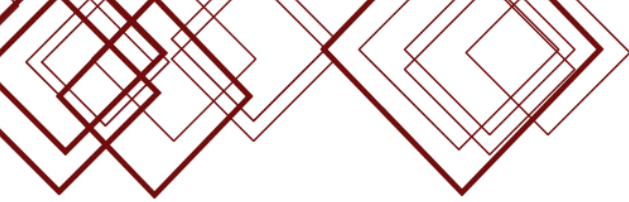
Distinguem-se estes índios por sua docilidade e boa índole, e sobretudo por seu amor ao trabalho: o que se acha evidente provado pelo que têm feito no serviço da estrada, no seu aldeamento, e proximamente na colônia de Santa Izabel (FERRAZ, 1848, p. 33).

136

As relações entre indígenas e imigrantes não se resumia à dinâmica de conflito, houve interação e processos de construção em comum. Como foi descrito anteriormente, havia uma generalização do termo botocudo no século XIX para todos os índios que usavam o botoque como adorno labial ou não. Assim, o termo se tornou uma denominação para grupos indígenas que se mantinham resistentes ao processo de integração nacional.

Havia uma falsa propaganda de prosperidade para os imigrantes sobre as Américas e que as terras eram desprovidas de qualquer tipo de ocupação humana, que eram vazias demograficamente. Essas propagandas enganosas feitas para estimular ainda mais a saída para o Brasil causaram grande espanto nos indivíduos quando se depararam com as inúmeras dificuldades dessa terra (TSCHUDI, 2004).

Como tudo relacionado aos índios Puri, muito pouco foi estudado sobre esse processo de contato interétnico entre imigrantes e indígenas. Carecem ainda de estudos sistemáticos as relações decorrentes entre os processos de afirmação da colônia em meio ao antigo território indígena. Alguns relatos sobre esse processo demonstram um ambiente tenso.



Os imigrantes alemães de 1847, ao chegarem para o seu lugar de destino, lá encontraram algumas dúzias de botocudos, com mulheres, crianças e o inspetor que servia de intérprete. Os índios tinham feito um roçado na mata e construído choças (...)

Mal os imigrantes começarem a tornar o lugar habitável, quando receberam ordem de Vitória, de voltarem as suas cabanas de emergência de Viana, onde se tinham abrigados antes. Os índios tinham fugido para a floresta e o governo temia que atacassem os colonos. Os soldados da polícia deviam, antes, aprisionar os índios e distribuí-los por diversos lugares (...). Os alemães ficaram, durante algum tempo, sob proteção armada. Os selvagens permaneceram nas proximidades das terras dos colonos, e frequentes vezes, assustavam-nos. Pouco a pouco, foram se retirando para o interior, deixando os alemães em paz (WAGEMANN, 1949, p. 9).

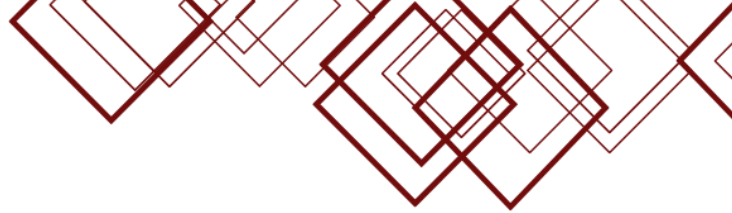
Aqui a expressão “Botocudos” é utilizada para definir os índios nesta área, entretanto, a prática do roçado era comum aos Puri que plantavam milho e banana já nesse momento. As habitações mais elaboradas (cuari) associadas ao plantio indicam uma maior permanência do grupo no local. A região da antiga colônia de Santa Isabel evidencia que, dentro do sistema de ocupação indígena funcionava como centro de atividades culturais e de subsistência ao mesmo tempo em que era a fronteira entre o litoral ocupado pelos luso-brasileiros e os conflitos com os botocudos vindos do norte capixaba.

137

Parte da força militar da província era composta de indígenas que estavam integrados à sociedade nacional. É importante lembrar que no Espírito Santo, como uma província muito pobre, havia escassez de mão de obra em uma época em que a escravidão negra era gradativamente reprimida, e com isso o escravo se tornando mais caro, os indígenas foram cada vez mais utilizados como mão de obra servil ou semiescrava (MOREIRA, 2017; OLIVEIRA, 2020).

Muitas das entradas iniciais eram orientadas por indígenas que já tinham um amplo conhecimento do território. À medida que essas populações iam se enquadrando na economia nacional, passaram a ser denominados “caboclos ribeirinhos”, trabalhando nas terras de plantio do café. Essas relações nem sempre se deram por meio de conflito e maneira tensa. Relações de interação se desenvolveram no decorrer da história (ROCHE, 1968).

A presença geralmente hostil dos índios reforçava o caráter pioneiro desses estabelecimentos. O estado de alerta declinou à medida que os indígenas, conhecidos aqui sob a denominação genérica de botocudos, como o eram sob o de Bugre, no Rio Grande do Sul, renunciaram a disputar terreno com os recém-chegados, refugiando-se na mata. Entretanto, é muito importante frisar que foi dos indígenas que os imigrantes aprenderam a técnicas de preparação do roçado pelo fogo, ou melhor, dos indígenas utilizados como mateiros e



guias pelo governo, e que mais tarde se agrupavam, formando cabanas em clareiras (ROCHE, 1968, p. 26).

Alguns relatos de história oral evidenciam que a região ainda era visitada por grupos Tapuias “que atravessavam nos topos de morros recobertos de mata”⁵. Essa passagem de Tapuias margeando o município possivelmente representa uma reconfiguração da fronteira territorial, tornando o local de passagem para o norte ainda repleto de florestas. Levantamentos de história oral podem indicar uma presença maior desses índios e sua interação com os descendentes dos primeiros imigrantes e ao contrário do que possa ter sido estimado, ocorre nesse ambiente de tensão relações de entrosamento de ambos os lados. As práticas do uso do solo, o conhecimento do território e técnicas agrícolas serão aprendidas pela mão do indígena.

A interação entre as populações ameríndias e imigrantes europeus em Domingos Martins é percebida pela historiografia como um fator importante para a consolidação das primeiras colônias e a elaboração de uma infraestrutura:

Jean Roche vê no contato de imigrantes e índios uma certa importância para o seu jeito de trabalhar na nova pátria. Os imigrantes tomaram emprestado dos indígenas a técnica do desmatamento pelo fogo e a preparação das roças. Esta técnica foi assumida pelos primeiros imigrantes que chegaram e que tiveram que abrir caminho para a colonização. Também se assumiu dos indígenas a técnica de abrir picadas mato adentro, para abrir clareiras e construir choupanas de palha (RÖLKE, 2016, p. 314).

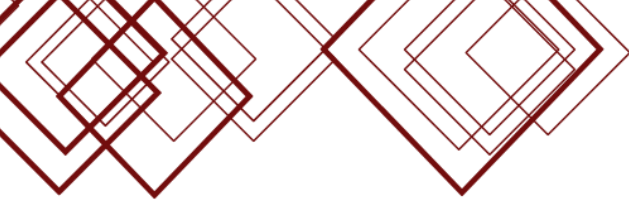
138

É ainda forte o pensamento de que as sociedades indígenas não possuem uma “memória história”, por não terem registro escrito de seus acontecimentos ou mesmo pela comparação com o ritmo acelerado de nossa sociedade com o mais “lento” das sociedades indígenas da época. Todavia isso não configura que eles não possuam história (CARVALHO, 1979; MICHEL, 2010).

Além do trabalho e do território, o legado da cultura indígena deu-se na incorporação de diversas espécies de plantas manipuladas e amplamente consumidas há milhares de anos pelos ameríndios, que segundo o arqueólogo José Brochado (BROCHADO, 1989):

Não se pode falar de horticultura incipiente quando nos referimos ao sistema agrônomo dos indígenas que desenvolveram geneticamente a maior parte das plantas que alimentam, vestem e intoxicam a população mundial atual, tais como o milho, feijões, amendoim, cacau, batata-doce, abacaxi, algodão e tabaco (BROCHADO, 1989, p. 77).

⁵ Joel Guilherme Veltem em comunicação pessoal, quando falava sobre os relatos de sua avó sobre a presença indígena na região.



Plantas essas fundamentais para a subsistência dos camponeses europeus cafeicultores (WAGEMANN, 1949). Nesses termos, as populações indígenas carregam em si uma história movimentada por guerras, migrações, transformações econômicas e tensões sociais que a historiografia tradicional não possui elementos metodológicos capazes de traduzir para o presente. Com isso leva a falsa percepção de que seriam sociedades estagnadas no tempo. (BURGUIDÈ *apud* CARVALHO, 1979).

A gestão da amnésia histórica e cultural que cerca as populações indígenas sempre foram fortes. Nesse sentido a arqueologia é privilegiada por tratar um período histórico muito recuado como é o caso do Brasil de antes da invasão portuguesa. A análise dos modelos de assentamento e dos artefatos deixados, padrões de enterramentos, do ambiente de cada período correlacionando os diversos elementos possibilita ao pesquisador inferir sobre o passado dessas sociedades.

Esperamos com este artigo apresentar uma parte pouco conhecida da história do município de Domingos Martins e estimular o interesse por uma população que, assim como os primeiros imigrantes, sofreram o descaso das autoridades, pouco preocupadas com suas condições de vida.

139

Conclusão

Ao pensarmos sobre a história de Domingos Martins fazemos uma associação imediata com a história da ocupação ítalo-germânica, sobretudo a colonização alemã. E essa associação é de fato concreta, como pode ser indicado pela ampla documentação histórica e publicações sobre o assunto e refletida na população atual do município, entre os rostos e os sobrenomes (RÖLKE, 2016; TSCHUDI, 2004; URBAN, 2014). Buscamos aqui dar corpo à história da região que se apresenta mais antiga que o século XIX e evidenciar a presença e a participação dos indígenas na formação histórica de Domingos Martins. E essa presença histórica deu-se em múltiplas esferas de conflito e cooperação fundamentais para a consolidação das primeiras colônias de imigrantes de Santa Isabel e circunvizinhas.



REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. B. dos R. de. **Relatório Final de Avaliação de Potencial de Impacto ao Patrimônio Arqueológico na área dos emp. Linha de Transmissão LT 345 KV Viana II - João Neiva II e Subestação João Neiva II.** Vitória: Interligação Elétrica Itaúnas S.A., 2017.
- ALMEIDA, S. B. dos R. de. **Relatório de Avaliação de Impacto ao Patrimônio Arqueológico na Área do Empreendimento Linha de Transmissão LT 345 KV Viana II - João Neiva I e Subestação João Neiva II.** Vitória: Interligação Elétrica Itaúnas S.A., 2018.
- BÓRMIDA, M. Los Gê, panorama etnológico. Los Gê, panorama etnológico. **Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Córdoba**, Córdoba, v. 2, n. 3, p. 135–176, 1965.
- BRANCHELLI, F. A. **Prospecção arqueológica intensiva e programa de educação patrimonial relativo às obras de duplicação da BR-262, sub-trecho entre os municípios de Viana, Domingos Martins e Marechal Floriano (km 19,1 ao km 70,3).** Vitória: DNIT, 2011.
- BROCHADO, J. P. A expansão Tupi e da cerâmica da tradição policrômica amazônica. **Dédalo**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 65–82, 1989. Disponível em: <https://leiaufsc.files.wordpress.com/2013/03/6-1-brochado-j-p-a-expansao-dos-tupi-e-da-cerc3a2mica-da-tradic3a7ao-policromica-amazonica.pdf>. Acesso em: 7 ago. 2022.
- CARVALHO, S. **Jurupari: estudos de mitologia brasileira.** São Paulo: Ática, 1979.
- COSTA, F. W. da S. **Diagnóstico arqueológico interventivo nas áreas direta e indiretamente impactadas pela construção da Linha de Transmissão Mesquita-Viana II (Viana).** Vitória: MGE Transmissão S.A., 2010.
- COSTA, H. A. V. **Relatório de diagnóstico não-interventivo (Levantamento do Potencial Arqueológico) para Plano de Manejo da Reserva Natural Municipal de Jacarenema – Vila Velha.** Vila Velha-ES: JRuano/Prefeitura Municipal de Vila Velha-ES, 2007.
- COSTA, H. A. V. Um pouco da história e da cultura Purí. In: BENTIVOGLIO, J. (Ed.). **História dos povos indígenas no Espírito Santo: os Purí.** 1. ed. Serra: Milfontes, 2017, p. 41-70.
- FERRAZ, L. P. do C. **Relatório do Presidente da Província do Espírito Santo: na abertura da Assembleia Legislativa provincial no dia 23 de maio de 1847.** Rio de Janeiro: Typ. do Diário, 1848.
- MACHADO, C. L. **Avaliação do Potencial Arqueológico na área da PCH São Pedro, Domingos Martins/ES.** Vitória: Centrais Elétricas da Mantiqueira S.A., 2003.
- MACHADO, C. L. **Monitoramento arqueológico na Área de Implantação da PCH São Pedro.** Vitória: São Pedro Energia S.A., 2007.



MACHADO, C. L. **Prospecção Arqueológica na Área da Linha de Transmissão Associada à Pequena Central Hidrelétrica São Pedro**. Vitória: São Pedro Energia S.A., 2008.

METRAUX, A. **The Puri-Coroado linguistic family**. Washington: U.S. Government, 1946.

METRAUX, A.; PLOETZ, H. La civilization matérielle et lá vie sociale et religiuse des indiens zè du Brésil meridional et oriental. **Revista del Instituto de Etnologia de la Universidad de Tucumán**, tomo I, entrega 2.^a, Tucumán, p.107-238, 1930.

MICHEL, J. Podemos falar de uma política do esquecimento? **Revista Memória em Rede**, Pelotas, v. 2, n. 3, p. 14–26, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/9545/6379>. Acesso em: 15 jul. 2022.

MOREIRA, V. M. L. A produção histórica dos ‘vazios demográficos’: guerras e chacinas na Vale do Rio Doce (1800-1830). **Dimensões: Revista de História da UFES**, Vitória, v. 1, n. 9, p. 99–123, 2000.

MOREIRA, V. M. L. **Espírito Santo indígena: conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860**. 1. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.

NIKULIN, A. **Proto Macro-Jê: um estudo desconstrutivo**. [s.l.] Universidade de Brasília, 2020.

141

OLIVEIRA, T. G. de. **Terra, trabalho e relações interétnicas nas vilas e aldeamentos indígenas da Província do Espírito Santo (1845-1889)**. [s.l.] UFRRJ, 2020.

OLIVEIRA, T. G. de; COSTA, H. A. V. Os Puri no sul do Espírito Santo: ocupação, territorialização e trabalho compulsório. **Habitus**, Goiânia, v. 17, n. 2, p. 462–475, dez. 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/7325/4434>. Acesso em: 7 maio 2022.

OLIVEIRA, J. T. **História do Estado do Espírito Santo**. Vitória: Secretaria de Estado da Cultura do ES, 2008.

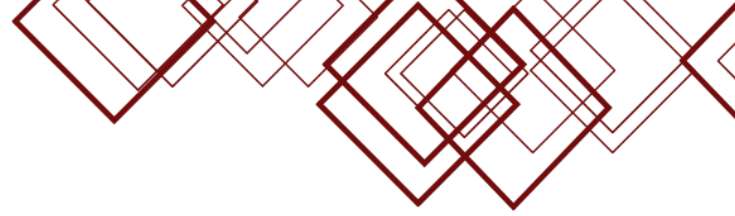
ORSSICH, A. S. Relatório arqueológico do Espírito Santo. **Revista de Cultura**, v. 6, n. 20, p. 73–120, 1981.

PEROTA, C. Dados parciais sobre a arqueologia Espírito-Santense. In: **Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas**. P. Avulsas 26. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1974.

PEROTA, C. As datações de C-14 dos sítios arqueológicos do Espírito Santo. **Revista de Cultura da UFES**, Vitória, v. 4, n. 6, p. 15-16, 1975.

PEROTA, C. **Os índios de Aracruz**. Vitória: 1995.

PEROTA, C. **Diagnóstico arqueológico do Centro de Turismo de Domingos Martins**. Vitória: SESC, 2010.



PEROTA, C. **Prospecção arqueológica na área do Centro de Turismo de Domingos Martins**. Vitória: SESC, 2011.

POMPA, C. **Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Bauru: EDUSC, 2003.

PROUS, A. **Arqueologia brasileira**. 1. ed. Brasília-DF: EdUnB, 1992.

RAMIREZ, H.; VEGINI, V.; FRANÇA, M. C. V. de. Koropó, puri, kamakã e outras línguas do leste brasileiro: revisão e proposta de nova classificação. **Liames**, Campinas, v. 15, n. 2, p. 223–277, 2015. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/8642302/9776>. Acesso em: 4 jun. 2022.

RIBEIRO, E. R. Macro-Jê. In: BROW, K. (Ed.). **Encyclopedia of Language & Linguistics**. 2. ed. Oxford: Elsevier Inc., v. 7, p. 422–426, 2006.

RIBEIRO, E. R. Tapuya connections: language contact in eastern Brazil. **Liames**, Campinas, v. 9, n. 1, p. 61–76, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/1463/1453>. Acesso em: 18 jul 2022.

ROCHA, G. Aldeamento Imperial Affonsino. **Revista Cultura UFES**, Vitória, v. 1, n. 2, p. 48–59, 1979.

ROCHE, J. **A colonização alemã no Espírito Santo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1968.

RODRIGUES, A. D. Macro-Jê. In: DIXON, R. M.; AIKHENVALD, A. Y. (Eds.). **The Amazonian Languages**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 165–206.

RÖLKE, H. **Raízes da imigração alemã: história e cultura alemã no Estado do Espírito Santo**. 1. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

ROSA, A. C. de F. **Ensaio de sociologia, etnografia e crítica – 1931**. 2. ed. Vitória: Cousa, 2015.

RUBIM, F. A. **Memórias para servir à história até ao anno de 1817, e breve noticia estatística da Capitania do Espirito Santo, porção integrante do Reino do Brasil**. Lisboa: Imprensa Nevesiana, 1840.

SAINT-HILARIE, A. de. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Vitória: Secretária Municipal de Cultural de Vitória, 2002.

SALETTI, N. **Donatários, colonos índios e jesuítas: início da colonização no Espírito Santo**. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2011.

SEDA, P. R. G. *et al.* Do cerrado ao mar: A tradição Una no litoral do Espírito Santo. **Maracanan**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 7, p. 55–82, 2011. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/maracanan/article/view/12894/9955>. Acesso em: 4 mar. 2022.



SILVA, R. T. da. **Projeto de diagnóstico arqueológico da duplicação, adequação de capacidade e melhorias operacionais na Rodovia BR-262/ES**. Vitória: DNIT/MRS ESTUDOS AMBIENTAIS, 2015.

SPIX, J.; MATIUS, B. VON. **Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. São Paulo/Belo Horizonte: Itatiaia/Edusp, 1981.

STEWART, J. H. *et al.* **Handbook of South American Indians**. 1. ed. Washington: Smithsonian Institution, 1946.

TSCHUDI, J. J. Von. **Viagem à província do Espírito Santo: imigração suíça 1860**. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2004.

URBAN, G. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, M. C. DA (Ed.). **História dos índios no Brasil**. 1. ed. São Paulo: Secretária Municipal de Cultura/FAPESP, Companhia das Letras, 1998.

URBAN, M. **Santa Isabel: a primeira comunidade evangélica alemã no estado do Espírito Santo**. 1. ed. Vitória: Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, 2014.

VIEIRA, J. E.; VELTEN, J. G. **Os italemães na terra dos botocudos**. 1. ed. Vitória: Grafitusa, 2015.

WAGEMANN, E. F. **A colonização alemã no Espírito Santo**. 1. ed. Rio de Janeiro: IBGE, 1949.

WIED, M. P. Von. **Viagem ao Brasil nos anos de 1815 a 1817**. São Paulo: Editora Nacional, 1942.

XAVIER, L. A. F. **Relatório Final de Prospecção Arqueológica e Educação Patrimonial - Linha de Transmissão Mesquita-Viana/MG-ES**. Vitória: MGE Transmissão S.A., 2011a.

XAVIER, L. A. F. **Relatório final de prospecção arqueológica e educação patrimonial: linha de transmissão Mesquita-Viana/MG-ES**. Vitória: Paralelo20/Consórcio Construtor MGE, 2011b.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

As laudationes de apuleio de madaura à luz da cultura material: a territorialização do teatro de cartago como espaço de poder do orador e do filósofo (Séc. II d.C.)

The laudationes of apuleius of madaura in the light of material culture: the territorialization of the theater of carthage as a space of power for the orator and the philosopher (2nd century AD)

Belchior Monteiro Lima Neto¹

Edjalma Nepomoceno Pina²

Resumo: Em Cartago, entre as décadas de 160 e 180 d.C., Apuleio fez do teatro citadino seu espaço frequente de declamações públicas, onde se notabilizou como orador e filósofo, estabelecendo relações de *amicitia* com diversas autoridades. Em consonância com tal fato e por intermédio da análise dos dados fornecidos pela cultura material e pela obra *Florida*, propomos discutir o modo como Apuleio se apropriou do edifício como uma importante arena de promoção de sua identidade como um *vir* ilustre. Em grande medida, defendemos que a escolha do local seguiu uma lógica de resignificação do espaço, a fim de torná-lo um *território de poder* sob a autoridade do autor madaurense.

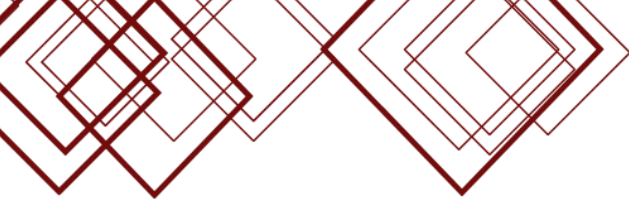
Palavras-chave: Cartago. Teatro. Apuleio.

Abstract: In Carthage, between the 160s and 180s A.D., Apuleius made the city theater his frequent space for public declamations, where he became notable as an orator and philosopher, establishing *amicitia* with various authorities. In line with this fact and through the analysis of data provided by material culture and by *Florida*, we propose to discuss the way in which Apuleio appropriated the building as an important arena for promoting his identity as an illustrious *vir*. To a large extent, we argue that the choice of location followed a logic of resignification of space, in order to make it a territory of power under the authority of the author from Madaura.

Keywords: Carthage. Theater. Apuleius.

¹ Professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), do qual é Coordenador pelo biênio 2021-2023. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir-ES). E-mail: belchior67@hotmail.com.

² Doutorando do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto. Bolsista Capes. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo (Leir-ES). E-mail: edjalma.contato@gmail.com.



Apresentação

Nas últimas décadas, o registro arqueológico se tornou fonte fulcral para a História, em especial para os estudos concernentes ao Mundo Antigo, sempre dependentes do incremento dos dados fornecidos pela cultura material, que são, atualmente, analisados à luz de referenciais teóricos que os situam na complexidade das interações sociais, fato que induz o próprio acréscimo de reflexões sobre a questão da espacialidade.³ A partir dos anos 1970, na esteira do *spatial turn*,⁴ uma série de publicações tratou de alargar o entendimento sobre o espaço, tornando-o um objeto consolidado de problematizações das ditas humanidades e um elemento afim de investigação interdisciplinar que aproximou os conhecimentos produzidos por historiadores, arqueólogos, geógrafos, entre outros pesquisadores.⁵ Não à toa, os ambientes urbanos, rurais, públicos e domésticos deixam de ser tratados apenas como locais onde ocorrem acontecimentos e passam a ser estudados como artefatos fundamentais para se compreender os fenômenos sociais. O espaço é percebido, a partir de então, como uma *estrutura estruturante*, isto é, ao mesmo tempo que determinado pelas ações humanas que o concebem e o constroem, ele conforma um quadro de referências, possibilidades e limites à própria agência dos indivíduos (REDE, 2012, p. 145; ALDROVANDI, 2009, p. 10-15). Como observado por Meneses (1983), o espaço não pode mais ser perspectivado como um ente inerte e passivo, mas sim como um ator essencial e ativo do devir histórico.

145

A interação entre o espaço e os seres humanos, como propõe Amos Rapoport (1990, p. 22), é sempre uma relação dialógica e historicamente construída. Segundo o autor, a despeito da proposta inicial de um determinado monumento no ato de sua idealização e construção, este é integrado ao cotidiano por intermédio de um processo de apropriação e ressignificação, no qual diferentes grupos acrescentam-lhe novas camadas de interpretação, podendo, inclusive, colocá-lo sob a sua autoridade, num processo concebido por Raffestin (1993) como territorialização. Territorializar, por conseguinte, seria um ato de poder e de assimilação de um lugar a uma determinada autoridade, seja ela formal ou simbolicamente instituída. Em outras

³ Acerca da historiografia que se debruça sobre o espaço e a cultura material como elementos essenciais de investigação, vide Rede (2012).

⁴ Em português, *giro espacial*, é um termo que designa a uma das várias renovações epistemológicas que ocorreram na segunda metade do século XX, tal como foi o *giro linguístico* e o *giro cultural*. O *spatial turn* teve como motor a percepção de que os processos sociais não podem ser explicados de forma satisfatória sem uma ressignificação das categorias relativas à dimensão espacial da vida social (LÖW, 2013, p. 17-34; FURLANI, 2018, p. 89).

⁵ Para uma percepção panorâmica das relações dialógicas entre história e arqueologia, vide Martins e Silva (2019).



palavras, seria o equivalente ao estabelecimento do domínio sobre um ambiente físico específico, identificando-o como um território privilegiado de atuação de distintos grupos e/ou indivíduos.

Na seara das reflexões desenvolvidas por Raffestin (1993), propomos, neste artigo, uma problematização acerca do modo como Apuleio se relacionou com o espaço do teatro de Cartago, local onde o autor empreendeu, entre os anos de 160 e 180 d.C., uma série de conferências públicas diante de “milhares de pessoas” (Apuleio, *Florida*, XVII; XVIII). A partir da obra *Florida* e dos dados arqueológicos fornecidos pelas escavações realizadas no teatro,⁶ demonstramos como a própria natureza do edifício e sua localização na *urbs* cartaginesa permitiram ao autor acumular uma gama de benefícios fulcrais para a sua inserção nos círculos aristocráticos da sociedade romana imperial.⁷ Em nossa perspectiva, o teatro de Cartago se constituiu como um verdadeiro *território de poder* para Apuleio, um local por excelência para a manifestação e a exaltação de sua identidade como orador e filósofo.⁸

Apuleius madaurensis

146

Apuleio foi um autor norte-africano nascido no ano de 120 na cidade de Madaura, interior da Numídia.⁹ Proveniente do *ordo decurionum* local, o pai de Apuleio alcançou a mais alta magistratura municipal – ou seja, o cargo de *duunvir* –,¹⁰ deixando aos filhos uma herança de dois milhões de sestércios, quantidade suficiente para ostentarem um *status* social elevado

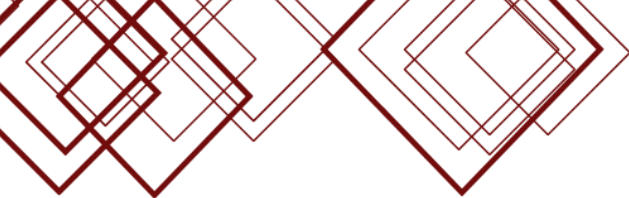
⁶ Os dados arqueológicos provenientes das escavações realizadas na cidade de Cartago e em seu teatro cidadão foram consultados a partir de Gros (1990), Guizani (2013), Norman (1988), Pedley (1980), Ros (1996) e Wightman (1980).

⁷ As elites da sociedade romana alto imperial eram compostas por três ordens hierárquicas distintas, definidas por um censo mínimo e em consonância com os interesses políticos do *Principis*, quem, em última instância, indicava os membros que formavam o *ordo decurionum*, *equester* e *senatorius*. *Grosso modo*, os senadores e os equestres constituíam uma aristocracia ligada ao estamento dirigente imperial, com cargos na burocracia administrativa e militar, sendo o censo mínimo, respectivamente, de 1 milhão e 400 mil sestércios. Já o *ordo decurionum* era formado pela aristocracia cidadina provincial, cujos membros mais proeminentes pertenciam ou já haviam pertencido à cúria de suas cidades natais. Para essa ordem, especificamente, o censo variava de acordo com a riqueza e a importância da cidade, correspondendo, normalmente, a 100 mil sestércios (ALFÖLDY, 1996, p. 174-181; SALLER, 2008, p. 817-818).

⁸ A partir das reflexões de Silva (2000) e Woodward (2000), concebemos a construção da identidade como um processo relacional, histórico e socialmente instituído pela demarcação da alteridade.

⁹ Madaura corresponde à atual Mdaurush, na Argélia.

¹⁰ Os *duunviri* eram os mais importantes magistrados de uma *civitas* romana, sendo eleitos anualmente como os responsáveis pela condução da cidade (ALFÖLDY, 1996, p. 177).



(Apuleio, *Apologia*, 24, 8-9).¹¹ Foi a riqueza paterna que proporcionou a Apuleio a possibilidade de investir em sua formação educacional, iniciando sua instrução, ainda em sua cidade natal, na escola do *litterator*, para onde eram encaminhados, a partir dos sete anos de idade, os filhos dos membros das elites cidadinas (MARROU, 1956, p. 265-266).

Entre os 11 e os 12 anos, Apuleio, como de costume para aqueles que poderiam arcar com uma educação mais refinada, foi deixado sob a tutela do *grammaticus*. Nessa etapa, os estudantes aprendiam noções de retórica, eloquência e literatura clássica, conjugadas com lições de mitologia, conhecimentos fundamentais para seu futuro como homem público e orador (OPEKU, 1993, p. 33). Com tal finalidade, Apuleio teve de deixar Madaura e se mudar para um centro de maior projeção: Cartago (Apul., *Flor.*, XVIII, 15).

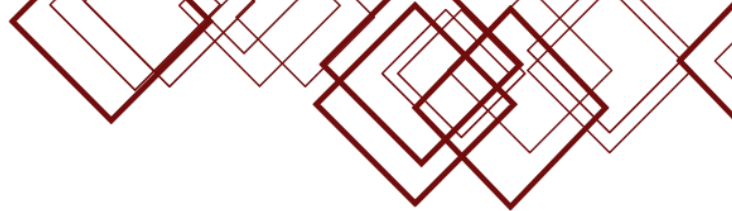
No afã de sofisticar sua *paideia*,¹² Apuleio, após terminar sua formação sob a supervisão do *grammaticus*, se encaminhou à escola do *rhetor*, em Atenas (Apul., *Flor.*, XX, 2-4), onde teria a oportunidade de aprofundar os seus conhecimentos filosóficos, com destaque para sua vinculação ao platonismo, como se depreende por intermédio de dois tratados posteriormente publicados pelo autor: *De Mundo*, uma síntese da cosmologia platônica; e *De Platone*, um resumo da vida e dos ensinamentos de Platão. Após completar sua formação educacional, Apuleio provavelmente se dirigiu à Roma.¹³ Na Capital do Império, o autor teria tentado a carreira de advogado, o que se supõe por intermédio da associação entre sua biografia e a do protagonista de sua obra *Metamorphoses* (XI, 26; XI, 30).

Depois de breve estadia em Roma, Apuleio retornou ao norte da África no início da década de 150, notabilizando-se como orador e filósofo. A partir deste momento, boa parte de sua biografia pode ser reconstituída por duas de suas obras, *Florida* e *Apologia*. A primeira, uma coleção de *laudationes* elaboradas por Apuleio, em Cartago, entre os de 160 e 180, apresenta-o como um orador de prestígio entre os *principis Africae viri* (Apul., *Flor.*, XVI, 35-40; XVIII, 40-43). Contudo, sua *Apologia*, um discurso jurídico de autodefesa elaborado por

¹¹ Por meio da epigrafia remanescente de Madaura, constatamos que a família dos *Apuleii* era uma das mais importantes na cidade. O fato de gravarem em pedra seus epitáfios, como sugere José d'Encarnação (2010, p. 109-120), indica uma posição social elevada e a existência de antepassados importantes o suficiente para serem lembrados e enaltecidos pelos demais cidadãos, como foram os casos de *C. Apuleius Rogatus*, *Apuleius Rufus*, *Apuleia Quarta* e *Apuleius Datianus Ponponianus*, provavelmente indivíduos com algum grau de parentesco com Apuleio e membros destacados da sociedade madaurensis (*I.L.ALG.*, 2276; 2277; 2278; 2279; 2236).

¹² Utiliza-se o termo *paideia* no sentido de uma “formação educacional fundada nos princípios da cultura clássica que tinha por finalidade incutir no homem o autocontrole, o *decorum* e o gosto pelo belo” (SILVA, 2010, p. 8).

¹³ Provavelmente antes de seguir para Roma, Apuleio teria viajado pela Ásia Menor e conhecido as regiões de Samos e Frígia, como se depreende por meio dos excertos presentes em *Florida* (XV) e *De Mundo* (326-329).



Apuleio diante do tribunal do procônsul da África, em 159, demonstra outra faceta do autor, visto que aqui ele narra sua estadia em Oea entre os anos de 157 e 159,¹⁴ cidade onde é acusado, por parte da aristocracia local, como mago, assassino e charlatão, sendo julgado por *crimen magiae* (Apul., *Apol.*, 9, 3; 25, 5).

Apuleio, como consequência de uma viagem rumo à Alexandria, chega a Oea no ano de 157. Na cidade, reencontra um antigo amigo da época em que estudara filosofia em Atenas, Sicínio Ponciano. Este último, procurando um distinto marido para sua mãe, Emília Pudentila, convenceu Apuleio a fixar residência em Oea (Apul., *Apol.*, 72, 5). Depois de várias investidas de Ponciano no sentido de estabelecer uma aproximação entre Pudentila e Apuleio, o autor madaurense aquiesceu e contraiu matrimônio com a viúva (Apul., *Apol.*, 73, 7-8). O casamento, no entanto, não foi bem-visto por parte da família do primeiro marido de Pudentila.

Casada anteriormente com Sicínio Amico, Pudentila, ao ser tornar viúva, estabelecera, por pressão exercida pelo patriarca da *gens Sicinii*, um compromisso de futuro casamento – *sponsalia* – com seu cunhado, Sicínio Claro, o que, em alguma medida, mantinha intactos os laços familiares que conectavam os *Aemilii* e os *Sicinii* (Apul., *Apol.*, 63, 5).¹⁵ Ao desposar Pudentila, Apuleio auxiliou no rompimento desta aliança político/familiar tradicional de duas das mais importantes *gentes* de Oea. Tal fato, ao que tudo indica, potencializou a oposição de parte da elite cidadina local contra o autor, visto como um homem *extrarius*, um estrangeiro que se intrometera em questões atinentes à composição do poder da aristocracia oeaense (Apul., *Apol.*, 68, 4). Em suma, Apuleio rompera com o lugar social reservado ao estrangeiro, sendo que seu casamento o introduziu num ambiente que originalmente não lhe era destinado.

Dentro deste contexto, observa-se, por meio da *Apologia*, o modo como a aversão contra Apuleio, em Oea, tomou a forma de uma “campanha de calúnias”, disseminada por intermédio de uma série de rumores que o depreciavam como um falso filósofo, um perigoso e poderoso mago, responsável pelo assassinato de seu enteado Ponciano e por enfeitiçar, com poções mágicas amorosas, Pudentila (Apul., *Apol.*, 28, 5). Os inimigos de Apuleio o estigmatizavam na arena pública de Oea, denominando-o como *magus*, *veneficus* e *maleficus* (Apul., *Apol.*, 1, 5; 9, 2; 9, 3; 25, 8; 26, 6; 28, 4; 68, 4; 78, 1-2; 103, 1; 69, 4; 90, 1 e ss).¹⁶ Acusavam-no de ser

¹⁴ Oea corresponde à atual Trípoli, na Líbia.

¹⁵ Segundo o *Digestum* (XXIII, I, 1), “a *sponsalia* era uma petição e uma promessa de futuras núpcias”.

¹⁶ O termo *veneficus* tinha dois distintos significados em latim. O primeiro concernente a qualquer pessoa que manipulava e/ou preparara algum tipo de *venenum* (droga, veneno). O segundo, referia-se ao ato mágico propriamente dito, independente da manipulação de qualquer filtro ou substância mágicos (COLLINS, 2008, p. 144-145).



praticante de *magia* e de utilizar *carmina* (encantamentos mágicos) no intuito de seduzir Pudentila (Apul., *Apol.*, 2, 2; 9, 2; 9, 5; 25, 4; 25, 5; 67, 3 e ss).¹⁷ Em resumo, tais rótulos, que circulavam cotidianamente no ambiente urbano de Oea na forma de boatos, foram fulcrais no processo de estigmatização de Apuleio.¹⁸

Mediante tal cenário e aproveitando-se da passagem por Sabrata, cidade vizinha a Oea, do *conventus iuridici* do Procônsul da África,¹⁹ os inimigos de Apuleio apresentaram um *libelus* solicitando oficialmente a abertura de uma *actio*. A acusação contra o autor madaurense o colocava como réu de *crimen magiae*, cuja base legal, à época, era regida pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que prescrevia para quem possuísse, vendesse ou preparasse algum tipo de *venenum* com intenções homicidas a pena capital, caso fosse *honestior*, e a crucificação ou o lançamento às feras, para os *humiliores* (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 1; *Digestum*, XLVIII, VIII, 3, 1); assim como para quem fornecesse filtros de amor ou abortivos o envio às minas (*humiliores*) ou o exílio e o confisco de parte dos bens (*honestiores*) (*Dig.*, XLVIII, VIII, 3, 5; *Pauli Sent.*, 5, 23, 14).

Apuleio colocava-se numa posição delicada. Via-se estigmatizado na arena pública de Oea como *magus*, *veneficus* e *maleficus*, sendo por isso levado ao tribunal proconsular e obrigado a se defender da acusação de *crimen magiae*. Seja qual tenha sido a resolução deste imbróglio, o que é seguro dizer é que Apuleio foi absolvido, uma vez que não lhe foi aplicada a pena capital ou de exílio e confisco de bens. Outro dado confiável acerca da biografia do autor é que ele, logo após o julgamento, transfere-se para Cartago. A transferência de Apuleio de Oea para Cartago pode suscitar algumas indagações. Em um delas, postula-se que o autor, mesmo absolvido pelo tribunal, não conseguiu reaver a sua honra perante a sociedade oeaense,

149

¹⁷ O termo *carmina* (encantamento) foi associado a atos de sortilégio, em Roma, desde a codificação da *Lex XII tabularum* (VIII, 1; VIII, 8a; VIII, 8b), no século V a.C. Segundo consta nessa lei, poderiam ser punidos *qui malum carmen incantassit*, ou seja, “qualquer um que lançasse um feitiço” (*Lex XII tabularum*, VIII, 1).

¹⁸ O conceito de *stigma*, assim como pensado por Goffman (1988, p. 70), caracterizaria uma discrepância entre uma identidade social virtual – determinada aos indivíduos por meio das expectativas normativas – e uma identidade social real – aquilo que as pessoas efetivamente são. Os estigmatizados seriam aqueles tidos como desajustados, não enquadrados nas normas sociais, associados a uma identidade decaída e diminuída frente àquela que é considerada “normal”. Ademais, a estigmatização é, na maioria dos casos, acionada por meio da fixação de rótulos pejorativos atribuídos àqueles que não se enquadram na definição daquilo que se considera normal e socialmente aceitável. O estigma, por conseguinte, liga-se à citacionalidade – quer dizer, à repetição constante em diferentes contextos – de determinadas adjetivações e denominações que servem para reforçar estereótipos e preconceitos sociais (SILVA, 2004, p. 24).

¹⁹ O *conventus iuridici* constituía um tribunal itinerante anualmente realizado por cada novo procônsul da África, no qual, acompanhado por um conselho formado por funcionários e *amici* (*consilium consularium virorum*), atendia-se as demandas jurídicas dos cidadãos romanos das diversas cidades norte-africanas (FOURNIER, 2009, p. 211-212)



continuando a ser estigmatizado como um *magus* perigoso, ao qual se deveria excluir.²⁰ Corroborando esta hipótese, há o testemunho de Agostinho de Hipona (*Epistolae*, 138, 19) acerca da oposição de alguns cidadãos de Oea à ereção de uma estátua em homenagem a Apuleio, que, na época, provavelmente no final da década de 160, ocupava uma magistratura de grande prestígio em Cartago.²¹ Obviamente, a afirmação de Agostinho tem que ser relativizada, uma vez que ela é tardia, elaborada entre os anos de 408 e 412, cerca de 250 anos após os incidentes vivenciados por Apuleio (RIVES, 1994, p. 275).

A despeito das especulações sobre a biografia de Apuleio, os únicos dados seguros dos quais se dispõem acerca de sua trajetória posterior ao julgamento são fornecidos por ele próprio, em sua obra *Florida*, e por uma estátua erigida em sua cidade natal. Ambas as fontes corroboram a retomada da distinção do autor, pelo menos em Cartago e em Madaura. É improvável que os cidadãos madaurenses honrassem um renomado *magus* com uma estátua em sua homenagem, muito menos escreveriam em seu pedestal a frase: “os cidadãos de Madaura dedicaram às expensas públicas essa estátua ao filósofo platônico que constitui para eles honra” (*I.L.ALG.*, 2115).²² Pode-se também duvidar que Apuleio teria solidificado uma carreira tão bem-sucedida de filósofo e orador público em Cartago, como demonstrado em *Florida*, caso sua identidade estivesse associada à magia.

150

Em relação à *Florida*, por ser uma obra de autoria de Apuleio, ela poderia ser considerada uma fonte “suspeita”. Obviamente, o autor utilizou uma retórica de autoelogio para engrandecer os seus atos e a sua vida em Cartago. No entanto, havia limites claros à retórica de Apuleio, já que ele não poderia ser inverossímil frente ao auditório que assistia a seus discursos no teatro. Apuleio não poderia simplesmente inventar a sua consagração como orador, filósofo e sacerdote municipal, como um indivíduo digno da construção de uma estátua em sua homenagem; no máximo, ele poderia redimensionar e enaltecer o seu próprio prestígio na cidade. Desse modo, na impossibilidade de utilização de outra fonte que esclareça acerca da biografia de Apuleio na capital da África Proconsular e atentos à retórica do autor em suas performances oratórias, fiamo-nos em *Florida* como uma documentação primordial, que, entre outras informações, apresenta-nos o modo como o autor territorializou o teatro de Cartago como

²⁰ Em *Apologia* (61, 7; 87, 11), Apuleio afirmou que fora excluído do convívio diário com os demais cidadãos de Oea, tendo que se casar e residir após o seu matrimônio em uma *villa* nos arredores da cidade. Se postularmos que o discurso jurídico de Apuleio não foi bem-sucedido no intuito de reaver a sua honra, é possível que essa exclusão tenha se intensificado a ponto de o próprio Apuleio ter sido forçado a migrar para outra cidade.

²¹ Segundo Agostinho (*Epist.*, 138, 19), Apuleio ocupava o cargo de *sacerdos provinciae*, uma das mais importantes magistraturas da África Proconsular.

²² Utilizaremos a sigla I.L.ALG. para as *Inscriptions latines de l'Algerie*.



um espaço privilegiado de exaltação de sua identidade como orador e filósofo.

A territorialização do teatro de Cartago

Cartago foi uma colônia romana fundada sobre as ruínas da antiga capital púnica, no ano 29 a.C., por Otávio. Com o nome de *Colonia Iulia Concordia Karthago*, a cidade compreendia, à época, uma área estratégica de imigração e de assentamento de veteranos do exército, sendo destinada a ser o futuro centro político, econômico e religioso da África romana (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 23). Em Cartago, residia o procônsul da África, funcionário de nível senatorial escolhido entre os ex-cônsules de Roma. Como sede administrativa da província, concentrava-se, em Cartago, boa parte da burocracia estatal romana, formada por funcionários de categorias diversas e por duas cortes militares encarregadas da proteção da cidade e do governador provincial (MAHJOUBI, 1985, p. 507). Por ocupar o posto de metrópole regional, em Cartago se reuniam, todos os anos, os delegados das diversas cidades africanas, que se dirigiam à capital a fim de compor o *Concilium Provinciae*, ocasião na qual deliberavam sobre questões pertinentes à província e escolhiam o *sacerdos Africae*, magistrado encarregado dos ritos devidos à Roma e da celebração do culto imperial (BUSTAMANTE, 1999, p. 328).²³

151

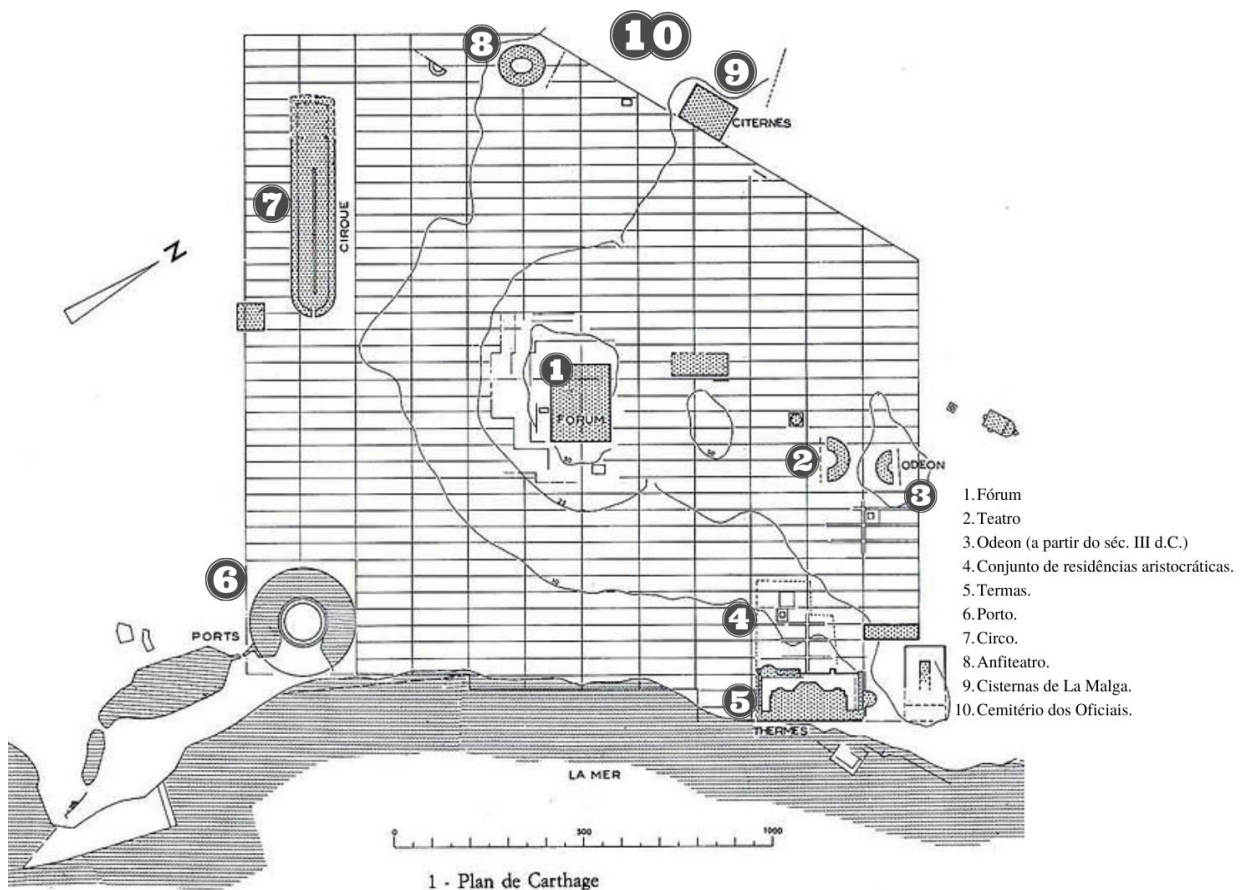
A capital da África Proconsular foi originalmente planejada em dois grandes eixos perpendiculares, centralizados na interseção do *cardus* com o *decumanus maximi* na colina de Byrsa, onde se instalara o fórum e o templo capitolino da cidade (figura 1, número 1).²⁴ Cobrindo uma área de cerca de 321 hectares, a partir destes eixos centrais e respeitando a topografia acidentada do terreno todo um quadrilátero ortogonal foi traçado, determinando os quarteirões destinados a abrigar as residências privadas e os edifícios públicos (ENNABLI, 1974, p. 22-23; WIGHTMAN, 1980). Em meados do século II, houve uma considerável reorganização do espaço urbano cartaginês, uma vez que, após um grande incêndio que havia destruído parte da cidade, Cartago foi salvaguardada por fundos imperiais que patrocinaram a restauração dos antigos edifícios e a construção de novos equipamentos públicos. Data-se da época do governo de Antonino Pio (138-161) e de Marco Aurélio (161-180) a restauração do

²³ O culto imperial se caracterizava como um meio de integração religiosa entre as distintas regiões do Império, um elemento de coesão e unidade. Evidenciou-se como uma demonstração de fidelidade ao imperador e ao próprio Estado romano, celebrando ritos em honra do gênio da família imperial e da cidade de Roma (MENDES; OTERO, 2005, p. 205-206).

²⁴ Acerca da fundação da cidade de Cartago e de sua planificação urbanística, ver Gros (1990).

fórum e do anfiteatro e a inauguração do teatro, da basílica e das termas (ROS, 1996, p. 481-482). A ordenação desses edifícios se organizava da seguinte maneira: ao centro, no topo da colina de Byrsa, dominando a paisagem urbana, localizava-se o fórum, a basílica e o templo capitolino (figura 1, número 1); a sudeste e próximo da costa, erguiam-se as chamadas termas de Antonino (figura 1, número 5); a oeste, o circo e o anfiteatro (figura 1, números 6 e 7); a leste da acrópole, erigiram-se o teatro e o odeon (figura 1, números 2 e 3), que constituíam um conjunto arquitetônico diretamente relacionado com residências aristocráticas que perfaziam um bairro anexo (figura 1, número 4), que, por sua vez, conectavam-se às termas de Antonino (ENNABLI, 1974, p. 23; GUIZANI, 2013, p. 200-202).

Figura 1 - Planta da Cartago romana.



Fonte: Norman (1988, p. 10). Legendas de nossa autoria.



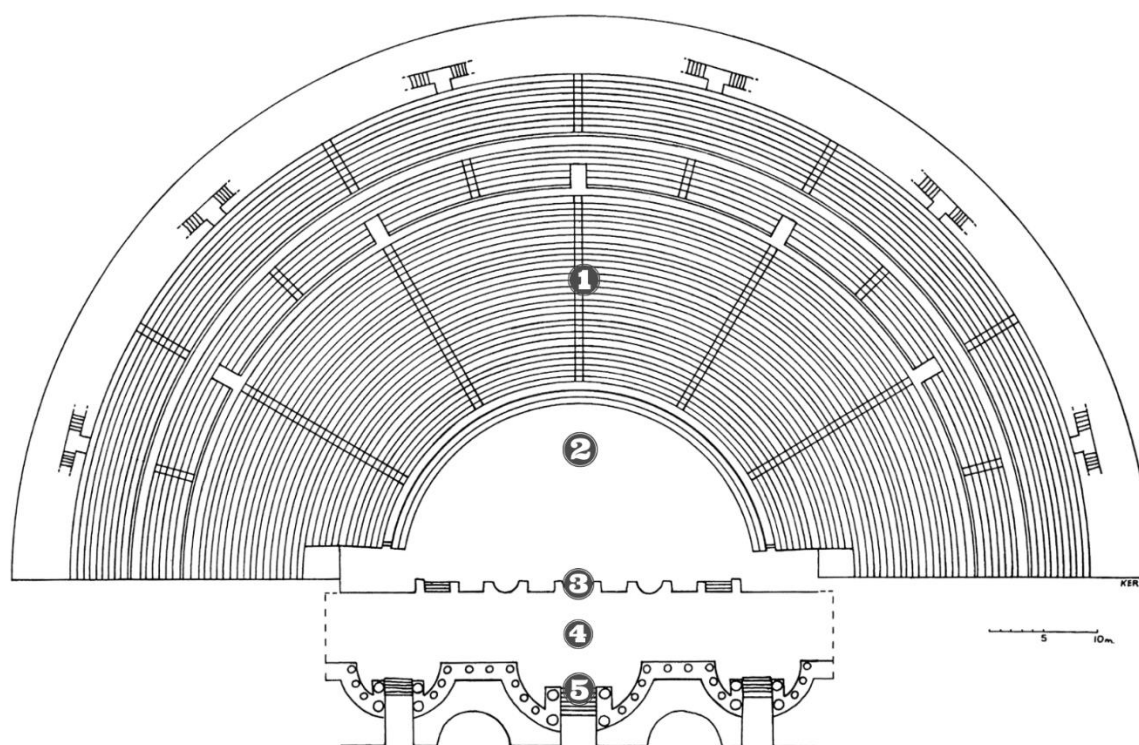
O teatro, foco de análise de nossa investigação, foi construído a meio quilômetro da colina central de Byrsa, onde por volta do século III viria a ser acompanhado pelo odeon.²⁵ O teatro de Cartago possuía capacidade para uma audiência estimada de até 11 mil pessoas (ARNAUD-PORTELLI, 2002, p. 30). Ali a comunidade cidadina apreciava apresentações cênicas e conferências filosóficas, como aquelas promovidas por Apuleio. Diferentemente do teatro grego, encravado em encostas rochosas, o romano era construído em áreas planas, à base de alvenaria. Ambos possuíam os assentos (*cavea*) dispostos em semicírculo ao redor da *orchestra*. Contudo, no caso romano, a fachada localizada atrás do *pulpitum*, geralmente referida como *scaenae*, foi unida à *orchestra*, transformando-se em um semicírculo. No caso romano, o *pulpitum* e a *scaenae* fecham os semicírculos da *cavea* e da *orchestra*, proporcionando uma sensação de recinto isolado da cidade. A sensação de isolamento se intensificava em teatros menores devido a toldos instalados sobre a *cavea*, sombreando a audiência e tornando o ambiente ainda mais fechado (SEAR, 2006, p. 1). A parede atrás do *pulpitum* costumava ser composta por nichos nos quais estátuas eram posicionadas, proporcionando uma grandiosa decoração de fundo para as apresentações que ali ocorriam. O mesmo acontecia com o pequeno muro formado pela elevação do *pulpitum*, o que chamamos de *proscenium*. Era comum que as peças estatuárias representassem divindades, o que configura apenas um dos exemplos de como o teatro estava profundamente conectado à esfera religiosa.²⁶ Tal traço é especialmente evidente em alguns teatros ocidentais, como no teatro de

²⁵ O Odeon foi um teatro coberto, preferencialmente dedicado a recitais, orações públicas e concursos musicais (KORMIKIARI, 2020, p. 151).

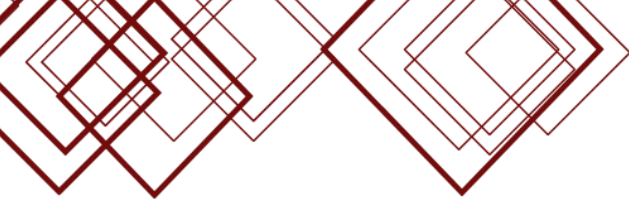
²⁶ A decoração do teatro de Cartago contava com diversas estátuas, das quais cerca de 23 fragmentos foram identificados. Dentre esses fragmentos, um se trata da cabeça de uma estátua do Imperador Lúcio Vero; 4 outros correspondem a estátuas de personalidades locais e os demais 16 dizem respeito a divindades ou figuras míticas. A grande quantidade de estátuas desse último tipo talvez se justifique pela frequência com que o espaço do teatro era ocupado por festivais religiosos. Os locais onde eram dispostas variavam entre nichos nas paredes ou espaços entre as colunas, inicialmente não previstos para a alocação de uma estátua, o que condiz com o fato de que a coleção estatuária dos teatros não compunha um programa de decoração uniforme, mas sim se expandia conforme novas estátuas eram inseridas ao sabor do contexto. O local reservado para as estátuas mais importantes era acima das três entradas do *pulpitum*, sobre as quais três nichos eram voltados para a audiência. Foi possível identificar ao menos duas das estátuas que ocuparam esses espaços privilegiados: uma estátua de Apolo, que ocupava o nicho central e media colossais 2,40 metros de altura. A outra estátua era a de Hércules, que ocupava o nicho à esquerda de Apolo (do ponto de vista da audiência) e media 1,75m. Estima-se que ambas as peças datam do início do século III e foram instaladas no teatro como parte do esforço de preparação de Cartago para receber os Jogos Píticos, honraria concedida à cidade pelo então imperador Septímio Severo. Por esse motivo é possível conjecturar que a estátua que teria ocupado o nicho da terceira entrada do *pulpitum* era de Dionísio, pois assim estariam representados no local os patronos das três principais competições dos Jogos Píticos: competições atléticas (Hércules), musicais (Apolo) e cênicas (Dionísio) (ROS, 1996, p. 484-489). Nota-se que a instalação dessas três grandes peças estatuárias é oriunda de um período posterior ao recorte cronológico e provavelmente Apuleio nunca as viu consolidadas. Contudo, trata-se de uma implementação que não teria ocorrido da noite para o dia, mas sim seria o ápice de uma sacralização do teatro que já vinha desde o tempo de Apuleio.

Pompeu, em Roma, que possuía um templo de Vênus no topo das arquibancadas. Em outros casos, como o teatro de Óstia, poderia haver um templo na parte de trás da estrutura. Em Leptis Magna, no norte da África, as duas possibilidades de templo foram acopladas ao teatro: um na arquibancada, e outro nos fundos (SEAR, 2006, p. 2). Na planta da figura 2 é possível visualizar melhor a disposição das diferentes seções que constituam o teatro de Cartago.

Figura 2 - Teatro de Cartago e seus elementos: *cavea* (1); *orchestra* (2); *proscenium* (3); *pulpitum* (4) e *scaenae* (5).



Fonte: ilustração extraída de Ros (1996, p. 451). Legendas de nossa autoria.



No teatro cartaginês, amplos corredores horizontais percorriam o semicírculo dividindo as arquibancadas em *ima*, *media* e *summa cavea* (figura 2, número 1). Cada uma dessas zonas era reservada hierarquicamente para uma parcela específica da população. As passagens de acesso eram cuidadosamente dispostas para que as diferentes audiências tivessem contato mínimo umas com as outras. Próximo ao *pulpitum* (figura 2, número 4) estava a *ima cavea*, onde se sentavam as personalidades mais influentes da cidade, talvez o público mais cortejado por Apuleio, destacando-se as figuras de alto prestígio, pertencentes ao *ordo decurionum*, *equester* e *senatorius*. Em Cartago, a autoridade máxima era o procônsul, que além de se sentar logo à frente do orador, em assento de honra na *orchestra* (figura 2, número 2), por vezes era tema de discursos laudatórios por parte de distintos oradores e filósofos, a exemplo do próprio Apuleio.

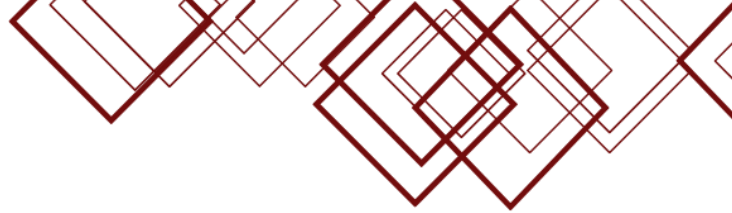
Em seus primeiros anos em Cartago, Apuleio buscou se conectar a um elevado círculo social, estabelecendo relações de *amicitia*.²⁷ Seu discurso em honra ao procônsul Cipião Órfito, cujo governo pode ser datado em 163 e 164, é ilustrativo. Na ocasião, aquilo que deveria ser uma ode à virtude do governador se inicia com uma espécie de pedido de amizade e crítica a outros filósofos que disputavam pela mesma graça:

155

Que isso seja a preocupação **daqueles que possuem o hábito de importunar governantes atarefados; daqueles que rompem o silêncio na esperança de elogios por seu talento, ansiosos por exhibir uma falsa aparência de amizade**. Ambas as práticas não são do meu feitio, Cipião Órfito, pois meu talento, por menor que seja, há muito já é conhecido mundo afora. Minhas habilidades dispensam elogios, pois **prefiro possuir a ostentar teu favorecimento e de teus pares**; prefiro aspirar a uma bela amizade a me gabar dela [...]

Além disso, desde a mais tenra juventude, sempre me dediquei incansavelmente aos estudos; e **tanto em nossa província quanto entre teus amigos em Roma, ganhei certa reputação** em virtude de meu caráter e sabedoria, algo que você pode atestar melhor do que ninguém. Minha amizade

²⁷ Apesar da importância dada à noção de *amicitia*, não havia um consenso entre os romanos acerca de sua definição (CAMPOS, 2012, p. 29). Para Cícero (*De Amicitia*, IV, 15), seria “um entendimento perfeito em todas as coisas, divinas e humanas, acompanhado de generosidade e afeição mútuas”, pautado em elementos como confiança, constância, benevolência, consenso e amor. Por trás do aspecto poético e desinteressado desse conceito de amizade, o autor deixa transparecer os benefícios políticos advindos do cultivo desse sentimento com seus pares, ao ponto de afirmar que “se, por causa da Fortuna, alguém tiver de dar seu apoio aos planos de amigos que não estão em conformidade com os preceitos da justiça, e, assim, colocam sua liberdade e sua reputação em risco, é compreensível que ele se afaste um pouco do caminho correto” (Cic., *Amic.*, XVII, 61).



é desejável para vocês, assim como a tua é para mim (Apul., *Flor.*, XVII, 1-6, grifo nosso).

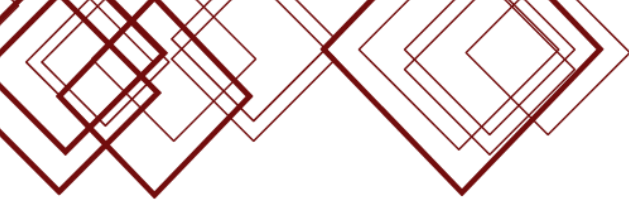
Esse excerto explicita algumas situações cotidianas vivenciadas por Apuleio, em Cartago. É evidente que há alguma animosidade entre Apuleio e outras figuras que estariam, assim como ele, cortejando autoridades públicas e sua influência. O ato de discursar ao procônsul é um ato político, que, por sinal, Apuleio lamenta que tenha ocorrido “talvez demasiado atrasado” (Apul., *Flor.*, XVII, 19). Por algum motivo, Apuleio não pôde honrar o procônsul anteriormente e, talvez por isso, utilize o argumento de que prefere “possuir a ostentar o favorecimento [do procônsul] e de seus pares”. É possível ler esse trecho como uma tentativa do autor de evidenciar, para a audiência em geral, que ele era benquisto pelas autoridades poderosas.²⁸ Essa interpretação ganha força com a menção que Apuleio faz aos amigos do procônsul em Roma: “tanto em nossa província quanto entre seus amigos em Roma, ganhei certa reputação”. Apuleio tenta, a todo momento, demonstrar que está inserido em uma ampla rede de sociabilidade, diferentemente de seus concorrentes, que apenas conseguiam “exibir uma falsa aparência de amizade”.

156

A distinção pública almejada por Apuleio em Cartago também pode ser examinada por intermédio da *laudatio* endereçada a Severiano Honorino, procônsul em 162 e 163. Nesta ocasião específica, o autor exalta publicamente sua erudição, versatilidade e fama. Mais do que homenagear o governador provincial, Apuleio sobe ao *pulpitum* do teatro citadino com a intenção explícita de elaborar uma espécie de autoelogio, demonstrando à audiência que aquele era o espaço privilegiado de sua performance oratória e filosófica:

Escrevo sátiras e enigmas, histórias variadas, discursos elogiados pelos oradores e diálogos que alegram os filósofos. Elaboro todas estas obras e outras semelhantes, tanto em grego quanto em latim, com a mesma esperança,

²⁸ Podemos inferir que a aproximação de Apuleio com as elites cartaginesas não era uma novidade deste recorte temporal. Anos antes, enquanto ainda vivia em Oea, o autor redigiu uma carta endereçada ao então procônsul Loliano Avito. A carta se tratava de uma *commendatio*, ou seja, uma recomendação ao procônsul para que recebesse como *amicus* o portador do documento. O beneficiado em questão era o enteado de Apuleio, Ponciano. O autor relata: “logo me suplicou que o reconciliasse novamente com o ilustríssimo Loliano Avito, a quem o havia recomendado recentemente, no começo de sua carreira de orador. Assim, [...] provido de uma carta minha, [Ponciano] se dirigiu a Cartago, onde, a ponto de finalizar seu proconsulado, Loliano Avito aguardava a sua chegada, Máximo. Quando leu a minha carta, Loliano [...] felicitou Ponciano” (Apul., *Apol.*, 94, 3-6; LIMA NETO, 2016, p. 154-155). Constata-se que o autor já possuía contatos e cortejava a elite de Cartago, tendo como projeto pessoal reforçar ou reaver tais relações de *amicitia*.



igual entusiasmo e idêntico estilo. Oxalá pudera eu, excelentíssimo procônsul, oferecer-te todas estas obras, uma por uma, [...] e desfrutar de teu testemunho acerca de todas as criações de minha musa. Não que eu tenha necessidade de renome, posto que minha fama, já antiga, se mantém intacta e florescente (Apul., *Flor.*, IX, 27-31).

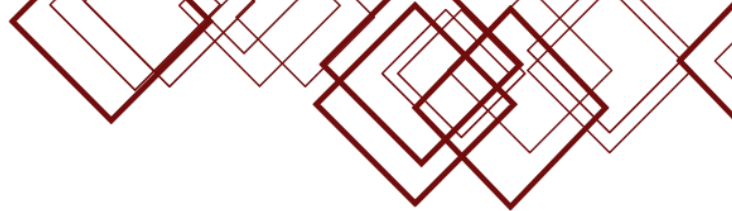
Em *Florida*, há igualmente discursos proferidos em homenagem a personagens eminentes da elite cartaginesa, que, acomodados na *ima cavea* do teatro, apreciavam a oratória rebuscada de Apuleio. Exibindo-se como um exímio orador e filósofo, Apuleio recitou pelo menos três diferentes *laudationes* a distintos decuriões: Emiliano Estrabão, Sabídio Severo e Júlio Pérsio (Apul., *Flor.*, XVI; XVIII, 40-43). Tais indivíduos eram destacados patronos e evergetas da cidade, para os quais o autor dedicava discursos públicos de louvor com a clara intenção de consolidar e celebrar a *amicitia* com alguns dos mais importantes membros do *ordo decurionum* cartaginês. Em relação a Sabídio Severo e Júlio Pérsio, Apuleio os descreve como:

157

[...] homens que estão intimamente unidos por uma grande amizade, nascida [...] do amor que sentem por todos e pelo bem público; homens que se igualam em saber, eloquência, boa vontade [...] e pelo prestígio alcançado em sua carreira política. Apesar de entre eles existir harmonia, rivalizam e lutam entre si em um único aspecto, a saber, acerca de qual dos dois ama mais a cidade de Cartago (Apul., *Flor.*, XVIII, 40-41).

No tocante a Emiliano Estrabão, a quem Apuleio conclama como futuro procônsul e um dos *principes Africae viri* (Apul., *Flor.*, XVI, 40), observa-se a elaboração de um discurso laudatório que exaltava a íntima relação de amizade que se estabelecia entre ambos, tendo Estrabão, inclusive, dedicado, às suas expensas, uma estátua em honra do autor madaurense. Sobre este ilustre cidadão cartaginês, Apuleio afirma:

O mero fato de ser amigo dele constitui, para mim, por si só, a maior das honras. Contudo, ele se converteu em meu panegirista e, em certo sentido, foi meu advogado defensor diante dos cidadãos mais relevantes da África, [...] ao impetrar uma requisição por escrito, segundo a qual solicitava um local onde erigir uma estátua [em minha homenagem] (Apul., *Flor.*, XVI, 35-37).



Tal estátua foi dedicada a Apuleio devido ao fato de ele ocupar “um cargo sacerdotal” (Apul., *Flor.*, XVI, 38). O autor, infelizmente, não oferece nenhuma informação suplementar acerca do tipo de sacerdócio que exerceu na cidade. Agostinho de Hipona (*Epist.*, 138, 19), séculos mais tarde, denominará Apuleio como *sacerdos provinciae Africae*.²⁹ Tal denominação, entretanto, pode ser contestada, uma vez que Apuleio nunca ocupou qualquer magistratura antes de sua denominação como sacerdote, o que dificultaria a posse de um cargo tão importante, destinado, de preferência, a antigos *duunviri* de *status* equestre ou senatorial (DUNCAN-JONES, 1968, p. 151-158). Provavelmente, Apuleio exerceu o *sacerdotium Aesculapii* em Cartago. Tal interpretação é sugerida pela contraposição de dados retirados de *Florida* (XVIII) e da documentação epigráfica. Em uma inscrição proveniente de Thibaris, uma pequena cidade próxima à capital provincial, observa-se Lúcio Cornélio Máximo enaltecendo sua carreira pública como *magister pagi, quaestor, decurio coloniae Iuliae Carthaginis, sacerdos Aesculapii bis* (C.I.L., VIII, 26185).³⁰ Essa inscrição evidencia a existência de um sacerdote do culto ao deus Esculápio em Cartago, fato que se coaduna com a própria afirmação de Apuleio, em *Florida* (XVIII, 37):

158

Ao dirigir-me a vocês, começarei com felicíssimos auspícios, invocando o deus Esculápio, que protege com seu poder indiscutível a cidade de nossa querida Cartago. [...] Não sou nem o menos conhecido de seus adoradores, nem o menos antigo de seus fiéis, nem o menos favorecido de seus sacerdotes.

O prestígio alcançado por Apuleio entre os cidadãos de Cartago pode ser aferido, além disso, pela própria audiência cativa e numerosa que lotava as dependências do teatro da cidade. Em *Florida* (XVII, 18; IX, 4), o autor observa que discursava para “milhares de pessoas”, apresentando-se diante de “um auditório tão abundante como nunca havia sido visto nas conferências dos filósofos”. Esse fato explicaria a utilização do teatro para as suas declamações, necessitando-se de um local que acomodasse um público de até 11 mil espectadores. Em alguma medida, o próprio Apuleio reivindica o espaço do teatro como seu território de performance oratória e filosófica, um lugar privilegiado para acomodar as pessoas que “se reúnem, em tão grande número, para [o] escutar, [...] e esta grande afluência de público guarda estreita relação

²⁹ Para uma lista completa dos sacerdotes provinciais da África Proconsular, atestados pelas fontes epigráficas, ver Duncan-Jones (1968).

³⁰ Utilizaremos a sigla C.I.L. para as *Corpus Inscriptionum Latinarum*.



com [...] o lugar, escolhido de acordo com a massa de ouvintes” (Apul., *Flor.*, XVIII, 1-5).

A configuração arquitetônica do teatro de Cartago (figura 2) nos oferece pistas valiosas sobre por que Apuleio o reivindicou como seu território de poder por excelência. Observando a configuração do edifício, percebe-se que, do *pulpitum*, é provável que o discurso de Apuleio ecoasse pela *orchestra*, ocupada pelas mais importantes personalidades locais – governadores provinciais e membros da ordem senatorial –, e pela *cavea*, organizada hierarquicamente em fileiras destinadas às elites cidadinas e aos demais cidadãos (GRIMAL, 2003, p. 70-75; ROS, 1996, p. 452-460). A conformação física do teatro de Cartago o dotava de um caráter especialmente importante para as pretensões de Apuleio, uma vez que o prédio fora projetado para a reunião de pessoas diversas, todas voltadas para o púlpito, direcionando o olhar do público para as performances desenvolvidas diante do *proscaenium* e dando a personagens como Apuleio a possibilidade ímpar de visibilidade. Não por acaso, Apuleio, utilizando-se de sua retórica como orador e filósofo, apropriou-se deste espaço estratégico para a autopromoção de sua identidade.

159

Não pode ser relegada a segundo plano, ademais, a própria localização do teatro cartaginês na ordenação cartográfica da cidade (figura 1). O teatro, localizado a leste da colina de Byrsa, era peça central de um complexo de edifícios públicos destinados à socialização dos cidadãos, que poderiam usufruir das comodidades das termas próximas à costa, assim como dos concertos, tragédias, pantomimas e declamações de distintos oradores e filósofos protagonizados no teatro e no odeon, que à época de Apuleio ainda não havia sido construído, como se depreende pelo testemunho de Tertuliano (*De carnis resurrectione*, 42). Estes prazeres urbanos estavam, além disso, diretamente à disposição da elite cartaginesa, que construía suas residências mais imponentes nas imediações deste complexo monumental.³¹ Instalado provavelmente em meados do século II, na mesma época da reorganização urbanística da cidade, este conjunto de *domus* aristocráticas localizava-se na colina às margens do teatro, descendo em direção ao litoral e se estendendo às termas (GUIZANI, 2013, p. 201). Pode-se compreender o complexo teatro/*domus*/termas como uma região propícia para a manifestação e a exaltação da identidade dos mais destacados cidadãos cartagineses. Este local constituía uma arena pública por excelência para a interlocução, a interação e a exibição dos indivíduos, um espaço estratégico para a própria “representação do eu” (GOFFMAN, 1989). Não por acaso,

³¹ Para uma análise mais pormenorizada das residências aristocráticas que perfaziam o complexo monumental teatro/*domus*/termas, ver Guizani (2013).



esta seção urbana de Cartago foi habilmente utilizada por Apuleio, que territorializou o teatro citadino como um lugar privilegiado para proferir suas performances oratórias e filosóficas.

Considerações finais

Apuleio, por intermédio de suas *laudationes*, alcançou um público variado e extenso. A partir do *pulpitum* do teatro de Cartago, seus discursos eram ouvidos por uma multidão que alcançava até 11 mil espectadores. Um auditório tão numeroso justificava a utilização do teatro como seu território por excelência, sendo este edifício um local perfeito para a consecução de seus interesses de distinção e fama como um exímio orador e filósofo. Para tanto, além de se apropriar das dependências do teatro, Apuleio também empreendeu um expediente de aproximação com membros excelsos da sociedade cartaginesa. Seus discursos eram, de preferência, endereçados a membros da ordem senatorial, com destaque para os destinados aos governadores da África Proconsular, a exemplo de Cipião Órfito e Severiano Honorino. A declamação de *laudationes* para um público seletivo que ocupava a *orchestra* e a *ima cavea* do teatro foi uma estratégia habilmente empreendida por Apuleio, celebrando publicamente relações de *amicitia* com a nata da aristocracia cartaginesa.

160

Ao levarmos em conta o estratagema político de Apuleio, percebemos que o teatro de Cartago se apresentava como uma peça central. O autor soube explorar, de forma bastante eficiente, as potencialidades do edifício e de sua arquitetura monumental, destinada, em grande medida, à visualização das peças, pantomimas e discursos proferidos no *pulpitum*. Como afirma Meneses (1983, p. 112-113), todo espaço físico é socialmente apropriado pelo homem dentro de um processo de mão-dupla, em que a cultura material é produto e vetor de relações sociais. Em suma, o teatro de Cartago, com sua estrutura arquitetônica particular, potencializava as *laudationes* de Apuleio e se caracterizava como o lugar perfeito para a exibição de sua distinção como filósofo e orador. Daí, por conseguinte, o esforço empreendido pelo autor para colocar o teatro cartaginês simbolicamente sob a sua autoridade, delimitando-o como seu território de poder.



O teatro de Cartago, assim como seu entorno, deve ser compreendido como um ator relevante na própria reabilitação da *honor* de Apuleio.³² Após seu julgamento em Sabrata e as acusações de *crimen magiae* que lhe foram atribuídas em Oea, Apuleio escolheu Cartago, capital da província da África Proconsular, como uma cidade estratégica para a recuperação de seu prestígio, haja vista a disponibilidade de um espaço público condizente com suas ambições de se estabelecer como um destacado orador e filósofo. Nesse sentido, territorializar o teatro, imerso num complexo monumental conectado com as termas de Adriano e as inúmeras *domus* aristocráticas, foi fundamental para a inserção de Apuleio nos círculos da elite cartaginesa, habilitando-o ao exercício do *sacerdotium Aesculapii* e à dignidade de ter uma estátua erigida em sua homenagem na *urbs*.

Ocupar o cargo de *sacerdos Aesculapii* em Cartago era uma alta dignidade para Apuleio, demonstrando seu pertencimento ao *ordo decurionum* local. Exercer a função de sacerdote na capital da África Proconsular, um cargo concedido anualmente por meio de sufrágio, era um elemento de distinção, conferindo *status* social àquele que o possuía, sendo o seu oficiante responsável pela celebração dos ritos e sacrifícios apropriados à divindade, além da fixação das datas comemorativas e das modalidades litúrgicas correspondentes (SCHEID, 1991, p. 62-66). A estátua construída em homenagem a Apuleio, por sua vez, coroaria a carreira pública do autor,³³ visto que a ereção de tal monumento servia como um meio eficaz de celebração de sua memória frente aos concidadãos. As estátuas se caracterizavam como peças mnemônicas que resgatavam do esquecimento aqueles cuja lembrança, em alguma medida, deveria ser mantida e enaltecida publicamente (STEWART, 2003, p. 8). Nas palavras do próprio Apuleio (*Apol.*, 14, 2): “como prêmio por seus serviços, uma cidade outorgava oficialmente a alguma personagem a ereção de sua própria efígie, para que se possa contemplar [a sua recordação]”.

Tendo em vista o caráter distintivo das estátuas, ser agraciado com várias delas, em diferentes cidades – Cartago e Madaura –, demonstraria o quão eminente se tornou Apuleio na sociedade norte-africana em meados do século II. Após ter sido acusado e julgado por *crimen magiae*, o autor, como testemunham os diversos excertos presentes em *Florida*, conseguiu

³² *Honor* era um valor precioso aos indivíduos pertencentes às elites romanas. Nas palavras de Lendon (2005, p. 37), “a aristocracia romana era definida pela honra”. Juntamente com a cidadania romana, a riqueza, o nascimento ilustre e a posse da *paideia* – conjunto de conhecimentos literários, filosóficos e mitológicos fundamentais na formação do cidadão romano –, a honra era um elemento imprescindível ao próprio reconhecimento dos membros mais distintos das cidades (LENDON, 2005, p. 36).

³³ Como Emiliano Estrabão, a quem é atribuída a construção da estátua em homenagem a Apuleio, foi cônsul em 156, ele só estaria elegível para o proconsulado entre 171-172, o que situa, então, a moção da estátua por volta dessa década (JONES, 2017, p. 274; p. 304).



reverter a *opinio publica* que o estigmatizava como mago,³⁴ consolidando-se como um orador e filósofo de grande projeção. Para tanto, a consagração do teatro cartaginês como território de poder de Apuleio se mostrou fulcral, posto que potencializou a difusão das *laudationes* de um autor que “agradou [...] o Senado [municipal] e obteve a aprovação dos magistrados e dos *principes viri Africae*” (Apul., *Flor.*, XVI, 45).

REFERÊNCIAS

Documentação textual

APULEIO. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. Edited and translated by Christopher P. Jones. London: Loeb Classical Library, 2017.

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.

APULEYO. *Apología y Flórida*. Introducción, traducciones y notas de Santiago Segura Munguía. Madrid: Gredos, 1980.

APULEYO. *Obra filosófica*. Introducción, traducciones y notas de Cristóbal Macías Villalobos. Madrid: Gredos, 2011.

AUGUSTINE. *The letters of St. Augustine*. Translated by J. Sparrow Simpson. New York: The Macmillan Company, 1919.

CÍCERO. *Sobre a amizade*. Tradução de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

JUSTINIANO. *El digesto de Justiniano*. Tomo I, II, III. Traducción de A. D'Ors. Pamplona: Aranzadi, 1972.

³⁴ O termo *opinio* foi originalmente usado como uma tradução latina da palavra grega *doxa*, denotando a ideia de impressão, verdadeira ou falsa, acerca de algo, por oposição à *episteme*, que literalmente significava conhecimento. Expressões como *popularis opinio*, *communis opinio* eram utilizadas por autores latinos como Cícero e Suetônio. *Opinio* relacionava-se tanto à opinião individual quanto a certa impressão geral e pública sobre determinado assunto, como o termo *opinionum omnium* (opiniões de todos) deixa claro (FUNARI, 1999, p. 116).



LEI DAS DOZE TÁBUAS. Tradução e introdução de Janio Celso Silva Veiga. São Paulo: USP, 2008.

PAULUS. *Pauli Sententiae*. Testo e interpretation a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

TERTULLIAN. *Treatise on the resurrection*. Translation by Ernest Evans. London: S.P.C.K., 1960.

Documentação arqueológica

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM: vol. VIII/ vol. VI. Berlin: Academy of Sciences and Humanities, 1881.

INSCRIPTIONS LATINES DE L'ALGERIE. Paris: Librairie ancienne honoré champion, 1922.

163

Obras de apoio

ALDROVANDI, C. E. V. Arqueologia do ambiente construído: uma incursão pelos fundamentos teórico-metodológicos. In: FLORENZANO, M. B.; HIRATA, E. F. (Orgs.). *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009, p. 13-33.

ALFÖLDY, G. *Historia social de Roma*. Madri: Alianza Editorial, 1996.

ARNAUD-PORTELLI, A. Carthage, le fonctionnement d'une métropole régionale à l'époque romaine. *Cahiers de la Méditerranée*, n. 64, p. 23-37, 2002.

BUSTAMANTE, R. M. Práticas religiosas nas cidades romano-africanas: identidade e alteridade. *Phoênix*, n. 5, p. 325-348, 1999.

CAMPOS, N. F. D. *Amizades romanas: considerações acerca dos discursos sobre a amicitia*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Campinas, Campinas, 2012.

COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.



D'ENCARNAÇÃO, J. *Epigrafia: as pedras que falam*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

DUNCAN-JONES, R. P. The chronology of the priesthood of Africa Proconsularis under the principate. *EpigStud*, n. 5, p. 151-158, 1968.

ENNABLI, A. Carthage romaine. *Vie des arts*, v. 18, n. 73, p. 22-26, 1974.

FOURNIER, J. Rome et l'administration judiciaire provinciale. In: HURLET, F. (Org.). *Rome et l'occident: gouverner l'empire*. Rennes: Presses Universitaire de Rennes, 2009, p. 207-227.

FUNARI, P. P. Propaganda, oralidade e escrita em Pompéia. *História*, n. 17/18, p. 115, 126, 1999.

FURLANI, J. C. O uso dos conceitos de cidade e espaço em História Antiga: João Crisóstomo e a cristianização de Constantinopla como estudo de caso. *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 12, p. 86-107, 2018.

GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1989.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

164

GRIMAL, P. *As cidades romanas*. Lisboa: Edições 70, 2003.

GROS, P. Le premier urbanisme de la Colonia Julia Carthago. *L'Afrique dans l'Occident romain*, p. 547-573, 1990.

GUIZANI, S. Urbanisme et architecture domestique à Carthage: le quartier des villas romaines. In: GUIZANI, S. *Urbanisme et architecture en Méditerranée antique et médiévale à travers les sources archéologiques et littéraires*. Tunis: Institut Supérieur des Sciences Humaines de Tunis, 2013, p. 200-209.

JONES, C. P. General introduction and notes. In: APULEIUS. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. London: Loeb Classical Library, 2017, p. vii-xvii.

KORMIKIARI, M. C. B. Urbanismo romano no Norte da África: considerações a partir da documentação arqueológica. In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M. da.; SILVA, G. V. da (Orgs.). *Formas e imagens da Cidade Antiga*. Vitória: Milfontes, 2020.

LENDON, J. E. *Empire of honour*. New York: Oxford University Press, 2005.



LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (séc. II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.

LÖW, M. O spatial turn: para uma sociologia do espaço. *Tempo social: revista de sociologia da USP*, v. 25, n. 2, p. 17-34, 2013.

MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do norte. In: MOKHTAR, G. (Coord.). *História geral da África*. São Paulo: Ática, 1985, p. 473-509.

MARROU, H. I. *A history of education in antiquity*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1956.

MARTINS, M.; SILVA, G. V. Cidade antiga e sociedade: narrativas e diálogos interdisciplinares. *Atas do II Congresso Histórico Internacional: as cidades na história – sociedade*, p. 75-108, 2019.

MENDES, N. M.; OTERO, U. B. Religiões e as questões de cultura, identidade e poder no império romano. *Phoênix*, n. 11, p. 196-220, 2005.

165

MENESES, U. B. de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História*, n. 115, p. 103-117, 1983.

NORMAN, N. J. The architecture of the circus in the light of 1982 Season. In: HUMPHREY, J. H. (Ed.). *The circus and a Byzantine cemetery at Carthage*. Ann Arbor: University of Michigan, 1988, p. 7-31.

OPEKU, F. Popular and higher education in Africa proconsularis in the second century A.D. *Scholia*, v. 2, p. 31-44, 1993.

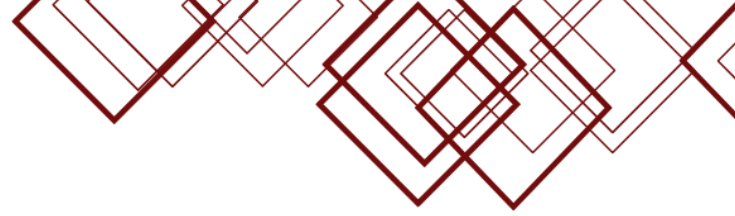
PEDLEY, J. G. (Ed.). *New light on ancient Carthage*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1980.

RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.

RAPOPORT, A. *The meaning of the built environment*. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). *Novos domínios da história*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.

RIVES, J. B. The priesthood of Apuleius. *The American journal of Philology*, v. 115, n. 2, p. 273-290, 1994.



- ROS, K. E. The roman theater at Carthage. *American Journal of Archaeology*, v. 100, n. 3, p. 449-489, 1996.
- SALLER, R. Status and patronage. In: BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. (Eds.). *The Cambridge ancient history: the high empire (70-192)*. Cambridge: Cambridge University, 2008, p. 817-854.
- SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1991, p. 51-72.
- SEAR, F. *Roman theatres: an architectural study*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- SILVA, G. V. da. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a christon paideia. *Acta Scientiarum*, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010.
- SILVA, G. V. da. Representação social, identidade e estigmatização: algumas considerações de caráter teórico. In: FRANCO, S. P.; LARANJA, A. L.; SILVA, G. V. da (Orgs.). *Exclusão social, violência e identidade*. Vitória: Flor e Cultura, 2004, p. 13-30.
- SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 73-101.
- STEWART, P. *Statues in roman society*. London: Oxford University Press, 2003.
- SYME, R. Proconsuls d'Afrique sous Antonin le Pieux. In: BADIAN, E. (Ed.). *Roman papers*. Oxford: Clarendon Press, 1979, p. 461-469.
- WIGHTMAN, E. M. The plan of roman Carthage. In: PEDLEY, J. G. (Ed.). *New light on ancient Carthage*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1980, p. 29-46.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Stella coelli extirpavit: percepção, trânsito sacrificial e devoção na ladeira da penitência do convento de Nossa Senhora da Penha na província do Espírito Santo (séc. XIX)

Stella coelli extirpavit: perception, sacrificial transit and devotion on the penitence slope of the convent of Nossa Senhora da Penha in the province of Espírito Santo (19th century)

Ludmila Caliman Campos Vinhas Alcuri¹

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo compreender a importância da Ladeira da Penitência, localizada no Convento de Nossa Senhora da Penha na Província do Espírito Santo, para a devoção mariana no século XIX. Para este fim, fizemos uma análise histórica e cartográfica do Convento de Nossa Senhora da Penha, bem como um estudo sobre alguns relatos encontrados em jornais do século XIX referentes especificamente a Ladeira da Penitência. Paralelamente a isso, tratamos de entender como a Ladeira da Penitência se converteu em um espaço devocional potencializada pela prática do trânsito sacrificial e percepção do sagrado na natureza e monumento construído.

Palavras-chave: Igreja Católica; Marianismo; Convento de Nossa Senhora da Penha.

Abstract: The main objective of this article is to understand the importance of Ladeira da Penitência, located in the Convent of Nossa Senhora da Penha in the Province of Espírito Santo, for Marian devotion in the 19th century. To this end, we made a historical, cartographic and special analysis of the Convent of Nossa Senhora da Penha, as well as a study of some reports found in 19th century newspapers referring specifically to Ladeira da Penitência. At the same time, we try to understand how Ladeira da Penitência became a devotional space enhanced by the practice of sacrificial transit and perception of the sacred in nature and built monument.

Keywords: Catholic church; Marianism; Convent of Nossa Senhora da Penha.

¹ Professora titular e pesquisadora na Faculdade Pública de Ensino Superior de Linhares (Faceli) onde coordena o Laboratório de Cultura, Representação e Imagem em Estudo (CRIE/FACELI) e membro permanente do Conselho Superior (Consup). Além disso, é colaboradora nacional do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/UFES/USP) e membro do Instituto de Pesquisa Arqueológica e Etnográfica Addam Orssich (IPAE). Atualmente, atua nas áreas de História, Arqueologia e Antropologia, com ênfase em Cultura Material, Antropologia Cultural e do Consumo e História das Religiões e Religiosidades. E-mail: alcuri.ludmila@gmail.com



Introdução

O Convento da Penha é o mais antigo centro de peregrinação mariana do Brasil. O complexo abrange uma área de 632,226 m² e está localizado no alto de um penhasco a 154 metros de altitude, tendo sido tombado como patrimônio histórico-cultural pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1943 (CONVENTO DA PENHA, 2022).²

A história do Convento da Penha se inicia em 1558 com a chegada do frei franciscano Pedro Palácios à capitania do Espírito Santo. Natural de Medina de Rioseco, na Espanha, Palácios teve um sonho místico com o Convento de Arrábida e sua decisão de vir para o Brasil decorrera supostamente da profecia nele contida (SANTOS, 2008, p. 6). Ademais, vale frisar que o frei morou no Convento de Arrábida antes de vir para o Brasil, o que talvez tenha influenciado não somente sua grande devoção a Maria e o fortalecimento dessa devoção no Brasil, mas, sobretudo, a forma como deveria ser construído o futuro Convento de Nossa Senhora da Penha em termos de arquitetura, estrutura e funcionamento. Alguns anos após a chegada do frei à capitania do Espírito Santo, este se encarregou da construção de uma capelinha na planura do morro da Penha dedicada a São Francisco de Assis, entre 1558 e 1562 (COUTINHO, 2002, p. 102).³

De acordo com Willeke (1974), o frei Pedro Palácios, que morava numa gruta aos pés da ladeira do atual Convento, exercia seus trabalhos religiosos na capelinha de São Francisco de Assis, onde mantinha um quadro de Nossa Senhora dos Prazeres que trouxera de Portugal.

² Apesar da importância histórica, religiosa, arquitetônica, cultural e turística desse complexo religioso católico, não é possível identificar muitas pesquisas acadêmicas sobre o Convento da Penha. Embora a história do Convento da Penha esteja presente nas obras de memorialistas como, por exemplo, Basílio de Carvalho Daemon (1879), e em obras referentes à historiografia mais tradicional, como as elaboradas por Maria Stella de Novaes (1984) e José Teixeira de Oliveira (1975), é importante mencionar que poucas são as obras dedicadas exclusivamente a esta temática. Sobre a abordagem histórica do tema, foram identificadas os seguintes trabalhos: o livro de Maria Stela de Novaes, intitulado *Relicário de um povo: o santuário de Nossa Senhora da Penha no Espírito Santo* (1958); o livro de Basílio Rower, intitulado *O Convento de Nossa Senhora da Penha do Espírito Santo* (1965); o livro de Venâncio Willeke, intitulado *Antologia do Convento da Penha* (1974); o livro de Guilherme dos Santos Neves, intitulado *História Popular do Convento da Penha* (1999) e o artigo de Alberto Carlos de Souza, intitulado *Convento da Penha: um lugar de memória e de história cultural* (2012). A lacuna historiográfica parece, de alguma forma, acompanhar a carência de análises históricas acerca da presença franciscana no Espírito Santo, de modo geral.

³ A escolha de se construir a capela no alto do morro se deu pelo fato de que esta deveria ser fonte de irradiação do sagrado, não admitindo o convívio ou proximidade do impuro. Mary Douglas (1976) aponta que o conceito de “impuro” não estaria relacionado necessariamente à sujeira, mas à desordem. Isso porque a sujeira/impureza ofenderiam a ordem. Logo, a igreja deveria ser edificada em um local que se convertesse em um centro de ordenação do mundo pela religião.



Segundo relatos orais escritos em obras memorialistas como a de Pizarro (*apud* ROWER, 1965, p. 24-26), a pintura teria desaparecido três vezes, mas, em todas as ocasiões, foi encontrada no alto do morro onde hoje se encontra o convento, entre duas palmeiras, onde teria surgido uma fonte de água. Ainda segundo Pizarro (*apud* ROWER, 1965, p. 24-26), esses eventos, vistos como milagrosos pelo frei Pedro, teriam sido sinais de que a Virgem Maria desejava que ali fosse construída uma ermita em sua honra. Como forma de legitimar a devoção local, o frei encomendou a um amigo de Lisboa uma imagem de Nossa Senhora, medindo 76 cm, que chegaria em 1569. No ano seguinte, teríamos a primeira Festa da Penha, fortalecendo ainda mais o culto à Nossa Senhora na Capitania do Espírito Santo (NEVES, 1999, p. 32).

A capela de Nossa Senhora da Penha estava prestes a ser terminada quando o frei Pedro morreu, em 1570.⁴ Vale frisar que, anos depois de sua morte, mais especificamente em 6 de dezembro de 1591, como forma de legitimar a posse franciscana do local, a então governadora da capitania do Espírito Santo, Luíza Grinalda, faz uma doação, por escritura pública, do Outeiro das Ermidas das Palmeiras para a Ordem dos Franciscanos, sendo este um Título Colonial de Doação.⁵

169

Ao longo do século XVI, a obra da capela em honra a Nossa Senhora da Penha foi finalizada e passou por algumas ampliações graças à ajuda de devotos e alguns amigos do

⁴ De acordo com o *Correio da Victória*, Edição nº 00073 de 2 de junho de 1872, na ocasião da morte do frei Pedro Palácios, “concorreu para o monte em numerosa multidão o povo da Vila, e acharam o se cadáver de joelhos, encostado ao Altar da Capelinha de São Francisco, sua comum habitação, com as mãos levantadas ao Céu, como quem orava, e para onde, podemos crer, voara sua alma, e junto a ele o animalzinho gato, seu fiel companheiro. Com lágrimas e suspiros e um geral sentimento de todos, depois de lhe beijarem enternecidos os pés, lhe deram sepultura no alpendre ou copiarzinho da Ermida de Senhora da Penha, junto ao portal que entra para ela [...]” Após a morte do frei Pedro Palácios, uma devoção a sua figura ganhou vulto entre os moradores da Vila Velha e da Vila Vitória. Isso fica ainda mais evidente na ocasião do traslado da ossada do frei para o Convento da Vila de Vitória conforme também atesta a mesma edição do jornal *Correio da Victória*: “Aos 18 de fevereiro de 1619, o Guardião, com alguns religiosos mais, passaram da Vitória para a Penha, e aberta a sepultura do Servo de Deus dela foram tiradas as suas relíquias; os ossos limpos e a calvária com os seus miolos inteiros e secos, sem corrupção alguma, um pedaço do cordão e outros do hábito. [...] De todos oram veneradas, com lágrimas de devoção e júbilos da alma, as defuntas relíquias, não como despojos tristes da morte em comum, mas com insígnias gloriosas da imortalidade e bem-aventurança nos justos! [...] Essas relíquias tinham sido depositadas em uma urna de madeira posta sobre uma padiola, que foi carregada por quatro religiosos franciscanos. Os levitas entoaram o cântico dos mortos às irmandades e confrarias; depois destas, seguiam as pessoas mais notáveis das duas vilas, e no fim de todos a turba dos habitantes sem distinção. [...] Muitos enfermos saíram à rua para tocar na urna; tal era a fé que tinham na cura por esse meio.” O texto ainda continua apresentando diversos relatos de pessoas que foram curadas ao entrarem em contato com os ossos do frei Pedro Palácios. Willeke (1964, p. 52) indica que isso só foi possível porque distribuíram pedaços de ossos do frei a parte da população de Vila Velha, dada a grande devoção popular e a recusa inicial de transferir seu túmulo de Vila Velha para Vitória. Deste modo, os restos mortais do frei se converteram em relíquias que fortaleceram ainda mais a fé dos devotos, cooperando para uma ampliação do culto a Nossa Senhora da Penha na região.

⁵ Título Colonial de Doação (*apud* NOVAES, 1958, p. 223-225).

falecido frei. Fernão Cardim (*apud* ROWER, 1965, p. 28) aponta que foram acrescentados detalhes à capela que a teriam “tornado graciosa”, e ampliado sua capacidade para receber até 30 pessoas, o que progressivamente a transformou em um santuário. Sobre a utilização do espaço, ainda podemos afirmar que, no século XVI, além da ermita de Nossa Senhora da Penha e da capelinha de São Francisco de Assis, havia diversas plantações e criação de gado ao longo do morro. Ademais, havia casas para romeiros e a ladeira da penitência. Como afirma Rower (p. 1965, p. 41): “em volta da rocha havia um muro de resguardo até o peito, para se fazer procissões.”

O monumento ainda aparece enquanto topônimo em um mapa datado do início do século XVII, destinado a servir como carta náutica da Capitania do Espírito Santo.

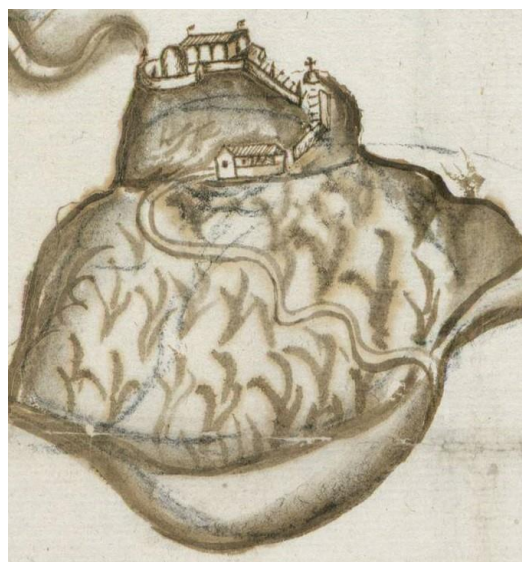


Figura 1 – Santuário de Nossa Senhora da Pena. *Capitania do Espírito Santo* [Material cartográfico] / [Alexandre Massai], [1608-1616], 1 carta náutica: ms., col.; 55 x 82 cm. *Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico*.

Um marco na história do monumento foi o ano de 1648. Dado o destaque do santuário de Nossa Senhora da Penha enquanto espaço de devoção, os jesuítas foram a juízo tentar retirar da Ordem dos Franciscanos o direito sobre o espaço, alegando que o voto de pobreza que professavam os impedia de possuir bens. Os franciscanos, em sua defesa, apresentaram provas de sua propriedade – a escritura pública assinada por Luísa Grinalda que concedia a propriedade à Ordem dos Franciscanos –, e de sua posse, os depoimentos de sete testemunhas que atestavam que os religiosos franciscanos estavam há cinquenta e oito anos na administração do santuário. Dadas as provas apresentadas, a sentença foi favorável aos franciscanos. Considerando a



querela, os religiosos que cuidavam diretamente do Santuário, frei Paulo de Santo Antônio e frei Francisco da Madre de Deus, acabaram por convencer o Prelado Maior da necessidade de se construir um convento para proteger a propriedade no futuro (ROWER, p. 1965, p. 49-52).

Nesse sentido, um ponto fundamental para essa empreitada foi a conversão do santuário em um convento. O pontapé inicial para tanto se deu em 17 de junho de 1652, quando o governador do Rio de Janeiro, Salvador de Sá e Benevides, que tinha uma família abertamente devota a São Francisco de Assis, doou recursos para a construção do complexo (ROWER, p. 1965, p. 53). Logo, foi possível, ao longo dos séculos XVII e XVIII, construir no Convento celas para os religiosos, uma cozinha, uma área para despensa, varandas, corredores, oficinas, entre outros pequenos espaços, o que permitiu com que o monumento ganhasse os contornos arquitetônicos hoje conhecidos (ROWER, p. 1965, p. 138-139).

Entretanto, é necessário ressaltar que foi no século XIX que algumas importantes obras de caracterização interna foram realizadas. O altar-mor, por exemplo, foi construído, originalmente, ao estilo rococó, no início do século XIX, sendo composto por mais de 200 peças feitas de 19 tipos diferentes de mármore. O interior do prédio foi revestido com madeira em cedro, entalhado pelo escultor português José Fernandes Pereira entre os anos de 1874 e 1879. Ele ficou responsável por esculpir o zimbório, os retábulos, as cornijas, os capitéis e as arcadas. O convento ainda recebeu obras pintadas por Vitor Meireles (1877), bem como obras sacras idealizadas por Pedrina Calixto (1926) (WILLEKE, 1974).

171

Trânsito sagrado: romarias no Convento de Nossa Senhora da Penha

Enquanto espaço de devoção, é digno de nota que o Convento da Penha, ainda no século XVI, se converteu em um local de constante peregrinação. Ali se estabeleceram muitas romarias e constantes visitas de viajantes que iam agradecer e cumprir promessas feitas à figura sagrada de Nossa Senhora. O próprio José de Anchieta aponta isso em uma de suas cartas, datada de 1572:

Na Capitania do Espírito Santo ha duas vilas de Portugueses perto uma da outra meia legua por mar. Em uma delas, que está na barra e chamam Vila Velha por ser a primeira que ali se fez, está num monte mui alto e em um penedo grande uma ermida de abobada que se chama Nossa Senhora da Pena, que se vê longe do mar e é grande refrigerio e devoção dos navegantes e quasi todos vêm a ela em romaria, cumprindo as promessas que fazem nas tormentas, sentindo particular ajuda na Virgem Nossa Senhora, e diz-se nela



missa muitas vezes. Esta ermida edificou-a um Castelhana com ordens sacras chamado frei Pedro, frade dos Capuchos, que cá veiu com licença de seu Superior, homem de vida exemplar, o qual veiu ao Brasil com zelo da salvação das almas e com ele andava pelas aldeias da Baía em companhia dos Padres. (ANCHIETA, 1933, p. 319).

É possível que, em vida, conforme indica Anchieta, Pedro Palácios já recepcionasse peregrinos e romeiros. O que sabemos, entretanto, é que o mais antigo registro de uma romaria ao Convento aconteceu em 1573, tendo sido comandada pelos jesuítas Luís de Grã, Inácio de Tolosa, entre outros, que estavam ali em agradecimento por terem sobrevivido a um naufrágio na foz do Rio Doce (LEITE, 1938, p. 221).

Apesar de alguns registros de peregrinações ao Convento nos séculos XVI ao XVIII, foi no século XIX que a Festa da Penha se converteu em um grande evento. Tanto é que a Assembleia Legislativa Provincial do Espírito Santo criou a Lei nº 7 de 12 de novembro de 1844, declarando o “Dia da Festa da Penha”, de “Grande Gala” e feriado para as repartições públicas (*Almanak Administrativo, mercantil, industrial e agricola da provincia do Espirito Santo*, Edição Nº 00002, 1885). A importância da festa ainda se expressa nos vários anúncios que circulavam nos jornais do século XIX.

172

Vale destacar que Vila Velha ficava repleta de pessoas de diversas partes da Província do Espírito Santo e do Rio de Janeiro, com destaque para visitantes de Vitória, Campos e São João da Barra. Gomes Neto, na obra *As Maravilhas da Penha* (1888) aponta que a Festa da Penha realizada em 1887 recebeu um altíssimo número de romeiros, superior a 500 mil pessoas.

Willeke ainda atesta que (1974, p. 111):

As cerimônias duravam sempre duas noites e um dia, com solenidades pomposas e exercícios piedosos. Iniciavam-se pelas vésperas solenes, seguidas, no dia imediato, pela festa propriamente dita, com aparato suntuoso e sermão, função que até 1856 esteve a cargo, por devoção, do Padre Dr. Inácio Rodrigues Bermudes, provinciano, ex-frade franciscano, muito simpático e comunicativo, além de eloquência que imprimia aos seus sermões. [...] Quando terminava a parte religiosa do altar, o guardião descia para a Casa dos Romeiros e aí era servido o banquete aparatoso, com profusão de iguarias, doces e vinhos. Todos tomavam parte no respasto a convite do religioso. [...] Desde as vésperas, o Convento oferecia um aspecto feérico, como também a igreja de Vila Velha, interna e externamente. Em alguns lugares do Campinho acentiam-se fogueiras, como na Casa dos Romeiros. Também a ladeira ostentava lampiões de barro e de mabus, com pavios de algodão embebidos em querosene, em toda a sua extensão, até a Capela do Bom Jesus, onde a iluminação então se tornava abundante.



ANNUNCIOS.


A POMPOSA FESTA DE NOSSA SENHORA DA PENHA Em seu Convento este anno de 1856.

O guardião do convento de N. S. da Penha participa ao respeitavel publico, que se acha reedificado o mesmo convento faltando tão somente dourar-se o corpo da igreja e que, tendo de fazer a mudança da veneranda Imagem para seu proprio altar tem de haver o seguinte: No sabbado da Aleluia principiarão as novenas como he de costume, e no sabbado seguinte haverá a vespera da mudança do que acima fallamos sendo orador o Rev. vigário de Carapina, no domingo terá lugar a referida mudança depois do que se celebrará missa cantada sendo orador ao evangelho o Rev. Dr. João Climaco d'Alvarenga Baugel. A noite haverá a vespera da festa costumada sendo orador o Rev. padre mestre João Luiz da Fraga Loureiro, concluida a vespera haverá um lindo e variado fogo artificial de composição do Sr. Luiz Ribeiro das Chagas. Na segunda feira terá lugar a decantada festa da veneranda Imagem que no dia antecedente subirá a seu elegante e magnifico altar, sendo orador ao evangelho o Rev. Dr. Ignacio Rodrigues Bermude. A noite haverá *Te-Deum* sendo orador o Rev. prior do Carmo Frei Antonio de N. S. das Neves, na terça feira pertence o mesmo guardião que se celebre uma missa cantada em que elle mesmo será orador, por todos os devotos que contribuirão com suas esmollas para a reedificação do mesmo convento e reparo da igreja. A noite em ação de graças ao Todo Poderoso por haver inspirado tantas emoções de piedade para se levar a effeito a obra que o mesmo convento demandava se celebrará um solemne *Te-Deum Laudamus*, em que será orador o Rev. padre Joaquim de N. S. da Penha Carvalho. Em todos estes actos tocará a musica do Sr. professor Balthasar.

Convento de N. Sr da Penha aos 19 de fevereiro de 1856.

173

Figura 2 - Jornal *Correio da Victória*. Edição Nº 00014. Datado de 20 de fevereiro de 1856.



FESTIVIDADE
DE
N. S. da Penha

*De ordem de S. P. o revdm. padre-
mestre provincial, faço publico a fes-
tividade da VIRGEM SANTISSIMA DA
PENHA, que se venera em seu tradic-
cional convento na villa do Espirito-
Santo, a qual será effectuada da ma-
neira seguinte :*

*A's 10 horas do dia 3 do corrente,
será celebrada Missa solemne em honra
ao Senhor Bom-Jesus.*

*A's 8 horas da noite do dia 4, Ves-
peras solemnes, e ás 11 horas do dia 5
Missa solemne, sendo entoado ás 8 ho-
ras da noite Te-Deum Laudamus em
acção de graças.*

*Findo estes actos religiosos, será
queimado um bem preparado fogo de
artificio.*

*Para maior brilhantismo pede-se o
comparecimento de todos os fieis de-
votos.*

*Convento de N. S. da Penha na villa
do Espirito-Santo, em 1 de maio
de 1889.*

O syndico :
ANTONIO JOSÉ RIBEIRO DOS SANTOS.
2-1^{ma}

Figura 3 - Jornal *A provincia do Espirito Santo* - jornal consagrado aos interesses provinciaes filiado a escola liberal. Edição Nº 01929. Datado de 02 de maio de 1889.

As manifestações festivas no Convento da Penha recebiam romeiros, figura religiosa em movimento, que desenvolviam uma espécie de “peregrinação ritual” na medida em que, anualmente, se dirigiam para um espaço sagrado o qual era cuidadosamente preparado para as performances sagradas (as missas) e profanas (os jantares, as músicas e as danças). Ademais, entre os romeiros, se desenvolviam vínculos de reciprocidade e solidariedade que fortaleciam a consciência coletiva do grupo, reforçando a memória religiosa e seus ritos. Nesse sentido, a



romaria se converteu em uma espécie de reatualização da tradição como forma de preservar os valores sagrados católicos e as identidades coletivas vinculadas à imagem do Convento da Penha.

A Ladeira da Penitência: percepção do espaço sagrado e trânsito sacrificial

Todos os espaços e lugares são uma forma de linguagem. Independentemente da sacralidade, espaços e lugares dizem algo sobre a cultura, a história e os costumes a que pertencem. No entanto, os espaços e lugares sagrados consistem em uma forma de linguagem religiosa e estão mais inseridos em um sistema semiótico de significados e cultura. O espaço é sagrado apenas porque é visto como tal pelos crentes. Ser um espaço sagrado significa ser um “objeto” codificado com significados determinados e pretendidos, ou seja, dados significados ideológicos ou míticos produzidos especialmente para serem consumidos como tal, criando uma identidade e uma memória coletiva desejáveis (BARROSO, 2017, p. 344).

Construções arquitetônicas, como templos, igrejas, sinagogas, mesquitas ou santuários são marcadores óbvios do espaço sagrado. Outras manifestações materiais do poder divino estão em ambientes naturais que são, via de regra, reservados para atividades espirituais voltadas à introspecção. Por vezes, árvores, animais, montanhas e caminhos são sacralizados a partir do potencial que os espaços naturais apresentam no âmbito de comunicação entre agentes humanos e não humanos. Nesse sentido, as concepções de patrimônio religioso devem ser compreendidas, então, com base nos princípios da cotidianidade, da monumentalidade e da produção natural (STEINKE, COSTA, 2012, p. 52).

Locais de culto no topo de montanhas e colinas são frequentemente percebidos como territórios símbolos de devoção. Locais religiosos que ficam nas alturas fascinam os devotos por se sentirem “mais perto” do espaço divino e “mais distantes” do espaço profano. Ademais, esses lugares i) têm significado pelo que são, ou seja, um território sagrado para adoração e prática religiosa, segundo uma escolha aleatória da hierofania (a santa escolha) ou uma escolha prévia do fator geográfico (a escolha); e ii) têm significado pelo que representam, ou seja, por meio de simbolismo e identidade, eles moldam as relações entre os seres e o meio ambiente; e entre os crentes, compartilhando um tipo de consciência coletiva (BARROSO, 2017, p. 347).

O Convento da Penha apresenta uma altura percebida com admiração pelos devotos. Para se chegar ao topo, foi criado um caminho repleto de simbologias, denominado Ladeira da



Penitência. Também conhecida como “Ladeira das Sete Voltas” e “Estrada das sete Alegrias de Nossa Senhora”⁶, este um caminho de 457 metros que se inicia na Gruta de Pedro Palácios, ao lado do Portão Antigo, e termina no Campinho do Convento.⁷ A ladeira tem um caráter de “penitência” devido ao fato de que só pode ser acessada por pedestres e apresenta acentuado aclive e disformidade de calçamento “pé-de-moleque”, o que exige esforço para subi-la.

Nesse sentido, a documentação apresenta diversas referências ao espaço natural que compreende o complexo do Convento da Penha. Em um dos relatos, encontramos o seguinte:

[...] O gracioso e fertilíssimo outeiro, que o circunda é revestido de uma floresta secular, onde a natureza caprichosa ostenta com galhardia esmerada a mais constante vegetação.

Arvores gigantescas pelo lado Oeste com suas cópas pomposas de verdejantes folhagens, projectam amena sombra, que suavisa as fadigas dos que pretendem escalá-lo. [...]

Oh! Como não serão expressiva as vozes de centenas de crentes, acompanhadas do murmúrio doce das ondas, impelidas pela suave e fagueira viração, que as desdobrava na praia, ao soluçar das conchinhas; secundadas pelo ciciar da folhagem, formando umas e outras um dueto acorde, seguidas do coro, que repetia – o orae por nós – com o concurso dos trinados melódiosos dos plumosos cantores dos nossos bosques! [...] (*Commercio do Espirito Santo* de 4 de abril de 1894, Edição 00093)

176

Aqui é possível observar toda a composição do cenário da Ladeira da Penitência, a saber: as folhas e as sombras das árvores unidas ao ressoar das ondas e da brisa do mar da Prainha que, unidos ao som das orações dos devotos, criavam um ambiente religioso singular. Ou seja, aqui se coloca a importância de todos os elementos naturais que compõem cenário da ladeira para o momento introspectivo de uma devoção bucólica e mística fiel.

⁶ De acordo com a devoção instituída e propagada feita pela Ordem Franciscana, as chamadas “sete alegrias de Nossa Senhora” fazem referência a cada volta da ladeira, sendo cada uma delas: a anunciação, a visita à prima Isabel, o nascimento de Jesus, o recebimento do Espírito Santo, a apresentação de Jesus no templo, a ressurreição e a assunção de Maria (CONVENTO DA PENHA, 2022).

⁷ O periódico *O Estado do Espirito-Santo: Ordem e Progresso* de 9 de abril de 1899 (Edição 00081) aponta o seguinte sobre a gruta: “Finalmente na gruta em que vivia frei Pedro Palacios, o Santo Fundador do Convento, a qual fica do lado esquerdo do começo da ladeira acha-se collocada uma pedra de mármore onde o viajante pode ler a inscrição seguinte: *Ecce Petri Palacins areta habitatio prima. Qui dominam a rupe vexit ad ista loca. Mirum Cancebium conseruxit vertice rupis. Quo tandem dominae transtulit effigiem Qual magnis merit s vitta jani promissa. Bonis pramia coelituin habet. Obi ano 1557, jacet conv. S. Franc. Victoriae.* F.T.S.H - 1864. Tradução. Foi esta a primeira pequena habitação de Pedro [Palacios]. O qual trouxe para este lugar a Senhora da Penha. Admirável! Construiu um tempo no cume do rochedo. Para onde mais tarde removeu a sua imagem. Por suas muitas grandes virtudes, logo em vida goza. Dos favores celestiaes dispensados aos justos. Morreu no anno de 1557, e jaz sepultado no Conv. de S. F. da Victoria. F.T.S.H - 1864.”

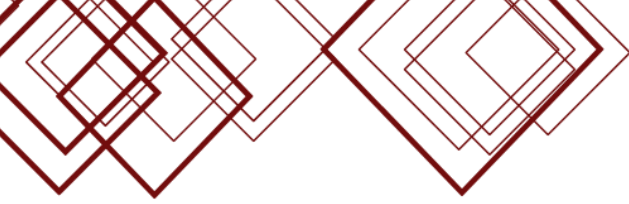


Figura 4 – Romeira na Ladeira da Penitência. Data: década de 1970. Acervo: IHGVV.

A história da Ladeira da Penitência se confunde com a história dos romeiros do Convento, que transitam pelo local desde o século XVI, uma vez que essa era a principal e talvez única via de acesso possível. Até o século XVII, a Ladeira não tinha calçamento. Todavia, entre os anos de 1643 e 1662, a Ladeira foi calçada por indígenas sob coordenação do frei Paulo de Santo Antônio. Dada a grande movimentação e necessidade de reformas constantes, o frei Francisco de Jesus Camargo empreendeu, com a mão-de-obra de escravizados que trabalhavam no Convento, entre os anos de 1774 e 1777, a reconstrução da Ladeira, bem como a construção de seus muros e do seu portão com o nicho onde se encontra a imagem de Santo Antônio (ROWER, 1965, p. 76).

177



Figura 5 - Portão da Ladeira da Penitência. Acervo pessoal.



Acerca do hábito de subir a ladeira como forma de penitência, é possível destacar que ocorria com mais frequência em dias de festa, em grupo e pela manhã.⁸ Ademais, era comum fazerem devoções ao amanhecer: “Pela manhã, às 5 horas, concorriam á capella homens, mulheres, creanças velhos, mocços e os romeiros, hospedados, e entoavam por vozes divinas, em perfeitos accordes - a Estrella do Céu (*stella coeli extinpavil*) o ó gloria das Virgens.” (*Commercio do Espirito Santo* de 8 de abril de 1894, Edição 00097).

Sobre a experiência devocional na Ladeira da Penitência, o jornal *O Espirito - Santense* de 22 de abril de 1876 traz um relato bastante singular:

Comecei a subir a calçada, protegida pela sombra de arvores seculares, que, muito a geito, os calculos de grande empreendedor d'esta obra magnifica, ahi deixou, representando uma engenhosa alameda. A natureza do paiz, fertil em produção, conserva ahi a mais constante e risonha primavera. Trepadeiras silvestres entrelaçao-se pelos ramos seccos das arvores, amparando a sua velhice. Aqui e alli saltão constantes os plumosos cantores dos bosques deixando ouvir os seus melodiosos gargeios. Trinão os canarios, chilrão os gaturanos, ululão as rôlas, gemem as jurutys, e os engraçados saguís, receiosos, ás furtivas vem reconhecer o viajante, zombando com suas chocarices dos acênos, que se lhes fazem. As gabiobas, os aragás de coroa, a pitôma, o cajá, o ananaz silvestre, embalsamão essa atmosfera, prenhe de poesia, com seus aromas embriagadores. Nas voltas e fins das ladeiras, que procurão a ilharga da montanha, mas facil ao acesso, notão-se postadas cruces em numero de sete, e que representão os sete passos doloridos da Paixão de Christo, tendo por término no fim da ultima o do Calvario, onde se observa uma capellinha consagrada ao Senhor Bom-Jesus d'aquelle monte, cuja imagem, entregue ao maior desalinho, alli se acha coberta de desprezo, em um altar carcomido, levantado no fundo entre paredes humidas, solo asqueroso, e ameaçando ruina por larga fenda, que se prolonga da cimalha da pequena nave até o meio da parêde, que mira o alto da montanha. E a perfeita imagem da ingratição dos homens! (Edição 00049, 2)

178

A descrição acima revela detalhes da experiência da romeira em seu momento de devoção, indicando como todos os elementos da paisagem – plantas, frutas, animais e rochas – proporcionaram um profundo momento místico-religioso de percepção do espaço. Entretanto, o momento contemplativo é interrompido ao final, quando a devota expressa um sentimento de indignação quanto a má conservação da capela do Senhor Bom-Jesus. Isso nos leva a concluir que tanto o espaço natural quanto o construído cooperavam juntamente para o ritual mítico-religioso experimentado na subida da Ladeira da Penitência. Ademais, naquele momento, a capela de Bom Jesus se converteu em uma parada obrigatória para oração e ponto de chegada

⁸ “As novenas e vésperas do dia da festa com sermão, devem entrar às 4 horas da tarde, para acabar cedo, afim de que o povo possa descer a ladeira com a luz ainda do dia na forma do costume.” (*Jornal da Victoria* de 13 de abril de 1867, Edição 00301).



do complexo do Convento da Penha, na medida em que seria uma prova de que o devoto finalizou seu trânsito sacrificial.⁹

O jornal *O Estado do Espírito-Santo: Ordem e Progresso*, datado de 31 de janeiro de 1904 (Edição 00026), por sua vez, apresenta um convite a uma penitência coletiva feita para pedir o fim da seca a Virgem Maria. Para tanto, é recomendado que os devotos subam a ladeira de pés descalços.

Alguns devotos mandam celebrar no dia 1 do proximo mez, as 9 horas do dia, no convento de N. S. da Penha, missa de penitência, implorando a mesma Virgem que se compadeça da humanidade, melhorando o estado actual da secca, e para esse fim convidam a todos que quizerem comparecer a assistir a esse acto, a apresentarem-se em signal de penitencia, de pés descalços, e assim subirem a ladeira do Convento.

Em um outro excerto, mais especificamente no jornal *A Folha da Victoria* de 22 de dezembro de 1886 (Edição 00345), são relatados os múltiplos milagres recebidos por aqueles que decidem subir a ladeira do Convento.

179

A força de seu poder attestam diversos quadros em que se lê, de cabelos riçados, a história de naufragos vencendo milagrosamente a impetuosidade das ondas do oceano; enfermos restabelecidos de gravíssimas enfermidades; cegos restituídos aos esplendores da luz, e aleijados de prompto curados em recompensa do sacrifício com que galgam o convento, separado da villa do Espírito-Santo por uma ladeira tortuosa e longa, disposta em 7 grandes estações, ficando na penúltima a capellinha do Bom Jezuz.

Na ocasião da Festa de Nossa Senhora da Penha do ano de 1894, o jornal *Commercio do Espirito Santo* faz dois relatos interessantes sobre romarias e milagres na Ladeira na Penitência. No primeiro, datado de 13 de abril de 1894 (Edição 00102) afirma-se que:

Umaz vezes, marujos descalços sopezando o traquete, o velácho, a vela-grande, ainda humedecidas pelas ondas na noite tétrica da tempestade, da qual tinham escapado, subiam reverentes a longa ladeira, com vêlas acessas á mão direita, rezando compassadamente o precioso roزاریo, que recorda os mysterios dolorosos, gozosos e gloriozos da Virgem Maria.

⁹ A capela do Bom Jesus foi, possivelmente, construída no século XVII. Todavia, na segunda metade de século XVIII, ela já estava em péssimas condições, tanto que, entre os anos de 1774 e 1777, sob direção de Frei Francisco de Jesus Camargo, iniciou-se no Convento da Penha um período de reformas que incluiu a capela (NOVAES, 1958, p. 87). O documento analisado evidencia que a capela voltou a ficar em mal estado de conservação na década de 1870. A capela do Bom Jesus seria reconhecidamente uma capela da ladeira do convento, conforme cita o *Jornal da Victoria* datado de 23 de maio de 1866 (Edição 00208). Ademais, Rower (1965, p. 115) aponta que pesquisas arqueológicas feitas na década de 1970 puderam encontrar as pedras de fundação da ermita. Atualmente, o monumento não existe mais.



No dia seguinte, em 14 de abril de 1894 (Edição 00103), o mesmo periódico divulga um caso de uma moça moradora de Queimado que:

[...] firmada sobre muletas, auxiliada por valentes companheiras dificilmente subiu a ladeira, retorcendo-se pelas dores agudas do reumatismo, e voltou sã, descendo por seus pés; e deixando ali esses documentos de um milagre, não prova o dom sobrenatural, obrado pela fé?

Todos os santuários, via de regra, apresentam forte apelo corporal. Nesse sentido, os relatos acima possibilitam traçar um paralelo entre o corpo, o milagre e o caminho, na medida em que a peregrinação é convertida em um ritual salvífico, em uma performance de mortificação da carne a partir da subida penitente do devoto pela ladeira. Vale ressaltar que “a experiência invocada pela performance é importante, sendo consequência dos mecanismos poéticos e estéticos e dos vários meios comunicativos expressados simultaneamente” (MERLEAU-PONTY, 1989, p. 48). Além disso, o trânsito do romeiro pela ladeira apresenta um grande valor simbólico sociocultural ao reclamar a reordenação do desequilíbrio produzido pela doença, pela reintrodução de seu equilíbrio. Dessa forma, narrativas sobre doença e cura, como as descritas acima, são possibilidades de demonstrar que embora os corpos sejam unidades biológicas complexas, submetida às leis da natureza, eles não escapam às experiências e rituais de ordem religiosa.

180

Nas romarias e peregrinações, como é o caso das descritas pela documentação coletada, testemunham-se atitudes de sacrifício público e, muitas vezes, coletiva, a fim de conseguir o favor divino. Logo, o percurso pelo caminho se converte em um processo educativo e sacrificial tanto para o próprio devoto quanto para os demais fiéis, em uma educação corporal e espiritual.

Os relatos indicam ainda que a Ladeira também já foi usada como espaço onde surgiam formas de agradecimento aos romeiros. Isso se expressou, por exemplo, em 1844, quando o frei Gustavo de Santa Cecília colocou, em cada quina da ladeira, barris de vinho para os romeiros durante a Festa da Penha.¹⁰

Nesse sentido, considerando que o Convento foi, desde a sua fundação, ainda enquanto santuário, um local de grande devoção e milagres, muito influenciado pela vida penitente e santificada do frei Pedro Palácios, a importância da Ladeira da Penitência se dá exatamente

¹⁰ “Em 1844 fr. Gustavo de Santa Cecília e Sousa solemnizou a festividade com tanta profusão, por ser rica a colheita das esmolos, que obsequiou o povo, collocando em cada quina da ladeira barris de vinho para reparar-lhe a fadiga!” (*A Provincia do Espirito-Santo: Jornal consagrado aos interesses provinciaes, filiado à escola liberal* de 24 de abril de 1885 - Edição 00777).



pelo seu significado simbólico para o devoto, que se utiliza daquele espaço para fazer ou pagar suas promessas, seja subindo calçado, descalço ou de joelhos.

Considerações Finais

O Convento de Nossa Senhora da Penha ocupa o imaginário coletivo do devoto desde o século XVI. Sua história singular foi marcada por eventos paradigmáticos que cooperaram para a sua relevância social e religiosa, desde a história fantástica de vida e morte do frei Pedro Palácios e dos milagres associados às suas relíquias, passando pelas constantes romarias e pelas festas pomposas que movimentam grande parte da população espírito-santense. Considerando que o espaço sagrado quase sempre indica limites e definições ambíguas tanto da sua sacralidade quanto da sua espacialidade, a documentação evidencia que a sacralização do Convento da Penha estava para além do senso comum. No que concerne à sacralidade, toda a estrutura arquitetônica construída no topo da montanha rivalizava com a Ladeira da Penitência que, ainda assim, converteu-se em um importante espaço devocional, na medida em que ali se manifestava a percepção do sagrado na natureza e a prática do trânsito sacrificial, o que cooperou para a potencialização de um cenário de milagres.

181

REFERÊNCIAS

A FOLHA DA VICTORIA (jornal). Edição 00345 de 22 de dezembro de 1886.

A PROVINCIA DO ESPIRITO SANTO - JORNAL CONSAGRADO AOS INTERESSES PROVINCIAES FILIADO A ESCOLA LIBERAL (jornal). Edição Nº 00384 de 02 de dezembro de 1883.

A PROVINCIA DO ESPIRITO SANTO - JORNAL CONSAGRADO AOS INTERESSES PROVINCIAES FILIADO A ESCOLA LIBERAL (jornal). Edição Nº 00777 de 24 de abril de 1885.

A PROVINCIA DO ESPÍRITO SANTO - JORNAL CONSAGRADO AOS INTERESSES PROVINCIAES FILIADO A ESCOLA LIBERAL (jornal). Edição Nº 01929 de 02 de maio de 1889.

ALMANAK ADMINISTRATIVO, MERCANTIL, INDUSTRIAL E AGRICOLA DA



PROVINCIA DO ESPÍRITO SANTO (almanaque). Edição Nº 00002 de 1885

ANCHIETA, J. *Cartas, informações, fragmentos históricos e sermões do Padre Joseph de Anchieta (1554-1594)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1933.

BARROSO, P. The semiosis of sacred space. *VERSUS*, 125, 2/2017, p. 341-358.

CONVENTO DA PENHA. Capitania do Espírito Sancto [Material cartográfico] / [Alexandre Massai], [1608-1616], 1 carta náutica: ms., col.; 55 x 82 cm. Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico. Disponível em: <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=423285> Acesso em: 16 de agosto de 2022.

CONVENTO DA PENHA. *O Convento*. Disponível em: <https://conventodapenha.org.br> Acesso em: 16 de agosto de 2022.

CORREIO DA VICTÓRIA (jornal), Edição nº 00056 de 28 de junho de 1849.

CORREIO DA VICTÓRIA (jornal), Edição nº 00014 de 20 de fevereiro de 1856.

CORREIO DA VICTÓRIA (jornal), Edição nº 00035 de 07 de maio de 1858.

CORREIO DA VICTÓRIA (jornal), Edição nº 00073 de 2 de junho de 1872.

COUTINHO, J. C. S. *O Espírito Santo em princípios do século XIX: apontamentos feitos pelo bispo do Rio de Janeiro quando de sua visita à capitania do Espírito Santo nos anos de 1812 e 1819*. Vitória: Estação Capixaba e Cultural-ES, 2002.

182

DAEMON, Basílio de Carvalho. *História, descoberta e estatística da Província do Espírito Santo*. Vitoria: Typ. do Espírito Santense, 1879.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

IMAGENS VARIADAS. Acervo do Instituto Histórico e Geográfico de Vila Velha (IHGVV).

JORNAL DA VICTORIA (jornal), Edição 00208 de 23 de maio de 1866.

LEITE, S. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo I. 1938.

MERLEAU-PONTY, Maurice *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Campinas: Papius, 1989.

NEVES, G. S. *História Popular do Convento da Penha*. Vitória: Cultural, 1999.

NETO, G. *As Maravilhas da Penha*. Rio de Janeiro: 1888.

NOVAES, M. S. *Relicário de um povo: o santuário de Nossa Senhora da Penha no Espírito Santo - Brasil*. 2 ed. Vitória, 1958.

NOVAES, Maria Stella. *História do Espírito Santo*. Vitoria: FEES, 1984.



O ESPIRITO – SANTENSE (jornal), Edição nº 00049 de 22 de abril de 1876.

O ESTADO DO ESPIRITO-SANTO: ORDEM E PROGRESSO (jornal), Edição 00026 de 31 de janeiro de 1904.

OLIVEIRA, José Teixeira de. *História do Estado do Espírito Santo*. Vitória: Fundação Cultural do Espírito Santo, 1975.

ROWER, Basílio. *O Convento de Nossa Senhora da Penha do Espírito Santo*. Vila Velha, 2ª ed. 1965.

SANTOS, E. F. *Convento da Penha 450 anos: fé, história e identidade do Espírito Santo*. "Frei Pedro Palácios, o Convento da Arrábida e as origens do culto à Nossa Senhora da Penha. *Jornal A Gazeta*. Vitória (ES), 17 de abril de 2008.

SOUZA, Alberto Carlos de. Convento da Penha: um lugar de memória e de história cultural. *Seção Miscelânea*. Marília, v. 5, 2012, p. 69-78.

STEINKE, V. A.; COSTA, E. B. Da natureza do sagrado à natureza do lugar: Morro da Capelinha (DF) como patrimônio natural. *OLAM*. Ano XII, n. 1-2, janeiro/dezembro, 2012.

WILLEKE, Venâncio (Org.). *Antologia do Convento da Penha*. Vitória: Conselho Estadual de Cultura, 1974.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A lendária fazenda Muribeca: um estudo de caso em arqueologia histórica

The legend Muribeca farm: an approach on Historic archaeology

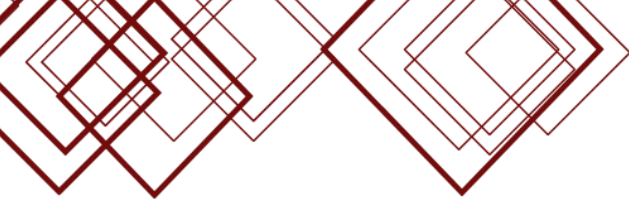
Carlos Roberto Pires Campos¹

Resumo: A pesquisa buscou ampliar os poucos conhecimentos existentes acerca da Fazenda Muribeca, construída pelos jesuítas, aí compreendida a Igreja Nossa Senhora das Neves, sua história e importância para a cultura regional, desde seu período áureo nos fins do século XVII, até sua decadência no início do século XIX. Para tanto, foi realizada uma pesquisa em arqueologia histórica, com o objetivo de flagrar alguns momentos de sua trajetória por meio de estudos de cultura material, buscando compreender o processo de utilização das terras da antiga fazenda e demonstrando sua relevância memorialística. Como conclusão destacamos o fervilhar de pessoas e de atividades e a riqueza da vida social a qual foi compreendida a partir dos vestígios recuperados.

Palavras-chave: Colonização jesuítica. Fazenda Muribeca. Igreja N.S. das Neves. Arqueologia Histórica.

Abstract: The research aimed at expanding as much as possible the meager existing knowledge about Muribeca Farm, built by the Jesuits, included there the Church of Our Lady of the Neves, its history and importance for the regional culture, ever since its heyday in the late seventeenth century until its decline in the nineteenth century. For this purpose, a research on historical archeology was conducted, aiming to catch a few moments of its social actions, trying to reconstruct everyday life, by analyzing the material culture rescued, in order to demonstrate its memorial relevance for the construction of the Espírito Santo State cultural identity. As a conclusion, we highlighted the people's movement and activities and their social life.

¹ Arqueólogo MN-UFRJ, Doutor em História Social da Cultura (PUC-RJ), Pós-Doutor em Ciência, Tecnologia e Educação (CEFET-RJ), Professor Permanente dos cursos de Mestrado e Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática do Campus Vila Velha do Instituto Federal do Espírito Santo. Desenvolve projetos de pesquisa sobre aulas de campo em espaços não formais potencialmente educativos no Espírito Santo. Este artigo foi elaborado a partir de uma pesquisa maior intitulada "Entre lendas e tesouros, os restos da Fazenda Muribeca". Email: carlosr@ifes.edu.br



Introdução

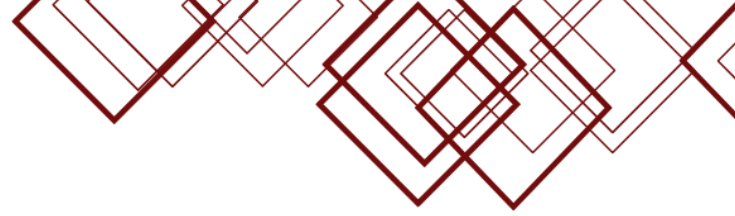
A Fazenda Muribeca, unidade produtiva jesuítica que se desenvolveu nos séculos XVII e XVIII, tem sido pouco abordada pela historiografia capixaba, a maioria dos autores reproduzem dados anteriores ou tecem considerações infundadas acerca de sua real existência. Alguns autores chegam a afirmar, por exemplo, que a Igreja das Neves foi fundada por Padre José de Anchieta. Em função disso, procuramos estudar o tema a partir dos registros documental e arqueológico, com o propósito de conhecer, tanto quanto possível, aspectos de sua vida social. A ideia foi traçar um breve panorama acerca das ações fervilhantes de seus agentes, não ignorando as múltiplas implicações que este tipo de abordagem requer, enfatizando suas diferentes perspectivas, considerando, sobretudo, em tal leitura, as mudanças fisiográficas da paisagem e como ela foi transformada para atender aos propósitos dos seus atores sociais.

Esta pesquisa se justifica porque, apesar da existência de um sítio arqueológico de natureza histórica em torno da Igreja de N.S. das Neves, em Presidente Kennedy (ES), no caso, a Fazenda Muribeca da qual ela era parte integrante, pouco tem sido feito para a sua preservação.

185

A história da Fazenda se perde no tempo. As notícias de que se dispõe acerca da sua existência advêm de alguns volumes da coleção de Serafim Leite, História da Companhia de Jesus no Brasil, e do relato das expedições científicas realizadas no século XIX, entre os quais o do naturalista Saint-Hilaire, que por lá passou, quando do pleno funcionamento do seu segundo momento. Isto, porque, conforme análise documental, o primeiro momento de funcionamento da fazenda ocorreu na gestão jesuítica. Após sua expulsão, a fazenda foi comprada por particulares e, após algum tempo, voltou a ser explorada (ASSIS, 1941). Este segundo momento de esplendor é narrado pelos naturalistas do século XIX. No espólio de bens confiscados dos jesuítas, por ocasião de sua expulsão, quase nada foi encontrado sobre a fazenda. Sabe-se, pelo relato dos viajantes e pela visita do Bispo D. Nery, que ela permaneceu de pé até finais do século XIX. Alberto Lamego (LAMEGO, 1944) fez-lhe referência, indicando sua semelhança com a fazenda de Campos dos Goytacazes. Outras indicações de sua existência decorrem de fontes orais e de lendas a seu respeito.

Ainda é possível apresentar como justificativa o fato de que a Fazenda Muribeca e o santuário de N. S. das Neves são relevantes para o patrimônio histórico capixaba. Este santuário está associado ao ciclo da cana-de-açúcar no estado, no século XVII, momento em que a região passou por processos de transformação decorrentes da União Ibérica, no que diz respeito aos



limites entre a capitania do Espírito Santo e a de São Tomé. Consta na historiografia (DAEMON, 1879; FREIRE, 1945; OLIVEIRA, 2007) que o filho do donatário da capitania de São Tomé, em 1619, Gil de Góis, tentou promover economicamente a Capitania. Para tanto, fundou, na foz do rio Itapemirim, uma cidade, atualmente chamada de Barra do Itapemirim, empreitada que não surtiu os efeitos desejados, obrigando Gil de Góis a devolver oficialmente a capitania naquele mesmo ano. Tendo notícia de que a capitania jazia em abandono, os jesuítas e sete fidalgos, que haviam lutado na Capitania de São Vicente, requereram ao governador do Rio de Janeiro, Martim Correia de Sá, em 1627, as terras não mais como capitania, mas como sesmaria, isto é, como latifúndio sem atribuições políticas. Nasce desse episódio a história da Fazenda Muribeca, na primeira metade do século XVII.

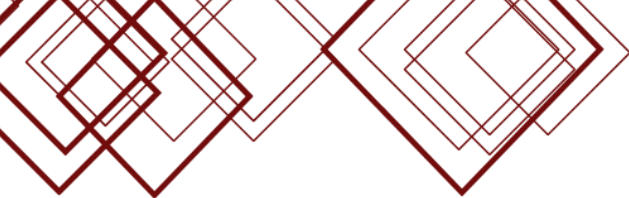
Esta pesquisa foi autorizada pelo IPHAN, por meio da Portaria nº 48, de 14 de outubro de 2013, publicada no DOU nº 200, de 15 de outubro de 2013, e pela Secult/ES, tendo recebido financiamento do Instituto Federal do Espírito Santo, Campus Vitória. O Museu Nacional concedeu o endosso institucional para guarda de bens arqueológicos. Este trabalho objetivou desenvolver uma pesquisa arqueológica para conhecer a Fazenda Muribeca, e tentar compreender seu funcionamento, a partir do estudo de cultura material, trazendo à luz alguns momentos da sua dinâmica social.

186

Fundamentos Teóricos

Segundo Orser (1992), a Arqueologia Histórica configura-se como um campo de investigações que combina um vasto número de abordagens, cujo foco aponta para as manifestações materiais do mundo moderno advindo das transformações desencadeadas após o século XVI. O autor sugere abordagens interdisciplinares, de modo a ampliar a capacidade de compreender as sociedades e os sujeitos em seus contextos, os processos históricos, as relações intersubjetivas, os conflitos e enfrentamentos, as questões políticas, o modo de ser e estar no mundo, a partir de fontes escritas, orais, literárias e da cultura material.

Kern (1996, p.7) defende que a arqueologia e a história somente estão afastadas pela aparência, quando, na verdade, as duas guardam mais relações do que se pode supor, partilhando, ambas, problemas similares, quais sejam, nenhuma das duas pode analisar diretamente seu objeto de pesquisa, o que as obriga a reconstituir indiretamente o passado da humanidade, lançando mão de testemunhos escassos “que sobreviveram com muita dificuldade:



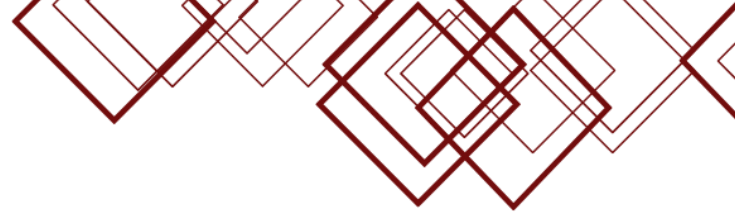
pólenes fósseis, restos esqueléticos, sedimentos de eras geológicas, elementos de cultura material, textos e inscrições, obras de arte, etc” . Para explicar o passado precisa-se, pois, tanto de descrever os eventos quanto propor a sua interpretação. Tal explanação constitui-se como produto de uma reflexão científica e explica o passado de modo parcial, vez que dele somente conhecemos os fragmentos, não a totalidade.

Kern (1996) também destaca que precisamos considerar não somente os vestígios que se configuram como objeto de nossos estudos, mas as sociedades que os produziram e de cuja cultura eles são os remanescentes últimos. Os vestígios são o fio de Ariadne na condução das interpretações do passado, razão pela qual o fulcro da investigação será o comportamento humano e as sociedades das quais compuseram. O método de abordagem, para o trabalho de explanação das sociedades pretéritas, é apresentado pelo autor da seguinte forma:

O investigador deve, a partir da documentação encontrada, identificar similitudes e diferenças através do método comparativo, organizando os dados em conjuntos contextuais. A partir desse momento, abstrações começam a ser feitas, com o objetivo de se chegar à compreensão. O material pode ser então organizado em uma situação temporal definindo períodos e processos. Se a organização é espacial, são caracterizados contextos regionais, setores de atividades. E finalmente a organização tipológica pode nos levar às formas de organização social, aos estilos ou às culturas. Estas primeiras atividades implicam em um nível básico de inferências. Entretanto, é a partir desse momento que tanto os historiadores quanto os arqueólogos se voltam para as interpretações dos significados contextuais e portanto para as teorias de médio alcance. Os conjuntos de documentos escritos ou de vestígios arqueológicos podem então ser pensados e interpretados em termos de conteúdo simbólico, por um lado, ou de processos sistêmico, por outro. (KERN, 1996, p.15)

187

As várias formas de abordar os documentos também ajudam o arqueólogo na análise da cultura material e tais modos de abordagem funcionariam como ponto de início para as explanações que levam à compreensão dos sentidos das sociedades, de seu imaginário e das mentalidades que ordenaram sua dinâmica. O fato é que ao produzirem as explanações, os arqueólogos e os historiadores podem elaborar hipóteses novas, as quais poderão abrir novos horizontes “na medida em que nos sugerem problemas inéditos e perspectivas inesperadas, as quais nos levarão a novas evidências sobre o passado, no afã de testá-las (*op. cit.* p. 17)”. O que se defende é a adoção de uma teoria na explanação tanto das evidências textuais, orais e materiais quanto das sociedades delas produtoras. As teorias dão o suporte para interpretar os conjuntos de conhecimentos, podendo ajudar, inclusive, a organizar esse mesmo conjunto de saberes e conhecimentos. As teorias atuam como um ponto de equilíbrio entre as

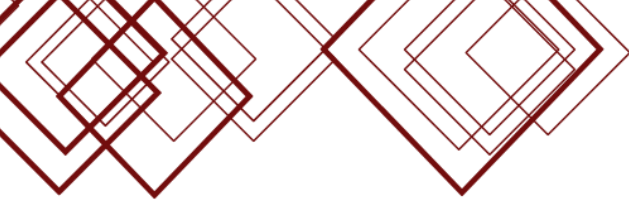


generalizações abstratas e os conteúdos concretos abstraídos dos vestígios arqueológicos e dos documentos históricos. Fechando a discussão, Kern (1996, p.22) defende o papel da teoria na explanação do passado, apontando que as teorias contribuem para um “objetivo final que é o de conhecer e compreender as várias facetas da complexa realidade histórica do passado, tentando em última análise perceber a ligação que ela talvez nos possa trazer.”

Para Lima (2002), as relações sociais passam pelo domínio do capital e a arqueologia histórica brasileira tem procurado se centrar na diversidade cultural, característica da sua formação social. Os modelos de sociabilidade brasileira são específicos e para compreender tal diversidade sociocultural, o sítio arqueológico, a cultura material, as ações de quem nele habitava, a duração do tempo de tais ações, tudo deve ser considerado. A Arqueologia Histórica conta com uma gama vasta de fontes de informação, como a arquitetura, as fontes orais, escritas, fotografias, imagens, lendas, mudanças nas paisagens, antigas trilhas, caminhos, aterros. Contando com as evidências arqueológicas e históricas, a Arqueologia Histórica propõe explanações férteis acerca dos grupos humanos, seu modo de viver, e de pensar, inclusive nas pequenas coisas da vida social cotidiana.

A Arqueologia Histórica no Brasil vem sedimentando seu arcabouço teórico e suas explanações vêm sendo construídas a partir de perspectivas teoricamente fundadas. Nesse bojo, o pós-processualismo, considerando a dinâmica interna das relações de poder, dos conflitos de classe e de gênero, os aspectos simbólicos da cultura material em contextos históricos específicos, ganhou tônica especial (LIMA, 2002). Essa perspectiva teórica contribuiu consideravelmente para que a Arqueologia Histórica se firmasse como campo de conhecimento habilitado a oferecer interpretações fecundas e contribuições criativas na leitura dos fenômenos socioculturais.

Tratar as fontes com equilíbrio, levando em consideração as particularidades de ambas as ciências parece ser, pois, o melhor caminho. Os registros arqueológicos poderão confirmar, refutar, contradizer os registros documentais, gerando, por meio desse confronto, um nível mais aprofundado de leitura. Lima (2002) defende ser este o caminho de atuação da Arqueologia Histórica, como ciência social.



Percurso Metodológico

A Arqueologia Histórica, como campo interdisciplinar, possui a vantagem de permitir a utilização de várias fontes de informação, como artefatos, estruturas, vestígios arquitetônicos, documentos escritos, relatos orais e iconográficos, paisagens, estradas, caminhos, entre outros, conforme já apontado. Esta pesquisa foi desenvolvida em duas vertentes: uma fundada em documentação histórica primária e secundária (registro documental e historiográfico) e outra fundada em dados arqueológicos (cultura material, remanescentes arquitetônicos e paisagem). Buscamos estudar, também, a configuração espacial de feições geomorfológicas, importantes para o estabelecimento humano, e a presença de artefatos e de estruturas construtivas afloradas e/ou parcialmente soterradas, por deposição e escoamento superficial de sedimentos associados a traços de agentes antropogênicos.

Do ponto de vista da abordagem histórica, esta pesquisa recorreu a obras básicas, sobre os jesuítas e a documentos históricos como as cartas do Códice *Brasiliana*, do Arquivo da Companhia de Jesus em Roma e pelos relatos de viajantes que estiveram na Fazenda Muribeca no início do século XIX, entre outros não menos importantes.

189

Quanto à intervenção arqueológica, a pesquisa foi orientada a partir da hipótese de que havia no local um conjunto arquitetônico aos moldes do padrão jesuítico de estabelecimento. Haveria, no caso, uma casa principal, que teria funcionado como residência dos padres, sede da fazenda e colégio, e, à luz da hipótese construída, seria possível localizar seus remanescentes no pátio da lateral esquerda da igreja.

Assim, os trabalhos de campo organizaram-se em três etapas: na primeira, percorremos a maior parte do terreno realizando buscas de estruturas afloradas, de evidências de atividades humanas pretéritas. Os caminhamentos na área levaram em conta a topografia, buscando áreas de interesse em que pudesse haver um maior potencial para a localização de vestígios aflorados. Trabalhos de terraplenagem ordenados pela Ferrous soterraram as centenas de evidências que identificamos nas campanhas para conhecimento da área, em 2008.

Na segunda etapa, foi feito o mapeamento, com a delimitação, observação biótica, geomorfológica e geográfica, para a caracterização da área. As atividades de gabinete consistiram em confecção dos produtos cartográficos de base, levantamento de dados (fotografias aéreas, em diferentes órgãos governamentais). O trabalho de campo consistiu de reconhecimento dos diferentes depósitos, coleta de amostras sedimentares, descrição preliminar *in loco* dos sedimentos, identificando características tais como cor, granulometria, textura



predominante, grau de seleção, mineralogia essencial, utilizando uma escala granulométrica para análise de sedimentos, preparada pelo LAGESED da UFRJ e o Rock Color Chart, ou Código Munsell, 7ª impressão, 1991.

Antes do iniciarmos a intervenção arqueológica, foi feito um breve levantamento por meio de entrevistas informais com três antigos moradores do local, buscando investigar onde poderia haver evidências de construções históricas. Os dados coletados se revelaram significativos, tendo em vista as lendas existentes sobre a fazenda e seus tesouros. Os depoimentos nos ajudaram a investir na lateral da igreja em busca de evidências arqueológicas de interesse para a pesquisa.

Por último, procedemos às intervenções arqueológicas propriamente ditas, de caráter apenas prospectivo em vista das limitações de tempo decorrente da data tardia de concessão da autorização de pesquisa pelo Iphan. Estudada a Fazenda Muribeca, em seus aspectos ambientais e culturais, a pesquisa tentou flagrar, ao menos, alguns momentos da difusão da cultura material europeia no mundo colonial e seus efeitos sobre a acumulação de bens pelos jesuítas e de como isso interferiu na conformação da fazenda e da sociedade em seu entorno.

A abordagem da cultura material partiu do pressuposto de ser ela um produto e vetor de relações sociais, segundo a consagrada expressão de Ulpiano Toledo de Menezes. Para Lima (1989), a cultura material abre um universo de possibilidades para o entendimento de sistemas socioculturais: utilizada ativamente para o funcionamento da sociedade, na medida em que se configura como um construto social, ela resulta de ações deliberadas de sujeitos e atores motivadas por seus próprios interesses e visões de mundo.

A fazenda, como agregadora de diferentes agentes, por constituir-se em espaço de dominação, de produção e acumulação de alimentos, sentidos e identidades, foi considerada em sua totalidade, de modo a não perdermos o amálgama que promoveu sua unidade. A abordagem para a reconstituição da vida social analisou a cultura material a partir de seu poder transformador (ZANETTINI, 2006).

O Contexto Histórico da Fazenda Muribeca

Os primeiros padres jesuítas chegaram ao Brasil com Tomé de Souza, em 1549. A estratégia de colonização utilizada por Portugal, nos séculos XVI e XVII, foi a de transferir aos donatários e aos colonos as responsabilidades militares e judiciárias, e mesmo fazendárias,



ficando a cargo da Coroa, apenas, a fiscalização. Nesse contexto, o trabalho jesuítico, em princípio missionário, adquiriu nova faceta, a de colonizador, o que o transformou em um empreendimento mercantil.

As atividades mercantis notabilizaram os inacianos na primeira metade do século XVII e terminaram com a sua expulsão em 1759 (AUDEN, 1970). Conhecedores das técnicas agrícolas e do código escrito, aliados à crescente demanda por alimento nos colégios e nos centros urbanos, principalmente pela carne salgada e pelo açúcar, os padres construíram uma empresa lucrativa.

Conforme a historiografia (DAEMON, 1879; OLIVEIRA, 2007; LEAL, 1998), em 1694, a igreja de Nossa Senhora das Neves foi erguida pelo padre Almada, com ajuda dos índios da região, o que é confirmado na Epístola número 05 do *Brasiliae*. Apesar de o documento histórico ser o único que apresenta uma data para a fundação da igreja, isso não significa que os jesuítas chegaram à região neste ano. O fato é que as construções religiosas ocupavam o lugar de destaque nas comunidades, atuando como epicentro das ações humanas.

191

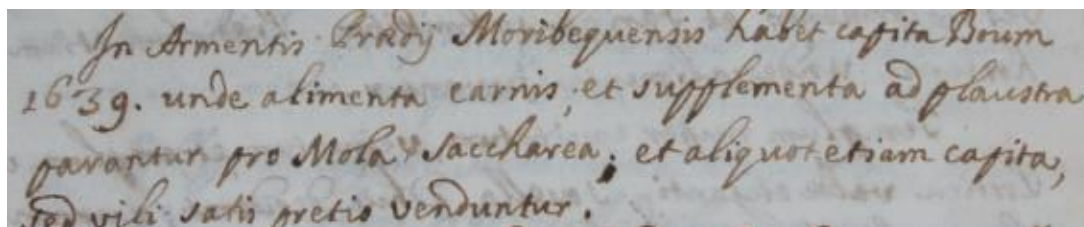
As fazendas eram vitais para a obra jesuítica no Brasil, tendo em vista que as dádivas da Coroa e de particulares não eram suficientes para cobrir seus altos gastos. Sempre que podiam, os inacianos aumentavam suas fazendas mais promissoras e buscavam, também, ampliar o domínio logístico, construindo galeões e portos próprios, de modo a garantir acesso ao transporte marítimo (LEITE, 1965). Buscavam, logicamente, assegurar mais áreas para plantar cana ou criar gado e formas de distribuir seus produtos.

Foi em consequência de muitas aquisições e doações que eles conseguiram aumentar a fazenda Muribeca, que ia da divisa das capitâneas do Rio de Janeiro e Espírito Santo até a atual Lagoa do Siri, medindo 25 km de costa e mais de 10 km adentro (LAMEGO, 1944). Ao redor do assentamento jesuítico, viviam índios e colonos, constituindo uma fervilhante vida social comandada pelo poder emanado da construção jesuítica.

As correspondências epistolares, fontes de inestimável valor histórico, não podem ser separadas da trajetória da Companhia, hoje estão presentes no *Archivum Romanum Societatis Iesu*, o Arquivo Geral da Companhia de Jesus em Roma. Nestes códices, está a coleção intitulada *Brasiliana*. As notícias da fazenda Muribeca constam dos Códices *Brasilia* 5 e *Brasília* 8. No *Brasiliae* n. 5 constam dados sobre a fazenda, entre as quais a produção de carne para alimentar a escola de São Tiago, conforme o trecho abaixo selecionado, que registra que

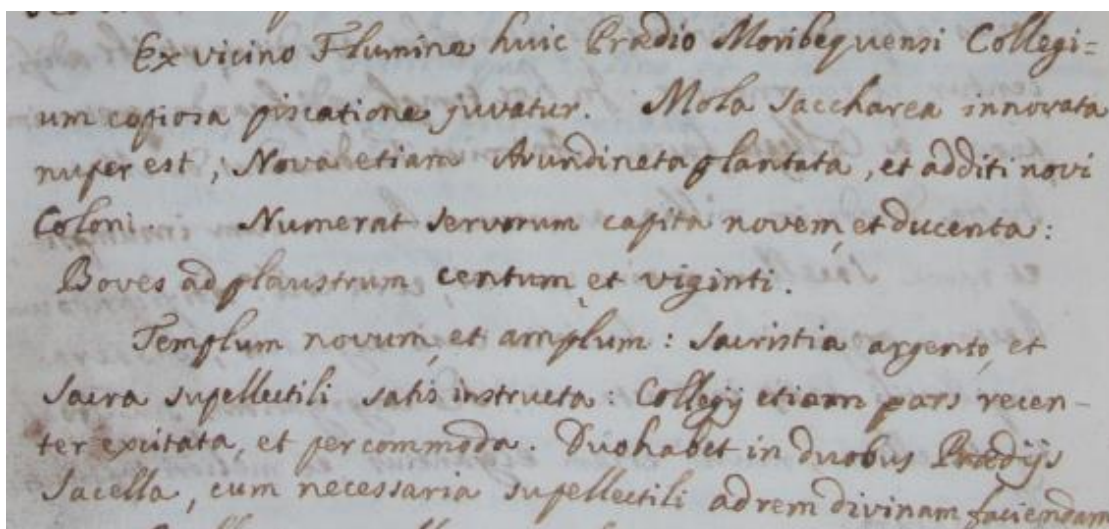
na propriedade muribequense existem 1.639 cabeças de gado, de onde se retiram alimento e força motriz para os carros de boi que movimentam o moinho de açúcar (*Mola saccharea*), sendo alguns levados à vila e postos à venda a preço de mercado (Figura 1).

Figura 1 - Trecho de *Brasiliae*, ano de 1694.



O trecho seguinte do documento (Figura 2) contém dados importantes, não mencionados nem nos relatos dos viajantes nem na historiografia, no caso, a existência de um colégio jesuítico na fazenda.

Figura 2 - *Brasiliae*, ano de 1694 (trecho).



O texto histórico menciona que o rio vizinho ao prédio do Colégio Muribequense conta com um fecundo pesqueiro. Consta também que havia na fazenda duzentos e nove escravos e cento e vinte reses. O documento faz referência à construção de um templo novo com sacristia e prataria (Figura 2). Outra epístola, a *Brasiliae* 8, de 1707, relata uma abundante produção de gado, cavalos e éguas na Fazenda. O dado mais importante é que o documento narra a existência de uma residência na fazenda Muribeca, em 1707. Dos documentos históricos, saltaremos para



os relatos sobre a Fazenda advindos das expedições científicas empreendidas no Brasil no transcurso do século XIX.

O meio físico, a fauna, a flora e também os nativos brasileiros despertaram interesse e curiosidade entre os europeus. Assim, muitos estudiosos enviados pelos governos e universidades ou mesmo por iniciativa própria se aventuraram para estudar essa terra. Muitos desses viajantes percorreram desde o século XVI o território do Espírito Santo. Destacamos entre eles: Jean de Lèry, em 1578; Pero Gandavo em 1570; Maximiliano Wied Neuwied em 1816; Auguste Saint-Hilaire, em 1818; Auguste François Biard, em 1858; Jean-Jacques Tschudi, em 1866; Charles Frederick Hartt, em 1870 e a princesa Tereza da Baviera, em 1888. O maior número deles esteve aqui no século XIX, apoiados por interesses econômicos e científicos, beneficiados pela abertura dos portos. Esses viajantes chegavam ansiosos pelo encontro com o ambiente desconhecido e, sobretudo, movidos pela curiosidade do contato com os povos nativos, *ex-óticos*. Os viajantes e naturalistas nos dão testemunho da riqueza da fazenda Muribeca e do seu funcionamento no século XIX.

193

Desde a chegada dos jesuítas à colônia, em 1549, até a sua saída, em 1759, eles construíram uma sólida e complexa estrutura econômica que começava pela gerência de vastas terras, passando pelo aluguel de imóveis urbanos, venda de mezinhas, manipulação de sulfas, hospedagens de pessoas em seus conventos, além da administração de centenas de escravos. Os inacianos coordenavam as formas de viver dos indígenas aldeados e enviavam produtos e riquezas para muitas regiões e até para fora da América portuguesa. Tal poder econômico, fruto de árduo trabalho dos inacianos e de uma tecnologia administrativa eficiente, foi, também, resultado de algumas regalias outorgadas pela Coroa e por seus governadores, entre as quais a liberação do pagamento das taxas de entrada e saída nas alfândegas e a possibilidade de, em caso de posse de terras, um período superior a dez anos para começar a explorá-las economicamente, sem contar a dispensa do pagamento de impostos de propriedade rural, o que favorecia a implantação de fazendas.

As fazendas seriam locais de produção de alimentos para os colégios e para os religiosos da companhia. Na Capitania do Espírito Santo, as fazendas produziam comida para os colégios e para as residências em Reis Magos, Reritiba, São Tiago e Guarapari. Era comum o alargamento das fronteiras das fazendas, por meio de processos judiciais, ainda que as terras não estivessem sendo exploradas. As propriedades jesuíticas se configuravam como verdadeiros latifúndios e as enormes extensões de terras os tornavam uma espécie de senhores feudais, senhores absolutos de terras. O domínio de tais proporções de terras exigia,



logicamente, muitos trabalhadores, índios e escravos. Para Amantino (2009), os jesuítas reuniam centenas de trabalhadores, em sua maioria escravos que produziam para abastecer os aldeamentos, as cidades e até outras localidades, gerando grandes lucros para os colégios, os quais eram somados com a pecúnia advinda dos aluguéis dos imóveis urbanos, dos arrendamentos de terras, da venda dos produtos fabricados em série.

Ampliando os dados colhidos na historiografia, apresentamos a seguir informações publicadas no volume terceiro de *A Terra Goytacá*, de Alberto Lamego (1913), historiador que, na primeira metade do século XX, constituiu-se como um dos mais significativos pesquisadores fluminenses, cuja obra ainda hoje é referência sobre a história de Campos, do Norte Fluminense e do sul do Espírito Santo. Suas pesquisas na Europa tiveram início em 1906 quando, em Portugal, passou a se dedicar à história campista na Torre do Tombo e no Arquivo do Conselho Ultramarino, em cujos arquivos investigou inúmeros documentos referentes à história da Capitania da Paraíba do Sul (ou Capitania de São Tomé), da terra fluminense e da região do rio Itabapoana. Seus registros esclarecem eventos importantíssimos para esta pesquisa.

Após a expulsão dos jesuítas, em 03 de setembro de 1759, foram enviados ao Brasil diversos ouvidores para elaborar o sequestro dos seus bens. À capitania do Espírito Santo foi enviado para fazer diligência João Pedro de Souza, que começou pelo sequestro do Colégio de São Tiago, ex-sede da Assembleia Legislativa do Estado. Passou, em seguida, em 1761, ao sequestro dos bens da Fazenda Muribeca, prendendo os dois religiosos que nela residiam. Descreve Lamego que

A fazenda da Moribeca era a maior de mais importante propriedade da companhia nessa capitania, estendendo-se as suas terras além do rio Itabapoana, pela parte do sul. Era formada por terras compradas a Bernardo Ayres Samora, a Antonio Dortas e a outros e das que foram doadas pelo Conde do Castello Melhor (6 léguas) e pelo governador do Rio de Janeiro D. Álvaro da Silva Albuquerque em 1702, compreendendo estas últimas as que se achavam entre os rios caudalosos Muriahé, Parahyba e Itabapoana. Tinha a extensão de 9 ½ léguas de testada por costa e 8 ½ para o interior em terras do sertão e principiava no rio Guaxindiba que fica ao sul de Manguinhos, correndo pela costa do mar, caminho do norte até a última barreira do Siri, da mesma parte do norte (LAMEGO, 1913, p. 172)

Infelizmente nem a historiografia nem os documentos do arquivo ultramarino continham os bens arrolados na fazenda. A Fazenda Muribeca foi arrematada em 25 de junho de 1777 por José da Cruz Silva, que dela se apossou em agosto do mesmo ano, passando a conviver com muitas demandas de antigos confinantes e de estranhos que se julgavam proprietários da imensidão de terras. A fazenda produzia açúcar nesta época e até o começo do século XIX, possuindo um engenho e criação de gado bovino e equino, conforme nos relata



Lamego (1913). Não existia mais, nesta época, a residência dos jesuítas, estando a sede da fazenda em outro local. Um dado muito importante, relatado por Teixeira de Oliveira (2007), é que em 1814, constava dos registros dos bens da fazenda, 280 escravos. Trata-se de um dado importante que corrobora as discussões até aqui apresentadas, no que diz respeito ao potencial produtivo da fazenda.

Outro documento histórico que atesta a existência da fazenda é a História da Companhia de Jesus no Brasil, redigida a partir de documentos dos Arquivos Romanos da Companhia de Jesus. Leite (1939) apresenta um painel das ações dos inacianos na Colônia, desde sua chegada em 1549 até sua expulsão, em um texto produzido à base do exame dos documentos históricos. Trata-se do maior acervo de informações reunidas a respeito da obra dos jesuítas no Brasil, no período colonial, em uma descrição rigorosa, com a citação das fontes manuscritas e bibliográficas. No Tomo VI constam informações sobre a Fazenda Muribeca.

Um último documento foi localizado nos arquivos microfilmados da Mitra Diocesana de Vitória, intitulado Lembranças de Visitas Pastorais, o qual dá conta de eventos registrados no Estado do Espírito Santo por ocasião da posse do novo bispo Dom João Batista Correa Nery, da diocese do Espírito Santo entre 1897 e 1901, que, percorrendo as paróquias, anotou feições de suas sociedades e o cotidiano de suas gentes. O Bispo Nery passou pela fazenda Muribeca em 1899 e registrou a existência de uma sede, anotando que a atual igreja das Neves foi concluída em 1748. Contudo, ele não forneceu a procedência de tal informação. De qualquer forma, a existência da sede da fazenda, no final do século XIX, é importante, no reconhecimento de sua permanência no tempo.

A Pesquisa Arqueológica

A região analisada possui origem sedimentar marinha com predomínio do bioma de Mata Atlântica com características do ecossistema de restinga. O local de pesquisa compreende o entorno da igreja de N.S. das Neves no município de Presidente Kennedy. Inicialmente foram estabelecidas duas áreas para a realização de intervenções em subsolo: a área A, correspondendo ao entorno da Igreja de N. S. das Neves, com cerca de 1500 m²; a Área B, mais afastada, localizada à esquerda da igreja, em direção à planície de inundação, correspondendo a cerca de 1.200 m² (Figura 3). Com a definição dessas duas áreas destinadas à prospecção, foi elaborado um plano de abertura de tradagens, sondagens e trincheiras.

Figura 3 - Trechos da antiga Fazenda Muribeca selecionados para prospecção: o primeiro, correspondente ao entorno da Igreja N. S. das Neves, designado como Área A; e o segundo, adjacente ao prédio da zeladoria da Igreja, denominado Área B (Fonte do autor, 2013).



A igreja de N.S. das Neves foi construída ao longo de cerca de 50 anos, entre o final do século XVII e a primeira metade do século XVIII. Sua estrutura original e a fachada principal foram mantidas, não obstante alterações posteriores nas fachadas laterais atestam acabamentos grosseiros que contrastam com o apuro da fachada principal (Figura 4).

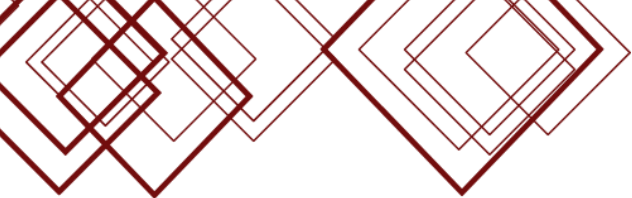


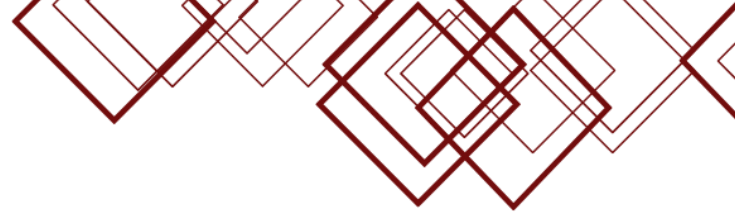
Figura 4 Frontão da Igreja de Nossa Senhora das Neves. Note-se a falta de apuro na construção da torre sineira (Foto do autor, 2006)



197

Figura 5 - Na fachada lateral esquerda, a presença de uma porta ao alto, de acesso ao coral (no círculo maior), e três elementos proeminentes (no círculo menor) sugerem a existência de uma ligação anterior com outro edifício (Foto do autor, 2013).





Na fachada lateral esquerda, a presença de uma porta e de três elementos proeminentes (Figura 5), sugerindo se tratar de esperas, permitiram levantar a hipótese de que o edifício da igreja era parte de um conjunto arquitetônico que seguia o partido jesuítico em quadra (ARAÚJO, 2000), alongando-se à esquerda e interligando-se à suposta sede e colégio, referidos nos registros documentais. Essa hipótese foi determinante para a escolha do local de início das sondagens. Para comprová-la ou refutá-la, foram abertas sondagens primeiramente na lateral esquerda da igreja, em busca dos alicerces da construção que ligava a igreja à sede. Passamos, a seguir, a apresentar as intervenções físicas.

A Intervenção Arqueológica – alguns momentos

Na área A, as sondagens foram abertas alternadamente, em tabuleiro de xadrez, em distâncias de três em três metros, com os seguintes objetivos: reconhecer a estratigrafia do terreno, localizar possíveis alicerces em subsolo, verificar a existência de materiais arqueológicos em profundidade e identificar áreas com concentração de vestígios. Todas as sondagens realizadas se mostraram estéreis do ponto de vista arqueológico, não tendo sido evidenciado qualquer vestígio além dos sedimentos escavados. Esses resultados derrubaram nossa hipótese, levando-nos a constatar que a sede da fazenda constava no terreno mais próximo à planície de inundação, à esquerda da igreja.

198

Na frente da igreja, em face dos resultados negativos nas laterais e nos fundos da igreja, a opção foi por abrir tradagens e, caso estas resultassem positivas, ampliar as aberturas para sondagens. Na tradagem mais próxima à porta da igreja detectamos um segmento de pavimento construído com grandes tijolos, o que determinou a abertura de uma área de escavação, em face da necessidade de se verificar a extensão do pavimento e a possibilidade de outras evidências.

Foi encontrada uma calçada original construída com grandes tijolos, a qual iniciava exatamente na parede da igreja, a 20 cm abaixo da superfície atual, com aproximadamente 3,50 m de largura. Ao verificarmos sua extensão, foi possível comprovar que ela começava na sua extremidade direita e seguia até a extremidade oposta, esquerda, compondo o acesso à igreja. Todavia, os remanescentes da calçada histórica não avançavam após a porta da igreja (Figura 6).

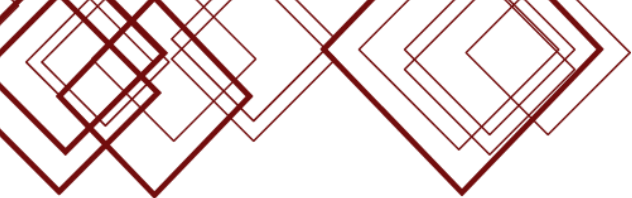


Figura 6 - Segmento da calçada de grandes tijolos encontrada em frente à igreja, com largura aproximada de 3,50m. (Foto do Autor, 2013)



199

Na Área B, todas as tradagens expuseram uma mesma estratigrafia, composta basicamente por três camadas: a primeira, tinha em média 20 cm e era húmica, apresentando evidências recentes. A segunda também possuía espessura variável, mas raramente ultrapassava 50 cm. Apresenta sedimentos arenosos em diferentes tons, marrom a cinza, e é arqueologicamente fértil (Figura 7). Na segunda camada foram encontradas todas as evidências arqueológicas recuperadas nas tradagens, sondagens e trincheiras. Por fim, a terceira camada, estéril do ponto de vista arqueológico, ocorre em toda a área e é constituída por areia branca, revelando terrenos da planície sedimentar composta por grãos quartzosos quaternários, fruto de regressões marinhas holocênicas.



Figura 7 - Exposição progressiva da alvenaria de pedra e cal encontrada na área B, evidenciando tratar-se de piso de uma residência



(Fotos do autor 2013).

A maioria das tradagens expuseram, a 50 cm de profundidade, evidências materiais, tais como telhas, tijolos, cravos, faianças, vidraria, pratos, vasilhame de cerâmica e diversos produtos da atividade social humana daquele espaço (Figura 8-9).

200

Figura 8 - Cravos e fragmentos de osso e de faianças portuguesas encontrados na Área B (Foto do autor 2013).





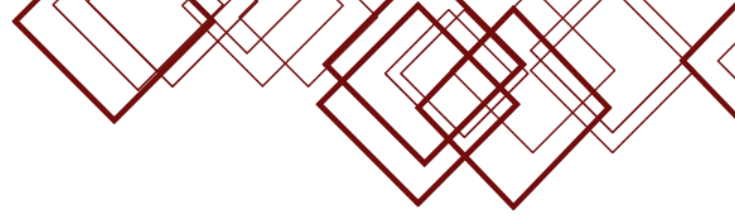
Figura 9 - Fragmentos de faianças portuguesas localizadas na Área B (Foto do autor 2013).



A paisagem e o Espaço da Vida

A leitura do registro material do passado, a partir do envolvimento das pessoas com o mundo material, as formas como elas negociam suas posições, interagem e ordenam a vida cotidiana, não é tarefa fácil. Por isso, é fundamental compreender que os artefatos se configuram como materializações sensíveis das relações sociais, guardando, em si, marcas de comportamentos pretéritos. Os significados que lhe são atribuídos não são fruto de experiências particulares, mas de sistemas compartilhados de significação (SHANKS; TILLEY, 1988). Desse ponto de vista, o ator social não somente constrói a cultura material, mas também é por ela construído.

A paisagem onde se assentou a fazenda jesuítica não foi escolhida por acaso. Em uma área plana, na borda de um depósito flúvio-lagunar, a fazenda se localizava em uma região estratégica, com presença de índios puris e botocudos. A implantação da unidade produtiva



naquele local atendeu, por certo, à catequese dos índios existentes na região, mas visou sobretudo à viabilidade econômica dos assentamentos jesuíticos aos longo da costa capixaba.

A devoção do templo a Nossa Senhora das Neves advém possivelmente de peculiaridades do ambiente, com suas areias brancas e brilhantes. As feições geográficas da região favoreciam a movimentação das pessoas por um espaço em cujo centro estariam o templo e a casa principal. Na frente da igreja localizava-se a praça, retangular, local de interação social entre religiosos, indígenas, escravos, colonos, tudo passava por ali.

A igreja e a praça retangular representavam a unidade do corpo e do poder. Atuavam como uma espécie de ligação entre as partes funcionais do sistema, impondo disciplina. A construção jesuítica ocupava um lugar de destaque no espaço colonial. Ficando a igreja do lado direito, a leste, e a residência, provavelmente, a oeste, todas as outras edificações se distanciavam e se localizavam em pontos opostos do retângulo onde estava a praça, e com isso, a residência jesuítica estabelecia seu discurso de autoridade.

O entorno da Igreja das Neves e a paisagem em seu redor estimulam experiências. É possível ouvir o vento em diversos pontos, dentro da igreja, que faz ecoar as vozes, ao lado da antiga residência, a caminho do sambaqui, no pesqueiro, em todos os espaços sociais nos quais os atores empreendiam suas atividades. É possível imaginar, no palco dos acontecimentos, uma coreografia dos movimentos das pessoas naquela paisagem, executando atividades como em um ritual orquestrado: pescando e limpando os peixes, salgando-os e pondo-os para secar, alguns no pasto pastoreando o gado, outros abatendo-o e salgando a carne, pessoas cuidando das hortas e das criações, protegendo os limites da fazenda. Na lida doméstica, tecendo, fiando na roca fios de algodão, no rio, lavando a roupa, cantando cantigas, cuidando dos filhos pequenos, e a escola jesuítica ensinando através do *Ratio Studiorum*. Havia horários rígidos para as cerimônias religiosas: às 6 da manhã, a missa, e às 18h, o Angelus, em seguida, recolhimento, lazer na praça e descanso. O cheiro do mato, o vento do mar, o vento sul com o frio, o nordeste com o calor, o vento sudeste com o cheiro de maresia provocavam intensas experiências sensoriais, favorecidos que eram pela topografia plana da paisagem.

Este local foi escolhido por ser quase que totalmente plano; além disso, os ventos que sopram na região, mesmo em dias quentes, produzem ruídos harmoniosos, propiciando a ocorrência de uma experiência sensorial única. Nos meses de julho e agosto, com manhãs muito frias, seguidas de dias quentes com vento soprando a NE, é proporcionada uma experiência



auditiva marcada por ecos. Os jesuítas tinham devoção fervorosa por Nossa Senhora e a devoção do templo a Nossa Senhora das Neves não advém somente dessa característica, mas possivelmente de peculiaridades do ambiente, com suas areias brancas e brilhantes. As feições geográficas da região favoreciam a movimentação das pessoas por um espaço cujo centro seriam o templo e a casa principal.

Relatos de moradores antigos, do início do século XX, contam ter havido na cabeceira da praça um cruzeiro. A igreja e a praça retangular representavam a unidade do corpo e do poder. Ela funcionava como uma espécie de ligação entre todas as partes funcionais do sistema e com isso impunha disciplina. As atividades de recolhimento e sossego, típicos de um mosteiro e um convento, não deviam acontecer nas fazendas, pelo simples fato de serem espaços de produção de riqueza, para a qual concorriam os braços de trabalhadores em constante movimento. A construção jesuítica ocupava um lugar de destaque no espaço colonial.

A antiga paisagem jesuítica corresponde, na atualidade, a um registro de múltiplas informações de diversas gerações de pessoas cujas atividades nela tiveram lugar. A leitura que empreendemos só foi possível graças à percepção que adquirimos da paisagem, do movimento dos ventos, sentidos em diferentes dias durante os meses de atividades de campo, aos fragmentos de sua história espalhados por todos os lados por onde andamos em busca de evidências superficiais; dos canais construídos no rio Muribeca para dispersar as águas em tempo de enchentes, de modo a não prejudicar os rebanhos.

As marcas deixadas na paisagem são testemunho da dinâmica social em tempos pretéritos. O modo como a paisagem foi transformada revela as circunstâncias dos espaços construídos, os quais poderiam tanto impedir quanto facilitar a interação, a ação humana e a experiência social. Considerando a paisagem como uma construção humana, onde interagem os ambientes natural e o social, é possível compreender a maneira como as paisagens se conformam. Assim, a Arqueologia da Paisagem estuda um tipo específico da produção humana (a paisagem) e, por intermédio de uma dada realidade (o espaço físico atual), busca entrever uma nova realidade (o espaço social: humanizado, lúdico, laborial, econômico, habitacional, político, territorial, agrário). Isto é obtido a partir de uma ordenação imaginada, do que pode ser tomado como um espaço simbólico, auferido por meio de operações sensoriais. Tal concepção supõe que a dimensão simbólica é parte fundante da paisagem social, o que deve ser considerado na leitura interpretativa.

Deste ponto de vista, podemos considerar útil para a recriação do espaço social as ações humanas que foram exercidas diretamente no espaço físico e deixaram vestígios, tais como



construções, trilhas, caminhos, olarias, engenhos, pontes, que revelam as interações humanas com o ambiente. Tudo isso nos ajuda a compreender o que pensavam, o que queriam, como lidavam, trabalhavam, e se comportavam aqueles que o transformaram. Discussões assim confirmam o que nos diz Magalhães (2009), para quem a paisagem configura-se como um artefato social porque os grupos humanos fazem uso político, econômico e social do espaço onde se insere a paisagem. De qualquer forma, é importante considerar que a maneira como as pessoas interagem com o ambiente é mediada pela projeção de suas culturas (HYDER, 2004). Para operacionalizarmos uma leitura criativa do espaço, precisávamos explorar, pois, as experiências sensoriais que apresentamos.

Conclusão

Concluimos destacando o objetivo de compreender minimamente o funcionamento da antiga fazenda dos jesuítas. Cremos ter reunido elementos nessa direção, quando expusemos sua dinâmica produtiva, recuperada por meio do estudo de registros documentais e da intervenção arqueológica. Tentamos reconstituir a ação dos agentes na sua articulação com as coisas e com a terra, construindo a paisagem que atenderia a seus propósitos, cortando canais, abrindo trilhas, erguendo paredes.

204

Sobre o pragmatismo econômico que orientou a instalação da fazenda, nos baseamos em Baeta Neves (1978), para quem a atuação jesuítica ultrapassou os limites da propagação da fé e fundou uma empresa mercantil, abrindo mercado consumidor, buscando a conversão dos costumes, mesclando aspectos religiosos e econômicos. A leitura do espaço permitiu compreender que os empreendimentos jesuítas possuíam estruturas socioeconômicas ímpares, no adestramento e na formação profissional dos indígenas, numa base política fundada na distribuição do poder.

A apresentação de dados materiais do passado alimenta a memória do patrimônio cultural dos capixabas. Os objetos que compuseram a sua história constituem esse patrimônio, bem como a trama social das pessoas que os produziram e manipularam. A apresentação discursiva da relação entre objetos e pessoas é crucial para a construção da história e dela não se pode prescindir, em função da dimensão que a materialidade tem na constituição dos fenômenos sociais.



A cultura material que procuramos localizar não representa o passado em si, mas a presença do passado no presente e o presente que está aqui. Ao salvarmos o passado no presente acabamos por transformar os dois, isto é, o passado ganha uma nova forma e o presente porque este se revela como uma realização possível do que não caiu no esquecimento, ou do que podemos evitar que caia no esquecimento. A reconstituição que apresentamos para a vida social na Fazenda Muribeca não significa a forma como de fato ela aconteceu, significa um relampejo do passado. Explanar o passado a partir de evidências arqueológicas representa um esforço em direção a esses momentos, que atestavam a dinâmica das ações na Fazenda Muribeca. A história humana pode ser compreendida como objeto de uma construção cultural e social cujo lugar não é um tempo homogêneo e vazio, mas um tempo repleto de momentos presentes. A Muribeca dos jesuítas é trazida de volta anualmente pelos moradores da região por ocasião da Festa das Neves, que estabelece uma espécie de *continuum* da história. É a partir dessa perspectiva que tentamos alcançar alguns vestígios do seu passado.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, José Antônio. *A quadra perfeita: um estudo sobre a arquitetura rural jesuítica*. Niterói, UFF, 2000.
- ASSIS, Francisco Eugênio. *Dicionário geográfico e histórico do Espírito Santo*. Vitória, 1941.
- AUDEN, Dauril. *Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil*. Conflito e continuidade na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970 pp. 31 – 78.
- ARSI. *Brasiliae* 5, Roma, 1694
- ARSI. *Brasiliae* 8, Roma, 1707.
- BIARD, Auguste François. *Viagem a Província do Espírito Santo*. Vitória, 1986.
- DAEMON, Basílio. *Província do Espírito Santo*. Vitória: Tipografia do Espírito Santo, 1879.
- FREIRE, Mário Aristides. *A capitania do Espírito Santo (1535-1822)*. Vitória, 1945.
- HYDER, M.F. *Lugar social*. São Paulo: Contexto, 2004.
- KERN, Arno Alvarez. O papel das teorias como instrumental heurístico para a reconstituição do passado. *Histórica* v. 1 p. 7-22, 1996
- LAMEGO, Alberto. *A terra goytacá: a luz de documentos inéditos*. Bruxelas: Gaudio, 1913 v. 1/3.
- LAMEGO, Alberto. As três grandes fazendas dos jesuítas: Colégio, Muribeca e Santa Ana em Macaé. *Brasil Açucareiro* XXV(3), 1944
- LEAL, João Eurípedes F. (org.) *Catálogo dos documentos manuscritos avulsos da Capitania do Espírito Santo: 1585 – 1822*. Vitória APES, 1998 Coleção Canaã v. 3.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Vol. VI Tomo II. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965 pp. 470 – 472



- LIMA, Tania Andrade. Os marcos teóricos da arqueologia histórica, suas possibilidades e limites. *Estudos ibero-Americanos*. V. XXVIII, n. 2 p.7-23, 2002
- LIMA, Tania Andrade. Arqueologia histórica: algumas considerações teóricas. *Clio. Série Arqueológica. Revista do Mestrado de História* v.5 p.87-99, 1989.
- NEVES, Luiz Felipe Baêta. *O combate dos soldados de Cristo na Terra dos Papagaios: colonialismo e regressão cultural*. Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1978
- NERY, D. João Batista. *Lembranças de visitas pastorais*. Vitória: Arquidiocese de Vitória, 1901 (manuscrito).
- OLIVEIRA, José Teixeira. *História do Espírito Santo*. Rio de Janeiro, 1951; APE, 2007
- ORSER JR., Charles E. *Introdução à arqueologia histórica*. Oficina de Livros, Belo Horizonte, 1992.
- PHILIP, Maximilian Alexander. *Príncipe de Wied-Neuwied. Viagem ao Brasil*. Itatiaia, São Paulo, 1940.
- SAINT – HILAIRE, Auguste de. *Segunda Viagem ao Interior do Brasil, Espírito Santo*. Tradução de Carlos Madeira. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1936/1941
- SHANKS, Michael; TILLEY, Christopher. *Social theory and Archaeology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1988
- ZANETTINI, P.E. *Maloqueiros em seus palácios de barro: o cotidiano doméstico na casa bandeirante*. (Tese de doutorado) São Paulo: USP, 2006.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A glória do Imperador como sinônimo do poder de Roma: a construção da imagem bélica de Domiciano nas moedas (81-96)

The glory of the Emperor as synonymous of the Rome's power: the Domitian's warlike image on coins (81-96)

Irlan de Sousa Cotrim¹

Resumo: Nesse artigo, analisamos algumas moedas cunhadas em Roma no governo de Domiciano para compreendermos como as ideias de *fortitudo* e de *gloria* serviram à propaganda imperial do *Princeps*. Defendemos que as representações bélicas de Domiciano buscavam transmitir a ideia de que as vitórias militares do *imperator* confundia-se com a magnanimidade do Império Romano. Para tanto, mobilizamos os conceitos da retórica epidítica, de *representação* de Roger Chartier (2002) e de *propaganda* de Ana Teresa Marques Gonçalves (2013). O método adotado foi o da *Análise de Conteúdo*, de Laurence Bardin (2011).

Palavras-chave: Propaganda imperial. Domiciano. Numismática.

Abstract: In this article, we analyze some coins minted in Rome during Domitian's rule to understand how the ideas of *fortitudo* and *gloria* were used in the imperial propaganda of the *Princeps*. We argue that Domitian's warlike representations sought to convey the idea that the emperor's military victories were confused with the magnanimity of the Roman Empire. For this, we mobilized the concepts of epideictic rhetoric, *representation* by Roger Chartier (2002) and *propaganda* by Ana Teresa Marques Gonçalves (2013). The method adopted was the *Content Analysis*, by Laurence Bardin (2011).

Keywords: Imperial propaganda. Domitian. Numismatics.

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Mestre e Licenciado em História pela mesma instituição. Desenvolve pesquisa em nível de doutorado sobre a propaganda imperial de Nerva em moedas e no *De Aquaeductu Urbis Romae*, de Frontino, com financiamento da Fapes/ES e orientação da Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite. É membro do laboratório Fronteiras interdisciplinares da Antiguidade e suas representações, Limes/Ufes. E-mail: irlancotrim@gmail.com.



Introdução

A moeda pensada como fonte possui algumas características que a torna particular dentro da disciplina histórica.² As cunhagens combinam imagens, textos e materialidade em uma única peça que possui significados para a interpretação e a estruturação da análise feita pelo historiador. As cunhagens nos fornecem informações importantes acerca da constituição das mensagens transmitidas por causa de sua dupla natureza, além do fato de serem documentos tridimensionais: material, iconografia e escrita. Em primeiro lugar, as cunhagens são produzidas sempre por uma autoridade emissora que assegura o seu valor. Essas autoridades podem ser desde pessoas até instituições historicamente situadas. Logo, as moedas portam representações de regimes e tentativas de comunicação de determinadas decisões tomadas por um governo. Além disso, a segunda natureza da moeda consiste na penetração que as cunhagens têm na vida cotidiana das pessoas. Elas são utilizadas diariamente em trocas comerciais, no pagamento de tributos ou mesmo são tiradas de circulação por meio do entesouramento. Dessa forma, as moedas são documentos históricos simultaneamente ao fato de serem artefatos arqueológicos (KEMMERS; MYRBERG, 2011, p. 88; KEMMERS, 2019, p. 3).

Além dessa dupla natureza as moedas têm ainda o potencial semântico de possuir três dimensões que se coadunam e se complementam. As peças são fabricadas a partir de metais que, para efeito desse artigo, variam entre o ouro, a prata e o bronze. Ao levarmos em consideração a variável da raridade, podemos inferir que as moedas de ouro possuíam um valor intrínseco maior do que as demais fabricadas em prata e em bronze. Logo, a materialidade nos parece ser um aspecto importante a ser levado em conta ao trabalharmos com os testemunhos monetários.³ A dimensão das imagens nos permite entrever quais tipos de *designs* eram utilizados de modo a transmitir alguma mensagem. Essas imagens, por sua vez, poderiam ser acompanhadas por inscrições no anverso e no reverso das moedas e representar a autoridade da

² Compreendemos o documento histórico como todo o tipo de recipiente de informações disponíveis sobre o passado humano e que pode ser utilizado pelo historiador em suas análises, de acordo com os seus métodos, teorias e hipóteses. Dessa forma, consideramos como fontes históricas documentos escritos, imagéticos, monetários, de cultura material e de outras naturezas, em suma, todo o monumento criado pelos sujeitos históricos em suas respectivas épocas para representação de determinados aspectos da vida social (MARROU, 1978, p. 62-63; LE GOFF, 1990, p. 535).

³ No Principado dos tempos de Augusto, um áureo de ouro equivalia a 25 denários de prata. Um *quinarius* também produzido a partir do ouro equivalia a 12,5 denários. Um denário de prata, por sua vez valia 16 asses de cobre, ao passo que um *quinarius* de prata correspondia a 8 asses de cobre. Um sestércio cunhado a partir do bronze valia 4 asses de cobre. Um dupôndio de bronze, 2 asses de cobre. Um *as* de cobre equivalia a 4 quadrantes de cobre. Um *semis* de bronze equivalia a 2 quadrantes de cobre (SEAR, 2000, p. 19).



cunhagem, seus atributos sociais e políticos e outros. Conforme defendido por Martins (2011, p. 209), as finalidades das imagens no contexto da emergência do Principado (séc. I AEC-IEC) possuíam três aspectos, quais sejam, o de trazer à tona elementos do passado, o de orquestrar o presente como poder, de modo a garantir a adesão ao governo por meio da propagação das atribuições acumuladas pelo *Princeps* e a de dar ênfase no futuro como forma de perpetuação da imagética fabricada – principalmente no *post mortem* do Imperador. Em nosso entendimento, portanto, ao associarmos essas três categorias e compreendê-las em conjunto podemos avistar as representações de regimes políticos, os elementos propagandísticos do poder então vigente, as conjunturas sociais ou mesmo as formas pelas quais uma determinada sociedade forjava a sua própria realidade por meio da prática de cunhagens. Além disso, salientamos que as imagens não verbais transmitidas por vias monetárias extrapolavam as barreiras impostas pelas diferenças sociais, econômicas e educacionais da época (CHARTIER, 2002, p. 220; MARTINS, 2011, p. 207; GONÇALVES, 2013, p. 31).

209

Nosso objetivo nesse artigo é o de analisar as representações propagandísticas de Domiciano (81-96) a partir do exame da série monetária *Germania Capta* produzida em homenagem às vitórias militares do *imperator* sobre os povos germânicos. Ao retomarmos aos preceitos retóricos temos que o elogio poderia ser construído a partir da celebração de algumas dessas três categorias, a saber, as coisas externas, aos atributos do corpo e às características do ânimo do elogiado. A estirpe, a educação, a riqueza, o poder, as glórias militares, as ações e os feitos e as relações interpessoais constituiriam às coisas externas (Men. Rhet. 2.369.17-371.3; 372.25-376.23). A velocidade, a força, a elegância e o vigor seriam as subcategorias do corpo. A prudência, a justiça, a coragem e a modéstia seriam os atributos do ânimo ou da alma daquele que fosse elogiado (*Ad. Her.* 3.6.9-10; Men. Rhet. 2.371.14-17). Pontuamos, porém, que não tomamos nossa documentação como limitada a essas categorias do elogio retórico. Em nosso entendimento, essas categorias estavam disponíveis para serem utilizadas pelos fabricantes de discursos, uma vez que a retórica configurava-se um sistema de pensamento, uma forma de operar cognitivamente ou uma maneira de organização do argumento suportado em quaisquer suportes materiais, que visasse mover, ensinar ou deleitar a sua audiência (MARTINS, 2011, p. 40). É por entendermos o discurso demonstrativo ou epidítico como um recurso argumentativo que analisamos nosso *corpus* monetário para compreendermos quais virtudes, elementos distintivos e qualidades de Domiciano que foram exaltadas e amplificadas nas moedas contemporâneas ao seu governo. Com isso, defendemos que as vitórias militares de



Domiciano, representadas em cenas de batalhas ou em alegorias do Imperador sendo coroado por Vitória, demonstram o uso de acontecimentos recentes na fabricação da imagem pública do *Princeps*, especificamente, as guerras contra os povos germânicos, o que criava a metáfora de que a vitória de Domiciano era a glória de Roma.

O *Imperator* e as suas vitórias

Pontuamos que no período da emergência da dinastia flaviana, Roma conhecia um grande número de imagens cunhadas em moedas. No decorrer dos séculos, as cunhagens apresentavam figuras inéditas (principalmente após algum evento notável) e outras imagens eram comumente retrabalhadas nas peças. Eventos expressivos como as vitórias nas guerras eram, portanto, momentos emblemáticos para que fossem apresentados em moedas e esse tema foi bastante utilizado nas cunhagens flavianas. Conforme Cody (2002, p. 102-103) observou, as maneiras pelas quais Vespasiano, Tito e Domiciano adotaram e adaptaram imagens monetárias correntes constitui um campo de estudos bastante frutífero em termos históricos. Um dos aspectos característicos das moedas flavianas de tipo bélico é a forma pela qual os ateliês de moeda romana enxergavam Roma e o Imperador com relação tanto aos antepassados quanto aos povos vencidos.

210

Até o início da dinastia flaviana, as figuras monetárias republicanas e augustanas existentes naquele momento somavam, pelo menos, quatro grupos distintos: as do grupo *provincia fidelis* (a fidelidade da província), as do grupo *provincia restituta* (a província restituída), as do tipo *supplicatio* e *adotatio* (súplicas e adoração à Roma) e as do tipo *provincia capta* (a província capturada), de acordo com Cody (2002, p. 104-105). O que pudemos compreender a partir do exame das moedas de tipo *provincia capta* de Domiciano foi uma preocupação com a divulgação de imagens de conquistas bélicas em cenas narrativas ou em tipos simbólicos. Já nos primeiros anos do Principado de Domiciano temos a presença de moedas que ressaltavam a filiação de Domiciano com Vespasiano de modo que o filho representasse uma espécie de continuador dos feitos militares do pai. As moedas a seguir apresentam imagens de deuses relacionados às questões bélicas e foram cunhadas especificamente entre 82 e 84, momento que marcou o início do governo de Domiciano e os primeiros conflitos armados contra os catos:



Figura 01 – Sestércio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 82.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 838.

Figura 02 – Dupôndio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 84.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 216.

211

Na primeira moeda (fig. 01) temos o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita cercado pela inscrição “Imperador Domiciano César Augusto, filho do Divino Vespasiano, Pontífice Máximo, poder tribunício, pai da pátria, cônsul pela oitava vez”. No reverso temos a representação de Marte vestindo um manto e portando uma lança e um troféu, voltado para a direita e em pose atlética. Na segunda moeda (fig. 02) temos o busto de Domiciano com coroa radiada voltado para a direita e cercado pelas inscrições identificadoras “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, cônsul pela décima vez”. No reverso temos Marte de pé e voltado para a esquerda portando uma miniatura da deusa Vitória e um troféu. A julgar pelas posições do busto de Domiciano e da personificação de Marte além das inscrições contidas nas duas peças – fabricadas em dois momentos diferentes – podemos inferir que se em 82, no início de seu Principado, Domiciano propagou ser filho de um Imperador divinizado que



em vida foi um general vitorioso, em 84 o deus Marte entregava ao último flaviano a vitória. Como argumenta Martins (2011, p. 150) as moedas romanas apontam para momentos emblemáticos que aconteciam no presente e rememoravam determinados passados imediatos por meio da escolha de figuras que traziam de volta eventos representativos para o governo. O acúmulo das prerrogativas imperiais tais como expostas nos aversos e nos reversos também poderiam ser ostentadas pelo Imperador e se tornavam ingredientes importantes na fabricação de sua imagem pública. Vale ressaltar que em 84, Domiciano estava em expedição militar contra os catos e havia acabado de ser agraciado pelo Senado com o título de Germânico conquistado após derrotar por hora o exército cato.

A respeito das representações de Domiciano nas cunhagens ao longo dos anos 80 que visaram celebrar as conquistas do último flaviano, passamos à análise desse conjunto monetário que denominamos como *GERMANIA CAPTA* (Germânia capturada). Domiciano empreendeu algumas expedições militares contra os povos germânicos ao longo da década de 80. Contra os catos, o Imperador guerreou entre os anos de 82 e 83 e recebeu as saudações correspondentes entre os meses de junho de 83 a setembro de 84. No final de 83, portanto, Domiciano celebrou seu triunfo contra os catos e teve o título de *Germanicus* ou “Conquistador da Germânia” em documentos oficiais e em moedas a partir de agosto daquele ano. Essas emissões estavam conectadas à prerrogativa do elogio às ações e aos feitos de Domiciano, assim como a força e a *fortitudo* expressas pelo Imperador em batalha (*Ad Her.* 3.7.14; *Men. Rhet.* 2.372.25-376.23) como podemos observar no exemplar a seguir.

212

Figura 03 – Sestércio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 84.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 205.



Na peça acima podemos conferir no anverso o busto de Domiciano laureado, drapeado e voltado para a esquerda. Circunda a imagem a seguinte inscrição “Imperador César Augusto Domiciano Germânico, filho do Divino Vespasiano, cônsul pela décima vez”. No reverso temos uma cena na qual vemos o Imperador montado em um cavalo avançando contra um inimigo. A inscrição que acompanha essa cena apresenta as demais atribuições acumuladas por Domiciano até o ano da cunhagem da moeda, em 84 “Pontífice Máximo, Poder Tribunício pela terceira vez, Imperador pela sétima vez e Pai da Pátria”, além da marca oficial da chancela senatorial, ou seja, “Decreto do Senado”.

A construção da imagem de Domiciano que temos, de acordo com Tiron (2015, p. 258), o representa como um general vitorioso, a partir da presença do cavalo e da posição do inimigo germânico. As moedas cunhadas como forma de celebração das vitórias militares de Domiciano sobre os germânicos até o ano de 85 apresentaram algumas variações em termos de iconografia. Além do tipo de reverso monetário apresentado acima – o cavalo que ataca o inimigo – temos outros em que Domiciano aparece em frente a um cativo rendido (RIC II 274) e outro em que o Imperador aparece subjugando a personificação do rio Reno (RIC II 278). Reproduzimos as moedas abaixo:

213

Figura 04 – Sestércio de Bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 85.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 274.

Figura 05 – Sestércio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 85.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 278.

Na primeira peça (RIC II 274) temos no anverso a imagem do busto de Domiciano, laureado, com *aegis*⁴ e voltado para a direita, circundado pela inscrição “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, cônsul pela décima primeira vez”. No reverso temos a representação de um cativo com as mãos amarradas, de pé e voltado para a esquerda. À direita do cativo temos um troféu, um elmo e um manto, ao passo que à esquerda encontra-se a personificação da Germânia sentada em volta a armamentos jogados no chão. As inscrições “Germânia” ao lado da imagem da alegoria sentada a identifica como a personificação de um povo enlutado e desarmado, ao passo que “Capturada” ao lado do cativo em pé e de mãos amarradas remete aos soldados germânicos vencidos. O troféu situado ao centro das duas pessoas representa a vitória dos romanos.

Na segunda peça (RIC II, 278), por sua vez, temos a mesma imagem de Domiciano que vimos na primeira moeda (RIC II 274), e com as mesmas inscrições. A novidade é que o receptor poderia olhar, no reverso, a personificação do rio Reno reclinado e voltado para a esquerda. Domiciano aparece de pé e porta uma lança e um parazonio, respectivamente, símbolos bélico e da *virtus*. A centralidade da imagem é indicada pelas letras *S* e *C* que representam a chancela senatorial para a cunhagem da moeda. Podemos inferir, portanto, que a vitória de Domiciano sobre os germânicos alegorizada pela imagem do Imperador montado em um cavalo e as demais em que ele aparece em posição superior aos rendidos estabelece a

⁴ *Aegis* denota a pele de uma cabra que se atribui ser de Amalteia ou de *Aegis*, um monstro com quem Minerva lutou e matou. Logo após ter assassinado o monstro, a deusa teria revestido seu peito com a pele da criatura para que servisse como vestimenta, mas também como amuleto contra perigos e como prova cabal de sua bravura. No contexto do Principado, os Imperadores costumavam aparecer em moedas e em estátuas com o peito coberto pelo apetrecho, o utilizando como uma couraça (SOURVINOU-INWOOD, 2016).



mensagem de que o triunfo do *Princeps* foi sinônimo da magnanimidade de Roma. A relação entre Domiciano e seus soldados também foi representada nas cunhagens, conforme podemos observar na próxima moeda:

Figura 06 – Sestércio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 85.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 282.

215

O anverso dessa moeda apresenta o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita acompanhado da inscrição “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, cônsul pela décima primeira vez”. No reverso da peça temos Domiciano de pé, voltado para a direita em sinal de aperto de mãos com um oficial situado à sua esquerda, sendo que o Imperador está sobre um altar. Atrás do oficial há dois soldados, um deles porta um estandarte e outro militar segura uma lança e um escudo. Toda a cena fica no centro da moeda e separa as letras *SC* que representam que a cunhagem foi credenciada pelo Senado romano. A mensagem que podemos inferir que a moeda buscou transmitir era a da concórdia e da subordinação dos soldados para com o seu comandante, nesse caso Domiciano. A concórdia era um valor importante para o estabelecimento e para a própria manutenção da dinastia vigente. Se por um lado, a concórdia entre os familiares respaldava e propagava a imagem de uma *domus* organizada e chefiada pelo Imperador, por outro a concórdia entre os soldados e o seu comandante poderia amplificar a ideia de que Roma contava com um exército disciplinado e coeso, livre de discórdias internas que pudessem fragmentá-lo. O estandarte, por exemplo, consistia em um mastro adornado com bandeiras e insígnias e representava a afiliação dos soldados a uma unidade militar específica, possivelmente, a legião *I Minervia* criada por Domiciano em 82 e nomeada em homenagem à deusa Minerva (GALIMBERTI, 2016, p. 100), o que poderia explicar a presença de um altar.

As conexões com o passado bélico imperial

Se, por um lado as representações de Domiciano acompanhado de seus soldados indicavam a coesão e subordinação dos militares ao Imperador, por outro, diversas moedas louvavam as vitórias do terceiro *Princeps* da dinastia flaviana, o que demonstrava um *continuum* dentro da produção monetária daquela *domus*. Sobre esse assunto, podemos comparar a iconografia de outras duas moedas. A primeira foi cunhada sob a autoridade de Vespasiano e a outra sob a de Domiciano, respectivamente.

Figura 07 – Áureo de ouro cunhado sob a autoridade de Vespasiano entre 69 e 70.



216

Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 3.

No anverso a coroa de louros representava a vitória nas artes e em matéria militar na Antiguidade romana. A cena seguinte apresenta a personificação da Judeia sentada com o braço direito apoiando o queixo, logo atrás dela está um *tropaeum* que consistia em um amontoado de armamentos dos inimigos que eram empilhados pelos vencedores. Dentre os armamentos eram amontoados os escudos, as espadas e a armadura dos inimigos em comemoração à vitória dos vencedores que nesse caso eram os romanos chefiados por Tito e Vespasiano. O *tropaeum* ou o troféu demarcava o local em que o inimigo tinha sido derrotado e algo do tipo apareceu em moedas romanas pela primeira vez no ano 6 AEC para celebrar a vitória de Augusto sobre as quarenta e cinco tribos dos Alpes (STRONG, 2016). Podemos observar que a próxima moeda guarda semelhanças com a de Vespasiano (RIC II 3), mas a que apresentamos foi cunhada sob a autoridade de Domiciano:



Figura 08 – Áureo de ouro cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 85.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 325.

Chamamos atenção para o fato de a moeda representar a personificação de Germânia em sinal de luto, sentada sobre materiais bélicos, respectivamente, um escudo e uma lança partida ao meio, o que indica mais do que a rendição, a derrota. Conforme vimos nas outras moedas, e na própria cunhagem de Vespasiano, esse tipo reverso propagava a mensagem da vitória romana frente aos inimigos na gesta bélica. De acordo com Beard (2007, p. 19-21) moedas de alto valor, presumivelmente os áureos, eram cunhados pelos generais vitoriosos para serem distribuídas nas procissões triunfais desde os tempos da República. Podemos sugerir, portanto, que as moedas do tipo reverso militar ou *provincia capta*, como ressalta Cody (2002), suportadas em moedas como áureos representavam a vontade do governo de Domiciano – e dos demais flavianos – de propagar a imagem de generais vitoriosos e de fazer ecoar que a glória pessoal do Imperador era sinônimo da grandiosidade de Roma. O elogio ao feito militar de Domiciano corresponde, desse modo, à subcategoria epidítica das ações e dos feitos e, por meio da exaltação dessa vitória a magnanimidade de Roma pôde se tornar sinônimo do sucesso da destreza militar do Imperador. Outras peças representavam esse triunfo de forma mais explícita, como no próximo exemplar.

Figura 09 – Áureo de ouro cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 88.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 561.

Nessa peça temos no anverso o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita cercado pela inscrição que o identifica como “Domiciano Augusto”. O reverso monetário representa o Imperador laureado e vestido com uma *toga picta* ou capitolina, uma vestimenta utilizada pelos generais em procissão triunfal e pelos cônsules e Imperadores quando havia a celebração de jogos.⁵ O cetro representava um símbolo de poder, ao passo que o ramo de oliveira era um símbolo de paz para os romanos (Verg. *Aen.* 8.114-119; 9.95-103). A inscrição que acompanha a imagem enfatiza o título outorgado pelo Senado em homenagem ao desfecho das guerras contra os catos em 84, “Germânico” seguido pelo momento em que a cunhagem foi realizada “Décimo quarto consulado”, ou seja, no ano de 88. A moeda provavelmente estava relacionada aos Jogos Seculares de 88, mas em nosso entendimento, a imagem do reverso remetia também ao triunfo de Domiciano por conta da sua vitória contra os catos em 84/85. De fato, Frontino (*Str.* 1.3.10), que havia sido membro das tropas do último flaviano durante as guerras dos anos 80, relatou que a vitória de Domiciano proporcionou um aumento de 46 milhas no *limes* romano próximo ao Elba (GALIMBERTI, 2016, p. 99).

O ano de 88 ainda representou uma retomada de conflitos no Danúbio que foram vencidos pelos exércitos romanos sob o comando de Técio Juliano. No final de 88 e inícios de 89, porém, Domiciano encontrava-se na altura do rio Reno por conta da sedição promovida por Lúcio Antônio Saturnino,⁶ suprimida definitivamente em janeiro de 89. No outono de 89, por

⁵ Teria sido introduzida por Túlio Hostílio juntamente com a *toga praetexta*, segundo Plínio, o Velho (*HN.* 9.39.63) e Macróbio (*Sat.* 1.6).

⁶ Sobre essa sedição cf. Murison (1985, p. 37 e ss).



sua vez, Domiciano retornou a Roma para a ocasião de uma celebração triunfal sobre os catos – uma vez que eles tinham apoiado Saturnino – e os dácios. Os ânimos voltaram a se exaltar no ano de 92 contra os marcomanos, os quados e os iáziges que haviam penetrado nos territórios da Panônia e vencido uma das legiões romanas, a *XXI Rapax*. Esses conflitos militares permitiram que Domiciano, após tê-los vencido no início de 93, fosse aclamado quando do seu último regresso a Roma, momento em que celebrou seu último triunfo (GALIMBERTI, 2016, p. 98). O tema da vitória, portanto, figurou constantemente em moedas de Domiciano.

Figura 10 – Áureo de ouro cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 88.



219

Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 588.

Nessa peça temos no anverso o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita rodeado pela inscrição que identifica a autoridade da cunhagem “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, Poder Tribunício pela sétima vez”. No anverso, por sua vez, temos a personificação da deusa Vitória portando uma coroa de louros, símbolo da honra e da vitória militares romanas que coroava o triunfo do comandante bem-sucedido. A folha de palmeira que a deusa porta, além de símbolo judeu como temos nas moedas de Vespasiano de tipo *IVDAEA CAPTA* (Judeia capturada), era símbolo da vitória e se relacionava com os votos de longevidade e de permanência do império.⁷ Além disso, a palma também poderia representar a alegria (*hilaritas*) e as ideias de abundância, *pietas*, saúde e de felicidade (STEVENSON, 1889, p. 596).

As inscrições que temos no reverso monetário acima apresentado remetem às atribuições políticas e militares de Domiciano “Comandante pela décima quarta vez, cônsul

⁷ RIC II 4, RIC II 159, RIC II 163 e RIC II 167 são alguns exemplos.



pela décima quarta vez, poder censório e Pai da Pátria”. Podemos supor, portanto, que a moeda passava a mensagem de que Domiciano era um comandante militar e defensor de Roma cuja cidade estava protegida por seu guardião e pai da *patria*. Os objetos portados pela personificação da deusa Vitória no reverso dessa moeda de ouro representavam simbolicamente a destreza militar e o desejo por um império longo e próspero sob o comando do último flaviano.⁸

A imagem do cativo prostrado perante a figura de um romano triunfante não foi uma introdução flaviana, mas uma apropriação dessa cena que remetia aos tempos de Augusto.⁹ Em um denário (RIC I 275b) cunhado entre os anos 29 e 27 AEC, por exemplo, Augusto buscava transmitir mensagens taxativas sobre seus algozes Marco Antônio e Cleópatra, logo após tê-los vencido na Batalha do Ácio ocorrida em 31 AEC. Augusto, na condição de comandante do nascente império naquele momento, apresentou o Egito de Cleópatra como um crocodilo dócil, o que outorgava o *status* de aliado do povo romano à província egípcia e, simultaneamente, de vencida pelos primeiros (SILVA, 2014, p. 79).

O que temos, portanto, é a adaptação dos tipos monetários outrora utilizados por Augusto nas cunhagens dos flavianos desde Vespasiano e Tito. Argumentamos que essas emissões monetárias seguiam uma tradição ao emular uma vitória emblemática para o estabelecimento do próprio Principado como foi a Batalha do Ácio. Desse modo, conforme estabelece Quintiliano (*Inst.* 3.7.11) os eventos anteriores ao nascimento do elogiado podem ser utilizados como prelúdios para a fama futura do alvo do elogio, como o próprio mito de Aquiles ou a rememoração dos eventos do Ácio e de Jerusalém com Vespasiano e Tito por meio das moedas.

⁸ Esses tipos monetários que representavam as vitórias dos Imperadores flavianos foram produzidos nos governos de Vespasiano, Tito e Domiciano. As moedas do tipo *CAPTA* foram, por exemplo, frequentemente emitidas nos ateliês de moeda romanas durante os quase trinta anos da segunda dinastia romana. Após o triunfo sobre os revoltosos na Judeia, vencidos por Tito em 71, que culminou na destruição do Templo de Jerusalém, em Roma foi cunhada uma série de moedas cuja inscrição em comum foi *IVDAEA CAPTA* ou “A Judeia capturada”. De uma maneira geral essas moedas apresentavam sempre um ou mais cativos ajoelhados, sentados ou em pé, parcial ou totalmente vestidos ao lado de um troféu ricamente adornado com armaduras e armamentos dos derrotados (CODY, 2002, p. 106).

⁹ Essa, porém, não foi uma novidade nas cunhagens dos tempos augustanos. Alguns exemplos de gauleses representados como cativos na cunhagem romana remontam aos tempos da República. Cf. RRC 438.1 e RRC 468.2. Augusto teria, portanto, reciclado o tema em suas cunhagens durante as contendas contra o Egito de Cleópatra. Sobre os conflitos entre Otávio, Marco Antônio e Cleópatra durante o Segundo Triunvirato, cf. Silva (2014, p. 66-84; 157-172).



Os deuses celebram as vitórias imperiais

As vitórias militares de Domiciano foram, assim como as de seus antecessores, atreladas de forma frequente a figuras divinas em cunhagens fabricadas ao longo das décadas de 80 e 90. Como podemos observar no exemplar a seguir – que apresenta um elemento tipicamente relacionado à Minerva (*aegis*), deusa patrona do Imperador – Domiciano teve as suas conquistas militares propagadas como providência divina:

Figura 11 – Sestércio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 85.



221

Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 285.

Nessa peça temos o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita com *aegis* rodeado pela inscrição “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, cônsul pela décima primeira vez”. No reverso, por sua vez, vemos a deusa Vitória, de pé e voltada para a direita, com o pé sobre um elmo, portando um escudo com a inscrição *DEVICTIS GERMANIS* ou “germânicos conquistados”. Ao lado da deusa está a personificação da Germânia sentada e em posição de luto. A deusa Vitória era a representação da conquista militar para os romanos e na composição imagética referia-se à dimensão sagrada do triunfo latino contra os germânicos. Desse modo, podemos supor que a mensagem dirigida foi a de que o pacto entre os planos do sagrado e do profano, a *pax deorum*, assegurou que os deuses estivessem do lado dos romanos.¹⁰ Júpiter e Vitória apareceram juntos em moedas de Domiciano até o último ano de seu Principado, como no exemplo abaixo:

¹⁰ A *pax deorum* tratava-se do estabelecimento do equilíbrio das relações entre os planos divino e o humano por meio da devoção dos segundos pelos primeiros e da observância dos rituais sagrados (SILVA, 2001, p. 47).



Figura 12 – Sestércio de bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, entre 95 e 96.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 794.

Nessa peça temos no anverso o busto de Domiciano laureado e circundado pelas inscrições identificadoras. Na ceca seguinte temos a personificação de Júpiter sentada aparentemente no lado oposto ao busto imperial cunhado no anverso e portando uma lança na mão esquerda e a miniatura de Vitória que, a nosso ver, parece segurar uma pequenina coroa de louros. Ao analisarmos os dois lados da moeda, podemos supor que Júpiter parece receber a miniatura de Vitória dos romanos o que a inscrição “Para Júpiter vitorioso” parece nos indicar. A representação que temos é a de que a vitória de Roma, dedicada a Júpiter, confunde-se com a vitória do Germânico Domiciano. Vitória também aparece em outro sestércio coroando Domiciano, como podemos ver a seguir:

222

Figura 13 – Sestércio em bronze cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 86.



Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 474.

Finalmente, temos no anverso dessa moeda a imagem do busto de Domiciano voltado para a direita, como nas moedas anteriores, rodeado pela inscrição “Imperador César



Domiciano Augusto Germânico, cônsul pela décima segunda vez, censor perpétuo e Pai da Pátria”. O título de censor perpétuo assumido por Domiciano outorgou-lhe o poder de definição da composição senatorial. Com a censura por tempo vitalício, Domiciano pôde, portanto, admitir e excluir membros da ordem senatorial (WINTERLING, 2012, p. 19). No anverso o Imperador, que porta um raio e uma lança, e está sendo coroado pela deusa Vitória. O raio remete ao deus Júpiter e a lança remete aos armamentos bélicos (STEVENSON, 1889, p. 487). Ressaltamos que essa peça apresenta semelhanças com uma moeda de menor valor, mas com uma iconografia digna de nota:

Figura 14 – As de cobre cunhado em Roma, sob a autoridade de Domiciano, em 84.



223

Fonte: *Online Coins of the Roman Empire*. Disponível em: <http://numismatics.org/ocre/>. Acesso em 09 de Maio de 2022. RIC II 219.

Na peça podemos ver o busto de Domiciano laureado e voltado para a direita e com *aegis*, elemento que remete à Minerva. A inscrição denota a autoridade emissora da moeda “Imperador César Domiciano Augusto Germânico, Cônsul pela décima vez”. No reverso aparece Júpiter personificado, de pé e voltado para a esquerda, circundado pela inscrição “a Júpiter Protetor”. A deidade aparece portando um raio na destra e uma lança na mão esquerda. Podemos notar novamente a concórdia entre os planos do sagrado e do profano representados, respectivamente, pelo raio na mão de Domiciano e na coroação dele por Vitória e na representação de Júpiter na segunda moeda em pose semelhante. Tais representações foram chanceladas pelo senado, o que indicam as inscrições das letras *SC* logo abaixo das figuras de Vitória e de Domiciano e ao lado de Júpiter. Essa forma de representação de Domiciano nos remete à ideia de equiparação entre o Imperador e o deus Júpiter graças ao raio portado pelo *Princeps*. Podemos propor, portanto, que as moedas propagaram representações de Domiciano como Júpiter. As representações de Domiciano ao lado de deuses, dessa forma, figuraram nas



moedas relacionadas ao campo militar, ao relacionar a imagem de Domiciano com a proteção e glória de Roma.

Considerações finais

Conforme abordamos nesse artigo, a retórica antiga determinava os instrumentos que poderiam ser utilizados pelos oradores e demais profissionais para o fabrico de imagens de pessoas alvos de elogio ou de vitupério. No caso de Domiciano, especificamente nas moedas que analisamos ao longo desse trabalho, a sua imagem pública foi fabricada por meio da exaltação e da amplificação dos seguintes elementos: *fortitudo* (coragem) e *gloria* em matéria militar. Desse modo, consideramos que as representações monetárias de Domiciano podem ser lidas por meio da chave do epidítico.

Essas representações de conotação laudatória configuravam-se como condições essenciais para que o indivíduo alcançasse o prestígio social no Principado. As moedas de tipo *GERMANIA CAPTA* foram cunhagens que rememoraram os feitos bélicos de Domiciano por meio da filiação dessas vitórias ao passado recente do império e a deidades como Marte, Júpiter e Minerva. Assim como Otávio Augusto saiu vencedor dos conflitos contra Marco Antônio e Cleópatra (*AEGYPTO CAPTA*) pondo fim às guerras sociais, e Vespasiano e Tito foram os vitoriosos das contendidas entre os romanos e os judeus em 70 (*IVDAEA CAPTA*) – além de terem posto o ponto final nos conflitos gerados pelo Ano dos Quatro Imperadores –, Domiciano triunfou sobre os germânicos e os subjugou ao longo dos anos 80 e 90 colaborando para a manutenção da paz e da magnanimidade do império (*GERMANIA CAPTA* e *DEVICTIS GERMANIS*). Os valores representados pela coragem ou *fortitudo* e glória que pudemos compreender como sendo os atributos externos de acordo com a retórica epidítica (*Ad Her.* 3.10) foram demonstrados por meio das cenas em que Domiciano triunfa sobre os inimigos. A sua vitória correspondia, portanto, à própria magnanimidade de Roma.

REFERÊNCIAS

Documentação escrita

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



FRONTINUS. *Stratagems and Aqueducts of Rome*. Translated by Charles Bennett. London: Loeb Classical Library, 1925.

MACROBIO. *Saturnales*. Traducción de Fernando Navarro Antolín. Madrid: Gredos, 2010.

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

PLINY THE ELDER. *The Natural History*. Translated by John Bostock. London: Taylor and Francis, 1855.

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

VIRGÍLIO. *Eneida brasileira*. Tradução de Manuel Odorico Mendes. Campinas: Unicamp, 2008.

Documentação monetária

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

225

MATTINGLY, H.; SYDENHAM, E. A. *The Roman Imperial coinage: Vespasian to Hadrian*. Volume II. London: Spink and Sons, 1926.

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

Obras gerais

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2011.

BEARD, M. *The Roman Triumph*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge, 2007.

CHARTIER, R. *A história cultural*. Lisboa: Difel, 2002.

CODY, J. Conquerors and Conquered on Flavian Coins. In: BOYLE, Anthony James; DOMINIK, William (eds). *Flavian Rome: Culture, Image, Text*. Boston: Brill, 2002.

GALIMBERTI, A. The Emperor Domitian. In: ZISSOS, Andrew (ed). *A companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

GONÇALVES, A. T. M. *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos*. O caso dos Imperadores romanos Septímio Severo e Caracala. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

KEMMERS, F. *The functions and use of Roman coinage: an overview of 21st century scholarship*. Boston: Brill, 2019.



KEMMERS, F.; MYRBERG, N. Rethinking numismatics: the archeology of coins. *Archaeological Dialogues*, Cambridge, v. 16, n. 1, p. 87-108, 2011.

LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1990.

MARROU, H. *Sobre o conhecimento histórico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARTINS, P. *Imagem e poder*. Considerações sobre a representação de Otávio Augusto. São Paulo: Edusp, 2011.

MURISON, C. The revolt of Saturninus in Upper Germany. *Latomus*, Bruxelles, v. 29, p. 31-49, 1985.

SEAR, D. *Roman coins and their values*. The Republic and the twelve Caesars, 280 BC – AD 96. Volume I. London: Spink, 2000.

SILVA, C. F. P. da. *A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a. C.)*. 2014. 189f. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais. Universidade Federal do Espírito Santo. Vitória, 2014.

SILVA, G. V. da. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Politéia*, Vitória da Conquista, v. 1, p. 29-52, 2001.

SOURVINOU-INWOOD, C. Aegis. In: HAMMOND, Nicholas; SCULLARD, Howard Hayles (eds). *Oxford Classical Dictionary*. Disponível em: [https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-89#:~:text=Aegis%20divine%20attribute%20represented%20as,the%20gorgoneion%20\(see%20gorgo\).&text=308%E2%80%9310%20that%20the%20aegis,229%E2%80%9330](https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-89#:~:text=Aegis%20divine%20attribute%20represented%20as,the%20gorgoneion%20(see%20gorgo).&text=308%E2%80%9310%20that%20the%20aegis,229%E2%80%9330)). Acesso em 09 Nov. 2021.

226

STEVENSON, S. W. *Dictionary of Roman Coins*. London: G. Bell and Sons, 1889.

STRONG, D. E. Trophies. In: HAMMOND, Nicholas; SCULLARD, Howard Hayles (eds). *Oxford Classical Dictionary*. Disponível em: <https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-6585?rkey=r0L9Vy&result=1>. Acesso em 22 Dez. 2021.

WINTERLING, A. Loucura imperial na Roma Antiga. *História*, Franca, n. 1, v. 31, p. 4-26, 2012.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Dom Duarte's *Leal Conselheiro* within the context of Medieval Iberian texts of Authority: The influence of Alfonso X's *Siete Partidas* and Alfonso de Cartagena's *Memoriale Virtutum* on the *Leal Conselheiro*¹

O 'Leal Conselheiro' de Dom Duarte no contexto dos textos ibéricos medievais de autoridade: a influência das 'Siete Partidas' de Alfonso X e do Memoriale Virtutum de Alfonso de Cartagena no 'Leal Conselheiro'.

Jean-Pierre Castillejo²

Abstract : The first half of the 15th century in Portugal saw the publication of Portuguese king Dom Duarte's sapiential work, *Leal Conselheiro* in 1438. This work represented yet another Portuguese literary piece that showed the influence of Castilian legislation (*Siete Partidas*) and other sapiential work since the mid-13th century onward. One Castilian sapiential work that influenced Dom Duarte was the *Memoriale Virtutum* by the converso Alfonso de Cartagena, who was sent to Portugal on four diplomatic missions from 1421 to 1427. The Portuguese Crown Prince, Dom Duarte, was in close contact with the Castilian envoy. It was purported that upon request from the Crown Prince, the Castilian envoy, Alfonso de Cartagena, published the *Memoriale Virtutum*. This close contact shows the mutual influence that both kingdoms had on each other in the creation and publication of sapiential work.

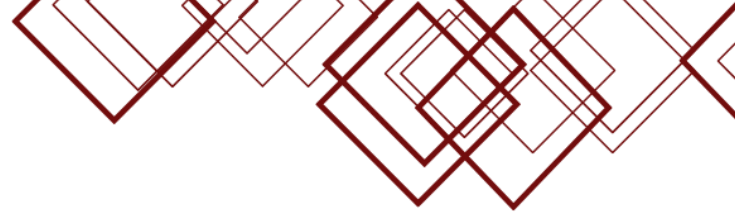
Keywords: Dom Duarte of Portugal; Alfonso de Cartagena – converso; sapiential literature.

Resumen: La primera mitad del siglo XV en Portugal vio la publicación de la obra sapiencial del rey portugués Dom Duarte, *Leal Conselheiro* en 1438. Esta obra representó otra pieza literaria portuguesa que mostró la influencia de la legislación castellana (*Siete Partidas*) y otras obras sapienciales desde el mediados del siglo XIII en adelante. Una obra sapiencial castellana que influyó en Dom Duarte fue el *Memoriale Virtutum* del converso Alfonso de Cartagena, quien fue enviado a Portugal en cuatro misiones diplomáticas entre 1421 y 1427. El príncipe heredero portugués, Dom Duarte, estaba en estrecho contacto con el enviado castellano. Se pretendía que a petición del Príncipe Heredero, el enviado castellano, Alfonso de Cartagena, publicó el *Memoriale Virtutum*. Este estrecho contacto muestra la influencia mutua que ambos reinos tuvieron en la creación y publicación de obras sapienciales.

Palabras clave: Dom Duarte de Portugal; Alfonso de Cartagena – converso; literatura sapiencial.

¹ This paper will use the names of the main characters in their original language.

² BA in Political Economy of International Studies from UC Berkeley, MA in International Policy Studies from Monterey Institute of International Studies and submitted in September 2022 his PhD thesis in Medieval Studies at the Universidade Aberta and Universidade NOVA in Lisbon, Portugal. jpcastillejo@yahoo.co.uk



In 1438 Portuguese King Dom Duarte published his *Leal Conselheiro* or *Loyal Councilor* before passing away after a five-year reign (b. 1391, r. 1433-1438). Prior to his actual reign, he had helped his aging father, João I, the founder of the Avis dynasty, with the affairs of state. Notwithstanding his short reign, Dom Duarte was able to leave behind a legacy of many texts of authority and *sapience* or knowledge. He has been considered as a multifaceted figure in Portuguese history and culture from the time of his reign until today. He was not only important for his administrative and legislative abilities but also for his literary achievements as a pre-Renaissance humanist. Dom Duarte also continued the political trend initiated by his father in the centralization of monarchic power. He believed that the king should be a role model in the behavior of the nobility, and that the nobility, in turn, should be a role model for the realm's subjects. His younger brother, Dom Pedro, also would support the royal endeavors in the improvement of moral behavior of the ruling elites. With help of his wife, Queen Leonor, King Dom Duarte was able to compile the many years of written material and publish two books of authority on his thoughts and reflections on the conduct of his elites before his premature death in 1438.

Dom Duarte's reflective or speculative work is in line with prior late medieval authority literature from the Iberian Peninsula, such as Alfonso X of Castile's 13th century *Siete Partidas* or *Seven Parts*, which was Europe's largest compendium of medieval legislation. King Alfonso X's legal work was also a moral and ethical council for the behavior of the monarch, on both his personal conduct, as well as how he should he behave towards his subjects. It also was to provide a moral guide for the nobility's behavior, as well as its responsibilities as an elite governing body. This paper will establish the influence of the *Siete Partidas*, which left a huge imprint on the Portuguese king's approach to good governance via a comparison-contrast of the two works on princely authority. Nonetheless, Dom Duarte was not only influenced by 13th century written works of *specula* but by the mentoring of the Castilian humanist, Don Alfonso de Cartagena, ambassador at the Portuguese court and writer of the reflective *Memoriale Virtutum*. The paper will also analyze the ideals and concepts in these works, especially the role of knowledge, that were prerequisite for ideal governance.

The historical context for the *Leal Conselheiro* was the aftermath of the socio-political upheavals of 1383-85, which tore the kingdom of Portugal between partisans of the Castilian pretender (pretendiente) to the Portuguese throne, King Juan I and Master João of Avis, the half-brother of the recently deceased Portuguese king, Fernando I. The Master of Avis would

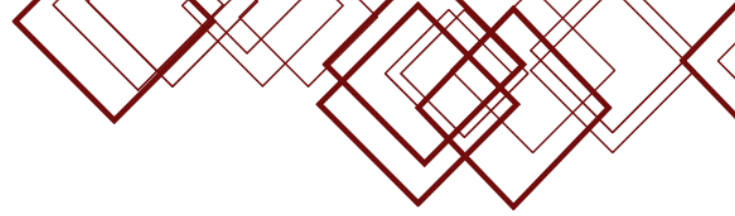


become king of Portugal as João I, and successfully fight against the Castilians and establish a new dynasty, the House of Avis. In the aftermath of the war, many members of the established aristocratic elite of Portugal, who had supported Castilian King Juan I, immigrated to Castile. This aristocratic vacuum in Portugal was replaced by members of the lower nobility and ennobled burghers, who became a new “nationally conscious” Portuguese elite.

It was the social behavior of this new elite that caught the attention, if not alarmed João I's heir, Dom Duarte, to write a book on the personal and social conduct for this new ruling class, the *Leal Conselheiro*. In it, the monarch wrote about the concepts of prudence, justice, temperance, fortitude and all of the conditions necessary that should belong to a good counselor. Dom Duarte believed that the ruling elite should and must rule fairly over its subjects. He believed that the nobility should always show compassion and restraint when making decisions. The king also thought that the aristocracy's decisions were to be prudent, measured and follow the rule of law. The king based his ideas and notions on the writing of other authors, both religious and secular, from classical Greco-Roman scholars and philosophers. (Botelho, 1991, 115-116).

229

King Dom Duarte was not the only prince who wrote didactic books, such as the *Leal Conselheiro*. His younger brother, Prince Dom Pedro wrote the *Livro da Virtuosa Bemfeitoria* or *Book of Virtuous Betterment*. Dom Duarte's book was a prime example of theoretical and practical reflections on how to rule. It represented an anthropomorphic image of society, conceived as a collective organism, whose function and balance was guaranteed by the coherent cooperation of all of its members. Barros Dias discussed how Dom Duarte was influenced by previous authors in their reflections on how to conduct themselves and same use of their narrative style. She established that the oldest sources used were the 13th century *Crónica Particular de San Fernando*, *Crónica de Veinte Reyes/versão crítica*, *Primera Crónica General de España*, along with its broadened version, *version amplificada de 1289* and *Crónica de 1344*. Barros Dias discussed how these princely speculative treaties were an *ars vivendi* enumerating the qualities and responsibilities of the ideal sovereign (Dias, 2005, 118-121). Barros Dias went on to argue that reflective anecdotes placed into the narrative of the chronicles were like “small mirrors” of princely reflection in order to be used in the interaction with the social body of the kingdom. She also explained how concrete examples of real-life situations were *exempla* or exemplary behavior, whereas *specula* were the more theoretical modes of absolute qualities

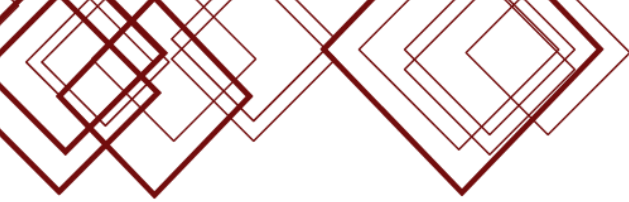


(Dias, 2005, 126). Dom Duarte in his work was able to tie in both the concrete examples from his own life experiences or *exempla* with the theoretical framework of *specula*.

According to Seixas and Galvão, the speculative writings of Dom Duarte and Dom Pedro acted as manuals of governance, encompassing simultaneously a religious, moral and intellectual education, as well as administrative exercises. As such, the monarchy had to recognize that the primary purposes of exercising power were to construct peace, practice justice and strive for the well-being of the community. The king, as the center and model of society, had the obligation to serve as a virtuous mirror for his subjects, who would reflect the behavior of their supreme lord (Seixas, 2014, 275-276).

According to historians Carvalho Homem and Beceiro Pita, King Dom Duarte was not only a man of knowledge but a man of power. Already as Crown Prince, Dom Duarte was in charge of different posts of responsibility. In 1408, he was granted the ability to impose taxes on his own domain. By 1411, the royal chancellery provided many testimonies of the Crown Prince managing a vast financial and fiscal domain for his father, King João I. He would become more involved in administering justice and matters of defense of the realm. Not only did he possess his own domains but had officers, privates and counselors under his command as well. Historians could see the relinquishing of governance on the part of an aging king, Dom João I, to the apprenticeship of a young, dynamic and ambitious prince, Dom Duarte, who was not yet thirty (Homem, 2007, 933-934).

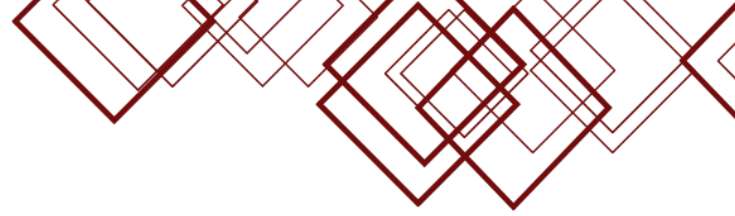
Not only was the Crown Prince interested in affairs of the state but in compiling the legislation of his father, João I, into one legal compendium or ordinances. The process began in 1418 with the Courts of Santarem and would continue after Dom Duarte's death into the mid-1440s under the supervision of his son Afonso V. As such, these ordinances would be called the *Ordenações Afonsinas* after Dom Duarte's son, who finished the work under his supervision. It was also Dom Duarte, as Crown Prince, who commissioned the famous chronicler, Fernão Lopes to write about the advent of the new Avis dynasty that his father João I established in 1385. The purpose of the commission was the propagandistic legitimization of the new dynasty as it rebelled against the pretenses of the King of Castile, Juan I, who had married the young Princess Beatriz of Portugal and wanted to rule over Portugal in her name during her minority. As such, the chronicles were to create a new "memory" of the Portuguese nation and to claim its specificity in the peninsular setting (Homem, 2007, 934-935).



In terms of his intellectual development, Dom Duarte had a vast library for a sovereign from that period. From his collection, which his *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte* (*Livro da Cartuxa*) has registered an inventory, Document 54 testifies to an inventory of 87 books. In it one finds *História Geral* and *Crónica de Espanha* and *Crónica de Espanha em Cadernos*. However, one cannot establish if these volumes were the original 13th century Castilian works or the later 14th century editions written in Portuguese by Count Dom Pedro de Barcelos. In his inventory, King Dom Duarte had the *Primera Partida* of the legislative compendium of King Alfonso X's *Las Siete Partidas*. Perhaps the entire compendium was in the royal chancellery. King Dom Duarte also had Castilian literary works that influenced his thinking and world outlook, such as the didactic *Book of Conde Lucanor* by Count Don Juan Manuel, the work of *exempla* by Juan Ruiz, the Archpriest de Hita, *El Libro de Buen Amor* (*The Book of Good Love*) and two books of Confessions by Martín Pérez (Duarte, *Livro da Cartuxa*, 1982, 208-210). One can see how the political and literary elites from the two kingdoms mutually influenced one another.

231

Dom Duarte's reflective work can be seen as a culmination of medieval texts of authority on the Iberian Peninsula. Dom Duarte followed in the tradition of other Iberian monarchs and noblemen in the late Middle Ages who had set the stage in terms of their council and reflections on human action, behavior and ethical and moral stances. In the second half of the 13th century, King Alfonso X, the Wise, of Castile and Leon in his quest for gathering, compiling and spreading knowledge, authorized the publishing of books on science, astrology, medicine, mathematics, history, laws, songs and poetry. On the one hand, his books on history expressed the king's ideological stance to the development of the Kingdom of Castile within Iberian history and the important role of the monarch vis-à-vis the nobility. Here we can see how Dom Duarte was influenced by Alfonso X in the need to record a certain type of "collective memory" for posterity. On the other hand, his compendium of laws, the *Siete Partidas*, reflected the sovereign's thoughts and beliefs on the role of the monarch and his responsibility to himself as the head of state and his responsibility to his subjects. The *Siete Partidas* also discussed the responsibility of the nobility to its serfs (Fernández-Ordóñez, 2000, 264-265). Here one can see the correlation between Alfonso X legalistic compendium and Dom Duarte's *Leal Conselheiro* and the need to justify the rule of a sovereign as a centralizing authority over all other orders throughout the realm.



On a European level, the *Siete Partidas* was the largest and most comprehensive body of legislation produced in the Middle Ages (López Estrada, 1992, 9). It stands out for its attempt to provide consistency in a legal patchwork of different laws and privileges of the medieval period (López Estrada, 1992, 28). It also made a clear separation of the spiritual authority of the Church in the first part or *Primera Partida* from the secular and temporal power of the monarch placed in the following second part or *Segunda Partida* (Fernández-Ordóñez, 2000, 271-272).

In the prologue to his book, King Dom Duarte stipulated that his work would be an ABC on loyalty for the new nobility. In other words, it would be a didactic book that would teach the new nobility how to conduct itself. The central piece to the king's ideological approach to good governance was the concept of loyalty, which was a combination of three distinct parts: A) the awareness of the power and passions that we have; B) the greater good rewarded to those who follow the path of virtue and goodness; and, C) awareness of the evil inherent in all of us and of our sins. He went further to state that by "loyalty" one understands, is awareness of and recognition of our power, wants, memory, understanding, desire, of striving towards and possessing virtues, as well as committing sins and other faults. Loyalty is to be held and respected by all throughout the realm, be it lords and servants or husbands and wives. Dom Duarte also believed that through reading "good" books and having good conversations, they would lead to growth in knowledge, just as a body grows over time. The king believed that from reading, people could obtain three benefits or advantages: First, spending time in performing good acts; second, growth in sound knowledge; and, third, when remaining idle and reflecting, to remember the things that one has read and go back to do things that make our sound knowledge and virtues grow (Botelho, 1991, 47-48).

As one of the concepts to good governance, Dom Duarte placed an emphasis on memory, which as one of the faculties that humans have to recall past experiences played an important role in the *Leal Conselheiro*. In epistemology, it is one of the ways of knowing for human beings as it helps humans to learn from past experiences, as well as shapes our identity of who we are and where we come from. In Chapter 2 "Understanding and Memory", Dom Duarte made the difference between "understanding" or reason and intelligence (*entendimento*) and "to understand" or comprehend, perceive (*entender*). According to Dom Duarte, to understand, comprehend or perceive are divided into four branches: *scilicet* a knowing agent, who is aware, speculative and practical. However, for Dom Duarte's purpose, he claimed that sound

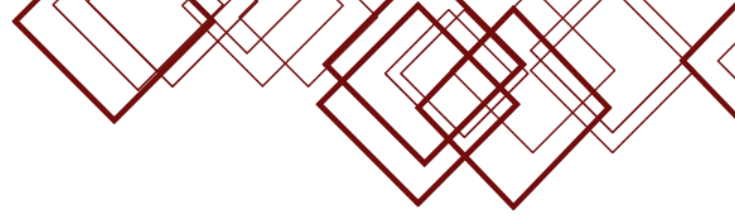


understanding or reasoning (*bom entendimento*) encompassed memory and good will. He distinguishes between two types of memory: one that pertains to reason and the other to the senses (Barbosa, 1982, 35). Dom Duarte warned that regardless of how intense memories were, that they should not be trusted completely as memories tend to fail us and/or “fade” with time. Therefore, it is imperative to write them down, as it is the best way to remember or recall events (Barbosa, 1982, 36). Here Dom Duarte is speaking like a legal counsel to his audience, the new elite, in how it should conduct its daily affairs of state by recording all interactions and decisions and not relying on memory, which is fallible and could lead to possible future problems. Good governance cannot rely solely on the recourse of an individual’s memory as it is faulty. Instead, princes should rely on written records to avoid mistakes and arbitrary decisions.

Reflecting on how the *Siete Partidas* interpreted how a monarch should display sound understanding and judgement, Laws 1, 2, 4, 6 and 16 of Title 5 went on to discuss the importance of a monarch’s deeds, as well as his behavior and conduct. The king should be proactive in being well-versed and well-read and that he uses “good understanding” or “sound judgement”, which is “*buen entendimiento*” in Castilian. Alfonso X believed that any monarch that did not try to keep abreast with knowledge would be like despising himself and his creator (Alfonso X, 1992, 145-149).

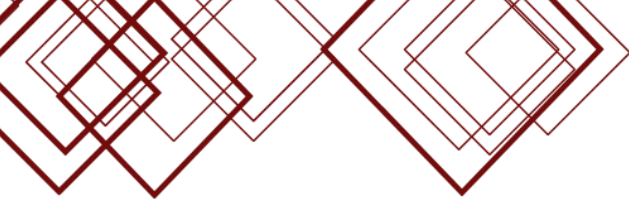
233

The idea of “*buen entendimiento*” was so important for Alfonso X that the *Segunda Partida* had an entire title, number 31, dedicated to the importance of higher studies, knowledge and scholars of the kingdom. Here we see how imperative the role of education, knowledge and wisdom was for the well-being for the realm. Not only were the aforementioned qualities or traits important, but also was sound understanding or “*entendimiento*” (Alfonso X, 1992, 229-236). This clearly demonstrated how highly the king and his legal team revered learning, scholarship, scholars and their expertise. This, in turn, would improve the performance of the court staff and the livelihood of the subjects. This is a clear demonstration of the Crown acting on its ideals set out in the didactic works and literature of authority of the late medieval Iberian kings in how a monarch should rule in the best interests of its subjects and the realm. The concept of understanding relates to the way and manner King Dom Duarte of Portugal in the 15th century would later interpret it as well. It demonstrates the continuity in Iberian didactic and authority literature in the late medieval period of how the monarch as the center of society should be model and instructor of moral conduct.



The centerpiece to Dom Duarte's work, however, is Chapter 50, in which he discussed the importance of the concepts of prudence, justice, temperance, fortitude and the conditions that belong to a good counselor. In the development of his thinking, Dom Duarte alluded back to the concepts of memory, understanding and desire, stating how prudence governs memory and understanding. He explained that prudence consisted of three aspects: the remembrance of things past, consideration of things present and of those things that are to happen, in terms of all possible consequences of one's deeds and actions. Continuing with his thinking, Dom Duarte wrote that knowledge, desire and power are ruled by prudence, justice and temperance respectively. Without them, the state and its subjects would be imperiled and fall into bad governance (Botelho, 1991, 115-116). Dom Duarte discussed how he inherited from his father the ability to rule wisely based on four conditions: 1) the fear of bad governance; 2) to use justice through temperance; 3) to satisfy the discontented; and, 4) end all endeavors without personal gain or self-aggrandizement (Botelho, 1991, 117).

These thoughts and reflections are clearly seen in the *Segunda Partida* or Second Part of his legal compendium (Fernández-Ordóñez, 2000, p 274 and 279-280). It was in Title 1, Laws 8 and 9 that King Alfonso discussed what the power of the king was and how it should be used, claiming that the king must protect the common good and welfare of his people as if there were his own for their good and wealth is like his own (Alfonso X, 1992, 135-136). The Castilian sovereign went further to state that the king must be true to himself, especially through his thoughts. King Alfonso X discussed this further in detail in Title 3 that the nature of man, and note, not the grace of God, is ruled by three categories: his thoughts, his word and his deeds. In Law 1 of Title 1, Alfonso X states that thoughts consist of the quality that men have to measure things past and those that are to be done. In Law 2 of Title 1, the king declares that thought is born through *reason* and helps men to keep from harm, such as greed, pride and vice (Alfonso X, 1992, 139-140). It is here that the Castilian king and his team of legal experts went beyond dictating laws and explained their purpose of legislating through logic and reasoning and not through force. No longer should sovereigns use the Church or the fear of God to justify their laws but rather the use of the human capacity to reason and use logic to explain how and why rulers should reign. The *Siete Partidas* was to provide a moral compass and guide for men and not simply provide an exhausting list of things they were allowed to do or not. This legal compendium was not just a dry list of laws but a reflection on the human mind and its capacity

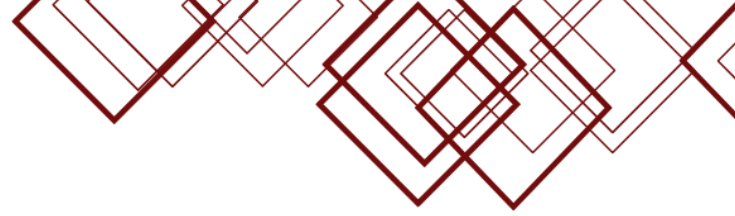


to reason, speak in a measured manner and to judge men, as well as kings, by their deeds and actions.

Continuing with the duties of the king in the *Segunda Partida*, Alfonso X and his legal team believed that the monarch had a responsibility towards his people or subjects. In Laws 1, 2 and 3 of Title 10, it was stated that the king must love, honor and protect his people. According to Alfonso X, there were three ways of demonstrating this through mercy, piety and clemency or compassion. (Alfonso X, 1992, 173-176). Once again, one sees the need to explain the legal writings in a rational manner to justify the positions of the monarch to his own words and actions, his court and his people. This need to rationalize the Crown's decision-making and legislation would be taken by Portuguese King Dom Duarte in his *Leal Conselheiro*.

Dom Duarte believed that in order to extend his decision-making for the well-being of the realm, it was the monarch's ability to choose the best from the nobility to serve the interests of the Crown. Once again in Chapter 50 of the *Leal Conselheiro*, the monarch's assistants had to display special attributes and virtues; such as, demonstrating loyalty and obedience to the Crown; good memory in retaining of what they learn and hear; to be courteous and know how to speak mildly; that they be knowledgeable in many disciplines. They should also be honest and truthful and avoid lying; that they are not drunks or fornicators; that they are honorable; that they are not greedy for riches, such as gold and silver. Especially important that they love justice, abhor the abuse of power and justice and come to the rescue those affected by such abuses. The king's assistants must also be strong and demonstrate perseverance in all of their endeavors. They should also be well-versed in budgeting and bookkeeping. The king's assistants must also not be loose-tongued, as well as do not speak to those who are loose-tongued or drink, not to show a tendency to antics and to show temperance in their actions. Finally, that they know how to console the king's subjects and correct and amend their mistakes by providing counsel to them (Botelho, 1991, 117-119).

Once again, one can see how Dom Duarte's views of the nobility reflected those of Alfonso X, who believed that the monarch's legal extensions, the nobility, was to play a role in assisting the king rule over the realm and was also expected to behave in a manner that was exemplary. The aristocracy was expected to conduct itself and its deeds in a measured and supportive manner to the king and his kingdom. Hence the name of the Second Estate or aristocracy, which was "nobility" and the expectation that it showed clemency, kindness and

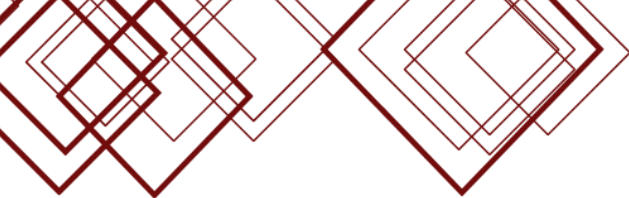


graciousness to its subjects, as well as temperance and sound judgment in its behavior and decision-making. One must highlight how these late medieval texts of authority wanted to set a moral compass and guide for all members of the kingdom to follow and provide a legal, philosophical and socio-political framework to work in (Alfonso X, 1992, 164-165). Again, this relates to how Dom Duarte believed that the new Portuguese nobility should conduct itself after having been empowered in the aftermath of the events of 1383-1385. Dom Duarte wanted to ensure that the new elite be beyond reproach as it was in charge of assisting the Crown in the affairs of the state.

Finally, the last chapter of the *Leal Conselheiro*, Chapter 103, was dedicated to preserving “loyalty” in the kingdom. The monarch discussed the responsibility of each individual to him or herself, the responsibility of each lord to his household or domain and last, how the kingdom and city, through mutual loyalty, have a responsibility to their subjects to be well governed. The king emphasized the importance of loyalty in preserving of the realm, as a weakening of such loyalty could lead to the kingdom’s downfall. He argued that the best governance is based on loyalty between lord and his subjects, servants and vassals so that they may live in peace and in conformity with the laws of the land. These, in turn, must be based on reasoned understanding and that without them, the towns, cities and domains could not be ruled in a lasting manner (Botelho, 1991, 138-140).

Once again, one can see how Dom Duarte drew his ideas of the king’s duties towards his subjects. A century earlier Portuguese King D. Dinis (r. 1279-1325) had the *Siete Partidas* translated into Portuguese and as a result, Dom Duarte had access to its dedicatory message of reflection on princely rule (Ferro, 2006, 131). Alfonso X and his legal team in the 13th century also believed that the monarch had a responsibility towards his people or subjects. In Laws 1, 2 and 3 of Title 10, it was stated that the king must love, honor and protect his people. According to Alfonso X, there were three ways of demonstrating this through mercy, piety and clemency (Alfonso X, 1992, 173-176). Once again, one sees the need to explain the legal writings in a rational manner to justify the positions of the monarch to his own words and actions, his court and his people. This need to rationalize the Crown’s decision-making and legislation were taken by Portuguese King Duarte in his *Leal Conselheiro*.

In terms of the king and his word, Alfonso X redacted in Title 4, Laws 2, 3, 4 and 5 that a monarch should be measured in his speech and tone and should never use vulgarity. The king



went on further to say that kings should never lie or be loose of tongue, as the former would damage their reputation and the latter would compromise kings' reputation as sovereigns. As such, the monarch's word, his deeds and actions must be governed by temperance. (Alfonso X, 1992, 145-149). It is clear that Dom Duarte took from this legislation in order to write his own consideration in Chapter 50 of the *Leal Conselheiro*.

One final aspect of the *Siete Partidas* is the concept of justice, which was covered in the third part or *Partida Tercera* and that was covered by other authors on medieval texts on authority, such as King Duarte of Portugal. Even though the Third Part is dedicated to procedural law, it proceeds to define what is "justice" as a concept before going into the technical details of its organization and administration. In Title 1, justice is the source in which all right emanate and what keeps the world in order (Alfonso X, 1992, 240). In terms of justice as a concept or intellectual construct, Alfonso X and his legal team discussed that it was a deeply rooted virtue that strived towards what we consider the truth. In the title itself, the expression was to look towards the "true sun" or light.

237

Justice, as a philosophical construct or concept, contrasts the different acts of men and distinguishes the good from the bad. In Law 2 of Title 1, the *Siete Partidas* reasoned the advantages of living according to a just life, which consists of a measured life without causing discomfort or malaise to others. Finally, Law 3 provided a construct with the concept of "rights" that was ruled by three commandments. The first one was that man live honestly to himself, the second was that he causes no damage to others, and three that he allows rights to others. (Alfonso X, 1992, 240-242). Once again, a link can be made between Alfonso X's law giving and moral teachings of the 13th century to the writings of Dom Duarte and Dom Pedro, as well as their use of visual imagery to transmit these same concepts of justice or loyalty to the rest of society in the 15th century.

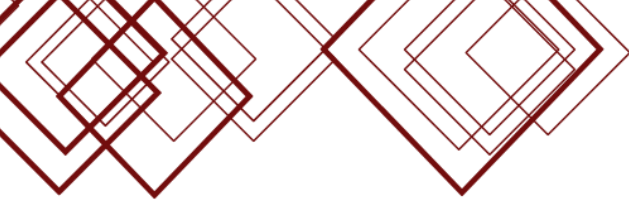
Another aspect of the revolutionary nature of the *Siete Partidas* was that it was written in the vernacular, Castilian, breaking the tradition of writing official state documents in Latin. As a result, Alfonso X established secular sovereignty over his own subjects and created a distance to papal authority. The Castilian king not only established his temporal authority over his territory but would extend his own personal authority in terms of expressing his thoughts and beliefs in what he believed how the monarch should hold himself in a dignified manner at court and under what conditions he should rule over his subjects. Dom Duarte also explained why



the Portuguese Crown chose the Portuguese language over Latin in Chapter 99 of the *Leal Conselheiro* so that more people could understand texts and many people could understand the message conveyed by the writer. In this case, the writer was no longer the Church or its authorities but the king and his counselors. Dom Duarte, in the tradition of Iberian didactic and authority literature, would take these notions of the central role of the monarch in providing a moral compass, instead of that of the Church, for his court and subjects and apply them to his work the *Leal Conselheiro*.

Perhaps as important as the use of previous works of jurisprudence and didactic books of reflection, was the intellectual relationship that Dom Duarte maintained with the Castilian ambassador, Don Alfonso de Cartagena. Not only was the Castilian ambassador a diplomat to the royal court in Lisbon but also a former counselor to Castilian King Juan I, and an established humanist author who helped develop Dom Duarte's intellect when he was still the Crown Prince. According to Buescu, Don Alfonso de Cartagena was originally from a prominent family of Jewish converts who helped establish humanism on the Iberian Peninsula. He translated classical authors such as Aristotle, Cicero and Seneca into Castilian. He wrote a moral treatise, *Memoriale Virtutum*, that was based on many precepts from Aristotle's *Nicomachean Ethics* and that was later used by Dom Duarte in his *Leal Conselheiro* and acknowledged by the king himself in Chapter 50 of the book (Buescu, 2007, 151-152). This demonstrates, not only the importance of the direct discourse between Don Alfonso and Dom Duarte in the development of princely authority, but the influence of Castilian thought in Portugal within an Iberian context in the late medieval period.

Dionísio discussed in his article “Do *Memoriale Virtutum*, de Alfonso Cartagena ao *Leal Conselheiro*, de D. Duarte” how Don Alfonso de Cartagena was sent to Portugal on four diplomatic missions from 1421 to 1427. It was also when he came into contact with the Crown Prince, who by then had already ten years of governing experience. It was during his stay in Portugal that he translated the classical works upon request from Dom Duarte into the vernacular and composed his *Memoriale Virtutum*. In fact, Alfonso de Cartagena's *Memoriale Virtutum* influenced Dom Duarte in composing his *Leal Conselheiro*. Dionísio argued that Don Alfonso exercised a tremendous influence on the Portuguese intellectual milieu in the first half of the 15th century (Dionísio, 2004, 262-264).



Dionísio established that there were many points of similarities and coincidences between the two works of *specula* and authority. Dionísio compared the chapters from the two books in a chart; which showed the chapters that were similar. There was a total of 29 chapters in the *Leal Conselheiro*, which were chapters: 1, 2, 8, 9, and 34-60. Dionísio also compared in the chart the concepts that were in the *Memoriale Virtutum* with the chapters of the *Leal Conselheiro*: Justice (Ch. 50 and 60), Understanding (Ch. 1, 2, 8 and 9), Prudence (Ch. 51-59), Fortitude (Ch. 50), and Temperance (Ch. 50). Dionísio also compared certain passages, especially in dealing with justice (Dionísio, 2004, 267-273). It is through such cross-referencing and comparison and contrast of sources that historians and investigators can establish the strong influence of Don Alfonso de Cartagena on Crown Prince Dom Duarte and how there was a continuous sharing and borrowing of thoughts and reflections between the two Iberian kingdoms in this period.

It was the combination of Dom Duarte's practical experience in presiding over certain aspects of the kingdom, as well as the literary cultural life at the court, that provided fertile soil for a mentor like Don Alfonso to foster the intellectual growth of his protégés, the Portuguese Crown Prince, Dom Duarte and his brother, Dom Pedro. The friendly rapport encouraged a philosophical discussion between the three in general and influenced Dom Duarte's approach to learning in particular, which was based on personal experience, reading "good" books and developing healthy discussion to elaborate and expand upon ideas. On a larger historical scale, the relationship represented a human dimension to the mutual influence of both Castile and Portugal within an Iberian context of princely works of *exempla* and *specula*.

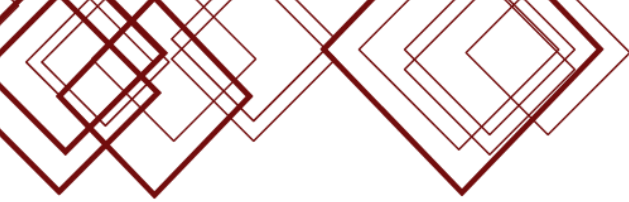
Following in the line of late medieval books of authority, Portuguese King Dom Duarte's work, the *Leal Conselheiro*, can be considered as the fruition and culmination of the development in late medieval Iberian philosophical, didactic and speculative literature. It was demonstrated how the *Leal Conselheiro* was influenced by prior speculative and authority works, such as Alfonso X *Siete Partidas*, other 13th century sapiential works and Don Alfonso de Cartagena's *Memoriale Virtutum*. These works overlapped in their approach to concepts such as justice, temperance, loyalty, prudence, good understanding and sound judgement and how the monarch with his elites had to conduct themselves in an exemplary manner, as a chain of command going from the center to the periphery.



Dom Duarte, through a multi-faceted approach, was able to transmit the notion of the centralizing authority of the Crown to the different sectors of society: first through the courtesans and then the lower strata of society. This message was the link between all members of society through loyalty and the permanency of the king through a line of exemplary moral conduct (Seixas, 2014, 277). Dom Duarte continued with the tradition established by previous rulers and princes of providing a moral example for his subjects. However, Dom Duarte went beyond previous didactic teachings to a more developed epistemological approach to moral conduct by asking questions on the nature of human knowledge, understanding, memory, as well as such concepts as justice, loyalty and truthfulness. As such, Dom Duarte left his own imprint on the discussion of human behavior and moral conduct, not only for his 15th century Iberian contemporaries but also for future generations on a broader scale.

BIBLIOGRAPHY

- ALFONSO X EL SABIO (1992), *Las Siete Partidas: Antología*. López Estrada, Francisco y María Teresa López García-Berdoy. Madrid: Editorial Castalia “Otres Nuevos”.
- BARREIRA, Catarina Fernandes e Miguel Metelo de Seixas (2014), *D. Duarte e a sua Época. Arte, cultura, poder e espiritualidade*. Instituto de Estudos Medievais, Coleção Estudos 6, Lisboa.
- BECEIRO PITA, Isabel (2014), La imagen de la realeza: Juan II de Castilla y los Avís contemporáneos. In: *D. Duarte e a sua época: Arte, cultura, poder e espiritualidade*. Coordenação: Fernandes Barreira, Catarina e Miguel Metelo de Seixas. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 87-107.
- BENTO, Abílio Fernando Pinto (1997), *O Leal Conselheiro de D. Duarte: Uma “Moral Filosofia”*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade de Porto.
- BUESCU, Ana Isabel (2007), Livros e livrarias de reis e de príncipes entre os séculos XV e XVI. Algumas notas. In: *eHumanista: Volume 8*, 143-170.
- DIAS, Isabel Barros (2008). Gathering, Ranking and Denegating sources in Thirteenth-and Fourteenth-century Iberian Chronicles. In: *The Medieval Chronicle: V*, ed. Erik Kooper, Brill/Rodopi, 47-60.
- (2007). Cronística Afonsina modelada em português: Um Caso de Recepção activa. In: *HISPANIA. Revista Española de Historia*, vol. LXVII, núm. 227, septiembre-diciembre, 899-928.
- (2005). Modelos teóricos e descrições aplicadas: Imagens de soberanos na crónica ibérica de inspiração afonsina: In: *Modelo: Actas do V Colóquio da Secção Portuguesa da Associação*



Hispanica de Literatura Medieval. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 117-128.

DIONÍSIO, João (2004), *Do Memoriale Virtutum, de Alfonso de Cartagena, ao Leal Conselheiro, de D. Duarte*. In: Belo Horizonte: *CALIGRAMA*, 261-280, 9 Dezembro.

DOM DUARTE (1982), *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (Livro da Cartuxa)*, Edição Diplomática. Lisboa: Imprensa Universitária. Editorial Estampa.

---- (1854), *Leal Conselheiro, o qual fez Dom Duarte*, ed. J.-I. Roquette. Va. J-P Aillaud, Moulon e C^a, Paris, 1854.

---- (1982), *Leal Conselheiro*, ed. João Morais Barbosa. Vila da Maia: Imprensa Nacional: Casa de Moeda, 1982.

---- (1973), *Leal Conselheiro e Livro da Enseñança de bem Cavalgar Toda Sela*. Coimbra: Notícia Histórica e Literária, Selecção e Anotações, 2^a ed. F. Costa Marques.

D. Duarte (1991), Introdução e selecção de textos de Afonso Botelho. Lisboa: Editorial VERBO.

FERNANDES, Acir Meirelles (1997), *Consciência e Vontade no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Ponta Delgada: Universidade dos Açores.

FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, Isabel (2000), Evolución del pensamiento alfonsí y transformación de las obras jurídicas e históricas del Rey Sabio. In: *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. No. 23, 263-283.

---- (1999), El taller historiográfico alfonsí. *La Estoria de España* y la *General Estoria* en el marco de las obras promovidas por Alfonso el Sabio. In: J. Montoya y A. Rodríguez (coords.), *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*. Madrid: Fundación Universidad Complutense, 105-126.

FERRO, Carolina Chaves (2006), A Livraria do D. Duarte (1433-1438) es seus libros. In: *Linguagem, História e Cultura*, Franca, v. 5, n. 1, Março, 129-149.

GAMA, José (1995), *A Filosofia da Cultura Portuguesa no Leal Conselheiro de D. Duarte*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian: Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.

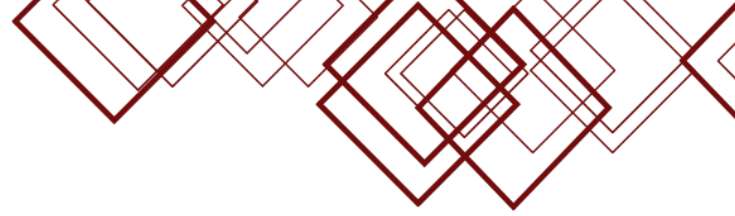
HOMEM, Armando Luís de Carvalho and Isabel BECEIRO PITA (2007), Rey y 'Totalidad Nacional' en la obra de Don Duarte: En torno a los conceptos de Prudencia y Consejo. In: *HISPANIA. Revista Española de Historia*. vol. LXVIII, núm. 227, septiembre-diciembre, p. 929-944.

LE GOFF, Jacques (2015), *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70.

LÓPEZ DE AYALA, Pero (2011), *Libro Rimado del Palacio*. Linkgua: Barcelona.

LÓPEZ ESTRADA, Francisco y María Teresa López García-Berdoy. *Las Siete Partidas: Antología* (1992), Madrid: Editorial Castalia "Odres Nuevos".

MACIEL, Sheila Dias (2004). A Literatura e os Gêneros Confessionais. In: *Diálogo - Estudos Literários e Linguísticos*, 1^a ed., 75-91.



- MARTIN, Georges (2002), Los intelectuales en la corte alfonsí. El saber y la literatura al servicio de la monarquía. In: *Alfonso X y su época*, (Manuel RODRIGUEZ LLOPIS, dir.), Murcia: Carroggio, 259-285.
- MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho (2009), *O Leal Conselheiro, de Dom Duarte e a tradição dos Espelhos de príncipes*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
- SEIXAS, Miguel Metelo de and GALVÃO-TELLES, João Bernardo (2014), Elementos de uma cultura dinástica e visual: os sinais heráldicos e emblemáticos do rei D. Duarte. In: *D. Duarte e a sua época: Arte, cultura, poder e espiritualidade*. Coordenação: Fernandes Barreira, Catarina e Miguel Metelo de Seixas. Lisboa: Instituto de Estudos Medievais, 257-283.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

Transferências culturais entre França e Brasil: as revistas ilustradas *Je Sais Tout* e *Eu Sei Tudo*

Cultural transfers between France and Brazil: the illustrated magazines Je Sais Tout and Eu Sei Tudo

Ana Carolina de Carvalho Guimarães¹

Resumo: Tomando como fontes a revista *Je Sais Tout* - publicada na França entre 1905 e 1939 - e a *Eu Sei Tudo* - editada no Brasil entre os anos de 1917 - e adotando como referencial teórico a perspectiva da história transnacional, este artigo tem como objetivo investigar a circulação dessa revista francesa no Brasil e suas transferências culturais para a brasileira. Foram pesquisados todos os números da *Eu Sei Tudo* e alguns da *Je Sais Tout* – disponíveis no acervo online da Biblioteca Nacional da França (Gallica), dando ênfase a primeira década de publicação de ambas as revistas. Consideramos a hipótese de que a *Eu Sei Tudo*, em que pesem as apropriações e tons nacionais, propagou em suas páginas conteúdos vinculados a comportamentos e gestos que, frequentemente, reiteravam um olhar eurocêntrico.

Palavras-chave: Revistas Ilustradas. História Transnacional. História da Educação.

Abstract: In this article, by having as sources the magazine *Je Sais Tout* - published in France between 1905 and 1939 - and *Eu Sei Tudo* - was edited in Brazil between 1917 and 1958 - and by adopting the History of Illustrated magazine as a theoretical reference and from a Transnational History perspective, this article aims to investigate the circulation of this French magazine in Brazil and its cultural transfers to the Brazilian one. All issues of *Eu Sei Tudo* and some of *Je Sais Tout* – available in the online collection of the National Library of France (Gallica) – were researched, with emphasis on the first decade of publication of both journals. We consider the hypothesis that *Eu Sei Tudo*, despite the national appropriations and tones, propagated on its pages content linked to behaviors and gestures that often reiterated a Eurocentric view.

Keywords: Illustrated Magazines. Transnational History. History of Education.

¹ Formada em Pedagogia pela Universidade de São Paulo. Mestra em História da educação (USP) e Doutoranda (USP) sob orientação da Prof^a Dra Maria Angela Borges Salvadori. E-mail: ana.carolina.guimaraes@usp.br



Introdução

Este artigo tem como objetivo investigar a circulação da revista francesa *Je Sais Tout* no Brasil e suas transferências culturais para versão brasileira - *Eu Sei Tudo*. Para isso, é, inicialmente, feita uma breve apresentação sobre as revistas ilustradas no século XX, no Brasil, com o intuito de contextualizar as revistas *Je Sais Tout* e *Eu Sei Tudo*. Trata-se de analisar a circulação de publicações francesas no Brasil e os câmbios culturais entre os dois países, numa perspectiva transnacional de investigação. Consideramos a hipótese de que este tipo de periódico, em que pesem as apropriações e tons nacionais, propagaram em suas páginas conteúdos vinculados a comportamentos, preferências e gestos que, frequentemente, reiteravam um olhar eurocêntrico, construído a partir de tópicos ligados à ideia de modernidade, urbanidade, civilização e cultura ilustrada. A escolhas da periodização se deu devido a forte influência que o magazine francês exercia sobre o brasileiro em seus anos iniciais de publicação.

Segundo Guimarães (2013), o final do século XX ficou conhecido como sendo a “era do ouro” da imprensa, isso porque em países como Estados Unidos e França, bem como no Brasil, o mercado editorial do impresso periódico ganhou notoriedade e houve um aumento, sem precedentes, das tiragens.

As transferências e intercâmbios, naquele momento, eram perceptíveis e as revistas ilustradas, por exemplo, tornaram-se “espaço privilegiado para observar os imaginários em curso” (GUIMARÃES, 2013, p. 106). O público consumidor desses impressos crescia consideravelmente e

[...]as trocas culturais eram notáveis nesse ambiente transnacional propiciado pela própria natureza desses suportes periódicos, verdadeira coletânea de temas e formatos que os fazia interessantes para um público vasto e universal. Publicados em larga escala, de fácil manipulação, traduzidos ou consumidos em língua estrangeira, sua circulação física era ainda facilitada pelos avanços dos meios de transporte [...] (GUIMARÃES, 2013, p. 106)

A circulação desse artefato e de seu conteúdo, em especial os impressos e as revistas francesas ou de origem francesa, tomou proporções editoriais bastante notáveis e foi capaz de criar, reproduzir e reiterar representações sociais. Compreender a imprensa de uma perspectiva transnacional é considerar, portanto, que a difusão dos conteúdos veiculados pelas revistas ilustradas, periódicos de análise desse artigo, obedece uma lógica de trocas culturais e ultrapassa as fronteiras nacionais.



Revistas ilustradas modernas e o moderno em revistas

A história da imprensa de cunho oficial começou, no Brasil, em 1808, quando a corte portuguesa chegou ao país e instalou a Imprensa Régia, permitindo a impressão em território nacional. Todavia, antes disso, no século XVIII, já circulavam por aqui diversos impressos, jornais e boletins de tiragem restrita e periodicidade efêmera.

Para Guimarães (2016), a circulação de periódicos franceses no Brasil foi anterior à legalização da atividade da imprensa no país, pois há informações de que, no final da década de 1780, as primeiras *Gazettes* já eram difundidas por aqui. Para a autora, “A presença das *Gazettes* no Rio de Janeiro demonstra a inserção do Brasil em um espaço midiático que não é restrito às fronteiras políticas e rompe, inclusive, com a barreira colonial” (GUIMARÃES, 2016, p. 17). Isso aconteceu pois o contato do Brasil com a Europa não se dava apenas através dos colonizadores portugueses, mas também por intermédio de Paris. Desse modo, houve um fortalecimento das relações entre Brasil e França e intensificou-se a circulação de impressos de língua francesa no Brasil.

245

Bem difundida desde fins do século XVIII, a francofonia ganhou forças em termos globais a partir do século XIX com a formação de um espaço midiático transnacional em que Paris ocupa lugar de destaque, pela sua posição política e econômica, mas, sobretudo pelo fenômeno mais amplo de consolidação ocidental do prestígio cultural francês. Encontra no Brasil um contexto particular que faz com que as intenções visivelmente imperialistas do Estado francês ficassem diluídas na recepção favorável a tudo o que vinha da França, sobretudo no mundo letrado. (GUIMARÃES, 2016, p. 17)

Elementos da cultura francesa estavam presentes nas revistas ilustradas brasileiras como símbolos de civilização e as diversas imagens que compunham esses periódicos demonstravam os modos de vida na França, em Paris, especialmente. Revistas como *Revue Française* e *L'Écho Français* – primeiros periódicos franceses a circularem no Brasil caracterizados como revista, disponíveis aos leitores brasileiros – apresentavam inúmeras imagens, ilustrações e gravuras, o que aponta para as razões pelas quais as revistas de variedades brasileiras difundiam também uma grande quantidade de imagens em suas páginas, pois pela imagem se buscavam alcançar os leitores em formação, sobretudo aqueles que se arriscavam nas primeiras letras do francês.

Após 1808, houve, porém, um fortalecimento e conseqüente crescimento das publicações impressas no Brasil. Outros jornais foram, paulatinamente, surgindo tais como a *Gazeta do Rio de Janeiro* e o *Correio Braziliense* em 1808, e *A Idade d'Ouro do Brasil*, que circulou de 1811 a 1823 (SCALZO, 2011). No caso das revistas, a primeira de que se tem



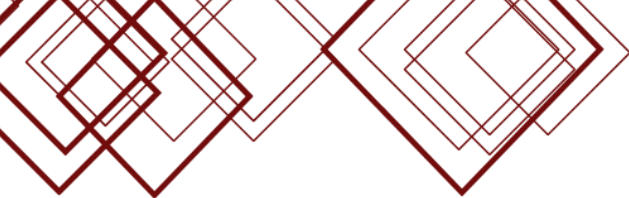
conhecimento, segundo Scalzo (2011), chama-se *As Variedades*, ou *Ensaio de Literatura*, surgida em Salvador, em 1812, cujo propósito era tratar dos gostos, costumes e virtudes morais e sociais da época. No ano seguinte surgiu, no Rio de Janeiro, *O Patriota*, voltado a autores e temas relativos ao Brasil. Com a consolidação do mercado das revistas, em 1849, foi publicada *A Marmota da Corte*, que deu início às chamadas “revistas ilustradas” ou “revistas de variedades”, que abusavam do uso de imagens e ilustrações que acompanhavam as reportagens e construía, por si só, uma narrativa.

Posteriormente, diversos magazines foram lançados; no entanto, na segunda metade do século XIX, e também na virada para o século XX, as revistas foram reformuladas para atender melhor o mercado brasileiro e garantir sua continuidade. Assim, alguns impressos adotaram uma linguagem de mais fácil compreensão, bem como começaram a fazer uso abundante de imagens para atrair leitores e se tornarem mais acessíveis. As revistas brasileiras contaram com os avanços gráficos e com a expansão da atividade jornalística no Brasil, visando atingir um público leitor mais amplo.

Os temas abordados pelas revistas em circulação no Brasil pretendiam disseminar informações, opiniões e ideias sobre diversos assuntos: ciências, literatura, política, economia, moda, indústria, desenvolvimento de novas tecnologias e construção das ferrovias. Tais assuntos ora tinham como objetivo atingir um público mais restrito, representado por categorias profissionais específicas, ora procuravam contemplar um público mais amplo com conteúdos plurais, intencionando maior inserção social:

A francofonia estava presente no Brasil desde o século XVIII, mas foi com a “[...] regulação da atividade livreira no país que tivemos notícias da entrada sistemática de impressos franceses [...]” (GUIMARÃES, 2016, p. 17). Com a consolidação de um “[...] espaço midiático francófono” (GUIMARÃES, 2016, p. 32) no século XIX, Paris destacou-se, sobretudo, por ter sido consolidada como a cidade de maior prestígio cultural da Europa, o que a tornou um modelo de “civilização” e “modernização” para o Brasil:

A difusão do imaginário da modernidade pelos impressos franceses se fazia notar já no século XIX. A palavra-chave parecia ser “civilização” e “civilizado” e as revistas assim difundiam um ideal de educação, bons costumes, moda e comportamento calcado nos padrões franceses. Publicações ilustradas tinham grande prestígio – o que já era possível verificar no aquecido e já tradicional comércio de estampas (GUIMARÃES, 2016, p. 26).



As revistas ilustradas francesas compuseram parte significativa do cenário editorial nacional por meio de diversas publicações que difundiam, em fotografias e textos, os costumes franceses e influenciavam o modo de vida de uma parcela dos brasileiros, principalmente daqueles que pertenciam às classes sociais privilegiadas. A esse respeito, Martins (2008, p. 77) afirma:

A França sempre fora nossa referência cultural, a influência mais forte nas letras do país e seus impressos tinham colocação garantida no Brasil. Mais ainda quando editores franceses descobriram o promissor mercado paulista, com representações comerciais de toda ordem a espalhar pelo Triângulo da Capital.

Segundo apontam Martins (2008) e Guimarães (2016), diversas revistas ilustradas, como *Reveu des Deux Mondes*, *L'Illustration* e *Le Monde Illustré*, foram publicadas no Brasil em suas versões originais. Entretanto, houve também os magazines franceses que, após serem importados para o país, emprestaram seus títulos a edições brasileiras. É o caso da revista *A Estação*, editada entre 1872 e 1878 no Brasil como continuidade da francesa *La Saison*, ou da *Revista Ilustrada*, editada em 1876 no Rio de Janeiro e que emprestara seu título da versão *Illustration Française*, de Paris, ou mesmo da *Je Sais Tout*, divulgada em Paris entre os anos de 1905 e 1939, que deu origem à *Eu Sei Tudo* (1917-1958), como afirmam as autoras.

247

Ao buscar identificar alguns títulos que difundiam o imaginário francês de modernidade no Brasil dos séculos XIX e início do XX, Guimarães (2016) afirma que as relações e transferências culturais entre a imprensa brasileira e francesa foram bastante intensas e marcaram essa circulação de conteúdos francófonos por aqui.

Isso se deu devido ao caráter transnacional da imprensa, segunda aponta Guimarães (2015) ao argumentar que os impressos são “instrumentos de afirmação das identidades nacionais tanto quanto agentes difusores de padrões” (p. 93) ligados ao seu país de origem, mas rompendo também e indo além desses limites. “Assim, a ideia de transnacional remete tanto para esse além de (trans) quanto para algo que está entre (inter), que é comum a dois ou mais lugares” (GUIMARÃES, 2015, p. 92).

As revistas francesas, além de terem sido lidas pelos brasileiros em suas versões originais, foram muito importantes para o desenvolvimento do mercado editorial dos magazines brasileiros. É inegável que as transferências e intercâmbios culturais entre França e Brasil tenham sido imprescindíveis para a imprensa brasileira, o que deu sustentação a diversos periódicos brasileiros.



Uma mirada sobre essas revistas aponta a pertinência dos referenciais da história transnacional e a inadequação, neste caso, de recortes estritamente nacionais. Tais escolhas se mostram mais apropriadas à própria natureza do objeto e, além disso, permitem interrogar as fontes em diferentes direções (SOBE *apud.* VIDAL, BONTEMPI, 2021). Assim, concordamos com os apontamentos da pesquisadora francesa Diana Cooper-Richet ao definir esses periódicos como espaços transnacionais e, portanto, transculturais em permanente movimento (COOPER-RICHET, 2019).

As transferências culturais são caminhos com direções variadas pois, ainda que o objeto circulante seja o mesmo ou aproximado, os modos de recepção desses objetos são distintos, marcados por conjunturas, sujeitos e contextos históricos peculiares. Não se trata, portanto, de considerar apenas a transposição de um padrão francófono de cultura e modernidade; trata-se também de perseguir suas repercussões em outros lugares e tempos.

Tal como apontou Werner (2006, p. 1190),

Os estudos de transferência pretendem analisar as interações entre culturas e sociedades - ou frações e grupos pertencentes a uma sociedade - na sua dinâmica histórica, justificando as condições que marcaram o seu desencadeamento e o seu desenvolvimento, examinando os fenômenos de emissão, de divulgação, de recepção e de reinterpretação que os constituem, enfim esmiuçando os mecanismos simbólicos por meio dos quais se recompõem os grupos sociais e as estruturas que os sustentam.

248

Desse modo, as transferências culturais são interações complexas entre vários polos que são ressignificados de acordo com os novos contextos. Os impressos eram largamente publicados, de fácil manipulação, consumidos em língua estrangeira ou traduzidos e sua circulação física aumentava de acordo com os avanços dos meios de transporte, o que compunha um ambiente transnacional propício para as trocas culturais. Além da própria natureza dos periódicos que facilitavam essas transferências.

Trânsitos culturais entre *Je Sais Tous* e *Eu Sei Tudo*

Muitos são os aspectos que aproximam a *Eu Sei Tudo* de sua original, *Je Sais Tout*, e, embora o acesso às edições francesas tenha sido restrito, pois alguns anos não foram digitalizados e não estão disponíveis no site da Biblioteca Nacional Francesa, o *Gallica*, foi possível traçar similaridades e diferenças entre as versões quanto aos conteúdos veiculados e o



público alvo, entre outros elementos. Nesta parte do trabalho, serão traçadas comparações entre a versão original francesa e a versão brasileira, com a identificação dos paralelismos entre elas. Para tanto, a discussão será iniciada pela *Je Sais Tout*.

A *Je Sais Tout* foi lançada em Paris no ano de 1905 e, durante trinta e quatro anos, divulgou em suas páginas os avanços tecnológicos, o desenvolvimento da ciência e os costumes europeus, em particular aqueles ligados às cidades de Londres e Paris. Editada por Pierre Lafitte (1872-1938), jornalista esportivo, a *Je Sais Tout* era impressa em papel *couché* e publicava romances, conhecimentos diversos e notícias esportivas, dentre outros variados assuntos.

As edições possuíam, em média, cento e trinta páginas, apresentava em cada edição cerca de dez seções, mas os artigos e textos nem sempre indicavam quem os escreveu. Algumas de suas seções intitulavam-se “*Grands Faits*”; “*Lettres et Arts*”; “*A Travers le Globe*”; “*Théâtre et Musique*”; “*Science et Nature*”; “*La vie Sociale*”; “*Elégances*”; “*Sports*”; “*Curiosités*”; “*Nouvelles*”; “*Romain*” e “*Littérature et Poésie*”, evidenciando os temas abordados em suas edições.

Enquanto uma revista de variedades, este magazine tratava de temas diversos e veiculava textos sobre política, teatro, música - apresentando personalidades da época - abordava assuntos que envolviam o desenvolvimento de tecnologias no setor automobilístico, aeronáutico e doméstico, mostrando invenções de eletrodomésticos, por exemplo, que, segundo a revista, revolucionariam a vida das mulheres.

Na revista *Je Sais Tout*, o sumário era apresentado em uma página inteira, trazia o título das matérias contidas no número, bem como uma prévia sobre a edição seguinte, mostrando a capa e alguns dos autores que teriam seus textos publicados. Posteriormente, os sumários informavam apenas os artigos publicados e começaram a ser dispostos junto as propagandas - no canto das páginas, recebendo um destaque menor.

A *Je Sais Tout* foi inicialmente caracterizada como “*magazine encyclopédique illustre*” - desígnio que era exposto já na capa das publicações -, passando, posteriormente, a se autodenominar *Je Sais Tout - La Grande Revue de Vulgarisation Scientifique*, o que mostra a preocupação em ser associada às revistas que produziam e disseminavam este tipo de conhecimento.

O termo “vulgarização científica” explicita a aposta dos editores em uma publicação que valorizava e disseminava ciência e tecnologia, estampadas como ferramentas para a conquista do progresso. Esta intenção é constantemente mencionada em imagens e textos que promoviam velocidade, rapidez, circulação e produção.



No Brasil, de acordo com Moreira e Massarani (2001), houve, na década de 1920, um grande interesse pela divulgação científica e diversas publicações ligadas à educação científica começaram a ser difundidas. Contudo, aquelas que não estavam diretamente relacionadas à educação científica buscavam se atrelar a ela de algum modo e, naquele momento, vários periódicos intensificaram suas atividades de “vulgarização científica.” Entre estes impressos, como apontam os autores, está a revista *Eu Sei Tudo* que

se apresenta como um resumo das principais revistas do mundo, é um exemplo de revista de variedades que contém notícias relacionadas à ciência, possuindo até mesmo seções especificamente orientadas para o assunto, como ‘A ciência a alcance de todos’ e ‘Tudo se explica’. (MOREIRA E MASSARANI, 2001, p. 640)

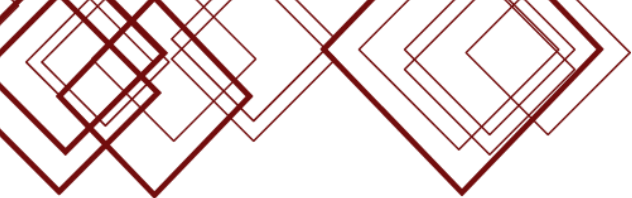
Desse modo, importante salientar que a revista *Eu Sei Tudo*, assim como a *Je Sais Tout*, também se propunha a divulgação de assuntos ligados a ciência e veiculava em suas páginas textos que difundiam informações e conteúdos científicos, tornando-os mais receptíveis e aptos a compreensão de seu público alvo.

Havia, portanto, uma marca de modernização atrelada ao preceito de que, para “ser moderno”, era preciso adquirir conhecimentos que permitissem aos sujeitos acompanhar as inovações tecnológicas que, de acordo com Sevcenko (2001, p. 60), “[...] alteram as estruturas econômica, social e política, mudam ao mesmo tempo a condição de vida das pessoas e as rotinas do seu cotidiano”.

Há indícios, ainda, de que a revista *Je Sais Tout* circulou no Brasil, sendo oferecida por livreiros em catálogos onde comercializavam-se diversos títulos. Segundo Guimarães (2016, p. 35):

O livreiro designava suas mercadorias genericamente, no título do catálogo, como “revistas estrangeiras” sem critério de distinção entre jornal, revista, moldes de corte e costura e figurinos. [...] Entre as revistas francesas que ele disponibilizava, vários eram títulos já bem conhecidos do leitor brasileiro como a recorrente *Revue de Deux Mondes*, *L’Illustration*, *Le Monde Illustré*. Mas havia novidades como *Je Sais Tout* (1905-1939).

Embora se saiba pouco a respeito da edição da *Je Sais Tout* em outros países, há indícios de que a *Eu Sei Tudo* possa ter sido comercializada como um tipo de franquia a partir de seu original francês. Na *Eu Sei Tudo* há indicações de que a revista possa ter circulado em outros lugares, o que poderia apontar maior amplitude dessa publicação. Porém, não foram encontradas informações acerca da presença desse magazine na África Oriental Portuguesa,



Uruguai e Argentina, países nos quais a *Eu Sei Tudo*, de acordo com o informado em suas páginas iniciais, apontava ter representantes.

Tais representantes eram mencionados no quadro informativo do preço e dos editores da *Eu Sei Tudo*, sinalizando para uma imprensa mais comercial. Portanto, ainda que a revista não tenha sido publicada em uma versão própria na Argentina ou no Uruguai, talvez a versão brasileira ou francesa da *Eu Sei Tudo* tenha transitado nesses países. Por fim, há menção de representantes na África Oriental Portuguesa, devido à língua, que fazia do lugar um possível mercado consumidor desse periódico.

A partir desse magazine mensal ilustrado francês, foi produzida no Brasil a revista *Eu Sei Tudo*, cujo primeiro número chegou às bancas em junho de 1917. Foi dirigida por Arthur Brandão até 1919 e editada pela Propriedade da Companhia Editora Americana até dezembro de 1958.

A *Eu Sei Tudo* era uma revista mensal com algumas páginas em papel couchê e outras em papel comum. O número de páginas variava; inicialmente, eram 150, passando para 125 em 1920 e, depois, para 100 páginas, em 1932. Em 1941, voltou a conter um número maior, 120.

251

Fotografias e ilustrações foram dispostas nas páginas da *Eu Sei Tudo* em quantidade cada vez maior. A revista não tinha uma diagramação que obedecesse o sentido vertical e os tradicionais protocolos de leitura – assim como a revista *Je Sais Tout*. Desta forma, muitas imagens na horizontal eram inseridas de modo que o leitor precisasse mudar a revista de posição para olhar a figura e ler a legenda.

As seções que constituem os sumários da revista *Eu Sei Tudo* apresentam uma variação e, para efeito de exposição, foram organizadas neste trabalho dois grupos: seções fixas, aquelas que aparecem com frequência, e seções esporádicas, que não constam em todas as edições. As seções fixas são: *Crônica*, *Contos*, *Para recitar*, *Comédia*, *Romance*, *Conhecimentos Úteis*, *Curiosidades*, *Páginas de Arte*, *A ciência ao alcance de todos*, *Diversos* e *Percorrendo o mundo*. As seções esporádicas mais frequentes são: *Artigos especiais*, *Nossa terra*, *Novidades e invenções*, *Teatro* e *O mês que passa*. Outras seções aparecem ao longo das publicações, como *Primores do engenho humano* e *Natal em todo o mundo*.

É possível notar várias seções comuns às versões brasileira e francesa, ainda que diferenciadas pelo nome. É o caso, por exemplo, das seções *Para recitar* e *Littérature et Poésie*, com poesias e textos literários, ou *Theatro* e *Théâtre et Musique*, que divulgavam atores, atrizes, músicos e musicistas famosos à época, ou mesmo *Curiosidades* e *Curiosités*, apresentando



informações sobre os mais variados assuntos, desde descobertas científicas ou inovações tecnológicas até produtos adequados para tirar manchas de roupas.

A observação de fatores como formatação, mudança de dirigentes da revista, diagramação das páginas, propagandas publicitárias, sumários, seções, preço, bem como dos contextos históricos que envolveram ambas as publicações, entre outros, fornecem subsídios para pensar sobre as transferências culturais, bem como permitem levantar – e também confirmar ou questionar - algumas hipóteses.

Publicidade: importante fator de análise para compreender as revistas *Je Sais Tout* e *Eu Sei Tudo*

As propagandas foram um importante elemento de análise, pois os produtos anunciados indicam quem eram seus possíveis consumidores, os leitores que os magazines pretendiam atingir, bem como a cultura vigente dos períodos em que estão circulando.

No caso da revista *Je Sais Tout*, a apresentação dos sumários em meio às propagandas, como mencionado anteriormente, é bastante significativa à medida que o conteúdo presente na revista parece receber uma visibilidade secundária frente diante do valor atribuído aos produtos anunciados. Colocar a propaganda junto ao sumário, nesse tipo de revista, poderia aumentar o custo do anúncio e a arrecadação da empresa editora.

252

No que se refere à estrutura interna da revista *Eu Sei Tudo*, observa-se que a inserção de anúncios diversos foi feita, primeiramente, no início e no final de cada edição. A partir de 1941, contudo, as propagandas foram veiculadas também em meio aos conteúdos publicados e ao longo de todo o volume, o que aponta para a ampliação dos espaços publicitários devido à possibilidade de negócio dos anunciantes. A alternativa pode, ainda, ser percebida como indício de expansão do público leitor, o que tornava a revista um atrativo para empresas que buscavam visibilidade para seus produtos.

Provavelmente, essa situação se deve também ao fato de que espaços para anúncios eram vendidos por preços variados, de acordo com o tamanho que ocupavam na página e com o destaque que poderiam ter. Lopes (2015, p. 284) afirma que “[...] a propaganda comercial tem como função mostrar o produto de forma esteticamente agradável, incitando o desejo do possível consumidor. Para isso utiliza, com frequência, elementos verbais e textuais para compor a mensagem.”



Comumente, os produtos anunciados em páginas inteiras estavam relacionados à higiene pessoal, como creme dental, talco, lâminas para barbear e absorventes; as publicidades de cigarros e mobiliário sempre estiveram em destaque logo nas primeiras páginas da revista. Já produtos destinados às mulheres eram expostos tanto em páginas inteiras quanto em metade das páginas, a exemplo de batons, pó para o rosto, produtos para limpeza da face, tinturas de cabelo ou hidratantes para o corpo e creme para rugas. Por sua vez, os anúncios de remédios para dor muscular, dor de cabeça, dores do estômago e do intestino, hemorroidas, calos, para o fígado ou mesmo vitaminas que se propunham a amenizar o cansaço físico e mental, assim como de *whisky*, eram veiculados em menor tamanho, nos cantos das páginas e misturados com outras propagandas. Os produtos eram imbuídos de valores simbólicos, cuja propaganda tentava convencer o leitor de que seu consumo iria satisfazer suas necessidades como nenhum outro.

As propagandas veiculadas pelas revistas de variedades podem ser compreendidas, então, como subsídios para a formação de um imaginário acerca da modernidade, do progresso e do bem estar à medida em que sugeriam o que homens e mulheres deveriam consumir e utilizar para serem considerados modernos.

253

O espaço aberto à publicidade criou novos apelos estéticos, novas técnicas tipográficas se desenvolveram e a necessidade de ver os produtos concorria com a de ler as matérias. Os produtos divulgados eram considerados indispensáveis à vida moderna e modificaram a dinâmica de leitura da revista na medida em que foram publicados em maior número e passaram a ser dispostos entre os textos, e não apenas nas primeiras e últimas páginas, como é o caso da *Eu Sei Tudo* (FRADE, 2000).

Lopes ao refletir sobre as propagandas nas revistas ilustradas do século XX, assinala “as revistas ilustradas eram lugar de disseminação das propagandas voltadas ao consumo. No entanto, estes anúncios não vendiam somente um produto, mas também os aspectos simbólicos que o acompanham.” (LOPES, 2013, p. 259)

Além de serem consideradas um importante meio de investigação sobre o público leitor, as propagandas estampadas na *Eu Sei Tudo* apontam para os gostos e o “modelo de modernização” almejados naquele momento. As publicidades mais comuns, como salientamos, estavam ligadas a cigarros, produtos de higiene pessoal masculinos e femininos, remédios e produtos para crianças. Entretanto, também eram divulgados produtos como eletrodomésticos, refrigerantes, porcelanas, talheres, bem como lojas de sapatos masculinos e femininos, joalherias, entre outras.



Na revista *Je Sais Tout*, o espaço que a publicidade conquistou foi bastante expressivo. Diversas propagandas ocuparam suas páginas iniciais e finais, apresentando ao seu público um modo de vida calcado no consumo.

No magazine francês, os produtos anunciados eram de natureza diversa e destinavam-se a um público mais amplo. Os objetos disseminados pela *Je Sais Tout* diziam respeito à cultura, como bilhetes de teatro, e ao lazer, como no caso equipamentos para acampar, bem como à indústria de desenvolvimento tecnológico, apresentando vários tipos de eletrodomésticos.

Urbanização e industrialização fortaleciam novos padrões de consumo e comportamento, o que colaborou com o alargamento do espaço da publicidade nos impressos. Cerbino (2015), em trabalho apresentado no GT História da Publicidade e da Comunicação Institucional, intitulado *Publicidade, consumo e memória nas páginas da revista Sombra*, aponta:

Houve uma padronização do que era então consumido provocado pela expansão da propaganda na mídia impressa. Anúncios de produtos de beleza, utensílios e eletrodomésticos, carros, entre outros saltavam das páginas das revistas, criando novos hábitos e, simultaneamente, despertando desejos e necessidades. (CERBINO, 2015, p. 3)

De modo geral, tanto na *Je Sais Tout* quanto na *Eu Sei Tudo*, a análise das propagandas é bastante importante para revelar o modo de vida da sociedade francesa e brasileira e para observar o que era sugerido às pessoas como modelo. Com a forte influência da visão eurocêntrica, especialmente francesa, as propagandas mostravam-se aos leitores da *Eu Sei Tudo* como um incentivo para alcançar hábitos e costumes modernos vinculados aos padrões franceses, parisienses em particular. Imagens positivas e adjetivos pessoais promissores despertavam o desejo do consumo.

Além de poderem ser caracterizadas como publicações marcadas pela presença de múltiplas linguagens textuais e visuais e pela pretensão de abordar assuntos universais, tanto a *Eu Sei Tudo* quanto a *Je Sais Tout* afirmaram-se no mercado dos impressos de variedades, respectivamente do Brasil e da França, por meio de seus logotipos. No caso da versão brasileira [Figura 1], um anjo velho, com grandes asas sobre o globo terrestre e portando uma lupa, olha para a América do Sul; o instrumento sugere o desejo pelo conhecimento minucioso e preciso, pois amplia e detalha o que pode se fazer esconder, bem como indica o desejo de tornar a América do Sul visível ao Velho Mundo. No caso do periódico francês [Figura 2], a cabeça de um homem é o globo terrestre e é desproporcional ao tamanho do corpo, insinuando sua



inteligência e o caráter de conhecimento universal atrelado à revista. Além disso, o homem da *Je Sais Tout* faz pose de quem está pensando, raciocinando e refletindo, como indica a posição do dedo. Os dois logos anunciam publicações que oferecem ao leitor o conhecimento universal, capaz de transformá-lo em alguém que vai além, vê além. Atente-se, ainda, para a elegância da vestimenta do personagem que lhe confere ares elitistas.

O logotipo da publicação francesa diz: “*Je la connais bien, votre revue; elle est d'ailleurs mondiale. Comment faites-vous pour enfermer tant de choses en un seul numéro? Paroles Du Roi d'Italie au représentant de Je Sais Tout, 15 août 1908*”.² A frase é apresentada em um pergaminho e traz o discurso do seu representante sobre o significado da *Je Sais Tout*. Verifica-se que, o comentário enaltece os múltiplos conteúdos que a revista propunha abranger; há uma supervalorização da quantidade de assuntos publicados e, além disso, reitera-se sua circulação internacional, com a afirmação “ela é conhecida mundo afora”. O discurso do rei da Itália é utilizado, portanto, para validar a importância e a influência desse magazine no mundo.

255

Figura 1 – Logotipo da revista *Eu Sei Tudo*



Fonte: *Eu Sei Tudo* (1934, p. 7)

Figura 2 – Logotipo da revista *Je Sais Tout*



Fonte: *Je Sais Tout* (1909, p. 33).

—
2.
cc
I



As imagens impressas nos logotipos das publicações insinuam um olhar geral, atrelado a um ideal científico de universalidade e, segundo afirma Salvadori (2012, p. 02), “[...] sugerem uma concepção do que é ‘saber tudo’; sugerem, ainda, relações de poder que têm no conhecimento sua origem: quem tudo sabe, governa sobre o mundo”. O conhecimento é fator de distinção e confere poder àquele que o possui.

“Adequações” dos conteúdos

As seções, como já mencionado, apresentadas nas revistas também foram um importante elemento para observar semelhanças e distanciamentos. Em algumas seções, por exemplo, é possível verificar uma proximidade nos modos de abordar determinados assuntos. Havia adequação aos conteúdos tratados na revista *Eu Sei Tudo*, mas também houve casos de traduções de artigos da *Je Sais Tout* [Figuras 3, 4 e 5] para a versão brasileira [Figuras 6 e 7].

Figura 3 – Publicação da revista Je Sais Tout

Figura 4 – Publicação da revista Je Sais Tout



Fonte: *Je Sais Tout* (1905, p. 187)



Fonte: *Je Sais Tout* (1905, p. 189)



Figura 5– Publicação da revista *Je Sais Tout*



Fonte: *Je Sais Tout* (1905, p. 192)

257

Figura 6 – Publicação da *Eu Sei Tudo*



Fonte: *Eu Sei Tudo* (1917, p. 19).

Figura 7– Publicação da *Eu Sei Tudo*



Fonte: *Eu Sei Tudo* (1917, p. 20).



A matéria publicada versa sobre as buscas da ciência em aprimorar os aparelhos de comunicação, em especial, o telefone. O título da reportagem, “O que a sciencia³ ainda procura”, pressupõe a intenção de novas descobertas e o avanço do conhecimento científico. Na versão brasileira da matéria, o título é dividido pelo seguinte texto:

Prever o futuro!... eis a suprema sciencia, que o homem sempre desejou e pela qual invocou todos os poderes visíveis e invisíveis. Toda a história da humanidade está marcada pela anciã de desvendar o segredo dos tempos vindouros; foi por essa ambição ardente que os homens aprofundaram as primeiras sciencias, interrogando os astros, os mysterios do acaso, as leis das coincidencias e até mesmo os poderes infernaes, invocandos pelos astrólogos e occultistas desde os legendários séculos da civilização indiana até nossos dias graças á curiosidade inquieta de cérebros superiores como os de sir Peladan, Camillo Flamarion e outros (EU SEI TUDO, 1917, p. 19).

O trecho apresenta a constante vontade de desenvolver tecnologias que desvendassem o futuro. Ao caracterizar os interessados por assuntos relativos aos “segredos dos tempos vindouros” como “cérebros superiores”, indicava-se, ao mesmo tempo, que nem todos eram capazes de se interessar ou mesmo de se envolver com a ciência. Vejamos as figuras 8 e 9, retiradas desse mesmo artigo e ampliadas abaixo para melhor visualização.

258

A legenda da imagem veiculada na página 19 da revista [Figura 6] sugere a substituição do telefone por mecanismos mais avançados de comunicação a partir dos quais a própria presença do interlocutor seria possível. Novamente, vemos a preocupação com a redução do tempo e o encurtamento do espaço e o anúncio de que a ciência voltava seus olhos para esse futuro:

O TELEPHOTO OU O TELETROSCOPIO. O mais que se consegue agora é fallar a distancia, e isso já se tornou banal, com ou sem fio. Em breve, com a utilização perfeita das ondas luminosas poder-se-há tambem ver através do espaço e das paredes e até talvez ter contacto directo, como o de um aperto de mão, pelo telefone (EU SEI TUDO, 1917, p. 19).

Na imagem seguinte, buscou-se transmitir a ideia da agilidade com que a informação deveria chegar às pessoas, eliminando o risco de tornar os acontecimentos obsoletos. Segundo a matéria, “[...] o melhoramento ou ampliação d’esses mesmos processos dar-nos-há o jornal vivo, o jornal que não será lido mas visto e ouvido, apresentando não só a descrição dos acontecimentos, mas os próprios acontecimentos” (EU SEI TUDO, 1917, p. 20).

³ Os termos foram transcritos, literalmente, da maneira como são apresentados na revista *Eu Sei Tudo*. Por esta razão, não estão de acordo com a atualização ortográfica.



A legenda que acompanha a imagem na parte superior da página 20 da revista [Figura 9] apresenta “O jornal visual do futuro” em letras maiúsculas, quase como se alguém o estivesse anunciando, e assegura: “Os jornaes não serão mais lidos e sim vistos e ouvidos. O público assistirá aos factos: ouvirá as palavras, graças ao desenvolvimento do cinematographo e do phonographo (EU SEI TUDO, 1917, p. 20) – o que expressa o interesse pelo desenvolvimento de outras tecnologias, as quais auxiliariam na disseminação, cada vez mais rápida, das notícias, aperfeiçoando a comunicação.

Publicada pela primeira vez em 1905 na *Je Sais Tout*, a matéria foi traduzida para o exemplar brasileiro em 1917, reproduzindo as expectativas de futuro e progresso em circulação na França do início do século. De acordo com Guimarães (2016), “essa foi uma característica franco-brasileira: o conteúdo local ocupava um espaço midiático muito reduzido em relação ao conteúdo estrangeiro [...]” (p. 18).

Embora a revista *Eu Sei Tudo* não tenha feito apenas traduções, mas também adequações de seus conteúdos para as realidades mais próximas, fazendo adaptações a partir de questões nacionais, a *Je Sais Tout* não deixou de ser referência para a versão brasileira, pois em diversas imagens e artigos exaltava aos leitores a cultura francesa em suas páginas.

A abordagem de temas diversos, tanto pela *Je Sais Tout* quanto pela *Eu Sei Tudo*, indica a obrigação dos sujeitos saberem vários assuntos e se constituírem como intelectuais de conhecimentos múltiplos. Estar atento à moda, conhecer teorias científicas ou saber sobre novas descobertas, estar informado sobre as invenções tecnológicas e consumi-las, bem como usufruir de seus “benefícios”, conferiam ao público leitor desses magazines a condição de indivíduos modernos e detentores do conhecimento.

Importante, ainda, registrar que muitas foram as decorrências para a revista *Eu Sei Tudo* após 1939, quando a *Je Sais Tout* deixou de ser editada. A *Eu Sei Tudo* passou a oferecer, sutilmente, mais espaço e valor às questões nacionais dando visibilidade, por exemplo, ao crescimento de algumas cidades brasileiras e ao desenvolvimento de novas tecnologias. Todavia, as noções de modernidade e civilidade ainda tinham forte enraizamento na Europa.

Considerações Finais

Segundo Vidal e De Luca (2009), o Brasil se inspirava na França e a admiração brasileira à cultura francesa constituiu um traço marcante das elites brasileiras. Para as autoras, o apego à cultura francesa e sua forte influência em diferentes aspectos da vida nacional nos



permite refletir sobre a filiação aos valores e tradições franceses que corroboraram com a construção de um imaginário acerca da França no país.

Ambas as revistas eram carregadas de imagens, conectadas ou não, aos textos publicados. As imagens instauravam um discurso, reforçavam imaginários e representações e mobilizavam sentidos que emergiam com a “leitura”, cuja compreensão escapa ao controle do autor” (BARZOTTO, 1998). Dessa maneira, a valorização visual a partir da propagação da grande quantidade de ilustrações atribuiu a esses impressos características próprias. O artigo ou texto que as acompanhavam não eram essenciais para alcançar um público maior, mas para fixar “discursos” imagéticos sobre os modelos de modernidade e civilização concebidos naquele período.

As revistas francesas que circulavam pelo Brasil no início do século XIX já apresentavam as imagens como forte aposta para conquistar públicos leitores variados. Para Guimarães (2016):

No âmbito da sua penetração mais ampla e em seus aspectos políticos, a imprensa francesa talvez tenha exercido um papel mais central, tendo como mediadores livreiros, editores, escritores-jornalistas e homens de letras que forjaram, ao lado de brasileiros e na lide com a palavra escrita, a identidade nacional da jovem nação que jogava com os elementos provenientes do universo francês. O ideário de nação brasileira, assim, constituiu-se sobre um imaginário em que a França exercia um “papel civilizatório” proveniente dos ideais do Iluminismo em contraponto às figuras imperialistas representadas por Portugal e Grã-Bretanha. O impresso era um dos vetores dessa modernidade, em particular o impresso periódico, dada sua eficácia e centralidade na integração cultural que exerceu nessa época. (GUIMARÃES, 2016, p. 21)

Nesse contexto, os imaginários e as representações sociais sobre os comportamentos, gostos e costumes franceses foram difundidos na sociedade brasileira através da circulação das publicações francesas ou de periódicos nacionais cuja origem se encontrava em impressos franceses – caso da *Eu Sei Tudo*. Tanto um como outro não apenas veiculavam crenças, modelos de bem viver e visões de mundo como também, em dimensão formativa, constituíam “um apelo à ação, um apelo a comportar-se de determinada maneira” (OLIVEIRA, 2006), uma maneira de difundir e consolidar um determinado projeto social

Com isso, as transferências e intercâmbios culturais foram expressivas e deram moldes aos valores nacionais, ajudando a configurar uma proposta de identidade nacional que se caracterizou pelas trocas culturais transnacionais.



Referências Bibliográficas

BARZOTTO, Valdir Heitor. **Leitura das Revistas Periódicas**: forma, texto e discurso: um estudo sobre a revista Realidade (1966-1976). 1998. 228 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas. 1998.

CERBINO, Ana Luiza. Publicidade, consumo e memória nas páginas da revista Sombra. In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA DA MÍDIA - Rede Alcar, n. 10, 2015, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2015.

FRADE, Isabel Cristina Alves da Silva. **Imprensa pedagógica**: um estudo de três revistas mineiras destinadas a professores. 2000. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. 2000.

GUIMARÃES, Valéria. Da História Comparada à história global: imprensa transnacional e o exemplo do *Le Messenger de São Paulo*. **R. IHGB**, Rio de Janeiro, a. 176 (466):87 – 120, jan./mar. 2015. p. 87 – 120.

261

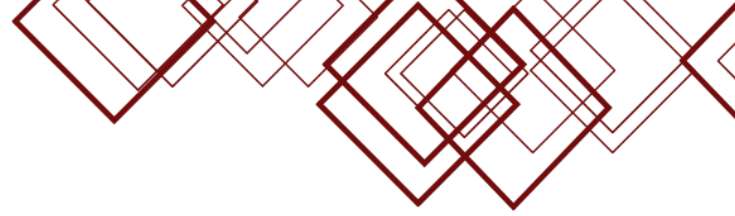
_____. Imaginários do sensacionalismo: transferências culturais entre Brasil e França no início do século XX. **Letras**, Santa Maria, v. 23, n. 47, p. 97-123, jul./dez. 2013.

_____. Revistas Francesas no Brasil. Caminhos da modernidade: catálogos e mediadores (Rio de Janeiro e São Paulo, séculos XIX e XX). **Territórios & Fronteiras**, Cuiabá, v. 09, n. 2, p. 16-42, jul./dez. 2016.

LOPES, Lara. Reflexões a partir de um olhar sobre as propagandas comerciais nas revistas ilustradas do início do século XX. **Cadernos Pesquisa CDHI**, Uberlândia, v. 26, n. 2, p. 257-268, jul./dez. 2013.

_____. O cigarro em propaganda na revista Ilustração Brasileira: uma experiência estética. **Visualidades**. Goiânia, v. 13, n. 01, p. 276-295, jan./jun. 2015.

MARTINS, Ana Luiza. **Revista em Revistas**: imprensa e práticas culturais em tempos de República, São Paulo (1890-1922). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Fapesp, 2008.



MOREIRA, I. de C. e MASSARANI, L.: 'A divulgação no Rio de Janeiro: algumas reflexões sobre a década de 1920'. **História, Ciências, Saúde Manguinhos**, vol. VII(3):627-651, nov. 2000-fev. 2001.

OLIVEIRA, B. J.: Cinema e imaginário científico. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 13 (suplemento), p. 133-50, outubro 2006.

SALVADORI, Maria Ângela Borges. Printed materials, education and internationalization: illustrated magazines in Brazil and in France (1917-1939). In: INTERNATIONAL STANDING CONFERENCE FOR THE HISTORY OF EDUCATION, 34., 2012, Genebra. **Abstracts...** Genebra: 2012.

SASAKI, Silvia. **Tessituras Sociais: alinhavos entre costumes e modelos vigentes através do jornal das moças (1948-1968)**. 2011. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis. 2011.

SCALZO, Marília. **Jornalismo de revista**. 4. ed. São Paulo: Contexto. 2011.

SEVCENKO. Nicolau. **A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

VIDAL, Diana Gonçalves and BONTEMPI JR, Bruno. **Um intelectual cosmopolita: trajetórias de Noah Sobe na (história da) educação**. *Educ. Pesqui.* [online]. 2020, vol.46 [cited 2021-03-31]

VIDAL, Laurent e DE LUCA, Tania Regina (org.). **Franceses no Brasil, séculos XIX – XX**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

WERNER, Michael. **Transferts culturels: le dictionnaire des sciences humaines**. Paris: PUF, 2006.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A autonomia produtiva na propriedade cafeeira: os pequenos produtores na defesa de seu trabalho e de suas benfeitorias na cidade de Valença (1850-1888)

Productive autonomy on coffee farms: small producers defending their work and land improvements in Valença (1850-1888)

Felipe de Melo Alvarenga¹

Resumo: A partir de 1850, os fatores de reprodução das fazendas cafeeiras localizadas no Vale do Paraíba começaram a se tornar comprometidos com a crescente extinção das matas virgens e com a proibição do tráfico de escravos. No desenrolar deste processo, diversos conflitos fundiários ocorreram dentro destas unidades de produção. De um lado, teríamos os fazendeiros que arrojaram seus trabalhadores livres, aumentando sua exploração e usurpando o produto de seu trabalho; de outro, teríamos os pequenos produtores que lutaram para manter sua autonomia produtiva e a sua liberdade. O objetivo deste artigo é compreender este campo de forças à luz das discussões da História Social da Propriedade, analisando os processos judiciais da comarca de Valença, em especial, os casos de Despejos, Embargos e Libelos, no período compreendido entre 1850 a 1888.

Palavras-chave: Fazendeiros; Pequenos Produtores; Autonomia Produtiva.

Abstract: From 1850, the reproduction of the coffee farms located in the Vale do Paraíba began to be compromised with the growing extinction of virgin forests and the prohibition of slave trade. In the course of this process, several land conflicts occurred within these production units. On the one hand, we would have the farmers who have crushed their free workers, increasing their exploitation and usurping the proceeds of their labor; on the other, we would have the small producers who fought to maintain their productive autonomy and their freedom. The aim of this paper is to understand this field of forces in the light of discussions of the Social History of Property, analyzing the judicial processes in Valença, in particular the cases of Despejos, Embargos and Libelos, from 1850 to 1888.

Keywords: Farmers; Small Producers; Productive Autonomy.

¹ Doutorando em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), mestre em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e bacharel e licenciado em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). O artigo é resultado de algumas discussões modificadas que foram tratadas no capítulo 4 de minha dissertação de mestrado (ALVARENGA, 2019). Esta pesquisa contou com o financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) no formato de bolsa de mestrado no país, constante do processo 2017/18127-8. E-mail para contato: f.m.alvarenga@hotmail.com.



Introdução

Em 29 de setembro de 1867, foram apresentadas algumas condutas bastante disseminadas nas fazendas cafeeiras da cidade de Valença numa tiragem do jornal *A Phenix*. Na visão do periódico, existiam muitas famílias de pequenos lavradores livres e pobres “que almejam trabalhar, almejam cultivar a terra, e infelizmente não possuem um lugar onde levantem suas tendas”. Em razão disso,

os proprietários rurais, por comiseração, concedem apenas terrenos cansados e improdutivos, onde [estas famílias] levantem um pequeno tugúrio, que lhes sirva de abrigo, e um limitadíssimo terreno onde fazem uma plantação tão diminuta, que nem produz quanto chegue para sua subsistência, com proibição expressa de tocarem sequer em uma folha das matas, que já nesta província são raras, e menos de cultivarem café, donde poderiam auferir algum lucro, e possuírem qualquer outra benfeitoria estável.²

A visão deste periódico reforçou uma situação de instabilidade e de controle das ações e dos movimentos destas famílias pobres e livres na fazenda de café. Segundo a matéria do jornal, os proprietários rurais concediam apenas terrenos desgastados nos quais estes pequenos lavradores tinham dificuldade de tocarem suas vidas e de reproduzirem sua situação com benfeitorias estáveis. As condutas comentadas nesta tiragem eram um reflexo da visão senhorial que buscava restringir o direito de propriedade destas famílias que viviam no interior da propriedade cafeeira.

263

A preocupação senhorial com o controle da produção destas famílias pobres dentro das fazendas de café e a proibição expressa de não “tocarem sequer em uma folha das matas” escondia, na verdade, um sintoma da situação da fronteira agrícola na segunda metade do século XIX: a apropriação territorial, desenfreada na primeira metade do Oitocentos, resultou na crescente extinção das matas virgens. Isto comprometeu a reprodução das práticas agrícolas extensivas depois de 1850.

O momento era de fechamento da fronteira e de controle da produção daqueles que cultivavam nas fazendas de café (FRAGOSO, 2013, p. 101-102). Os proprietários tomavam cuidado com as (poucas) terras agricultáveis que restavam em seus terrenos, controlando os movimentos destes pequenos lavradores e correndo atrás do prejuízo para ser “modificada e melhorada a condenável rotina de derribar, roçar e queimar”, como alertava o jornal *A Phenix*.³ Para arrematar este quadro, foi apresentado um contexto de “crise” no jornal *Echo Valenciano*, de novembro de 1875, que adicionava mais alguns elementos do que estava preocupando as mentes senhoriais na segunda metade do século XIX. Para além da alusão ao “decréscimo” da produção, o jornal alertava sobre a abolição do tráfico de escravos em 1850, que gerou a falta de braços para o trabalho agrícola, “duplamente prejudicado

² CDH/CESVA: Jornal *A Phenix*. Valença, 29 de setembro 1867, nº 30, p. 1.

³ CDH/CESVA: Jornal *A Phenix*. Valença, 17 de março de 1867, nº 2, p. 1.



com a recente Lei de 28 de setembro de 1871, que veio secar por sua vez a única vertente por onde se alimentava ainda o braço escravo.”⁴

Em ambos os jornais, identificamos que os dois fatores responsáveis pela reprodução daquele sistema agrário estavam comprometidos nas últimas décadas do Oitocentos: tanto a ausência de matas virgens quanto a escassez da mão-de-obra escrava eram elementos que complicavam a situação econômica das fazendas de café na cidade de Valença (FRAGOSO, 1983). Uma saída para a “crise” foi a introdução de trabalhadores livres, estrangeiros ou nacionais, sem descartar a extração do sobretrabalho dos cativos (ALMEIDA, 1994). As dificuldades poderiam ser contornadas: bastava só seguir algumas instruções em relação ao trato da terra e ao trato destes trabalhadores, como apareciam nos jornais que traziam conselhos para a manutenção de uma “boa lavoura”⁵.

No entanto, entre as normas de conduta preconizadas pelos jornais e a realidade social existiram diversos litígios fundiários na segunda metade do século XIX. O exercício dos direitos de propriedade destas famílias pobres e livres não deve ser interpretado apenas pela representação senhorial deste mundo social. Caminhar nesta direção nos levaria a reiterar os projetos dos Barões do Café que apostavam no controle da mão-de-obra, seja ela livre ou escrava, e na potencialização da produção comercial de café.

Segundo a historiografia recente, a fazenda de café também foi o local onde homens e mulheres livres e pobres construíram benfeitorias, cultivaram diversos gêneros agrícolas e comercializaram suas produções. Eles foram atores sociais importantes na sociedade escravista brasileira. Até porque esta sociedade não foi constituída somente por senhores e escravos: havia uma gama de personagens que complexificaram o mundo rural e urbano do Brasil colonial e imperial. Não eram criminosos, vadios e ociosos como certa historiografia precedente afirmou categoricamente.⁶

⁴ CDH/CESVA: *Jornal Echo Valenciano*. Valença, 28 de novembro de 1875, nº 3, p. 1.

⁵ CDH/CESVA: *Jornal Echo Valenciano*. Valença, 5 de dezembro de 1875, nº 4, p. 1.

⁶ Esta tradição historiográfica que naturalizou o caráter dualista da sociedade escravista brasileira – “o senhor de engenho rico e o negro capaz de esforço agrícola e a ele obrigado pelo regime de trabalho escravo” – foi gestada com os ensaios de Gilberto Freyre (1987) e, principalmente, com a análise de Caio Prado Júnior (1972), que interpretou os homens livres e pobres enquanto indivíduos deletérios numa sociedade com um “sentido” bastante claro: exportar gêneros comerciais para a metrópole. Contudo, esta tese ganhou mais fôlego com a pesquisa de Maria Sylvia de Carvalho Franco (1997) que caracterizou esta categoria social da seguinte forma: “um conjunto de homens livres e expropriados que não conheceram os rigores do trabalho forçado e não se proletarizaram. Formou-se, antes, uma ‘ralé’ que cresceu e vagou ao longo de quatro séculos: homens a rigor dispensáveis, desvinculados dos processos essenciais à sociedade. A agricultura mercantil baseada na escravidão simultaneamente abria espaço para sua existência e os deixava sem razão de ser.” (FRANCO, 1997, p. 14). Foi somente a partir do final da década de 1970 que sugeriram algumas pesquisas que problematizaram o “sentido da colonização” e que nuançaram as interpretações dualistas da sociedade escravista brasileira, dando ênfase aos processos sociais desenvolvidos no interior da sociedade colonial. Além da descoberta do protocampesinato negro, a História Social da Agricultura identificou as diversas possibilidades de inserção dos chamados homens livres e pobres na sociedade agrária envolvente (LINHARES; SILVA, 1981; CARDOSO, 1987; FRAGOSO; FLORENTINO, 1993; MOTTA, 1998; MATTOS, 2009).



Tiveram, na verdade, um papel central como produtores de alimentos e de diversos outros gêneros. Dinamizaram o mercado interno, que abastecia as grandes cidades, com as transações comerciais que realizavam em âmbito local (MATTOS, 2009; MOTTA, 1998). Encontravam-se inseridos e integrados às realidades regionais e não estavam fechados em uma espécie de economia natural (GORENDER, 2016), tocada para manter os mínimos vitais de sua sobrevivência (CANDIDO, 1977). Em nosso caso, interpretamos estes indivíduos como pequenos produtores que viviam no interior destas fazendas.

Em vista disso, o objetivo deste artigo é analisar as estratégias mobilizadas por estes pequenos produtores para defender sua autonomia produtiva nas propriedades cafeeiras num contexto histórico específico, de fechamento da fronteira agrícola e de crise do escravismo na cidade de Valença. Esta autonomia produtiva envolvia a liberdade de produzir gêneros, alimentícios ou comerciais, e de transacionar as benfeitorias que foram construídas em terrenos dos quais estes pequenos produtores não eram os donos legais. E foi justamente na segunda metade do Oitocentos que identificamos a contrariedade latente em torno desta autonomia produtiva, visto que muitos fazendeiros tiveram que encará-la se quisessem potencializar seus interesses econômicos no mercado internacional de café.

265

Para explicar estes conflitos em torno dos direitos de propriedade é preciso compreender um pouco mais nossas fontes a luz deste contexto histórico. Em nossa dissertação de mestrado, realizamos uma estratégia metodológica de ligação nominativa de fontes: coletamos os nomes daqueles (337) lavradores que declararam suas terras nos Registros Paroquiais criados após o Regulamento da Lei de Terras de 1854 no município de Valença, e os cruzamos com os processos judiciais anteriores ou posteriores às suas declarações nos arquivos do Judiciário do Rio de Janeiro (em especial, o Arquivo do Museu da Justiça do Estado do Rio de Janeiro). Elegemos, ao todo, 80 casos que produziram bastante documentação judicial que nos permitiu acompanhar a trajetória de alguns personagens (ALVARENGA, 2019, p. 42-50).

Percebemos algumas tendências: os conflitos anteriores à Lei de Terras de 1850 concentravam-se na fronteira, isto é, nos limites das propriedades cafeeiras que estavam sendo instaladas em Valença durante as décadas de 1830 a 1850. As Ações Demarcatórias, os Libelos e as ações de Força Nova desvendaram a conflitividade social na situação de “fronteira aberta”, na qual os fazendeiros e os seus vizinhos disputavam cada pedaço de terra e as matas virgens na tentativa de aumentar seu patrimônio (ALVARENGA, 2021). De outra parte, as contendas posteriores à Lei, principalmente entre os anos 1850 a 1880, tiveram lugar no interior das fazendas de café envolvendo, por sua vez, pequenos posseiros, arrendatários, agregados e outros pequenos produtores (ALVARENGA, 2020a; 2020b). A intensidade deste conflito dentro da propriedade cafeeira pode ser indicada pelos tipos processuais mais



recorrentes nesta segunda metade do século: há uma concentração significativa de Despejos, em especial, seguidos por Embargos e alguns Libelos.

O pano de fundo destes processos remete ao estrangulamento de contratos pré-estabelecidos entre proprietários e estes pequenos produtores (MACHADO, 2014). De um lado, temos os fazendeiros que contornavam a crise buscando se apropriar do trabalho acumulado destes pequenos produtores na fazenda e tentando, se possível, explorá-los como “mão-de-obra”. De outro, os pequenos produtores que tentavam alargar sua autonomia produtiva, defendendo seus direitos de propriedade, à revelia dos interesses econômicos dos senhores. Buscaremos então reconstituir os motivos que levaram ao conflito judicial, avaliando os interesses dos expropriadores e as estratégias da parte ameaçada para evitar o despejo.

Contratos e Distratos: relações de arrendamento e a autonomia produtiva dos arrendatários

A História Social da Agricultura tem constatado o monopólio da terra nas mãos de uma elite senhorial como o retrato da realidade brasileira em diversas regiões no século XIX. Mas esse quadro não levou a uma ampla exclusão social na “face oculta do Brasil, sempre escondida por detrás da casa grande (...), do ouro das Gerais, do café ou outro produto-rei” (LINHARES; SILVA, 1981, p. 119-120): os pequenos produtores exerceram diversos direitos de propriedade, embora quase nunca fossem os proprietários e muito menos tivessem os melhores direitos garantidos para si; mas isso não quer dizer que fossem totalmente despossuídos.

266

Existiram, por exemplo, algumas formas de acesso à terra que não passavam, necessariamente, pelo domínio direto da propriedade (GROSSI, 2006). Uma delas foi justamente o pagamento de uma renda da terra para o senhor. Na primeira metade do século XIX, pesquisas regionais que analisaram a realidade agrária de alguns municípios da Província do Rio de Janeiro comprovaram que os arrendatários usufruíam de uma autonomia relativa em relação ao proprietário (PEDROZA, 2011, p. 211).

Em diversas regiões fluminenses, existiu um padrão de relacionamento que passava pelo reconhecimento dos direitos destes pequenos produtores às benfeitorias, fossem elas: casas, plantações ou edificações que, inclusive, podiam aparecer nos inventários de alguns deles. Em Magé, por exemplo, “o arrendatário aparecia como pleno proprietário daquilo que construísse ou produzisse, ainda que a terra permanecesse como propriedade de outrem.” (SAMPAIO, 1994, p. 62). Antônio Carlos Jucá de Sampaio identificou nesta região uma pequena produção camponesa e escravista, na qual arrendatários utilizaram a força de trabalho familiar, complementada com o auxílio de alguns escravos, para a



produção comercial da farinha de mandioca, gênero alimentício bastante consumido pela população brasileira naquela época.

Nas Bandas D'além, terras localizadas do outro lado da Baía da Guanabara – nas zonas rurais dos atuais municípios de Niterói e São Gonçalo –, Márcia Motta comprovou que muitos arrendatários usufruíam de alta autonomia na decisão do que produzir. Muitos deles eram arrendatários escravistas que comercializavam variados gêneros no mercado portuário para o abastecimento da cidade do Rio de Janeiro. Aproveitaram-se da transferência da Corte Portuguesa para esta cidade, a partir do ano de 1808, para se dedicarem a atividades policultoras, o que lhes garantiu uma margem produtiva de opções diversificadas para atenderem a demanda interna (MOTTA, 1989, p. 94).

Em Campos dos Goitacazes, Sheila Faria comprovou que, desde o século XVIII, não foi raro encontrar senhores de grandes engenhos e vasta escravaria em terras arrendadas aos detentores de sesmarias. A maioria dos que produziam eram arrendatários. Caso os senhores desissem do arrendamento, os produtos da terra deviam ser, teoricamente, indenizados pelo senhorio, o que não seria, certamente, de seu interesse, a não ser que outros motivos tornassem o arrendatário indesejável (FARIA, 1988, p. 250; p. 364-365).

267

No início do Oitocentos, a produção açucareira em Campos era realizada, majoritariamente, pela pequena unidade produtora, nem sempre em terras próprias. A disseminação do parcelamento da terra e sua subdivisão através do arrendamento e do aforamento configuraram uma dinâmica agrária que não conheceu o predomínio do grande latifúndio (FARIA, 1986, p. 126-129). Sheila de Castro Faria identificou, inclusive, que vários arrendatários e foreiros conseguiram declarar suas terras nos Registros Paroquiais e que até foram listados no *Almanaque Laemmert* como pequenos negociantes de açúcar e de aguardente, embora continuassem pagando a renda da terra para produzi-los em terras de outros (FARIA, 1986, p. 121).

Por outro lado, foi na segunda metade do século XIX que se processou uma perda da autonomia dos arrendatários (PEDROZA, 2011, p. 211). O resultado deste processo na Província fluminense foi identificado pela historiografia em vários estudos de caso: em Magé, o arrendamento se transformou em um verdadeiro mecanismo de captação de mão-de-obra num contexto de crise do escravismo (SAMPAIO, 1994, p. 63); em Niterói/São Gonçalo, a proletarização na cidade do Rio de Janeiro foi o destino de muitos arrendatários que perderam seus escravos e foram expulsos de suas terras nas Bandas D'além (MOTTA, 1989, p. 171-175); em Campos dos Goitacazes, os arrendatários cada vez mais se transformaram em trabalhadores de “cana obrigada”, com possibilidades diminuídas de produzirem e comercializarem por conta própria (FARIA, 1986, p. 373-433). Em síntese: a maior exploração do arrendatário foi uma alternativa procurada por muitos senhores na “transição do trabalho escravo para



o livre”. Não foi à toa que Sampaio afirmou que o arrendamento se sobrepôs ao assalariamento na Província do Rio de Janeiro. Representou a saída mais estratégica para os senhores na crise da escravidão no final do século XIX e início do século XX (SAMPAIO, 1994, p. 172).

A seguir, buscaremos compreender como se deu este processo de perda da autonomia destes pequenos produtores que pagavam a renda da terra em Valença no final do século XIX, mediante a análise de alguns processos judiciais. Nossa hipótese é a de que esta perda da autonomia era diretamente ligada à restrição senhorial da autonomia produtiva dos arrendatários, o que vai refletir em algumas transformações nos contratos e nos seus direitos de propriedade. Em outras palavras: os fazendeiros valencianos tentaram potencializar a exploração do trabalhador livre em substituição aos escravos mediante o controle da produção dos arrendatários e do confisco do produto do seu trabalho nas fazendas de café. Decidimos partir de um caso anterior a 1850 para identificar as principais transformações dos direitos de propriedade destes pequenos produtores nas décadas seguintes, até porque os contratos estabelecidos com os donos da terra mudaram ao longo do tempo. Isto revelava algumas modificações na relação de arrendamento, com o controle sobre os movimentos do arrendatário e sobre as suas produções se tornando cada vez mais aparente nos últimos anos do império escravista. Vejamos os casos.

a) Um contrato com muitas brechas: o alargamento da autonomia produtiva

Francisco Ricardo da Silva arrendou sua chácara e seu rancho na estrada do Rio Preto no ano de 1845 para José Coelho da Silva Miúdo. No contrato de arrendamento, ficou estabelecido que o arrendatário pagaria, anualmente, a quantia de 300\$000 réis durante o prazo de dois anos. Aconteceu que, chegando o prazo do pagamento no dia 1º de fevereiro de 1846, o proprietário acusou o arrendatário de não ter cumprido com as obrigações previamente estipuladas e de não ter realizado o pagamento previsto para a primeira anuidade. Acusou-o, inclusive, de danificar a sua propriedade, trazendo prejuízos para a sua chácara e rancho. Por este motivo, em 1847, Francisco Ricardo da Silva obrigou ao arrendatário entregar a propriedade arrendada e se procedeu ao embargo da roça e das benfeitorias como forma de indenização pelo rompimento do contrato.⁷

As benfeitorias foram avaliadas no valor de 226\$400 réis, ainda restando o pagamento de 353\$600 réis, visto que o total da dívida do arrendamento vencido totalizava a quantia de 580\$000.⁸ Ou seja, o arrendatário ficou usufruindo do domínio útil por mais 10 meses e 24 dias, mesmo depois de não

⁷ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: Francisco Ricardo da Silva, Nome da parte 2: José Coelho da Silva Miúdo. Ação: Cível – Despejo. Ano do Processo: 1847. Comarca: Valença. Caixa: 1701/D. RG: 16166.

⁸ *Idem*, p. 2-2v; p. 4.



ter pagado a primeira anuidade: sinal de que o proprietário estava mais preocupado com a avaliação das produções do arrendatário do que com o pagamento da renda propriamente dita.

O contrato de arrendamento foi realizado por escrito e estava apensado no processo cível de despejo. Nele, constava que caso o arrendatário consertasse e conservasse todos os tapumes feitos pelo proprietário no rancho e na chácara e plantasse “capim na barra do córrego aonde já houve capim em outro tempo”, o proprietário pagaria pelos trabalhos feitos e, inclusive, permitiria que o contrato se prolongasse por mais dois anos. Além disso, caso cumprisse com “todos os tratos”, o arrendatário podia ainda “fazer roça nas capoeiras que estão dentro do tapume da mesma chácara ou pastos como melhor lhe convier”, mas não “poderá pôr boiadas no pasto e nem animais nas capoeiras espalhadas da chácara”.⁹ O arrendatário poderia produzir gêneros e benfeitorias, desde que fossem obras úteis ao prédio ora arrendado.

Como podemos ver, Francisco Ricardo da Silva alocou José Coelho da Silva Miúdo em sua chácara para extrair não somente uma renda anual, mas também para “consertá-la”, utilizando a força de trabalho do outro como estratégia de melhoramento de sua propriedade. O dono da terra, dessa forma, garantia mão-de-obra sem dispendir nenhum dinheiro. E isto podia ser conseguido sem que ele investisse capital na produção agrícola ou na recuperação do solo. Este era o significado do contrato de arrendamento para Francisco Ricardo da Silva: um arranjo proprietário, dentre muitos outros, que concedia um pequeno direito de propriedade para que outro lavrador aperfeiçoasse e/ou recuperasse as terras da sua chácara localizada na Estrada do Rio Preto. Mas a relação de arrendamento acordada com o proprietário tinha outros significados para aquele indivíduo que conseguiu se instalar naquelas terras.

Como vimos nas cláusulas, o contrato garantia algumas bonificações para o arrendatário, que podia aproveitar as brechas abertas para produzir e comercializar de forma autônoma. Se cumprisse as tarefas esperadas pelo senhorio, o pequeno produtor teria direito de cultivar nas terras próximas à chácara, apesar de só poder se dedicar as atividades agrícolas e não aquelas pecuárias. A própria plantação de capim – uma das obrigações contratuais – também lhe garantia o cultivo de milho e de outros gêneros alimentícios nas “leiras intermediárias” (MOURA, 1988, p. 65), a despeito destas terras não serem ideais para as produções mais valorizadas – como o café – pois as capoeiras sinalizavam que aquelas terras já estavam desgastadas.

Entre as obrigações do contrato e as várias possibilidades de alargar seus espaços de autonomia, este pequeno produtor tentaria reproduzir seu modo de vida de maneira ampliada. Identificamos no processo que José Coelho da Silva Miúdo aproveitou as brechas abertas pelo contrato de todas as formas

⁹ *Ibidem*, p. 3-3v.



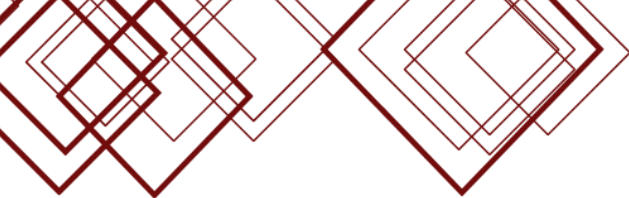
possíveis: constava, no processo, ter ele sublocado o rancho que foi arrendado para si, tendo, por isso, recebido a quantia de 500\$000 réis. Além disso, procedeu a uma roçada no prédio que lhe proveu certa quantia de dinheiro com o produto dos cafés produzidos naquelas capoeiras. O dinheiro estava em mãos do tenente coronel Antônio Luiz da Costa Machado, possível comprador do café colhido por este pequeno produtor. No embargo dos bens também foi identificada uma roça de milho, provavelmente cultivada na barra do córrego destinada à plantação de capim. A quantia que conseguiu com a venda de sua produção agrícola era, dessa maneira, maior do que a renda da terra que devia pagar.

É preciso sinalizar que o contrato de arrendamento era uma forma de controle dos atos do arrendatário. No entanto, as proibições, os prazos e o próprio constrangimento da renda da terra foram contornados pelas brechas abertas naquelas mesmas cláusulas contratuais. Isto porque o contrato também abria uma série de oportunidades ao arrendatário. Em razão disso, Miúdo aproveitou-se delas, alargando sua autonomia produtiva e, inclusive, extrapolando as normas contratuais. Ademais, o resultado de suas ações foi também produto da permissão de cultivar as terras na fronteira. Só era preciso que plantasse capim e conservasse os tapumes do rancho e da chácara. Ainda não havia, na década de 1840, aquela preocupação senhorial no que tange às matas virgens. Foi somente nas décadas seguintes que esta liberdade de roçar nas terras da fronteira começou a ser controlada, o que abriu espaço para que mais proibições compusessem estes novos contratos, principalmente daqueles efetivados nas décadas de 1880 e 1890.

270

Como identificamos anteriormente, Miúdo podia arcar com os custos da renda da terra para a reprodução de suas atividades nos próximos anos. Porém, decidiu não pagá-la. Possivelmente, considerou o pagamento da renda da terra uma questão secundária, visto que priorizou alargar seus direitos de propriedade, extrapolando as normas contratuais. Quem sabe, achasse que não seria expropriado por um contrato, com muitas brechas, que nem mesmo previa o despejo, caso não efetivasse o devido pagamento.

O proprietário, por sua vez, foi bastante prático. Ao constatar algumas atitudes tomadas pelo arrendatário, Francisco Ricardo da Silva conseguiu materializar suas demandas e anseios, enquadrando-as na lei, que foi utilizada a seu favor e no momento em que lhe conveio. Nas Ordenações Filipinas, em seu Livro IV título 23, constava que “se o alugador da casa não pagar o aluguel ao tempo que prometeu, o senhor dela o não poderá por si penhorar”, podendo, somente, requerer o despejo daquele que não pagou a renda da terra. Mas, se o senhor da casa não “achar a pessoa, a que a alugou, e achar outrem nela, poderá requerer o que achar na casa, ou o que nela tiver alguma coisa, que lhe pague o aluguel; e não querendo pagar, pode-o por isso mandar penhorar.” Ou seja, Francisco Ricardo da Silva, ao reconhecer que Miúdo havia sublocado seu rancho e sua chácara, mobilizava esta provisão legal para



poder se apropriar dos seus bens e da sua produção; até porque identificou dois sublocatários que não lhe pagavam renda.

Contraditoriamente, esta estratégia utilizada foi complementada com a alegação anterior de que Miúdo estaria “danificando sua propriedade”. Este era mais um argumento que poderia ser utilizado para caracterizar o pequeno produtor como um “turbador” que merecia ser expulso aos olhos da justiça. Caracterizá-lo dessa forma expressava, na verdade, o interesse do proprietário de embargar a roça e as produções daquele que “danificou sua propriedade”.¹⁰ Ou seja: Miúdo tinha que ser expulso, mas, antes disso, o proprietário tinha que se apropriar dos frutos de seu trabalho.

No Acórdão de fevereiro de 1847, constava que:

Declara o réu José Coelho da Silva Miúdo, que por convenção feita com o autor Francisco Ricardo da Silva, se obrigava a despejar a propriedade em que se acha de posse, ao seu verdadeiro proprietário, Francisco Ricardo da Silva, e a cumprir com todas as condições exaradas no papel de contrato feito e assignado pelo autor e réu, para cujo fim, farei a minha mudança no dia 9 de fevereiro do corrente ano, avaliando-se nesse dia todas as benfeitorias feitas por ele réu.¹¹

A dívida seria facilmente quitada com o dinheiro que foi acumulado pelo arrendatário e o termo de conciliação podia atender aos interesses de ambas as partes. Todavia, Francisco Ricardo da Silva se adiantou: pleiteou na justiça o embargo da roça e dos bens construídos em suas terras pelo pequeno produtor e finalizou a relação de arrendamento no ano de 1847. Nestes termos, o contrato só foi mobilizado pelo proprietário como estratégia para reivindicar a apropriação do trabalho alheio. Esta intenção proprietária foi disfarçada ao ser evocada a necessidade do pagamento de uma pequena dívida contraída. Concluimos, por isso, que era mais importante para o senhor apropriar-se da produção do arrendatário do que receber o arrendamento que este lhe devia.

271

b) A transformação dos contratos e da renda da terra: o controle da autonomia produtiva

Como vimos anteriormente, a historiografia constatou que os arrendatários tiveram que gerir sua autonomia com mais dificuldade a partir de 1850. Depois da Lei Eusébio de Queirós, que finalizou o tráfico transatlântico de africanos escravizados para o Brasil, muitos fazendeiros começaram a interferir nas produções destes arrendatários, procurando se apropriar do seu trabalho e controlando, cada vez mais, o tempo do contrato e os movimentos destes pequenos produtores no interior da propriedade cafeeira (FARIA, 1986, p. 432-433).

¹⁰ AMJERJ/CCPJ: Processo cível de Despejo (Francisco Ricardo da Silva e José Coelho da Silva Miúdo), p. 4-4v.

¹¹ *Idem*, p. 8-9.



A partir da análise dos contratos de arrendamento, acreditamos que podemos avançar neste debate historiográfico, avaliando as transformações dos direitos de propriedade destes pequenos produtores em Valença e as suas estratégias para manterem sua autonomia produtiva neste novo contexto histórico. Por exemplo: uma diferença em relação ao caso anterior de 1845/1847 foi que o contrato de arrendamento podia muito bem ser evocado e utilizado pelo arrendatário para contornar um processo de despejo.

Foi o que aconteceu com Thomas Pereira dos Santos Moura quando decidiu contestar a expropriação judicial requerida por José Correa Porto, no sítio que arrendou na fazenda de São José das Pedras na freguesia de Piedade, em 1864.¹² Segundo o proprietário da fazenda, foi feito um acordo verbal, pelo qual o arrendatário deveria pagar, pelo prazo de quatro anos, a quantia anual de 800\$000 réis. Findo o prazo em 1864, Thomas Moura procedeu a uma colheita de duas mil arrobas de café no sítio em questão. Logo, Correa Porto procurou a justiça e exigiu o pagamento do dobro do preço da renda anteriormente estipulada, além da importância auferida com a colheita do café “indevidamente feita” e das roças e bens que se encontravam em sua casa.

Porém, não devemos esquecer que o arrendamento foi estabelecido oralmente, não sendo formalizado por documentos escritos que pudessem ser analisados pelo investigador. Isto abria espaço para diferentes versões, principalmente quando uma das partes decidia selecionar ou negligenciar alguns encargos e simplificar outros. Segundo Thomas Pereira dos Santos Moura, o arrendamento foi combinado no valor de 700\$000 réis anuais e não 800\$000 como previamente afirmou o proprietário. Além disso, o contrato, na verdade, não teria a duração de quatro anos. O arrendatário podia continuar no usufruto das terras até quando o proprietário decidisse vender a sua fazenda de São José das Pedras, na qual se achava o referido sítio arrendado. Segundo o arrendatário, o acordo previa que apenas a alienação da fazenda poria fim ao contrato de arrendamento.

Para Thomas Moura, a sagacidade de José Correa Porto foi justamente escolher o fim do prazo do arrendamento no dia 9 de maio de 1864, “quando é sabido que é esse o mês em que se dá princípio a colheita de café”. Neste caso, era inverossímil que qualquer arrendatário “aceitasse o arrendamento por semelhante prazo tendo de trabalhar no último ano sem o menor proveito, tendo de pagar o preço desse ano para deixar o fruto ao embargado”, isto é, ao proprietário.¹³ Tanto seria falsa a escolha deste prazo que a colheita de 1860, do mesmo mês de maio, fez parte do espólio do falecido Manoel de Moura, arrendatário antecessor de José Correa Porto. Thomas Moura comprovou isso alegando que o produto

¹² AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: José Correa Porto, Nome da parte 2: Thomas Pereira dos Santos Moura. Ação: Cível – Despejo. Ano do Processo: 1864. Comarca: Valença. Caixa: 1722/D. Cód. Item: 17218. Tombo: 016427.

¹³ AMJERJ/CCPJ: Processo cível de Despejo (José Correa Porto e Thomas Pereira dos Santos Moura), p. 13-14.



total da colheita de café constava na avaliação do inventário daquele arrendatário falecido. Logo, estabelecer o final do prazo de arrendamento no “mês em que se dá princípio a colheita de café” era uma estratégia senhorial arbitrária, que foi utilizada pelo proprietário para se apropriar dos frutos do trabalho deste novo arrendatário, até porque José Correa Porto não conseguiu fazer isso com o arrendatário antecessor. E isto tudo foi acompanhado da cobrança de uma renda cujo real valor não se sabia ao certo. O contrato, entretanto, serviu como arma de defesa para o arrendatário que o mobilizou para gerenciar sua autonomia produtiva, ameaçada na justiça, de produzir e vender gêneros comerciais para quem quisesse.

Com a defesa proferida por Thomas Moura, o proprietário acabou desistindo do despejo. O tiro poderia sair pela culatra, porque o senhor não externou as reais condições em que foi efetivada a relação de arrendamento. Mais uma vez, percebemos que o senhor não estava preocupado com a renda da terra propriamente dita: estava de olho no trabalho acumulado destes pequenos produtores. De qualquer forma, não há como saber o que aconteceu em suas terras nos anos posteriores e muito menos se o arrendatário pôde continuar usufruindo do sítio no interior da fazenda. Só o que sabemos foi que José Correa Porto decidiu configurar uma sociedade, na qual a propriedade da fazenda São José das Pedras seria, agora, compartilhada com o seu genro, Manoel Antônio Pereira Dantas, no início da década de 1870.¹⁴

273

No entanto, identificamos, em outros casos, que estas “pequenas” movimentações eram bastante complicadas para muitos arrendatários. Algumas transações realizadas poderiam “passar por cima” das relações sociais e dos contratos anteriormente estabelecidos com os pequenos produtores. Foi exatamente o que aconteceu com Guilherme Fernandes de Amorim e sua mulher, dona Maria Leopoldina Delgado Amorim, quando se viram desnorreados com a venda realizada por Antônio Correia da Rocha a Victorino Gomes Barbosa, negociante estabelecido em Valença.¹⁵ Barbosa havia comprado as terras no valor de 5 contos de réis em 1879 e buscava realizar alguns reparos na propriedade recém-adquirida. Um destes “reparos” foi a exigência de expulsar os antigos arrendatários.

Diferentemente do caso anterior, estes pequenos produtores tinham efetivado a relação de arrendamento mediante escritura pública, datada de 25 de setembro de 1878, na qual o proprietário concordou em arrendar o terreno pelo prazo de quatro anos, “obrigando-se expressamente a fazer respeitar o contrato de arrendamento pelo comprador do prédio, caso viesse a ser vendido.” Apesar de

¹⁴ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: José Correa Porto, Nome da parte 2: Manoel Antonio Pereira Dantas. Ação: Cível – Inventário. Ano do Processo: 1880. Comarca: Valença. Caixa: 1557/D. RG: 14731, p. 7v-8.

¹⁵ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: Victorino Gomes Barboza, Nome da parte 2: Guilherme Fernandes d’Amorim e sua mulher dona Maria Leopoldina Delgado Amorim. Ação: Cível – Despejo. Ano do Processo: 1880. Comarca: Valença. Caixa: 1544/A. Cód. Item: 15387. Tombo: 014596.



os arrendatários terem cumprido as condições do contrato, pagando pontualmente o valor de 800\$000 réis a cada ano, aconteceu que o proprietário “repentinamente fez venda ao prédio ao embargado por escritura de 17 de outubro de 1879, sem impor nela ao comprador a obrigação de respeitar o arrendamento” que, inclusive, só teria fim em outubro do ano de 1882.¹⁶ O novo proprietário foi incisivo ao defender seu direito de propriedade absoluto referendado por uma escritura de compra. Administrando o fracasso, a única coisa que os pequenos produtores solicitavam era a produção de um novo contrato formal de arrendamento, visto ter mudado o dono do prédio. Não obstante, o procedimento da justiça, em 14 de abril de 1880, foi o despejo pura e simplesmente.

O que aconteceu, na verdade, foi uma ruptura contratual. Na jurisdição da época, havia algumas deliberações para casos como esse. Nas Ordenações Filipinas, em seu título 9 do Livro IV, ficava estabelecido que “se algum homem vender uma casa, ou herdade, ou qualquer outra coisa de raiz, a qual ao tempo da venda tinha já arrendada, ou alugada a outrem (...) será o comprador obrigado a lhe cumprir e guardar seu arrendamento, ou aluguel, sem outro embargo, nem contradição.” Ou seja, a venda do prédio não poderia, *a priori*, cancelar outros direitos de propriedade. O contrato assinado pelos arrendatários expressava que, caso houvesse a mudança de proprietário, o comprador do prédio deveria respeitar as cláusulas contratuais anteriores. Contudo, tanto o antigo proprietário – que não avisou aos moradores que foi vendida a propriedade – quanto o comprador – que negligenciou o que já estava estipulado – passaram por cima dos direitos destes arrendatários e incorreram num distrato. “E distrato aqui é perda do trabalho, perda da roça, perda da casa e perda dos atos simbólicos inerentes a um modo de vida.” (MOURA, 1988, p. 109). Mais do que a perda da autonomia produtiva na fazenda, estes pequenos produtores tiveram seus direitos à terra desconstruídos pelo distrato, que foi efetivado à revelia das disposições legislativas. Isto é, os senhores eram proprietários bastante práticos: usavam a lei a seu favor, mas também podiam incorrer em distratos por fora do manto legal.

274

Por este motivo, discordamos veementemente da visão de Emília Viotti da Costa que interpretou a Lei de Terras como a transição de uma concepção tradicional da terra por uma nova, na qual a compra referendava “o direito maior”, subjugando outros direitos de propriedade até então existentes. Segundo ela, isso era bom porque

a lei também colocaria um fim em outro ‘vício’ que corrompia a economia e a sociedade: qual seja, o grande número de arrendatários que moravam na periferia das grandes fazendas às custas do proprietário, trabalhando somente dois ou três dias por semana e passando o resto do tempo vadiando, caçando, pescando e, às vezes, até mesmo conspirando contra os proprietários. Exigindo a demarcação de todas as propriedades e sujeitando todos os títulos ao registro, a lei também legitimaria a

¹⁶ *Idem*, p. 16-16v.



propriedade, terminando com as disputas de terra que contaminavam a sociedade e facilitando a compra e a venda de terras (COSTA, 1987, p. 148).

Os contratos de arrendamento continuam existindo no Brasil até hoje. A transmissão da propriedade, mesmo depois da promulgação da Lei de Terras de 1850, deveria respeitar estes contratos que eram totalmente legais e, inclusive, referendados pela legislação da época, como identificamos naquela provisão das Ordenações Filipinas. Os distratos que porventura acontecessem deveriam ser compreendidos, por sua vez, no conflito social, na arena de lutas envolvendo a preservação de direitos de propriedade que eram assegurados pelo pagamento da renda. A Lei de Terras não acabou com o “vício” do arrendamento, até porque eram os próprios Barões do Café que estimulavam estas relações para extrair mais lucro com o sobretrabalho destes pequenos produtores e com a apropriação dos seus bens e produções.

Além disso, a autora associou estes últimos aos “vadios e ociosos” que não tinham “razão de ser”, referendando aquela visão senhorial que criticamos anteriormente. Na verdade, os arrendatários eram os produtores agrícolas de fato! Não viviam às custas do proprietário; eram os proprietários que queriam viver às custas de sua renda, de suas benfeitorias e de seu trabalho. Esta inversão analítica é importante para que o historiador não seja mais um personagem que coaduna com a desproteção dos direitos de propriedade de pequenos produtores.

275

O caso de Francisco Henrique de Mendonça, em 1880, se configura como um contra-exemplo desta visão de Emília Viotti da Costa (1987), na qual o arrendatário não “servia” ao proprietário, devido aos seus “vícios” e a sua ociosidade. Este indivíduo tinha uma pequena situação localizada no Alto da Serra do Rio Bonito. Ou seja, não era um grande fazendeiro com uma enorme extensão de terras; mas era dono de suas benfeitorias constantes nesta localidade. Por sua vez, decidiu arrendar este terreno a Manoel Alves de Oliveira, estabelecendo um contrato por escrito para definir as obrigações do arrendatário.¹⁷ No primeiro artigo, constava que a renda da terra seria sempre paga “na ocasião da colheita do café, que será exportada a dita colheita no nome do proprietário, a fim de ser embolsado do devido arrendamento.”¹⁸ Caso o arrendatário não entregasse a produção previamente estipulada, o senhor rapidamente se adiantaria, apropriando-se de toda a sua produção no tempo considerado.

A renda da terra, antes paga em dinheiro, passava agora a ser cobrada em produto. O proprietário controlava toda a produção do arrendatário, decidindo seu destino comercial. Apropriava-se de toda sua colheita de café que, por sua vez, seria diretamente exportada “no nome do proprietário”, disfarçando

¹⁷ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: Francisco Henrique Mendonça A., Nome da parte 2: Manoel Alves de Oliveira. Ação: Cível – Despejo. Ano do Processo: 1880. Caixa: 1550/D. Cód. Item: 15451. Tombo: 014660.

¹⁸ *Idem*, p. 4-4v.



as relações de trabalho anteriores no processo de produção. Esta exploração que o arrendatário sentia, estranhando o próprio fruto de seu trabalho, se aproximava daquilo que Karl Marx definiu como trabalho alienado (MARX, 2004, p. 79-90).

Esta transformação da renda em produto também foi percebida por Sheila de Castro Faria na região de Campos dos Goitacazes, na virada do século XIX para o século XX, envolvendo, porém, a produção da cana-de-açúcar e não a colheita do café. Segundo ela,

Supomos ter havido uma transformação nos acordos: os arrendatários (...) impedidos de ser ‘senhores de engenho’, passaram a produzir só a cana, ainda vinculados à grande propriedade; tiveram que deixar de pagar o arrendamento em moeda, para fazê-lo em produto (a meação) e, principalmente, este produto teria que ser a cana. Não poderia, como antes, plantar o que quisessem (...) perdeu a liberdade de que o antigo arrendatário possuía. Estabelecia-se, assim, o amplo domínio do proprietário sobre o lavrador e o resultado do seu trabalho, com a exclusividade que aquele passou a dar ao plantio da cana-de-açúcar necessária ao seu engenho (FARIA, 1986, p. 280).

Para além da transformação da renda da terra, percebemos que os outros artigos do contrato enfatizaram bastante o controle das ações do arrendatário, que eram cada vez mais limitadas. Os senhores, no contexto de crescente escassez do braço escravo, encaravam estes trabalhadores livres como mão-de-obra quase cativa, constringendo sua liberdade de movimento, de comércio e restringindo ao máximo sua autonomia produtiva. Os artigos definiam que:

276

Art. 2: O arrendatário será obrigado a dar duas capinas anualmente no cafezal do sítio, matar as formigas, tirar as ervas de passarinhos dos cafezais a fim de não ficar deteriorados. Art. 3: No sítio existem duas casas de morada com paiol, terras cobertas de telha, as quais o arrendatário é obrigado a conservá-las em bom estado no caso de ser preciso algum conserto é feito à custa do arrendatário. Art. 4: Existe no sítio para cima da estrada um capão de mato que o arrendatário não poderá derribar nem consertar que os vizinhos tiram madeiras, porém o arrendatário poderá tirar alguma para conserto das casas. E por assim termos justos e contratou os arrendamentos passar dois contratos de igual teor e forma (...).¹⁹

O arrendatário era quase um serviçal do senhorio: assumia muitas tarefas que os escravos faziam, como: limpar, consertar, extirpar as formigas e ervas daninhas que degradavam as terras, conservar as benfeitorias “em bom estado”, tirar madeiras, dentre outras atividades. Fazia tudo isso em substituição ao trabalho cativo, sem ganhar salário e ainda tendo que pagar a renda da terra! O quadro foi arrematado com aquela proibição de comercializar sua própria produção de café. Esta era uma clara tentativa do senhor de querer restringir a autonomia produtiva de um homem livre, aproximando-o da situação do cativo.²⁰

¹⁹ AMJERJ/CCPJ: Processo cível de Despejo (Francisco Henrique Mendonça e Manoel Alves de Oliveira), p. 4-4v.

²⁰ Pesquisas historiográficas recentes têm notado esta intensificação do trabalho, tanto escravo quanto livre, nos quadros da segunda escravidão no Império do Brasil (MUAZE; SALLES, 2015). Foi possível identificar que a quantidade de pés de café tratadas por cada escravo, de forma individual e sob o sistema de tarefas, teve um aumento significativo nas fazendas do Vale



Além destas atividades desgastantes, havia também uma precaução em preservar as matas no entorno do terreno. As matas eram preciosas, pois os proprietários não investiam capital na refertilização das terras desgastadas: apostavam na roçada de terrenos virgens que garantiam a reprodução das atividades agrícolas nos próximos anos. Contudo, estas práticas extensivas ficaram comprometidas com o tempo. Para João Fragoso (1989), a fronteira agrícola mostrou seus primeiros sinais de fechamento na segunda metade do século XIX. Analisando, igualmente, contratos de arrendamento nas décadas de 1880 e 1890 em Paraíba do Sul, o autor revelou como este contexto afetou as relações entre proprietários e arrendatários. Aos últimos caberia “apenas cuidar dos cafezais das derrubadas novas (transformação anterior das matas em cafezais) e não à realização de novas derrubadas, essa última decisão cabe somente ao proprietário.” (FRAGOSO, 1989, p. 127).

Neste sentido, a liberdade de fazer roças na primeira metade do século foi controlada no último quartel do Oitocentos. Os fazendeiros se preocupavam em conservar a capacidade produtiva do terreno, limitando o campo de ação dos pequenos produtores no que tange as possibilidades de reprodução dos sítios e fazendas. Mesmo com estas limitações, iluminadas pelas circunstâncias da fronteira fechada e pelas normas contratuais controladoras, ainda era possível ao arrendatário gerenciar a sua autonomia produtiva.

277

Foi o que fez Manoel Alves de Oliveira ao dispor da colheita do café, fruto de seu próprio trabalho, vendendo-a a João Manoel Esteves, como afirmou José Dias de Vasconcelos que ajudou na condução do café transacionado. Ao descumprir com as cláusulas do contrato e desobedecer às ordens expressas de Francisco Henrique de Mendonça, foi solicitado por este um pedido de embargo não somente da safra do café “indevidamente” vendida a terceiros, mas também das outras plantações, benfeitorias e até do animal de carga que Manoel Alves de Oliveira possuía.²¹

Na visão de Mendonça, o embargo dos bens cobriria o pagamento da renda do produto desviado, servindo como garantia pelo descumprimento do acordo. Contudo, o “excesso” do seu requerimento não convenceu a justiça: o embargo foi julgado insubsistente, pela insuficiência de provas, e o mandado de depósito foi anulado. Portanto, o pequeno produtor conseguiu se safar da dominação materializada nas proibições do contrato, legitimando a venda “livre” do seu café.

do Paraíba (SALLES, 2008; MORENO, 2013, p. 220-233; FERRARO, 2021, p. 282-283). Análogo a este processo, vemos que a exploração do trabalho livre também foi outro sintoma deste período, em especial nos últimos anos da escravidão. Na realidade, ao longo de todo o século XIX a classe senhorial e proprietária (re)inventou diversas formas de trabalho compulsório e de liberdades precárias (CHALHOUB, 2012; MAMIGONIAN, 2017; COSTA, 2022), o que constrangeu a liberdade, a autonomia produtiva e os direitos de propriedade de vários pequenos produtores.

²¹ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: Francisco Henrique de Mendonça, Nome da parte 2: Manoel Alves de Oliveira. Ação: Cível – Embargo. Ano do Processo: 1880. Comarca: Valença. Caixa: 1693/D. RG: 16070. Cód. Item: 16861, p. 6-7; p. 8-10.



A despeito de ter perdido a causa, é interessante avaliar que, na relação dos bens de Francisco Henrique de Mendonça no inventário do ano de 1918, constava que ele tinha a propriedade de um sítio, denominado “Alto da Serra”, no distrito de São Sebastião do Rio Bonito. Este era o patrimônio mais valioso da sua família.²² Identificamos que a situação de terras que foi arrendada no processo de despejo de 1880 foi apresentada como um sítio em 1918, avaliado no valor de 1 conto e 500 mil réis. Ou seja, Francisco Henrique de Mendonça se tornou “senhor e possuidor” de um sítio, garantindo um direito de propriedade mais forte na virada do século XIX para o século XX. Entretanto, é importante frisar que ele só conseguiu esta transformação dos seus direitos de propriedade explorando o trabalho produtivo de outro(s) que produzia(m) para ele. Mas, o que acontecia quando eram os próprios produtores de fato que transformavam seus direitos de propriedade? Será que poderiam escapar do contrato e da renda da terra?

c) A transformação dos direitos de propriedade: o desenvolvimento da autonomia produtiva

O desenvolvimento da autonomia pode produzir uma nova situação social por parte daqueles indivíduos que queriam esquivar-se do controle e dos frequentes constrangimentos do contrato de arrendamento. Muitos deles queriam comercializar os gêneros produzidos sem passar pela anuência do proprietário, por exemplo. Este projeto autônomo gerava oportunidades para que muitos pequenos produtores fortalecessem seus direitos sobre a terra. Foi o caso de alguns que, ao escaparem da situação de arrendatários, puderam aparecer nos Registros Paroquiais na condição de declarantes de algumas braças de terras. Analisemos um caso.

278

Em terras do capitão Feliciano Pereira do Rosário, na freguesia de Santa Tereza, vivia uma gama de pequenos produtores que estabeleceram contratos de arrendamento no final da década de 1840. Dentre estes, Manoel Francisco da Costa decidiu arrendar algumas “braças de terras de testada com trezentos e cinquenta de fundos” pagando a quantia de 28\$000 réis anuais. No contrato, ficava estabelecido que os arrendatários tinham que pagar a renda no fim de cada ano e que só poderiam transferir o arrendamento para seus herdeiros antes do fim do contrato de nove anos.²³

Parece que Manoel Francisco da Costa compartilhou ou, até mesmo, transferiu uma parte do uso daquele solo para seu irmão, José Francisco da Costa, visto ter este construído benfeitorias naquelas

²² APTJERJ/DEGEA: Nome da parte 1: Francisco Henrique de Mendonça (Inventariado), Rodolfo da Rosa Medeiros (Inventariante). Ação: Cível – Inventário. Ano do Processo: 1918. Comarca: Valença. Caixa: 01.667.063-2, p. 3v-7v.

²³ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: José Francisco da Costa, Nome da parte 2: Joaquim José Dias. Ação: Cível – Libelo. Ano do Processo: 1857. Comarca: Valença. Caixa: 1693/D. RG: 016077. Códice: 16868, p. 8-11v.



terras arrendadas. Além disso, em 21 de abril de 1853, constava que José Francisco da Costa decidiu vendê-las por escritura expedida e apensada no processo judicial. Desta escritura, extraímos as seguintes informações:

(...) declaramos que somos senhores e possuidores das benfeitorias seguintes: uma sorte de terras de um alqueire e meio de planta de milho, que temos arrendado a Feliciano Pereira do Rosário, uma casa de telha copiar de madeira lavrada e assoalhada e uma cozinha de madeira roliça de telha, um paiol pequeno coberto de sapé, um casal de porcos, cinco mil pés de cafezeiros, pouco mais ou menos, quatorze pés de laranjeiras e limeiras e bananeiras (...) fazemos muito de nossa livre vontade venda ao senhor Joaquim José Dias pelo preço e quantia de 1 conto de réis (1:000\$000) (...) e por isso cedemos-lhe toda a posse e domínio e jus que nas mesmas [terras] tínhamos e nos obrigamos sobre os nossos bens e lhe fazemos esta venda firma e valiosa em qualquer tempo.²⁴

Possivelmente, José Francisco da Costa teria vendido todas as suas benfeitorias por não querer se submeter ao pagamento de uma renda nos próximos anos, até porque já sabia que o prazo do arrendamento de seu irmão terminaria em pouco tempo. Com o dinheiro acumulado desta venda, poderia se estabelecer em outro lugar, com a chance de fortalecer seu direito de propriedade. Por sua vez, a venda de suas benfeitorias foi realizada e reconhecida em cartório. Pelo menos era o que parecia. No ano de 1857, Joaquim José Dias, o comprador da “situação” de 1853, abriu um processo judicial contestando a venda anteriormente feita. Segundo ele, “sabendo agora o suplicante que tais objetos não são de propriedade do dito Costa” quer, por isto, reaver a importância de 1:000\$000 “porque pagou os mencionados objetos, havendo-se por nula e insustentável a venda referida.”²⁵

Dias alegou que José Francisco da Costa e sua mulher, Florinda Maria da Conceição, construíram casas, plantações e benfeitorias em terras pertencentes a Feliciano Pereira do Rosário e as venderam por um conto de réis, “dizendo-se para isso senhores e possuidores de tais objetos”. Todavia, o autor contestou a transação porque descobriu que os vendedores não tinham “nem mesmo a posse” das terras, visto que construíram tais obras sob condição de arrendamento.²⁶ Na verdade, o comprador estava preocupado: tinha apreensão de que todo e qualquer fruto ali realizado pertencesse ao proprietário quando finalizado o contrato; sabia ainda que quem havia arrendado, originalmente, era o irmão de José, Manoel Francisco da Costa. Nestes termos, pleiteou a restituição da quantia que gastou, caso viesse a perder os bens outrora comprados.²⁷

A apreensão do comprador das benfeitorias era um tanto curiosa. A historiografia recente confirmou que a venda de benfeitorias era totalmente legítima e reconhecida pela comunidade do

²⁴ *Idem*, p. 5-5v.

²⁵ *Ibidem*, p. 2.

²⁶ *Ibidem*, p. 4-4v, 19-19v.

²⁷ *Ibidem*.



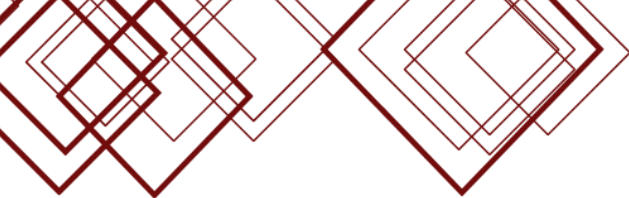
entorno, pelo menos até a primeira metade do século XIX. Ou seja, o direito de compra e a titularidade da propriedade não eram os únicos meios legais para confirmar a legitimidade sobre terras: a cessão de domínio útil garantia ao pequeno produtor o direito sobre suas produções e benfeitorias, prática agrária que foi bastante disseminada no Oitocentos e que a própria justiça local reconhecia sob a denominação de situações. Estava garantida, inclusive, a possibilidade de se realizarem transações de compra e de venda, à revelia do proprietário legal, assim como herdar as benfeitorias de algum familiar falecido (MATTOS, 2009).

Ademais, estes pequenos produtores chegavam a possuir também alguns (poucos) escravos que os auxiliavam em suas atividades (MATTOS, 2009, p. 70-72). Isto, pelo menos, na primeira metade do século XIX, momento em que a aquisição de um escravo era um investimento barato (FLORENTINO, 2014). Depois de 1850, João Fragoso acredita que a falência e a quebra destes pequenos produtores, na base da hierarquia econômica, estavam diretamente relacionadas à concentração da riqueza nas mãos dos Barões do Café: o processo de empobrecimento generalizado significou uma transferência de cativos, terras e benfeitorias para aqueles grandes senhores de terras. Além do tráfico inter e intraprovincial, tínhamos outro, local, resultado desta diferença entre as classes sociais (FRAGOSO, 2013, p. 110-113). Além disso, muitos destes pequenos produtores acabaram caindo em situações que desprotegiam seus antigos direitos de propriedade, não sendo incomum o caso de alguns proprietários que buscavam extrair lucro com a cobrança de uma renda indevida aos situados, para que eles continuassem usufruindo de suas parcelas de terra (MATTOS, 2009, p. 117-118).

280

À luz deste contexto histórico de restrição da autonomia produtiva, acreditamos que Joaquim José Dias estava apreensivo pela insegurança de que aquela transação realizada fosse lida como ilegítima pela justiça local. Por isso, adiantou-se e abriu um processo judicial para reaver a quantia que gastou no momento da compra daqueles bens. Para os situados, a luta envolvia seu direito de ficar com ou ser indenizado pelos bens que construíram em terras de outrem. No caso de José Francisco da Costa, foi posto à prova a própria capacidade de transacionar suas benfeitorias. Isso tem a ver com a própria especificidade do caso: ele as construiu num terreno arrendado a seu irmão!

Para contornar o imbróglio, ele ratificou que os bens vendidos eram de sua propriedade: nada lhe impedia de poder dispô-los e transacioná-los da maneira que quisesse. Afirmando isso, escorregava para a condição de situado, que defendia sua autonomia produtiva na hora de transacionar suas benfeitorias com terceiros. Além disso, José Francisco da Costa replicou o comprador dizendo que construiu tais obras “por consentimento expresso dele [Feliciano Pereira do Rosário] muitos anos antes” e disse não ter assinado “termo algum de perderem e entregarem a Feliciano tais benfeitorias como



falsamente se articula” na acusação de Joaquim José Dias.²⁸ Isto porque seu nome nem apareceu listado como arrendatário no contrato de 1846, apensado no processo. A contenda não teve finalização na justiça e o processo correu até o ano de 1859.²⁹

Em razão disso, poderíamos caracterizá-lo como um situado em terras arrendadas pelo seu irmão no terreno de Feliciano Pereira do Rosário. Esta fluidez deve ser levada em conta pela historiografia: categorias sociais escondem muitas minúcias e interpenetrações como essas acabam sendo invisibilizadas porque congeladas em expressões como “homem livre pobre” (THOMPSON, 1981). José Francisco da Costa montou suas estratégias proprietárias dentro das possibilidades encontradas. As relações sociais de propriedade foram arranjadas e reconfiguradas no momento em que decidiu vender suas benfeitorias. Parece que a transação representou a saída prática para que ele fortalecesse seus direitos de propriedade.

Nos Registros Paroquiais dos anos de 1856 a 1857, encontramos José Francisco da Costa declarando possuir, na mesma freguesia de Santa Tereza, uma porção de terras, “equivalentes a dez braças de testada e pouco mais de mil de fundos”, no lugar denominado Retiro, as quais confrontam com os herdeiros de Antônio Dutra Navarro e com os herdeiros do finado Thomé Cardoso Netto.³⁰ O registro, breve e objetivo por sinal, não dá pistas sobre a natureza e origem da propriedade e muito menos sobre os demais vizinhos que poderiam confrontar com sua porção de terras. Seu nome, no entanto, apareceu mais uma vez, dessa vez como litigante de José Estevão Ferreira, que declarou um terreno “na sesmaria do Retiro”.³¹

Nas declarações que aparecem esta sesmaria, percebemos que vários outros registraram porções e braças de terras. Em algumas delas, se “ignora o confrontante por serem terras que pertencem a vários herdeiros em comum”.³² Somente identificamos um fazendeiro que declarou terras nesta sesmaria, limitando com os herdeiros de Antônio Dutra e Thomé Netto, únicos vizinhos apresentados no registro de José Francisco da Costa.³³ Todavia, os dados coletados nestas declarações eram muito difusos: a única informação certa que temos era de que aquelas terras eram provenientes de uma herança e que os direitos de propriedade eram compartilhados pela vizinhança, que estava declarando pequenas parcelas de terras. Isto abriu a possibilidade para que vários lavradores tentassem desenvolver ainda mais sua autonomia na gestão de suas glebas, processo no qual valia a pena escorregarem da categoria de

²⁸ AMJERJ/CCPJ: Processo Cível de Libelo (José Francisco da Costa e Joaquim José Dias), p. 17-17v.

²⁹ *Idem*, p. 22-22v.

³⁰ APERJ: Livro 89 (1856-1857). Município de Valença: Freguesia Santa Tereza. Registro 2, Folha 2.

³¹ APERJ: Livro 89 (1856-1857). Município de Valença: Freguesia Santa Tereza. Registro 10, Folha 3.

³² APERJ: Livro 89 (1856-1857). Município de Valença: Freguesia Santa Tereza. Registro 16, Folha 4v.

³³ APERJ: Livro 88 (1854-1857). Município de Valença: Freguesia Nossa Senhora da Glória. Registro 62, Folha 26.



arrendatário para a de situados ou de posseiros nos Registros Paroquiais de Terras (MOTTA, 1998). Parece que este foi o caso de José Francisco da Costa.

Ele, por sua vez, faleceu em 27 de agosto de 1871. Demorou 6 anos para a abertura de seu inventário e testamento, no ano de 1877, para dar prosseguimento ao arrolamento de seus bens. Seu patrimônio consistia de uma “pequena situação de menos de 2 alqueires de terras com insignificantes benfeitorias e 3 escravos”.³⁴ Esta “situação” era denominada Aliança e estava localizada em Santa Tereza. No seu testamento, identificamos que José Francisco da Costa era português, nascido na Ilha do Faial, e casado com Florinda Maria da Conceição, de cujo matrimônio não teve filhos. Por este motivo, legou seus poucos bens à sua mulher e aos filhos de seu finado irmão, Manoel Francisco da Costa, reservando algum pecúlio aos escravos.³⁵

José Francisco da Costa amealhou uma pequena quantia de dinheiro que lhe permitiu transformar seus direitos de propriedade na freguesia de Santa Tereza. Utilizou as terras arrendadas a seu irmão para poder produzir benfeitorias. Estas, por sua vez, foram vendidas em 1853, o que lhe permitiu tocar sua vida na sesmaria do Retiro, onde arranhou a situação Aliança, que foi declarada nos Registros Paroquiais de Terras e, por fim, legada aos seus herdeiros ao final de sua vida. Identificamos, portanto, um processo de reconstrução de direitos de propriedade balizado pelo desenvolvimento da autonomia produtiva de um pequeno produtor.

282

Considerações Finais

Neste artigo, pudemos acompanhar a realidade dos pequenos produtores que lutaram para manter seus direitos de propriedade num contexto complicado, de crise do escravismo e de fechamento da fronteira agrícola, no qual presenciaram seu raio de ação ser cada vez mais limitado pelo controle empreendido pelos senhores. Se, na primeira metade do século XIX, estes pequenos produtores usufruíram de maior autonomia relativa em relação aos proprietários, podendo produzir e vender seus produtos, livremente, no mercado local; essa não foi mais a realidade a partir de 1850.

Acompanhando contratos, distratos e desconfianças em relação à possibilidade de produzirem na terra por contra própria, identificamos que a autonomia produtiva destes pequenos produtores foi constantemente estrangida por tentativas de apropriação de seu trabalho acumulado nas fazendas. Os proprietários do final do Oitocentos buscaram tratar estes pequenos produtores como mão-de-obra, da

³⁴ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: José Francisco da Costa, Nome da parte 2: José da Rosa Goulart. Ação: Cível – Inventário. Ano: 1877. Comarca: Valença. Caixa: 1545/D. RG: 014604. Códice: 15395, p. 2-2v.

³⁵ AMJERJ/CCPJ: Nome da parte 1: José Francisco da Costa, Nome da parte 2: Dona Florinda Maria da Conceição. Ação: Cível – Contas Testamentárias. Ano: 1877. Comarca: Valença. Caixa: 1729/D. RG: 016148. Códice: 17292, p. 2-4v.



maneira como lidavam com seus escravos: limitando seus movimentos ou restringindo a possibilidade deles comercializarem suas próprias produções; em alguns casos, os fazendeiros buscaram compeli-los a realizarem os trabalhos antes efetivados por seus cativos. De outro modo, os pequenos produtores não concordaram com a redução da sua autonomia produtiva: resistiram e tentaram manter, e se possível ampliar, seus direitos sobre a terra e sobre as benfeitorias.

Nestes termos, estes pequenos produtores contornaram o controle senhorial sobre o seu trabalho nas fazendas cafeeiras mobilizando diversas estratégias. Uma delas foi a própria transformação dos seus direitos de propriedade: aproveitando-se das brechas ou contestando as rígidas normas das cláusulas contratuais, vimos diversos arrendatários potencializando suas margens de autonomia produtiva e escorregando para a condição de pequenos posseiros ou situados. Portanto, a propriedade cafeeira também era o lugar onde estes pequenos produtores exerciam seus direitos sobre a terra e sobre suas benfeitorias. O poder senhorial não pode silenciá-los, visto que uma unidade de produção não funcionava sem a exploração do trabalho alheio. Esta contradição revelou a luta pelos direitos de propriedade, principalmente se levarmos em conta a autonomia produtiva defendida por diversos lavradores que viviam nestas fazendas de café.

283

Fontes primárias

Acervo Permanente do Tribunal de Justiça do Estado do Rio de Janeiro (APTJERJ/DEGEA)
Processos Judiciais – Inventários.

Arquivo do Museu da Justiça do Estado do Rio de Janeiro (AMJERJ/CCPJ)
Processos Judiciais – Despejos, Embargos, Libelos, Inventários e Contas Testamentárias.

Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro (APERJ)
Registros Paroquiais de Terras: Livro 88 (1854-1857) e Livro 89 (1856-1857). Município de Valença.

Centro de Documentação Histórica Prof. Rogério da Silva Tjader do CESVA (CDH/CESVA)
Jornal A Phenix e *Jornal Echo Valenciano*.

Legislação
ORDENAÇÕES Filipinas. Livro 4º.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Gelsom Rozentino. *“Hoje é dia de Branco”*. O trabalho livre na Província Fluminense: Valença e Cantagalo, 1870-1888. Dissertação (Mestrado em História). IFCH – UFF, Niterói, 1994.

ALVARENGA, Felipe de Melo. *De Terras Indígenas à Princesa da Serra Fluminense*. Jundiá: Paco Editorial, 2019.

_____. “O agregado na fazenda do café: estratégias de fixação e de mobilidade de homens livres e pobres em Valença (Província do Rio de Janeiro, 1850-1888)”. *Revista Cantareira (UFF)*, v. 32, 2020a, p. 121-136.



- _____. “Os percalços da propriedade cafeeira: a transformação dos direitos de propriedade na formação e na reprodução das fazendas de café em Valença (Província do Rio de Janeiro, 1850-1888)”. *Revista Tempos Históricos*, v. 24, n. 2, 2020b, p. 446-486.
- _____. “Projetos proprietários na fronteira: conflitos fundiários entre vizinhos na formação da propriedade cafeeira na Vila de Valença (1835-1850)”. *Revista Historia Agraria de América Latina (HAAL)*, v. 2, n. 2, 2021, p. 27-51.
- CANDIDO, Antonio. *Os Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- CARDOSO, Ciro Flamarion S. *Escravo ou camponês?* São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CHALHOUB, Sidney. *A Força da Escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- COSTA, Jessyka Samya Ladislau Pereira. *Liberdade Fraturada*. Tese (Doutorado em História). IFCH - UNICAMP, Campinas, 2022.
- FARIA, Sheila Siqueira de Castro. *Terra e Trabalho em Campos dos Goitacazes (1850-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). IFCH – UFF, Niterói, 1986.
- _____. *A Colônia em Movimento*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- FERRARO, Marcelo Rosanova. *A Economia Política da Violência na Era da Segunda Escravidão*. Tese (Doutorado em História). FFLC – USP, São Paulo, 2021.
- FLORENTINO, Manolo. *Em Costas Negras*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- FRAGOSO, João Luís Ribeiro. *Sistemas Agrários em Paraíba do Sul (1850-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). IFCS – UFRJ, Rio de Janeiro, 1983.
- _____. *Barões do Café e sistema agrário escravista*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2013.
- FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. *O Arcaísmo como Projeto*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: EdUnesp, 1997.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.
- GINZBURG, Carlo. “O nome e o como: troca desigual e mercado historiográfico”. In: _____. *A Micro-História e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989, p. 169-178.
- GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*. São Paulo: Expressão Popular, 2016.
- GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.
- LINHARES, Maria Yedda; SILVA, Francisco Carlos. *História da agricultura brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MACHADO, Maria Helena Pereira Toledo. *Crime e Escravidão*. São Paulo: EdUSP, 2014.
- MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos Livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- MATTOS, Hebe. *Ao Sul da História*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, Faperj, 2009.
- MORENO, Breno. *Demografia e trabalho escravo nas propriedades rurais cafeeiras de Bananal (1830-1860)*. Dissertação (Mestrado em História). FFLC – USP, São Paulo, 2013.
- MOTTA, Márcia. *Pelas “Bandas D’Além”*. Dissertação (Mestrado em História). IFCH – UFF, Niterói, 1989.
- _____. *Nas Fronteiras do Poder*. Rio de Janeiro: Vício de Leitura, 1998.
- MOURA, Margarida Maria. *Os Deserdados da Terra*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MUAZE, Mariana; SALLES, Ricardo (Org.). *O Vale do Paraíba e o Império do Brasil nos quadros da Segunda Escravidão*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.
- PEDROZA, Manoela da Silva. *Engenhocas da moral*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2011.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1972.
- SALLES, Ricardo. *E o Vale era o escravo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de. *Magé na Crise do Escravismo*. Dissertação (Mestrado em História). IFCH – UFF, Niterói, 1994.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

A expropriação da ex-matriz de Nosso Senhor do Bonfim de Silvânia - Goiás: uma herança preterida ou patrimônio resguardado?

The expropriation of the ex-Mother Church of Nosso Senhor do Bonfim, in Silvânia - GO: a neglected heritage or a protected heritage?

Lucas Pedro do Nascimento¹
Maria de Fátima Oliveira²
Maria Idelma Vieira D'Abadia³

Resumo: Este artigo analisa o espaço social, religioso e político que a igreja Nosso Senhor do Bonfim ocupou e ainda ocupa na vida religiosa da comunidade de Silvânia – Goiás. Evidencia, assim, as lutas, colisões e disputas que a envolveram no decorrer do tempo e as constantes ameaças de demolição, desativação ou reconstrução que colaboraram, diante dos avanços da modernidade, para destitui-la do título de Matriz paroquial. O objetivo da discussão, portanto, é compreender a ressonância da igreja como patrimônio local e as narrativas que a envolvem e ainda a mantém para alguns como um lugar de memória e para outros apenas como um monumento do passado. Para tanto, analisa documentos paroquiais, depoimentos de devotos e a própria devoção ao Senhor do Bonfim entre o século XX e XXI.
Palavras-chave: Patrimônio. Preservação. Silvânia. Senhor do Bonfim.

Abstract: This article analyzes the social, religious and political space that the church Nosso Senhor do Bonfim occupied and still occupies in the religious life of the community of Silvânia - Goiás. It shows, thus, the struggles, collisions and disputes that involved it over time and the constant threats of demolition, deactivation or reconstruction that collaborated, given the advances of modernity, to remove it from the title of parochial main church. The purpose of the discussion, therefore, is comprehend the resonance of the church as local heritage and the narratives that embrace it and still keep it for some as a place of memory and for others just as a monument of the past. For this purpose, it analyzes parochial documents, testimonies of devotees and the devotion to the Nosso Senhor do Bonfim between the 20th and 21st century.

Keywords: Heritage. Preservation. Silvânia. Senhor do Bonfim..

¹ Doutorando em Literatura pela Universidade de Brasília (UNB); Docente do curso de Pedagogia na Faculdade Metropolitana de Anápolis e professor de Língua Portuguesa na SEDUCE-GO; E-mail: lucaspedronas@gmail.com

² Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Docente do curso de História e do mestrado interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG); E-mail:proffatima@hotmail.com

³ Doutora em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Docente do curso de Geografia e do mestrado interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER) da Universidade Estadual de Goiás (UEG); E-mail: cerradocorumba@hotmail.com



Introdução

A Igreja Nosso Senhor do Bonfim atualmente é o templo católico mais antigo da cidade de Silvânia, Goiás, e o menos frequentado pelos membros da paróquia a qual, embora ainda conserve o nome do orago, tem como sede a Matriz Nossa Senhora do Rosário, situada na rua Senador Canedo, número 123, centro. O preterimento pela devoção ao Senhor do Bonfim, ainda padroeiro do território eclesiástico, ou pelo monumento (a velha matriz) – alimentado por trânsitos intercalados entre culto, veneração e oficialidade – permeia os interstícios da história do lugar que é marcada por desabamentos, constantes ameaças de demolição, reconstruções, interdições e disputas políticas entre padres, bispos, coronéis e leigos desde o século XIX.

Assim, o objetivo principal deste trabalho é compreender como essa colisão de poderes e interesses individuais ou coletivos, e o avanço da modernidade em Silvânia, nos dois últimos séculos, influenciaram a expropriação da igreja e da própria devoção ao Senhor do Bonfim. Para tanto, fez-se antes uma pesquisa de campo na cidade entre janeiro e dezembro de 2017, cuja metodologia consistiu em, por meio da observação participante, mapear os olhares da comunidade em relação à igreja, as narrativas (auto) biográficas que a envolviam (mitos, milagres, memórias e poéticas da revivescência) e as atividades litúrgicas que colaboravam com a vida religiosa da paróquia. Nisto se inclui a participação em missas, giras de folia, festas e conversa com paroquianos. Ademais, também se fez mapeamento, catalogação e análise das fontes documentais da história oficial da igreja, registrada pelo clero ou a mando dele em livros de batismo, casamento e tombo entre 1833 e 1960 e os textos que circularam sobre a igreja em jornais locais entre 1960 e 1990.

286

Com o propósito de organizar melhor o percurso argumentativo e a apresentação dos resultados, dividimos o texto em duas partes: na primeira traçamos uma breve cronologia da história do lugar (Silvânia) e da igreja do Bonfim, cruzando os caminhos de um e de outra, a exemplo das próprias ruas da velha cidade. Em seguida, analisamos o lugar que a Igreja Nosso Senhor do Bonfim ocupa atualmente dentro da vida religiosa da paróquia e sua relação, enquanto patrimônio material, com o patrimônio imaterial (a religiosidade) local.

O Senhor do Bonfim é o Senhor destas terras

Em meados do século XVIII, um grupo de mineradores saiu do arraial de Santa Luzia (hoje Luziânia-GO), em algumas versões, ou de Santa Cruz de Goiás, em outras, com destino



a uma área ainda não explorada entre os limites dos arraiais de Meia Ponte e Santa Cruz. Motivado pela possibilidade de encontrar ouro, o grupo se embrenhou no território e desbravou-o, deslocando-se entre planaltos e veredas, até alcançar o objetivo inicial que foi alcançado depois de batearem nas águas barrentas do riacho que batizaram como “rio Vermelho”. O sucesso do empreendimento foi tão grande que dentro de poucos dias os mineradores fixaram moradias e desencadeou-se o fenômeno que o historiador Luís Palacin (1994, p. 13) denomina “corrida do ouro”, o qual, conseqüentemente, colaborou para a urbanização do lugar e o surgimento do então arraial de “Bomfim”⁴.

Neste contexto, no mesmo ritmo com que se ergueram os ranchos incrustaram-se na paisagem, aos poucos, as marcas do catolicismo. Primeiro, com o hasteamento do cruzeiro (ainda de pé) na praça do Bonfim, depois com a construção da capelinha primitiva que abrigou a devoção ao orago, Senhor do Bonfim. Para tanto, uma imagem de madeira, segundo as narrativas orais, foi trazida da Bahia. Logo, os ranchos, às custas do ouro retirado das lavras do rio Vermelho, foram cedendo espaço a casas de pau-a-pique e adobe. Os “trieiros” substituídos por ruas largas. Assim, o Arraial do “Bomfim” se assentou num planalto estratégico, cuja escolha teve influência a presença dos indígenas

287

(...) habitantes da região, com seus frequentes ataques aos acampamentos durante as noites e, algumas vezes, mesmo durante o dia. Os pioneiros escolheram nas cercanias das minas, o local que, entre outras condições, oferecia a vantagem de facilitar a observação de horizonte, interceptando os sinais de guerra ou de aproximação dos índios, com tempo suficiente para os preparos de defesa (LÔBO, 1986, p. 07).

A data efetiva desta fundação do arraial é incerta. A maioria dos apontamentos se baseia na afirmação lacunar do cônego Luís Antônio da Silva e Sousa de que o “pequeno arraial de – descoberto pouco mais ou menos no ano de 1774, tem a capela do Senhor do Bom Fim, filial de Santa Cruz” (SILVA e SOUSA, 1812, grifo nosso, apud BORGES, 1981, p. 127), que muitos teimaram em traduzir como um incisivo *foi no ano de 1774*. Embora a afirmação do cônego Sousa e Silva seja clara na hesitação – talvez por àquela época de seus registros (1812) já existirem discordâncias sobre o assunto –, daí em diante todos os relatos acerca do arraial não se preocuparam em indicar qualquer tipo de imprecisão ao se referir à data “oficial” de

⁴ O nome do Arraial e depois da cidade de Bonfim aparece quase sempre grafado como Bomfim em documentos eclesiásticos e oficiais. O mais antigo deles é o Estatuto de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Bomfim, datado de 1756.



fundação. O historiador Humberto Crispim Borges (1981), ao problematizar a questão por meio do *Balanço da Receita e Despesas da Capitania de Goiás* (1775), defende que:

[...] “No item concernente ao “Rendimento do Subsídio da Aguardente” – imposto destinado à manutenção de escolas -, aparece a produção do julgado de Meia Ponte, a saber:

- 810 canadas do arraial de Meia Ponte
- 1410 canadas do arraial do Córrego de Jaraguá
- 480 canadas do arraial de Santa Cruz
- 90 canadas do arraial do Bonfim..... 270\$000

Da transcrição supra, brota a pergunta:

Como é que uma lavra descoberta em 1774 e com início tumultuário – sem organização administrativa, sem policiamento, sem fiscais, sem estradas e sem ligações com Vila Boa –, já ostentava um ano mais tarde o título de arraial, com subordinação definida para Meia Ponte, as lavouras florescendo, os alambiques montados, os produtores relacionados, a safra alcoólica taxada e arrecadada? (BORGES, 1981, p. 14-15).

Além disso, é intrigante que, mesmo diante de uma temporalidade de espera e da lentidão nos processos de comunicação e organização da Capitania de Goyaz, em 1775 já houvesse notícias de que a lavra de mineração de Bonfim, fundada no decorrer do ano anterior, crescesse e se urbanizasse a ponto de, em tão pouco tempo, obter o título de arraial, ser incorporada a um julgado e organizar toda uma infraestrutura para a produção de cachaça e a cobrança dos respectivos tributos (BORGES, 1981). Corrobora esta inquietude o fato do primeiro *Mapa dos Julgados*, concluído pelo sargento mor Thomaz de Souza entre os anos de 1777 e 1778, representar o arraial do Bonfim em sua projeção cartográfica, dada sua importância para a capitania mesmo só tendo entre três e quatro anos de “fundação”.

288

Já para Borges e Palacin, as lavras de Bonfim foram descobertas pouco antes de 1774. Nesse contexto, se comparado aos outros arraiais, o início tardio da mineração não comprometeu drasticamente a extração do ouro, como ocorreu em outros núcleos da região, pois “no começo do século XIX e nas décadas de vinte e trinta ainda existia como atividade econômica, se não fundamental, pelo menos de alguma importância” (BORGES; PALACIN, s/d. s/p). Além disso, a estrada geral, que ligava a capitania de Goiás à de São Paulo e passava por Bonfim, favoreceu o modesto desenvolvimento da agricultura e da pecuária, concomitante à atividade mineratória.

Entretanto, Moraes (2014), em sua pesquisa sobre as irmandades de devoção e compromisso em Goiás (XVIII e XIX), afirma que o arraial foi fundado em 1757 e contou por três anos com a atuação dos padres jesuítas que construíram a capela do Senhor Bom Jesus do Bonfim (filial da freguesia de Santa Cruz) e instituíram a Irmandade de São Miguel e Almas.



O termo de compromisso desta irmandade, conforme nota da pesquisadora, data de 1767, com transcrição posterior de 1861, ano em que foi aprovado pelo presidente de província.

Durante a pesquisa de campo, tivemos acesso ao arquivo da Paróquia Nosso Senhor do Bonfim e identificamos os termos de compromisso de três irmandades a que se referiu Moraes (2014): São Benedito, Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos e São Miguel e Almas⁵. Dentre os três, mereceu especial atenção o compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos cuja contracapa (figura 01), entre alguns arabescos, destaca uma data que parece ser 1756 ou 1856⁶. A primeira data já foi até apontada por alguns como uma prova de que Bonfim realmente fora fundada antes de 1774, contudo, diante da ilegibilidade da data e da dificuldade que seria para um arraial recém-fundado (1740) ou ainda nem fundado (1757) erigir uma irmandade dos Homens Pretos em tão pouco tempo, a afirmação ainda é bastante contestada.

Fig. 01 – Detalhes do termo de Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora dos Homens Pretos de Bonfim

289



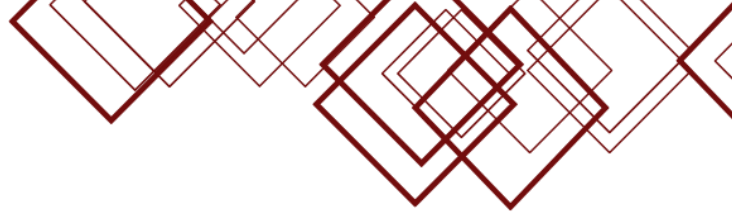
Foto: Nascimento, 2017.

Além disso,

[...] as anotações do arquivo da Prefeitura informam que “antes, por volta de 1740, os ‘serranos’, procedentes de Santa Cruz já haviam trabalhados (sic) nas minas bonfinenses”. Também o Capitão Amilcar Salgado dos Santos (“Cartas de Goiás”, pag. 20), diz: a vida de Bonfim, vem do ano de 1730, quando para

⁵ Não localizamos no arquivo paroquial o termo de compromisso da Irmandade de São Miguel e Almas com data de 1767.

⁶ Esta data foi escrita a lápis, abaixo dos arabescos.



aí vieram de Santa Cruz os “serranos” que foram os primeiros exploradores das lavras de ouro (LÔBO, 1986, p. 7).

Entre tantas incertezas, o único consenso a que se chega é o levantado pelo capitão Amílcar Salgado dos Santos⁷ “Bomfim esteve no apogeu de 1764 a 1774, na época da mineração dos tempos idos” (1937, p. 20). A partir desta data, o ouro se esgotou tanto que já não era mais encontrado sem dispendioso esforço. Para tanto, foram abertas lavras nos limites do arraial e poucos depois dentro dele próprio. Nesta época (primeiras décadas do século XIX), a Rua de Santa Luzia foi praticamente engolida, a Igreja do Senhor do Bonfim sofreu ameaças de demolição (transferência) e a cidade ficou salpicada de crateras e grotas, dentre as quais algumas ainda existem.

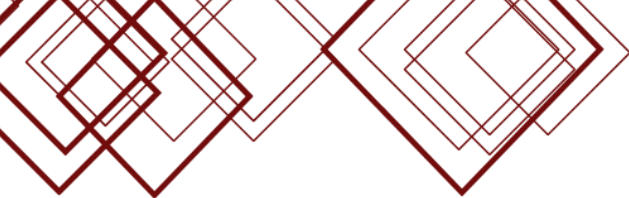
Em 1819, o viajante francês Auguste de Saint Hilaire (1975, p. 103-104), passando pela região, registrou que o Arraial de Bonfim possuía pequenas dimensões: “Compõe-se de algumas ruas pouco extensas e de uma praça triangular, onde está situada a igreja de N.S. Jesus do Bom Fim. A igreja é muito pequena, mas à época de minha viagem estava sendo construída uma outra”. Completa afirmando que as casas, apesar de serem pequenas, eram bem conservadas. Outro viajante que deixou suas impressões sobre o lugar foi o austríaco Emanuel Pohl. Segundo ele, “as casas são pequenas, construídas de barro, cobertas de telhas. [...] Os moradores, que antes viviam da exploração do ouro, preferem agora, em razão do empobrecimento das lavras, a cultura de milho e legumes e a criação de gado” (POHL, 1976, p. 192).

Alguns anos mais tarde (1824), Cunha Mattos visitando a localidade informa que o arraial de Bonfim possuía “[...] 151 casas, cadeia muito pequena e fraquíssima, duas igrejas, a Praça do Rosário e a do Bonfim, ambas espaçosas, quatro ruas principais e outras menores” (MATTOS, apud BORGES; PALACIN, s/d, s/p.).

Mesmo com a decadência do ouro, muitas famílias permaneceram no arraial e se dedicaram a outras atividades, em especial à agricultura e à pecuária. Outras tantas para ele migraram, pois Bonfim se projetava como lugar de grande potencial: tinha escola de instrução primária, localização privilegiada no Mato Grosso Goiano, ⁸abundância de água, solo fértil e

⁷ Em abril de 1927, o militar e historiador, durante uma viagem por Goiás, pousou alguns dias em Bonfim. O bispo de Goiás, Dom Emanuel Gomes de Oliveira, e o juiz de direito, Joaquim da Silva, a quem o capitão se refere nas cartas como um amigo que lhe revelara “cousas” sobre a História e “Goyaz”, trataram de lhe apresentar a cidade. Deles e de outros cidadãos bonfinenses é que certamente as informações registradas em suas cartas foram obtidas.

⁸ Antiga denominação microrregional do Estado de Goiás.



planaltos. Grande parte dos imigrantes eram de Minas Gerais, principalmente do arraial de Paracatu do Príncipe (Cotrim de Carvalho, Pereira dos Santos⁹), São Paulo e dos arraiais goianos de Meia Ponte (Rodrigues de Moraes, Gonçalves, Peixoto dos Santos, Albernaz, Nascimento, Lopes da Silva), Santa Luzia (Affonso do Rego, Bueno, Damásio de Souza, Espíndola, Cunha Telles, Mendonça, Meireles, Costa, Amaral) e Santa Cruz (Rodrigues do Nascimento, Souza, Silva, Mendes do Vale, Araújo, Nascimento, Monteiro da Silva).

A localização privilegiada de Bonfim se dava principalmente pelo fato de o lugar estar encravado na rota comercial que interligava São Paulo, Vila Boa e Meia Ponte e por ser um dos principais pontos de parada dos viajantes, tropeiros, boiadeiros e comerciantes durante a cansativa viagem que dava acesso à Goiás pelo sul. Esta rota, que antes era feita por uma estrada que passava por Santa Cruz, foi encurtada com a criação de Bonfim e facilitou consideravelmente o escoamento de mercadorias. Curado (2013, p. 65), em seu estudo sobre o transporte beicudo¹⁰ em Goiás, constatou a existência de muitos “registros antigos de caminhos e rotas que marcaram a busca de gado e de lugares ideais para a agricultura, evidenciando a riqueza do chão, nas imediações de Bonfim de Goiás” e ratifica a importância do arraial para a economia goiana.

291

Em 1833, o arraial foi elevado à categoria de vila, em 1857 à município e em um relatório da década de 1860 figurava dentre os cinco municípios goianos com maior destaque na economia, época em que

José Pereira Martins Alencastre procurando satisfazer as exigências do Governo Imperial, elaborou uma estatística geral da economia goiana durante o período em que esteve à frente da presidência da Província, entre os anos de 1861-1863. De acordo com o seu relato, a produção agromanufatureira em geral atendia às necessidades básicas de consumo, sendo o pouco excedente comercializado nas vilas, sobretudo, na Capital e no Triângulo Mineiro. Dentre os municípios com maior volume de produção estavam Meia Ponte, Corumbá, Capital Vila Boa, Santa Cruz e Bonfim (OLIVEIRA, 2014, p. 90).

Em 1943, por força de lei municipal, o topônimo Bonfim foi alterado para Silvânia em homenagem à influente família Silva¹¹. Desde sua criação até o presente momento, contam em

⁹ Pelos livros de casamento e batismo da Paróquia Nosso Senhor do Bonfim, pode-se descobrir a procedência de parte da população do arraial entre os anos de 1833 e 1930 (recorte temporal desta pesquisa). Quase sempre, a naturalidade dos noivos ou dos pais da criança batizada está sinalizada nos registros eclesiásticos.

¹⁰ Transporte feito no lombo de mulas e burros.

¹¹ Henrique Silva faz parte desta família. Ele nasceu em Bonfim no dia 18 de março de 1865, filho de Francisco José da Silva e de Ana Rodrigues de Moraes e Silva, e faleceu em 21 de maio de 1935, no Rio de Janeiro. Estudou na Escola Militar do Rio de Janeiro e foi fundador de vários jornais e revistas, com destaque para *A Informação Goyana* (1917 a 1935). Esta revista, editada no Rio de Janeiro tinha a finalidade de divulgar as riquezas existentes



vinte e dois o número de municípios que se desmembraram do território de Bonfim. Durante muito tempo, foi considerado polo educacional do estado de Goiás, principalmente a partir de 1930, quando o bispo de Goiás, Dom Emanuel Gomes de Oliveira construiu o Ginásio Anchieta e o Instituto Auxiliadora. Atualmente, segundo dados do IBGE, o município conta com 2.345.940 km² de território e 19.059 habitantes. É neste espaço que está edificada a Igreja do Senhor Bom Jesus do Bonfim.

Igreja do Senhor Bom Jesus do Bonfim: patrimônio esquecido ou adormecido?

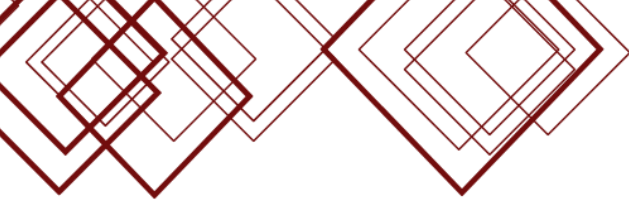
A Igreja do Senhor Bom Jesus do Bonfim é a edificação religiosa mais antiga da cidade de Silvânia (GO). Construída no final do século XVIII por mineradores, como vimos, foi, ao menos até 1830, o único templo religioso do lugar, centralizando, durante todo esse tempo, a celebração de casamentos, batizados, crismas, missas, festas e o sepultamento dos finados da freguesia. Ainda na transição do século XVIII para o XIX,

Dada a riqueza das minas e os pródigos donativos dos mineiros, foi ela melhorada, surgindo dois alteres (sic) laterais. Em 1782 teve as regalias de capela curada, com a jurisdição da paróquia de Santa Cruz e assistência dos padres Francisco Lopes Camargo, Bernardo Queiroz Teles, Antônio Correa de Santa Ana e José de Gouveia Sá e Albuquerque. Somente em 1795, na pessoa do cura Vicente Ferreira Brandão, ganhou o primeiro capelão residente (BORGES, 1981, p. 77).

292

Em 1819, ao passar por Bonfim, o naturalista francês Auguste de Saint- Hilaire (1975) registrou que a igreja era muito pequena. Ademais, anotou também que naquela época os católicos já construíam uma outra igreja (no caso, a Capela de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos). Em 1839, pouco depois, “a igreja do Bom Fim se achava completamente arruinada e as rendas municipais eram insuficientes para custear a sua reconstrução, um decreto da Assembleia Provincial de 1839 ordenou que as reparações fossem feitas à custa da Província” (MILLIET e MOURA, apud BORGES, 1981, p. 78), o que só aconteceu de fato dez anos depois, isto é, em 1849. Como durante as primeiras décadas do oitocentos, “na ânsia desordenada das escavações, destruíram os mineiros a rua de Santa Luzia e chegaram a ameaçar a igreja, defendida pelas autoridades do povoado” (BORGES, 1981, p. 15), em especial pela família Silva, esta reforma e ampliação figurou como uma reafirmação do poder do padroeiro, manifestado nos líderes políticos locais e nas famílias tradicionais, e um marco decisivo para

no Brasil Central de modo geral, e em Goiás, em particular, com o objetivo de atrair investimentos e atenção do governo para estas regiões.



sua manutenção como principal centro religioso da cidade. Assim, foram adicionadas duas capelas laterais à Matriz e revigorada toda sua estrutura (o madeiramento foi praticamente refeito¹²) para comunicar a todos o desejo de muitos em fazê-la permanecer de pé e invicta¹³.

Anos depois, em 05 de janeiro de 1915, assumiu a paróquia o padre Salomão Pinto Vieira¹⁴, ex-reitor do Seminário Diocesano de Goiás e português de naturalidade. Ultramontano¹⁵, o religioso arquitetou imediatamente modos de transformar e alterar a vida religiosa paroquial¹⁶. Uma destas ações foi a reforma e reconfiguração da igreja Matriz e a substituição da imagem do padroeiro por uma mais “artística”, pois, como registra ele no livro de tombo, a antiga imagem “do N. S. Bom Jesus do Bomfim, em madeira, que está no trono do A. mor é muito imperfeita”¹⁷.

A reforma comandada por padre Salomão começou em outubro de 1915 e foi custeada com a herança deixada por padre Gomes Pereira da Silva ao Senhor do Bonfim. Na ocasião, fez-se um novo altar-mor e se colocou gradil envernizado ao redor do presbitério, derrubou-se as paredes da capela-mor e abriu-se, com isto, os portais de acesso aos cômodos laterais; abriu-se as duas janelas da capela-mor, outras seis na nave, fez-se a torre dos sinos do lado da rua da Direita (hoje Francisco José da Silva), baldramou-se todo o assoalho, construiu-se um novo

¹²Acima do mezanino da igreja tem uma grande viga de sustentação com a data “1849” incrustada.

¹³ Além disso, os devotos envolveram a igreja em uma aura de mistério e misticismo para protegê-la. Narrativas tecidas ao redor do padroeiro atestavam que debaixo de seus pés dormia uma serpente, cujo rabo ia descansar no Poço da Roda e acordaria imediatamente caso algo acontecesse com a igreja.

¹⁴ Padre “Salomão Pinto Vieira nasceu em Santiago de Besteiros, concelho de Tondela, Portugal. Em 1896, com 14 anos, fez uma primeira viagem ao Brasil, na companhia de um amigo do seu pai, mas não se tendo adaptado, regressou no Verão de 1897. Dedicado ao sacerdócio, frequentou os seminários de Viseu e Beja, tendo-se ordenado padre em Évora e celebrando a sua ‘missa nova’ em Bo Aldeia em 06.08.1906. Paroquiou e foi professor do ensino primário em Salreu, Cadima (Cantanhede) e no Banho (hoje Termas de S. Pedro do Sul). Em 1910, após a Proclamação da República, foi perseguido pelos esbirros da primeira República, acusado de perturbação da ordem pública com os seus sermões, detido e preso, na Semana Santa de 1911, tendo estado em prisão até Junho desse ano.

Solto depois desses eventos, continuou a pregar e, não se sentindo seguro, embarcou para o Brasil em finais (dezembro) de 1911, deixando a sua família inconsolável. A partir daí a sua vida decorreu no Brasil, em localidades diversas. Voltou a Portugal em 1931, onde esteve de junho até setembro, tendo depois regressado ao Brasil com intenção de voltar definitivamente. Porém uma doença pulmonar atacou-o fortemente e acabou por falecer aí em 16.10.1933, e do nosso conhecimento, foi sepultado no cemitério de Campos de Jordão” (depoimento de seu sobrinho e homônimo Salomão Pinto Vieira via e-mail, em 18/02/2021).

¹⁵ O ultramontanismo é um movimento católico iniciado na França e objetivava reestabelecer o poder do papa, o Magistério da Igreja e concretizar as normativas do Código Canônico, especialmente por meio da extinção das superstições e práticas desviantes do catolicismo popular.

¹⁶ O padre anterior, Gomes Pereira da Silva, havia tido grandes problemas com os políticos locais e os paroquianos no final do século XIX. Frustrado e cansado, preferiu recolher seus posicionamentos e adotar um tom neutro, que lhe causaria menor agravo. Os padres anteriores, Antônio Tomás de Campos (1833 a 1868) e Antônio Evaristo da Costa Campos (1869 a 1889), eram pai e filho declaradamente. O primeiro entregou a paróquia aos cuidados do segundo e ambos não moralizam as práticas católicas locais, na percepção de Padre Salomão Pinto Vieira.

¹⁷ Livro de tombo 1 (1915), p. 08 verso.



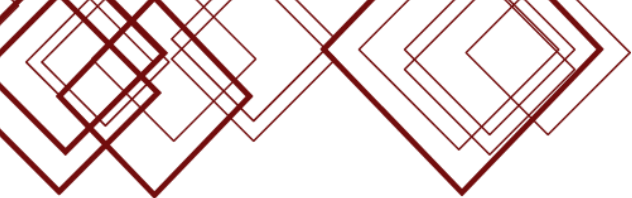
púlpito e estucou-se toda a igreja (tabela 01). Apenas em julho de 1920, a nova imagem do Senhor do Bonfim foi benzida e assentada no altar mor. Trazida da Casa Sucena, do Rio de Janeiro, e ofertada por Francisco Correa Bittencourt (coronel Chico Correia), a imagem de gesso que substituiu a de madeira custou setecentos e cinquenta mil réis, outros trezentos mil réis foram pagos pelo transporte. Dessa maneira, encerrou-se definitivamente as adaptações e reformas iniciadas por padre Salomão.

Tabela 01 – Modificações realizadas na Igreja do Bonfim na reforma de 1915

Informações	As despesas foram custeadas com o dinheiro deixado como herança ao Senhor do Bonfim por padre Gomes (falecido em 1914).
	Antônio Félix de Sousa fez a maioria dos consertos. Miguel Paulino construiu o torreão, o consistório e refez o estuque.
	Início em outubro de 1915 e término em julho de 1917.
Intervenções	As paredes da capela-mor foram demolidas, permitindo sua conexão com os cômodos laterais por meio de dois arcos de tijolos em cada lado.
	A capela-mor recebeu mais duas janelas.
	Seis janelas foram colocadas na nave, três de cada lado.
	O assoalho da nave foi substituído por outro com um palmo de diferença.
	Um cômodo foi construído paralelo ao corpo da igreja, do lado esquerdo, atijolado e com quatro janelas, para servir de consistório e sala de catecismo.
	Fez-se o torreão em frente à rua da Direita com o propósito de abrigar os sinos, um deles feito em Bomfim, no ano de 1765.
	Foram colocados vidros nas janelas.
	Estucou-se a nave da igreja e substituiu-se o estuque da capela-mor.
	O altar-mor antigo foi demolido e substituído pelo altar que ainda hoje se conserva na igreja.
	Um novo supedâneo foi feito na capela-mor e instalado ao seu redor o gradil envernizado.
	Demoliu-se o antigo púlpito e fez-se um portátil, em madeira.
Outras intervenções	Em 04/07/1920 padre Salomão Pinto Vieira entronizou uma nova imagem do Senhor do Bonfim no altar-mor. Hoje esta imagem está exposta para veneração na Matriz do Rosário.

Elaboração: Nascimento, 2022.

Nesse contexto, uma nova narrativa mística surgiu entorno do orago. Muitos devotos, alimentados pela memória coletiva e a oralitura herdada de seus ancestrais, temerosos de que a serpente despertasse e engolisse toda a cidade, como se fez crer no século XIX, frisaram o risco e o castigo que a substituição da estátua de madeira causaria, embora padre Salomão já tivesse tentado convencê-los de que a imagem, mesmo diferente, era de um só Senhor do Bonfim.



Como a antiga imagem foi levada para a igreja do Rosário dos Homens Pretos, estes devotos do Senhor do Bonfim começaram a divulgar que, uma hora ou outra, o padroeiro se deslocaria de lá e retomaria seu verdadeiro lugar no altar mor, caso contrário todos estariam fadados à ira divina. Além disso, a capacidade sobrenatural e miraculosa da velha imagem era constantemente reafirmada. Havia aqueles que acreditavam que o Senhor do Bonfim, de olhos sempre esbugalhados, piscaria para os pecadores e se comunicaria de modos específicos em determinadas situações, e aqueles que a viam, por conta da peruca de cabelos humanos e o tamanho real, como o próprio Cristo agonizante (fig. 02). Isto acontecia porque “o símbolo, nessa perspectiva, não se refere, sendo um meio de acesso, e, sim, traz em si, presente sua significação. Entre a aparência sensorial e a ideia, a relação não é de analogia, e sim de co-presença, fusão e identificação” (CHAVES, 2009, p. 225). Em suma, apenas décadas depois, a antiga imagem do padroeiro voltou para seu lugar.

Figura 02 – Antiga imagem do Senhor do Bonfim (fora do altar mor, na Igreja do Rosário) e nova imagem do Senhor do Bonfim assentada no altar mor

295



Fonte: Arquivo paroquial, meados do século XX.

Com a saída de padre Salomão Pinto Vieira em 1922, e o avanço da modernidade na paróquia, aos poucos a Igreja do Bonfim foi cedendo espaço para a nova e arejada Igreja do Rosário, construída na década de 1950, no lugar da antiga que ainda era igreja dos Homens Pretos¹⁸. Assim, a nova igreja do Rosário, um tanto moderna e maior, foi ocupando aos poucos

¹⁸ Sob a própria igreja do Rosário ainda paira uma áurea de mistério e dúvida. Demolida na década de 1930, não há esclarecimentos no livro de tombo da paróquia sobre seu estado de conservação na ocasião ou as motivações da demolição. Há apenas, na década de 1940, registros de uma movimentação comandada pelo clero que objetivava construir uma nova igreja dedicada à santa por conta da insistência de devotos, sobretudo de influentes mulheres da cidade. A Igreja dos Homens Pretos foi demolida na mesma época que duas outras igrejas dedicadas à padroeira



o lugar de matriz da paróquia, chegando ao ponto de, atualmente, a Igreja do Bonfim, ex-matriz, expropriada de seus privilégios, ter uma única missa semanal, no sábado à noite e estar relegada ao estado de capela filial. Inclusive, durante a transição da matriz da paróquia, novamente, cogitou-se demolir a Igreja do Bonfim, como explica José Trindade Zeni (1989, p. 06):

Após construída a nova igreja do Rosário, a do S. do Bonfim ficou abandonada por mais de vinte anos. Com isso ela foi se estragando e só resistiu porque tinha um bom madeiramento. Surgiu então, entre os moradores mais próximos, devotos, a ideia de reconstruí-la. (...) O corpo da igreja não pode ser reformado por falta de recursos e mesmo desinteresse de muitos.

Foi então que veio para cá um novo vigário, o Pe. Pole, já com a ideia de demolir total a igreja. Os católicos do bairro se apavoraram e eu encabecei um abaixo assinado onde colhi dezenas de assinaturas em protesto contra a demolição. Ainda assim, o vigário não concordou e foi marcado um plebiscito para a população decidir se demolia ou não a igreja. Continuei a luta, ajudado pelo Pe. Januário que sempre destacava em seus sermões a importância da velha igreja. Por fim, ganhamos o plebiscito por uma diferença de trinta e poucos votos.

Embora os moradores tenham conseguido impedir este projeto de padre Pole, no final do mesmo século (XX) e início do seguinte (XXI), a Igreja do Bonfim transitou por entre momentos de interdição, fechamento e supressão das atividades religiosas. A queda de parte de um arco cruzeiro foi uma das consequências deste silenciamento/ esquecimento.

Diante da ausência de registros, muito pouco se sabe sobre as tradições realizadas na Igreja do Bonfim antes de sua inativação. Os escassos e raros documentos ainda existentes e a história oral, embora limitados, permitem identificar que durante o auge da igreja havia uma similitude litúrgica entre as manifestações religiosas de Bonfim e outras paróquias antigas de Goiás com a festa do Divino Espírito Santo, juizado de São Benedito, reinado de Nossa Senhora do Rosário, festa da Santa Cruz, procissão do Encontro, setenário das Dores e procissão de Corpus Christi. Conforme registra o livro de tombo 1, no dia primeiro de janeiro realizava-se a tradicional festa do padroeiro, o Senhor do Bonfim. Neste dia, as famílias da região se encontravam para suplicar a bênção do Senhor Bom Jesus do Bonfim para o ano que principiava e agradecer pelo ano que tinha findado. Havia muitos leilões e missa cantada, inclusive por musicistas de fora. Durante a Quaresma aconteciam procissões penitenciais, missas e celebrações próprias do tempo, como Setenário das Dores, Semana das Dores, Semana dos

dos escravizados e negros: a da cidade de Goiás e a de Pirenópolis. Isto parece ser mais que uma simples coincidência.



Passos e a própria Festa dos Passos. No mês de maio, mês de Maria, os jardins dos casarões, das casinhas, casebres e ranchos ofereciam as melhores flores para enfeitar os altares da matriz. Havia neste gesto uma sutil e tradicional competição entre as mulheres que procuravam, no decorrer dos trinta e um dias do mês, enfeitar melhor este ou aquele altar para enaltecer sua devoção e o poder de sua casa (figura 03). Este costume sobreviveu até meados do século XX e foi sepultado com as últimas senhorinhas bonfinenses que teimavam em manter viva uma memória religiosa, familiar e votiva.

Fig. 03 - Altares da Igreja do Bonfim ornamentados com flores



297

Fonte: Arquivo paroquial (meados do século XX)

Ademais, a Igreja do Bonfim era também o centro da vida religiosa local e o espaço que demarcava os ritos de passagem, como recorda Oswaldo Sérgio Lobo em sua obra *Memórias* (1978, p. 17):

Em 9 de dezembro de 1911, minha Mãe me acordou cedo, fez com que eu tomasse banho, vestiu-me roupa limpa, me calçou meias e botinas, penteou-me, e me disse:

– Agora você vai a igreja matriz de Nosso Senhor do Bom Fim, assistir à missa: você, hoje, está fazendo sete anos de idade.

E lá se foi sozinho, bem lavado e bem vestido, de botinas, o órfão de pai, através de toda a cidade, cedo, em demanda do templo, a fim de assistir à missa, no dia do seu aniversário natalício, dos seus sete anos de idade.

Não me recordo de mais nada que me tivesse acontecido naquele dia.



Cheguei à igreja, ajoelhei-me. sentei, em seguida, no lugar destinado aos homens, e assisti à missa, que me pareceu curta.

Assim, em campo, começamos a nos questionar acerca dos motivos que suscitaram o silenciamento destas tradições religiosas, já que eram tão comuns e recorrentes em Silvânia até a década 1940 -1950, e fizeram de um momento¹⁹, que antes era patrimônio da memória coletiva, um vestígio do passado. Intrigou-nos também o fato de que em outras cidades antigas do estado de Goiás, como Pirenópolis, cidade de Goiás, Santa Cruz e Corumbá, mesmo com a modernidade em constante progresso, ainda (sub) existam as atividades religiosas barrocas que outrora também existiram em Bonfim.

Nesse contexto, conversando com alguns moradores da cidade e pessoas ligadas a movimentos e pastorais da paróquia, evidenciamos uma constante referência discursiva a “Cristo Ressuscitado” e a “Páscoa” enquanto centralidade da fé católica e a necessidade urgente de a Igreja fomentar manifestações religiosas metaforicamente vinculadas ao sentido de existir e ser da comunidade local, situação em que, portanto, seriam desusadas as atividades paralitúrgicas anteriores ao Concílio Vaticano II²⁰ como a Procissão do Senhor Morto, inclusive substituída na paróquia pela Procissão do Cristo Ressuscitado. Deste modo, questões de ordem cultural, social, política e pastoral, sobretudo a atuação pastoral dos religiosos de vida consagrada²¹ na vida paroquial, alteraram dinamicamente o modus operandi da vida religiosa em Silvânia com grande destaque para a Teologia da Libertação, “um movimento sócio-eclesial que surgiu dentro da Igreja Católica na década de 1960 e que, por meio de uma análise crítica da realidade social, buscou auxiliar a população pobre e oprimida na luta por direitos” (LEÃO, 2011, p. 01). Nesse ínterim, o Senhor do Bonfim representando o barroco, a dor, os hábitos pré-conciliares, a vida colonial e o retrocesso não é tão convidativo quanto o Cristo Ressuscitado que esplendorosamente abre seus braços no presbitério da atual Matriz, a Igreja Nossa Senhora do Rosário. Se o Senhor do Bonfim foi esquecido por muitos, porque não atende mais as

¹⁹ Consideramos aqui monumento como aquilo que faz recordar algo que uma sociedade não quer esquecer e por isso mesmo monumentaliza.

²⁰ O Concílio Vaticano II aconteceu entre 1964-1970 na Igreja Católica Apostólica Romana e lhe deu uma nova configuração dentro do contexto moderno. Os leigos adquiriram um espaço maior e uma oportunidade de atuarem e se engajarem nas atividades pastorais. Foi a partir dele que as missas pelo mundo todo começaram a ser rezadas em língua vernácula e o padre a se portar de frente para o povo, pois até então ele rezava a missa de costas para a assembleia. Um dos pontos fortes do Concílio Vaticano II foi o rompimento com a visão barroca de dor e sofrimento no culto católico, pois a centralidade de todo o culto canonicamente tornou-se a Páscoa, não que já não o fosse antes, e conseqüentemente na ressurreição de Jesus Cristo.

²¹ Em entrevista, uma senhora atribuiu às comunidades religiosas de vida consagrada que atuam na paróquia a extinção da Festa do Divino, a supressão dos rituais da semana santa e o desinteresse da comunidade por esses costumes antiquados.



necessidades didáticas da Igreja Católica Romana e nem mesmo as práticas votivas de grande parte da comunidade que mantém os olhos fixos na ressurreição e não mais no sofrimento de Cristo, para alguns ainda, continua digno de veneração e reverência.

Ademais, as missas da Igreja do Bonfim, celebradas apenas no sábado a noite, são menos concorridas que as missas celebradas na Igreja do Rosário. Sobre isto, obviamente, pesam questões que vão além da filiação votiva a determinado orago como a adequação e a disponibilidade de horários das celebrações religiosas. De modo geral, na Igreja do Bonfim o número reduzido de fiéis é composto em sua maioria por idosos já na Igreja do Rosário por um número maior de jovens.

Destarte, o sentido e a função originais da Igreja do Bonfim foram ressignificados, transmutados em meados do século XX diante das necessidades estruturais e logísticas da paróquia que precisava de espaço mais amplo para atender os fiéis. Assim, embora a igreja abrigasse o orago a quem a paróquia era dedicada, questões superiores à devoção comandaram o processo de transferência da sede paroquial e, ao invés de se construir uma nova igreja matriz dedicada ao santo padroeiro, preservando a antiga, como em Trindade, Goianópolis, Senador Canedo e outras cidades de Goiás, em Silvânia construiu-se uma nova igreja dedicada a um outro orago que não é o padroeiro paroquial, talvez porque a paróquia ainda estivesse em dívida com os devotos de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos.

299

Atualmente, na Igreja do Bonfim, a capela lateral (à esquerda) foi transformada em Museu de Arte Sacra e tem um acervo diversificado de imagens sacras e paramentos litúrgicos, dentre eles a venerável coroa do Divino Espírito Santo, que outrora fora usada durante os festejos do Império do Divino e as Cavalhadas. A capela lateral da direita, antiga capela de Nossa Senhora do Rosário, é utilizada para as atividades de catequese da comunidade e armazém de utensílios diversos, dentre eles alguns quadros de artistas locais (figura 04).

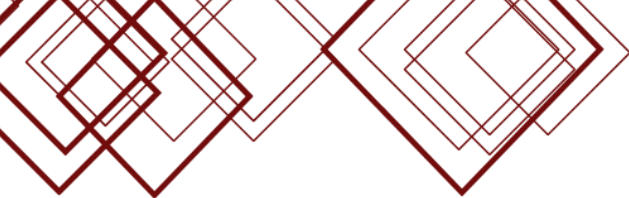
Figura 04 - Igreja Nosso Senhor do Bonfim atualmente – Silvânia (GO)



Fonte: Nascimento, 2017.

Nesse sentido, a Igreja do Bonfim, embora tombada e protegida por um grupo local, ainda carece de meios e práticas que garantam sua conservação, afinal isto implica integrar o patrimônio “no dinamismo do processo cultural” (BARRETO, 2000, p.15), coisa que ele, no caso da Igreja, não foi. Além disso, a existência de leis é importante para a valorização e preservação dos bens patrimoniais, entretanto, não é suficiente. É necessário que paralelamente às leis, haja uma conscientização quanto à sua importância, pois como afirma Choay (2017), apesar da existência da legislação, a destruição da cultura material prossegue, e geralmente a pretexto de modernização e também de restaurações feitas de forma inadequada ou em decorrência de pressões políticas.

Nesse ângulo, ao se falar em preservação patrimonial é importante ressaltar que o processo de implantação de leis em benefício da preservação do patrimônio histórico no Brasil é bastante recente. É no século XX, a partir de 1931, com a primeira grande reunião em Atenas (Grécia), e com sucessivas reuniões desse tipo em outros países, que a legislação acerca do patrimônio ganha maior atenção. No Brasil, ocorre a criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), órgão vinculado ao governo federal, em 1937. Assim, o Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, estabelecia como definição de patrimônio histórico, “o conjunto de bens móveis e imóveis existentes no País e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”. Com a Constituição Federal de 1988, o conceito de patrimônio histórico e artístico nacional foi



ampliado para patrimônio cultural, e seu Art. 216 afirma que, “Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]”.

Desse modo, o descaso e o peso de lugar de história parecem sempre ter pesado sobre esse templo religioso e monumento histórico, tombado em 13 de outubro de 1980, sob a lei estadual nº 8.915/80, como patrimônio histórico estadual. O sentido conceitual do termo monumento Choay (2017) é amplo e se relaciona estritamente ao conceito lugar de memória (NORA, 1993), pois monumento é tudo aquilo que é

[...] edificado por uma comunidade de indivíduos para rememorar ou fazer que outras gerações de pessoas rememorem acontecimentos, sacrifícios, ritos ou crenças. A especificidade do monumento deve-se precisamente ao seu modo de atuação sobre a memória. Não apenas ele a trabalha e a mobiliza pela mediação da afetividade, de forma que lembre o passado fazendo- vibrar como se fosse presente. Mas esse passado invocado, convocado, de certa forma encantado, não é um passado qualquer: ele é localizado e selecionado para fins vitais, na medida em que pode, de forma direta, contribuir para manter e preservar a identidade de uma comunidade étnica ou religiosa, nacional, tribal ou familiar (CHOAY, 2017, p. 18).

301

Sob esta lógica, mesmo em meio a desabamentos, constantes ameaças de demolição, reformas precárias e o conseqüentemente abandono pelos fiéis e pelo próprio clero, a Igreja do Bonfim (fig. 05) só se manteve de pé porque monumentaliza e rememora acontecimentos, pessoas e tempos de antanho, erguendo-se, portanto, na contramão da modernidade e do esquecimento, como um “lugar de memória”, cuja “razão fundamental de ser (...) é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento; fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para (...) prender o máximo de sentido num mínimo de sinais” (NORA, 1993, p. 22). Durante a pesquisa de campo, por exemplo, encontramos na uma senhora que já tendo feito suas orações, antes de sair, dirigiu-se ao sacristão para comentar “*Eu me sinto tão bem aqui. Se deixar venho toda hora*” e enfatizou, assim, com seu comportamento este sentido afetivo, sacro e místico de um monumento que materializa o transcendente e fixa seu significado.

Fig. 05 - Interior da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim – Silvânia (GO)



Fonte: Nascimento (2017)

Por isso, Borges e Palacin afirmam ser “uma lástima que a expansão da cidade na parte alta tenha ocasionado, por falta de consciência histórica, o abandono e a conseqüente ruína do núcleo primitivo”. Para os estudiosos do *Patrimônio Histórico de Goiás*, esse passado precisa ser preservado, pois “unicamente a igreja do Bonfim e a Rua Direita, por seu conjunto, embora esteja este arruinado pela construção de edifícios de tipo moderno, conservam a lembrança do passado histórico. Devem ser conservados e, se possível, restaurados” (BORGES; PALACIN, s/d., s/p).

302

Além disso, se essa igreja ainda insiste em enfrentar ativa os avanços do progresso e da modernização que já engoliram praticamente quase todo o centro histórico da velha Bonfim: o Baú, a Festa e o Império do Divino Espírito Santo, o juizado de São Benedito e o reinado de Nossa Senhora do Rosário, a procissão de Corpus Christi, não é apenas por conta de seus esteios de aroeira e suas sólidas paredes de taipa e pau-a-pique que resistiram a séculos de ameaça, mas porque, em todo esse tempo, sempre houve aqueles que quisessem mantê-la viva como um espaço de memória coletiva e afetiva que não pode ser apagado.

Considerações Finais

Atualmente, para alguns, a Igreja de Nosso Senhor do Bonfim se tornou um arquivo, como fora também tornada em meados do século XIX, quando tentaram destruí-la pela primeira vez. Assim, este retorno do trágico e da ameaça, entre idas e vindas, continua permeando o símbolo já murcho de tradições adormecidas e esquecidas pela antiga Silvânia. Se a memória não é mais prática social, como em todos os lugares de história, a igreja é um resto, resto do que já se passou e já se foi e não faz mais nenhum sentido de permanecer. É o marco, a testemunha de uma outra era, de ilusões de eternidade e do ouro acabado. Nesta perspectiva,



percebe-se que dadas as dinamicidades do tempo, as disputas de interesse e as reordenações de liturgia da própria Igreja Católica, o uso e a função da Igreja do Bonfim, na contemporaneidade, adquiriram sentido outro daquele para o qual foi construída no século XVIII. Ademais, a própria devoção ao padroeiro, Senhor do Bonfim, não parece fazer sentido na era da Ressurreição e seu Ressuscitado.

Entretanto, para um grupo reduzido de silvanienses, a igreja permanece como um elo forte de conexão entre os céus e a terra, entre o poderoso orago e os “degredados filhos de Eva”. Mais do que uma igreja velha, é a igreja primeva, o começo de tudo, o limiar entre o mundo dos homens e o mundo de Deus. Além disso, como lugar de memória, a ex-matriz persevera metaforizando, perpetuando e revivendo os ancestrais, os tempos antigos e todo um rol de devotos, de milagres e sentidos que merecem ser presentificados e que os devotos fazem questão de presentificar.

Neste campo simbólico de disputa, seja por meio do esquecimento de muitos ou da preservação da parte de poucos, podemos perguntar-nos: será que esta igreja ainda é um lugar de memória? A resposta poderá ser sim e não. Para alguns a Igreja do Bonfim será sempre um demarcador identitário, eternizador e fonte de memórias mais do que de histórias, sobretudo àquelas relacionadas às relações parentais, familiares e as principais datas de transição de um estado social ou religioso para outro, como batismo, crisma, casamento, formatura de conclusão do curso normal, ginasial, dentre outros, pois “a memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto” (NORA, 1993, p. 09); para outros ela será tão somente um museu, um prédio antigo e o retrato grotesco de um passado que já se foi e merece, portanto, ser esquecido e engolido pelo tempo. Espera-se que nesse campo de disputas prevaleça o bom senso pela valorização e preservação da Igreja Nosso Senhor do Bonfim de Silvânia – patrimônio representativo do período mineratório de Goiás no século XVIII – cujo valor cultural, histórico e estético é inegável.

Referências

- BARRETO, Margarida. *Turismo e Legado Cultural* – 3ª ed. Campinas-SP: Papyrus, 2000.
- BORGES, Humberto Crispim. *História de Silvânia*. Goiânia: Cerne, 1981.
- BORGES, Ana Maria; PALACIN, Luís. *Patrimônio Histórico de Goiás*. Goiânia: J. Câmara, s/d.



LEÃO, Rodrigo Augusto. *A Teologia da Libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade*. In: Anais do II Seminário de Pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais: diálogos entre graduação e pós-graduação. Goiânia: UFG, 2011.

CHAVES, Wagner Neves Diniz. *O santo não é a bandeira e a bandeira não é o santo: práticas de presentificação do santo nas folias de Reis e São José*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Trad. Luciano Vieira Machado. 6ª edição. São Paulo: Estação Liberdade: Ed. UNESP, 2017.

LOBO, Oswaldo Sérgio. *Memórias*. Brasília, Gráfica Brasil Central, 1978.

LÔBO, Vicente de Paula Gustavo. Localização e cronologia. *Jornal O Silvaniense*. Silvânia, nov. 1986, p. 07.

MORAES, Cristina de Cássia Pereira. *Do Corpo Místico de Cristo: Irmandades e Confrarias de Goiás 1736 – 1808*. 1ª edição. E-book. Jundiá, SP: Paco Editorial, 2014.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. *Proj. História*, São Paulo, vol. 10, dez., 1993.

OLIVEIRA, Eliézer Cardoso. Um dia a Igreja cai: a importância cultural dos templos religiosos na cidade de Goiás. *Revista Patrimônio e Memória*, São Paulo: Unesp., v. 10, n.01, p. 28-47, jan. jun., 2014.

PALACIN, Luís. *O Século do Ouro em Goiás: 1722-1822, estrutura e conjuntura numa capitania de minas*. Goiânia: UCG, 1994.

POHL, Johann Emanuel. *Viagem no Interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: USP, 1976.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à Província de Goiás*. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: USP, 1975.

SANTOS, Amílcar Salgado dos. *Cartas de Goiás*. 1937.

ZENI, José Trindade. Uma igreja e muita história. *Jornal O silvaniense*, outubro de 1989.

DIMENSÕES

Revista de História da Ufes

O A Historiografia e a Arqueologia da África romana

OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães. *Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções*. São Paulo: Intermeios, 2020.

The Historiography and the Archaeology of Roman Africa

Igor Pereira da Silva¹

A produção *Sociedade e cultura na África romana* de Julio Cesar Magalhães de Oliveira, faz parte da coleção Entr(H)istória da editora Intermeios que populariza trabalhos de historiadores do programa de pós-graduação da USP, existente desde a década de 1970. Seguindo o exemplo de outras publicações da coleção, a produção de Oliveira nos brinda com um texto rico em análises profundas e discursos atuais, inovando em sua abordagem do Norte da África numa antiguidade predominantemente romana e com investigação arqueológica necessariamente plural.

A Arqueologia da África Romana teve início em territórios colonizados, usada estritamente para a reafirmação da superioridade européia por meio da identificação dessas nações com o próprio Império Romano. O paradigma da romanização e a visão eurocêntrica da história do continente africano nortearam as investigações arqueológicas e a historiografia até o início dos trabalhos dos historiadores que propunham descolonizar a história do continente africano. A História da Arqueologia desvela um processo de rupturas e transformações que compreendem a construção de uma disciplina como autônoma e influente como conhecimento científico. A historiografia, desde o *spatial turn* do século XX, reformulou a compreensão que possuía acerca da realidade social, sendo o advento da *New Archaeology*, ou da arqueologia

¹Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/UFES). E-mail: pereiradasilva.igor@gmail.com.

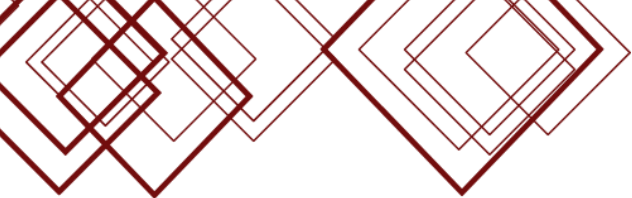


processual, responsável por desenvolver técnicas de análises propriamente arqueológicas e transformar o lugar da análise sociológica da realidade material.

Na década de 60, a arqueologia processual transformou o modo como a Arqueologia era encarada, deixando de ser uma disciplina auxiliar responsável por encontrar fatos, *fact findings*, que servissem à análise dos historiadores, e passando a ser uma disciplina autônoma capaz de realizar análises, desenvolvendo, para tanto, suas teorias próprias (FUNARI, 1988; MARTINS, 2018). Entretanto, no decorrer das décadas de 70 e 80, alguns arqueólogos, como Ian Hodder (1984), Daniel Miller (1984), Christopher Tilley (1984), apresentaram críticas a essa Arqueologia, apontada como positivista, por acreditarem empreender uma análise de dados completamente objetiva (JOHNSON, 2010, p. 143). A arqueologia pós-processual, ou interpretativa, compreende os dados como produtos da interpretação desenvolvida com base em aportes teóricos, mediante um determinado padrão e recorte de análise de materiais e, portanto, propõe análises que privilegiem a agência de indivíduos e grupos sociais subalternos, bem como a potência desses perante ordenamentos sociais (JOHNSON, 2010, p. 147-151). Tal processo coincide com o dos debates acerca do paradigma da romanização, apontando a necessidade de superação das visões eurocêntricas e de oposições binárias dessa realidade histórica.

É com essa perspectiva de análise que Oliveira constrói a sua *Introdução*, trazendo o desenvolvimento urbano e rural na região do que foi a África Proconsular, salientando a importância da ocupação fenícia e o posterior domínio romano. Por meio de suas escolhas de abordagens, o autor adianta o tratamento que pretende depreender nos seus capítulos e que acredita ser o necessário no atual contexto historiográfico, dizendo que: “Nas últimas duas décadas, os trabalhos sobre a sociedade e a cultura na África Romana se afastaram de modelos normativos e abstrações preconcebidas, voltando-se para questões de identidade social e para os processos concretos de formação de grupos” (OLIVEIRA, 2020, p. 28).

No primeiro capítulo, *Nomadismo e pastoreio*, a dicotomia “nômades” e “sedentários” é analisada a partir de novas perspectivas desveladas pelos estudos do pastoralismo na África do Norte. Fazendo uso de recentes fontes arqueológicas levantadas pelas escavações e prospecções do Projeto Fezã (1997-2001) e o Projeto Migrações do Deserto (2007-2011), dirigidos por David Mattingly e referentes ao território dos garamantes, na região desértica do Fezã, o autor buscou desvelar uma relação complexa instituída por uma sociedade de forma indissociável agrária, comercial e pastoril. Com o objetivo de permitir a abordagem de populações pastoris nas províncias romanas, as prospecções realizadas na região de Kasserine,



nas altas estepes da Tunísia, e dirigidas por R. Bruce Hitchner entre 1982 e 1989, contribuem para a revisão dessa historiografia eurocêntrica.

No capítulo *O forte romano de Gholiaia (Bu Njem)*, é apresentado um conjunto de novos estudos acerca do exército e as fronteiras africanas, destacando os debates suscitados na década de 1970 e 1980 por Yan Le Behoc (1989) e Elizabeth Fentress (1979), Brent Shaw (1983) e David Cherry (1998). Cooperando com a discussão sobre o processo de romanização e o papel das fronteiras, na defesa, nas inspeções, na divisão de tribos e no tráfego de pessoas e mercadoria, são usados dados arqueológicos das escavações do forte de BuNjem realizadas pela equipe francesa de René Rebuffat entre 1967 e 1976.

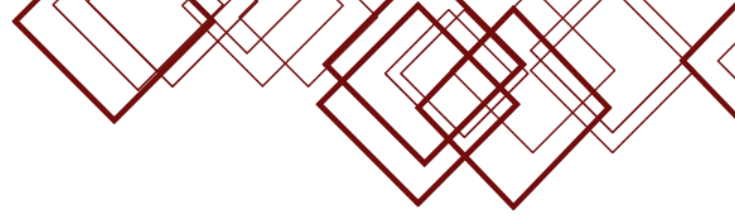
No capítulo *As grandes inscrições sobre os colonos e arrendatários dos domínios imperiais*, o autor analisa o complexo sistema que permitia a relação entre *coloni* e *conductores* nas propriedades fundiárias imperiais do norte da África. Para tal, o autor traduz e analisa sete reclamações dos *coloni* das regiões de Henchir Mettich, Aïn el-Djemala, Aïn Ouassel, Lella Drebbliia, Souk-el-Khmis, Gasr Mezuar e Aïn Zaga contra os procuradores e os *conductores* dessas terras, sendo datadas do século II ao início do século III.

307

No capítulo seguinte, *Camponeses e cultura escrita*, o autor engaja uma discussão surgida no capítulo anterior, passando a analisar a gerência desenvolvida pela introdução da escrita no protesto camponês, iniciando pela abordagem de Leslie Dossey (2010). Para analisar a capacidade de penetração da cultura escrita no campo são utilizadas as tabuinhas Albertini, que compreendem um total de 34 documentos descobertos em 1928 no semiárido argelino-tunísiano, e contém registros de documentos diversos, mas em maioria contratos de venda redigidos no *fundus Tuletianensis*.

No capítulo *Trabalho e sociabilidade plebéia*, busca-se demonstrar a operacionalidade da análise da cultura material em conjunto com os documentos escritos para a compreensão das condições de vida e de trabalho nas cidades norte-africanas. Para isso, são usados relatórios de escavações dos sítios arqueológicos de Timgad e de Cartago, bem como os textos escritos por Apuleio de Madaura (125-170) e Agostinho de Hipona (354-430). Os vestígios arqueológicos dos bairros artesanais e/ou comerciais de ambas as cidades, quando relacionadas às fontes escritas permitem reinterpretações das relações entre trabalho e habitação.

No capítulo *Grupos, identidades e estratégias sociais*, é apresentada uma análise do uso da abordagem da identidade como subterfúgio estratégico, investigando as vantagens e as



limitações do estudo da pluralidade interna do indivíduo e suas contribuições à discussão do conceito de identidade. Para operacionalizar a abordagem aplicada por Éric Rebillard em *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity* (2015), o autor utiliza como fonte os sermões do bispo Agostinho de Hipona do início do século V, e aborda o modo como os cristãos da comunidade de Cartago utilizam as identidades “cívica” e “cristã”.

No capítulo *As Atas de Munácio Felix e a perseguição de Diocleciano na África*, o autor realiza uma nova tradução do documento de busca e de confisco dos bens da Igreja de Cirta, na Numídia, em 303, apresentado como as *Atas de Munácio de Félix* como sendo referente ao responsável pela diligência contra os cristãos. Destaca-se a importância do aprofundamento da análise do contexto da perseguição de Diocleciano, bem como a investigação das relações firmadas por essa comunidade local com os então cristãos perseguidos.

Dando sequência à abordagem das narrativas dos mártires, no capítulo *Dos arquivos da perseguição às histórias dos mártires* o autor analisa a transformação da hagiografia do século III ao século V, indicando os fatores de sociabilidade que influenciaram no uso dos textos oficiais na construção de narrativas a serem produzidas, incrementadas e difundidas pelas comunidades cristãs. São utilizados como fontes de análise os *Atos de São Galônio* e a *Paixão dos mártires de Abitina*, abordando o conflito entre donatistas e nicenos em torno das obras.

No capítulo *Basílicas cristãs e violência religiosa* o embate entre os grupos cristãos donatistas e católicos entre os séculos IV e V d.C. é analisado a partir da tomada ou da defesa das basílicas cristãs. A análise das duas basílicas de Sbeitla, pertencentes aos donatistas e católicos, em Timgad, permite a compreensão da construção da topografia cristã desses dois grupos dispare e as relações sociais estabelecidas nesses espaços da cidade, indistinguíveis em suas estruturas externas, mas em suas práticas litúrgicas e compreensões da espacialidade do sagrado.

Permanecendo na temática cristã, no capítulo *Pode-se falar de mobilização popular nos conflitos religiosos da África Vândala?*, o autor propõe a investigação dos conflitos religiosos entre arianos e nicenos entre os séculos IV e V como uma mobilização popular nos padrões apreendidos no conflito religioso com os donatistas. A partir de abordagens apresentadas por Yves Modéran (2003) que compreende as transformações trazidas pela conquista da África pelos vândalos, são investigadas as atuações dos reis vândalos e dos clérigos nicenos e arianos na gerência de mobilizações populares.



Em suma, a obra *Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções* desvela novas leituras historiográficas acerca do Norte da África que rompem com o eurocentrismo e a oposição binária, apresentando discussões que constroem narrativas possíveis para a investigação do historiador de África e instrumentos de análise que permitem a compreensão do percurso investigativo do autor. Ademais, a demonstração da relação de fontes materiais e fontes textuais como instrumentos coesos e *sine qua non* para a pesquisa em História da África reafirma a importância da Arqueologia. A divulgação da pesquisa historiográfica como plural, bem como da operacionalização dos dados arqueológicos, insere a obra de Oliveira no importante campo da popularização das pesquisas historiográficas que trabalham a espacialidade do continente africano.

REFERÊNCIAS:

FUNARI, P. P. *A Arqueologia*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

JOHNSON, M. *Archaeological Theory: An Introduction*. Oxford: Blackwell, 2010.

OLIVEIRA, Julio Cesar Magalhães. *Sociedade e cultura na África romana: oito ensaios e duas traduções*. São Paulo: Intermeios, 2020.