

5

2015

DOSSIÊ

Formas de devoção e espaços
de culto no Império Romano



Romanitas

Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

Romanitas

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

Editor-gerente

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editora assistente

Profa. Dra. Érica Cristhyane Morais da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Ennio Sanzi, Università degli Studi di Messina, Itália

Prof. Dr. Fábio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Prof. Dr. Fabio Favarsani, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

Profa. Dra. Leni Ribeiro Leite, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca), Brasil

Profa. Dra. Maria Manuela Reis Martins, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Prof. Dr. Pedro Paulo Funari, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Prof. Dr. Renan Frighetto, Universidade Federal do Paraná (UFP), Brasil

Conselho Consultivo

Profa. Dra. Adriene Baron Tacla, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil

Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Breno Battistin Sebastiani, Universidade de São Paulo (USP), Brasil

Profa. Dra. Cláudia Beltrão da Rosa, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UniRio), Brasil

Prof. Dr. Darío Sánchez Vendramini, Universidad de Córdoba/Universidad de La Rioja/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Brasil

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Fábio Vergara Cerqueira, Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Brasil

Profa. Dra. Isabella Tardin Cardoso, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Luciane Munhoz de Omena, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil

Prof. Dr. Luís Fontes, Universidade do Minho (UMinho), Portugal

Profa. Dra. Márcia Santos Lemos, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), Brasil

Prof. Dr. Marcus Silva da Cruz, Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Brasil

Profa. Dra. Maria Regina Cândido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Brasil

Profa. Dra. Monica Selvatici, Universidade Estadual de Londrina (UEL), Brasil

Profa. Dra. Norma Musco Mendes, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Prof. Dr. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Regina Maria da Cunha Bustamante, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil

Profa. Dra. Renata Senna Garraffoni, Universidade Federal do Paraná (UFPR), Brasil

Profa. Dra. Roberta Alexandrina da Silva, Universidade Federal do Pará (UFPA), Brasil

Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Dra. Silvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil

Profa. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Equipe Técnica

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Profa. Me. Carolline da Silva Soares, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

Prof. João Carlos Furlani, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil

Revisão

Equipe Técnica

A revista

Romanitas - Revista de Estudos Grecolatinos é um periódico semestral voltado para a divulgação de trabalhos inéditos sob a forma de dossiês, artigos de temática livre e resenhas. O periódico exibe uma vocação interdisciplinar, buscando congregiar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 5, 2015.

251 p. : il.

ISSN: 2318-9304

1. Grécia – Expansão – História. 2. Roma – Expansão – História. 3. História Antiga. 4. Arqueologia Clássica. 5. Estudos Clássicos.

CDU: 94(3)

Contato

Laboratório de Estudos sobre o Império Romano • Centro de Ciências Humanas e Naturais • Universidade Federal do Espírito Santo • Av. Fernando Ferrari, n. 514, Campus de Goiabeiras, Vitória, ES - Brasil • CEP 29075-910 • Telefone: 27 4009-7641 • E-mail: es.leir@gmail.com

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, desta obra, por qualquer meio, sem autorização dos autores ou editores, constitui violação da Lei 5.988.

Dossiê

Dossier

Formas de devoção e lugares de culto no Império Romano
Devotional forms and places of worship in the Roman Empire

Apresentação <i>Introduction</i> Ludimila Caliman Campos	7
Entrevista com Maria Cecília D’Ercole: contatos culturais, formas de devoção e cultura material no mundo greco-romano <i>Entretien avec Maria Cecília D’Ercole: contacts culturels, formes de dévotion et culture matérielle dans le monde gréco-romain</i>	10
Reflexões sobre a arquitetura religiosa romana: a construção de templos segundo o <i>De architectura</i> , de Vitruvius <i>Some remarks on the Roman religious architecture: the building of temples according to ‘De architectura’ by Vitruvius</i> Ana Teresa Marques Gonçalves Macsuelber de Cássio Barros da Cunha	20
Arqueologia e ritual: lugares de devoção na Palestina romana <i>Archaeology and ritual: places of devotion in Roman Palestine</i> Marcio Teixeira Bastos	39
A controversa devoção cristã a Jesus de Nazaré como Deus <i>The controversial Christian devotion to Jesus of Nazareth as God</i> Lair Amaro dos Santos Faria	66
A busca pela “originalidade religiosa” nas Gálias no período imperial <i>The quest for the “religious originality” in Gaul in the imperial period</i> Tatiana Bina	78
Poder imperial e lugares de culto nas representações numismáticas do principado de Cláudio <i>Imperial power and places of worship in the numismatic representations of Claudius</i> Willian Mancini	93
O <i>Asclepeion</i> de Pérgamo no século II E.C. como lugar de interpenetrações temporais, espaciais e identitárias <i>The ‘Asklepeion’ of Pergamum in the century II CE as a place of temporal, spatial and identity interpenetration</i> Lolita Guimarães Guerra	112
“Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas”: <i>Abraxas</i> , magia e política nos papiros mágicos gregos <i>“When my priestly lips say secret words”’: ‘Abraxas’, magic and politics in the Greek magical papyri</i> Ítalo Diblasi Neto	131

O circo como templo idolátrico em Tertuliano (<i>Spect.</i> , 8.4; 13.4) <i>The circus as idolatrous temple in Tertullian</i> (<i>Spect.</i> , 8.4; 13.4) Natan Henrique Taveira Baptista	147
A data da <i>Regra dos quatro Padres</i> e o início do monastério de Lérins <i>The date of the 'Rule of the Four Fathers' and the beginnings of the Monastery of Lérins</i> Matheus Coutinho Figuinha	168
Devoção, espaço de culto e poder: o ressoar de <i>Theotokos</i> na basílica de Santa Maria Maggiore (século V) <i>Devotion, worship space and power: the echo of the 'Theotokos' in the Basilica of Santa Maria Maggiore (century V)</i> Ludimila Caliman Campos	186
Tema livre <i>Open object</i>	
Um corte sensível: a passagem entre os séculos I a.C. e II d.C. na historiografia <i>A sensitive cut: the passage between centuries I BC and II AD in Historiography</i> Alex Degan	203
O elemento religioso na interpretação dos acontecimentos da <i>Guerra pérsica</i> <i>The religious element in the interpretation of the events of 'Persian War'</i> Lyvia Vasconcelos Baptista	225
Resenhas <i>Reviews</i>	
<i>Augustus</i> : o primeiro imperador de Roma <i>'Augustus': the first emperor of Rome</i> GOLDSWORTHY, A. <i>Augustus</i> : first Emperor of Rome. New Haven: Yale University Press, 2014. 624 p. Nathália Queiroz Mariano Cruz	245
A Arqueologia da Guerra na Antiguidade Tardia <i>The Archaeology of war in Late Antiquity</i> SARANTIS, A; CHRISTIE, N. (Eds.). <i>War and warfare in Late Antiquity: current perspectives</i> . Leiden: Brill, 2013. 2 v. 1120 p. Bruna Campos Gonçalves	248

Dossiê

Dossier

Formas de devoção e lugares de culto no Império Romano
Devotional forms and places of worship in the Roman Empire

Apresentação

Introduction

Ludimila Caliman Campos

No mundo contemporâneo, apesar do notável crescimento do ceticismo com relação às instituições religiosas, vivemos uma onda de fortalecimento das antigas religiões e o nascimento de novas formas de piedade.¹ Entre espaços rituais, tais como casas, cemitérios, capelas, terreiros, basílicas, sinagogas e templos, muitos devotos vão redefinir constantemente suas práticas religiosas, transitando pelos diversos ambientes sagrados e adotando novas formas de piedade. No caso do Brasil, espaços como o recém-inaugurado Templo de Salomão, na cidade de São Paulo, pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus, é um bom exemplo da vivacidade e da multiplicidade da cultura religiosa brasileira contemporânea, uma vez que os líderes desta instituição reinterpretam e incorporam elementos e práticas das religiões judaica, protestante, católica e afro-brasileira. A fusão de diversos ritos e mitos resulta na formação de uma piedade que, apesar de profundamente híbrida, é reconhecida por seus pares como cristã protestante.²

Uma pujante vida religiosa é ainda notada no Império Romano. Composto por uma enorme dimensão espacial com uma população multicultural, o Império abrigava, em cada uma de suas cidades, uma ampla gama de devotos portadores de identidades religiosas plurais.³ Por seu turno, formavam-se, ao longo de todo o Império, verdadeiros microcosmos de piedades que mais pareciam arenas religiosas, considerando que manifestações do sagrado, na figura de seus devotos e líderes, competiam e se sobrepunham em uma paisagem com vigorosa efervescência cultural (CHANIOTIS, 2007, p. 6; FRANKFURTER, 2010, p. 547-548).

¹ Pierre Bourdieu, em seu livro *A economia das trocas simbólicas* (1999, p. 179), define a *religião* como um conjunto de práticas e de representações que se reveste do sagrado, sendo estruturada “na medida que seus elementos internos se relacionam entre si, formando uma totalidade coerente capaz de construir uma experiência”. Na condição de sistema simbólico de comunicação e de pensamento, a religião é ainda uma linguagem que se torna uma força na sociedade, pois tem por meta ordenar o mundo por meio da constituição de grupos coesos, organizados e atuantes.

² Em conformidade com Peter Burke (2006), o hibridismo ocorre quando os elementos de duas ou mais culturas entram em contato, por se situarem na fronteira, tendendo a se interpenetrar, possibilitando o surgimento de uma cultura mestiça. Tal processo de assimilação e de apropriação resultaria numa *forma cultural híbrida* e na construção de novos padrões de culto.

³ É válido salientar que os estudiosos das religiões no Império Romano beneficiaram-se imensamente dos trabalhos antropológicos de Bhabha (1989), Harrison (1999) e Woodward (2000) para pensar a formação das identidades religiosas.

O espaço sagrado, no Império Romano, poderia se estabelecer em templos, santuários, lugares de culto oferecidos pela paisagem (tais como nascentes e topos de montanhas), cemitérios ou mesmo em altares domésticos. Na condição de centro da atividade religiosa, o recinto dedicado à prática devocional, fosse ele público ou privado, deveria ser decorado seguindo o temperamento dos deuses, ainda que necessário o arranjo entre a rusticidade da arquitetura dórica com a delicadeza da decoração coríntia, conforme já indicava o arquiteto romano Vitruvius (*De architectura*, II, 5). Enquanto a ornamentação do ambiente sagrado estava condicionada aos ditames do sistema religioso, a eficácia do ritual ali empreendido, por sua vez, atrelava-se à interação do devoto com este espaço, relação fundamental para a operacionalização das performances cultuais.

Nesse sentido, as formas de devoção, expressas pela imaterialidade (na ocasião em que os fiéis demonstram sua fé por meio de orações, novenas, meditações, piedades, votos, ritos, danças, procissões ou louvores), e os espaços de culto, identificados por sua materialidade (locais onde indivíduos ou grupos de pessoas realizam cultos às divindades, meditações ou algum estudo religioso), não se manifestam dissociados. Muito pelo contrário, os elementos materiais e imateriais do sistema religioso se formam a partir da interação do homem com o meio, produzindo novos sentidos, significados e identidades (TORRES, 2013, p. 96).

No contexto imperial romano, esta relação se mostrou ainda vigorosa, uma vez que os fiéis pertencentes a um mesmo sistema religioso tendiam a alterar a forma devocional adequando-a ao recinto sacralizado. O cristianismo niceno do início do século IV, por exemplo, mostrou-se de três formas distintas quando analisamos as devoções realizadas em larários, catacumbas e basílicas. Ainda que o emprego de imagens em rituais sagrados e a prática da piedade visual fossem incomuns nas celebrações realizadas no ambiente da basílica cristã, já estavam amplamente presentes em cultos empreendidos em larários e catacumbas. Ademais, os cristãos nicenos, apesar de submissos aos ditames das decisões conciliares e, muitas vezes, à autoridade de um mesmo bispo, que os impeliavam a declarar uma mesma profissão de fé, protagonizavam performances rituais diferentes e não raro até antagônicas. Daí a importância de se lançar luz às formas de devoção e às dinâmicas dos espaços sagrados, dada a relevância destes objetos para o pesquisador que almeja compreender as práticas religiosas no Império Romano.

Desse modo, o quinto número de *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, intitulado *Formas de devoção e espaços de culto no Império Romano*, tem por finalidade trazer a público uma coletânea de artigos, resenhas e uma entrevista com destacados pesquisadores que têm se dedicado a examinar as mais diversas formas assumidas pelas religiosidades romanas atreladas aos seus lugares sagrados, permitindo a ampliação do debate acerca das múltiplas facetas da devoção religiosa no Império Romano.

Referências

Documentação textual

VITRUVIUS. *De architectura*. Traduction par Philippe Fleury. Paris: Les Belles Letres, 1990.

Obras de apoio

BHABHA, H. Location, intervention, incommensurability: a conversation with Homi Bhabha. *Emergences*, n. 1, p. 63-88, 1989.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: UNISINOS, 2006.

CHANLOTIS, A. The dynamics of ritual in the Roman Empire. In: HEKSTER, O; SCHMIDT-HOFNER, S; WITSCHERL, C. (Eds.). *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire*. Leiden: Brill, 2007.

FRANKFURTER, D. Religion (Part IV). In: POTTER, D. S. (Ed.). *A companion to the Roman Empire*. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

HARRISON, S. Identity as a scarce resource. *Social Anthropology*, v. 7, n. 3, p. 339-53, 1999.

TORRES, M. A. As paisagens da memória e a identidade religiosa. *RA'E GA*, v. 27, p. 94-110, 2013,

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-72.

Entrevista com Maria Cecilia D'Ercole: contatos culturais, formas de devoção e cultura material no mundo greco-romano*

Entretien avec Maria Cecilia D'Ercole: contacts culturels, formes de dévotion et culture matérielle dans le monde gréco-romain

Maria Cecilia D'Ercole, nourrie de la double tradition scientifique italienne et française, est une historienne de l'Antiquité diplômée à l'Université de Paris I, en Habilitation à diriger des recherches (2007). Actuellement, elle est directrice d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS). Ses travaux portent se fondent sur la notion d' "échanges" économiques et culturels dans la Méditerranée antique, un concept décisif à mon sens pour appréhender l'ensemble des sociétés anciennes dans leurs développements, articulations et interactions. Ses principales publications ont porté sur les aspects de la propagande politique et religieuse liée à la colonisation latine républicaine (*La stipe votiva del Belvedere a Lucera*, Rome 1990), sur les espaces du commerce dans l'Adriatique ancienne (*Importuosa Italiae litora. Paysage et échanges dans l'Adriatique méridionale archaïque*, Naples 2002), sur le commerce et le travail de l'ambre entre la Méditerranée et l'Europe baltique (*Ambres gravés du département des Monnaies, Médailles et Antiques*, BnF, Paris 2008).

1. Ludimila Caliman Campos: Nous observons aujourd'hui la globalisation continue de la planète, même si elle ne constitue pas un processus uniforme. Cela donne une nouvelle projection de contacts culturels et permet de réduire considérablement les frontières, en renforçant le dialogue interculturel et les échanges des informations. Nous observons aussi que les échanges et les migrations deviennent de plus en plus fréquentes. Selon votre opinion, ce contexte a apporté un coup de rénovation dans le domaine des études culturelles?

Maria Cecilia D'Ercole: En effet, la vision de l'Antiquité a été profondément modifiée par l'expérience contemporaine d'un monde où les distances se rapprochent et les voyages se multiplient. Même si rien ne garantit que ce processus soit à sens unique (que l'on pense aux parties du monde qui se re-ferment aujourd'hui à la mobilité externe), il est

* Entrevista concedida a Ludimila Caliman Campos em 4 de março de 2015.

indéniable que la conjoncture présente a eu un impact sur l'étude des sociétés anciennes. Un bon exemple de ces nouvelles perspectives scientifiques est l'attention portée à la notion de mobilité économique, sociale et culturelle, individuelle et collective, qui a inspiré plusieurs études consacrées aux mondes grec et romain. La colonisation grecque, qui a comporté l'installation de plusieurs communautés helléniques en Méditerranée, entre les VIIIe et Ve siècles av.J.-C. peut être vue comme un grand phénomène de mobilité (l'abandon de la métropole) suivi par un phénomène d'enracinement durable (la fondation de la nouvelle cité). C'est pourquoi, j'ai récemment décrit la colonisation grecque comme une sorte d'*essaimage* (*Histoires méditerranéennes*, Arles 2012): ce terme me paraît tout particulièrement adapté à décrire ces formes de déplacements fragmentés (car elles dépendent de chaque cité) mais tout de même réglémentés du point de vue institutionnel, qui produisent des mouvements de grande ampleur mais visent à la création de communautés autonomes dans les nouvelles terres. D'autres phénomènes de mobilité concernent certaines figures professionnelles caractérisées par des savoirs spécialisés, donc rares: il s'agit notamment, dans le monde grec aussi bien que romain, des médecins, des sculpteurs, des architectes, que déjà les cités grecques, puis les cours hellénistiques de Syrie et d'Égypte rivalisent parfois pour attirer. A Rome aussi, les médecins réputés sont souvent des étrangers, d'origine grecque par exemple, et peuvent rentrer dans une relation de proximité avec l'empereur, comme ce fut le cas pour le médecin d'Auguste, Antonius Musa, qui reçut beaucoup de privilèges malgré son statut d'affranchi (Suétone). Il y a aussi d'autres formes de déplacements qui engendrent des phénomènes sociaux et des récits historiques: il s'agit, par exemple, des voyages officiels des empereurs romains, qui sont à l'origine de procédures rituelles et fondent les légendes des lieux et les mémoires collectives.

2. Certains auteurs soutiennent qu'il y a eu des périodes où de nombreuses régions ont connu, en quelque sorte, une "mondialisation" et que cela s'est arrivé non seulement aujourd'hui mais aussi dans l'antiquité. L'Empire romain, par exemple, au cours de son expansion, a incorporé et remodelé des pratiques, des valeurs, des idées, des langues et aussi la dévotion de beaucoup de gens et les lieux. D'autre part, avec Constantine, de nombreux empereurs ont employé le christianisme comme une stratégie d'unification politique. Dans ce sens, quelles sont les similitudes que nous pouvons identifier entre l'Antiquité et le temps présent dans le cadre des études culturelles et religieuses?

R: Votre question aborde plusieurs sujets importants, je essaierai d'y répondre brièvement. En premier lieu, la question, en soi même immense, de la "mondialisation" ancienne: a-t-

elle existé? Si oui, depuis quelle époque et sous quelle forme? On peut affirmer à mon sens, qu'il y a des phénomènes unificateurs sur une très vaste échelle. Prenons l'engouement pour le vin. La circulation du vin est, depuis la protohistoire, un facteur de contacts à la fois économiques et culturels, qui interagit largement avec le processus de la hiérarchisation sociale, dans plusieurs sociétés méditerranéennes (italiques, ibériques) et continentales (illyriennes, celtes). Entre les VI^e et Ve siècles, la disponibilité de cette boisson, surtout lorsqu'elle est importée, est l'un des piliers des codes aristocratiques, depuis les Balkans jusqu'à l'Europe celte, en passant par l'Etrurie. Il y a donc une portée "internationale" de ce phénomène déjà dans les sociétés archaïques, au-delà des déclinaisons locales qui ont pourtant continué d'exister. Un tel phénomène de circulation qui est économique mais aussi culturel et social, continue et s'amplifie à l'époque romaine républicaine et impériale; des navires chargés de milliers d'amphores sillonnent les mers, en dépit du fait que le vin soit désormais produit presque partout. C'est évident que la demande concerne aussi la qualité de la boisson importée, dont on connaît les échelles de valeurs établies par les auteurs anciens (ex. Pline) et souvent affichées sur les amphores elles mêmes, par les écritures peintes ou incisées (vin moelleux, vin vieux).

Un autre cas qui pourrait se rapprocher d'une sorte de mondialisation concerne le commerce d'épices, de tissus, d'ivoire, de perles, noué à l'époque hellénistique et intensifié à l'époque romaine, avec l'Inde et la Chine. C'est ainsi que la statuette d'une déesse indienne parvient dans une maison de Pompéi. Pline et Tacite déplorent les caprices des femmes de l'aristocratie romaine, qui soustraient à l'Occident des quantités énormes d'or pour les convoier vers l'Orient (l'Inde surtout). Tous ces phénomènes me paraissent d'une modernité impressionnante. Maintenant, le jugement historique doit aussi prendre en compte les proportions et les échelles: combien de groupes et d'acteurs sont-ils concernés par ces réseaux lointains de circulations d'objets et des symboles qu'ils véhiculent? Nous n'avons pas d'estimations fiables à cet égard, mais on peut supposer que les proportions restent réduites, voire extrêmement réduites. Il y a là un écart important, me semble-t-il, avec le processus de la mondialisation contemporaine.

Le deuxième volet de votre question porte sur le rôle éventuel des religions dans ces processus de "globalisation" ancienne. C'est un très vaste thème qui ne saurait être épuisé par ma réponse: cependant, si on voulait synthétiser aux extrêmes, on pourrait souligner la capacité des religions polythéistes de tisser des liens entre des sociétés et des groupes différents, par des outils complexes qui vont de l'appropriation des divinités étrangère à leur assimilation à des divinités locales. A Rome, ces procédures sont parfois institutionnalisées dans des rituels, tels l'*evocatio*, qui consiste à introduire officiellement la divinité étrangère dans le panthéon local. C'est ainsi que l'on connaît la date de l'introduction officielle

à Rome du culte du dieu grec Asclépios (latin archaïque Aesculapius), en 293 av. J-C. C'est pourquoi, plus généralement, il a été à bon droit souligné que le modèle dominant dans la religion romaine n'était pas un modèle "expansionniste", mais plutôt un modèle d'absorption (RÜPKE, 2007). Quant au christianisme des premiers siècles de l'empire, ses fondements universalistes ont pu sans doute aider sa grande diffusion notamment au courant du IIIe siècle, une popularité culmine par sa reconnaissance publique (mais non pas exclusive) par l'empereur Constantin. Mais il est important, dans ce domaine, de ne pas oublier que ni le paganisme ni le christianisme n'étaient des blocs uniformes, bien au contraire, ils étaient profondément hétérogènes et traversés par des divisions profondes. Les points de contacts se sont notamment créés aux interstices entre ces lignes de tension.

3. Il est fréquent que les chercheurs s'engagent à faire des enquêtes sur les échanges commerciaux et culturels l'utilisation de concepts issus des théories post-coloniales, par exemple, de l'hybridité, frontières et identités. En supposant que l'espace dans l'antiquité est multiethnique, on pourrait parler d'une dévotion religieuse strictement hellénique ou romaine?

R: Oui, ces termes me paraissent aptes à décrire des phénomènes complexes de contacts culturels, notamment lorsqu'ils se déroulent en dehors d'un cadre de domination politique, donc plutôt dans des situations d'échange plus ou moins paritaire. Des phénomènes d'hybridité – de formation de cultures mixtes – peuvent aussi s'installer aux confins du monde colonial grec, lorsque la distance des lieux d'origine tend à brouiller les usages et les pratiques. Nous pouvons évoquer à ce sujet un passage éclairant d'Hérodote, livre IV, 108, sur la transformation d'une communauté grecque, les Gelons, installés pour faire du commerce dans les terres lointanes du Nord de la mer Noire. Ils avaient changé de pratiques, de cultes et même de langue, tout en gardant un souvenir de leur origine hellénique. Quant à la religion romaine, il me semble qu'elle n'hésite pas face à des pratiques d'hybridation, et même d'assemblage culturel. Le résultat est une sorte de "carefully constructed anarchy" (BISPHAM, 2000) qui reste globalement très efficace aussi dans sa capacité de garder la cohésion de l'état tout en gardant des particularismes locaux.

Dans cete trame générale, la distinction entre le rite grec et le rite romain apparaît comme la volonté romaine de codifier et emphatiser les distances entre deux ensembles de croyances qui restent par ailleurs proches (SCHEID, 1998). Les quelques spécificités romaines me semblent à chercher notamment parmi les coutumes religieuses liées au domaine guerrier. Un exemple peut bien être la pratique de la *devotio*, par laquelle le chef de l'armée consacre sa personne aux dieux et se lance dans la bataille au mépris de sa vie pour obtenir la victoire de son armée: les Decii père et fils restent dans le souvenir collectif

comme des héros, pour avoir pratiqué ce rite extrême en 340 et en 295, respectivement contre les Latins et contre les Samnites (Tite-Live).

4. De même, comment l'analyse des contacts culturels dans l'Ancien Monde nous aide à comprendre les représentations de l'objet, de la production de l'identité et de la différence religieuse, et aussi des limites établies entre les diverses manifestations de la piété, tels que la païenne, la juive ou la chrétienne?

R: Vous soulevez ici le thème de la place de l'objet et du rituel au sein d'un contexte culturel spécifique – religieux en l'occurrence. Je me range personnellement parmi ceux qui pensent que les objets ont une valeur sémantique forte, surtout dans un contexte rituel. Autrement dit, l'utilisation d'un objet plutôt que d'un autre a un sens et revendique une appartenance collective, ethnique ou sociale, qu'elle soit vraie ou reconstruite, choisie ou imposée. Je vous porte un exemple, issu cette fois-ci du monde grec: dans son livre II, 41, Hérodote affirme que jamais les Egyptiens ne pourront se servir d'un couteau qui appartient à un Grec, ni à ses broches. Cette affirmation sous-entend que ces objets sont bel et bien rattachés à un rituel et même, de ce fait, à un affichage culturel. Un autre exemple concerne la pratique très largement attestée dans le monde romain républicain, mais aussi dans l'Italie préromaine, d'enfouir sous terre les objets précédemment consacrés dans les temples. Acte dû à une banale exigence d'espace dans les lieux sacrés ou bien cérémonie qui marque un changement dans les pratiques rituelles, voire l'abandon d'un espace religieux: quelle qu'en soit la signification, ce geste ne fait que prolonger la valeur sacrée attribuée à l'objet (GLINISTER, 2000). Par ailleurs, ces objets sacrés sont parfois révélateurs de pratiques religieuses et culturelles bien précises, au point que leur superposition indique parfois un changement politique majeur. Ce phénomène se constate lors de la conquête romaine de la Péninsule italique, lorsque des offrandes caractéristiques du monde latin (par exemple les ex-voto anatomiques) apparaissent dans plusieurs lieux de culte de l'Italie méridionale où ils étaient complètement inconnus auparavant. Or, ce n'est pas un hasard si ces lieux sont touchés en même temps par la fondation de colonies de droit latin (Luceria, Venusia, Paestum). Le nouveau rituel, qu'il soit choisi ou imposé, accompagne ce processus d'expansion politique.

Quant aux relations entre le paganisme et le christianisme, comme nous l'avons plus haut souligné, ni l'un ni l'autre n'étaient deux blocs homogènes: aussi, leurs relations sont bien plus complexes de ce que suggère celle qu'on pourrait appeler la "mythologie des manuels" scolaires (TROIANI, 1986). Ni le judaïsme ni le christianisme n'étaient considérés par les païens comme des religions à proprement parler: ils étaient à tour

de rôle placés parmi les héritiers des philosophies hellénistiques (surtout le judaïsme), tantôt parmi les superstitions. Certains auteurs (Tacite) soulignent l'aspect d'idéologie subversive qui découle du refus d'adhérer à certains rituels collectifs qui marquaient la cohésion sociale du monde romain, tels le sacrifice ou les honneurs du culte impérial. Toutefois, les points de contacts ont continué d'exister, à la fois sur le plan de la culture matérielle et de l'élaboration théorique. Parmi les esprits cultivés du IV^e siècle de notre ère, tel Maxime de Madaura écrivant à Augustin en 390, l'idée de l'unicité de Dieu est affirmée sans renier le polythéisme, dans une perspective conceptuelle néoplatonicienne. Aussi, pendant le I^{er} et II^e siècles, des sépultures chrétiennes se trouvent parfois dans les nécropoles païennes, la séparation nette se produit seulement au tournant entre le II^e et le III^e siècle. A son tour, le langage chrétien de l'exaltation des martyrs, semble introduire des éléments romains (HEID, 2007). Cela est évident dans le rituel funéraire qui comporte la commémoration annuelle du défunt, déplacée pour les martyrs chrétiens du jour de la naissance, *dies natalis*, au jour du sacrifice extrême. La contiguïté avec le monde romain est évidente aussi dans le langage qui commémore le martyr, au moins en partie inspiré du vocabulaire romain du triomphe et de la victoire.

5. Il devient de plus en plus courante l'exploration de diverses sources archéologiques par les archéologues et les historiens de l'antiquité afin d'élucider les contacts culturels entre les Grecs, les Romains et les autres peuples anciens. Selon votre pratique de terrain, quelles méthodologies (ou méthodes) peuvent être adoptées par ceux qui abordent le sujet des interactions culturelles dans l'Ancien Monde et ont l'intention d'utiliser la culture matérielle?

R: Cette question est étroitement liée à la précédente, c'est-à-dire à la fiabilité (crédibilité) plus au moins grande que l'on attribue à la documentation matérielle. Entendons-nous, il ne s'agit guère de considérer le document matériel comme "objectif", neutre ou figé. Bien au contraire: le document est parfois le résultat d'un oubli (vestige involontaire) mais il est plus souvent l'outil d'une stratégie de communication volontaire (tel l'affichage d'une appartenance ethnique, réelle ou prétendue) qui varie son sens selon les contextes et les périodes: à l'époque romaine impériale, l'amphore est avant tout le récipient commercial par excellence, mais elle peut devenir un matériau de construction, comme dans les fours de potiers, ou bien un réceptacle funéraire, selon un usage qui est par exemple documenté dans la nécropole d'Ostie. Dès lors, je vois deux outils méthodologiques essentiels pour s'orienter dans le vaste monde des objets: la typologie et le contexte. La typologie implique une description poussée des caractéristiques intrinsèques de l'objet qui le rattachent à un lieu et à une époque de production, en montrant ainsi les dynamiques d'acquisition et

de circulation (ex. une amphore produite en Espagne ou en Afrique et retrouvée à Ostie). Le contexte fixe un moment à l'intersection entre l'espace et le temps, donc un moment historique précis dans celle qu'a été appelée "the social life of objects" (APPADURAI, 1986).

6. Dans votre article intitulé 'Identités, mobilités et frontières dans la Méditerranée antique: L'Italie adriatique, VIIIe - Ve siècle avant J.-C.', vous affirmez que de nombreux contacts culturels établis entre les habitants des villages baignés par la mer Adriatique à partir du sixième siècle avant JC ont été faites par des artisans qualifiés qui ont traversé les frontières de leur territoire pour travailler au service des élites locales dans diverses régions. Vous affirmez, surtout, que cet événement est particulièrement souligné dans le domaine de l'architecture publique. En considérant cette constatation, comment cette architecture peut aider les archéologues et les historiens dans la perception des identités liées aux espaces de dévotion?

R: Dans le cas que vous évoquez, au VIe siècle av.J.-C. la présence en Italie méridionale (Cavallino) de chapiteaux de type corcyrien est un fait isolé qui indique en soi même un processus de mobilité, probablement d'artisans spécialisés et d'architectes. A son tour, Corcyre (Corfou actuelle) a pu attirer des professionnels qui y ont bâti vers 600 av.J.-C. le premier fronton figuré que nous connaissons pour l'art grec. La participation d'architectes corinthiens, sans doute encouragée par le tyran Périandre, est tout à fait probable. En même temps, cette création est totalement nouvelle par rapport à ce qui était connu auparavant en Grèce et ouvre la voie à l'immense fortune des récits mythologiques inscrits dans les frontons. C'est un bon exemple de la capacité de l'architecture de répondre à des exigences politiques, telle la propagande ou l'affichage de la puissance, et d'ouvrir en même temps des voies nouvelles à la création et à l'invention artistique.

7. Toujours dans le domaine de l'architecture, de nombreux chercheurs se sont consacrés à l'analyse de paysage et de design urbain des sociétés antiques. Dans quelle mesure cette approche est importante pour ceux qui souhaitent étudier les formes de culte pratiqué dans des endroits particuliers?

R: Le paysage urbain est évidemment essentiel pour comprendre les formes de culte. Le thème étant très vaste, j'évoquerai des exemples précis, par ailleurs bien connus. Lors de la fondation d'une colonie latine (un processus profondément différent de l'essaimage colonial grec), la pratique romaine, qui sera codifiée plus tard par une loi spécifique (*lex de coloniis deducendis*) comporte entre autres l'installation des lieux de cultes essentiels de la

cité romaine, la triade capitoline, dans la cité fondée ou profondément r eamenag e. Dès lors, l'arx et les monuments sacrés deviennent la marque visible de l'emprise de Rome sur cet espace urbain qui se veut une reproduction mineur de l'Urbs par excellence, *parva imago urbis*. Un autre exemple, qui remonte à l'époque impériale, est la cel bre *lex Ursonensis*, concernant, autour de 66-68 de notre ère, la colonie fondée par César   Urso, près de Séville. Cette loi affirme la primauté des *ludi* donnés en l'honneur de la triade capitoline: il est évident que des  v nements de ce type façonnent d'emblée l'espace civique. Un autre cas éloquent est l'investissement énorme dans la Narbonnaise,   Vienne,   Nîmes,   Orange et à Arles, qui reçoit, entre 25 et 10 av. J.-C. un énorme forum, inspiré qui sera encore agrandi par Tibère, jusqu'à atteindre une superficie dall e de 3000 mq., inspiré du modèle du Forum d'Auguste   Rome. Il s'agit là d'un "immense effort de définition du nouveau paysage idéologique" (P. Gros).

8. Dans un autre article, 'Back from Troy: Diomedes and Other Heroes in the Ancient Mediterranean', vous affirmez que le culte du héros grec Diomède (associé au culte de l'Héra argienne et Artemis  tolienne) apparaît en relation avec l'espace en mouvement, étant donné le culte de Diomède était très populaire parmi les marins, ayant même été trouvé des sanctuaires dédiés au héros tout au long de la côte Adriatique de la sixième siècle avant J.-C. Même si dans certains endroits Diomède est reconnu comme un dieu et dans d'autres endroits il n'est pas reconnu comme un dieu, vous affirmez il était un médiateur entre des cultures fondamentalement hétérogènes, réunissant plusieurs régions distinctes sur le même service. Comment est-ce que  a a été possible?

R: Il s'agit là à mon sens, d'un bon exemple de celle que je définirai volontiers comme la "plasticité" des polyth smes anciens, qui permettent d'introduire des éléments étrangers dans son propre univers de croyances, de mythes et de symboles. Dans cette attitude générale, certains mythes se prêtent mieux que d'autres à réaliser cette fonction de liens symboliques, de "charter myths" (I. Malkin). Le mythe de Diomède en Adriatique montre bien ce genre de connexions entre cultures dif rentes: le héros grec est vénéré en tant que fondateur de plusieurs cités italiennes (Arpi, Canusium et bien d'autres) et encore à l'époque romaine, comme fondateur de lignages en Italie méridionale (les Dasii de Salapia). Les sources anciennes, au moins à partir du IVe siècle avant J.-C (Pseudo-Aristote) jusqu'aux auteurs chrétiens (Augustin) insistent sur la bienveillance que les oiseaux de Diomède, qui seraient les compagnons du héros métamorphosés après sa mort tragique, montrent vis-à-vis des Grecs, tout en passant leur vie dans un espace totalement "barbare". Par ailleurs, ces "Barbares" acceptent le culte de Diomède et se réclament comme les descendants du

héros à l'époque de la guerre d'Hannibal (les Dasii). Voici donc un mythe qui construit des liens entre des cultures très diverses, qui n'hésitent pas à s'en approprier tout en lui attribuant probablement des significations très différentes. Je ne suis pas sûre qu'au IV ou au IIe siècle av. J.-C. un Daunien de Canusium et un Grec d'Argos attribuaient à Diomède les mêmes facultés divines; toutefois, les deux le connaissaient et le vénéraient comme un dieu. Quant à la vocation maritime du héros en Adriatique, elle est liée peut-être au récit des longs et périlleux voyages qu'il avait accompli à son retour de Troie. Mais les liens concrets de ces transmissions de la culture grecque à l'espace adriatique (notamment daunien) demeurent pour nous, comme vous le soulignez, largement inconnus.

9. A vu de son expérience en tant qu'archéologue, pourquoi les relations commerciales représentent une source d'information utile pour comprendre des expériences religieuses d'une culture particulière?

R: Je ne dirai pas que les relations commerciales puissent éclairer sur les formes et procédures religieuses; toutefois, une relation entre le domaine religieux et les pratiques économiques existe bien dans les mondes anciens, où les divinités sont souvent appelées à se porter garantes du caractère juste et légitime des transactions économiques, notamment des échanges entre des communautés étrangères. En d'autres termes, le pouvoir divin intervient pour renforcer et symboliser le lien de la confiance, *pistis* en grec et *fides* des avantages certains par rapport au caractère en latin, qui doit présider aux échanges. Dans ce domaine, cette plasticité du polythéisme, dont nous parlions plus haut, présente un caractère exclusif des religions monothéistes. Aussi, une divinité étrangère peut être assimilée à une divinité locale ou bien importée dans le panthéon déjà existant: c'est ainsi que la divinité thrace Bendis, assimilée à Artémis, est introduite à Athènes dans les dernières décennies du Ve siècle av.J.-C.. Quant au culte de l'égyptienne Isis, il a connu une large popularité dans le monde romain, où la déesse apparaît sous l'aspect d'une puissance protectrice de la navigation, une qualité qui lui était étrangère dans le monde égyptien. A Leptis Magna (Libye actuelle), les divinités puniques Melqart et Shadraba sont d'abord réinterprétées (respectivement Héraclès et Liber Pater) ensuite, dans les premières années du principat de Tibère (14-19), laissent place au culte impérial de Rome et d'Auguste.

10. Les formes d'enterrement et tout l'équipement funéraire semblent avoir été de repères d'appartenance sociale dans l'Antiquité. Il serait possible, à partir de l'observation des rites funéraires, d'identifier clairement la pratique de dévotion d'un groupe social?

R: Disons que les types de sépulture et les objets dans l'espace funéraire permettent de saisir les clivages et les appartenances sociaux; ils sont souvent significatifs pour les appartenances à des groupes ethniques; ils sont moins éloquents sur les formes éventuelles de dévotion. Sur l'appartenance ethnique, la typologie des objets et les pratiques d'ensevelissement sont des indices éloquents d'appartenance et d'exclusion: cette fonction a laissé des traces aussi dans les sources littéraires. Lorsque Plutarque raconte le conflit qui oppose, au début du VI^e siècle av.J.-C., les Mégariens et les Athéniens pour la possession de l'île de Salamine, il affirme que Solon aurait défendu le droit des Athéniens sur l'île grâce à la typologie des sépultures, individuelles et tournées vers l'ouest, alors que celles des Mégariens contenaient plusieurs dépositions et étaient tournées vers l'est. Un autre exemple de la signification accordée aux rituels funéraires se retrouve dans un passage du *Traité des Lois* de Cicéron, qui présente un parcours historique des différents usages funéraires pratiqués à Rome depuis la plus haute antiquité (l'époque du légendaire roi Numa) jusqu'à son temps, en passant par l'interdiction des Douze Tables en 450 av.J.-C., d'ensevelir les défunts dans l'enceinte urbaine. La culture matérielle (le mobiliers, les traces d'offrandes, les indices de la manipulation des corps) ainsi que les représentations iconographiques (assez rares au demeurant) donnent bien sûr des informations essentielles. Nous devons toutefois être conscients des limites de ces informations pour reconstituer le monde perdu de la parole et du geste qui sont essentiels dans la performance rituelle. D'une part, nous constatons souvent que les objets du rituel funéraire et de la pratique votive sont parfois identiques: c'est le cas des offrandes en terre cuite que l'on retrouve à l'époque républicaine notamment, dans les tombes et dans les décharges des sanctuaires (dépôts votifs). D'autre part, les pratiques symboliques ont une complexité et une richesse qui ne laissent pas de traces dans la documentation matérielle: sans le passage de Polybe sur les funérailles aristocratiques dans la Rome républicaine, ce rituel anthropologique extraordinaire, qui comportait à la fois l'usage d'objets fragiles (les masques des défunts, les vêtements) et le recours à la parole (l'oraison funèbre), nous resterait inconnu.

Reflexões sobre a arquitetura religiosa romana: a construção de templos segundo o *De architectura*, de Vitrúvio

Some remarks on the Roman religious architecture: the building of temples according to 'De architectura' by Vitruvius

Ana Teresa Marques Gonçalves*

Macsselber de Cássio Barros da Cunha**

Resumo: Único tratado sobre arquitetura a chegar aos nossos dias praticamente completo, o *De architectura*, de Vitrúvio, é uma obra de grande importância para o estudo da arquitetura romana. Escrita e publicada no momento de transição entre a República, como forma de governo, e o que ficou conhecido como Principado, tal obra possui uma forte ligação com o contexto ao qual pertence, vinculando-se de modo perceptível à política construtora de Otávio Augusto, a quem a obra é dedicada. Neste artigo, utilizamos o *De architectura* para refletir sobre as principais orientações de Vitrúvio acerca da construção dos templos, a moradia das divindades.

Abstract: The only Roman treatise on architecture, which reached our days almost complete, the *De architectura* by Vitruvius, holds a great importance for the study of the Roman architecture. Written and published at the time of transition between the Republic as a form of government, and what became known as the Principate, this work has a strong connection with the context to which it belongs being clearly connected to the building policy of Octavian Augustus, to whom the work is dedicated. In this work, we use the *De architectura* to reflect on the main Vitruvius' guidelines about the construction of temples, the house of the gods.

Palavras-chave:

Principado;
De architectura;
Arquitetura religiosa;
Templo.

Keywords:

Early Roman Empire;
De architectura;
Religious architecture;
Temples.

Recebido em: 19/01/2015
Aprovado em: 22/02/2015

* Professora Associada II de História Antiga e Medieval na Universidade Federal de Goiás, Doutora em História pela USP, Coordenadora do LEIR-GO, Bolsista Produtividade II do CNPq.

** Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás.

Introdução

O templo, na Antiguidade, desempenhava um importante papel nas atividades religiosas desenvolvidas pelos indivíduos, sendo a moradia das divindades, ali presentes através de suas estátuas cultuais. Tais estátuas não apenas representavam os deuses e deusas, como eram vistas como as próprias divindades materializadas, sendo este, talvez, um dos pontos que mais distingue a noção de templo que possuímos, na atualidade, daquela compartilhada pelos antigos, pois devido ao fato de ser a moradia das divindades, os templos estavam envoltos em uma atmosfera de respeito e sacralidade, sem falar das regras estabelecidas pela sociedade, que limitavam a circulação de pessoas dentro deles. O templo materializava de forma significativa o imaginário da sociedade que o erigiu, possuindo estreita relação com a religião, suas crenças e mitos. Além disso, a construção de templos, em Roma, estava diretamente ligada às estratégias políticas, que visavam, dentre outras coisas, a propagar uma imagem positiva e grandiosa da capital imperial, além de contribuir para a formação de um imaginário religioso que ligava os feitos humanos às anuências das potências divinas.

O imperador Otávio Augusto soube se utilizar desta estratégia a seu favor, apropriando-se de um costume que já estava presente na República (qual seja o de se utilizar da arquitetura e das imagens para ligar o próprio nome a grandes feitos, a deuses, a heróis e assim manter seu nome vivo na memória da posteridade), levando este uso da cultura material a um alto grau de refinamento, grandiosidade e complexidade, de tal modo que, sob seu governo, Roma atingiu um nível de monumentalidade nunca visto até então, o que fez com que Augusto fosse emulado por muitos outros imperadores que vieram depois dele.

Neste período de intensas construções e reconstruções surgiu o *De architectura*, de Vitrúvio, um tratado sobre arquitetura de enorme importância para os estudos sobre a arquitetura romana por ser o único tratado deste tipo que chegou aos dias atuais. Tal obra nos ajuda a compreender algumas das práticas arquitetônicas desenvolvidas por gregos e romanos e possui estreita relação com a política empreendida por Augusto, visto que foi dedicada a ele provavelmente em 27 a.C. Neste artigo, tratamos acerca das recomendações de Vitruvius para a construção de templos, moradia das divindades, as quais se encontram, principalmente, nos livros três e quatro de sua obra.

Vitrúvio e o *De architectura*

O *De architectura*, de Vitruvius, é a única obra sobre princípios arquitetônicos que nos chegou da Antiguidade praticamente completa, advindo daí sua grande

importância para todos aqueles que se interessam por estudar a arquitetura grega e romana, indo além dos vestígios arqueológicos e dos estudos baseados em tais achados. O *De architectura* é uma fonte valiosíssima a partir da qual podemos não apenas inferir sobre os conhecimentos e práticas arquitetônicas e construtoras da Antiguidade, como também sobre diversos outros assuntos referentes ao contexto em que foi escrita a obra, tais como sobre o que era valorizado pelo autor ou por parte das pessoas de sua época; alguns aspectos da religiosidade de então; sobre a relação com a política do início do Principado; sobre costumes e práticas adotadas em sociedade; sobre a relação com a natureza e os materiais aí encontrados; sobre maquinaria e estratégia militar; entre outras coisas.

Apesar da grande importância conferida à obra ao longo dos séculos, pouco se sabe sobre seu autor, visto que não existe nenhuma obra biográfica de Vitruvius contemporânea ou posterior à escrita do tratado, bem como inexistente qualquer menção a Vitruvius entre os autores da época de Augusto, de modo que o pouco que sabemos ou inferimos sobre ele ocorre a partir de raras notas autobiográficas que ele deixou escritas no interior da obra em questão. Em virtude disto, nem mesmo sobre o seu nome temos informações mais acuradas, de tal forma que sabemos, com certeza, apenas o seu nome gentílico, que a tradição manuscrita traz como *Vitruvius*, sem nenhum prenome ou cognome. Faventino, no início do terceiro século d.C., autor de uma versão resumida do *De architectura*, escreveu que: "Sobre a perícia da arte arquitetônica, com muita propriedade, Vitruvius Polião e outros autores escreveram sabiamente" (Faventino 1. 1, apud VITORINO, 2004, p. 35). No entanto, em traduções à obra de Faventino, que datam do século XVIII em diante, os autores preferem crer que, na verdade, Polião teria sido um autor distinto que teria escrito uma obra paralela à de Vitruvius, de modo que tais autores, em suas traduções, colocam uma vírgula separando os dois nomes (D'AGOSTINO, 2010, p. 20). Júlio César Vitorino acrescenta que, para os diversos prenomes que aparecem a partir do séc. XV, a origem permanece sem explicação (VITORINO, 2004, p. 36).

A partir das informações esparsas em sua obra, sabemos que Vitruvius esteve ligado a Júlio César e que após a morte deste ele manteve para com Otávio Augusto a mesma admiração que tinha por César. Na companhia de M. Aurélio, P. Minúcio e Gn. Cornélio, Vitruvius trabalhou na preparação e na reparação de máquinas de guerra, serviço que lhe foi atribuído por Augusto. Além disso, Vitruvius afirma que continuou a receber as vantagens advindas do cargo, mesmo após seu afastamento, por recomendação de Otávia, irmã de Augusto, e que devido ao recebimento deste benefício, "sem receio de pobreza no fim da vida", ele teria decidido escrever o tratado para Augusto (Vitruvius. *De architectura*, l. Pr. 2-3).

O extraordinário legado intelectual deixado pelos gregos é extremamente marcante ao longo de todo *De architectura*, servindo não só de fonte de inspiração para Vitrúvio, como também sendo utilizado como substrato teórico a partir do qual ele pôde desenvolver um tratado que abarcasse também aspectos da arquitetura que eram essencialmente itálicos, em tal medida que, em algumas passagens de sua obra, ele traçou um paralelo entre o costume heleno e o romano, demonstrando de que forma determinadas regras arquitetônicas se diferenciavam entre gregos e romanos, o que também sinalizava a flexibilidade com que tratou algumas destas regras, bem como o caráter seletivo com que os romanos utilizavam e assimilavam aspectos culturais gregos. No entanto, no que se refere aos templos, o posicionamento de Vitrúvio foi distinto, pois sobre este tipo de construção ele demonstrou conservadorismo e grande respeito pelos postulados das tradições arquitetônicas gregas, sendo este tipo de edifício público o que mais fortemente se ligou teoricamente aos gregos, de modo que é marcante a presença desta herança intelectual deixada pelo helenismo.

Vitrúvio não está interessado em caracterizar a arquitetura romana como nós a definimos. [...] seus mais importantes modelos eram gregos; sobre os mais "romanos" de todos os tipos de construção, tais como anfiteatros e arcos triunfais, ele se silencia, enquanto ele expõe longamente sobre alguns dos grandes templos do mundo grego. Sua adesão às tradições gregas é transferida para seu sistema intelectual, que toma emprestado termos e ideias da retórica e da teoria estética grega (TAYLOR, 2003, p. 25).

Quanto à datação da obra, os estudiosos do assunto estabeleceram uma espécie de consenso acerca da data provável da sua publicação, visto que não possuímos elementos que nos permitam precisar com certeza uma data de publicação. M. Justino Maciel (2007, p. 34-35), na introdução que faz à sua tradução do *De architectura* do latim para o português, traz uma análise dos elementos que, dentro da obra, apontam para o período provável de sua publicação. Segundo este autor, a redação e publicação do *De architectura* estão inseridas na época que corresponde ao início do governo de Otávio Augusto, embora muito provavelmente os primeiros apontamentos e a preparação da obra seriam ainda do tempo em que esteve a serviço de César. A redação definitiva deve ter coincidido com o momento no qual se observou, em Roma, um grande desenvolvimento construtivo sob as ordens de Augusto. Maciel esclarece ainda que as referências da dedicatória e a menção de edifícios da cidade levam a pensar na redação da obra entre 35 e 25 a.C., e que a entrega definitiva ao imperador pode ter ocorrido mesmo até 20 a.C., embora o mais provável é que tenha ocorrido antes de 27 a.C., pois neste ano o imperador ganhou o título de Augusto e Vitruvius, em toda a obra, jamais se dirigiu a ele utilizando este título, de modo que sempre usou os termos *Imperator*, *Caesar* ou *Imperator Caesar*. Apesar

deste importante dado que ajuda a estabelecer a datação da obra, nos deparamos com um problema, pois como lembra Maciel, Vitrúvio (*De arch.*, V. 1. 7) refere-se a um templo de Augusto (*aedes Augusti*) na basílica de Fano, o que fez com que os pesquisadores acreditem que a escrita do livro V seja posterior ou que tenha sofrido alterações em edições posteriores.

Seja como for, é consenso que a publicação do *De architectura* ocorreu na década de 20 a.C., no início do governo de Otávio Augusto, sendo dedicada a este imperador que, já há algum tempo, vinha se comprometendo com o embelezamento da cidade, transformando-a, antes de tijolos, em uma cidade de mármore. Podemos dizer que com isso se estabelecia um paralelo entre o surgimento e o estabelecimento do que ficou conhecido como Principado com a nova face marmórea da *Urbs*, uma relação entre a estabilidade, firmeza, rigidez, beleza e riqueza do mármore com a imagem de estabilidade, firmeza, rigidez, beleza e riqueza que Roma alcançava sob a política de Augusto.

A escrita do *De architectura*

A importância conferida por Augusto às antigas tradições religiosas e à arquitetura foi imensa, de tal modo que o interesse expresso pelo imperador quanto a estes aspectos foi demonstrado em diversos momentos de seu governo, bem como foi enaltecido e eternizado por diversos autores do mesmo período que escreveram sobre ele, louvando sua atitude de atenção ao *mos maiorum*, de restauração religiosa e moral e de empenho na construção, material e simbólica, de Roma como capital de um vasto Império territorial. Com isto, Augusto foi tomado como o modelo que deveria ser emulado pelos que o sucederam, de forma que deveriam seguir os padrões estabelecidos por este imperador.

Vitrúvio e sua obra tiveram, portanto, uma estreita relação com o contexto no qual estavam inseridos, pois o autor, após trabalhar para César, presenciou as dificuldades advindas das guerras civis e o desmoronar de algumas das antigas tradições que faziam parte de seu mundo, presenciando, por exemplo, o relativo abandono ao qual os templos e outros edifícios públicos foram relegados, bem como o descaso com antigos costumes religiosos. Além disso, ele vivenciou também a instabilidade e insegurança que a guerra gerou.

Com a vitória de Augusto, Vitruvius viu surgir novamente a atenção e o respeito aos costumes dos ancestrais, às tradições religiosas e à cidade em si, presenciando uma transformação em Roma no que se refere aos mais diversos aspectos. Roma, que passou a ser a capital de um império territorial cada vez mais vasto, adquiria com Augusto um esplendor arquitetônico digno da capital do mundo conhecido. O esforço demonstrado pelo *princeps* para conquistar e manter a *pax deorum*, com a reforma e construção

de templos em toda a cidade, transmitia uma ideia de estabilidade, prosperidade e engrandecimento, gerados pela correta relação com as divindades. Neste contexto de relativa tranquilidade, Vitrúvio, graças ao seu trabalho e à recomendação de Otávia, aproximou-se e manteve-se ligado à casa de Augusto, escrevendo e dedicando sua obra ao imperador.

Passemos agora a analisar esta dedicatória que traz importantes contribuições ao entendimento e análise do *De architectura*. Vitrúvio abre sua obra da seguinte forma:

Havendo a tua divina mente e a tua grandeza, ó Imperador César, submetido o mundo com Império, prostrados com força invicta todos os inimigos, tendo-se gloriado os cidadãos com a tua vitória e triunfo, dependendo do teu gesto todos os povos submetidos e sendo governados o Povo e o Senado romanos, livres de temor, pelos teus preciosíssimos pensamentos e conselhos, não ousarei, no meio de tantas ocupações, apresentar-te um Tratado sobre Arquitetura, escrito e concluído depois de profundas reflexões, temendo encontrar desagrado no teu espírito, perturbando-o em tempo inoportuno (*De arch.*, I. Pr. 1).

Este trecho constitui o primeiro parágrafo do *De architectura*, a primeira parte de sua dedicatória a Augusto, com a qual Vitrúvio inicia sua obra. Podemos perceber já aí, antes de qualquer coisa, o tom elogioso que Vitrúvio utiliza ao se dirigir ao imperador, exaltando sua divina mente e grandeza. Neste trecho, Vitrúvio faz menção ao grande poder de Augusto, que com *imperium* submeteu o mundo (*orbis terrarum*) e com força invicta derrotou todos os inimigos, livrando assim o Povo e o Senado do temor, temor este que pode ser associado aos tumultuosos anos de guerras civis que haviam assolado Roma antes da vitória de Augusto sobre Cleópatra e Marco Antônio. A ligação deste trecho com a vitória de 31 a.C., em Ácio, fica ainda mais evidente pelo fato de que Vitrúvio fala claramente sobre a vitória e triunfo de Augusto ("tendo-se gloriado os cidadãos com a tua vitória e triunfo"), menção clara ao triplo triunfo de Augusto realizado no ano de 29 a.C., ou seja, poucos anos antes da publicação do *De architectura*. Além disso, ele coloca o poder de Augusto acima de todos os outros, pois do gesto dele dependiam todos os povos submetidos, e o Povo e o Senado seriam governados por seus conselhos e pensamentos.

No fim deste trecho, Vitrúvio esclarece que o tratado foi escrito e concluído após profundas reflexões, de modo a exaltar o seu próprio trabalho e o valor de seu escrito. Ele afirma também que não ousaria incomodar Augusto, no meio de tantas ocupações, com seus escritos sobre arquitetura, se visse que isso lhe traria algum desagrado. No entanto, no trecho seguinte de seu prefácio, Vitrúvio se torna ainda mais claro ao explicitar o motivo que o fez ousar e apresentar o seu trabalho a Augusto, quando afirma:

Tendo, porém, notado que não apenas te preocupas com a vida comum de todos e com a ordem do Estado, mas igualmente te empenhas com a oportunidade dos edifícios públicos, porque a Cidade não foi apenas engrandecida, através de ti, com as províncias, mas também a dignidade do Império foi sublinhada pela egrégia autoridade dos edifícios públicos, julguei que não deveria adiar, mas, bem pelo contrário, deveria te apresentar, quanto antes, estes escritos sobre estas coisas, [...] (*De arch.*, I. Pr. 2).

Neste trecho significativo, Vitruvius esclarece que buscou não adiar a publicação de sua obra ao perceber a preocupação de Augusto não só com a vida em comum e com a ordem do Estado, como também com a importância dos edifícios públicos. Vitruvius afirma claramente que sob o governo de Augusto tanto a cidade como as províncias foram engrandecidas com tais construções, mas isso não foi tudo; também a dignidade, a majestade do Império (*maiestas imperii*) foi sublinhada pela egrégia autoridade dos edifícios públicos.

De acordo com Haselberger (2007, p. 52), se César já havia considerado que a aparência de Roma estava muito aquém da dignidade e do atual poder do Império, depois da vitória de Otávio Augusto em Ácio e Alexandria, esta paradoxal relação entre a aparência da cidade e a *maiestas imperii* deve ter parecido bem mais óbvia. Segundo este autor, Vitruvius, no trecho acima citado, ao tratar do engrandecimento da cidade e das províncias e das mudanças iniciadas por Augusto, não era uma voz solitária neste período (em torno de 27/25 a.C.), pois Roma já estava experimentando um processo de dramática mudança.

Outro aspecto que não pode passar despercebido diz respeito à egrégia autoridade que, de acordo com Vitruvius, os edifícios públicos eram possuidores. De acordo com McEwen (2003, p. 36-38):

Auctoritas em edifícios é uma consequência, variadamente, de aumento de gastos, de maior riqueza de materiais, de espaços grandiosos, de contraste elevado na luz e sombra de um peristilo, de colunas maiores e em maior quantidade. A *magnificentia* tomada como causa ou consequência ou ambas da *auctoritas* tem a ver, literalmente, com a ampliação. *Magnus facio*, "Eu faço grande". Os *Imperatores* do fim da República não foram estranhos, é claro, às exibições de magnificência arquitetônica. Mas o que esses homens ferozmente competitivos não tinham pensado e Vitruvius pensou foi *por que* a arquitetura iria "engrandecer" a comunidade e *como* ela iria registrar a grandeza romana (MCEWEN, 2003, p. 36-38).

Foi, pois, neste contexto de construções e reconstruções empreendidas por Augusto, de modo a fazer de Roma uma cidade modelo, que Vitruvius publicou sua obra. E apesar de parecer, a princípio, tratar-se apenas de um manual prático destinado a arquitetos, o *De architectura* pode ser considerado um texto técnico-científico. Luíza Monteiro Dutra (2010), ao se referir a textos técnico-científicos, nos esclarece que:

Essa tradição de textos técnico-científicos circunscreve um conjunto de escritos - dos mais variados assuntos - em que linguagem e estilo desempenham um papel subserviente, subordinado ao propósito informativo e didático e que a princípio têm como traço distintivo a clareza. Esses textos compartilham entre si uma linguagem peculiar cujo fim é cumprir esse propósito; ela costuma ser objetiva e precisa, com preferência pelo uso da terceira pessoa - mas não excluindo o emprego da primeira e da segunda pessoas (DUTRA, 2010, p. 23).

Deste modo, o *De architectura* não pode ser visto apenas como um manual para arquitetos ou futuros arquitetos, pois ele destinava-se, em primeiro lugar, ao próprio imperador, e em seguida aos arquitetos e a todos aqueles eruditos que se interessassem pelo assunto, como o próprio Vitrúvio esclarece na seguinte passagem:

Mas eu comprometo-me, com estes livros, como espero, a disponibilizar, não só aos que edificam como também a todos os eruditos, sem qualquer dúvida e com a máxima autoridade, os conhecimentos acerca das potencialidades da arte e dos raciocínios que lhe são inerentes (*De arch.*, l. 1. 18).

De acordo com Rabun Taylor (2003, p. 04), o *De architectura* era uma obra mais didática que prática, um produto tanto de estudo e pesquisa quanto da experiência de Vitrúvio, destinado muito mais aos patronos que comissionavam a obra do que aos arquitetos que a construíam, visto que as obras arquitetônicas eram frutos de seu investimento, energia e generosidade. Para este autor, a importância do patrono responsável pela obra era tanta que ele chega mesmo a dizer que ninguém fala que Augusto escreveu a *Eneida*, embora ele fosse o patrono de Virgílio, mas todos dizem que Augusto foi o construtor do Fórum de Augusto, embora todos saibam que este foi a criação de diversos profissionais anônimos (TAYLOR, 2003, p. 11).

Desta forma, o *De architectura*, como um texto técnico-científico, destinava-se principalmente a auxiliar o imperador em sua política de construção e reconstrução da *Urbs*, de modo tal que se pode dizer que Vitruvius ambicionava, entre outras coisas, "ser útil a Augusto, não por fornecer um simples manual para a construção de seus edifícios públicos, mas por fornecer um quadro conceitual dentro do qual tais construções fariam sentido, e funcionariam como parte de uma ordem maior" (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 148). Nesta perspectiva, o *De architectura* se encaixa na função que um texto técnico-científico possuía, pois de acordo com Dutra:

Esses escritos desempenhavam o fundamental papel de formar os homens que ocupavam ou ocupariam os cargos mais altos do Império Romano, para os quais se acreditava que fossem extremamente úteis e necessários conhecimentos gerais de agricultura, tática, estratégia, história, [arquitetura] ciências da natureza e de outras matérias. Não se esperava dos dirigentes que fossem *experts*, mas que tivessem um conhecimento mais geral de certas disciplinas. O fim dessa literatura era, pois, fomentar o desenvolvimento de algumas virtudes e traços indispensáveis para formar bons líderes (DUTRA, 2010, p. 24).

Vitrúvio, ao escrever sua obra dedicada ao imperador, a fez em dez livros. Todos os dez livros são precedidos por prefácios que possuem grande importância para se conhecer mais sobre o modo como Vitrúvio concebia os mais diversos assuntos. O primeiro livro trata sobre o arquiteto, sua formação e os conhecimentos que deve possuir; traz uma definição de arquitetura; esclarece sobre a escolha dos lugares para as construções e para o estabelecimento da cidade, bem como das distribuições de obras públicas na cidade. No segundo livro, há a descrição minuciosa dos materiais necessários para as construções; onde encontrá-los e quais os melhores materiais para determinadas obras. O terceiro e o quarto livros são dedicados especificamente à construção dos templos, dos quais falamos mais adiante. No quinto livro, podemos ver a explicação sobre a arquitetura pública, tais como o fórum, o erário, as basílicas, o teatro, os banhos, a palestra, os portos, entre outros espaços públicos importantes para a definição de uma cidade como tal. O sexto livro trata sobre a arquitetura privada, ou seja, as casas, suas partes e disposição dos cômodos. O sétimo livro contém orientações a respeito do acabamento destas construções, tais como os pavimentos, paredes, pinturas e cores, tetos, entre outras partes. O oitavo livro esclarece sobre a importância das águas e os diferentes tipos de água, bem como sua relação com a saúde e com a vida diária das pessoas. No nono livro, pode-se ver uma explicação sobre os conhecimentos referentes à astronomia e à gnomônica. E o décimo e último livro trata sobre diversos mecanismos de uso civil e militar, como relógios e máquinas hidráulicas, que podiam ser inseridos nas construções propostas por Vitrúvio.

Em resumo, podemos dizer que Vitrúvio, em sua obra, conferiu à arquitetura grega um caráter modular, ou seja, que servia de medida para a arquitetura romana. Além disso, via a arquitetura como imitação da natureza e, dentro desta busca de imitação da natureza, outro ponto que traduz sua forma de pensar é a relação que ele estabeleceu entre as medidas do corpo humano e as medidas dos edifícios, pois para ele o corpo humano era o grande referencial para se pensar a relação modular de cada parte de um edifício com relação à sua totalidade. Percebemos também, em sua obra, um comprometimento com um ideal de beleza, de forma que deixa claro que o arquiteto tem como objetivo produzir obras belas para o deleite de quem as vê (*De arch.*, l. 3. 2).

Além disso, como já dissemos, a obra de Vitrúvio é uma fonte riquíssima em informações, pois sendo o único tratado sobre princípios arquitetônicos da Antiguidade que nos chegou completo, possui um inestimável valor e nos permite não apenas compreender mais sobre a arquitetura, mas também inferir a respeito dos mais diversos assuntos, devido ao fato de Vitrúvio escrever o seu tratado visando não somente arquitetos, mas também a todos quanto quisessem ler seus livros e principalmente ao

próprio imperador: “[...] peço, ó César, a tua compreensão e a daqueles que hão de ler estes livros, de modo que eu venha a ser desculpado se algo do que é explicado estiver pouco de acordo com as regras da gramática” (*De arch.*, l. 1. 18).

De acordo com Indra McEwen (2003, p. 06-12), mais do que escrever sobre arquitetura, Vitrúvio escreveu o corpo da arquitetura, visto que este “corpo” da arquitetura não existia antes dele escrevê-lo. Além disso, seu aparecimento, no início do Principado de Augusto, estava enraizado em circunstâncias imperiais que o trouxeram à luz, o que fez a autora concluir que “o corpo da arquitetura é o corpo do Império” (MCEWEN, 2003, p. 12), de tal modo que um completa o outro:

Antes do *De architectura* ser escrito, Vitrúvio e Augusto [...] eram duas pessoas separadas, ocasionalmente reunidas pelos serviços realizados por Vitrúvio e os *beneficia* que ele diz ter recebido por eles. [...] Sem o Imperador, o corpo da arquitetura não tem cabeça. Sem o *De architectura* o Imperador não tem corpo (MCEWEN, 2003, p. 129).

Podemos dizer também que Vitrúvio ao escrever o corpo da arquitetura, dedicando-o ao imperador, intentava, de certo modo, unir o seu nome ao dele, de modo que ambos fossem lembrados pelas futuras gerações. Que o imperador, que transformava Roma em uma cidade de mármore, e o arquiteto, que o auxiliava com teoria e prática, permanecessem pela eternidade inscritos na memória das gerações vindouras. Vitrúvio e sua obra tiveram, desta forma, uma estreita relação com o contexto no qual estavam inseridos.

Arquitetura religiosa e os postulados de Vitrúvio

Antes, porém, de analisarmos com mais atenção as características principais dos templos romanos, convém nos determos, mesmo que de modo breve, na etimologia da palavra. Templo vem do latim *templum*. Segundo Luc Benoist, a palavra *templum* vem de *tempere*, que significa dividir: “O templo designou em primeiro lugar um setor do céu delimitado pelos áugures, [...]. Posteriormente aplicou-se esta palavra ao local do edifício onde a observação era feita, [...]” (BENOIST, 1999, p. 75). Desse modo, podemos afirmar que todo lugar ritualmente orientado e inaugurado era um *templum* e “assim, qualquer ação oficial realizada em um local veio, pelo menos idealmente, ou em teoria, com a aprovação divina” (MCEWEN, 2003, p. 166). Sendo assim, em Roma, diversos edifícios públicos poderiam ser classificados com o termo *templum* e a construção dedicada a servir de moradia às divindades, que hoje chamamos de templo, foi, na Antiguidade, mais comumente tratado como *aedes*.

[...] um 'templo' no sentido que damos à palavra pode ou não ser um *templum* neste sentido [de um espaço retangular no céu, que possuía equivalentes na terra, determinado pelos áugures]: o templo de Vesta, por exemplo, era estritamente falando um *aedes* não um *templum*; enquanto que alguns lugares que nós nunca pensaríamos se chamarem 'templos' eram *templa* neste sentido técnico [...] (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 22).

Desse modo, sempre que usamos o termo "templo" estamos nos referindo especificamente às construções destinadas a abrigar as estátuas dos deuses, ou seja, à moradia dos deuses. "O deus vem residir permanentemente no lugar por intermédio de sua grande estátua cultual antropomorfa ali instalada para ficar" (VERNANT, 2006, p. 42). A estátua de culto, que se localizava na cela, muito mais do que uma simples representação do deus era venerada como o próprio deus ali presente. De modo geral, havia diferentes termos para designar a ampla variedade de esculturas que hoje denominamos como estátuas.

O latim tem uma palavra familiar para 'estátua' – *statua* – [...] Apesar de ser comum, contudo, *statua* não é o único termo para uma escultura. Mesmo em contextos onde podemos determinar que o objeto é, certamente, uma estátua como a concebemos, uma variedade de outras palavras são usadas. Após *statua* as palavras mais frequentes são *simulacrum* e *signum*. Há, além disso, os rótulos mais raros, como *colossus* que tem significados mais específicos, e há termos mais gerais – particularmente *imago* ('imagem'), *effigies* ('efígie', 'semelhança') e *species* ('imagem', 'figura'), que cobrem vários tipos diferentes de objetos (inevitavelmente minhas traduções desses termos são apenas equivalentes imperfeitos). As três primeiras palavras são as mais relevantes para nós, porque elas são as mais problemáticas, e porque elas são muitas vezes utilizadas especificamente para denotar escultura no geral (STEWART, 2003, p. 21).

Como nos esclarece Peter Stewart, em seu livro sobre estátuas na sociedade romana, as estátuas de culto localizadas no interior dos templos eram geralmente denominadas com o termo *simulacrum*, que poderia ser empregado para se referir a todo tipo de imagens e representações, mas quando se tratava de uma estátua, tal imagem era quase sempre de um deus e, neste caso, uma estátua de culto. *Signum* denotava imagens de deuses no geral, mas também poderia ser utilizada para 'obras de arte'. Já *statua* se referia quase sempre às esculturas independentes de mortais. No entanto, como esclarece o autor, estes termos não estão separados por rígidas barreiras semânticas (STEWART, 2003, p. 22-23). Podemos perceber este aspecto em Vitruvius, pois ele utiliza três diferentes termos para se referir às estátuas de culto localizadas no interior do templo, embora o termo *simulacrum* seja o mais usado por ele neste contexto. Deste modo, Vitruvius, além de se referir às estátuas de culto com o termo *simulacrum*, que é predominante, utiliza também o termo *signum*, sendo este bem menos utilizado, e o termo *statua*, sendo este último utilizado somente uma vez para se referir a uma estátua de culto.

Independentemente da nomenclatura utilizada, o que nos interessa aqui é perceber que o templo era a moradia dos deuses e como tal não era aberto ao público para a adoração da divindade sempre que se quisesse. Pelo contrário, até mesmo os rituais próprios das tradições religiosas compartilhadas pela comunidade, como os sacrifícios, por exemplo, não eram realizados dentro dos templos, mas nos altares localizados em frente ao templo.

No que se refere aos templos, Vitruvius possuía a concepção de que eles eram obras eternas, o que pode ser visto no seguinte trecho: “Por conseguinte, se (os antigos) nos transmitiram regras para todas as construções, elas destinam-se, sobretudo, aos templos dos deuses, porque as qualidades e os defeitos dessas obras permanecem eternos” (*De arch.*, III. 1. 4). Os templos, como obras feitas para durar para sempre, eternizavam as qualidades e os defeitos que neles se encontrassem, da mesma forma que deveriam manter na memória o nome daqueles que estavam por trás de tais empreendimentos, visto que a construção de templos sempre se ligou ao desenvolvimento e/ou manutenção do prestígio do nome de quem os erigiam, como de generais, por exemplo, ou da família por trás de sua construção, de tal modo que durante a República foi comum importantes personalidades dedicarem templos em honra aos deuses e fazerem questão de ligar seus nomes à construção de tais templos.

A conexão familiar com um templo em particular poderia continuar nas gerações posteriores, [...] do ponto de vista dos generais, esta era uma inestimável oportunidade de usar o espaço público como um memorial permanente de suas realizações; do ponto de vista da cidade, ele era uma mostra de seus triunfos e despojos ao longo dos séculos; do ponto de vista dos deuses, ele era uma demonstração de seu contínuo envolvimento no progresso da expansão romana (BEARD; NORTH; PRICE, 2004, p. 88).

De acordo com Eric Orlin (2002, p. 67), na obra intitulada *Temples, Religion, and Politics in the Roman Republic*, os generais, ao prometerem e construírem templos durante a República, poderiam criar a imagem de um indivíduo que colocava os interesses do Estado acima dos interesses próprios, visto que a construção de um templo servia aos “melhores interesses do Estado”. Ainda com relação à construção de templos, podemos citar Adam Ziolkowski (1992, p. 307), que ao longo de sua obra demonstra como a construção de templos foi amplamente utilizada durante a República, em especial a partir do quarto século a.C., pois segundo este autor mais de 50 templos foram construídos entre 396 e 219 a.C. e cerca de 35 foram construídos entre 218 e 50 a.C.

A construção de templos permitia, assim, que o responsável por tal obra tivesse seu nome perpetuado na memória das futuras gerações. Ainda de acordo com Eric Orlin (2002, p. 193), “o objetivo de um aristocrata romano não era meramente superar seus

contemporâneos, mas ofuscar todos os que o haviam precedido e estabelecer um padrão para as futuras gerações". Além disso, como esclarece Claudia Beltrão:

A construção e manutenção dos templos era um dos principais meios pelos quais o contato entre homens e deuses era mediado. Esta era, além disso, uma atividade na qual uma grande quantidade de recursos era investida. Em particular a criação de novos lugares sagrados, sejam templos propriamente ditos ou santuários com um altar, era tema de interesse público e conflito potencial (BELTRÃO, 2006, p. 144).

É evidente que a construção de templos como um benefício concedido pelo imperador foi de extrema importância durante todo o Principado, de tal modo que Michael Lipka chega a afirmar que:

Em uma cultura politeísta, a densidade demográfica e a variação, causada pela imigração, eram equivalentes a um denso e constante sistema de mudanças de conceitos divinos, todos competindo uns com os outros. A única garantia de estabilidade e continuidade era um permanente foco espacial para o culto (LIPKA, 2009, p. 188).

O templo era este foco espacial com o potencial de garantir estabilidade e continuidade das tradições religiosas. De modo tal que Vitrúvio dedicou dois livros de sua obra para tratar da arquitetura religiosa, como já vimos. Nestes dois livros (III e IV), podemos perceber a forte influência que os cânones gregos exerceram sobre o autor, visto que nestes livros ele está muito mais preocupado em esclarecer as regras de construção legadas pelos gregos do que qualquer outra coisa.

Ao tratar dos templos, Vitruvius reserva a maior parte destes dois livros para explicar as ordens gregas dórica, jônica e coríntia, suas regras de construção, suas medidas, vantagens e/ou desvantagens, etc.. Ele elenca os diferentes tipos de templos de acordo com a disposição das colunas e com os intercolúnios, buscando sempre que possível citar exemplos de tais templos, sejam em solo romano ou fora dele, quando determinada tipologia não possuía exemplar em Roma.

Além de tratar das regras constituintes das ordens gregas para a construção de templos, Vitruvius traz também a explicação sobre templos circulares e sobre outras tipologias de templos, que em certa medida não se enquadravam nas tipologias já explicadas por ele. Vitruvius desenvolve explicações que procuram abarcar as características gerais referentes à construção de templos, tratando de colunas, friso, frontão, cela, pronau, telhado, portas, etc., de modo que abordamos apenas algumas destas características, como, por exemplo, os altares, visto que havia diferentes regras de construção que deveriam ser seguidas para altares destinados a deuses com distintas características. Segundo Vitruvius:

Os altares devem estar voltados para o oriente e colocados sempre numa cota inferior à das estátuas que estiverem no templo, a fim de que, levantando os olhos para a divindade, os que suplicam e oferecem sacrifício se possam dispor em diferentes níveis, cada um respeitando o que convém ao seu deus. As suas alturas serão planejadas, de forma que os altares a Júpiter e a todas as divindades celestes sejam elevados o mais alto possível; à Vesta, à Terra e ao Mar serão feitos baixos. Assim, com essas normas, serão atingidas com ponderação as formas idôneas dos altares (*De arch.*, IV. 9. 1).

É importante frisar que os altares possuíam grande importância na Antiguidade, pois, como lembra Orlin (2002, p. 11), o ato religioso essencial no Mundo Antigo era o sacrifício de animais, que era realizado nos altares, de tal forma que “um templo não era estritamente necessário para a realização de culto e sua construção foi muitas vezes um desenvolvimento secundário”. Seja como for, as orientações de Vitruvius se relacionam a altares localizados à frente dos templos, pois os sacrificantes teriam a visão da estátua do deus (*simulacrum*), que se localizava no interior do templo.

Outra explicação presente no *De architectura* que se relaciona a esta é a respeito da orientação de tais templos. Neste sentido, Vitruvius esclarece que o templo deveria ter sua entrada voltada para:

[...] a região vespertina do céu, de forma que os que se aproximam do altar para imolar ou fazer sacrifícios olhem para a parte do céu nascente e para a imagem que estiver no templo, pois assim os que dirigem súplicas aos deuses poderão contemplar o templo e o oriente do céu, de onde parecerão surgir as próprias estátuas olhando complacentemente para os suplicantes e sacrificantes, porque parece necessário que todos os altares dos deuses estejam direcionados para o oriente (*De arch.*, IV. 5. 1).

Sobre este aspecto, convém destacarmos a flexibilidade das regras ditadas por Vitruvius, visto que ele esclarece quanto à necessidade de se estar atento às exigências próprias de cada local no qual se ergueria um templo. Pensando nisso, ele ressalta que os templos deveriam estar voltados, preferencialmente, para a parte “vespertina do céu”,

Se, porém, a natureza do lugar impedir, deve-se mudar os ordenamentos dessas orientações, de modo que a maior parte do recinto fortificado da cidade possa ser avistada a partir dos templos dos deuses. [...] Se forem levantados edifícios aos deuses ao longo das vias públicas, serão de tal forma planejados que os transeuntes possam voltar os olhos e fazer as saudações na presença dos deuses (*De arch.*, IV. 5. 2).

Vitruvius deixa entrever, nesta e em outras passagens, que apesar das regras rígidas para a construção dos diferentes edifícios públicos, era necessária também certa flexibilidade, de modo que o arquiteto deveria primar sempre pelo bom senso. Sendo um autor fortemente influenciado pela teoria grega e que demonstra grande admiração

pelos monumentos erigidos em cidades gregas e helenísticas, de tal forma que a maioria dos referenciais que utiliza para pensar a construção de templos vem daí, Vitruvius, mesmo privilegiando os cânones gregos para a arquitetura religiosa, não deixou de propor adaptações para que o resultado final fosse harmonioso, por exemplo, quando trata da necessidade que por vezes se tornava imperiosa de se construir o templo sobre um pódio, o que, no contexto romano, servia para elevar o templo e torná-lo tão visível quanto os templos gregos que, naturalmente, possuíam lugar de destaque, visto que se localizavam em elevações do terreno.

A visibilidade dos monumentos e, em especial, dos templos era um aspecto de grande importância na Antiguidade e é interessante perceber a preocupação de Vitruvius quanto à visibilidade do templo, pois em diversas passagens de sua obra ele tratou das regras necessárias para que os templos fossem vistos e admirados em todo o seu esplendor, como pôde ser percebido com relação ao pódio, e também como podemos perceber na passagem abaixo, quando ele explica as medidas necessárias para que os elementos dispostos nas partes mais altas dos templos fossem vistos sem distorções ópticas. Deste modo,

Todos os elementos que serão dispostos acima dos capitéis das colunas, ou seja, epistílios, frisos, cornijas, tímpanos, frontões, acrotérios, deverão ter a sua frente inclinada para diante a duodécima parte da sua altura, porque, quando paramos diante do frontispício e prolongamos duas linhas a partir do olho, atingindo uma delas a parte inferior do templo e a outra o seu topo, a que tocar o ponto mais alto será a mais extensa. Assim, quanto mais longa é a linha de visão que avança para a parte superior, mais inclinada para trás nos surge no seu aspecto. Se, porém, como acima foi escrito, estiverem inclinadas para frente, então parecerão diante dos olhos como dispostos a fio de prumo e esquadro (*De arch.*, III. 5. 13).

No prefácio ao quarto livro, Vitruvius nos esclarece que estava, antes de qualquer coisa, ordenando o *corpus* da arquitetura, o que, segundo ele, ninguém teria feito antes. Neste livro, ele trouxe maior esclarecimento acerca das diferentes ordens arquitetônicas, explicando, por exemplo, a origem (mítica) das ordens dórica, jônica e coríntia. Deste modo, Vitruvius utilizou a mitologia para explicar a origem das principais ordens arquitetônicas. O mito aqui se enquadra na definição de Mircea Eliade (2004, p. 11), qual seja, a da criação de algo num tempo primordial. Tratemos sobre isso rapidamente, de modo a exemplificar este aspecto em Vitruvius.

Nosso autor esclarece que a ordem dórica foi a primeira a existir,

Pois Doro, filho de Heleno e da ninfa das águas, Ftia, reinou sobre a Acaia e todo o Peloponeso e edificou em Argos, cidade antiga, o lugar sagrado de Juno, casualmente deste estilo, em forma de templo, e o mesmo fez depois em outras cidades da Acaia, também segundo o modo dórico, se bem que não tivesse surgido o sistema de comensurabilidades (*De arch.*, IV. 1. 3).

O mesmo ele faz com a ordem jônica, que, segundo ele, deriva de Íon, filho de Xuto e Creúsa, neto de Heleno. De acordo com Vitruvius, Íon foi o chefe supremo responsável pelas colônias gregas fundadas na Ásia por orientação de Apolo Delfico. Essa região onde se estabeleceram as colônias foi apelidada de Jônia por causa de Íon e foi daí que surgiu o estilo de construção jônico. Quanto à ordem coríntia, Vitruvius esclarece que a mesma é obra de Calímaco que, ao passar próximo a um túmulo, pôde observar que um acanto havia crescido e envolvido com suas folhas um cálato, espécie de cesto, que havia sido deixado lá pela ama da jovem que jazia no túmulo.

[...] passando perto deste túmulo e reparando nesse cesto e na delicadeza viçosa das folhas em sua volta, deleitado com o estilo e com a originalidade da forma, fez em Corinto colunas segundo esse modelo e estabeleceu o sistema de medidas. Partindo daí para as aplicações nos edifícios, estabeleceu os princípios da ordem coríntia (*De arch.*, IV. 1. 10).

Percebemos, nas explicações de Vitruvius, a relação que o mito possuía com a arquitetura e em especial com a arquitetura religiosa. As *historiae* tinham a função de ligar a origem da arquitetura religiosa com os deuses, de modo que Vitruvius utiliza a mitologia para esclarecer sobre a origem dos modos da arquitetura religiosa, mostrando a ligação que as ordens tinham com os primeiros homens e com os próprios deuses, pois Heleno, pai de Doro e de Xuto, portanto, avô de Íon, era filho de Deucalião e Pirra, que por sua vez eram descendentes dos Titãs e, portanto, possuíam ligação direta com Gaia (Terra) e Urano (Céu).

Mas não é só aqui que se encontra a relação entre mito e arquitetura, ou seja, a relação não ocorre somente no âmbito da origem das ordens arquitetônicas; ela também ocorre no âmbito da função da arquitetura religiosa que, como a moradia de um deus, deveria conter as representações dos mitos ligados ao deus em diversas partes de sua estrutura, tais como nos frontões e nos frisos. Estes eram as partes do templo onde estavam dispostas as principais esculturas, que por vezes traziam as imagens do mito do deus que ali residia. Apesar de se localizarem nas partes mais altas do templo, deixando claro mais uma vez a superioridade dos deuses e a pequenez dos mortais, elas eram projetadas, como vimos, de modo que pudessem ser vistas pelos que ali passassem e é visível a preocupação de Vitruvius quanto às proporções que deviam possuir e a forma que deviam dispor para que tivessem visibilidade.

Vitruvius, no quarto livro, também estabelece comparações entre os diferentes tipos de colunas com o corpo humano, comparando, por exemplo, a robustez e a falta de ornatos das colunas dóricas com a proporção, a solidez e a elegância de um corpo viril; bem como estabeleceu um paralelo entre a delicadeza e a beleza das colunas jônicas com a sutileza,

o ornato e a boa proporção femininas, de tal modo que, na base da coluna jônica, a espira imitaria um sapato, as volutas do capitel seriam os caracóis enrolados dos cabelos e as estrias dos fustes seriam o drapejado das sobrevestes das matronas; as delicadas e bem trabalhadas colunas coríntias são comparadas, por Vitrúvio, à graciosidade e delicadeza virginal das donzelas, que com a tenra idade e com um corpo mais delicado conseguiam no adorno os mais belos efeitos (*De arch.*, IV. 1. 6-8).

Além disso, partindo destas associações com o corpo humano, Vitrúvio defende que os templos deveriam ser construídos com diferentes colunatas a depender do deus que ali residiria e de suas características mais marcantes, pois só assim se conseguiria alcançar o decoro. É importante ressaltar aqui que, ao tratar do decoro, Vitrúvio defendia que o mesmo era conseguido nos templos ao se cumprir certos princípios, de tal forma que as diferentes características dos deuses melhor se adequavam a diferentes estilos arquitetônicos. Por exemplo, ele recomendava que divindades como Júpiter Tonante, Céu, Sol e Lua deveriam possuir templos sem telhados; divindades como Minerva, Marte e Hércules, devido à sua força, deveriam possuir templos no estilo dórico, desprovidos de ornatos; os templos dedicados a Vênus, Flora, Proserpina e às Ninfas das Fontes deveriam ser erigidos no estilo coríntio, devido à delicadeza de tais divindades; e às deusas Juno, Diana, ao deus Líbero e outros, deveriam ser erguidos templos jônicos, pois se encontravam em uma posição intermediária e não poderiam ter nem templos com as características severas do estilo dórico nem com a delicadeza do estilo coríntio (*De arch.*, I. 2. 5).

Estas recomendações expressam claramente o espírito conservador próprio de Vitrúvio, o que não foi correspondido em sua totalidade por Augusto, que mesclou inovação e tradição em seu governo, pois no que se refere à construção de novos templos, Augusto tinha predileção pelas marmóreas colunatas coríntias, que se alastraram por toda Roma independentemente do deus ao qual o templo era dedicado, como, por exemplo, o templo de *Mars Ultor*, parte central de seu novo fórum, consagrado em 2 a.C.

Outro aspecto digno de nota é a tentativa de Vitrúvio de elevar ao nível das ordens gregas o estilo de construção itálico, o que vai ao encontro da política de restauração das antigas tradições empreendida por Augusto, visto que este, no início de seu governo, se dedicou com grande comprometimento à restauração de diversos templos antigos, preservando o estilo arcaico que possuíam; deste modo, Vitrúvio, em um dos capítulos do quarto livro, tratou especificamente dos templos toscanos. Vitrúvio finalizou este livro com um breve capítulo sobre a construção de altares e as diferenças que devem possuir com relação aos deuses para os quais os sacrifícios seriam oferecidos, o que já tratamos anteriormente.

Considerações finais

Os templos sagrados, moradia da divindade, desempenharam um papel de destaque ao longo da história romana e em especial sob o governo de Augusto e sua política de propagar uma imagem positiva de seu governo, demonstrando principalmente, por meio da arquitetura religiosa, a estabilidade e prosperidade com ele alcançadas, simbolizando, assim, que as devidas relações entre as divindades e os romanos, representados por ele, o *princeps*, estavam reestabelecidas. E neste contexto de efervescência construtora, Vitruvius traz a público o seu *De architectura*, no qual os templos constituem o primeiro tipo de edifícios públicos tratados por ele, que o faz em dois livros distintos, talvez para ressaltar ainda mais a importância desta construção para a sociedade e para a manutenção das devidas relações entre os mortais e as divindades.

A partir da obra de Vitruvius, podemos inferir a importância que as construções religiosas possuíam na Antiguidade, em virtude das regras que elas deveriam seguir para alcançar a perfeição, mesmo porque era uma arquitetura projetada para durar pela eternidade, de modo que as qualidades e os defeitos dessas obras permaneceriam eternos. Mas não apenas isso, também o nome por trás de tais construções permaneceriam eternamente ligados ao templo, mantendo-se vivo na memória das futuras gerações.

Referências

Documentação textual

VITRÚVIO. *Tratado de arquitetura*. Trad. de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins, 2007.

Obras de apoio

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. v. 1.

BELTRÃO, C. A Religião na *Urbs*. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 137-160.

BENOIST, L. *Signos, símbolos e mitos*. Lisboa: Edições 70, 1999.

D'AGOSTINO, M. H. S. *A beleza e o Mármore: o tratado De architectura de Vitruvius e o Renascimento*. São Paulo: Annablume, 2010.

- DUTRA, L. M. *Do General, de Onassandro*: Tradução e estudo. 2010. 173 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, 2010.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HASELBERGER, L. *Urbem adornare*: Rome's urban metamorphosis under Augustus. *Journal of Roman Archaeology*, n. 64, 2007.
- LAWRENCE, A. W. *Arquitetura grega*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.
- LIPKA, M. *Roman gods: a conceptual approach*. Danvers: Brill, 2009.
- MACIEL, M. J. Introdução ao 'Tratado de Arquitetura'. In: VITRÚVIO. *Tratado de arquitetura*. Trad. de M. Justino Maciel. São Paulo: Martins, 2007.
- MCEWEN, I. K. *Vitruvius: writing the body of architecture*. Massachusetts: Mit Press, 2003.
- ORLIN, E. *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*. Boston: Brill Academic Publishers, 2002.
- STEWART, P. *Statues in Roman society: representation and response*. New York: Oxford University Press, 2003.
- TAYLOR, R. *Roman builders: A study in architectural process*. Cambridge: Cambridge University, 2003.
- VERNANT, J-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- VITORINO, J. C. Sobre a História do Texto de Vitruvius. *Cadernos de Arquitetura e Urbanismo*. Belo Horizonte, v. 11, n. 12, p. 33-50, 2004.
- WALLACE-HADRILL, A. *Rome's Cultural Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- ZIOLKOWSKI, A. *The temples of mid-republican Rome and their historical and topographical context*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1992.

Arqueologia e ritual: lugares de devoção na Palestina romana

Archaeology and ritual: places of devotion in Roman Palestine

Marcio Teixeira Bastos*

Resumo: O presente artigo analisa o material cerâmico (lucernas) de três contextos arqueológicos definidos: Cesareia Marítima, Apolônia e Cesareia de Filipe face às práticas rituais constatadas nestes sítios durante o período de dominação romana na Palestina. Considera as hegemonias e as mudanças sistêmicas diante das novas significações, ritos e lugares de devoção na Palestina Romana.

Abstract: This article analyzes the ceramic material (oil lamps) from three defined archaeological contexts: Caesarea Maritime, Apollonia and Caesarea Philippi, and the ritual practices found in these sites during the Roman period in Palestine. Also considers how hegemonies and systemic shifts in meanings, rituals and devotional places could take place in the transformations of landscape at Roman Palestine.

Palavras-chave:

Arqueologia Romana;
Palestina;
Ritual;
Lucernas votivas.

Keywords:

Roman Archaeology;
Palestine;
Ritual;
Roman oil lamps.

Recebido em: 15/01/2015
Aprovado em: 17/02/2015

* Doutorando em cotutela do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE) e do Departamento de Arqueologia e Culturas do Antigo Oriente Próximo da Universidade de Tel Aviv (TAU-IL.co).

As verdades únicas não existem: as verdades são múltiplas,
só a mentira é global.
José Saramago

Arqueologia e religião na Palestina romana

O período de dominação romana na Palestina começa com a conquista de Pompeu em 63 AEC, em um processo de ocidentalização do Oriente, previamente levado a cabo pelos gregos e a cultura helenística. Cronologicamente, o período de dominação se estende até 325 EC, momento em que a região sofreu através do processo de cristianização o estabelecimento do período cristão no Oriente, ou período bizantino. A região em questão pode ser abordada tanto pela produção de seus registros escritos quanto de seus registros arqueológicos. A Arqueologia sempre se encontra mais apta a tratar das permanências, do coletivo, das tendências a longo prazo, do que do singular e do individual (FUNARI, 2006, p. 218).

Nesse sentido, o estudo da forma em que as tradições de entendimento emergiram e se constituíram, a maneira em que os grupos sociais se organizaram nos termos espaciais, bem como a produção e a utilização da materialidade, representa aspecto fundamental no conhecimento das sociedades humanas para além de sua produção textual. Os discursos são construídos (assim como as tradições) nas relações entre grupos e desenvolvidos através de seus campos de ação. As construções textuais são fruto de relatos orais e textuais, escritos de acordo com as sobreposições de determinadas tradições hegemônicas em um dado período. Consequentemente implicam em geometrias de poder, uma vez, que imbuídos do discurso de verdade, o fomento de memórias sociais proporciona os contextos de produção dos escritos e estes, por sua vez, servem como fundamentos das memórias em formação, individuais e coletivas. Sendo assim, determinadas construções do passado são privilegiadas em detrimento de outras, e novas construções da forma discursiva, num incessante processo de "vir-a-ser", ocorrem no espaço. Através da simultaneidade de histórias-até-agora de um dado contexto, os textos são produzidos. A multiplicidade discursiva no processo do "vir-a-ser" é o princípio regente da formação dos espaços (MASSEY, 2009, p. 132).

A Arqueologia é o estudo das ruínas, dos restos materiais, dos refugos, dos descartes e do esquecimento. Aquilo que outrora foi abandonado ou esquecido e o processo erosivo deu conta de cobrir com sedimentos e camadas estratigráficas, a Arqueologia desenterra e se ocupa da análise. Nesse sentido, a Arqueologia jamais se dissocia das memórias sociais, nem dos lugares de achado e da materialidade dos sítios arqueológicos. Os contextos são, portanto, a base primária e fundamental do fazer arqueológico (JONES, 2007; VAN DYKE; ALCOCK, 2003).

A religião emerge como um elemento básico das organizações humanas em relação a sua paisagem, e não raro os contextos arqueológicos estão relacionados a algum tipo de prática religiosa. A ideia da religião é uma das primeiras que recebemos no âmbito da vida e organização social, com ela os primeiros entendimentos são formados e através dela muito da organização espacial (senão toda a organização na maioria dos casos) é pré-concebida e materializada. Defendendo a noção da(s) entidade(s) que existiria(m) separadamente do espaço, do tempo e da realidade física, a cosmologia religiosa manteve até meados do século XVI o monopólio da explicação da criação e evolução do Universo, centrada sobretudo nos domínios exclusivos da teologia (KRAUSS, 2012). Nesse sentido, muito mais do que lugares religiosos ou funerários (santuários, templos, locais sagrados, sinagogas, igrejas etc), o estudo da religião através da Arqueologia (ou a Arqueologia da religião) procura articular o grau em que essa religiosidade influenciou a cultura material e a organização dos grupos humanos em dado contexto, muito mais do que entender a origem do Universo e as pautas que dela decorrem. Portanto, é necessário ampliar o olhar para as associações contextuais mais abrangentes, abordando a religião na Arqueologia como um possível componente subjacente a toda utilização e significado da cultura material na Palestina romana, não apenas como um termo aplicado a objetos específicos.

É preciso reconhecer a natureza potencialmente incorporada da religião como alicerce fundamental, senão, por vezes, o alicerce fundamental da identidade individual ou de grupo no passado e no presente. Como sublinhado, tal abordagem permite analisar a religião como parte de um pacote global possivelmente estruturante de todos os aspectos da vida, incluindo a cultura material (INSOLL, 2004, p. 155-156). A religião se reconhece em grande medida nos seus elementos metafísicos de definição. A religião, ao desafiar a racionalidade, essencialmente acontece na mente (TAYLOR, 2004). Dessa forma, apesar dos avanços obtidos através do viés processualista de pesquisa (RENFREW; SCARRE, 1988) no debate sobre o conhecimento do processo cognitivo, nos estudos que envolvem a manipulação da materialidade e paisagem por grupos humanos, é mister privilegiar a multidisciplinaridade. Estudos concretos de caso e contextos comparativos de análise fornecem, como proposto nesse dossiê, maiores alcances no que tange à complexidade existente entre as formas religiosas e a natureza das identidades religiosas e seus lugares de devoção. Os estudos em Arqueologia que têm o enfoque ilustrativo da materialidade ou estudos sem um contexto arqueológico definido tendem a apresentar um caráter generalista e por vezes apologético e proselitista.

Abordagens que congregam mais disciplinas acessam mais formas analíticas e melhores interpretações de contextos e materialidade. Convém salientar que a Arqueologia não tem a pretensão de ser uma supra-disciplina que agrega as demais e tem a forma

última da palavra. No que diz respeito ao cognitivo e ao questionamento dos significados no registro arqueológico, variadas perspectivas teóricas podem ser empregadas (entre elas o estruturalismo, a semiótica cognitiva, a teoria econômica, o marxismo, a teoria crítica, entre outras). Estas perspectivas auxiliam a fomentar possibilidades interpretativas e explicações sobre a diferença social e o problema das representações. Essencialmente esse reconhecimento serve para afirmar que a religião não implica necessariamente em uma categoria isolada da prática ou ação. Situa-se nas representações, na matriz de discursos e práticas diferenciadas que têm por objetivo a construção do mundo social e a definição contraditória das identidades. A representação como experiência traz a si a capacidade de produzir significados, sendo a adequação entre aquilo que se pretende exprimir e o contexto cultural inserido (GEERTZ, 1989, p. 105).

A religião também pode ser entendida como um sistema que se estabelece através de atos públicos e privados, coletivos e individuais que, de acordo com a tradição (ou tradições), estabelece as regras e ações ordenadas (os rituais) que expressam as crenças de determinado grupo e seus simbolismos (DURRANS, 2000, p. 59). Dessa maneira, a religião fomenta subsídios para as identidades e para a coesão dos grupos humanos, na mesma instância em que apresenta um conjunto de disposições e práticas pelas quais determinado grupo se reconhece, se concebe, se diferencia e se define (BYRNE, 1988, p. 7). Abrange, nessa medida, um sistema de linguagem e prática que organiza o mundo em termos do que é considerado "sagrado", ao passo que fornece explicações sobre a vida humana de algum lugar fora dela propriamente dita. A religião tem impacto formativo sobre o senso comum, de maneira que molda nossa apreensão do mundo cotidiano e do que nele existe (HINNELLS, 1995, p. 437; GEERTZ, 1968, p. 95-98).

Existe um amplo consenso de que os cultos públicos no *orbis romanorum* estiveram no centro da prática da religião romana. A concentração dos cultos públicos nas cidades demonstra que a religião romana nas províncias mantinha características similares daquela praticada na metrópole. Entretanto, o sacerdócio dos pontífices provinciais não parece ter se organizado na forma de tribunal, não pelo menos da maneira como seus pares o fizeram na metrópole. O sacerdócio romano em comunidades provinciais parece ter se envolvido mais com a performance ritual (WOOLF, 2009, p. 244). Nesse sentido, o culto imperial romano tem sido entendido como um conjunto de rituais destinados a integrar o imperador no panteão local e a favorecer a lealdade provincial. É indicativo que o aumento da ritualização do poder no Império Romano foi uma consequência da lenta mudança ocorrida no entendimento do ideal do *civilis princeps*, em outros termos, entre o ideal tradicional de igualdade de todos os cidadãos romanos e a nova qualidade imperial de distância e elevação, que acarretou no entendimento do imperador como protetor da religião tradicional e divino árbitro

do *ritus romanus*, dois fundamentos essenciais da constituição da *basileia* (SILVA, 2003). Nesse sentido, o imperador é aquele que pode intervir e controlar o *sacer*, que remete ao que era “consagrado a uma divindade” dentro do *habitus* romano e abarca tanto o entendimento de lugares e objetos, como o de pessoas. Uma das funções primordiais da religião (e conseqüentemente seus rituais) é justamente fornecer mecanismos que definam onde acaba a vida secular e começa vida religiosa.

Em Roma, a elite continuamente esteve controlando os comportamentos religiosos. A elite romana definiu o que deveria ser considerada a atividade religiosa apropriada nos domínios do Império. Roma nunca foi livre para o exercício de todas as religiões. A elite romana, sobretudo nas províncias, definia o que era impróprio para a religião tradicional como uma forma de definir sua posição no Estado. Iniciativas legais sob a égide da defesa do sistema religioso romano foram tomadas contra os inimigos reais ou imaginários, sempre que estavam ao alcance das elites. Apesar de tolerar a inovação religiosa dos povos dominados, os cultos estrangeiros foram muitas vezes associados a mistérios e a determinadas performances, agremiações e/ou atividades conjuntas, que não foram aceitas e foram tratadas como crimes religiosos. Entre as categorizações das penas por transgressões, muitas implicavam em punições públicas. A religião foi um dos maiores aspectos da mudança entre Roma e o seu Império, que se configurava como uma federação de elites centradas no controle do Mediterrâneo e seus interfluxos.

A identidade política era definida pelo acesso aos ritos religiosos, estes coexistentes com os direitos políticos dentro do mundo romano. O indivíduo somente existia na dimensão pública, na medida em que sua subjetividade e o contexto inserido permitissem o acesso aos grupos e seus ritos. Nesse sentido, a ordem equestre foi muito mais amorfa e constantemente mais aberta para novos membros, não somente na Itália mas também nas províncias. Durante o reinado de Augusto, o termo “religioso” serviu para designar aqueles que praticavam o ritual de acordo com o costume do estado (*ritus romanum*) e não se envolviam em *superstitio*. As categorias de *religio* e *superstitio* não implicavam em verdadeiro e falso, como são incorporadas e utilizadas durante a campanha de cristianização do Império, institucionalizada a partir do quarto século EC. O termo *Superstitio* foi usado inicialmente para categorizar, em Roma, o comportamento impróprio dos indivíduos (não dos grupos) em relação às irregularidades internas do rito romano. O termo abrigava também o significado de poderes e práticas perigosas ao rito que poderiam trazer algum tipo de ameaça à estabilidade da religião ou do Estado romano (BEARD; NORTH; PRICE, 1996, p. 213-215). Entre os romanos as tradições rituais foram uma das formas pelas quais os diferentes povos deveriam ser diferenciados e caracterizados, como ilustrado pelo compêndio de *ritus graecus* (SCHEID, 1995, p. 15-31).

A partir do período do Principado, uma série de medidas diretas foram tomadas para controlar as atividades religiosas e associações daqueles fora da elite. Tanto César quanto Augusto baniram as associações privadas (*collegia*), temendo seu papel social e político de desordem. Entretanto, César permitiu especificamente a reunião entre judeus e sua coleta de dinheiro. A organização de festivais, procissões, purificações, sacrifícios e refeições comunitárias seriam ordinariamente controladas pela elite dominante de acordo com o calendário que evocava o de Roma. *Saturnalia* e *Parentalia* eram casos em que as celebrações aconteceriam no âmbito do agregado familiar e dos ritos domésticos. Contudo, os rituais romanos públicos eram mais austeros, e não havia livros sagrados, orações complexas ou cerimônias cujo significado pudesse ser debatido indefinidamente pelos estudiosos. De maneira geral, o sacrifício era ainda mais central e objetivo para as comunidades romanas provinciais do que era na metrópole (ELSNER, 1991, p. 50; WOOLF, 2009, p. 250). Os deuses que foram honrados com dedicações pelos senadores e oficiais equestres que serviam nas províncias também exprimem a tradicional ênfase predominantemente oficial dos deuses de Roma, especialmente Júpiter. Até o quarto século EC, senadores e oficiais equestres raramente teriam sido iniciados em cultos estrangeiros. Augusto recomendou estritamente que seu filho Gaio não fosse oferecer orações para *HaShem* em Jerusalém.¹ De fato, durante o primeiro século EC, o crescimento das "*superstitiones* estrangeiras" em Roma passou a representar uma ameaça para o sistema político-religioso oficial romano e um motivo de temor.

Uma coisa é certa: a Arqueologia da Palestina romana pode somente fornecer bases comparativas com os textos escritos a partir do período do edomita-judeu-romano Herodes I, rei cliente de Roma em Israel, entre os anos de 37 AEC e 4 AEC. Não existe evidência de uma invasão parta em 40 AEC e conflito aberto para uma conquista de território por Herodes, como sugerem os textos escritos, especialmente Flávio Josefo. Porém, as construções e a cultura material características do período herodiano representam uma dramática mudança na região e um programa de construções que afetou não somente Jerusalém, mas a Judeia, Samaria e as porções centrais dos domínios de Herodes (CHANCEY; PORTER, 2001).

Os sacrifícios romanos representavam a estabilização da relação entre adoradores e divindades. As evidências iconográficas indicam abundantemente a existência do ritual

¹ O termo mais comum usado no *Tanach* para referir à divindade de Israel conforme *Vayikra* 24:11 (ארקיו) (Levítico 24:11) e *Devarim* 28:58 (דירבד) (Deuteronômio 28:58). O termo Elohim (יהוה-יHWH), quando tradicionalmente lido em público, era trocado pelo termo Adonai (אֲדֹנָי). O termo Elohim deixou de ser usado durante o judaísmo do Segundo Templo, por volta do século III EC. Somente era lícito o uso pelo Sumo Sacerdote (*Kohen Gadol*) no interior do Templo, no Santo dos Santos (*Kodesh ha-Kadosim*), durante o Yom Kippur. Termos como *Ehyeh-Asher-Ehyeh*, *Yah*, *YHWH Tzevaot* também designavam, em maior ou menor escala de uso, a divindade de Israel.

romano, especialmente o sacrifício nas províncias, como é possível observar no exemplo do disco da lucerna encontrada nas escavações de um piso mosaico em Beth She'an (Figura 1 - SUSSMAN, 2012, p. 189). As lucernas servem como "memes",² na medida que as imagens das peças portam os significados pré-concebidos e conhecidos da prática discursiva do período, a intencionalidade da comunicação. Além do fato de que, com apenas um molde importado da Itália, as oficinas locais tinham a capacidade de manter e/ou alterar os temas iconográficos e produzir uma grande quantidade de peças utilizando o mesmo molde na manufatura dos objetos. O meme, como uma unidade de informação que se multiplica de cérebro em cérebro e por consequência entre locais, demonstra como comportamentos adquiridos, símbolos e rituais propagados através de imitação sobrevivem para além dos indivíduos e grupos que os transportam. Inerente à replicação está a possibilidade de mutação e a fecundidade das ideias que permitem a transmissão dos memes sob uma nova forma, mantendo o significado atrativo e a auto-identificação comunicativa.

Figura 1: Lucerna com cena de sacrifício encontrada associada a um piso mosaico em Bet She'an: dois indivíduos em pé segurando um animal sobre um altar circular para imolação



Fonte: Sussman (2012, p. 189).

² Um meme é uma ideia, comportamento ou estilo que se espalha de pessoa para pessoa dentro de uma cultura e funciona como uma unidade para o transporte de ideias culturais, símbolos, rituais ou práticas que pode ser transmitido de uma mente para outra, seja através da escrita, fala, gestos, outros fenômenos imitáveis. Análogos aos genes, os memes se auto-replicam, se transformam e respondem a pressões seletivas (GRAHAM, 2002, p. 196).

Quando as cenas de sacrifício são visíveis parecem estar de acordo com as normas dos romanos, como estabelecido a partir de evidências metropolitanas (WOOLF, 2009, p. 244). As tradições e ritos de sacrifício romano expandiram-se num mundo em que este mesmo tipo de oferta estava estabelecida com distintos ritos, significados e propósitos entre os grupos da região. Seria pragmático admitir que apropriações e câmbios, bem como imposições e conformidades ocasionaram mudanças religiosas no desenrolar de um sistema ritual em detrimento dos seus concorrentes, no mundo romano. E assim, sob a égide da terminologia e das imagens romanas, distintos sistemas de rito se prolongaram e/ou emergiram.

A partir do segundo século EC ninguém poderia mais ser membro de uma agremiação. Agremiações sociais foram banidas, mas agremiações funerárias que se reunissem sob os auspícios de um deus tinham autorização. Aos pobres eram permitidas a organização e coleta mensal de valores para o enterro dos envolvidos. Os soldados somente poderiam se associar caso fosse mérito de *religio* e adoração a Júpiter (Doliqueno ou Capitolino) e Mitra. Cristãos não tinham permissão de reunião pública e em grande extensão tratavam-se de judeus, proliferando-se em seu período inicial através de suas redes de poder, comércio e contatos culturais. A religião cívica romana, no entanto, poderia acomodar, como o fez, uma variedade de ritos e significados quando subordinada à disciplina apropriada.

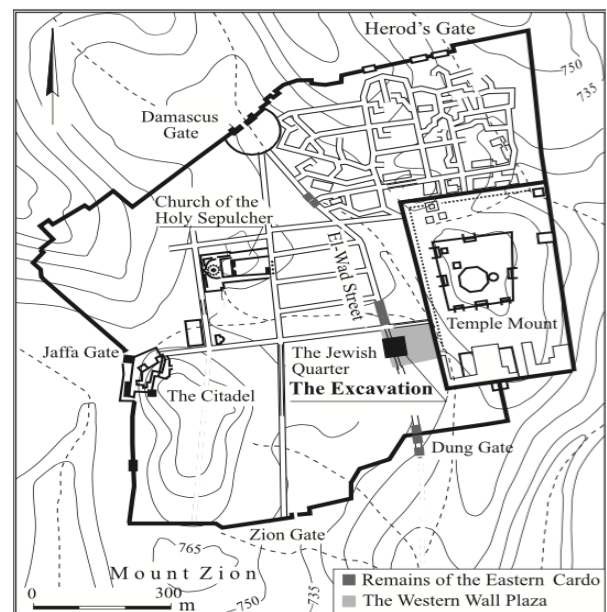
O potencial do fazer arqueológico diz respeito à análise das estratégias de manipulação das identidades em relação à materialidade, ao econômico e ao político (JONES, 2007, p. 110). Devemos assumir que sacerdotes romanos estavam na Palestina, pontífices e áugures são atestados em comunidades provinciais, a julgar pelas leis municipais. Apenas algumas das funções dos sacerdotes romanos do período republicano foram incorporadas e realizadas por seus análogos provinciais. A maioria de suas funções foram delegadas e atribuídas aos magistrados. Porém, a arbitragem de rituais manteve-se como papel fundamental dos sacerdotes romanos em todos os lugares.

Substituições e sincretismos ocorreram em áreas periféricas do sistema de poder romano, possibilitando a interpretação dos observadores metropolitanos e tradicionalistas, como um empobrecimento ou poluição da religião romana. Os membros do sacerdócio na província da Palestina também não encontrariam coerência nos debates sobre a interpretação da Torá Judaica ou da Torá Samaritana, uma vez que não atuavam nestes contextos, demandando observância dos rituais, domínio dos temas e idiomas (a Torá Judaica [תורה] foi escrita em hebraico e a Torá Samaritana, no alfabeto samaritano), bem como da natureza fragmentada das religiões abraâmicas após o período de 70 EC. Uma série de novas tecnologias, formas de arte, práticas funerárias, práticas rituais, estratégias de alianças e tipos de uso do espaço tomaram forma após a supressão da *Primum Iudæorum*

Romani Bellum, ou da Grande Revolta Judaica (לודגה דרמה),³ iniciada em 66 EC e controlada em 70 EC. A insurreição Judaica somente foi suprimida totalmente após a Revolta de Bar Kokhba (מבוכ רב דרמ),⁴ durante o período de Adriano, entre os anos de 132-136 EC (tradicionalmente o *Tishá BeAv* marca a data 135 EC). Existem indicações de que bastante cuidado foi tomado para acomodar cultos existentes e elaborar adequados e autorizados sincretismos entre as divindades locais e as romanas. O Templo do Monte, o sacrifício de sangue e os sacerdotes que oficiavam em Jerusalém foram fundamentais para a identidade judaica, entretanto o judaísmo da Diáspora, com a proliferação e difusão de sinagogas e novos rituais, o crescimento do rabinato na Galileia e o desenvolvimento da Torá oral (Talmude, דוּוּלָת) e sua exegese forneceram subsídios para o cumprimento da instrução (Torá) e coesão à tradição dos judeus. Por outro lado, nem todas as comunidades judaicas eram parecidas e concordantes entre si ou seguiam os mesmos ritos (WOOLF, 2009).

Os rituais são os mecanismos pelos quais a religião acontece como centro da vida diária, condicionando a atenção das pessoas e desenvolvendo relações com a materialidade. As estátuas dos imperadores, por exemplo, eram tratadas religiosamente e eram lugares considerados como refúgio, caso fosse necessário obter apelo e proteção por crimes cometidos. O mesmo costume já estava anteriormente difundido na Grécia e as autoridades romanas temiam o abuso desse privilégio.

Figura 2: Mosaico de Madaba, Jordania e mapa de Jerusalém com área escavados do *cardo maximo*



³ ha-Mered Ha-Gadol.

⁴ mered Bar Kokhba.

As recentes pesquisas arqueológicas sobre a Palestina romana trouxeram mais informações sobre os contextos urbanos e as cidades da região. Destacam-se entre os principais ambientes urbanos, cidades cosmopolitas e de interior: Cesareia Marítima, Élia Capitolina (Jerusalém, *Colonia Aelia Capitolina*), Citópolis (Beth She'an ou *Scythopolis*), Séforis (Tzippori, *Eirenopolis* ou *Diocesaraea*), Cesareia de Filipe (Paneas ou Baniyas), Sebaste (Shomron ou Samaria), Neapolis (Nablus ou *Flavia Neapolis*), Tiberíades os sítios de Cafarnaum, Massada, Qumran, Jodefat, Gamla que reforçam a presença judaica através da presença dos vasos e banhos rituais (*mikveh* ou *mikvah*, מִקְוֵה ou מִקְוָה). A malha urbana de Jerusalém ainda preserva muito do traçado elaborado no período de Adriano. O mosaico bizantino (do sexto século EC) da igreja situada na localidade de Madaba, na Jordânia, reforça a ideia dessa malha urbana, com o *cardo maximo* saindo da porta norte, portão de Damasco, atravessando a cidade até o sul e o outro *cardo* correndo em paralelo próximo ao muro da cidade. Nas escavações no portão de Damasco foi encontrado um arco triunfal com características similares aos bem preservados arcos de Gerasa, Jordânia, do segundo e terceiro séculos EC. Essa reconstrução da cidade está cronologicamente datada pelas escavações entre o fim do terceiro século EC (com a presença da X legião) e o início do quarto século EC, momento dentro do processo de cristianização da Palestina, em que a conquista de sua capital espiritual é consolidada (GEVA; AVIGAD, 1993).

O *cardo* foi estabelecido em direção ao Monte Sião, onde o acampamento da X legião estava estacionado. O *Decumanus Maximus* provavelmente seguiu a linha da moderna Rua de David e Rua da Cadeia. E corria em direção ao vale do Tiropeon,⁵ ao longo do muro herodiano ocidental em direção ao monte do Templo (תיבה רה).⁶ Áreas do *cardo maximo* de Jerusalém foram escavadas e partes do pavimentos e colunas foram desenterradas (CHANCEY; PORTER, 2001, p. 189-190; SEGNI; WESKLER-BDOLAH, 2012).

⁵ O vale de Tiopeon, em hebraico (יזכרמה איגה), era chamado de Vale Central, pois separava o Monte Moriá do Monte Sião, adjacente ao val de Geena. O vale era cruzado por pontes, entre elas a Ponte Sião que provavelmente servia para aceder do Templo ao palácio real. Hoje é praticamente uma planície devido ao acúmulo de materiais.

⁶ Har Ha-Bayit.

Figura 3: *Cardo maximo* de Jerusalém

Fonte: Segni; Weskler-Bdolah (2012, p. 23-24).

A cidade teve dois fóruns, um deles no Muristan (atual bairro cristão da Cidade Velha), e o outro mais ao norte, no lugar em que Adriano ergueu um templo dedicado a Vênus (posteriormente no mesmo sítio foi construída a Igreja do Santo Sepulcro). Do outro fórum, localizado ao norte do Monte do Templo, somente o arco *dell'Ecce Homo* restou, um arco erroneamente associado à figura de Pilatos. A reconstrução do período de Adriano reutilizou em grande parte os materiais do período herodiano. A regularidade encontrada no plano norte da cidade romana se estendeu até o campo legionário instalado no Monte Sião. A localização exata deste acampamento legionário não é clara; contudo, tem sido sugerido que ele foi localizado nas áreas dos bairros judeu e armênio da Cidade Velha. Evidências do acampamento consistem principalmente de inscrições e telhas com a estampa da X Legião *Fretensis*. A nova cidade, construída em cima de Jerusalém, era exclusivamente associada à religião tradicional romana, pelo menos nesse período inicial após a reconstrução. Dião Cássio (*Historia Romana*, 69.12.1) informa a dedicação do templo de Júpiter Capitolino no lugar do Templo dos judeus. Nas moedas cunhadas pela cidade, aparecem deuses típicos, como Hígia e Dionísio (MESHORER, 1985). Os judeus foram proibidos por um tempo de entrar na cidade e transgressões desta lei eram punidas com a morte. A aplicação da proibição não parece

ter durado muito tempo, mas o caráter judeu da cidade foi devastado e fragmentado sob a ocupação romana.

O registro arqueológico também testemunha a presença militar romana em outros lugares na Palestina. Em sítios da Judeia e da Galileia foram encontradas inscrições referentes às unidades militares romanas. Evidências das unidades da VI Legião *Ferrata* incluem uma fortaleza militar localizada nas imediações de Tiberíades. Outras evidências militares são uma fortificação no Monte Hazel e um acampamento em Tel Shalem, lugar onde foi encontrada além de uma inscrição mencionando a legião, a estátua de bronze de Adriano (ISAAC, 1992; SAFRAI, 1992).

O registro material e os lugares de devoção e ritual

O sistema de estradas romanas proporcionava rotas confiáveis para facilitar o movimento das tropas e de todos os negócios romanos. Estradas pavimentadas atravessaram a Palestina e o sistema de vias romanas ligava desde a Síria até o Mar Morto através da *Via Nova Trajana*. A *Via Maris*, que ligava a Antioquia e Alexandria, também cumpria um importante papel de conexão entre cidades e foi vinculada com a costa de Israel através de uma estrada que levava a Cesareia Marítima, ligando também as cidades de Legio e Beth Shean (*Scythopolis*) que, por sua vez, se conectava com a *Via Nova Trajana*. Cesareia Marítima funcionava como o principal centro de poder romano. No segundo século EC, o teatro foi reconstruído e o circo foi edificado. Uma inscrição revela a presença de um santuário em homenagem a Adriano, e outras atestam projetos adicionais de construção (LEHMANN; HOLM 2000). Estátuas de divindades romanas foram encontradas nas escavações da cidade (GERSHT, 1996) e a comunidade judaica construiu uma sinagoga durante o terceiro século EC. A sinalização das estradas romanas, através dos marcos romanos das vias ajudam a compreender a construção e renovação destas rotas e a conectividade da região. Caminhos adicionais no sentido Norte-Sul ligavam Gaza e Jope a Jerusalém, Neapolis, Sebaste, Legio, e as rotas Leste-Oeste conectavam Tiberíades, Cesareia de Filipe e Tiro (AVI-YONAH, 1966; ISAAC; ROLL, 1982; FISCHER; ISAAC; ROLL, 1996).

Através de Cesareia Marítima fluíam grãos, vinho, azeite, cerâmicas e outros produtos através de um bem estabelecido aparato urbano que tornava a cidade um importante centro comercial e religioso. Ao aportar no porto de *Sebastos* (nome grego de Augusto), em Cesareia Marítima, a plataforma do Templo de Augusto e Roma se sobressaía na paisagem. Aqueles que adentrassem a cidade pelas vias encontrariam uma cidade de traçado ortogonal, fachadas, mosaicos, colunas, revestimentos de mármore, aqueduto,

armazéns e comércio. O templo de Augusto e Roma, o teatro e o anfiteatro, todo esse aparato urbano estava ligado à cidade e ao nome de César e Augusto. O porto de Cesareia era um atrativo ponto comercial e a área que foi utilizada para os armazéns durante o início do período romano sofreu um processo de mudança que pode ser evidenciado pelas cerâmicas e lucernas do local. De um complexo de três armazéns, um deles, o Armazém 1, foi escavado entre 1973 e 1974. O Armazém 1 tem 30 m de comprimento (Leste-Oeste), 5 m de largura e mede 5 metros de altura (Figura 5). As escavações dessa área indicaram que somente alguns armazéns havia nessa parte da cidade, e ficavam a 10 m da maior rua do porto. Essa rua fora colapsada e, portanto, é impossível determinar a sua fundação.

Figura 4: Vista do *cardo maximo* de Cesareia



A escavação do Armazém 1 de Cesareia Marítima desenterrou 34 lucernas íntegras e algumas fragmentadas. As lucernas estavam distribuídas sobre piso do Armazém 1, que foi identificado como um Mitreu (*Mithraeum*).⁷ As lucernas foram datadas entre o segundo e terceiro séculos EC. De modo interessante, aparecem intencionalmente quebradas, sugerindo um ritual de quebra da peça antes do acendimento das lâmpadas (BLAKELY, 1987, p. 96-97). É possível aceitar a participação de judeus, samaritanos ou cristãos no culto a Mitra em Cesareia e a troca simbólica entre os grupos neste(s) rito(s) e local. O ato da quebra intencional de lucernas foi familiar entre os grupos monoteístas do período romano na Palestina. Durante o período bizantino, a institucionalização

⁷ O Mitreu era ou uma caverna natural adaptada ou um edifício adaptado que se assemelhava a uma caverna como em Cesareia Maritima. Essa "caverna", chamada espeleu (*spelaeum*) ou espelunca (*spelunca*), continha bancos acompanhando as extensões das paredes para a refeição cerimonial. O santuário ficava geralmente no fundo da caverna junto com o altar na forma de um pedestal. Muitos mitreus com este mesmo plano básico estão espalhados por todo o território do Império Romano, particularmente onde as legiões ficavam estacionadas. O culto de Mitra se difundiu até chegar a Roma e o mitreu de Cripta Balbi fornece uma comparação significativa.

dessa prática deu origem ao rito samaritano de quebra das lucernas. Em outros termos, a prática de produzir lucernas completamente fechadas para consumo próprio do grupo obrigava o usuário a quebrar a parte superior do objeto (que não continha nenhum motivo iconográfico), no momento de acender a lâmpada de óleo (TEIXEIRA BASTOS, 2013, p. 35-48). Uma moeda de bronze de Heliogábalo datando de 218-222 EC foi encontrada no piso do Mitreu (BLAKELY, 1987, p. 100). A maioria das lucernas quebradas é do final do primeiro e segundo séculos EC, enquanto os exemplares que foram encontrados mais próximos ao altar datam do final do primeiro ao meio do terceiro século EC. Isto sugere que as lucernas desse período estavam sendo usadas próximas ao altar durante algum tipo de atividade ritual.

Figura 5: Complexo de armazéns de Cesareia (*horreum*)



O Mitreu da cidade foi adaptado no local de um *horreum*, numa área da cidade de grande circulação. A prática do mitraísmo em um local comercial e visível enfatiza a importância e natureza dos movimentos religiosos na Palestina romana. A concorrência e a rivalidade entre os grupos religiosos marcaram muitas vezes o cenário da cidade (DONALDSON, 2000). O prédio do *horreum* recebeu uma apropriação simbólica, semelhante a uma caverna de um tamanho moderado para acomodar um pequeno grupo de pessoas, com a adaptação de um altar e uma abertura no telhado do edifício para o

culto ao sol e o culto do equinócio. A comunidade condicionou o espaço conforme a necessidade das novas práticas religiosas.

O *Lararium* de Apolônia também oferece outro caso interessante, em que o contexto de análise das lucernas auxilia no entendimento das práticas religiosas da Palestina romana. Situada na Planície do Sharon, Apolônia está também no litoral, aproximadamente a 34 km de Cesareia Marítima e a 17 km de Jope, no meio do interfluxo dessas localidades. Construída em uma plataforma entalhada no arenito de quartzo carbonatado natural da encosta, a construção da *villa* romana foi feita com a rocha kurkar local e com o *mortaria*, reboco que é constituído de cal e pó de mármore, misturado com *amurca* (borra de azeite) e que sustentava as paredes da edificação. A *villa* tem o tamanho de 21,50 x 24 m; alinhada perfeitamente com os referenciais dos quatro pontos cardeais, ela é composta por quinze cômodos, divididos em onze salas, quatro corredores e um peristilo central. O pátio peristilo era cercado por pilares e quatro corredores em paralelo, ocupando a parte central da edificação. O maior corredor (loc. 1851/1768) está na porção sul do sítio, atravessando toda a construção de oeste para leste. O final desse corredor é uma parede junto da rocha matriz, onde se encontra um nicho entalhado, eivado de cerâmica ao seu redor. Essa técnica de *opus incertum* consistia na aplicação de fragmentos cerâmicos como forma de reforçar a espessura do reboco e prevenir rachaduras e infiltrações. O nicho foi identificado como sendo o *lararium*, elemento típico das habitações italianas.

Figura 6: Vila romana de Apolônia, na Planície do Sharon



As lucernas, nos cultos romanos domésticos, serviam como veículos de iconografia religiosa e participavam ativamente das práticas do altar. O ato das ofertas votivas aos deuses, convidando-os à intimidade da casa, refletia, na verdade, a concepção primordial da *Pax Deorum*, em que partilhar a coexistência entre os seres humanos e deuses seria a premissa essencial. Portanto, o empenho básico da adoração diária em casa consistia na separação de um “lugar sagrado”, um altar para render as ofertas; ou seja, o *lararium* para essa prática privada. Nesse altar, tanto os *lares familiares* como as divindades do *paterfamilias* (divindades antepassadas protetoras) seriam honradas em dois ritos diários, um pela manhã e outro à noite. Durante esses ritos, os deuses eram adulados e pedidos de proteção, atenção e prosperidade eram feitos, com oferta de alimentos e outros elementos. O *lararium* era naturalmente o lugar onde os indivíduos poderiam adorar aos deuses confidencialmente e render pequenas oferendas. Essencialmente, o *lararium* é o “coração sagrado” da casa, o lugar onde as forças dos deuses poderiam ser trazidas à existência *saecularis* diária. A lucerna exercia a dualidade comunicativa do rito através do ato de acendimento da lâmpada e a relação com a chama do objeto (TEIXEIRA BASTOS, 2013, p. 43-44).

Figura 7: *Lararium* de Apolônia (dois nichos: o maior na visão frontal e outro menor no muro da esquerda)



O Santuário de Pã, na Galileia, serve como mais um contexto a ser abordado nesse artigo, no que diz respeito às distintas práticas religiosas na Palestina Romana e suas relações com o material cerâmico, especialmente as lucernas. Seis temporadas de escavações (1988-1994), sob os auspícios da Autoridade de Antiguidades de Israel, expuseram a esplanada do Santuário de Pã com vestígios arqueológicos que incluem 6 estruturas; 100 caixas com fragmentos e vasos terracota; cerca de 2.000 kg de cerâmica; aproximadamente 200 kg de fragmentos de pedras; cerca de 2.500 fragmentos de ossos de animais; 10 caixas de fragmentos de vidro; 20 inscrições; fragmentos de cerca de 10 altares; cerca de 200 fragmentos de mármore e esculturas em calcário (BERLIM, 1999, p. 28). Informativas são as lucernas e cerâmicas encontradas no local; esses artefatos permitem mais inferências sobre a reconstrução de práticas rituais e os lugares de devoção na Palestina romana. As lucernas podem seguramente ser datadas em seus respectivos períodos de utilização. Existe cerâmica de todos os períodos de ocupação do santuário, permitindo assim o estabelecimento de cronologia e padrão de consumo. O material cerâmico é especialmente elucidativo no que diz respeito às ofertas dos adoradores.

O Santuário de Pã está localizado abaixo dos penhascos do Monte Hermon (moderna Banias), noroeste das Colinas de Golã. O santuário fica em um terraço estreito de 250 metros de comprimento, na extremidade de uma enorme caverna por onde passa umas das fontes do Jordão. A localização é referenciada nos escritos de Josefo (*Ant.* 15.10.3, *JW* 1.21.3) e Eusébio (*Hist. Ecc.* 7,17). O Santuário de Pã, na Palestina, mantinha a característica dos lugares de adoração à Pã pelo Império, localizando-se próximo a cavernas e em áreas rurais ou nas suas proximidades (BORGEAUD, 1988, p. 49-51). Desde o terceiro século AEC até o quarto século EC, o santuário ao deus grego Pã existiu na foz do rio Jordão. A decisão do rei Herodes, o Grande, em 19 EC (Josefo, *Ant.* 15. 363-64) de dedicar um templo a Augusto no mesmo local de culto de Pã segue a mesma atitude clientelista observada em relação a Cesareia Marítima com a edificação do Templo de Augusto e Roma. Herodes introduziu não só outra divindade no santuário, mas também certa quantidade de atenção oficial, dinheiro e status. Pouco tempo depois, no segundo século EC, Herodes Filipe, seu filho mais novo e sucessor na Galileia e Pereia, escolheu uma área próxima, mais abaixo em relação ao santuário, para a localização de sua nova capital, Cesareia de Filipe (TZAFERIS, 1993). O Santuário de Pã passou então de uma área rural para um culto urbano e prestigiado, com a reputação ligada à nova capital.

As escavações de 1988-1994 (MA'OZ, 1993; 1996) foram feitas nos edifícios que incluem (de Oeste para Leste, ou seja, do mais antigo ao recente – conforme representação na Figura 8): a) um templo (*propylaeum*) com pórtico em calcário e mármore, provavelmente aquele que foi dedicado a Augusto e mencionado por Josefo (ROLLER, 1998, p. 190-92; cf.

Ant. 15.10.3); b) o chamado “Tribunal de Pã e as ninfas”, nomeado assim pela inscrição na parede que fica próximo aos nichos entalhados na rocha do sítio; c) um templo dedicado no período de Trajano ou Adriano, chamado “Templo de Zeus e Pã”; d) um segundo tribunal, estreito, ao ar livre, acessado por uma escada, a chamada “Corte de Nêmeses”, foi nomeado também após uma inscrição dedicatória; e) um edifício com três salas e uma área pavimentada, chamado de “Edifício Tripartite”, com um nicho elevado; e f) uma estrutura apsidal com duas salas pequenas e um santuário pequeno, chamado de “Templo de Pã e as Ovelhas” (MA’OZ, 1996). O Santuário de Pã serviu como um grande centro religioso de Cesareia de Filipe, cuja população incluía judeus, cristãos e romanos.

Figura 8: Representação do Santuário de Pã na Alta Galileia



Fonte: Imagem cortesia da Autoridade de Antiguidades de Israel – IAA).

A quantidade e os tipos de cerâmica e lucernas ajudam a constatar as mudanças no ritual do santuário. A diferença mais notável é o aumento acentuado na dedicatória de lâmpadas de óleo. A *sigillata* oriental A (ESA, de meados do quarto século EC) também foi encontrada nas estruturas do terraço. Todo o material cerâmico pode ser datado pela combinação da evidência do material numismático e as inscrições encontradas no sítio. Durante o início do terceiro século EC, o Edifício Tripartite e o Templo de Pã e as Ovelhas, foram construídos e ligados por um caminho pavimentado. Ambos continuam

um idêntico e distintivo *corpus* de cerâmica que consiste em uma série de pequenas lucernas do tipo lâmpadas pires, vasos de mesa, tigelas e Painelas. Esse tipo de cerâmica foi manufaturada na área ao redor de Cesareia de Filipe (provavelmente Khirbet el-Havarit, no norte de Golan). A maioria do depósito cerâmico foi encontrada abaixo do piso do Edifício Tripartite juntamente com uma moeda de Julia Maesa (220 EC), contribuindo para estabelecer a cronologia do sítio.

O conjunto cerâmico do período romano tardio é surpreendentemente diferente do anterior. Dentre as diferenças, o enorme número de lâmpadas em relação ao período romano inicial merece destaque: fragmentos de 2.930 objetos cerâmicos foram encontrados no sítio. A maioria do conjunto (314 cerâmicas de mesa, 607 cerâmicas de cozinha, 68 recipientes de armazenamento) era formado por lucernas sem aparentes marcas de uso. Essa condição indica que os artefatos tinham caráter cerimonial, e não funcional. Estas lâmpadas, como as dedicadas em período anteriores, representam, provavelmente, simples ofertas individuais (BERLIN, 1999, p. 37). Em comparação com os 33% de lucernas votivas encontradas no início do período romano de ocupação, a dedicação de lucernas no período romano-tardio sobe para 62% durante o período romano-intermediário e compreende 75% das cerâmicas do período romano-tardio da ocupação. O aumento é consideravelmente grande e reforça a tese da importância das lucernas em termos econômicos e simbólicos na Palestina romana (TEIXEIRA BASTOS, 2014, p. 99-108).

Figura 9: Santuário de Pã, Alta Galileia



Um aumento dessa magnitude deve exprimir a introdução de novos ritos que exigiram lucernas, em um estilo diferente de culto. Ritos que exigem luz, lâmpadas de óleo, especialmente em tal quantidade, comumente são associados aos cultos de mistério, ou talvez a um santuário oracular. Um exemplo nesse sentido é o que se nota no santuário de Poseidon, em Isthima. O aumento do número de lucernas exprime uma mudança nos ritos. A abundância excepcional de lucernas do primeiro século EC (em comparação também com os outros períodos) indica a popularidade dos mistérios noturnos e as lucernas como elementos individuais de comunicação, atuação e prática nos ritos necessários do culto (BRONEER, 1977, p. 2-3, 92). Próximo ao Santuário de Pã, em Quedes, um santuário oracular provavelmente existiu entre o segundo e terceiro séculos EC contemporaneamente (FISCHER, 1984; OVADIAH, 1993; MAGNESS, 1990).

Da quantidade de lucernas votivas do período romano-tardio, a maioria (87%) das lucernas são do tipo pires em miniatura. Versões do tamanho regular destes modelos foram encontrados nas escavações da própria Cesareia de Filipe, em Tel Dan (BIRAN 1994, p. 192, fig.1-2, 4); em Dabura e Darda, no norte das colinas de Golã (HARTAL, 1989, pl. 14.2, 6, 8); em Jebel Somak e Haruya, nas encostas do Monte Hermann (DAR, 1978, pl 3.2-4); sem deixar de mencionar Har Senaim (DAR, 1993, pl. 1,1), onde foram classificadas equivocadamente como do período helenístico. Estas lucernas em miniaturas parecem terem sido fabricadas especificamente para a oferta votiva e ritual no Santuário de Pã. Lucernas do tipo pires (ROSENTHAL e SIVAN, 1978, p. 11-12; SUSSMAN, 1989) foram formas simples, abertas e que lembravam as lucernas pinças do período pré-clássico. Os artefatos produzidos localmente derivam das lucernas importadas moldadas tipo disco (a *discus*). O aumento das ofertas votivas sugere visitas mais periódicas ao santuário e dedicações menos dispendiosas que ofertas de cozido (prática do período anterior). Esta mudança pode ser um resultado do novo estatuto do santuário como um culto urbano e os ofertantes deste período provavelmente foram os moradores da nova cidade. O grande número de recipientes de cozedura indica que, simultaneamente ao aumento da dedicação de lucernas simples, as refeições continuaram a ser feitas e oferecidas em menor escala. A continuidade da prática de refeição ritual reforça as práticas coletivas e movimenta os estímulos agregadores.

Enquanto a longevidade do culto é geralmente vista como indício da estabilidade da vida religiosa no local, as evidências arqueológicas e as mudanças históricas fundamentais sugerem que os rituais de culto mudaram ao longo do tempo. Na época helenística, adoradores de assentamentos próximos trouxeram suas cerâmicas de manufatura local na qual fizeram refeições dedicatórias (isto é, passaram algum tempo no sítio para seu preparo). Quando o santuário tornou-se um santuário cívico no primeiro século EC, as dedicatórias se tornam mais simples com lucernas, algumas importadas. Durante o

segundo século CE, impressionantes edifícios e esculturas transformaram o santuário em grande centro religioso, os ritos privados parecem perder espaço durante este período. As ofertas individuais retornam durante o terceiro e quarto séculos EC, como é indicado pela presença de uma enorme quantidade de lucernas tipo pires ofertadas, dedicações mais simples. A popularidade desse artefato de culto durante esse período é impressionante e certamente se relaciona ao seu atributo de luz e decorrências metafísicas desse entendimento. O santuário indica ter sido abandonado em meados do quarto século EC. Nenhuma evidência aponta para uma destruição proposital, embora durante esse período o santuário abrigasse um culto tradicional romano em uma cidade cada vez mais cristã. Cultos em áreas como a do Santuário de Pã foram posteriormente desacreditados e ligados a práticas rurais. O termo depreciativo *paganus* ou pagão (relativo ao *pagus* em oposição ao *urbanus*), empregado depreciativamente no processo de cristianização do Império Romano para desqualificar o rural e enaltecer o cidadão certamente encontra lugar neste contexto (BROWN, 1999).

Figura 10: Nichos do Tribunal de Pã e as Ninfas



A análise cuidadosa e contextualizada da cerâmica do Santuário de Pã em cada período enfatiza a natureza das cerimônias e oferendas (o culto individual com lucerna); as divindades a quem foram dedicadas as ofertas; e a relação entre o santuário e a

cidade de Cesareia de Filipe, o Monte Hermon, as Colinas de Golã e o Vale de Hula. Além disso, essa grande massa de ofertas em um santuário romano durante o processo de cristianização da Palestina romana demonstra a vívida permanência das práticas tradicionais da religião romana.

O Templo de Augusto e o Tribunal de Pã e as ninfas, próximo à gruta e suas elaborações arquitetônicas fornecem evidências físicas do sacrifício de ovelhas dentro dela. Não foram encontradas cerâmicas na área do Templo de Augusto, com exceção de uma lucerna, nem tampouco no Tribunal de Pã e as Ninfas. Em 148 EC, dois nichos foram adicionados no local, de acordo com a inscrição em grego na rocha. Um desses nichos era para a escultura da ninfa Eco, mulher de Pã e divindade que amava os bosques e montanhas; o outro nicho foi dedicado à estátua de Hermes, filho da ninfa Maia e pai de Pã. A evidência numismática encontrada no sítio de Panias corrobora as relações aí estabelecidas (BERLIM, 1999. p. 41-42).

O Templo de Zeus, por sua vez, foi construído por volta do ano 98 EC, durante o reinado de Trajano, para os 100 anos de comemorações da fundação da cidade. Uma inscrição em mármore encontrada no sítio diz que o espaço foi dedicado a Pã e Zeus de Heliópolis (da cidade de Ba'albek). Somente as fundações do templo foram encontradas. Originalmente, o templo incluiria um pórtico com colunas e um *hall* onde os ritos eram conduzidos. O capitel coríntio que fazia parte de uma das quatro colunas da fachada do templo foi encontrado no sítio. A evidência numismática do sítio indica que havia uma estátua de Zeus no *hall*, atrás da fachada. O Templo de Zeus e Pã e o Tribunal de Nêmesis foram ambos construídos diretamente sobre a superfície do terraço. A estratigrafia, nessa parte do sítio, indica que ocupantes em período medieval da área teriam demolido e reorganizado o lugar, destruindo o interior do edifício. Assim, nenhuma cerâmica dessa área pode ser diretamente associada a esse edifício do santuário durante o segundo século EC.

A Corte de Nêmesis (a deusa da vingança e da justiça romana) localizava-se em um longo e estreito corredor que foi construído em 178 EC, diante de um grande nicho que abrigava sua estátua. A inscrição em grego acima do nicho menciona os nomes da deusa e do doador. Dedicatórias de esculturas em mármore foram realizadas e incluem sete estátuas em tamanho natural de ninfas e divindades, incluindo Asclépio e Apolo; e estátuas menores de Ártemis e Hermes (FRIEDLAND, 1997, p. 272). O edifício, os nichos e as esculturas fornecem evidências do patrocínio constante e generoso do santuário durante este período.

O Templo de Pã e as Ovelhas foi construído por volta de 220 EC, durante o período do imperador Heliogábalo. Os ossos das ovelhas que faziam parte do ritual eram colocados no nicho retangular do *hall* principal junto com as ofertas cerâmicas, de comida, de vidros

e moedas. O ritual era conduzido no terraço (telhado) na frente do nicho entalhado na rocha. Da estrutura construída pouco sobreviveu: somente o muro norte e a parte do semicircular do *hall* (apse). A mesma estrutura é retratada na evidência numismática do sítio e na moeda encontrada, que traz Pã tocando flauta para três ovelhas que dançam no apse. Os músicos são retratados sentados na escada ao lado do nicho. Este rito asseguraria a fertilidade dos rebanhos e tanto a cerâmica quanto as representações monetárias atestam o rito (MA'OZ, 1996, p. 1-2; BERLIN, 1999).

Praticamente, não há cerâmicas importadas tardo-romanas encontradas nas escavações de Cesareia de Filipe, Tel el-Wawiyat, ou Tel Dan (BRIAN, 1994, p. 233), nem no norte e centro das colinas de Golã, ou Hammat Gader (BEN ARIECH, 1997, p. 356 -59). A evidência de cerâmica, tanto do santuário, como de partes da cidade, sugere que o *Panion* (Santuário de Pã) não recebeu outras dedicatórias depois do quarto século EC. As últimas duas esculturas dedicadas encontradas foram fragmentos de miniatura do torso de Eros e os quartos dianteiros de um bovino, que foram datadas por motivos estilísticos do mesmo período (FRIEDLAND, 1997, p. 70). Uma lacuna quase completa no registro numismático do sítio entre o começo do quinto e sexto século EC pode ser interpretada como indicativo de que nenhuma atividade ocorreu no sítio durante esse período. O abandono do santuário e o despovoamento de Cesareia de Filipe acompanham o quadro de declínio geral de todo o leste da Alta e Baixa Galileia e do vale de Hula nesse período bizantino (ADAN-BAYEWITZ, 1993, p. 240-43).

Reproduzindo a diferença

Ao tratar da prática simbólica em grupos sociais, inerente muitas vezes está uma visão equivocada da hierarquização daquilo que se chama frequentemente de tradição. A maneira como é tratada essa mecânica social acarreta em outra ideia que se trata de um acúmulo de conhecimentos, práticas e símbolos de maneira estanque e monolítica.

A tradição deve ser vista como um processo simbólico em que os atores, em interação com fragmentos do passado, interpretam e reinterpretem essas memórias, de maneira que em contato constante com demais grupos sociais, desempenham determinados papéis e através das associações que fazem nesse processo surgem as questões de "quem somos", "de onde viemos" e "o que nós podemos ser" (HALL, 1997, p. 4). Na dimensão cognitiva desse processo está, principalmente, a reificação e maximização da distinção, intrínseca à definição do "eu" e do "outro" (JENKINS, 1994; LEVINE, 1999). Nas acepções recentes sobre identidade, essa dinâmica cognitiva é uma característica permanente das relações entre os grupos sociais, sendo que os atores inferem a disjunção da identidade objetiva

e subjetiva através do significado simbólico. Incidindo no conflito simbólico, os grupos ajustam e transformam o significado, a propriedade e o valor dos aparatos presentes em determinada(s) tradição(ões). Em outros termos, a disjunção sobre os conhecimentos, nomes, práticas, símbolos e rituais diante da busca pela legitimidade face às hegemonias.

A hegemonia pode ser entendida como uma “consciência predominante” em constante negociação e mudança entre os grupos de interesses, transcendendo o que é comumente definido como “ideologia”, justamente por incluir nessa relação a experiência. Dessa forma é internalizada ou aceita em diferentes níveis pelos membros desses grupos sociais. A hegemonia como um conjunto de expectativas e práticas sobre o viver inclui os sentimentos, destinação de energia e as percepções que moldam o nosso redor e a nós mesmos. Trata-se de um sistema vívido de significados (constitutivos e constituintes) que quando experimentados como práticas se confirmam na reciprocidade e fomentam as mudanças (BEAUDRY; COOK; MROZOWSKI, 2007). Essa apreensão fornece um senso de realidade para a maioria das pessoas vivendo em sociedade, e este senso de absoluto, fruto das realidades experimentadas, fomentam a ideia de que é difícil se movimentar para além do conjunto hegemônico que se impõe aos membros do grupo. Contudo, como é possível perceber, as hegemonias estão sempre sucumbindo sob o peso das novas significações, novos ritos, mudanças e lugares de devoção dos grupos humanos.

Referências

Documentação textual

CASSIUS DIO. *Roman History*. Translated by Bill Thayer. London: Loeb, 1925.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 1991.

FLAVIO JOSEFO. *Obras completas*. Introdução e tradução direta do grego de Luis Farré. Buenos Aires, Acervo Cultural, 1961.

Obras de apoio

ADAN-BAYEWITZ, D. *Common pottery in Roman Galilee: a study of local trade*. Ramat Gan: Bar-Ilan University, 1993.

AVI-YONAH, M. *The Holy Land: from the Persian to the Arab conquest (536 BC-AD 640)*. Grand Rapids: Baker Book House, 1966.

BEARD, M., NORTH, J., PRICE. *Religions of Rome: a sourcebook*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. v. 2.

- BEAUDRY, M. C.; COOK, L. J.; MROZOWSKI, S. A. Artefatos e vozes ativas: cultura material como discurso social. *Vestígios*, 1, p. 72-113, 2007.
- BEN-ARIECH, R. The Roman, Byzantine and Umayyad pottery. In: HIRSCHFELD, Y. (Ed.). *The Roman baths of Hammat Gader: final report*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1997.
- BERLIN, A. The Archaeology of ritual: the sanctuary of Pan at Baniyas/Caesarea Philippi. *American Schools of Oriental Research*, v. 315, p. 25-45, 1999.
- BLAKELY, J. A. *Caesarea Maritima: the pottery and dating of vault 1*. The Joint Expedition to Caesarea Maritima excavations reports. New York: The Edwin Mellen Press, 1987. v. 4.
- BIRAN, A. *Biblical Dan*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1994.
- BORGEAUD, P. *The cult of Pan in Ancient Greece*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- BRONEER, O. *Terracotta lamps*. Princeton: American School of Classical Studies, 1977.
- BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- BYRNE, P. Religion and the religions. In: CLARKE, P. , SUTHERLAND, S. (Eds.). *The Study of Religion, traditional and new religions*. London: Routledge, 1988, p. 3-28.
- CHANCEY, M., PORTER, A. The Archaeology of Roman Palestine. *Near Eastern Archaeology*, v. 64, p. 164-203, 2001.
- DAR, S. *A Survey of the ancient settlements of the South-Western flank of Mt. Hermon*. Tel Aviv: Department of Natural History and Antiquities, 1978.
- _____. *Settlements and cults sites on Mount Hermon, Israel: Ituraean culture in the Hellenistic and Roman period*. Oxford: Tempus Reparatum, 1993. British Archaeological Reports, International Series 589.
- DONALDSON, T. L. Religious rivalries and the struggle for success in Caesarea Maritima. *Studies in Christianity and Judaism*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000.
- DURRANS, B. (Not) religion in museums. In: PAINE, C. (Ed.). *Godly things: Museums, objects and religion*. Leicester: Leicester University Press, 2000, p. 57-79.
- ELSNER, J. Cult e sculpture: sacrifice in the Ara Pacis Augustae. *Journal of Roman Studies Roman*, v. 81, p. 50-61, 1991.
- FISCHER, M.; OVADIAH, A.; ROLL, I. The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee: a preliminary study. *Tel Aviv*, n. 11, p. 72-146, 1984.
- _____; ISAAC, D.; ROLL, I. *Roman roads in Judaea: the Jaffa-Jerusalem roads*. Oxford: British Archaeological Reports, 1996.
- FRIEDLAND, E. *Roman marble sculpture from Levant: the group from the Sanctuary of Pan at Caesarea Philippi (Panias)*. Ann Arbor: UMI, 1997.

- FUNARI, P. P. A. O Jesus histórico e a contribuição da Arqueologia. In: CHEVITARESE, A.L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Orgs.). *Uma outra história de Jesus de Nazaré*. São Paulo: Annablume, 2006, p. 215-228.
- GRAHAM, G. *Genes: a philosophical inquiry*. New York: Routledge, 2002.
- GEERTZ, C. *Islam observed*. New Have: Yale University Press, 1968.
- _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GERSHT, R. Representations of deities and the cults of Caesarea. In: RABAN, A.; HOLUM, K. (Eds.). *Caesarea Maritima: a retrospective after two millennia*. Leiden: Brill, 1996, 305-324.
- GEVA, H., AVIGAD, N. S. *Jerusalem*. NEARHL, 1993.
- HALL, S. (Ed). *Representation: cultural representation and cultural signifying practices*. London: Thousand Oaks; New Delhi: Sage/Open University, 1997.
- HARTAL, M. Northern Golan Heights. *The Archaeological survey as a source of Regional History*. Qazrin: Israel Department of Antiquities and Museums, 1989.
- HINNELLS, J. R. (Ed.). *The Penguin dictionary of religions*. London: Penguin, 1995.
- INSOLL, T. *Archaeology, ritual, religion*. London: Routledge, 2004.
- ISAAC, B. *The limits of Empire*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- _____; ROLL, I. *Roman roads In Judaea: the Legio-Scythopolis road*. Oxford: British Archaeological Reports, 1982. v. I.
- JENKINS, D. Object lessons and ethnographic displays: museum exhibitions and the making of American Anthropology. *Comparative Studies in Society and History*, v. 36, n. 2, p. 242-270, 1994.
- JONES, A. *Memory and material culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- KRAUSS, L. M. A. *Universe from nothing: why there is something rather than nothing*. New York: Free Press, 2012.
- LEHMANN, C. M., HOLUM, K.G. *The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima*. Boston: American Schools of Oriental Research, 2000. Joint Expedition to Caesarea Maritima Excavation Reports. v. V.
- LEVINE, H. Reconstructing ethnicity. *Journal of Royal Anthropological Institute*, v. 5, p. 165-80, 1999.
- MAGNESS, J. Some observation on the Roman Temple at Kedesh. *Israel Exploration Journal* n. 40, p. 173-181, 1990.
- MA'OZ, Z. Banias. In: STERN, E. (Dir.). *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. New York: Simon and Schuster, 1993. v. 1.
- _____. Banias, Temple of Pan (1991/1992). *Excavations and Surveys in Israel*, v. 13, p. 2-7, 1995.

- _____. Banias, Temple of Pã (1993). *Excavations and Surveys in Israel*, n. 15, p. 1-5, 1996.
- MASSEY, D. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- MESHORER, Y. *City-coins of Erez-Israel and the Decapolis in the Roman period*. Jerusalem: Israel Museum, 1985.
- OVADIAH, A.; ROLL, I.; FISCHER, M. The Roman Temple at Kedesh in Upper Galilee: a response. *Israel Exploration Journal*, n. 43, p. 60-63, 1993.
- RENFREW, C.; SCARRE, C. *Cognition and material culture: the Archaeology of symbolic storage*. Oxford: Oxbow Books, 1998.
- ROLLER, D. W. *The building program of Herod the Great*. Berkeley: University of California, 1998.
- ROSENTHAL, R.; SIVAN, R. *Ancient lamps in the Schloessinger Collection, Qedem 8*. Jerusalem: Institute of Archaeology, Hebrew University of Jerusalem, 1978.
- SAFRAI, Z. The Roman army in Galilee. In: LEVINE, L. (Ed.); *The Galilee in Late Antiquity*. New York and Jerusalem: The Jerusalem Theological Seminary, 1992, p. 26-115.
- SCHEID, J. Graeco ritu: a typically Roman way of honoring the gods. *Harvard Studies in Classical Philology* n. 97, p. 15-31, 1995.
- SEGNIM, L. D.; WEKSLER-BDOLAH, S. Three military bread stamps from the Western Wall Plaza Excavations, Jerusalem. *Atiqot*, n. 70, p. 21-31, 2012.
- SILVA, G. V. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basílica (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SUSSMAN, V. Northern stamped oil lamps and their typology. *Michmanim*, n. 4, p. 23-58, 1989.
- _____. Roman period oil lamps in the Holy Land: Collection of the Israel Antiquities Authority. British Archaeological Reports. *International Series*, v. 2447, 2012.
- TAYLOR, K. *Brainwashing: the science of thought control*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TZAFERIS, V.; ISRAELI, S. Banias. *Excavations and surveys in Israel*, n. 14, p. 1-3, 1993.
- _____; _____. Banias. *Excavations and surveys in Israel* n. 15, p. 5-7, 1996.
- TEIXEIRA BASTOS, M. Arqueologia da Luz: agência da cultura material e a cerâmica de iluminação na Palestina romana. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 23, p. 35-48, 2013.
- _____. A indústria da luz na Palestina romana: produção, consumo e distribuição de lucernas de disco. São Paulo: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 18, p. 99-108, 2014.
- VAN DYKE, R. M., ALCOCK, S. *Archaeologies of memory*. Oxford: Blackwell, 2003.
- WOOLF, G. World Religion and world empire in Ancient Mediterranean. In: CANCIK, H., RÜPKE, J. (Eds.). *Die Religion des Imperium Romanum Koine und Konfrontationen*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, p. 19-35.

A controversa devoção cristã a Jesus de Nazaré como Deus

The controversial Christian devotion to Jesus of Nazareth as God

Lair Amaro dos Santos Faria*

Resumo: Jesus de Nazaré foi um simples camponês judeu iletrado. Seus seguidores, porém, transformaram-no em Deus. Tendo em vista o fato de, tanto Jesus quanto seus seguidores, serem monoteístas, a divinização do carpinteiro exigiu elaborações intelectuais para acomodar tal concepção sem ferir a crença em um único Deus. Esse estudo discute as proposições acadêmicas acerca dessa mudança.

Abstract: Jesus of Nazareth was a simple illiterate Jewish peasant. His followers, however, turned him into God. Given the fact that both Jesus and his followers were monotheists, the carpenter deification demanded intellectual constructions in order to accommodate such ideas without hurting the belief in one God. This study discusses the academic propositions about this change.

Palavras-chave:

Monoteísmo;
Divinização;
Jesus;
Judaísmo;
Cristianismo.

Keywords:

Monotheism;
Divinization;
Jesus;
Judaism;
Christianity.

Recebido em: 13/02/2015

Aprovado em: 17/03/2015

* Doutorando em História Comparada pelo PPGHC/IH/UFRJ. Pesquisa os cristianismos primitivos com ênfase no diálogo com estudos sobre memória, oralidade e letramento na Antiguidade. Sob a orientação do professor Dr. André L. Chevitarese, vem aprofundando a análise do *Evangelho de Tomé*. É autor do livro *Quem vos ouve, ouve a mim: oralidade e memória nos cristianismos originários* (2011).

1.

De líder de um movimento de resistência não violenta ao Império Romano a um Deus, ou antes, ao próprio Deus que se fez carne. E, nesta última condição, adorado, cultuado e venerado. E, em nome de quem, matou-se e deixou-se morrer? Como será visto, Jesus de Nazaré, um camponês judeu analfabeto e monoteísta, morto por volta dos 30 anos de idade, tornou-se Deus para seus seguidores – também judeus monoteístas – em um longo processo de desenvolvimento que implicou reconsiderações fundamentais naquilo que aqueles homens e mulheres, que assumiram para si o encargo de disseminar sua proposta de Reino de Deus, acreditavam no mais íntimo de si.

Com efeito, caso se questionasse a documentação textual produzida pelos seguidores do movimento do Reino de Deus sobre se havia alguma espécie de culto a Jesus nos primórdios de sua formação e desenvolvimento a resposta, muito certamente, seria afirmativa. Uma breve consulta ao conjunto de textos que foram enfeixados no assim chamado Novo Testamento atestaria esse fato.

Assim, por exemplo, como não admitir a veracidade dessa veneração quando se lê a declaração no hino/poema presente na epístola de Paulo aos membros da comunidade de Filipos (2.9-11):

Por isso Deus soberanamente o elevou e lhe conferiu o nome que está acima de todo nome, a fim de que ao nome de Jesus todo joelho se dobre nos céus, sobre a terra e debaixo da terra, e que toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo para a glória de Deus Pai.

Caberia igualmente utilizar como elemento comprobatório desse culto primitivo a Jesus uma passagem contida no derradeiro livro da coletânea de textos considerados sagrados e formativos do cristianismo majoritário, ou seja, o livro de Revelação. Consoante o visionário que o redigiu/ditou (5.11-14):

Em minha visão ouvi ainda o clamor de uma multidão de anjos que circundavam o trono, os Viventes e os Anciãos – seu número era de milhões de milhões e milhares de milhares – proclamando em voz alta: “Digno é o Cordeiro imolado de receber o poder, a riqueza, a sabedoria, a força, a honra, a glória e o louvor”. E ouvi toda criatura no céu, na terra, sob a terra, no mar, e todos os seres que nele vivem, proclamarem: “Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro pertencem o louvor, a honra, a glória e o domínio pelos séculos dos séculos!” Os quatro Viventes diziam: “Amém!”; e os Anciãos se prostraram e adoraram.

Um leitor atento conseguiria, de igual maneira, notar um sutil indício de culto a Jesus nos escritos do assim chamado Novo Testamento, nas cenas finais da narrativa do Quarto Evangelho (Jo 20.26-28):

Oito dias depois, achavam-se os discípulos, de novo, dentro de casa, e Tomé com eles. Jesus veio, estando as portas fechadas, pôs-se no meio deles e disse: "A paz esteja convosco!" Disse depois a Tomé: "Põe teu dedo aqui e vê minhas mãos! Estende tua mão e põe-na no meu lado e não sejas incrédulo, mas crê!" Respondeu-lhe Tomé: "Meu Senhor e meu Deus!"

Convém ressaltar, no entanto, que nos escritos que registraram as palavras de Jesus – ou que a ele foram atribuídas – encontra-se a rejeição ao culto a quem quer que seja a não ser a Deus. Com efeito, os autores do *Evangelho Q* narram que, durante quarenta dias, Jesus permaneceu no deserto e ali foi "tentado pelo diabo". A certa altura das tentações, o diabo sugere que Jesus se prostre diante dele. Em resposta, Jesus teria sido peremptório (Q/Lc 4.8): "Replicou-lhe Jesus: 'Está escrito: Adorarás ao Senhor teu Deus, e só a ele prestarás culto'".

Só a ele prestarás culto. Somente a Deus. Palavras de Jesus ou não, mas que ecoaram o bastante para serem repetidas e transmitidas nos anos que se seguiram a sua morte até serem vertidas por escrito. Convém sublinhar, contudo, que o autor do evangelho de Marcos, ao registrar esse inusitado episódio das tentações de Jesus no deserto foi tão sucinto que sequer mencionou os diálogos ocorridos entre Jesus e o "diabo" (cf. Mc 1.12-13).

Cumprido, porém, ter muita clareza que a inquirição sobre o culto a Jesus pelas primeiras gerações de seguidores de seu movimento – os ditos "cristãos" – não é algo cuja resposta satisfatória possa vir a ser obtida por meio de algumas citações neotestamentárias. Como as próprias passagens até aqui utilizadas evidenciam, o tema, desde cedo, parece ter constituído um elemento controverso entre os indivíduos que aderiram ao projeto do Reino de Deus de Jesus de Nazaré.

2.

Q é uma necessidade lógica. Ainda de conhecimento restrito aos círculos de especialistas dos estudos neotestamentários, Q emergiu como um corolário de duas hipóteses: a hipótese das duas fontes e a prioridade marcana. Quando os evangelhos canônicos passaram a ser submetidos ao escrutínio de exegetas e pesquisadores, sem a vigilância do olhar religioso dogmático, uma questão mostrou-se premente: qual dos quatro evangelhos canônicos foi escrito primeiro?

Na década de 1830, os estudiosos, em atividade intensa e determinada, constataram que algum tipo de relação literária havia entre os assim chamados "evangelhos sinóticos". Em suma, esses textos, se colocados lado a lado, evidenciavam que seus autores teriam, no mínimo, copiado as narrativas um dos outros.

Vários elementos reforçavam essa suposição. Comparem-se, por exemplo, as histórias em que Jesus convoca quatro pescadores para compor seu círculo mais próximo de seguidores:

Mateus 4.18-22

Estando ele a caminhar *junto ao mar da Galileia*, viu dois irmãos: *Simão*, chamado Pedro, e seu irmão *André*, que *lançavam rede ao mar, pois eram pescadores*. Disse-lhes: *"Segui-me e eu farei de vós pescadores de homens"*. Eles, deixando imediatamente as redes, o seguiram.

Continuando a caminhar, viu outros dois irmãos: *Tiago, filho de Zebedeu*, e seu irmão *João, no barco* com o pai Zebedeu, a *consertar as redes*. E os chamou. Eles, deixando imediatamente o barco e o pai, o seguiram.

Marcos 1.16-20

Caminhando *junto ao mar da Galileia*, viu *Simão e André*, o irmão de Simão. *Lançavam a rede ao mar, pois eram pescadores*. Disse-lhes Jesus: *"Vinde após mim e eu farei de vós pescadores de homens"*. E imediatamente, deixando as redes, eles o seguiram.

Um pouco adiante, viu *Tiago, filho de Zebedeu*, e *João, seu irmão*, eles também *no barco, consertando as redes*. E logo os chamou. E eles, deixando o pai Zebedeu no barco com os empregados, partiram em seu seguimento.

A perícopes de Mateus, em grego, contém oitenta e nove palavras enquanto Marcos contém oitenta e duas. As concordâncias entre ambas são da ordem de 64% do total de palavras de Mateus e 69,5% do total de palavras de Marcos (KLOPPENBORG, 2008, p. 3). Como assinala Kloppenborg (2008, p. 3), esse nível de concordância verbal é tão alto quanto em outros exemplos conhecidos em que se sabe, indubitavelmente, que um autor copiou de outro.¹

As concordâncias são, de fato, significativas. Note-se, por exemplo, a ordem dos acontecimentos. Ambos os relatos nomeiam, primeiro, o futuro apóstolo Simão, depois, na sequência, André, Tiago e João. Não parece haver qualquer razão especial para essa sequência. Com efeito, a narrativa paralela no evangelho de João segue por outro caminho (Jo 1.35-42):

No dia seguinte, João se achava lá de novo, com dois de seus discípulos. Ao ver Jesus que passava, disse: "Eis o Cordeiro de Deus". Os dois discípulos ouviram-no falar e seguiram Jesus. Jesus voltou-se e, vendo que eles o seguiam, disse-lhes: "Que procurais?" Disseram-lhe: "Rabi (que, traduzido, significa Mestre), onde moras?" Disse-lhes: "Vinde e vede". Então eles foram e viram onde morava, e permaneceram com ele aquele dia. Era a hora décima, aproximadamente. André, o irmão de Simão Pedro, era um dos dois que ouviram a palavra de João e seguiram Jesus. Encontra primeiramente seu próprio irmão Simão e lhe diz: "Encontramos o Messias (que quer dizer Cristo)". Ele o conduziu a Jesus. Fitando-o, disse-lhe Jesus: "Tu és Simão, filho de João; chamar-te-ás Cefas" (que quer dizer Pedra).

¹ Na tradução da *Bíblia de Jerusalém*, a perícopes de Mateus contém 82 palavras e a de Marcos, oitenta e uma palavras.

Percebe-se, na narrativa joanina, um contexto amplamente distinto do que se lê nos outros dois evangelhos. Não há mar da Galileia, mas identifica-se a presença de um personagem ausente em Mateus e em Marcos, ou seja, um homem que possui discípulos: um certo João. Inexiste, igualmente, a memorável declaração “vos farei pescadores de homens”. E, acima de tudo, a sequência Simão, André, Tiago e João encontra-se totalmente diferente, apresentando-se André, como o primeiro, depois Simão e nada sendo dito a respeito do convite feito a Tiago e João, filhos de Zebedeu.

Assim, as concordâncias verificáveis entre Marcos e Mateus na passagem da convocação dos primeiros seguidores de Jesus (a) na ordem de aparecimento dos personagens, (b) nas mesmas circunstâncias e (c) nos pequenos detalhes apontam para algum tipo de *dependência literária*. Em suma: ou um copiou do outro ou ambos copiaram de uma fonte comum aos dois.

No curso da busca por determinar o primeiro evangelho escrito, os pesquisadores depararam-se com passagens como a da convocação de Levi/Mateus:

Lucas 5.27-28

Depois disso, saiu, viu um publicano, chamado Levi, sentado na coletoria de impostos e disse-lhe: “Segue-me!” E levantando-se, ele deixou tudo e o seguia.

Marcos 2.14

Ao passar, viu Levi, o filho de Alfeu, sentado na coletoria, e disse-lhe: “Segue-me”. Ele se levantou e o seguiu.

Um primeiro detalhe digno de menção é que Levi só é mencionado uma única vez em todo o assim chamado Novo Testamento. Justamente nessas passagens. Em mais nenhum documento seu nome volta a ser citado. Implica dizer, um discípulo pouco significativo. Adicione-se mais um detalhe, porém de suma importância: ambas as narrativas são antecedidas, nos dois evangelhos, pelo episódio da cura de um paralítico efetuada por Jesus. Isso sugere fortemente que ou um autor pegou emprestadas essas passagens do outro ou ambos são devedores de um texto anterior a eles e ao qual tiveram acesso. Em outras palavras: deve haver alguma espécie de *dependência literária* entre eles.

Os exemplos se multiplicavam à medida que os evangelhos eram analisados comparativamente. Isso suscitou, portanto, o aparecimento do chamado *Problema Sinótico*. Isto é, como explicar satisfatoriamente o fato de os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas (os “evangelhos sinóticos”) contarem com uma impressionante similaridade de palavras em muitos relatos, suas perícopes obedecerem a disposições semelhantes, e até repetirem materiais parentéticos enquanto o evangelho de João seguia por um caminho inteiramente diverso?

Muitas soluções foram propostas para o Problema Sinótico. Dentre elas, a que mais consenso alcançou nos meios acadêmicos é a chamada Hipótese dos Dois Documentos. De acordo com essa proposta de resolução das semelhanças textuais entre os evangelhos de Marcos, Mateus e Lucas postula-se que os autores de Mateus e de Lucas serviram-se, independentes um do outro, de Marcos como uma de suas fontes. Entretanto, à proporção que Mateus e Lucas compartilham em torno de 235 versículos que não se encontram em Marcos, essa hipótese exige que ambos tenham tido acesso, também independentes entre si, a uma segunda fonte textual (KLOPPENBORG, 2000, p. 12). Essa outra fonte textual é conhecida, no âmbito da pesquisa acadêmica, como "Q", isto é, uma abreviação da palavra *Quelle*, que significa "fonte" em alemão.

Cumprido frisar, no entanto, que "Q" nunca foi encontrado materialmente. Nenhum papiro, nenhum manuscrito. Os pesquisadores que rechaçam sua existência costumam empregar como argumento a total ausência de menções a esse documento por autores da Patrística ou anteriores a eles. No que tange a essa objeção, Christopher Tuckett (1997, p. 2) assevera que o conhecimento atual sobre os primórdios do cristianismo é, de certa forma, fragmentado e que há uma quantidade incontável de textos cuja existência é conhecida ou que se pode supor a existência com um razoável grau de certeza, mas que não sobreviveram à passagem do tempo. Com efeito, isso não pode ser, segundo ele, uma defesa razoável da inexistência de Q.

Como salienta Kloppenborg (2008, p. 2), entretanto, trata-se de um "documento cuja existência devemos admitir a fim de dar sentido aos outros aspectos dos evangelhos". Nas palavras de John D. Crossan (2004, p. 152), cumpre olhar para o *Evangelho Q* como "um documento hipotético cuja existência é postulada de maneira persuasiva para explicar a quantidade de material não-marcano encontrado com ordem e conteúdo similares em Mateus e Lucas".

Não obstante seus críticos, Q vem sendo submetido a um trabalho minucioso de reconstrução textual. Como aponta Burton Mack (1994, p. 32), desde os anos 1970 estudiosos de crítica textual vem se empenhando nesse sentido. Mais recentemente, a tarefa vem sendo levada adiante pelo *International Q Project*, da Sociedade de Literatura Bíblica, sob a direção de James Robinson.

Assim, o documento hipotético vem sendo, paulatinamente, remontado e, conforme o andar dos trabalhos adquiriu, entre seus especialistas, o *status* de Evangelho por seus próprios méritos. Consoante a explanação de Kloppenborg (2008, p. 60), embora fosse muito improvável que Q chamasse a si mesmo de "evangelho" pela simples razão de que, no primeiro século, este ainda não fosse a designação de um gênero literário específico, o Jesus que aparece no texto reconstruído apresenta-se diante dos mais pobres da sociedade proclamando para eles as *boas novas* (Q 7.22).

Crossan (2004, p. 152), por sua vez, entende ser “um pouco depreciativo chamar Q de apenas uma fonte, como se não tivesse integridade, continuidade ou teologia próprias”. Por conseguinte, o *Evangelho Q* merece figurar como um texto importante e de implicações fundamentais como a de obrigar a uma profunda revisão em tudo o que sempre se soube acerca das primeiras formações comunitárias de seguidores do movimento do reino de Deus de Jesus.

No bojo das discussões em torno dos contornos do *Evangelho Q*, alguns elementos acerca desse documento e sobre o mundo social no qual ele nasceu foram delineados. Assim, os especialistas sustentam que esse texto permite ver “as origens cristãs em novas perspectivas, traçar novas conexões e enxergar seus desenvolvimentos históricos sob uma nova luz” (KLOPPENBORG, 2008, p. 64).

A comunidade subentendida por trás desse documento hipotético apresentava características *sui generis* a ponto de, por um lado, dividir as opiniões eruditas e, por outro, corroborar a perspectiva de que as origens do cristianismo foram muito mais diversificadas do que sempre se supôs.

Com efeito, Mack (1994, p. 15) assevera que o *Evangelho Q* oferece um desafio que consiste em reconhecer que um vigoroso movimento de Jesus formou-se sem a necessidade de recorrer a um evento original, a uma experiência religiosa única ou a uma mensagem redentora. Nesse caso, Q demonstra que jamais houve uma maneira única e uniforme de trilhar o caminho deixado por Jesus de Nazaré. Isso se conclui quando se constata que, diferentemente dos evangelhos que foram admitidos no cânone cristão, o(s) autor(es) desse documento silenciaram sobre a morte e a alegada ressurreição de Jesus.

Isso gerou um impacto, pois constitui um axioma que ser “cristão” é admitir, em sua integridade, a proclamação cristã primitiva, ou seja, crer que Jesus morreu e ressuscitou três dias depois. Esse seria o núcleo da fé que se desenvolveu e que ensejou a separação dos judeus que, muito tempo depois, receberam a alcunha de “cristãos” e redefiniram suas identidades com base nessa nova denominação dos outros judeus que recusaram-se a reconhecer a autenticidade daqueles eventos.

Mack (1994, p. 12), por exemplo, é taxativo: os membros da comunidade que subjaz ao *Evangelho Q* não eram cristãos. Mais que isso, “não formaram um culto do Cristo, tal como o que emergiria entre as comunidades cristãs conhecidas pelos leitores das epístolas de Paulo”.

A assertiva de Mack, por esse motivo, lança luz sobre o episódio conhecido como a tentação de Jesus no deserto. Quando na terceira e última tentação o Jesus de Q rejeita a ordem do diabo para que o cultue, objetando que somente a Deus é que se deve prestar culto, pode-se inferir que o povo de Q se prevenia, em razão do sistema de crenças que

em seu interior se desenvolvia, da emergência de alguma forma de veneração a Jesus.² Em outras palavras, o(s) autor(es) do Evangelho Q projetaram em Jesus a rejeição que ele(s) próprio(s) possuíam a qualquer tipo de culto a seu Mestre.

3.

Se o povo de Q empregou como recurso e, ao mesmo tempo, como discurso de autoridade, a narrativa das tentações de Jesus para vetar a formação de algum tipo de culto ao Cristo, o hino constante na *Carta aos Filipenses* aponta para uma direção oposta indicando haver, em uma época muito próxima da redação do *Evangelho Q*, grupos de adeptos do Evangelho que operavam dentro da noção de que Jesus, identificado como o Cristo, podia ser cultuado.

Conforme Lilian Portefaix (1998, p. 142), o hino “é cuidadoso em esclarecer a disposição do Cristo de uma maneira que ele seria compreensível não somente para os membros das primeiras horas da igreja, bem ambientados com o ensino oral de Paulo, mas também para futuros convertidos”.³

Para tanto, a pesquisadora advoga a ideia de que os temas presentes no hino seriam familiares à audiência para a qual foi destinada. Com efeito, ela sustenta, “um deus que se torna humano” não provocaria nenhum estranhamento aos membros da comunidade de Filipos à medida que, desde Eurípedes e sua obra *As Bacantes* (1998, p. 143), esse seria um assunto que circulava por aquele ambiente.

Elucidando o sentido do hino, Helmut Köester (2005, p. 146) propõe que ele:

Não é mais uma oferta de salvação para os que querem seguir o chamado e o caminho da Sabedoria celestial. Mais precisamente, ele anuncia o reino cósmico do Cristo crucificado e exige de toda congregação uma disposição que corresponde ao caminho de humilhação de Cristo, ou seja, unanimidade, respeito mútuo e renúncia à própria importância pessoal.

O que ambos os autores estão sugerindo é que em pouquíssimo tempo após a morte de Jesus de Nazaré em Jerusalém, judeus se congregaram em torno de uma

² As percepções dos pesquisadores de Q acerca das tentações de Jesus variam consideravelmente. Kloppenborg (1986, p. 462) compreende o relato das tentações de Jesus em Q como uma espécie de história de provação que precede uma instrução cuja finalidade é demonstrar a confiabilidade, a autoconfiança e a resistência de um sábio em circunstâncias difíceis e, em consequência disso, conferir posterior legitimação aos seus ditos. Em outra linha de raciocínio, Tuckett (1997, p. 422) pondera que o conjunto de tentações às quais o Jesus de Q é submetido tem por fim mostrar que elas – as tentações – possuem origem demoníaca. Mais que isso, tais narrativas de tentação teriam como pano de fundo, de modo inequívoco, a necessidade de mostrar o que elas têm de “ameaças à soberania do próprio Deus”.

³ Convém frisar que esse assim chamado “hino a Cristo” oferece muitos problemas aos pesquisadores. De uma maneira geral, consoante Portefaix (1988, p. 142), concorda-se que Paulo pegou um hino cristão primitivo e revisou-o para que se ajustasse ao seu programa teológico próprio.

ideologia que já elaborara a noção de que aquele carpinteiro pobre fora guindado ao lugar mais alto do plano celeste.

Muito embora todos os pesquisadores sejam unânimes em afirmar ser essa carta de Paulo – e o hino que a integra – extremamente difíceis de se datar, ela não é posterior à década de 50 do século I E.C. E isso tem implicações significativas para se pensar o processo de divinização de Jesus.

Raymond Brown, decano dos estudos neotestamentários, lista os muitos problemas que o hino em Filipenses suscita entre os pesquisadores. Dentre eles, cumpre salientar o debate acerca do foco exato da cristologia implícita ao hino. Com efeito, nas palavras de Brown (2004, p. 653):

O hino postula a encarnação de uma figura divina, como o faz o prólogo joanino, ou existe um jogo com as duas figuras de Adão (ou seja, modelos humanos arquetípicos): o Adão do Gênesis, que era à imagem de Deus, mas, por tentar ambiciosamente chegar mais alto, caiu mais baixo mediante o pecado, e Cristo, que era à imagem de Deus, mas, ao optar humildemente por descer mais baixo, findou por ser exaltado ao ser-lhe concedido um nome divino (Fl 2.9-11)?

O que importa ressaltar com todas as letras é que o hino aos Filipenses, dependendo da resposta que se dê à indagação de Brown, denotaria uma alta cristologia e que, contrariando um modelo explicativo para o processo de transformação de Jesus em Deus, veio a ser atingida muito cedo. Dunn se encontra entre os pesquisadores que advogam convictamente que a cristologia desenvolveu-se muito rapidamente, estimulada intensamente pelo assim chamado “evento Cristo”, ou seja, o impacto provocado pelo ministério público de Jesus de Nazaré e os episódios relativos à sua morte e a posterior crença em sua ressurreição.

Convém, no entanto, por em questão o fato de que Jesus e seus primeiros seguidores, até onde a documentação permite verificar, eram todos judeus monoteístas. Alçar Jesus a uma condição de igualdade com Deus implicou, necessariamente, em alguma espécie de acomodação conceitual.

Larry Hurtado (1998) propõe que o desenvolvimento cristológico somente foi possível porque entrou em ação, não uma acomodação, mas uma transformação ou mutação na tradição judaica. Com o fim de provar sua hipótese, Hurtado aponta, na documentação cristã canônica, os indícios dessa mutação conceitual que possibilitaram a devoção a Jesus debalde o monoteísmo predominante entre seus seguidores judeus.

Assim, ele toma como ponto de partida os versos contidos no livro intitulado *Atos dos Apóstolos* que dizem (At 2.33-36):

Portanto, exaltado pela direita de Deus, ele recebeu do Pai o Espírito Santo prometido e o derramou, e é isto o que vedes e ouvis. Pois Davi, que não subiu aos céus, afirma: "Disse o Senhor ao meu Senhor: senta-te à minha direita, até que eu faça de teus inimigos um estrado para os teus pés". Saiba, portanto, com certeza, toda a casa de Israel: Deus o constituiu Senhor e Cristo, este Jesus a quem vós crucificastes.

Na visão de Hurtado, essa passagem contém um sumário da fé cristã primitiva e que se destaca por referir-se à ressurreição de Jesus como "sua exaltação à direita de Deus" e faz um apelo a "toda a casa de Israel" para que aceite Jesus como "Senhor e Cristo".

Há, porém, que se ponderar uma conclusão que Hurtado (1998) tira já nesses seus primeiros passos na tentativa de demonstrar a alegada mutação conceitual entre os seguidores de Jesus. No bojo de sua argumentação, ele insiste que o livro *Atos dos Apóstolos* foi redigido no período entre 65 e 85 E.C., "mas a ênfase na ressurreição de Jesus como marcante para sua instalação em uma dignidade não previamente mantida" indicaria fortemente que isso seria "um reflexo do pensamento cristão dos primeiros anos" (HURTADO, 1998, p. 94).

Há que se separar aqui duas noções. No entendimento de Hurtado (1998), At 2.33-36 atesta que, mesmo tendo sido escrito mais de três décadas após os eventos traumáticos da crucifixão, a fé cristã na exaltação de Jesus que os versos citados apresentam não surgiu concomitantemente à escrita deste relato das atividades missionárias dos apóstolos, mas encontrava-se desde muito cedo nos corações daqueles que comungaram do ministério público de Jesus de Nazaré. A outra noção que precisa ser discutida refere-se à datação do documento.

Os estudiosos do assim chamado Novo Testamento, em geral, e os especialistas no livro *Atos dos Apóstolos*, em particular, admitem que essa obra foi escrita entre o final do século I e o início do século seguinte. Assim, cabem duas proposições em torno da fé que seus versos exprimem: (1) embora muito posteriores ao assim chamado "evento Cristo", eles são depositários da crença no Jesus exaltado à direita de Deus e que se encontrava já desde o princípio ou (2) refletem e conservam uma forma de crer em Jesus como Senhor que foi engendrada na época em que foram escritos e como resultado de um processo de reelaboração de ideias, isto é, próximo ao fim do século I E.C. Ou, nos termos de Hurtado, uma mutação conceitual.

A tendência predominante nos círculos acadêmicos da atualidade é situar a assim chamada alta cristologia, ou seja, a crença e subsequente fé em Jesus como Deus a partir do final do século I. De certa forma, quanto mais próximo do ministério público do filho de José e Maria, menos factível reconhecer nele a encarnação de Deus. O distanciamento temporal e geográfico somado às influências culturais para além do ambiente de pensamento judeu formaram o terreno fértil em que germinou a ideia de exaltação de Jesus à direita de Deus.

Referências

Documentação textual

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

Obras de apoio

BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.

COLLINS, A. Y. How on Earth did Jesus become a God? A reply. In: CAPES, D. A.; DeCONICK, A. D.; BOND, H. K.; MILLER, T. (Eds.). *Israel's God and Rebecca's children*. Texas: Baylor University Press, 2007.

CROSSAN, J. D. *O nascimento do cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DUNN, J. D. G. *Christology in the making: a New Testament inquiry into the origins of the doctrine of the incarnation*. London: SCM Press, 1989.

_____. *Did the first Christians worship Jesus? The New Testament evidence*. Westminster: John Knox Press, 2010.

HORBURY, W. *Jewish messianism and the cult of Christ*. London: SCM Press, 1998.

HURTADO, L. *One God, One Lord*. Early Christian devotion and ancient Jewish monotheism. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

HURTADO, L. *At the origins of Christian worship*. The context and character of earliest Christian devotion. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

KLOPPENBORG, J. S. The formation of Q and antique instructional genres. *Journal of Biblical Literature*, v. 105, n. 3, p. 443-462, 1986.

_____. *Excavating Q: the history and setting of the Sayings Gospel*. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

_____. *Q, the earliest Gospel: an introduction to the original stories and sayings of Jesus*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

KÖESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2.

LABAHN, M.; SCHMIDT, A. *Jesus, Mark and Q: the teaching of Jesus and its earliest records*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.

MACK, B. L. *O evangelho perdido: o livro de Q e as origens cristãs*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

MÜLLER, U. B. *A encarnação do Filho de Deus*. São Paulo: Loyola, 2004.

-
- PORTEFAIX, L. *Sisters rejoice: Paul's letter to the Philippians and Luke-Acts as received by first-century Philippian women*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1988.
- STEIN, R. H. *The synoptic problem: an introduction*. Michigan: Baker Book House, 1989.
- TUCKETT, C. M. *Q and the history of early Christianity*. Edinburgh: T & T Clark, 1997.
- WALLIS, I. G. *The faith of Jesus Christ in Early Christian traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

A busca pela “originalidade religiosa” nas Gálias no período imperial

The quest for the “religious originality” in Gaul in the imperial period

Tatiana Bina*

Resumo: O debate sobre a “romanização”, já tão recorrente desde a década de 1970, pode ter se “naturalizado” como discurso descritivo das realidades provinciais, mas efetivamente talvez não tenha sido ainda devidamente dimensionado historiograficamente o que o sustentou: as evidências arqueológicas não romanas ou romanas mas com alterações locais que foram encontradas a partir do segundo quartel do século XX. O artigo procura fazer uma análise das discussões teóricas que criaram esses *tópoi* e apresentar dois exemplos de evidências arqueológicas que atestariam uma “originalidade religiosa” nas Gálias Romanas no período imperial.

Abstract: The debate on “Romanization”, so common since the 70’s, may have been became “naturalized” as a descriptive discourse of the provincial realities, but effectively what sustained it may have not been properly sized historiographically: non-Roman archaeological evidence or Roman but local changes that have been found and highlighted from the second quarter of the century XX. The article tries to make an analysis of the theoretical discussions that created these *topoi* and present two examples of archaeological evidence to attest the existence of a religious originality in Gaul Roman in the imperial period.

Palavras-chave:

Arqueologia;
Religião;
Império Romano;
Gália;
Mudança cultural.

Keywords:

Archaeology;
Religion;
Roman Empire;
Gaul;
Cultural change.

Recebido em: 01/02/2015
Aprovado em: 05/03/2015

* Bacharel e licenciada em História pela FFLCH-Usp. Obteve os títulos de mestre e doutora em Arqueologia pelo Mae/Usp com bolsa da Capes, fez estágio doutoral no *Collège de France* com bolsa sanduíche Capes-PDEE. É membro e supervisora de programas e pesquisa do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (Mae/Usp).

Introdução

Dentro das perspectivas pós-coloniais e das discussões sobre “romanização”, a religiosidade goza hoje de uma importância sem precedentes. Sendo entendida como parte relevante e articuladora da cultura, parte de seu interesse reside em uma percepção de que a religião seria um “sistema conservativo” (GREEN, 1998); desta maneira, a religiosidade pareceu uma via propícia para se estudar as adequações e inadequações à cultura romana.

Essa perspectiva todavia é nova. O processo de mudança desencadeado com a conquista romana parece ter sido muito mais complexo e interessante do que se tinha imaginado, e de uma história das lutas, da política e da administração jurídica se passou a uma história da etnicidade, da identidade e das mudanças culturais. Algumas das mudanças religiosas parecem ter ocorrido muito rapidamente, como a extinção do sacrifício humano, enquanto outras passaram por processos de combinação de elementos entre a religiosidade gaulesa e romana e perduraram durante todo o Império Romano, como os templos conhecidos como *fana*, ou surgiram e tiveram seu apogeu em diferentes períodos do Império, como os pilares e “colunas de Júpiter”.

Quando se trata das fontes, as principais evidências religiosas mencionadas, baseadas sobretudo no saque de Roma e de Delfos, são as seguintes: a) importância dos druidas e o sacrifício humano contra os inimigos e para a prática da adivinhação serão justamente aqueles que serão suprimidos (Estrabão, IV, 4, 4-6) (Diodoro da Sicília, *Biblioteca histórica*, V, 29) (Pompônio Mela, *Chorographie*, III, 2, 18-1) (Tácito, *Anais*, I, LXI); b) a única fonte que fornece nomes às divindades é *De Bello Gallico* (VI, 16-18), que nomeia Mercúrio, Apolo, Marte, Júpiter e Minerva e Lucano nas *Farsalia* (I, 444-462), mencionando Esus, Teutates e Taranis; c) quanto aos lugares de culto, Lucano descreve o sacrilégio de César contra um bosque sagrado nas *Farsalia* (III, 399-452), assim como Plínio também menciona a existência dos bosques nas *Histórias Naturais* (XVI, XCV).

Essas fontes, datadas entre o fim do séc. I a.C. e o séc. I d.C., enfatizam o horror do sacrifício humano e, à exceção de César, que menciona nomes de deuses romanos, procuram ressaltar as diferenças com a religiosidade romana. O sacrifício humano será duramente combatido, ainda que, em um trecho muito discutido, Amiano Marcelino, no séc. IV d.C, nos *Rerum Gestarum Libri*, XV, 9, 8, volta a falar de bardos e druidas, ainda que seu caráter pareça ter mudado. Segundo Plínio (*Hist. Nat.* XXX, IV, 13), seria já no principado de Tibério que os druidas e outros tipos de adivinhos e médicos desaparecem, embora Suetônio credite o feito a Cláudio (*A vida dos doze Césares*, Cláudio, XXV, 13).

Entretanto, todos esses trechos tão bem conhecidos não dão conta do que aconteceu no que tange à religiosidade gaulesa durante o Império Romano e a transformação dos territórios em províncias.

Este artigo tem como objetivo apresentar e discutir dois tipos de vestígios arqueológicos que atestariam criações originais na religiosidade das Gálias romanas: os *fana* e os pilares e “colunas de Júpiter”. Sua percepção e valorização são frutos de mudanças teóricas, historiográficas e arqueológicas que criaram as condições para diversos estudos.

Historiografia

1ª fase

A ideia de Roma tolerante às outras crenças foi uma constante em toda a historiografia do séc. XIX e XX. Um dos pontos constantemente repetidos é a predisposição romana à aceitação religiosa como forma de dominação, tese aceita e defendida na historiografia pelo menos desde Hegel e largamente baseada em Festo e Mommsen, apoiado em Tertuliano (RÜPKE, 2011, p. 11-15).

A noção de que havia os deuses “dos romanos” e os dos outros povos já estava presente, como destaca Rüpke (2011, p. 16), pelo menos desde Georg Wissowa, pupilo de Mommsen, em *Religion und Kultus der Römer* (1912). Ele afirma que haveria uma decadência dos deuses romanos por conta de sua assimilação com os deuses bárbaros na expansão do Império. Os deuses romanos teriam sido alienados de seu papel tradicional com a proliferação de seu culto. As divindades então já eram vistas como funcionais, com responsabilidades e competências específicas.

O trabalho de Dumézil inaugura, na década de 1940, uma nova fase de estudos sobre a religiosidade romana, antes baseada em alguns textos interpretados a partir de um ponto de vista positivista e de uma arqueologia que só somava seus achados. Dumézil buscava as representações que estruturavam o campo religioso da Roma arcaica (SCHEID, 2001, p. 97); para ele, o pensamento religioso funcionaria por sistemas, dos quais é preciso compreender suas articulações. Seu trabalho com base em métodos linguísticos e da sociologia histórica (SCHEID, 2001, p. 99), a partir de uma perspectiva comparativista, teve como um dos princípios analisar as divindades em suas interrelações, nunca de forma isolada; logo, não seria o nome da divindade o mais importante, mas sim que ela se insira dentro de um quadro funcional, sendo, esse sim, o que caracteriza a religiosidade romana. Um raciocínio que compreende a mudança e a transformação. A difusão, um termo em

voga na época, apesar de já ter sofrido oposição por Durkheim,¹ teria ocorrido por meio de contatos históricos.

Já com Childe (TRIGGER, 2004, p. 242), o difusionismo efetivamente começa a perder importância. Seu interesse está de fato centrado em como funciona a sociedade e não no porquê ela muda nessa época. Para Childe (JONES, 2000, p. 447), a mudança lenta se deve a fatores sociais internos e às rápidas influências externas (como a difusão, a migração ou a conquista). Nesse período, “afirma-se também, um interesse crescente por fatores não econômicos, tais como crenças religiosas, na promoção de mudança social” (TRIGGER, 2004, p. 325). A década de 1960 irá vivenciar, especialmente no campo da Arqueologia, uma enorme discussão sobre a hegemonia na cultura material que levaria à criação de culturas e identidades (GIFFORD, 1960, p. 341-2; JONES, 2000, p. 447).

2ª fase

A grande mudança de paradigma nos estudos sobre a religiosidade e sua importância na mudança cultural e, conseqüentemente, as tentativas de efetivamente compreender como aconteceu esse processo para além da conquista romana, nos períodos subsequentes, indo além de um processo de “romanização” como simples aculturação e transformação das sociedades provinciais em romanas, ocorreu na década de 1970, muito sob a influência do livro de Edward Said, *o Orientalismo*, de 1978. Essa mudança de olhar ocorreu principalmente como decorrência dos processos de descolonização e dos avanços técnicos e metodológicos na Arqueologia. Da década de 1970 até os dias de hoje uma série de discussões foi iniciada, como, por exemplo, a crítica ao termo “romanização”, que acabaram por produzir inúmeras tentativas de substituição a partir de termos como “hibridização” ou “emaranhado”.

Whittaker (1997) propõe, por exemplo, o termo “adaptação resistente” no lugar de “romanização”, pois, segundo ele, esse processo não pode ser definido por conformidade e resistência, já que em uma sociedade não existe “uma única classe e um único sistema de valores”, de forma que a cultura romana era apenas mais uma escolha. Às vezes resistência, adaptação e aceitação podem ocorrer simultaneamente.

Uma das grandes discussões se focou nos processos de resistência desses grupos à cultura romana, sobretudo na década de 1990 e no começo dos anos 2000. O termo usado em larga escala por autoras como Miranda Green (1998) e Jane Webster (1997)

¹ Durkheim em *As formas elementares da vida religiosa*, de 1912, via as sociedades como organismos vivos. Nessa época, as ideias difusionistas já tinham começado a ser rejeitadas pelos etnólogos e sociólogos europeus ocidentais.

teria, no contexto o suporte para a sua compreensão. Mas é certo que Hodder (1994) levanta um aspecto importante nesse quesito: até que ponto uma continuidade é uma resistência? Lentamente, se percebeu que a “resistência” não era a única resposta possível à situação colonial e a ideia de que haveria “negociações se impôs”.

O “sincretismo”, da década de 70 e ainda em voga até 2000 (WEBSTER 1997, p. 331), foi particularmente empregado no campo da religiosidade como um conceito analítico capaz de compreender o culto a divindades com nomes duplos, ou seja, epítetos locais. Esse conceito foi defendido como uma forma de explicar uma conversão de duas divindades em uma. O termo mais recentemente “evoluiu” para a “creolização” antes de chegar ao hibridismo, como uma maneira de se abordar as “sub-culturas” formadas pela adoção de novas crenças e práticas; o conceito teve como base análises comparativas entre a conquista romana e as conquistas modernas.

Ao mesmo tempo, nas décadas de 1960 e 1970, outra discussão – com enormes repercussões na historiografia anglo-saxã – produziu mudanças de termos nos agrupamentos sociais conhecidos por “tribo” e “raça”, preferindo-se, no lugar, o termo “grupo étnico”. “O aumento da ênfase foi colocada na auto-identificação dos atores sociais envolvidos, nos processos envolvidos na construção de limites de grupo, bem como na interrelação entre os grupos socioculturais. Tais abordagens contrastam com a análise holística tradicional, entidades orgânicas supostamente discretas” (JONES, 2000, p. 448).

No começo deste milênio, houve tentativas de substituição de uma palavra cujo emprego começou a requerer as aspas. Mattingly (2009, p. 285-289) substituiu “romanização” por “identidades”, que para ele seria um melhor construtor analítico para compreender as heterogeneidades: “What has previously been described as Romanization in effect represents the interactions of multiple attempts at defining and redefining identity”.

As identidades se formariam pela coesão de um agrupamento de símbolos, práticas, ritos e narrativas definidas caso a caso. Na medida em que esse atributo é importante ou não no contato com outra identidade, sua resposta pode ser variada, podendo ter consequências múltiplas. Contudo, não se pode esquecer que, no Império Romano, haveria uma relação de poder e esses agrupamentos às vezes eram impostos pelo dominante. Jones (2000, p. 452) acredita que havia um agrupamento de indivíduos provenientes de vários grupos minoritários criando uma bricolagem de identidades.

Essas discussões, porém, levaram ao surgimento de outro problema: uma extrema relativização das religiosidades no Império Romano como sendo um fenômeno

absolutamente local e que se resolveria unicamente no estudo da história de um local arbitrário, que em cada pesquisa precisa ser recortado, podendo estar baseado tanto em um aspecto jurídico-político, geográfico ou até no “substrato local”, retomado de outros modos.² E ainda, como consequência, a dificuldade de conectar esse nível com o global e com o social.

Esse debate ainda sem uma resposta definitiva encontrou atualmente em Rüpke (2011, p. 22) uma proposta interessante: a questão é que a fragmentação das construções sociais não atingiu somente a periferia, mas também o seu centro. Ele veria a “religião romana” como um meio de comunicação simbólica e como performance. Sua análise parte dos agrupamentos menores, como o indivíduo e o culto local para uma religiosidade supra-regional. O agrupamento entre esses vários subníveis pode se dar por um agrupamento ou até por rivalidades; o grande problema das análises anteriores é que a política nem sempre tem paralelos com a religiosidade ou uma serve para supor a outra. Não haveria assim uma “religião do Império” em oposição a outras religiosidades, já que a própria existência de um Império organizado é controversa.

Assim, o que se tornou nítido analisando a religiosidade no Império Romano é a multiplicidade de experiências religiosas (PRICE, 2011, p. 201). Isso porque, na definição do que seria romano – algo que também depende da cronologia, do espaço e da perspectiva – e do que não seria, as próprias pesquisas sobre a religiosidade em Roma também tiveram que ser consideradas. A verdade é que o conhecimento da religiosidade na própria Roma tem lacunas e falhas, por exemplo, o período do Principado (PRICE, 2011, p. 253).

Se muitas dessas discussões surgiram em decorrência do pós-colonialismo, essas reflexões também não podem ser desconectadas das reflexões sobre a pós-modernidade e de alguns de seus pressupostos que permeiam todas essas discussões, como a questão da fragmentação dos discursos narrativos, da diversidade das histórias locais, das pluralidades sociais e menor importância das hierarquias sociais: “The very name ‘postmodernism’ implies a development beyond the ideals of modernist thinking which focused on metanarratives and world systems” (HODOS, 2009, p. 9). O pós-colonialismo se inicia a partir dos historiadores e dos discursos literários, a partir de uma perspectiva de análise foucaultiana, tendo como mote a ideia de que as narrativas produzidas no passado e no presente o são em termos do seu intuito comunicativo.

² O uso do termo *substrato*, proveniente da linguística, também é novo e continua em voga até hoje. As tradições, histórias comuns não são um dado, são narrativas que em um presente são sustentadas por memórias coletivas. Logo, o substrato cultural não existe como um fato anterior às populações romanas durante o Império. Sua existência está assegurada por narrativas contemporâneas. As divindades autóctones não existem assim como reminiscências, mas como narrativas vivas, performances rituais, práticas e cerimônias (HODOS, 2009, p. 12).

A “originalidade religiosa”

Essas novas abordagens trouxeram à tona a existência de uma religiosidade autóctone, até então mal conhecida por não ser mencionada nas fontes escritas e que não era uma preocupação das buscas arqueológicas realizadas até então. Para as Gálias Romanas, o grande marco é o artigo de Paul-Marie Duval sobre a “originalidade arquitetônica” da Gália romana, de 1963, *L'originalité de l'architecture gallo-romaine*, que estabelece uma diferenciação entre o que podem ser considerados elementos arquitetônicos e estilísticos tipicamente romanos. A “originalidade da arquitetura” estaria, para ele, nos monumentos civis e religiosos, mas é nos últimos que ele irá se concentrar. Entre os atestados dessa “originalidade” da Gália romana, os seguintes vestígios são analisados: os fana, os pilares e “colunas de Júpiter”, os arcos, teatros, troféus, na maneira de figurar as armas e na mistura de estilos helenísticos e italianos. Ele atribui essa diversificação na arquitetura da Gália romana às causas ambientais e ao ambiente guerreiro da conquista (DUVAL, 1989, p. 1055).

Duval não é o primeiro a refletir sobre aspectos ou monumentos inovadores nas Gálias romanas, mas ele é o primeiro a ver essa “originalidade” em conjunto e não como inovações pontuais. Igualmente, ele é um dos primeiros a colocar como questão o “substrato arquitetural” (DUVAL, 1989, p. 1057) sobre o qual a arquitetura grega e romana vai se instaurar.

Em 1963, Duval ainda acredita que as construções megalíticas eram feitas até a época romana (DUVAL, 1989, p. 1057). Na época, o estabelecimento da cronologia ainda era um problema a resolver e fundamental até para distinguir as edificações – tratava-se sobretudo de descobrir quais tinham sido os primeiros monumentos romanos nas Gálias – por quem, quando e se tinha havido influências.

O problema seria descobrir em que medida os gauleses usaram as técnicas romanas para construir edifícios derivando de suas tradições; finalmente, trata-se de definir quando teria acontecido a *interpretatio romana* e a *interpretatio Gallica*. Sim, porque o tipo de construção e os materiais utilizados pelos autóctones divergem dos romanos e os primeiros raramente eram percebidos arqueologicamente até então.

Para Duval, nas áreas “mais celtas”, o vale do Ródano e a Bretanha, haveria o testemunho dos *fana*, templos geralmente de plano quadrado com uma galeria supostamente para a circumbulação, orientados para o Leste; o exemplo mais conhecido ainda é templo de Jano, de Autun, que faz supor que a galeria em torno do seu plano seria feita com outros materiais, entre eles a madeira. De tamanho e construção modesta, o templo geralmente está inserido em um períbolo e às vezes se encontra associado a outros. Uma ampla documentação sobre ele já tinha sido reunida por Albert Grenier, no seu *Manuel d'Archéologie Gallo-Romaine*, em 1934.

O segundo tipo de edifício analisado por Duval são os teatros-anfiteatros, um tipo de construção misto, mas que não teria para ele indícios de um substrato como os *fana*. O terceiro são as habitações, sobretudo, as vilas campestres. Finalmente o quarto tipo, os pilares: os funerários com influência da Síria, da região do Reno, como o de Igel, e o outro tipo, os votivos, os pilares ou as “colunas de Júpiter”, como a Coluna de Cussy, que seriam destinadas a posicionar o mais alto possível a estátua de Júpiter, que poderia ser figurado no seu aspecto “celta”, com a roda, ou como cavaleiro combatendo um monstro gigante. Sua descrição diria que o monumento teria uma base quadrangular, com imagens de divindades, tambor octagonal com os bustos de “planetas”, capitel com as faces das quatro estações. Para ele o monumento teria um simbolismo divino e cósmico, embora ele não explore essas características. Com uma distribuição concentrada na Gália do leste, mas não apenas, o monumento se definiria como galo-romano pela justaposição de seus elementos, em especial a estátua de Júpiter. Em último lugar, a técnica está ligada às fortificações. Uma de suas constatações interessantes é que essas inovações não irão desaparecer ao longo do Império Romano, ao contrário irão continuar até a Antiguidade Tardia (DUVAL, 1989, p. 1083-1084).

A “originalidade” da religiosidade nas províncias passa por um problema substancial: entender as mudanças que se processam na religiosidade – não só “romana” – trazida com o exército e grupos adjacentes, os comerciantes, os trabalhadores que irão construir as estradas, cidades, templos, os veteranos que irão ocupar as colônias, assim como o “corpo” administrativo e que irá se instituir e inserir na população que já tem seus cultos. Daí surge a discussão sobre como perceber e compreender essa religiosidade. A “originalidade” é hoje percebida através de duas abordagens arqueológicas principais:

a) O contexto arqueológico

Durante a primeira metade do século XX, as sociedades conquistadas foram consideradas receptoras culturais e teriam adotado passivamente padrões culturais e sociais na expectativa de criação e manutenção de status. Mas com a Arqueologia Pós-Processualista uma nova fase se instaura: se trata de ir além da pura materialidade dos objetos, para, através do contexto, tentar compreender seu uso e a leitura que se faria desses objetos (WEBSTER, 1997). Hingley (2009) ressalta que é no contexto que se pode entender o uso de um objeto “romano”.

b) A arqueologia do ritual

Para além do próprio reconhecimento das diferenças e especificidades dos vestígios arqueológicos com importância religiosa, mas que divergem do que foi trazido de fora, outro

tipo de pesquisa lida com o que seria mais tangente à religiosidade: as evidências de ritos que têm entre seus maiores defensores John Scheid (2007, p. 33). As contribuições dessa abordagem vêm na alçada do desenvolvimento e integração de outras disciplinas, como a Botânica e a Zoologia, e procuram resgatar um aspecto de difícil aceção: quais os elementos materiais dos ritos, o que era cultuado, o que era dedicado, como e onde, fornecendo pistas importantes sobre mudanças e continuidades de um período para o outro.

Lugares de culto: *Fana*

Apesar dos equívocos e, apesar de datadas, as propostas de Duval se mostraram promissoras. Efetivamente, sobre os templos de plano quadrado, conhecidos como *fana*, uma série de estudos foi realizada, sendo o mais relevante o de Isabelle Fauduet de 1993, em que a autora estabelece uma tipologia dos templos, ainda que muitos não tenham sido até hoje escavados. O que significa que muito do que se sabe sobre eles é proveniente de prospecções e fotografias aéreas. Fora algumas escavações, também muito da sua pesquisa ainda só pode ser feita pela análise da inserção urbanística desse templo. Ainda assim, dos 635 repertoriados por Fauduet, 233 estão em um períbolo, desses só 215 são passíveis de fornecer dados sobre qual era o formato do períbolo e, portanto, seu entorno.

As diferenças entre os *fana* e os templos romanos são várias. A primeira diferença: ele é quadrado, ou próximo dessa forma, enquanto um templo romano é retangular. Em seguida: a existência de uma galeria de circulação, que existiria na maioria dos templos, teria uma cobertura mais baixa que a parte central; a abertura do templo seria para o Leste, assim como a maioria dos templos helênicos; a estátua de culto deveria estar no meio da *cella*; e, finalmente, o templo frequentemente está em posição dominante. O principal indício que garantiria a influência romana sobre a construção desses “templos celtas”, trazendo a eles uma diversidade de expressões, seria para Duval (1963, p. 43), a existência de um *pronaos* e um *podium* no plano quadricular.

O contexto de análise possível aqui não é apenas o contexto da escavação, mas a sua inserção na paisagem em processo de criação. Os *fana* foram, na maior parte dos casos, construídos concomitantemente às estruturas urbanas ao redor. Logo, apesar de associarem elementos arquitetônicos diferentes, não parece haver uma continuidade de ocupação do espaço. O processo de criação de uma estrutura urbana, com plano ortogonal e edifícios com espaços pré-determinados dentro dessa estrutura que formulassem um espaço romano ideal, começou como um projeto da República, pelo que o espaço que esse templo ocupa dentro do espaço urbano cria uma inserção que vai além do campo espacial, chegando ao nível simbólico (ZANKER, 2000).

Haveria 269 templos em assentamentos, dos quais com certeza quarenta e quatro associados diretamente aos espaços urbanos, e 285 no exterior, dos quais, 23 estão em um conjunto de habitações, 47 em vilas e 187 isolados. Segundo Faduét (1993), havia 119 sítios situados mais ou menos entre duas ou três *ciuitates*,³ a maioria perto de um assentamento; esse dado foi estabelecido através da comparação entre a localização dos *fana* e a posição das primeiras dioceses, inscritas em documentos medievais.

Através de inscrições é possível saber que os rituais e celebrações que ocorriam nos *fana* faziam parte da religiosidade oficial da colônia. O templo e as atividades que nele aconteciam não eram considerados estrangeiros. Percebe-se que o fato de se estar dentro do muro pode ser um indicativo do status do santuário e que ele faria parte dos cultos públicos da cidade. É preciso lembrar que, neste caso, os muros podem ter sido construídos em uma data posterior ao santuário e a noção de fora e dentro da cidade precisa ser bem investigada.

Ao contrário do que se poderia esperar, os *fana* dentro do urbanismo romano não necessariamente tenderiam a se encontrar afastados do centro urbano, embora associados a edifícios de padrão romano, com associações religiosas, como os teatros e termas. Woolf (1998, p. 123), ao trabalhar com a cidade, relativiza a sua importância como fator de “romanização”. Segundo ele, tudo depende do ponto de vista do habitante.

A maioria da construção desses templos data do séc. I d.C. e o abandono ocorre sobretudo entre os séculos II e III d.C. Mas quase todos os vestígios (FAUDUET, 1993, p. 99-150) encontrados datam do séc. I d.C., em especial da primeira metade do século. A prática cultual nesses templos é atestada por oferendas como tabletes e placas, sobretudo, provenientes do nordeste da Gália, moedas – como em Roma, mas com uma cunhagem própria para esses cultos –, lamparinas, anéis, fíbulas. Também foram achadas rodas, datadas do séc. I a.C., na Gália Bélgica, dedicadas a Júpiter Taranis ou Júpiter Ótimo Máximo, sendo essa uma evidência de continuidade importante, já que são encontradas também no séc. I a.C., por exemplo, em Corent (POUX, 2006, p.128).

Entre as esculturas se verificam figuras de terracota de animais, esculturas em pedra do séc. I d.C., e cerca de 64 esculturas e metal. Só há quatro representações de peregrinos, em madeira. As divindades cultuadas seriam Minerva, Júpiter, inclusive I.O.M. e Capitolino, Maia e Mercúrio, Apolo e Sirona, Marte, Minerva e outras divindades femininas, Hércules e Netuno. O culto imperial também não está excluído. Há um grande

³ Nosso trabalho de mestrado se dedicou a compreender em profundidade a inserção desses templos em espaços urbanos. Nas Gálias, diferentes status políticos para os espaços urbanos são verificados, com lógicas de organização e edifícios variados, entre os quais colônias, *ciuitates*, *uici* e assentamentos. As *ciuitates* eram subdivididas em *pagi* e esses em *uici*, os últimos compreendidos também como assentamentos secundários, que mantinham uma relação de dependência com os *pagi* e as *ciuitates*.

número de dedicatórias com variações regionais. Só há 6 tabletes com magia contra inimigos, prática que era mais comum em Roma.

Quanto aos depósitos, é difícil determinar se eram internos ou externos aos templos, ainda mais porque uma arqueologia preocupada com o ritual só se iniciou há pouco tempo e os dados são dispersos. Entre os encontrados há pateras, pratos e copos de cerâmica, prata ou bronze encontrados na cela, abandonados ou em depósitos (depositados com oferendas no interior e ou moedas, com o fundo embaixo e associados a outros vestígios).

Os ex-votos anatêmicos foram encontrados apenas em 20 santuários, provavelmente associados com cultos de cura, desde o séc. I d.C.. Constituídos de placas de bronze, latão martelado e estampado que provavelmente eram afixados em suportes de madeira. Foram encontrados sobretudo na Lionesa, mas não na Bélgica.

Os objetos mais interessantes por indicarem uma mudança clara de culto do período gaulês para o período romano são as armas e miniatura de armas que deixaram de ser dedicados no fim do séc. I d.C., indicando uma desmilitarização ao mesmo tempo que a continuidade simbólica do culto por um período. Primeiro, desapareceram as armas; durante a conquista, a partir da segunda metade do séc. I d.C., há a miniaturização de peças, escudos, lanças e espadas, em lugares que não se encontram depósitos de armas antes da conquista. Esse culto é atestado na Gália Bélgica e em pequenos depósitos na Grã-Bretanha. Enquanto as armas mais antigas eram feitas de ferro, as mais recentes, a partir do séc. I d.C., eram feitas em bronze. As armas em outros tempos teriam sido colocadas presas nos muros em Gournay-sur-Aronde, enquanto em Ribemont-sur-Ancre ficariam em uma esplanada na frente do santuário (BRUNAUX, 2006, p. 106). Também miniaturizados, mas mais comuns e datando apenas do séc. I d.C., também foram encontrados instrumentos miniaturizados, como o martelo, dedicados a Marte, Mercúrio, Minerva, Matres, Netuno, em regiões como a Suíça e Normandia, Grã-Bretanha, Saint-Marcel.

Os sacrifícios de animais deveriam provir de depósitos votivos e de restos sacrificiais, restos de refeição e vestígios de limpeza. O maior consumo é de porcos (embora esse diminua no séc. II d.C.), cabras e bois. Os cavalos desaparecem depois da conquista. Em menor número, foram encontrados cães e cervos. Nenhum traço de sacrifício humano foi encontrado, como são encontrados antes da conquista, por exemplo em Gournay-sur-Aronde e Ribemont-sur-Ancre.

Entre as categorias de cargos religiosos mencionadas nas inscrições, há os flâmines, os sacerdotess, os *vergobret* dos Bituriges, mencionados em um vaso depositado em uma fossa.

Suportes de cultos: pilares e “colunas de Júpiter”

A situação dos pilares e “colunas de Júpiter” é muito mais complicada; esses objetos não foram alvo de tantas pesquisas nos últimos anos (BINA, 2015), embora seus relevos forneçam alguns dos mais importantes documentos sobre a religiosidade dos séculos I e II d.C. e mesmo da religiosidade anterior, como os muito conhecidos pilares de Mavilly e dos Nautes. Pilares e “colunas de Júpiter” eram monumentos diversos no espaço e no tempo, na iconografia empregada e, muito provavelmente, nos ritos e crenças dos quais eram o suporte material.

Os pilares e “colunas de Júpiter” são constituídos, tanto num caso como no outro, por bloco prismáticos sobrepostos, contendo em cada um dos seus lados uma ou duas divindades. A diferença é que os pilares seriam compostos por blocos prismáticos sobrepostos, enquanto as colunas eram constituídas por dois blocos com figuras frontais de divindades em cada uma das suas faces, sobrepostas por uma coluna, com ou sem figuras divinas, e tendo também acima um capitel e uma estátua de Júpiter equestre lutando contra um monstro anguipede. Esses últimos teriam, sem dúvida, sua maior concentração ao redor do Reno. As Gálias contam com um número bem menor de colunas do que as Germânicas, mas, em contrapartida, têm um número substancial de evidências de pilares com uma distribuição geográfica expressiva nas três Gálias, com uma concentração maior na região entre a Gália Lionesa e a Germânia Superior. A datação também é divergente: os pilares teriam seu ápice no séc. I d.C. e as colunas, no séc. II d.C..

Sua localização é incerta, porque a maior parte desses blocos ou foi encontrada em um contexto secundário, como material de construção posterior, ou em necrópoles ou nunca saiu de circulação. As poucas evidências fazem crer que eles deveriam ficar dentro do períbolo dos templos. Por essa razão é muito difícil saber quais eram os rituais associados a eles. Contudo, é fundamental destacar sua importância para a religiosidade do período. Em primeiro lugar, pela quantidade (cerca de 161 blocos com figuração nos quatro lados com divindades). Em segundo lugar, porque a própria forma do pilar parece mais próxima culturalmente dos autóctones e dos romanos. Em terceiro lugar, pela importância da iconografia.

A representação iconográfica é simples: uma figura de pé, vista frontalmente, com rostos sem expressões. A suposição de que essas imagens seriam divindades ocorre por conta de uns poucos casos, tanto na Germânia como na Gália, onde há inscrições com seus nomes e a associação dessas figuras humanas com atributos constantemente associados a figuras divinas. Também no campo da iconografia encontra-se a principal

diferença entre eles: os pilares podem às vezes ter divindades autóctones em algumas cenas, enquanto os pedestais de coluna, não.

Os pilares e “colunas de Júpiter” têm sido utilizados como uma prova da existência de um “panteão local”, ideia muito controvertida por supor que existe um panteão, o que, nos moldes helênicos, não é verdade para os romanos; e, por abarcar como categoria espacial o termo “local” que, embora muito em voga ultimamente, por si só não diz muito: o tempo e o espaço precisam ser bem definidos para uma análise bem sucedida. Metaforicamente, o que a expressão “panteão local” tenta transmitir é que as divindades funcionariam como grupos interligados em diferentes recortes espaciais, por vezes menores do que as províncias ou unidades administrativas.

A conhecida ideia da *interpretatio romana* dos deuses, que teria sido feita por romanos, como talvez César (*De Bello Gallico*, VI, 16-18) e autóctones através da junção de nomes latinos com epítetos locais verificável na epigrafia (JUFER; LUGINBÜL, 2001), tem nos pilares do séc. I d.C. a prova de ser um processo mais lento do que imaginado. O Pilar dos Nautes traz não apenas, em um caso único, a figuração de algumas divindades, como seus nomes como *Esvs* e *Cernnvnvs*. As figurações dessas divindades podem ter se confundido com as de outras, como Hércules, Marte e Mercúrio, mas não voltarão a ocorrer da mesma maneira.

Conclusão

O tempo provou que Duval tinha colocado uma questão importante e que passou a ser preponderante nas pesquisas sobre as Gálias romanas, sobretudo, no campo religioso. Hoje, a busca pela “originalidade” na arqueologia das Gálias romanas não se dá tanto através de um debate teórico, historiográfico e religioso quanto na formulação das “perguntas” feitas aos sítios arqueológicos.

As recentes pesquisas, sobretudo arqueológicas, têm levantado um cenário muito mais complexo do que o imaginado há alguns anos. A diversidade de evidências, mas também de interpretações, tem indicado uma vivência religiosa provincial mais rica e múltipla do que se imaginava. A discussão sobre as identidades e as etnicidades também teve um peso fundamental para a mudança paradigmática nas escavações.

A ideia de que História é narrativa, uma das conclusões da pós-modernidade, expõe um dos perigos da tentativa de criar um passado coerente, de que hoje temos consciência. A História não é homogênea e muitos fenômenos, à primeira vista, não fazem muito sentido a não ser que tenhamos claro que há uma constante luta por grupos dissonantes para fazer prevalecer suas ideias e valores, com eventuais ganhos, mesmo que às custas das lógicas governantes e de dominação.

Os *fana* se mostraram importantes locais de culto para estudar as mudanças religiosas no Império Romano. A associação de elementos diversificados parece indicar um espaço de integração e o cenário de mudanças mais fortes no séc. I d.C. Mas, como sempre, o que desaparece e quando também são importantes indicativos das transformações, o que parece indicar um século II d.C. com menos tensões entre a religiosidade autóctone e a romana, o que não significa a vitória ou perda de uma sobre a outra, mas o estabelecimento de um equilíbrio de forças. Os pilares e “colunas de Júpiter” parecem indicar a mesma coisa. Os pilares evidenciarão uma religiosidade autóctone em profunda transformação com figuras iconográficas de divindades únicas deste período, enquanto as colunas se aproximariam mais dos modelos romanos.

A busca pela “originalidade” é, assim, uma busca pela diferença, especificidade e formação de um passado complexo e não homogêneo. A missão de identificar os indícios diacrônicos é naturalmente uma tarefa ingrata, de contar a história não apenas das elites nem apenas dos vencedores.

Referências

- BINA, T. *Os 'Fana' no contexto galo-romano*. 2008. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- _____. *Os panteões galo-romanos nos Pilares e "Colunas de Júpiter"*. 2015. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BRUNAU, J-L. Religion et sanctuaries. In: GOUDINEAU, C. (Éd.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance, 2006.
- DUVAL, P-M. L'originalité de l'architecture gallo-romaine. In: VIIIe CONGRÈS INTERNATIONAL D'ARCHÉOLOGIE CLASSIQUE. Paris: 1963.
- FAUDUET, I. Les temples et tradition en Gaule Romaine. Paris: Errance, 1993.
- GIFFORD, J. C. The type-variety method of ceramic classification as an indicator of cultural phenomena. *American Antiquity*, v. 25, p. 341-347, 1960.
- GREEN, M. J. *God in man's image: thoughts on the genesis and affiliations of some Roman-British cult imaginary*. Britannia/London. London: W.S. Maney and Son, 1998, p. 17-30, 1998. v. 29.
- HINGLEY, R. Cultural diversity and unity: empire and Rome. In: HALES, S.; HODOS, T. R. (Eds.). *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 54-75.

- HODDER, I. *Interpretación en Arqueología*. Barcelona: Crítica, 1994.
- HODOS, T. Local and global perspectives in the study of social and cultural identities. In: HALES, S.; HODOS, T. R. (Eds.). *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 3-31.
- JONES, S. Discourses of identity in the interpretation of the past. In: THOMAS, J. (Ed.). *Interpretative Archaeology: a reader*. Leicester: Leicester University Press, 2000, p. 445-457.
- JUFER, N.; LUGINBÜHL, T. *Répertoire des dieux gaulois: les noms des divinités celtiques connues par l'épigraphie, les texts antiques et la toponymie*. Paris: Errance, 2001.
- MATTINGLY, D. J. (Ed.). Dialogues in Roman imperialism: power, discourse, and discrepant experience. *Journal of Roman Archaeology*, n. 23, 1997.
- _____. Cultural crossovers: global and local identities in the Classical World. In: *Material culture and social identities in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 283-295.
- POUX, M. Religion et société: le sanctuaire arverne de Corent In: GOUDINEAU, C. (Éd.). *Religion et société en Gaule*. Paris: Errance, 2006.
- PRICE, S. Homogeneity and diversity in the religions of Rome. In: NORTH, J. A.; PRICE, S. R. F. (Eds.). *The Religious History of Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 253-275.
- RÜPKE, J. Roman Religion and the religion of Empire: some reflections on method. In: NORTH, J. A.; PRICE, S. R. F. (Eds.). *The Religious History of Roman Empire: pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 9-36.
- SCHEID, J. *Religion et piété à Rome*. Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. A. *La religion des Romains*. Paris: Armand Colin, 2007.
- TRIGGER, B. J. História do pensamento arqueológico. São Paulo: Odysseus, 2004.
- WEBSTER, J. Necessary comparisons: a post-colonial approach to religious syncretism in the Roman provinces. *Culture Contact and Colonialism*, n. 3, p. 324-338, 1997.
- WHITTAKER, C. R. Imperialism and culture: the Roman initiative. In: MATTINGLY (Ed.). Dialogues in Roman imperialism: power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire. *Journal of Roman Archaeology*, n. 23, 1997.
- WOOLF, G. *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. Urbanization and its discontents in early Roman Gaul. *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. Ser. 38, p.115-131, 2000.
- ZANKER, P. The city as symbol: Rome and the creation of an urban image. *Journal of Roman Archaeology*, Suppl. Ser. 38. p. 25-41, 2000.

Poder imperial e lugares de culto nas representações numismáticas do principado de Cláudio

Imperial power and places of worship in the numismatic representations of Claudius

Willian Mancini*

Resumo: As fontes numismáticas são um importante vestígio para a compreensão de aspectos das sociedades antigas. Um dos aspectos elucidados por este tipo de fonte é o religioso, representado através de divindades louvadas, templos importantes ou rituais exercidos nas sociedades. No contexto do Império Romano, percebe-se que esta temática divide espaço com o poder imperial e o objetivo de estabelecer uma identidade local. O objetivo deste artigo é mostrar, através das emissões numismáticas, como este processo ocorreu em algumas localidades do Principado de Cláudio.

Abstract: The numismatic sources are an important vestige to understand aspects of ancient societies. One of these aspects that are elucidated by this type of source is the religious one, represented through praised deities, important temples or rituals. In the context of the Roman Empire, one realizes that this theme shares space with the imperial power and the purpose of establishing a local identity. The objective of this article is to show through numismatic emissions as this process occurred in some localities of the Principate of Claudius.

Palavras-chave:

Cláudio;
Império Romano;
Numismática;
Aspectos religiosos;
Identidade local.

Keywords:

Claudius;
Roman Empire;
Numismatic;
Religious aspects;
Local identity.

Recebido em: 11/03/2015
Aprovado em: 20/04/2015

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), sob orientação do Prof. Dr. Fábio Faversani.

A numismática nos permite perceber uma série de elementos presentes dentro da sociedade romana. Dentre estes elementos, a religião é muito presente nas representações numismáticas, seja através da representação de deuses, seja através de representação de templos, ou até mesmo de pessoas exercendo sacerdócio ou práticas religiosas. O que pretende-se apresentar, neste artigo, é como tais representações se desenvolvem nas moedas ao longo do Principado de Cláudio, tanto em nível de moedas ditas imperiais quanto as provinciais. Com esta abordagem, visa-se a debater como estas representações de templos e estátuas locais objetivam estabelecer uma identidade provincial e local, em meio a uma estrutura imperial que se estabelece através de magistraturas relacionadas aos cultos, tais como o pontificado máximo e demais sacerdócios.

Segundo Williams (2007, p. 144), vários foram os elementos utilizados nas moedas para representar a religião e o religioso. Locais religiosos, como templos, altares e monumentos e práticas religiosas, como sacrifícios e cerimônias, são elementos que permanecem presentes nas moedas até a deposição do último imperador romano. Outro elemento muito comum ligado a esta prática religiosa é a distribuição de grãos. E o que tais elementos, presentes nas moedas, implicaria na representação do religioso?

Tendo como modelo os gregos, as primeiras moedas romanas do final do século IV a.C. começaram a trazer figuras de deuses greco-romanos, tais como Marte, Hércules, Júpiter, Apolo e Minerva, e símbolos ligados às práticas religiosas, como águias, tripé e caduceu. Mas, a partir de 130 a.C, há uma revolução quanto ao uso das moedas. O conselho responsável pela "Casa da Moeda", formado por três magistrados (*tresviri monetales*) responsáveis pelas cunhagens de moedas e seus elementos, começaram a aplicar, nas moedas, símbolos de escolha pessoal, e passaram a valorizar através destes a história de suas famílias. Logicamente essa revolução no uso das moedas é consequência das transformações pelas quais a República romana estava passando nos seus dois últimos séculos. A autopromoção se fazia cada vez mais necessária para a classe política na disputa por magistraturas importantes.

Tendo como exemplo o *lituus*, instrumento utilizado pelos áugures, em uma moeda republicana, este, num primeiro momento, poderia simplesmente indicar que determinado indivíduo (magistrado) representado na moeda era um membro com grande influência política dentro do colégio dos *augures*. Ou, tomando como referência os tempos finais da República e começo do Principado, o *lituus* poderia remeter a Augusto, que em 42 a.C., após entrar para este colégio, passa a ter estátuas equestres com o *lituus* em suas mãos. Mas, para além desse simbolismo, o *lituus* tem uma função religiosa, abrangendo uma

forte ligação com os especialistas em augúrios, que remete a Rômulo, fundador de Roma. Williams (2007) ainda afirma:

O lituus, então, era um símbolo de poder emocional, bem como o fornecimento de informações factuais sobre o *curriculum vitae* do indivíduo com o qual foi associado sobre a moeda, um símbolo capaz de invocar em espectadores romanos sentimentos fortes sobre a relação única de sua comunidade com seus deuses, e sobre os augúrios que desempenharam um papel importante na mediação dessa relação. O que o aparecimento cada vez mais frequente de símbolos religiosos nas moedas dos anos 130 a.C. em diante também revela é que o poder dessas imagens não era meramente uma inovação de Augusto nas moedas, mas algo que teve suas raízes e antecedentes no período republicano tardio.

Segundo C. Howgego, em sua obra *Ancient History from coins*, os romanos da era imperial continuaram com a tradição republicana de cunhar nas moedas expressões de suas mais diversas religiosidades, e mesmo mantendo certa circunspecção, essas expressões de divindades se mostraram com um elemento forte de expressão e justificação do poder. Inclusive, os próprios imperadores passaram a assumir um caráter divino, sendo por diversas vezes representados como deuses nas moedas, principalmente e de forma direta, após a morte quando por vezes lhes era concedido o título de *divus* (divino). A menos que sua memória fosse repudiada, este status era estendido aos membros mais próximos da família imperial. Em alguns casos, esta caracterização como ser divino era praticada ainda em vida, como cita C. Howgego (2001), o que foi acontecendo ao longo dos governos subsequentes a Augusto:

Agripina foi mostrada usando uma coroa de milho sob Cláudio, Nero adotou a égide (o emblema de pele de cabra de Júpiter e Minerva) e o uso de coroa radiada. Este último, que tinha sido, e continuou a ser, uma marca dos *divi*, veio a ser utilizada para todos os imperadores como uma designação comum de determinadas denominações.

Os imperadores também foram ao longo do tempo associando a sua imagem a divindades, de modo a estabelecer certa conexão com atributos que o deus, em questão, carregava consigo, e que já eram de conhecimento público. Desta forma, qualquer indivíduo que observasse uma moeda poderia estabelecer a conexão entre a representação do imperador e determinada característica da divindade cunhada no reverso da moeda. Desse modo, no período de Augusto surgiram imagens dele associado a Marte *Ultor*, o que o caracterizava o *princeps* como vingador depois de sua vitória em Ácio (Figura 1) (Anverso: efígie de Augusto com a inscrição IM IX TR PO V/ Reverso: MART VLTO[R]) e a Apolo *Actius* (Figura 2) (Anverso: busto de Apolo / Reverso: Augusto conduzindo um arado e a inscrição IMP CAESAR).

Figura 1: RIC *Augustus* 507

Fonte: http://wildwinds.com/coins/sear5/s1589.html#RIC_0507.

Figura 2: RIC *Augustus* 272

Fonte: http://wildwinds.com/coins/imp/octavian/RIC_0272.1.jpg.

Essas relações entre imperador e divindade ocorrem por duas vias: a primeira está relacionada às virtudes que o imperador é referido i.e.: *Aequitas* (Igualdade), *Clementia* (Clemência), *Liberalitas* (Generosidade), *Pietas* (Religiosidade) e, no caso para o Império como um todo, *Salus* (Saúde), *Spes* (Esperança), *Securitas* (Segurança), *Felicitas* (Prosperidade), *Hilaritas* (Alegria). Representações desse tipo, envolvendo as virtudes imperiais, segundo Noreña (2001), eram mais comuns do que imagens relacionando o imperador a membros da família imperial.

Algumas dessas características passaram a receber culto público, e outras só continuaram a ser frequentes em moedas e poucas representações artísticas. Destaca-se que a cunhagem de imagens de virtudes imperiais tendeu a ser uma prática predominante nas moedas imperiais, sendo raros os exemplos em moedas provinciais. Segundo Williams (p. 157), o imperador era visto como o “autor público” da cunhagem de moedas em Roma e o regulador do sistema de produção dentro das oficinas de cunhagem. Desse modo, caberia ao imperador escolher todos os elementos que estariam presentes nas moedas, em que quantidade tais moedas seriam cunhadas e seu fim.

No principado de Cláudio, temos poucos mas marcantes exemplos desse tipo de cunhagem relacionada ao culto das virtudes imperiais. A primeira e mais abundante em todo o seu principado é a *Constantia* (Perseverança). Nas moedas claudianas, a *Constantia* é representada em uma moeda que traz no anverso a efígie de Antônia, mãe de Cláudio, com a inscrição ANTONIA AVGVSTA, e no reverso traz Ceres segurando em uma das mãos uma tocha e na outra uma cornucópia e a inscrição CONSTANTIAE AVGVSTI (Figura 3).

Figura 3: RIC *Claudius* 65



Fonte: http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s1898.html#RIC_0065.

Antônia fora sacerdotisa do culto do Divino Augusto, de quem a autoridade imperial teria fluído. Mas, quando analisamos os fatos que ocorreram nos primeiros anos do Principado de Cláudio, narrados por Suetônio (*De Vita Caesarum Divus Claudius*, X-XIII), e por Dio Cássio (*Historia* LX, 1-16), percebe-se uma grande perturbação e uma grande luta para Cláudio se manter no poder. Ou seja, essa perseverança mostrada por Cláudio poderia ser uma virtude que ele gostaria que fosse caracterizada como uma virtude imperial. Cabe ressaltar que, em uma nota do *Roman Imperial Coinage*, os editores do livro discutem a quem a virtude da *Constantia* estaria relacionada. Pela inscrição, CONSTANTIAE AVGVSTI, não poderia estar relacionada a Antônia, pois o genitivo AVGVSTI se refere ao masculino. Assim, os editores acreditam que a virtude aqui enaltecida estaria se referindo a Augusto.

Outra virtude que aparece na moeda é PAX (paz), também nos anos iniciais do principado de Cláudio (Figura 4). No anverso, a moeda traz a efígie de Cláudio com a seguinte inscrição T CLAVD CAESAR AVG P M TR P, e no reverso traz a representação da *Pax*, caminhando e segurando um caduceus que aponta para uma serpente com a inscrição PACI AVGVSTAE.

Figura 4: RIC I *Claudius* 9

Fonte: http://wildwinds.com/coins/ric/claudius/RIC_0009.jpg.

Ainda dentro das representações de virtudes imperiais, uma que merece ser destacada para o principado de Cláudio é a da *Libertas* (Figura 5). A moeda traz no anverso a efigie de Cláudio com a inscrição TI CLAVDIVS CAESAR AVG P M TR P IMP. O reverso traz a representação da *Libertas* segurando o *pileus* e estendendo a mão esquerda, acompanhada da inscrição LIBERTAS AVGVSTA, e a sigla S C, ou seja, cunhadas com a permissão do Senado (por se tratar de uma moeda de bronze).¹

Figura 5: RIC I *Claudius* 97

Fonte: http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s1859.html#RIC_0097.

Outra virtude louvada no Principado de Cláudio é a *Spes* (Esperança). Ela está cunhada em um sestércio, que é datado entre 41-50. A figura traz no anverso a efigie de Cláudio e a inscrição TI CLAVDIVS CAES AVG P M TR P IMP. No anverso, traz a representação da *Spes*, segurando flores e com a túnica elevada, juntamente com a inscrição S C (Figura 6).

¹ No principado de Cláudio, as moedas de ouro e prata somente eram cunhadas pelas oficinas imperiais.

Figura 6: RIC I *Claudius* 99

Fonte: http://www.wildwinds.com/coins/ric/claudius/RIC_0099.4.jpg.

Pela falta de uma datação precisa, não se pode relacioná-la a eventos específicos do principado de Cláudio. Por este espaço temporal (41-50), poderia se relacionar à própria ascensão de Cláudio, após os anos funestos do governo de Caio Calígula. Poderia estar ligada ao fim da revolta da Dalmácia liderada por Camilo Escriboniano. Ou ainda, à morte de Messalina, e ao subsequente casamento com Agripina e à adoção de Nero. Diferente de outras moedas com uma data específica, como aquela (Figura 7)² contendo a representação da *Victoria Avgvsti*, datada de 41 – 42, esta sim poderia estar ligada ao evento da vitória sobre Camilo Escriboniano.³

Figura 7: RIC I *Claudius*

Fonte: <http://www.dirtyoldcoins.com/roman/id/clau/clau036.jpg>.

² No anverso, a moeda traz a efígie de Cláudio e a legenda TI CLAVD CAESAR AVG PM TR P e, no reverso, a representação da *Victoria* empunhando um escudo com a sigla OB S C.

³ Existe ainda a possibilidade de a moeda estar relacionada simplesmente à ascensão de Cláudio ao poder, à vitória na campanha da Mauritânia. Porém, isso é pouco provável, já que a campanha da Mauritânia não era tida pelo próprio Cláudio como um grande feito de seu principado. Sobre a ascensão, existem outras moedas que são utilizadas para representar este evento.

Outra temática ligada ao caráter religioso nas representações numismáticas é a representação de ofícios desempenhados por imperadores e por pessoas ligadas ao imperador. Este fenômeno não é exclusivo do Principado: ele passa a ocorrer nos séculos finais da República, principalmente ligado a dois colégios sacerdotais, o dos áugures e o dos pontífices. Ainda no período republicano, é possível encontrar moedas cunhadas com as efígies de Pompeu (postumamente), César, Bruto, Otaviano, Lépido e Marco Antônio. Destaca-se que muitas vezes existe a referência direta ao ofício através de abreviações de ofícios ou titulações, como AVGVR (áugures) ou PONT (pontífices). Já na época imperial, surge a abreviação P M (*pontifex maximus*).

Sob o principado de Cláudio, no que tange às moedas imperiais, cabe destacar uma moeda que apresenta o imperador realizando práticas de *pontifex maximus*. A moeda (figura 8) faz um louvor à mãe do imperador, trazendo no anverso a efígie de Antonia, e a legenda ANTONIA AVGVSTA. No reverso, traz a representação de Cláudio em vestes sacerdotais e empunhando um *simpulum* e a legenda TI CLAVDIVS CAESAR AVGVSTVS P M TR P IMP.

Figura 8: RIC I *Claudius* 92



Fonte: http://www.wildwinds.com/coins/ric/antonia/RIC_0092.3.jpg.

Ainda sobre a prática de ofícios sacerdotais, merecem ainda destaque duas outras moedas do principado claudiano, em que a temática se faz presente. Uma primeira, fazendo referência ao culto a Augusto, é uma moeda com a efígie de Antônia (Figura 9), trazendo, no anverso, a inscrição ANTONIA AVGVSTA. No reverso, traz a inscrição SACERDOS DIVI AVGVSTI, e duas longas tochas com uma fita amarrando ambas.

Figura 9: RIC I *Claudius* 68

Fonte: http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s1901.html#RIC_0068.

A segunda moeda traz a efígie de Nero, ainda como herdeiro ao trono imperial. Traz no anverso a efígie do jovem Nero, com a inscrição NERO CLAVD CAES DRVSVS GERM PRINC IIVENT. No reverso, a moeda traz a inscrição SACERD(OS) COOPT(ATUS) IN OMN(IA) CONL(EGIA) SVpra NVM(ERUM) EX SC, e as representações de um *simpulum*, em um tripé, e de um *lituus* em uma patera (Figura 10).

Esta prática de associar os herdeiros ao trono imperial a sacerdócios foi recorrente nos demais governos, pois era um primeiro modo de inserir os herdeiros ao trono imperial na vida pública. Ainda mais, como no caso de Nero, que tinha pouca idade quando foi adotado e escolhido por Cláudio como herdeiro ao posto imperial.

Figura 10: RIC I *Claudius*

Fonte: [http://wildwinds.com/coins/sear5/s1915.html#RIC_0076\[claudius\]](http://wildwinds.com/coins/sear5/s1915.html#RIC_0076[claudius]).

O que se percebe no contexto das moedas imperiais é que estas se relacionam à necessidade de se louvar o imperador e os membros da família imperial de alguma forma. Faz necessário lembrar que as moedas de origem imperial, em teoria, são moedas encomendadas pelo próprio imperador. Apresentam-se, portanto, de modo diferente quando se trata da análise de moedas provinciais.

Segundo Williams, o principado de Cláudio demarca um momento importante quanto à cunhagem provincial no Ocidente, local onde há o registro de práticas de sacrifícios envolvendo a imagem do imperador. De tal modo, que

após o desaparecimento final das cunhagens provinciais ocidentais no reinado de Cláudio, eles (*registros de práticas de sacrifício*) parecem todos, mas ausente das cunhagens provinciais no leste. Ao contrário da representação de templos, este aspecto particular da iconografia religiosa romana, claramente não ressoam lá. O que vemos em vez disso é a representação de objetos relacionados com as festas e jogos que surgiram nas províncias orientais: mesas agonistas, coroas e grinaldas (Klose 2005; fig 11.19.). Em paralelo com a sua busca por títulos *neocoric*, as cidades competiam entre si para garantir permissões imperiais para celebrar festivais de prestígio. Noventa e quatro cidades diferentes são conhecidos por terem emitido moedas com tipos de agonistas. As raízes deste estilo provincial estava na sensibilidade romana para representações de *realia* cultural. O seu desenvolvimento posterior no reino de festivais e jogos no leste grego é em função da maneira pela qual as cidades relacionavam com o imperador, e uns aos outros (WILLIAMS, 2007).

No contexto imperial, o louvor ao imperador (e, por vezes, de outros membros da família imperial) atende a outra necessidade: ganhar o favor da família imperial. As cunhagens partem de diversas cidades do Império e apelam ao imperador ou a magistrados provinciais. Entretanto, o elemento que mais se destaca dessas cunhagens é a valorização do local. A cunhagem de templos, estátuas de deuses locais e por vezes práticas religiosas demarcam uma identidade local diante de uma estrutura imperial. Segundo Howgego (2001), temos sempre que ter em mente que o imaginário religioso que se mostra presentes nas moedas, exprime a visão de quem controla a *pólis*. Sendo assim, não veremos expressões de culto das minorias, como no cristianismo primitivo nessa época, ou de louvores religiosos privados. Em algumas ocasiões, deuses locais adquiriram espaço dentro da cunhagem imperial. Um exemplo notável é Ártemis (ou Diana, no leste do Império) sob o principado de Cláudio, no qual moedas são cunhadas após o ano 50 (Figura 11).

Figura 11: RIC I *Claudius* 119



Fonte: http://www.wildwinds.com/coins/ric/claudius/RIC_0119.2.jpg

Esta moeda, de tipologia imperial, cunhada em Éfeso, traz a inscrição TI CLAVD CAES AVG AGRIPP AVGVSTA e as efígies sobrepostas de Cláudio e Agripina. No reverso, observa-se a estátua de Artêmis de Éfeso,⁴ além da inscrição DIANA EPHESIA. Nesta perspectiva, observa-se que o templo e a estátua demarcam certa identidade local, em meio a uma mídia de abrangência imperial. A moeda seria uma mídia que, além dessa identidade local, carrega consigo a imagem da família imperial, provando que esta identidade local é valorizada através da imagem de Diana de Éfeso (ou Ártemis), citada por diversos autores da Antiguidade, inclusive Paulo (Atos 19. 23-41).

E, naquele mesmo tempo, houve um não pequeno alvoroço acerca do Caminho. Porque certo ourives da prata, por nome Demétrio, que fazia de prata nichos de Diana, dava não pouco lucro aos artífices, aos quais, havendo-os ajuntado com os oficiais de obras semelhantes, disse: Senhores, vós bem sabeis que deste ofício temos a nossa prosperidade; e bem vedes e ouvis que não só em Éfeso, mas até quase em toda a Ásia, este Paulo tem convencido e afastado uma grande multidão, dizendo que não são deuses os que se fazem com as mãos. E não somente há o perigo de que a nossa profissão caia em descrédito, mas também de que o próprio templo da grande deusa Diana seja estimado em nada, vindo a ser destruída a majestade daquela que toda a Ásia e o mundo veneram. E, ouvindo-o, encheram-se de ira, e clamaram, dizendo: Grande é a Diana dos efésios. E encheu-se de confusão toda a cidade e, unânimes, correram ao teatro, arrebatando a Gaio e a Aristarco, macedônios, companheiros de Paulo na viagem. E, querendo Paulo apresentar-se ao povo, não lhe permitiram os discípulos. E também alguns dos principais da Ásia, que eram seus amigos, lhe rogaram que não se apresentasse no teatro. Uns, pois, clamavam de uma maneira, outros de outra, porque o ajuntamento era confuso; e os mais deles não sabiam por que causa se tinham ajuntado. Então tiraram Alexandre dentre a multidão, impelindo-o os judeus para diante; e Alexandre, acenando com a mão, queria dar razão disto ao povo. Mas quando conheceram que era judeu, todos unanimemente levantaram a voz, clamando por espaço de quase duas horas: Grande é a Diana dos efésios. Então o escrivão da cidade, tendo apaziguado a multidão, disse: Homens efésios, qual é o homem que não sabe que a cidade dos efésios é a guardadora do templo da grande deusa Diana, e da imagem que desceu de Júpiter? Ora, não podendo isto ser contraditado, convém que vos aplaqueis e nada façais temerariamente; porque estes homens que aqui trouxestes nem são sacrílegos nem blasfemam da vossa deusa. Mas, se Demétrio e os artífices que estão com ele têm alguma coisa contra alguém, há audiências e há procônsules; que se acusem uns aos outros; E, se alguma outra coisa demandas, averiguar-se-á em legítima assembleia. Na verdade até corremos perigo de que, por hoje, sejamos acusados de sedição, não havendo causa alguma com que possamos justificar este concurso. E, tendo dito isto, despediu a assembleia.

É importante lembrar que esta identidade local não é algo dado em um momento X da sociedade, mas uma construção permanente e contestada num contexto histórico particular, tendo como base critérios subjetivos e não objetivos. Destaca-se que a construção de identidade é uma grande forma de se gerar poder e, neste caso, como

⁴ O templo de Ártemis, reconhecido como uma das Sete Maravilhas do Mundo Antigo, mencionadas por Antipatro e Philon entre os séculos II e I a.C.

salienta Fergus Millar as moedas seriam a mais deliberada forma de se expressar de forma simbólica essa identidade pública. Ou seja, é uma forma *deliberada e pública*.

O que a cunhagem mais obviamente oferece é uma enorme gama de representações autodefinidas e explícitas de público / oficial / identidades comunitárias, principalmente de natureza cívica. O material assim, em grande parte nos permite evitar os problemas espinhosos associados com identidades definidas externamente como implícitas e privadas. A mídia pública como cunhagem não é o lugar para procurar aberta oposição ao imperador romano. E convida, ao invés de respostas, a questão de até que ponto as identidades públicas pode ter sido entendido como "resistência" secreta para Roma, em que medida eles representavam uma auto-definição projetado para acomodar ou mesmo reproduzir atitudes romanos, e em que medida eles até podem ter sido inspirados ou promovido pela própria Roma (MILLAR, 2001).

Ou seja, apesar de se apresentar como uma forma deliberada de simbolismo, não podemos medir qual seria a influência do centro de poder sobre a exibição dessa identidade local. Especialmente em se tratando das moedas do Principado, no qual há, de forma ainda não bem definida pela historiografia, um controle por parte da *domus Caesaris*, do uso da imagem de seus membros.

Nessa perspectiva, pode-se pensar em uma grosseira, mas existente, relação entre o ato de erigir estátuas e a cunhagem de moedas. Tal relação é posta no ato de se pedir a autorização imperial para o uso de suas imagens. Tem-se como exemplo disso a embaixada de alexandrinos a Roma, buscando a autorização para o imperador para o uso de sua imagem em estátuas. O primeiro pedido é relatado por Filo (25 a.C.-50 d.C.), sobre uma estátua de ouro que Calígula exigia que Ihe fosse louvada no Templo, em Jerusalém. Este episódio se mostra importante porque, em meio a exigências de Calígula, a comunidade judia se posta contra tal ato, pois seria uma violação às leis de Deus. Ou seja, trata-se claramente da reafirmação de uma identidade local frente ao poder imperial.

O segundo relato está registrado na carta de Cláudio aos alexandrinos. Através desta, entende-se que antes esteve em Roma uma embaixada, pedindo a autorização de Cláudio para se erigir estátuas do imperador em Alexandria. Na carta em resposta a essa petição, Cláudio cita os embaixadores responsáveis por tal petição: Tibério Cláudio Barbilo; Apolônio, filho de Artemidoro; Queremão, filho de Leônidas; Marcos Júlio Asklepiades; Caio Júlio Dionísio; Tibério Cláudio Farias; Pasião, filho de Potamão; Dionísio, filho de Sabião; Tibério Cláudio Archibio; Apolônio, filho de Aristão; Caio Júlio Apolônio; e Hermaiskos, filho de Apolônio. Além dos nomes citados, a carta também se refere ao laço estreito que unia os alexandrinos e os romanos desde os tempos de Augusto, assim como o grande afeto que alexandrinos tinham para com ele e seus familiares, e ao entusiasmo passado pelo relato de Germânico. Em seguida, a carta entra no assunto das honrarias:

Por isso, aceitei de bom grado as honras dadas a mim por vocês, embora eu não tenha nenhuma falta de resistência para essas coisas. E primeiro, *eu permito* que vocês mantenham o meu aniversário como um dia Augusto como vocês propuseram; e *concordo com a ereção em seus vários locais de as estátuas de mim e minha família*; pois vejo que vocês estariam ansiosos para estabelecerem em cada lugar monumentos de suas reverências para minha casa. Das duas estátuas de ouro, a que é feita para representar o *Pax Augusta Claudiana*, como o meu mais honrado Barbilo sugeriu e suplicou quando eu quis recusar, por medo de ser considerado muito ofensivo, *será erguido em Roma*; e a outra de acordo com seus pedidos deve ser levada em procissão nos dias de mesmo nome em sua cidade, e deve ser acompanhada por um trono adornado com qualquer pompa que vocês escolherem (Grifos meus).

Ao contrário do episódio do Principado de Caio Calígula, este trecho da carta aos alexandrinos mostra os cidadãos locais pedindo pelo uso da imagem da família imperial como um todo, e recebendo essa permissão do próprio imperador. Assim, pode-se afirmar que é o imperador que norteia o uso da imagem, aceitando ou não as sugestões da embaixada, como é possível observar quanto ao uso da *Pax Augusta Claudiana*.

Por fim, nessa passagem, o único espaço dado para a manifestação da identidade local seriam os adornos do trono. Provavelmente, nestes adornos estariam presentes elementos locais, como flores ou animais nativos. Em um trecho mais adiante, há a menção à prática religiosa:

Mas eu deprecio a nomeação de um sumo sacerdote para mim e para a construção de templos, pois eu não quero ser ofensivo para os meus contemporâneos, e minha opinião é que os templos e tais formas de honras têm sido por todas as eras concedidas como uma prerrogativa para somente os deuses.

Este último trecho selecionado da carta serve como exemplo de normativa de como seria a representação numismática de Cláudio ao longo do seu principado, no contexto provincial. Cláudio, assim como os demais membros da família imperial, seria representado com seus títulos e honras, mas não portando um caráter religioso nessa representação. Percebe-se, portanto, que se abriu um espaço nas representações numismáticas para elementos de uma identidade local através de uma temática religiosa.

Em meio a todo este processo, encontram-se as mais diversas representações de divindades, templos, rituais e sacerdócios nas diferentes províncias do Império, mostrando a pluralidade de identidades locais dentro das fronteiras do Império. Como primeiro exemplo dessas representações, temos uma das poucas moedas de origem provincial cunhada no Ocidente. Trata-se de uma moeda da Hispânia, da cidade de Ebusus. No anverso, a moeda traz a efígie de Cláudio e, no reverso, a representação do deus Bes (Figura 12).

Figura 12: RPC 482

Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

O deus Bes, originário da religião egípcia, é representado como um anão, barbudo e segurando um chocalho. Sua representação artística é uma das poucas que o trazem representado de frente, característica única se levarmos em conta a arte egípcia. Bes era o guardião dos partos, e também é muito comum encontrarmos imagens suas em outras partes da África, o que nos permite imaginar como esse aspecto religioso se mostra perene nas fronteiras do Império.

O maior repertório de cunhagens será mesmo observado, todavia, no Oriente, onde é possível mapear certos elementos que definiram certa identidade local como, por exemplo, Grécia, Macedônia e parte da Ásia Menor que, frequentemente, cunharam moedas contendo deuses de origem helenística. Observa-se também que são comuns representações ou alusões a Zeus e Apolo nas moedas provinciais durante o principado de Cláudio. Dentre os exemplos, observamos, em Creta, moedas com a representação de Zeus.

Além disso, em um tetradracma dessa região, o anverso traz a efígie de Cláudio com a inscrição ΤΙΒΕΡΙΟΥ ΚΛΑΥΔΙΟΥ [Υ Σ] ΕΒΑΣΤΟΥ ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΥΥ e, no reverso, a representação de Zeus nu, segurando um raio, um cetro e, no restante do campo, sete estrelas (Figura 13).⁵

Figura 13: RPC 482

Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

⁵ O tetradracma era uma moeda típica da região oriental do Império.

Na Síria, encontramos moedas com a representação de Ísis na cidade de Biblos. A moeda traz, no anverso, a efígie de Cláudio e a inscrição ΚΛΑΥΔΙΟΥ ΚΑΙΣΑΡΟΣ e, no reverso, a representação de Ísis Fária (Figura 13). Esta representação de Ísis tem origem na cidade de Faros, no Egito, e seria a guardiã da cidade e do farol construído nesta região.

Figura 14: RPC 4528



Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

Na cidade de Ascalon, há a representação de uma divindade de origem oriental ao Império. Trata-se de Fanebal, que seria uma fusão entre Ba'al e Tanit, e que seria caracterizado como o deus da guerra nestes cultos. Também, é visto como representação análoga a Apolo, pelo fato de suas representações trazerem o elemento harpa. A moeda (Figura 14) traz, no anverso, a efígie de Cláudio. No reverso, observa-se a abreviação A Σ referente à cidade de Ascalon, situada na Palestina, e a representação de Fanebal segurando um escudo e uma harpa.

Figura 15: RPC 4886



Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

Não são apenas as divindades que demarcaram, no entanto, este pluralismo de identidades dentro do Império. Os templos são outra representação presente nas moedas ligando a imagem do imperador ao elemento local. Pensa-se que estes templos, como o já citado Templo de Diana, em Éfeso, eram lugares de peregrinação de várias pessoas, tornando, assim, o local famoso.

Dessa forma, podemos distinguir as representações de templos em duas categorias: representações que não trazem menção à divindade que é cultuada neste local; e templos que são representados com estátuas que indicam a divindade cultuada. Tem-se como exemplo e, que se repete numerosas vezes nas representações numismáticas, o templo em louvor a Augusto e a Roma, ou somente em louvor a Augusto como é possível encontrar em regiões como Creta, Koinon, Dium (Macedônia), Filipos, Ásia ou Pérgamo. Apesar, de ser um importante objeto para estudo, principalmente no que tange ao culto imperial, não farei análises sobre eles por não representarem um demarcador de uma identidade local.

Por outro lado, moedas com este tipo de representação estão espalhadas por todo o Império, sempre contendo uma arquitetura helênica. Como primeiro exemplo, temos um templo em Corinto. Na moeda (Figura 16), observa-se, no anverso, o a efígie de Cláudio e a inscrição TI CLAVD CAESAR AVG P P, e, no reverso, a representação de um templo na Acrópole da cidade com a inscrição LICINO ITER OCTAVIO IIVIR (ou OCTAVIO IIVIR LICINO ITER), ou seja, fazendo menção ao *duumvir* da cidade de Corinto, magistrado responsável pela cunhagem da moeda.

Figura 16: RPC 1180



Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

Esta moeda valoriza a localidade por trazer, em destaque, não somente o templo, mas a acrópole da cidade. Na Mésia, uma moeda contendo a efígie de Agripina traz outra representação de templo. A moeda (Figura 17) traz, no seu anverso, a efígie de Agripina

com a inscrição ΑΓΡΙΠΙΝ[e, no reverso, ΤΟΜΙ ΦΑΙΔΡΟ e a representação de um templo de quatro colunas, fazendo referência à cidade de Tomis.

Figura 17: RPC 1835



Fonte: http://wildwinds.com/coins/ric/agrippina_II/RPC_1835.jpg.

Os templos que mais se destacam para este estudo, no entanto, são templos que trazem junto de sua representação a divindade louvada nestes locais. Assim, dentro do conjunto imagético da moeda, não somente o espaço de culto ganha destaque na formação de uma identidade local, mas a divindade, vista em muitos casos, como guardiã da cidade.

Em Alabanda (Ásia Menor), uma moeda (Figura 18) traz, no anverso, a efígie de Britânico (filho de Cláudio) e a inscrição ΚΛΑΥΔΙΟC ΒΡΕ[]ΝΙΚΟC ΚΑΙCΑΡ e, no reverso, a representação de um templo em louvor a Apolo, composto por seis colunas e em enxergo uma ovelha, simbolizando rituais de sacrifício, acompanhada da inscrição ΑΛΑΒΑΝΔΕΩΝ.

Figura 18: RPC 2820



Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

Já na Lícia, a divindade mostrada nas moedas é Artêmis. Uma das moedas, cunhadas durante o Principado de Cláudio, traz, no anverso, a efígie de Cláudio com a inscrição ΤΙΒΕΡΙΟΣ ΚΛΑΥΔΙΟΣ ΚΑΙΣΑΡ ΣΕΒΑΣΤΟΣ e, no reverso, a inscrição ΠΑΤΗΡ ΠΑΤΡΙΔΙΟΣ ΓΕΡΜΑΝΙΚΟΣ ΑΥΤΟΚΡΑΤΩΡ, com a representação da estátua do culto de Ártemis Eleutéria num templo de duas colunas (Figura 19). Em outra moeda da mesma região, observa-se que o destaque é dado à prática do *bucranium* (sacrifícios de touros). Nesta, podemos observar, no anverso, a efígie de Cláudio e a inscrição]ΚΑΙCΑΡ e, no reverso, além da representação do altar de *bucranium*, a inscrição ΕΠΙ ΑΦΡΙΝΟΥ (Figura 20).

Figura 19: RPC 3342



Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

Figura 20: RPC 3561



Fonte: Amandry; Brunnet; Ripolles (2005).

Considerações finais

Tendo como fonte as moedas cunhadas sob o principado de Cláudio, percebe-se que a temática religiosa é presente tanto nas moedas imperiais quanto nas provinciais. Nas moedas imperiais, observa-se que a temática, em muitos momentos, servia ao

propósito de propaganda política, principalmente relacionada à família imperial e à sucessão no poder, exibindo membros da *domus Caesaris* associados a divindades ou práticas religiosas, como é o caso da ascensão de Cláudio e depois a adoção de Nero.

Enquanto isto, nas moedas provinciais, observa-se que estas atendem, em parte, a uma demanda imperial, apresentando o imperador e sua família, mas em muitos casos apresentando elementos que visavam a construir uma identidade local. Templos, estátuas e práticas religiosas são representados com o intuito de construir elementos locais e destacar as pluralidades entre as diversas localidades do Império Romano, nos tempos de Cláudio.

Referências

Documentação textual

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição coordenada por Gilberto Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional, 1997.
- AMANDRY, A., BRUNET, A., RIPOLLES, P. P. (Eds.). *Roman provincial coinage*. Londres: British Museum Press, 2005. v. 1.
- DIO CASSIUS. *Roman History*. London: Harvard University Press, 1917.
- MATTINGLY, H.; SYDENHAM, E. A. (Ed.). *The Roman imperial coinage*. London: Spink, son, 1948. v. 1.
- SUETONIUS, G. *Lives of the Caesars*. London: Harvard University Press, 1997. v. 1.
- TIBERIUS CLAUDIUS CAESAR AUGUSTUS GERMANICUS. *Letter to Alexandrians* (41 d.C.). In: HUNT, A. S.; EDGAR, G. C. (Eds.). *Select Papyri II*. London: Harvard University Press, 1934, p. 78-89.

Obras de apoio

- HEUCHERT, V., HOWGEGO, C. (Eds.). *Coinage and identity in the Roman provinces*. Oxford: Oxford University Press, 2005
- HOWGEGO, C. *Ancient History from coins*. London: Routledge, 2001.
- KLAWANS, Z. *Reading and dating Roman imperial coins*. Racine: Whitman Publishing Company, s/a.
- MILLAR, F. *The emperor in the Roman world*. London: Duckworth, 2001.
- NOREÑA, C. F. The Communication of Emperor's Virtues. *Journal of Roman Studies*, n. 91, p. 146-168, 2001.
- WILLIAMS, J. Religion and roman coins. In: RÜPKE, J. (Ed.) *A Companion to Roman religion*. Victoria: Blackwell Publishing, 2007, p. 143-163.

O *Asclepeion* de Pérgamo no século II E.C. como lugar de interpenetrações temporais, espaciais e identitárias

The 'Asklepieion' of Pergamum in the century II CE as a place of temporal, spatial and identity interpenetration

Lolita Guimarães Guerra*

Resumo: O santuário de Asclépio em Pérgamo, na Ásia Menor, foi, no século II E.C., destino de viajantes das mais diversas regiões do Império Romano e que, ali, desfrutavam de práticas que iam além das necessidades e objetivos devocionais e medicinais. A partir de uma ampla reforma ocorrida após uma visita de Adriano à cidade, as estruturas arquitetônicas, os modelos estéticos e as representações figurativas no interior do *Asclepeion* inspiram uma profunda identificação entre as tradições pergamenas e Roma. Mais ainda, a variedade de experiências vividas no santuário promovia oportunidades à reconstrução das identidades e relações dos próprios visitantes. Neste artigo, discutimos como os usos do *Asclepeion* no século II E.C. o distinguem como um lugar que excedia identidades, espacialidades e temporalidades.

Abstract: The Pergamene *Asklepieion* in Asia Minor was in the Second Century C.E. a destination to travellers from all over the Roman Empire. There, they enjoyed many practices that went beyond devotional and medical needs. After the visiting of Hadrian to the city, a broad rebuilding of the sanctuary took place, in which the architectural structures, aesthetic models, and figurative representations within the sanctuary inspired a profound identification between Pergamene traditions and Rome. At the same time, the variety of experiences in the *Asklepieion* gave the visitors opportunity to the reconstruction of identities and relationships. In this paper, we shall discuss how the uses of the sanctuary in the Second Century C.E. distinguished it as a place that surpassed identities, spatialities and temporalities.

Palavras-chave:

Alto Império;
Asclepeion de Pérgamo;
Culto de Asclépio;
Viagens.

Keywords:

Early Roman Empire;
Pergamene
Asklepieion;
Cult of *Asklepios*;
Travelling.

Recebido em: 21/04/2015
Aprovado em: 26/05/2015

* Lolita Guimarães Guerra é doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas e professora responsável pelas cadeiras de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual de Feira de Santana. Suas investigações têm sido desenvolvidas no campo da religião antiga em diálogo com as reflexões da filosofia moderna.

Introdução

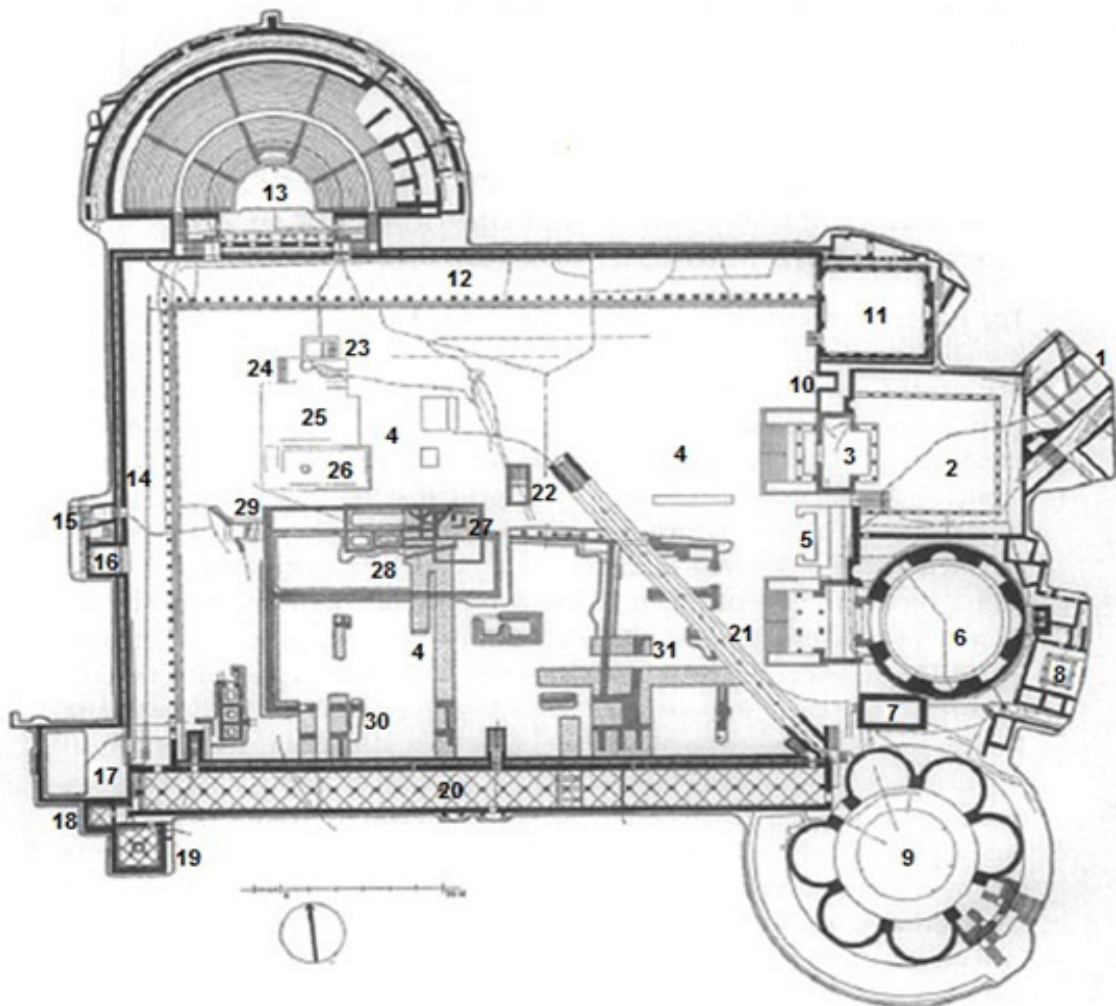
No Mundo Antigo tanto quanto hoje, viajar constituía uma prática de sentidos múltiplos, estendidos do apelo profissional, das necessidades econômicas e diplomáticas e das obrigações religiosas ao turismo por prazer, no qual reconheciam-se espacialidades identificadas como próprias e lugares percebidos como intrinsecamente outros, por vezes de um exotismo sedutor e perturbador. A viagem coloca em movimento uma dinâmica de identidade e alteridade dada no espaço e, mais especificamente, na materialidade do espaço acumulador dos tempos na forma das experiências humanas e movimentos naturais que se nos escapam. Essa materialidade é pensada pelo arqueólogo Julian Thomas (1996, p. 47) como centro da existência, na medida que *o corpo forma o lugar a partir da qual a subjetividade é exercida e através da qual a prática de autointerpretação é vivida e experimentada*. Pensamos poder estender esse corpo, reanimá-lo para além do “eu” que Thomas chama “sujeito”. Em trânsito, e nas narrativas de viagens, quando nos focamos nas experiências de peregrinação a santuários de cura, diante de nós apresenta-se sempre um corpo: corpo fragilizado que escreve, que constrói um outro que é o volume dos pensamentos, sensações e discursos na sucessão dos dias e noites, que transita do espaço onírico ao espaço partilhado com os despertados e, desses, a lugares sucedidos por meio da vontade do deus e da presteza do devoto. Nesse sentido, a própria paisagem é um corpo viajante, transferido e retornado no sonho, no idílio e na memória. O material produz sentido, informa-se dele, transforma-se com ele – material que é corpo, corpo que é lugar e matéria em movimento. Afastamo-nos, aqui, de um entendimento dicotômico entre um sujeito (o viajante, o doente, o autor) e um objeto sobre o qual o primeiro atua (o espaço da viagem, o santuário de destino) e orientamo-nos pela ausência de uma concepção de subjetividade no mundo pré-cartesiano, no qual o “eu” não se oferece como sujeito, como uma coisa ou substância, mas como mundano e em aberto numa experiência cotidiana fundamentalmente material.¹ Ao mesmo tempo, aproximamo-nos de discussões que, no âmbito da Arqueologia, apontam uma relação de produção de sentidos e mútua constituição entre o homem e a cultura material, como o fizeram Henrietta Moore (1990), Pedro Paulo Funari, Andrés Zarankin e Emily Stovel (2005), Félix Acuto (2005) e Stephen Sillman (2010), ainda que esses autores mantenham-se firmes

¹ A crítica ao ‘sujeito’ surge em 1927 em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, e retornará em *O Tempo da Imagem do Mundo*, de 1938 e em *Nietzsche II*, escrito entre 1939 e 1946. Heidegger reivindica um modo de falar do homem não-tributário ao conceito moderno de sujeito e enquanto consciência. Em função disso, cunhará o termo *Dasein*, largamente traduzido como *ser-aí*, o homem em sua mundanidade cotidiana e abertura para a espacialidade.

quanto a uma relação dualista entre o homem (por vezes entendido mesmo como “sujeito”) e uma cultura material ativa em sua construção.

Os vestígios desses lugares passados não resguardam sentidos prontos, à espera de serem desvendados pelo pesquisador. Eles sobreviveram ao tempo. Não estão limitados às intenções de quem o produziu e o utilizou. Eles transcenderam e, portanto, existem também em uma dimensão atemporal, de pertencimento no passado e no presente. Como observou Michael Shanks (1997, p. 123), essa ambiguidade confere-lhes autonomia, indo além das intenções e condições de produção e de uso. Assim, os sentidos que atravessam os lugares, da mesma forma que os discursos constituídos a partir da experiência material, assumem e subvertem os limites impostos pela orientação ideológica da comunidade dos viventes. Não tanto como elementos constituintes de um par de opostos em uma dinâmica dicotômica, mas em um co-pertencimento, enquanto co-lançados, homem e mundo atuam em mútua constituição. Ao debruçarmo-nos sobre a espacialidade das viagens por lugares sagrados, em especial os movimentos humanos em torno ao santuário de Asclépio em Pérgamo, na Ásia Menor, interessa-nos antes de tudo investigar como seus significados eram construídos e contestados no tempo, ou seja, como eram historicamente produzidos – como sugerido por Ian Morris (2000, p. 4 e ss.) ao falar dos usos da cultura material. Esses sentidos fazem parte de um horizonte comum, mundos de significados contraditórios, mal-integrados, contestados, mutáveis e altamente permeáveis, como os pensados William Sewell (1999, p. 53). Portanto, debruçamo-nos sobre o espaço não para encontrarmos nele categorias e sentidos pré-definidos e coerentes, mas sim as identidades móveis que o atravessam. Além disso, delimitamos nosso enfoque a partir do questionamento sobre como esses sentidos são construídos pelos usos do lugar. Como observou Stephen Sillman (2010, p. 49), as origens dos espaços e do mundo material têm profundos significados, mas elas não podem ser priorizadas em detrimento da interpretação de seus usos, das experiências vividas pelos sujeitos e das relações sociais. Entendemos também que esses usos não são *a priori* oferecidos pelo espaço, mas se constroem na comunicação daqueles que deles fazem uso, moldando-os numa multiplicidade de sentidos.

Figura 1: O Asclepeion de Pérgamo no século II E.C.



1. *Hallenstrasse*; 2. Átrio do Propileu; 3. Propileu; 4. Pátio; 5. Nicho de culto; 6. Templo de Zeus Asclépio; 7. Cisterna; 8. Casa em peristilo; 9. Rotunda; 10. Nicho de culto; 11. Biblioteca; 12. Pórtico norte; 13. Teatro; 14. Pórtico oeste; 15. Saída oeste; 16. Câmara oeste; 17. Câmara sudoeste; 18. Latrinas; 19. Latrinas; 20. Pórtico sul e Criptopórtico; 21. Criptopórtico; 22. Poço helenístico; 23. Termas romanas; 24. Templo helenístico; 25. Templo helenístico; 26. Templo helenístico de Asclépio; 27. Complexo de incubação; 28. Complexo de incubação; 29. Poço; 30. Pórtico sul helenístico; 31. Pórtico leste helenístico

Fonte: Petsalis-Diomidis (2010, 168).

A primeira associação entre Asclépio e a cura é encontrada na *Ilíada* (4.192-219), segundo a qual o (ainda) herói teria aprendido a produção de medicamentos com o Centauro Quíron.² No período clássico, quando o mito de Asclépio como divindade estabelece-se textualmente, ele é identificado como filho de Apolo, o deus da mântica

² Edelstein e Edelstein (1998, p. 16) sinalizam, que, na *Ilíada*, a arte da cura não é exclusiva de Asclépio e seus filhos, mas estende-se a outros nobres, como Aquiles e Pátroclo. Aquiles também fora pupilo de Quíron e este o ensinara o preparo de medicamentos (11.832). O cuidado dos ferimentos seria, portanto, um conhecimento típico do nobre guerreiro, e não uma exclusividade de determinados personagens.

inspirada. Píndaro narra que Corônís, grávida de Apolo, teria se apaixonado pelo mortal Ísquis. O deus, ao descobrir o adultério, enviou sua irmã Ártemis para matar Corônís, mas salvou o filho e o colocou sob os cuidados de Quíron, que o tomou como pupilo. O centauro assim ensinou-o a tratar por meio de ἐπαιδαίς, bebidas tranquilizantes (προσανέα πίνοντας), medicamentos (φάρμακα) aplicados nos ferimentos, e cirurgia (τομαίς ἔστασεν ὀρθούς) (PÍNDARO, *Ode Pítica*, 3.47-53). Tais curas eram exercidas, em grande medida, através do rito da incubação, por meio do qual o indivíduo dormia a fim de receber, em sonhos, a visita do deus.³ Muitas vezes, a prática era exercida nos santuários dedicados a Asclépio e em suas proximidades.

Os *Asclepeia* costumavam ser construídos em espaços arborizados de clima ameno e próximo a fontes de água fresca, como ocorre em Atenas, Cós, Epidauro e Pérgamo, sendo interessante notar o caso do santuário romano, construído sobre uma ilha à qual foi dada a forma de um barco em meio ao Tibre. Homens e mulheres, crianças, adultos e idosos, pessoas de posses e de poucos recursos buscavam neles os cuidados administrados por Asclépio, frequentemente em diálogo com a medicina convencional. Ainda que por vezes um pouco distantes das mais intensas aglomerações urbanas, tratavam-se de complexos formados por edifícios de diversos gêneros, incluindo teatros, ginásios, estádios, bibliotecas e banhos, de forma que atraíam não apenas pessoas em busca de tratamento, mas também indivíduos e grupos interessados nas muitas atividades ali promovidas, de forma que era também necessário que o lugar estivesse acessível a redes comerciais e de comunicação. Assim, os *Asclepeia* devem ser pensados, antes de tudo, como espaços polissêmicos, insubordináveis a categorias impermeáveis e estanques como "sagrado" e "profano".

Ao tomarmos o santuário de Asclépio em Pérgamo a partir de seu uso, abrimos espaço a novas possibilidades interpretativas sobre os sentidos dos lugares sagrados no Mundo Antigo. Ele foi destino de uma miríade de viajantes, os quais, movidos por uma ampla gama de interesses, passavam pela construção e, por vezes, permaneciam por tempos mais ou menos longos em seus edifícios e desfrutavam das práticas por eles viabilizadas. A mais extensa documentação escrita a respeito do *Asclepeion* de Pérgamo são os discursos de Élio Aristides e, principalmente, seus *Hieroì Lógoi*, escritos ca. 170 E.C. a partir de diários e anotações, acumuladas ao longo da vida, nos quais relatara sonhos, terapias, viagens e encontros proporcionados por sua relação de intimidade com

³ Dodds aponta que a incubação era uma prática arcaica, tradicionalmente praticada nos santuários dos heróis – fossem eles mortos ou demônios ctônicos – e em certos abismos tidos como entradas para o mundo dos mortos (2002, 115). A hipótese fortalece o caráter de Asclépio como herói ancestral no período homérico, posteriormente deificado, como aponta a documentação clássica. Extensos exemplos são oferecidos na coleção organizada por Edelstein e Edelstein (1998, partes I e III).

Asclépio. Por volta de 145, Aristides viajara ao santuário, convidado pelo deus em um sonho, e permanecera por dois anos em Pérgamo, envolvido nas atividades religiosas, médicas e profissionais que o espaço do *Asclepeion* lhe oferecia. Hospedado na casa de um sacerdote de nome Asclepíaco, ele viaja ao santuário e dele para localidades em suas proximidades. Transita em seu interior e para além dele, assim construindo uma prática e um discurso próprios sobre o santuário e sobre si mesmo em sua relação com o deus e o espaço.

Em termos da cultura material, observamos, na arquitetura do *Asclepeion*, elementos que sinalizam sua multiplicidade de sentidos e usos, de entrelaçamentos temporais e espaciais, os quais constituem o dinamismo orgânico próprio do lugar. As fundações do santuário datam do final do século V a.E.C. e encontram-se um pouco distantes da cidade antiga, abaixo da acrópole. No início do século passado, arqueólogos do *Deustches Archäologisches Institut* (DAI) iniciaram suas atividades em Pérgamo e, entre as décadas de 1960 e 1980, ocuparam-se do santuário. As escavações produziram uma coleção de relatórios, intitulada pelo instituto como *Altertümer von Pergamon* (*AvP*), e cujos volumes aqui utilizados foram organizados por Hermann Winnefeld, Christian Habicht, Gioia de Luca e Oskar Ziegenaus.

Para além das fundações do período clássico, a equipe do DAI identificou inúmeras fases de construções e reformas do sítio, sendo dezoito do período pré-romano (*AvP*, 11.1, 10-169; 11.2, 5-56). Na fase das reformas finais ocorridas no período imperial, foram mantidos e revalorizados os edifícios do período helenístico: um templo a Asclépio Sóter e os outros dois a Hygieia, Telésforo e Apolo Kalitekno, além do poço sagrado, o teatro e câmaras de incubação. Adolf Hoffman (1998, p. 47) argumenta que, na época, o *Asclepeion* pergameno havia sido ultrapassado em prestígio e popularidade pelo de Cós, fundado no século IV a.E.C. Para garantir a manutenção de sua popularidade frente a ele ou mesmo para superá-lo, o santuário de Pérgamo precisou competir com ele a partir dos critérios monumentais agora ditados pelo da ilha. Assim, uma visita do imperador Adriano na década de 120 E.C. inspirou os membros da elite pergamena a financiar uma série de reformas no santuário, as quais assimilaram os elementos arquitetônicos mais antigos aos novos modelos estéticos romanos. Os visitantes do santuário dispunham, agora, de um novo ambiente para o exercício das atividades há muito ali exercidas, ao mesmo tempo que a conservação da maioria dos antigos espaços sagrados promovia continuidade das tradições locais. Alexia Petsalis-Diomidis (2010, p. 169) assinalou que este resultado simbólico de inovação e continuidade por meio de reformas dos espaços públicos foi um aspecto importante da cultura greco-romana do segundo século, exemplificado também pela conclusão do templo arcaico de Zeus em Atenas e a restauração do Panteão de

Agripa, em Roma, por Adriano. Para além da arquitetura, outros suportes darão expressão à tendência, como no caso das cópias romanas de pinturas e esculturas clássicas gregas e a atividade dos intelectuais da Segunda Sofística, os quais buscavam recuperar os modelos literários áticos.

As reformas e novas construções no *Asclepeion* de Pérgamo sinalizam, não apenas, a polissemia do santuário em termos de seu uso, mas, principalmente, às identidades temporais e espaciais nele implicadas. Por meio de elementos que as tornam translúcidas e interpenetráveis, as modificações caracterizam o espaço como para além de si mesmo, cujas dimensões delineiam-se por meio da experiência e da memória. Este é o caso do caminho de um quilômetro que levava o visitante da cidade ao santuário, reformado como uma rua colunada coberta no século II E.C. A primeira seção dele, a chamada *Via Tecta*, foi provavelmente construída no período romano, seguindo a direção de uma via helenística mais antiga (AvP, 11.2, 44-53). A segunda parte, nomeada pelos arqueólogos de *Hallenstrasse*, tinha 130 metros e separava-se da primeira por uma encruzilhada. Trata-se de um espaço especialmente interessante, pois, em suas proximidades, havia estruturas e materiais de diversos tipos, os quais podiam ser vistos pelos visitantes e proporcionar contatos entre eles. Ao sul, a *Hallenstrasse* era ladeada por um *heron* do período de Augusto possivelmente dedicado a Télefos, o fundador mítico da cidade (AvP, 11.2, 45-50). Ao norte, havia uma grande fonte em cujas proximidades foram encontrados fragmentos de relevos votivos e funerários, estátuas e estatuetas (AvP, 11.4, 78-52). Dentre eles, estátuas de deuses, como Asclépio, repousavam ao lado de retratos de personalidades mortais como Eurípides, Antístenes, Xenofonte, Adriano, e um filósofo (possivelmente Sócrates).

Ao final da *Hallenstrasse* encontrava-se o portão de entrada do santuário. Segundo a inscrição em seu gablete, da década de 120 E.C., o edifício foi reconstruído por Cláudio Charax como um propileu antecedido por um átrio (AvP, 11.3, 5-29; 46) que, em termos estilísticos, conservava as antigas tradições arquitetônicas pergamenas do período atálica.⁴ Nesta edificação quadrada, de cerca de vinte e dois metros de largura em colunata coríntia, havia uma fonte e um altar, além de terem sido ali expostos *ex vota* dos suplicantes. Ao cruzá-lo, o visitante atravessava os dois primeiros espaços e um terceiro aposento intermediário e, a partir dali, acessava o santuário ao descer uma escadaria. Ao olhar para trás, ele via a fachada oeste do propileu, idêntica à do templo circular de Zeus Asclépio ao seu lado, na direção sul.

⁴ A dinastia reinou do final do séc. III ao início do séc. II, quando, em 133, Pérgamo foi doada em testamento em vista da morte de Átalo III. O uso de modelos atálicas na arquitetura não sugere apenas conservação estética e continuidade temporal. Como aponta Ann Kuttner (1995), desde o final da República, a elite romana se utilizou do estilo atálica como elemento de diferenciação e aprimoramento estético.

Também na década de 120 E.C. foi construído como enquadre para as antigas estruturas helenísticas um pátio cercado por peristilo de 93 metros de largura por 120 de comprimento. Segundo Petsalis-Diomidis (2010, p. 196), sua forma em pórtico tríplice direcionava o olhar do visitante às monumentais construções no lado leste. Ao mesmo tempo, os primeiros edifícios à vista quando o visitante nele chegava, logo após atravessar o propileu, eram os três templos erigidos ainda no período helenístico e, ao lado deles, as mais antigas câmaras de incubação. Por meio de uma escada de três ordens de degraus no pórtico sul, era possível acessar um criptopórtico abobadado, recentemente construído. O espaço era, provavelmente, uma nova e mais ampla câmara de incubação, a julgar pela presença do longo banco de pedra em seu interior, semelhante ao encontrado na estrutura mais antiga (HOFFMAN, 1998, p. 54 e ss.). Da mesma maneira foi acrescentado um segundo criptopórtico de 70 metros de comprimento iluminado por claraboias e estendido diagonalmente entre a Rotunda no canto sudeste e o poço sagrado ao centro do pátio, por onde podia ser acessado.

O *Asclepeion* contava ainda com a presença de um teatro, construído como parte integrante do santuário no último quartel do século III a.E.C., sobre um íngreme declive para além do pórtico norte (HOFFMANN, 1998, p. 55s; SEAR, 2006, 40, p. 346-347; PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 193; *AvP*, 11.2, 61-83). Ele já havia sofrido alterações no final do século II a.E.C., quando parte da *scenae* fora reconstruída. Mais tarde, durante as reformas do século II E.C., foram feitas novas modificações. Os assentos eram revestidos em mármore com pés de grifo e de leão, e podiam acomodar ao menos 3.000 espectadores. A decoração da orquestra e da parte inferior da parede do palco em mármore policromático possivelmente exibia também um mosaico, pois foram encontrados ali traços das tesselas de vidro. No período romano foi construído um pulvinar com capacidade para dezesseis espectadores ao final da *ima cavea*. O teatro era dedicado simultaneamente aos deuses e aos mortais, como apontam as inscrições ali exibidas: uma a Asclépio, no andar intermediário da *scenae frons*, e outra sobre a arquitrave, comemorativa da doação, pelo *grammateus* Apolodoro, do portal e da cortina a Dioniso e ao povo. Na *scenae frons*, decorada com uma fachada de três andares de colunatas coríntias, distribuíam-se edículas no interior das quais eram exibidas estátuas. Tratava-se de um elemento arquitetônico tipicamente romano e bastante comum na Itália desde o final do período republicano, mas que surgiu pela primeira vez na Ásia Menor no *Asclepeion* de Pérgamo.

O pórtico tríplice da nova planta do santuário fechava-se, a leste, por meio de um conjunto de edifícios monumentais alinhados, construídos como parte das reformas do século II E.C.: a biblioteca, o já mencionado propileu, o chamado templo de Zeus Asclépio e a Rotunda. Eles formavam uma nova e grandiosa fachada cuja construção

aproximava as antigas tradições estéticas locais aos modelos romanos. Ao norte do propileu encontrava-se a biblioteca, um edifício retangular doado, de acordo com inscrição exibida no pórtico norte, por Flávia Melitine (*AvP*, 8.3, 6, 38). Garantiam a luminosidade as janelas de cerca de 1.4 metros de altura alinhadas acima das estantes que abrigavam um amplo acervo literário, filosófico e histórico (*AvP* 8.3, 84-5). O ambiente era ricamente decorado por molduras em mármore policromático e pilastras esculpidas nas paredes e um *opus sectile* no piso formando padrões geométricos retangulares e circulares. Além do modelo tipicamente romano de decoração do piso, o vínculo do edifício com o Império reafirmava-se por meio da presença de uma estátua de Adriano em mármore branco, medindo 2.8 metros de altura, também doada pela patronesse da biblioteca. Localizada em um nicho semicircular da parede leste, ela possivelmente figurava como objeto do culto imperial. O imperador encontrava-se barbado e nu com um manto militar sobre o ombro esquerdo e portando, também à esquerda, a bainha de uma espada. Ao chão, à direita há um troféu militar. Na base, encontrava-se a dedicatória: ΘΕΟΝ ΑΔΡΙΑΝΟΝ | ΦΛ ΜΕΛΙΤΙΝΗ (*deus Adriano | Flavia Melitinē*). Petsalis-Diomidis (2010, p. 213 e ss.) sinalizou o entrecruzamento de sentidos observáveis nessa escultura em que o imperador é apresentado como simultaneamente grego e romano, divino e mortal. A imagem combina elementos da iconografia imperial – o manto, a bainha em sua cintura e o troféu militar aos seus pés – e grega, voltada para motivos divinos – a própria nudez e a inscrição em sua base, assim como a controversa barba em seu rosto, que desviava a estátua da tradição que representava os imperadores de rosto limpo, e pode estar associada aos interesses intelectuais e culturais gregos de Adriano, suas credenciais romanas, e sua divindade. Ao lado de poetas e filósofos, a imagem do imperador promovia continuidade com o espaço da via cruzada pelos viajantes ao dirigirem-se ao santuário.

Do outro lado do propileu, também como parte das reformas do séc. II E.C., foi erigido um templo circular doado por Rufino, cônsul em 142. Os arqueólogos do DAI o identificaram como o templo de Zeus Asclépio mencionado por Aristides (*H. L.*, 1.45; 4.28, 43, 46, 83, 197; *Lalia a Asclépio*, 4). Tratava-se de uma réplica em miniatura do Panteão romano, o qual havia sido restaurado por Adriano entre 118 e 128, mas sua fachada, como a do propileu, fora composta a partir de modelos estilísticos atálicas. Como no Panteão, a câmara circular com domo era antecedida por um propileu, que tanto a ocultava quanto criava uma área de transição do exterior ao interior do templo. Nele, exibia-se uma estátua de Asclépio em um ápsis semicircular na parede leste do edifício. Petsalis-Diomidis (2010, p. 2014) observou que a estátua de Adriano na biblioteca foi erigida de maneira análoga à de Asclépio no templo construído ao seu lado, separado dela apenas pela entrada do santuário. A identificação entre os dois personagens, ao mesmo tempo mortais e

divinos, era reafirmada em uma inscrição encontrada na cidade em que o imperador era aclamado como ἐπιφανέστατος | [νε]ος Ἀσκληπιός, *Mais manifesto neo-Asclépio* (AvP, 3.2, 258, n. 365).

O último edifício, no extremo sul da fachada, foi construído um pouco mais tardiamente, por volta do ano 200 (AvP, 11.3, p. 76-94). Também de formato circular, a chamada Rotunda era composta por uma infraestrutura e uma superestrutura com domo, óculo e seis absides, e oferecia-se como um espaço para banhos. No centro do recinto da estrutura superior, sob o óculo, encontrava-se um tanque ligado a uma cisterna entre o edifício e o templo de Zeus Asclépio. O piso e as paredes eram forrados em mármore e foram encontrados vestígios de um mosaico floral que decorava a abóbada. A parte inferior compreendia uma estrutura central inacessível de dezoito metros de diâmetro ao redor da qual havia um corredor em forma de anel sustentado por pilares. Três acessos na ala sudoeste, iluminada por janelas e portas e onde ficava a entrada do edifício, levavam a um terraço voltado para o sul. Já a parte nordeste do edifício encontrava-se profundamente enterrada e a única luz natural chegava através de algumas poucas claraboias. Uma rampa estreita ligava o lado noroeste ao criptopórtico em direção ao poço sagrado. Ao lado de ambas as entradas havia poços anteriores à construção da Rotunda que garantiam o fornecimento de água em seu interior (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 205).

Experiências e identidades plurais

Os edifícios e sua disposição no *Asclepeion* de Pérgamo remete, em um primeiro momento, a dois pontos de suma importância: a multiplicidade de experiências inerentes ao seu uso e o seu lugar em meio às espacialidades de contato com o deus. Primeiramente, destacamos que o santuário era visitado por um grande número de pessoas, as quais podem ser colocadas sob o signo da “peregrinação”, mas nem sempre estavam no santuário em busca de tratamento ou para oferecer sacrifícios. A viagem a um espaço sagrado poderia ocorrer por motivos bastante variados, os quais excediam objetivos religiosos de cunho pessoal, como é o caso dos doentes que se internavam nos *Asclepeia*. Tais motivações incluíam a prática da *theōria* (a visita de uma delegação enviada por uma *pólis* para, por exemplo, “observar” um festival); a consulta a um oráculo; a oferenda, também passível de ser feita por uma terceira pessoa e não a beneficiária direta da divindade, ou por uma delegação num contexto de disputa entre *póleis*; influxos constantes de pessoas oriundas da localidade onde está construído o santuário, por todo tipo de motivos; visitas de poetas e músicos aos festivais; e de membros da elite, frequentemente em busca de crescimento intelectual (ELSNER; RUTHERFORD, 2005, p. 12-26). Como já mencionamos,

toda essa atividade deveria ser amparada por uma conveniente rede de comunicação e de comércio. Um segundo ponto é que os espaços dos santuários não dispunham de qualquer exclusividade sobre a experiência religiosa relativa ao deus Asclépio. No século XIX, Alice Walton (1893, p. 95-121) identificou 207 lugares de devoção a ele consagrados, mas observou que, destes, 161 são conhecidos somente por moedas ou referem-se a locais nos quais foram encontradas (ou mencionadas pela documentação textual) apenas estátuas ou relevos a ele dedicados. Além disso, dentre os muitos sonhos narrados por Aristides, nem todos aconteceram dentro do santuário ou o tiveram como cenário. A experiência religiosa no interior do *Asclepeion* é apenas uma das alternativas disponíveis aos devotos. Ao mesmo tempo, entendemos que os santuários delineiam-se como alternativa, no mundo material, à realidade onírica. Eles encontram-se numa condição liminar, simultaneamente própria da vigília e do sono, do mundo mortal e do divino.

Ao aproximar-se do santuário, o viajante deparava-se com um espaço de transição, formado pela *Via Tecta*, a *Hallenstrasse* e o propileu. A construção das vias como ruas cobertas e colunadas permitia que os passantes pudessem ver e ser vistos, de forma que “dentro” e “fora” constituíam-se como dimensões relativas. O viajante não mais se encontrava no mundo urbanizado das residências próximas ao santuário. Tampouco adentrara ainda os domínios de Asclépio, onde o sagrado, o político e o cultural formavam uma experiência única. Protegido do sol e da chuva pelas marquises, ele era também exposto ao olhar exterior. Mas isso não significa que, no interior do santuário, a situação mudaria radicalmente de figura. Há uma explícita continuidade entre o que se vê na entrada do *Asclepeion* e o que pode ser encontrado lá dentro.

Ao longo das vias e ao chegar ao propileu, enfim, durante todo o caminho, o viajante se deparava com estátuas de divindades e retratos de poetas, filósofos, e personalidades eminentes. Essas mesmas representações eram encontradas ao entrar no santuário. O visitante veria na biblioteca, ao lado de poetas e filósofos, uma estátua de Adriano, nu como os deuses eram representados. As estátuas dos deuses e retratos célebres também se repetiam em outros espaços do *Asclepeion*, produzindo uma continuidade visual, para o visitante, entre o que havia no “lado de fora” e o “lado de dentro”. Podemos observar também um sentido de continuidade temporal, identificável nas reformas empreendidas a partir da década de 120 E.C. As vias recém-construídas sobre o caminho percorrido pelos visitantes desde o período helenístico garantiam a manutenção do vínculo entre o antigo santuário e o *Asclepeion* remodelado. A conservação do local de entrada também cooperava neste sentido, com a nova saída pelo propileu levando à visão imediata das mais antigas estruturas. A combinação de modelos estéticos pergamenos e romanos e de referências culturais e políticas locais e

imperiais nos novos e nos reformados edifícios promovia a reformulação da identidade do santuário como um lugar enraizado nas antigas tradições e, ao mesmo tempo, intimamente vinculado a Roma e, mais especificamente, a Adriano.

A pluralidade das experiências no interior do santuário também pode ser pensada a partir de sua própria organização estrutural. Petsalis-Diomidis (2010, p. 183, 205) a interpretou como sinalizadora das noções de ordem, equilíbrio e simetria, como seria o caso, por exemplo, da repetição da fachada do propileu no templo de Zeus Asclépio e da base circular adotada ali e na Rotunda. Para ela, inclusive a construção do pátio com peristilo tinha como função criar uma moldura visual para as estruturas helenísticas ao centro do santuário, de forma que o pórtico tríplice impunha ordem e simetria ao conjunto (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 197). Não é possível, no momento, saber se os interesses dos idealizadores da reforma ou a experiência espacial do visitante poderiam ser de fato interpretados desta maneira. A reflexão de Petsalis-Diomidis inspira-se, em grande parte, na noção desenvolvida por Michel Foucault (2000, p. xxii) sobre a doença como uma alteridade perigosa no coração da vida humana. A partir daí a autora pensa a experiência dos *Asclepeia* em termos de uma “paradoxal combinação de desordem, na forma de doença e cura milagrosa e ordenação taxonômica através do arranjo arquitetônico e das prescrições rituais” (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 221). O *Asclepeion* de Pérgamo, como um todo, seria um espaço de inclusão e organização de doença, saúde, intelectualidade, entretenimento e política. Mas se os registros arqueológicos não amparam, sozinhos, a noção de uma ordenação taxonômica, eles certamente sinalizam a pluralidade de experiências vividas pelo visitante. Elas ocorrem em duas dimensões igualmente importantes para refletirmos sobre os sentidos e representações de mundo em circulação no *Asklepieion* de Pérgamo: os múltiplos usos do santuário pelos visitantes e a relação de resultados ambíguos estabelecida pelos devotos com o deus.

Primeiramente, o *Asclepeion* dispunha, não apenas de templos e altares, mas também de uma biblioteca, de um teatro, de câmaras de incubação e da Rotunda, um espaço para banhos. Tais estruturas não devem ser categorizadas como “sagradas” e “profanas” como o faz Christopher Jones (1998, p. 65-66) ao tratar o teatro e a biblioteca, por exemplo, como *amenidades seculares* que tornavam o *Asclepeion*, em parte, *um centro de cultura, um imã para pessoas ricas e ociosas o qual parece, ao observador moderno, algo entre um spa alemão e um instituto de pesquisas*. Esses edifícios devem ser pensados como integrantes do espaço do *Asclepeion enquanto santuário*, o qual era experimentado por seus visitantes de maneiras insubordináveis a dicotomias que separassem, de um lado, atividades culturais e políticas exercidas por uma elite intelectual e, de outro, os ritos

religiosos procurados pelos iletrados.⁵ A interpretação de Jones ignora, por exemplo, a representação deificada de Alexandre no interior da biblioteca, assim como a dedicatória do teatro a Dioniso. Não podemos nos esquecer de que Aristides (*H. L.* 2.30; 4.43-44) menciona que o teatro era também usado para a execução de hinos religiosos e chama-o de *θέατρον ἱερόν*, *teatro sagrado*. A historiografia não parece aceitar confortavelmente a presença do teatro como parte dos edifícios dos *Asclepeia*, como aponta também a recusa, por Karelisa Hartigan (2009, p. 30), de que tais estruturas pudessem ser palco de espetáculos como os que eram encenados em outros teatros. Para ela, os devotos estariam debilitados demais para assistir uma peça de extensão significativa, como seria uma tragédia, além de serem os temas tratados pelos tragediógrafos inadequados a uma audiência composta por pessoas doentes. Desta maneira, a autora negligencia diversos fatores que fragilizam sua interpretação, os quais apontam em direção à variada circulação temática, inclusive poética, no espaço do *Asclepeion*: a dedicatória a Dioniso na arquitrave do teatro, sua capacidade para acomodar ao menos 3.000 espectadores, a multiplicidade de visitantes no santuário (dos quais apenas uma parte era composta por doentes), os retratos dos poetas na *Hallenstrasse* e o amplo e variado acervo da biblioteca.

A pluralidade de experiências no interior do *Asclepeion* pode ser pensada também na relação estabelecida entre a Rotunda e o criptopórtico que se estendia a partir de seu subsolo, de modo que o espaço dos banhos e o da incubação eram vinculados. Purificação, higiene, lazer e terapia eram associados, arquitetonicamente, ao sono ritual e à epifania divina. Desta maneira, as estruturas quebravam os limites entre o sagrado e o profano, oferecendo ao visitante do santuário uma experiência de múltiplas e dinâmicas facetas, e que podia adquirir sentidos bastante ambíguos. Para Aristides, Asclépio é o salvador por excelência, "aquele que submete todas as leis da Necessidade" (*Discurso* 23.16).⁶ Contudo, os vestígios materiais do santuário indicam o contrário. Asclépio nem sempre salvava seus devotos.

No lado norte da *Hallenstrasse*, além de vestígios de ex-votos, estátuas de deuses e retratos de filósofos e poetas, os arqueólogos do DAI também escavaram inscrições funerárias. Elas sinalizam a ocorrência de falecimentos, se não no interior do santuário, ao menos em suas margens, nesse espaço liminar da via de acesso ao *Asclepeion*. Este tipo de

⁵ No âmbito da peregrinação em ambiente greco-romano, Scott Scullion (2005) argumentou que sagrado e secular não podem ser pensados como mutuamente excludentes e que tais categorias, quando surgem no vocabulário antigo, não são passíveis de ser satisfatoriamente traduzidas para o nosso vocabulário moderno, no qual apresentam-se como imóveis e impermeáveis.

⁶ Ao falar de Ἀνάγκης, Aristides (*H. L.* 2.26-36) menciona uma profecia do deus sobre a iminência de sua morte, *como fora determinado pela Necessidade*. Entretanto, Asclépio informa-o sobre os sacrifícios necessários para evitá-la e, a partir de sua execução, considera Aristides salvo.

material foi encontrado apenas ali. No mesmo lugar estavam inscrições votivas, mas estas também eram exibidas no interior do santuário.⁷ A parte norte da *Hallenstrasse* pode ter sido, portanto, uma grande área de descarte, o local para onde, após acumularem-se nos pontos escolhidos para sua exposição no interior do santuário, os ex-votos deveriam ser enviados. Mas uma explicação desse tipo não responde à presença do material funerário, o qual indica que havia mortes no local.⁸ O pequeno conjunto compreende quatro relevos catalogados no volume 11.4 do *Altertümer von Pergamon*: uma mulher de pé (S 68, Taf. 62); o torso de uma figura sentada (S 69, Taf. 63); um homem sentado com um cão (S 70, Taf. 63); uma cabeça masculina (S 71, Taf. 66). Tais evidências, apesar de limitadas, sinalizam que nem sempre a cura era garantida pelo deus, e essa dúvida quanto à possibilidade de salvação era explicitamente exibida aos visitantes do *Asclepeion*.

No caminho em direção ao santuário, registros de salvação e morte eram expostos ao olhar. O *Asclepeion* torna-se, neste sentido, menos um lugar de salvação e mais um espaço de contato com um deus que pode ignorar os pedidos de auxílio e não recuperar a saúde dos doentes. Ao mesmo tempo, o local onde se encontram os relevos funerários, a segunda via antes da entrada do santuário, demonstra que estes objetos, mesmo não compondo a exposição de relatos no interior do santuário, detêm uma ambiguidade que não lhes permite serem descartados ao longe nem incluídos no *Asclepeion*. O suplicante diante dessas inscrições não é um devoto confiante, mas um doente em dúvidas. Não sabe ao certo sequer se o deus se apresentará em sonhos: a *Lex Sacra* (16), cujo maior fragmento, datado do século II E.C., foi encontrado na *Via Tecta* e dispõe de uma série de regulamentações relativas ao santuário, autoriza o devoto a uma segunda consulta, indício da possibilidade de Asclépio nem sempre visitar os incubantes.⁹ No entanto, essa ambiguidade, essa dúvida inerente à peregrinação ao *Asclepeion* de

⁷ A maior parte dos ex-votos e inscrições não-funerárias foi encontrada em dois locais: na área entre o templo helenístico de Asclépio Sóter e o poço sagrado e no pórtico norte, onde a maior parte das bases das estátuas e altares ainda pode ser vista (PETSALIS-DIOMIDIS, 2010, p. 242).

⁸ A princípio, não parece satisfatória a hipótese de que o *Asclepeion* de Pérgamo, no século II E.C., reproduzisse a proibição da entrada de parturientes e moribundos conhecida no santuário de Epidauro no período clássico. Ali, duas *iamata* (1.3 e 2.2), cujo texto original remonta ao século IV a.E.C., proíbem a operação de partos em seu interior (LIDONNICI, 1995, p. 76). Mais tarde, Pausânias (2.27.6), relatará a proibição quanto às mortes e os nascimentos dentro daquele *Asclepeion*, para o qual fora construído em sua época um recinto especial para abrigar moribundos e parturientes por iniciativa de Antonino Pio. Não dispomos de evidências satisfatórias de que o mesmo interdito ocorresse no *Asclepeion* de Pérgamo. Aristides de fato relata um sonho no qual um funcionário do santuário informa-o de que seu tutor, Zósimo, o qual encontrava-se gravemente doente, deveria partir (*H. L.*, 1.77), mas na medida em que o interdito em si não é colocado em evidência, o relato não sustenta categoricamente que uma proibição semelhante existisse em Pérgamo em sua época. Além disso, o documento por nós conhecido que dispunha das obrigações e proibições a serem respeitadas pelo visitante do santuário, a *Lex Sacra*, não menciona em nenhum momento o interdito quanto a parturientes e moribundos.

⁹ A inscrição foi publicada por Michael Wörrle no volume 8.3 do *Altertümer von Pergamon* e traduzida para o inglês por Petsalis-Diomidis em 2005, a qual posteriormente ofereceu uma nova versão para o texto em 2010 (p. 222-226).

Pérgamo, não afastava os suplicantes da busca pelos sonhos com o deus e das terapias por ele prescritas. O santuário não é tanto um lugar de cura da doença, mas do alívio e, mais ainda, da revalorização do sintoma, o qual podia tornar-se insignificante ou, por outro lado, vantajoso, na medida que levava o devoto ao *Asclepeion*. Estamos diante de um caso bastante próximo do que o filósofo Nate Hinerman (2013)¹⁰ chamou de “cuidado centrado na pessoa” por meio de uma medicina paliativa orientada no sentido da diminuição do sofrimento e da melhoria da qualidade de vida. Hinerman caracteriza a medicina como uma *práxis*, um empreendimento humano interpessoal e cooperativo. Ela não deve ser pensada apenas como neutralização e anulação da doença (o que é muitas vezes inviável), mas principalmente em termos de restauração. Direcionada à melhoria da qualidade de vida, essa medicina constrói-se por práticas que visam ao abrandamento da dor, que capacitam a conservação, expansão e reconstrução dos laços afetivos, promovem a inserção em meio a uma coletividade humana e revitalizam a esperança e a autoconfiança do doente e das pessoas à sua volta. No *Asclepeion* de Pérgamo, podemos identificar esses elementos na medida em que, se por vezes os doentes que procuravam Asclépio morriam, por outro lado esse também era um lugar onde reinventavam-se as relações com o mundo e para consigo a partir dos vínculos com o deus e com a comunidade, os quais transformavam a doença e a condição de mortalidade dos devotos, dando-lhes novos sentidos.

Conclusão

Os registros arqueológicos aqui discutidos caracterizam o *Asclepeion* de Pérgamo como um espaço ambíguo, cuja complexa identidade entrecruza a devoção a uma medicina de tipo restaurativo sem tomar esses dois elementos como independentes, mas sim, como partes fundamentais um do outro. Nos primeiros séculos da Era Comum, os doentes já não eram mais milagrosamente curados pela mera visita ou toque do deus em sonhos, mas sim a partir de medicamentos e métodos terapêuticos por ele prescritos. Assim, eles podiam permanecer ali por períodos longos de tempo, como foi o caso do próprio Aristides, e beneficiarem-se, não apenas das atividades devocionais do santuário, mas também dos tratamentos por ele viabilizados e dos medicamentos ali consumidos.¹¹ Assim, na época de Aristides, Luciano (*Icaromenipo*, 24) chama de

¹⁰ A referência diz respeito à conferência apresentada por Hinerman na 4th Global Conference “Making Sense of Suffering” do grupo de Pesquisa Inter-Disciplinary. Net, ocorrida em Novembro de 2013 em Atenas, e da qual tive o prazer de participar.

¹¹ Michael Compton (1998, p. 310) contabilizou doze anos de internações por parte de Aristides, não apenas no santuário de Pérgamo, mas também em outros *Asclepeia*.

"hospital" (ijatrei'on) o *Asclepeion* de Pérgamo. Esse entrecruzamento de identidades levou Michael Compton (1998, p. 304) a afirmar que, no século II E.C., o santuário tornara-se sanatório. Entendemos, porém, que os sentidos do *Asclepeion* iam além do devocional e do medicinal na medida que suas estruturas promoviam experiências também culturais e políticas pertinentes à sociabilização e à melhoria da qualidade de vida dos doentes. O santuário aparece, assim, como lugar de justaposição de identidades heterogêneas. No mundo material, ele reflete a propriedade dos sonhos de combinarem temporalidades, espacialidades e personagens distintos numa única manifestação onírica, fenômeno que Freud chamou de *mischbildung* (*Interpretação dos Sonhos* 6.c). Além disso, nele refletiu-se uma noção de si mesmo que extrapola os contornos do somático e do psíquico ao atribuir à saúde do corpo um sentido sobrenatural e à relação com o divino um sentido material. É importante apontar que a dicotomia estabelecida entre corpo e alma, dada na modernidade pelo cartesianismo como clássica a partir, especialmente, de Platão, não configurava uma abordagem hegemônica acerca da noção de si mesmo. Pelo contrário, desde o período homérico e para além dele, seres sobrenaturais podiam atravessar e atingir o espaço sensível do indivíduo.

Assim, a relação entre σῶμα e ψυχή transcendia a de materialidade-imaterialidade e constituía um Eu cujos limites não se reduziam aos do objeto tridimensional 'visível' (HOLMES, 2010, p. 21 e ss.). Assim, a relação do indivíduo com o deus e com o medicamento inscreve a experiência religiosa em um corpo não tanto concreto ou intangível, mas permeável e transformável e, desta maneira, as próprias identidades dos frequentadores do *Asclepeion* encontravam-se, também, em trânsito. O viajante reconstruía-se, em meio a uma grande rede de relações, ora como doente, ora como espectador no teatro, ora como poeta, ora como orador, ora como suplicante, ora como sacrificante. A relação com o deus poderia não se estabelecer e o visitante assim se encontrava em um lugar de angústia, mas que, ao mesmo tempo, impulsionava-o a permanecer no santuário e voltar a ele tanto quanto possível, como o fez Aristides. Para além dos extremos de saúde, doença e morte, o santuário oferecia continuidades temporais e espaciais que esgarçavam as noções de lugar como uma delimitação material e cronologicamente linear. Passado e presente se encontravam em suas estruturas arquitetônicas. Noções de exterioridade e interioridade eram colocadas em cheque. Como lugar, o *Asclepeion* distingue-se pela fluidez, e nele nada se mantém ou se conserva, mas muda constantemente. Ele ocupa um status liminar, no qual tempos se encontram, e morte e salvação são dispostas lado a lado. Essa experiência do espaço, quando pensada do ponto de vista da viagem em seu aspecto material, mas cuja materialidade tem algo de intangível e fugaz, remete à percepção de Ciro Cardoso (2005, p. 39) sobre o espaço psicológico como inassimilável ao

euclidiano, objeto tanto da física clássica quanto da moderna. Assim, quando observamos o *Asclepeion* de Pérgamo no século II E.C., um complexo arquitetônico de diversas camadas de construções e reformas, e que ganha, naquela época, uma nova face, o que encontramos é um lugar cujos limites não podem ser muito bem definidos. Ele retroage no tempo para os momentos de uso dos primeiros templos helenísticos, ainda cuidados e visitados no século II E.C. Ele também avança quando se propõe a existir como um espaço de contatos interpessoais, atividade intelectual e benfeitorias terapêuticas, na medida em que inscreve-se nas memórias, essas sempre produzidas tanto pela seleção quanto pela criação de seus visitantes. Se ele é emoldurado por pórticos no século II E.C., é estendido para além desse enquadramento em direção ao declive a noroeste do conjunto por meio da manutenção do teatro em suas margens. De fato, amplia-se para além dali ao associar modelos estéticos locais a formas de decorar, construir e representar tipicamente romanas. A própria via dá sinais de que o destino da viagem é sempre e constantemente refeito nos passos que o visitante acumula ao entrar e sair do santuário. Esse destino impensado e experimentado não é tanto o deus, nem tanto a cura, mas a contínua atualização da relação consigo mesmo como mortal de necessidades e desejos em trânsito.

Referências

Documentação textual

- AELIUS ARISTIDES. *The complete works of P. Aelius Aristides. Orations XVII-XLIII with an appendix containing the fragments and inscriptions.* Translated by C. Behr. Leiden: Brill, 1981. v. II.
- AELIUS ARISTIDES. *Discours sacrés: rêve, religion, médecine au II^e Siècle après J.C.* Préface par J. Le Goff. Notes Par H.-D. Saffrey. Traduit par A.-J. Festugière. Paris: Macula, 1986.
- ASCLEPIUS. *Collection and interpretation of the testimonies.* Translated by E. Edelstein and L. Edelstein. Baltimore: Johns Hopkins, 1998 [1945].
- HOMERO. *Ilíada.* Traduzido por H. de Campos. São Paulo: Arx, 2003.
- LUCIANO. *Lucian in Seven Volumes.* Translated by A. M. Harmon. Cambridge: Harvard, 1919. v. 2.
- PAUSANIAS. *Description of Greece.* Translated by W. Jones. Cambridge: Harvard, 1918.
- PINDAR. *Odes.* Translated by D. Svarlien. Medford: Tufts University / Perseus Digital Library, 1990.

Obras de apoio

- ACUTO, F. The materiality of Inka domination. Landscape, spectacle, memory, and ancestors. In: FUNARI, P. ; ZARANKIN, A.; STOVEL, E. (Eds.). *Global Archaeological Theory*. New York: Kluwer, 2005, p. 211-235.
- CARDOSO, C. *Um historiador fala de teoria e metodologia*. São Paulo: EDUSC, 2005.
- COMPTON, M. The union of religion and health in Ancient 'Asklepieia'. *Journal of Religion and Health*, v. 37, n. 4, p. 301-312, 1998.
- DE LUCA, G. *Altertümer von Pergamon 11.1. Das Asklepieion. Teil 1: Die südliche Temenosbezirk in hellenistischer und frühromischer Zeit*. Ziegenaus. Berlim: De Gruyter, 1969.
- _____. *Altertümer von Pergamon 11.4. Das Asklepieion. 4 Teil: Via Tecta und Hallenstrasse, die Funde*. Berlim: De Gruyter, 1984.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo: Escuta, 2002.
- ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (Eds.). Introduction. In: *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford, 2005, p. 1-38.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FREUD, S. *The interpretation of dreams*. London: George Allen, 1923.
- FUNARI, P. ; ZARANKIN, A.; STOVEL, E. Introduction. In: _____. *Global Archaeological Theory. Contextual Voices and Contemporary Thoughts*. New York: Kluwer, 2005, p. 1-9.
- HABICHT, C. *Altertümer von Pergamon 8.3. Die Inschriften des Asklepieions*. Berlim: De Gruyter, 1969.
- HARTIGAN, K. *Performance and cure: drama and healing in Ancient Greece and contemporary America*. London: Duckworth, 2009.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Rio de Janeiro: Forense, 2007.
- _____. *Ser e Tempo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2012.
- _____; GRENE, M. (Trad.). The Age of the World View. *Boundary 2*, v. 4, n. 2 (Martin Heidegger and Literature), p. 340-355, 1976.
- HINERMAN, N. Re-Visiting the role of the empathic bond in achieving therapeutic momentum when treating suffering. In: *Making Sense of: Suffering. 4th Global Conference*. Atenas: 10 nov. 2013. (Conferência inédita).
- HOFFMANN, A. The Roman remodeling of the 'Asklepieion'. In: KOESTER, H. (Ed.). *Pergamon, citadel of the Gods: archaeological record, literary description and religious development*. Harrisburg: Trinity, 1998, p. 41-61.
- HOLMES, B. *The symptom and the subject: the emergence of the physical body in Ancient Greece*. New Jersey: Princeton, 2010.

- JONES, C. Aelius Aristides and the 'Asklepieion'. In: Koester H. (Ed.). *Pergamon, citadel of the Gods: archaeological record, literary description, and religious development*. Harrisburg: Trinity, 1998, p. 63-76.
- KUTTNER, A. Republican Rome looks at Pergamon. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 97, p. 157-178, 1995.
- LIDONNICI, L. *The Epidaurian miracle inscriptions*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- MOORE, H. Paul Ricoeur: action, meaning and text. In: TILLEY, C. (Ed.). *Reading Material Culture: structuralism, hermeneutics and post structuralism*. Oxford: Blackwell, 1990, p. 85-120.
- MORRIS, I. *Archaeology as cultural history*. Malden: Blackwell, 2000.
- PETSALIS-DIOMIDIS, A. The body in space: visual dynamics in Graeco-Roman healing pilgrimage. In: ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (Eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford, 2005, p. 183-218.
- _____. *Truly beyond wonders: Aelius Aristides and the cult of 'Asklepios'*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SCULLION, S. 'Pilgrimage' and Greek Religion: sacred and secular in the pagan *polis*. In: ELSNER, J.; RUTHERFORD, I. (Eds.). *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity*. Oxford: Oxford, 2005, p. 111-130.
- SEAR, F. *Roman theatres: an architectural study*. Oxford: Oxford, 2006.
- SEWELL, W. The concept(s) of culture. In: HUNT, L.; BONNELL, V. (Eds.). *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 35-61.
- SHANKS, M. *Classical Archaeology of Greece: experiences of the discipline*. New York: Routledge, 1997.
- SILLMAN, S. Indigenous traces in colonial spaces. *Journal of Social Archaeology*, v. 10, n. 1, p. 28-58, 2010.
- THOMAS, J. *Time, culture and identity*. New York: Routledge, 1996.
- WALTON, A. *Asklepios: the cult of the Greek god of Medicine*. Whitefish: Kessinger, 1893.
- WINEFELD, H. *Altertümer von Pergamon 3.2, text: Die Friese des groszen Altars*. Berlin: Reimer, 1910.
- ZIEGENAUS, O. *Altertümer von Pergamon 11.2. Das Asklepieion. Teil 2: Der nördliche Temenosbezirk und angrenzende Anlqgen in hellenistischer und frühromischer Zeit*. Berlin: De Gruyter, 1975.
- _____. *Altertümer von Pergamon 11.3. Das Asklepieion. Teil 3: Die Kultbauten aus römischer Zeit an der Ostseite des heiligen Bezirks*. Berlin: De Gruyter, 1981.

“Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas”: *Abraxas*, magia e política nos papiros mágicos gregos

“When my priestly lips say secret words”: ‘Abraxas’, magic and politics in the Greek magical papyri

Ítalo Diblasi Neto*

Resumo: O artigo examina um conjunto de feitiços e fórmulas mágicas contidas nos *Papiros Mágicos Gregos*, tendo como recorte documental a presença da divindade *Abraxas* nos textos. Partindo da reconstrução histórica do processo de descoberta e compilação dos papiros que formam a documentação em questão, busca-se refletir sobre o ambiente mágico-religioso mediterrânico dos primeiros três séculos E.C., as características das práticas mágicas evidenciadas nos papiros e as relações de poder estabelecidas num campo social em que tanto a magia quanto seus praticantes eram vistos com desconfiança pelas instituições.

Abstract: The paper investigates a selection of spells from the *Greek Magical Papyri* in which the cock-headed god *Abraxas* appears. Reconstructing the historical process of finding and compilation of the *Papyri*, the article examines the magical context of the Mediterranean world in the first III centuries E.C., the overall aspects of the magical beliefs contained in these texts and the power relations established between those who practiced magic and the institutions of a social context that never approved it.

Palavras-chave:

Magia mediterrânica;
Abraxas;
Papiros Mágicos;
Política.

Keywords:

Mediterranean Magic;
Abraxas;
Magical Papyri;
Politics.

Recebido em: 04/04/2015
Aprovado em: 08/05/2015

* Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada sob orientação do Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese, mestre em Arqueologia pelo Museu Nacional, UFRJ e bacharel em História pela mesma instituição.

1.

Na primeira metade do século XIX, um homem chamado Jean D'Anastasi, diplomata de origem armênia, residente na corte de Alexandria, no Egito, e envolvido no mercado de antiguidades, agrupou uma coleção inédita e significativa de papiros antigos recém-descobertos àquela altura.¹ Este conjunto de textos incluía uma quantidade considerável de livros mágicos que teriam sido encontrados, segundo o próprio Anastasi, na região da antiga cidade de Tebas, no Alto Egito, a centenas de quilômetros do litoral mediterrânico e da cidade de Alexandria.

Conforme assinalou Betz (1996, p. xlii), quase nada se sabe a respeito das circunstâncias de descoberta destes materiais, mas acredita-se que muitos dos papiros da coleção de Anastasi tenham vindo de um mesmo lugar, possivelmente um túmulo ou a biblioteca de um templo. George Luck (1995, p. 25) corrobora a primeira possibilidade, informando que tais papiros chegaram até nós graças à prática comum, no Egito, de enterrar o mago falecido com seus livros para que pudesse exercer ainda sua atividade no além-túmulo. Para ambas as possibilidades, podemos atribuir esta vasta coleção de livros mágicos a um indivíduo ou grupo que os utilizava ou estava, ao menos, preocupado com sua conservação.

Como era comum no mercado de antiguidades no século XIX, pouco tempo depois de terem sido agrupados estes papiros foram enviados à Europa, onde foram leiloados e adquiridos por diversas bibliotecas/instituições europeias, incluindo o Museu Britânico, em Londres; o Museu Staatlich, em Berlim; e o Louvre e a Biblioteca Nacional, em Paris, tendo esta última instituição adquirido também, mais ou menos no mesmo período, um outro papiro de características semelhantes, obtido pelo diplomata francês Jean François Mimaud, e que depois viria a ser agrupado à coleção recolhida por Anastasi no processo de compilação do conjunto de documentos que, hoje, conhecemos como os *Papiros Mágicos Gregos*.²

A investigação destes materiais começou em meados do século XIX, quando uma parte dos textos contidos nos papiros adquiridos pela biblioteca de Leiden, na Alemanha, foi examinada e traduzida. Pouco tempo depois, um dos papiros alocados na Inglaterra foi publicado e traduzido para o idioma inglês, em Cambridge. A isto, seguiu-se a edição e tradução de dois papiros de Berlim, a transcrição de um papiro mágico de Paris, outro de Londres e o papiro que havia sido adquirido pelo diplomata

¹ Vice-cônsul da Suécia em Alexandria, viveu de 1780 a 1857.

² A partir daqui identificados em alguns momentos deste texto como *PGM*, abreviação para *Papyri Graecae Magicae*.

Jean François Mimaut. Ato contínuo, até o final do século XIX quase todos os papiros mágicos enviados à Europa haviam sido traduzidos e examinados separadamente, por diferentes grupos e instituições, até que, no princípio do século XX, o filólogo alemão Albrecht Dieterich propôs investigá-los em termos de conjunto, uma vez que estes textos compartilhavam origens comuns e natureza semelhante, numa edição que reunisse e compilasse todos os papiros mágicos dispersos pelas instituições europeias.³ Assim foi germinada a ideia do *corpus* documental chamado *Papiros Mágicos Gregos* que, entretanto, só pôde ser efetivada duas décadas depois, já finda a Primeira Guerra Mundial, por um ex-aluno de Dieterich, o alemão Karl Preisendanz, com o auxílio de um grupo internacional de pesquisadores.⁴

A primeira edição dos *PGM* saiu em 1928, e a ela seguiu-se a publicação de outras edições revisitadas e ampliadas ao longo do século XX, uma vez que, no minucioso e longo processo de pesquisa e edição, novos papiros de natureza mágica foram descobertos e publicados. A edição definitiva contendo a inclusão de todos os papiros conhecidos até então foi publicada nos primeiros anos da década de 1970.

Em 1986, Hans Dieter Betz, pesquisador de literatura religiosa antiga, retomou a obra de Karl Preisendanz e acrescentou aos 81 textos da edição anterior mais 49 novos papiros, incluindo nesta lista os Papiros Demóticos (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 83), datados do século III EC, que não haviam sido examinados junto com os *PGM* até então.⁵

Há, portanto, mais de duzentos anos que os *PGM* vêm sendo investigados e, mesmo hoje, muita coisa permanece envolta em mistério no que diz respeito à constituição destes textos e sua circulação na Antiguidade. De saída, os *PGM* são um conjunto *heterogêneo* de fórmulas mágicas e feitiços de diferentes datações – que vão do século II AEC ao século V EC – que foram compilados primeiro na Antiguidade (provavelmente por um mago), contexto em que foram encontrados, e depois no processo de investigação até aqui descrito. Conforme nos informa Georg Luck:

Parece conveniente considerar os papiros de magia, aqueles rolos e folhas do Egito que, tomados em conjunto, formavam a coleção de encantamentos de um mago em exercício: ainda que sua datação seja relativamente tardia (século III ou IV d.C.), refletem ideias muito mais antigas, fazendo referências às doutrinas e técnicas que se desenvolveram, provavelmente, em finais do período helenístico. Considera-se que muitos são cópias de cópias (LUCK, 1995, p. 51).

³ Sendo a origem comum o Egito dos períodos helenístico e romano, e a natureza semelhante o conteúdo mágico-religioso dos papiros.

⁴ Grande parte dos pesquisadores envolvidos no processo de compilação e análise dos papiros morreu na Primeira Guerra Mundial.

⁵ Outros papiros estão sendo investigados e classificados até hoje. Brashear, numa publicação de 1995, listou mais 28 papiros mágicos, de modo que os *PGM* continuam a crescer à medida que novos documentos aparecem.

Assim, os papiros trazem à luz um vasto registro da circulação de textos e práticas mágicas no ambiente mágico-religioso que tomou forma a partir do período helenístico e que encontra seu auge nos séculos de dominação romana no mundo mediterrânico.⁶ No que diz respeito a seu conteúdo, estes textos exprimem um amplo pluralismo cultural e religioso, no qual práticas e crenças religiosas helênicas, egípcias e judaicas interpolam-se numa espécie de caldo cultural que,⁷ como se verá, foi terreno fértil para germinar o que chamaremos de magia mediterrânica.⁸

2.

Em uma publicação recente, Chevitarese e Cornelli (2007, p. 82) assinalaram que os livros mágicos nunca tiveram grande destaque na cena dos estudos de história das religiões até recentemente. "Literatura perseguida e secreta, portanto *underground* e um tanto *alternativa*", este tipo de documento diz muito através de seu "exílio", inclusive pela formalização negativa que as ciências sociais atribuíram a temas como magia e feitiçaria ao longo dos séculos XIX e XX.⁹

Conforme ressaltou Betz (1996, xli), hoje sabemos, através de diferentes fontes literárias, que uma vasta quantidade de livros mágicos e compilações de feitiços existiu na Antiguidade. Entretanto, a maior parte deste material foi perdido em decorrência de uma sistemática perseguição e destruição de textos mágicos, com ênfase (embora não exclusivamente) nos primeiros quatro séculos EC, que testemunharam uma série de queimas de livros que incluíam, em alguns casos, a queima dos próprios "magos" que os utilizavam (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007).

Dois registros deste tipo de perseguição na documentação antiga do tempo romano são: (1) a queima, em uma "grande fogueira", de livros mágicos em Éfeso, na Ásia Menor, relatada em *Atos dos Apóstolos* (19,19), no contexto cristão; e (2) a sistemática queima de livros deste tipo empreendida por Augusto, no ano 13 EC, descrita por Suetônio (*Augusto*, 31: 1), no contexto do princípio do Império.¹⁰

⁶ Para Chevitarese e Cornelli (2007, p. 81), "a dinâmica religiosa do mundo helenístico revela uma dinamicidade viva, uma troca contínua de formas e conteúdos. Daí que nenhuma forma, nenhum gênero, nenhuma expressão religiosa pode ser considerada como algo isolado e estruturado em si mesmo".

⁷ "Muito daquilo que estamos habituados a classificar como "sincretismo tardio" é, na verdade, já antigo e original; é uma religião popular profundamente radicada, que começa a vir à tona quando o corretivo dos escritores clássicos começa a falhar" (KINGSLEY, 1995, p. 316).

⁸ De saída, é preciso considerar que a separação artificial entre os conceitos de magia e religião é produto da modernidade, principalmente do Iluminismo. Para uma discussão extensiva desta questão, ver: LUCK, 1995. Falemos, portanto, de um ambiente mágico-religioso mediterrânico.

⁹ Exemplo clássico disso são as leituras da tradição sociológica francesa de Durkheim e Mauss, a sociologia de Max Weber e a antropologia de James Frazer, que buscavam afastar as concepções de magia e feitiçaria do conceito de religião, e consideravam a primeira como uma forma arcaica e degenerada da segunda.

¹⁰ Cabe ressaltar também, a respeito da perseguição às práticas mágicas no Mediterrâneo, que o escritor e filósofo

O sufocamento desta literatura mágica privou-nos, por muito tempo, de uma valiosa fonte de acesso à vida religiosa da Antiguidade mediterrânica, especialmente se levarmos em conta o fato de que quase toda a documentação “clássica” disponível acerca deste contexto são registros literários referentes a elites culturais e vestígios arqueológicos dos cultos oficiais das cidades antigas, documentos que não contemplam aspectos de caráter popular do campo religioso, incluindo as crenças e práticas mágicas.¹¹

Para Georg Luck (1995, p. 21), “A magia helenística é um conglomerado sincrético, com origem em *distintas regiões* e que tomou forma no Egito”. Com efeito, as fórmulas mágicas e feitiços presentes nos *PGM* apresentam-nos uma vasta variedade de deidades e nomes mágicos, deuses egípcios, gregos e anjos judaicos, além do próprio deus hebraico, invocados em conjunto para realizar, como veremos, todo tipo de façanhas no mundo dos homens.¹²

Astrologia, demonologia, uso de ervas mágicas: os *PGM* lançam mão de todas as práticas mágicas conhecidas no Mundo Antigo para cumprir seus objetivos (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 88). A respeito da manipulação de poderes mágicos e de deidades nos papiros, Betz (1996, p. xlv) assinala que “os deuses gregos estão vivos e bem, mas Zeus, Hermes, Apolo, Ártemis, Afrodite e outros são retratados não como helênicos e aristocráticos, mas como caprichosos, demoníacos e até perigosos, como no folclore grego”, o que muito nos informa a respeito do caráter popular dos *PGM*.

No que concerne à figura do mago na cultura popular mediterrânica, Betz (1996, p. xlvi) aponta, na introdução de sua edição dos papiros, para a imagem de magos ou feiticeiros autônomos, não necessariamente vinculados a templos específicos e doutrinas, que se adaptam e adotam todo tipo de tradições religiosas que se mostram úteis ou eficientes, dentro do seu sistema de crenças e ações. O mago conhecia os problemas das pessoas e estava inserido num campo social em que a presença de deuses e forças extrafísicas eram tidas como imanentes, podendo se manifestar a qualquer momento.

romano Lúcio Apuleio foi acusado e julgado, no século II EC, de praticar magia. Acusação cuja defesa encontra-se registrada em sua célebre *Apologia*. Neste texto, Apuleio (*Apologia*, 27, 31) rechaça o tipo de magia negra proscrito pela lei romana, mas afirma que alguns dos maiores filósofos da história foram acusados de magia, mencionando Orfeu, Pitágoras, Empédocles e o persa Ostanos, evidenciando a confusão e a intimidade entre o conhecimento mágico e aquele dito filosófico.

¹¹ Conforme Chevitarese e Cornelli (2007, p. 100): o complexo mundo da religião mágica mediterrânica vai do charlatão da esquina ao médico naturista, do grande culto oficial de Asclépio aos santuários regionais das deusas do parto, das grandes sínteses religiosas das bíblias oficiais aos papiros mágicos.

¹² Georg Luck (1995, p. 41) argumenta que a magia, no ambiente mediterrânico, ocupava-se em localizar as forças ocultas da natureza (*phýsis*), suas simpatias e antipatias. Neste contexto, aos magos interessava manipular os poderes (*dýnamis*) da natureza, atribuindo-lhes fins práticos. Quanto a isto, Luck (1995, p. 42) assinala que a magia antiga preocupava-se e tratava do mundo material, mas postulava que este mundo era movido, e em certa medida controlado, por presenças ou forças invisíveis. Tais presenças deveriam ser controladas pelo mago, que obtinha conhecimento e poder através delas para transformar o presente e predizer ou influir no futuro.

Este tipo de mago já não dominava as antigas línguas, embora usasse enxertos delas em transcrições. Ele recitava e usava o que um dia haviam sido hinos compostos metricamente, mas já não reconhecia a métrica e modificava-a quando inseria seu próprio material. Nas mãos de magos deste tipo, os deuses de vários cultos gradualmente se fundiram e muitas vezes se transformaram em deidades diferentes. Para estes magos, *já não havia diferenças culturais* entre deuses gregos e egípcios, ou entre eles e o deus judeu e os anjos judaicos; e até mesmo Jesus era, vez ou outra, assimilado neste verdadeiro sincretismo religioso ecumênico da cultura do mundo helenístico (BETZ, 1996).

Na lógica de suas relações sociais, nas tramas da micropolítica e nas redes difusas do poder, o mago conhecia (ou afirmava conhecer) e compreender a tradição de várias religiões. Ele conhecia as palavras-chave para se comunicar com os deuses, demônios e os mortos. Ele podia apreender, regular e manipular as energias invisíveis, e no contexto cultural em questão o seu leque de possibilidades de agência com relação aos poderes das forças naturais era nada menos que enorme.¹³ O mago era certamente uma figura popular no campo social mediterrânico e, precisamente por isso, uma figura política relevante e perseguida pelas instituições oficiais.

3.

O sistema de crenças e práticas mágico-religiosas latente nos *PGM* é, claramente, o de um ambiente de criatividade ritual e mitológica. Dentro deste amplo espectro de deidades agenciadas nos papiros, chama atenção a presença, em dezenas de feitiços, da figura de um deus pouquíssimo conhecido em nossos saberes, e dotado de profundo mistério: *Abraxas*¹⁴.

Representado em gemas e amuletos que circulavam pelo mediterrâneo oriental como um deus zoomórfico dotado de corpo de homem,¹⁵ cabeça de galo e pernas de serpente, *Abraxas* era uma divindade inserida no contexto sincrético dos papiros, e comumente invocada junto a outros deuses e anjos para a realização de operações mágicas.¹⁶ Seu nome foi tema de debates entre autores antigos e modernos, assim como seu espectro de atuação; entretanto, muito pouco existe de consensual a seu

¹³ Para Maria Regina Cândido (2010, p. 70), o mago aparece como aquele indivíduo detentor de um saber e habilidade específica, capaz de interceder em favor do solicitante com o objetivo de definir o conflito de acordo com os interesses do usuário da magia. "Por um lado, magos e sacerdotes, por vezes, se confundem nas suas funções, pois ambos realizam rituais de contato dos homens com os deuses e seres sobrenaturais. A diferença está no tipo de culto a ser praticado: o sacerdote realizava ritos de maneira pública, visando ao benefício da comunidade coletiva e o mago/feiticeiro realizava o culto de maneira oculta, para atender ao interesse pessoal e particular do solicitante".

¹⁴ No grego ΑΒΡΑΞΑΣ.

¹⁵ Para estas gemas e amuletos, ver o catálogo arqueológico de amuletos de Bonner (1950).

¹⁶ Egito, Síria, Palestina e Ásia Menor.

respeito.¹⁷ Dentro de um quadro historiograficamente consensual, sabe-se tratar de um deus situado no limiar de diversas tradições religiosas mediterrânicas e cujas características foram transformadas por diferentes grupos religiosos ao longo dos quatro primeiros séculos EC, da cultura popular mágica dos *Papiros Mágicos* aos círculos ditos gnósticos.

Presente em pelo menos vinte fórmulas mágicas dos *PGM*, *Abraxas* aparece sendo invocado na companhia de anjos como Miguel, Gabriel e Rafael (*PGM*, II. 64-184; *PGM*, III. 187-262), e deuses gregos e egípcios como Hermes, Zeus, Atená, Osíris e Ísis (*PGM*, I. 262-347; *PGM*, VII. 643-51; *PGM*, XXXVI. 134-60). Seu espectro de atuação, como se verá, é absolutamente diverso, alternando-se entre fórmulas de exorcismo, feitiços de amor, ataque a inimigos, proteção absoluta e obtenção do dom da profecia.

Figura 1: Representações de Abraxas em amuletos mágicos mediterrânicos



Fonte: Bonner (1950; peças 172 e 173).

Neste contexto, a análise de alguns feitiços dos *PGM* em que *Abraxas* é invocado tem o potencial de esclarecer questões importantes num movimento duplo: de um lado, traçar um quadro de atribuições e discursos construídos em torno desta figura enigmática; de outro, considerar o que estas fórmulas esclarecem a respeito do ambiente-mágico religioso dos papiros, as características da magia antiga ali preservada e a relação entre a “clientela” dos magos, seus anseios e desejos, e o campo social no qual estão inseridos. Buscaremos, assim, analisar comparativamente papiros de origem e datação diferentes entre si contidos nos *PGM* que permitam ensaiar algumas conclusões preliminares a respeito das questões acima expressas.

¹⁷ A saber: autores cristãos da literatura patrística como Irineu de Lyon, Hipólito e Agostinho.

4.

a) O papiro do diplomata Jean François Mimaut, adquirido pela Biblioteca Nacional de Paris e compilado como *PGM III* apresenta três ocorrências nas quais Abraxas está presente.¹⁸

(1) A primeira delas (*PGM III. 1-164*), é uma longa fórmula descrevendo um ritual mágico para realização de feitiço. Este ritual inicia-se com o afogamento de um gato e a invocação de Sekhmet-Bastet,¹⁹ a deusa egípcia com cabeça de gato que irá abrir o ritual. Após a morte do animal, a pessoa é instruída a introduzir pedaços de papiro com os nomes das pessoas-alvo do feitiço no ânus e na garganta do gato, enterrando-o a seguir, ao pôr do sol, enquanto invoca espíritos subterrâneos (ctônicos). Em seguida, é descrita a invocação, em grego, com as palavras mágicas referentes aos deuses,²⁰ que reproduzo traduzidas abaixo, conformem aparece no papiro:

Eu te invoco, poderoso anjo deste animal neste lugar; faça-se disponível para mim, e realize [o que é pedido] tanto neste mesmo dia quanto em cada hora e dia; faça-se disponível para mim contra meus inimigos e realize [o que é pedido], pois eu conjuro você pelo poder de *IAÓ SABAÓTH ADÓNAI ABRASAX* e pelo grande deus, *IAEÓ* (fórmula), *AEÉIOYÓ ÓYOOIÉEA CHABRAX PHNESKÉR PHIKO PHNYRO PHÓCHÓ BÓCH; ABLANATHANALBA* (*PGM III, 70-80*).

Realiza-se, portanto, a invocação de um espírito associado a Sekhmet-Bastet e ao gato, *através do poder de Abraxas*, que aparece na fórmula *IAO SABAOTH ADONAI ABRASAX*,²¹ seguido de uma sequência de palavras mágicas, palavras que selam a invocação. Luck, a respeito desta sequência, (1995, p. 60), observou que, com frequência, nos atos relacionados à magia, "recitavam-se longas litanias, principalmente em grego, mas às vezes em uma espécie de não-linguagem que consistia em séries de palavras mágicas." As três palavras entoadas antes do nome de *Abraxas* são denominações referentes ao deus judaico (CHEVITARESE; CORNELLI, 2007, p. 92), estando ambos, portanto, agenciados no feitiço em questão.

¹⁸ A edição consultada dos feitiços aqui analisados é a de Hans Dieter Betz (1996), traduzidos pelo próprio do grego para o inglês, e nossa do inglês para o português, com consultas ao texto original publicado na mesma edição.

¹⁹ Este ritual, conforme prescrito no documento, não será reproduzido aqui em sua totalidade, devido ao grande tamanho da fórmula. Optei por, de maneira geral, descrevê-lo e reproduzir o texto original apenas no momento da invocação de *Abraxas* junto a outras divindades.

²⁰ Nos sistemas mágicos mediterrânicos, a relação entre a pronúncia correta das palavras e o próprio ato de falá-las em alto era fundamental para o sucesso da operação. Há, portanto, uma relação íntima entre a "palavra" e o "falar" nestes feitiços.

²¹ A diferença de escrita entre *Abrasax* e *Abraxas* é uma leve modificação em decorrência da passagem do nome do grego para o latim. Entretanto, referem-se à mesma divindade, tendo a forma latina se tornado mais popular na literatura, motivo pelo qual ela é empregada aqui.

No fim da prescrição do feitiço-ritual, a pessoa reconhece sua humanidade, associando-se a Adão, e reforça a conjuração de *Abraxas* e outras divindades: “Eu sou Adão, o primeiro pai, meu nome é Adão. Realize para mim o que lhe peço, porque eu te invoco pelo deus IAÓ, pelo deus ABAÓTH, pelo deus ADÓNAI, pelo deus MICHAÉL, pelo deus SOURIEL, pelo deus GABRIÉL, pelo deus RAPHAÉL, pelo deus ABRASAX ABLATHANALBA AKRAMMACHARI [...]” (PGM III, 145-150).

Como se nota, além do deus judaico presente em suas nomeações e de *Abraxas*, alguns anjos da tradição judaico-cristã aparecem citados como deuses que se manifestam e *forçam*, através de seus poderes, a realização do feitiço. No final da prescrição ritual, o mago que a registrou adiciona que “este é o ritual do gato, utilizável para vários propósitos: um feitiço para reter carruagens em corrida, um feitiço para enviar sonhos, feitiço para manter um amor, e feitiço para causar separação e inimizade” (PGM III, 169-164).²²

(2) A segunda ocorrência (PGM III. 187-262) é uma fórmula mágica que consiste na elaboração de uma poção feita de frutas secas e mel fervido seguida de uma oração que visa a trazer à pessoa um *daimon* para consulta oracular sobre o futuro, que segundo o mago que prescreveu seja “claro na conversa, pelo tempo que você quiser e depois seja liberado com um agradecimento” (PGM III, 194-195).

A invocação acontece através de um longo hino, uma oração ao deus Hélios (o Sol), na qual *Abraxas* é invocado.²³ O fragmento em que isto acontece é:

Senhor do nascer do sol, que surge ardentemente,
Titan, eu o convoco, mensageiro das chamas,
De Zeus, divino IAÓ, e também você,
Que reina nos domínios do céu, Ó RAPHAÉL,
Que se alegra ao nascer do sol, seja um deus gracioso,
Ó ABRASAX, e você, Ó maior de todos,
Ó ser celestial, eu invoco, [você, MICHAÉL], seu ajudante,
Que salva a vida de seu povo, o olho perfeito
De Zeus, e aquele que tanto exalta a natureza
Quanto a produz de si mesma
E eu invoco... dos imortais... [...] (PGM III, 210-218).

Aqui, *Abraxas* aparece como “o maior de todos”, junto a Zeus, Javé e dois anjos judaicos, agenciados para invocar o *daimon*, numa dinâmica extremamente sincrética de operação das tradições religiosas mediterrânicas. No fim do hino, ou oração, é prescrito um agradecimento para liberar o *daimon* ao fim da consulta.

(3) A terceira e última ocorrência presente no papiro de Mimaut (PGM III. 633-731) descreve um ritual que consiste em uma série de banhos em dias específicos nos quais

²² Os feitiços serão analisados em conjunto no final do artigo.

²³ Como no procedimento relativo à primeira ocorrência, o hino não será aqui reproduzido em sua totalidade devido ao tamanho (3 páginas). Para consulta ao hino todo ver: PGM III, 187-262.

são invocadas determinadas divindades, sacrifica-se um galo e prepara-se infusão de pele de cobra banhada em água. Abrindo o ritual, há uma fórmula mágica de invocação a Ísis e Thot.

Trata-se de uma prescrição mágica que se encontra extremamente danificada, e o texto aparece, por isso, bastante fragmentado. A fórmula mágica instrui a pessoa a, munida de uma planta da família *Artemísia* na mão esquerda, e pele de cobra na direita (PGM III, 704), realizar o seguinte ritual, depois da série de banhos, conforme descrito no documento: "desenhe no chão Harpócrates segurando um dedo na boca, e sua mão esquerda segurando firmemente um mangual e um cajado [no peito do deus]; [...] depois ABLANATHANALBA; na asa [...] / "ABRASAX" perto das costas [...]" (PGM III, 707-711).

Neste procedimento, *Abraxas* aparece relacionado a Harpócrates, divindade sincrética helênico-egípcia referente a Hórus em forma de criança, associado ao silêncio e ao sol recém-nascido. Aqui, o objetivo estipulado para o ritual é a realização de desejos genéricos, conforme a vontade de quem recorre ao rito. "Recite as fórmulas [especificadas] e o que você deseja, e vai acontecer" (PGM III, 705). As fórmulas a que o feitiço faz referências são as de invocação a Ísis e Thot que abrem a série de banhos. Trata-se de um procedimento no qual *Abraxas* aparece em segundo plano, na confecção do desenho, enquanto as referidas divindades egípcias ocupam um lugar privilegiado na execução do feitiço.

b) Um dos papiros adquiridos pelo Museu Britânico – PGM VII – apresenta duas ocorrências de invocação a *Abraxas*.

(1) A primeira (PGM VII. 201-2) é um feitiço de tipo medicinal, que visa a acabar com a dor de cabeça da pessoa que o executa.²⁴ "Escreve essas coisas sobre couro escarlate: "ABRASAX" (e adicione o usual). Coloque, o couro como curativo do lado da cabeça" (PGM VII, 201-2).

Nota-se que, no feitiço em questão, é possível que o mago o tenha anotado para si mesmo, para lembrar-se, como num inventário de feitiços, uma vez que fala em "adicionar o usual", referindo-se, provavelmente, a uma série de nomes mágicos ou fórmulas (como as que aparecem nos feitiços anteriores) acompanhando o nome de *Abraxas*, fórmulas estas que ele provavelmente sabia de cabeça, por isso anotar "o usual".²⁵

(2) A segunda referência nestes papiros (PGM VII. 643-51) é um feitiço descrito como "cup spell", "feitiço da taça", para obtenção do amor de uma pessoa:

²⁴ Cabe ressaltar que grande parte dos feitiços contidos nos PGM VII são do tipo medicinal, incluindo fórmulas para febre e tosse.

²⁵ "[...] and add the usual", na tradução de Hans-Dieter Betz, do grego para o inglês.

Bastante eficiente: diga o feitiço que é falado para a taça 7 vezes: “você é vinho; você não é vinho, mas a cabeça de Athena. / Você é vinho, você não é vinho, mas as vísceras de Osíris, as vísceras de IAÓ PAKERBÉTH SEMESILAM ÓÓÓ É PATACHNA IAAA”. (Para o feitiço de compulsão: “ABLANATHANALBA AKRAMMACHAMAREI EEE, que se situa para além da necessidade, IAKOUB IA IAÓ SABAÓTH ADÓNAI ABRASAX”). A qualquer hora / desça sobre as vísceras dela, [nome], deixe que ela me ame, por todo o tempo de sua vida (PGM VII, 643-51).

Trata-se, portanto, de mais uma fórmula na qual *Abraxas* é agenciado com outras divindades mediterrânicas como Athená, Osíris e Javé. A estrutura de narrativa aqui presente “você é, você não é” consiste em algo bastante popular na literatura mágica e se relaciona com a ideia de transmutação. Neste caso, do vinho para as partes dos deuses, como se através disso a bebida se tornasse, ela mesma, o corpo das divindades em questão.

a) Em um dos papiros localizados em Berlim (PGM I) há uma referência a *Abraxas* num procedimento intitulado “Invocação Apolínea”. Trata-se de um rito supostamente bastante poderoso que começa com o seguinte procedimento:

Pegue uma lâmpada que não seja de cor vermelha e preencha-a por dentro com uma peça de roupa de linho e óleo de rosas, e vista-se com uma roupa profética e segure uma varinha de ébano na mão esquerda e o amuleto de proteção na mão direita. Mas mantenha de prontidão uma cabeça de lobo para que você possa colocar a lâmpada sobre ela e construir um altar de cera crua perto da cabeça e da lâmpada para que se sacrifique sobre ele para o deus. E imediatamente o espírito divino entra (PGM I, 277-284).

Em seguida, após instruir a pessoa a escrever determinadas palavras mágicas sobre a roupa de linho que vai dentro da lâmpada, o mago ensina um canto invocativo para Apolo no qual *Abraxas* é invocado:

Ó senhor Apolo, venha com Paian
 Traga respostas para minhas questões. Ó mestre
 Deixe o Monte Parnassos e a Pita Déléfica
 Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas
 Primeiro anjo de [deus], grande Zeus, IAÓ
 E você, MICHAÉL, que governa o reino dos céus,
 Eu invoco, e você, arcanjo GABRIÉL.
 Descendo do Olympos, ABRASAX, maravilhoso
 Nas manhãs, venha graciosamente aquele que vê
 O pôr do sol direto da manhã / ADÓNAI. Pai do mundo,
 Toda natureza treme de medo de ti, PAKERBÉTH [...]” (PGM I, 297-306).

O canto de invocação segue seu curso, com outras divindades aparecendo além das até aqui relatadas e termina com uma fórmula mágica e a palavra *Moirai* (concepção grega que se aproxima da ideia de destino), domínio de conhecimento de Apolo. Aqui, novamente, *Abraxas* aparece associado ao movimento do sol, descrito como “maravilhoso”,

e pai do mundo. Ao fim do canto, quando Apolo tiver chegado, o mago indica: "pergunte a ele sobre o que você quiser, sobre a arte da profecia, sobre divinação, sobre enviar sonhos, sobre obtenção de revelações em sonho, sobre interpretação de sonhos, sobre causar doenças, sobre tudo que for parte do conhecimento mágico" (PGM I, 328-331).

Trata-se, portanto, de um procedimento mágico de invocação oracular de amplo espectro de possibilidades, que visa à obtenção de revelações em sonhos, concessão de desejos, divinação e a habilidade de causar doenças.

b) O texto conhecido como "Papiro de Londres" (PGM V), também adquirido pelo Museu Britânico, traz mais uma ocorrência de invocação à figura de *Abraxas*. Trata-se (PGM V. 96-172) de um feitiço de exorcismo, no qual *Abraxas* é invocado para exorcizar *daimones* do corpo de uma pessoa através de um ritual. No ritual, ele é descrito como "o temeroso", e aquele a quem todos os seres obedecem. Primeira ocorrência no documento:

Eu chamo a ti, incrível e invisível deus de espírito vazio, AROGOGOROBRAÓ SOCHOU MODORIÓ PHALARCHAÓ OOO. Sagrado ser sem cabeça, liberte-o, [nome], do *daimon* que o aprisiona, / ROUBRIAÓ MARI ÓDAM BAABNABAÓTH ASS ADÓNAI APHNIAÓ ITHÓLETH ABRASAX AEÓÓY, grande ser sem cabeça, liberte-o, [nome] (PGM V, 121-130).

E depois:

Senhor, Rei, Mestre, Salvador, / salve a alma, IEOU PYR IOU PYR IAÓT IAEÓ IOOU ABRASAX SABRIAM OO YY EY OO YY ADÓNAIE, imediatamente, imediatamente, bom mensageiro de Deus (PGM V, 140-143).

Nota-se, aqui, o abundante uso de palavras mágicas caracterizadas pela repetição de vogais que exprime o ritmo e a temporalidade da maneira correta de se falar as fórmulas que selam o exorcismo. Por fim, o mago instrui a pessoa a escrever tais fórmulas em papiro e a lê-las em voz alta, de frente para o Norte. Assim, não apenas o *daimon* será exorcizado como "todos os *daimones* se tornarão obedientes" àquele que realiza o ritual.

5.

Como se vê, uma breve descrição dos agenciamentos da figura de *Abraxas* em algumas fórmulas mágicas demonstram o caráter heterogêneo tanto do *corpus* documental em questão, quanto dos poderes atribuídos a esta divindade. De saída, a quantidade de deuses citados/invocados e a notável diversidade de tradições religiosas que são aproximadas na documentação revelam-nos o amplo sincretismo que caracteriza o ambiente mágico-religioso mediterrânico e que dá o tom das práticas mágicas

preservadas nos papiros.²⁶ É possível examinar conjuntamente a finalidade destas práticas em um quadro comparativo:

Quadro 1: Práticas de feitiço

Tipo de feitiço	Ocorrência	Referência
Feitiço de amor/desejos pessoais	3	<i>PGM III. 1-164/ PGM III. 633-731/ PGM VII. 643-51/ PGM I. 262-347</i>
Bem-estar físico/cura	1	<i>PGM VII. 201-2</i>
Danos aos outros	2	<i>PGM I. 262-347/ PGM III. 1-164</i>
dom oracular/ revelações	2	<i>PGM III. 187-262/ PGM I. 262-347</i>
Exorcismo	1	<i>PGM V. 96-172</i>

De antemão, é evidente que as práticas descritas dizem respeito aos anseios íntimos das pessoas, estando relacionadas a questões de ordem prática e emergencial, lidando, principalmente, com problemas de relações entre indivíduos. A busca pela realização de desejos específicos, solução para questões afetivas, a possibilidade de ferir inimigos ou causar-lhes dano e mesmo a busca por bem-estar físico são alguns dos objetivos que norteiam os feitiços e práticas em que *Abraças* aparece. No centro da operação mágica encontra-se o *desejo*; a vontade relativa a algo daquele que busca a intervenção de forças cósmicas em eventos do cotidiano. A prática da magia, em alguma medida, é a expressão performatizada do desejo humano. Conectado a este centro há a figura do *magus*, personagem social que detém um *saber* específico que se ligará ao desejo. Portanto, ao contrário dos grandes cultos públicos – sejam da ritualística romana, grega, judaica ou egípcia – as práticas relacionadas à magia parecem articular-se com o âmbito privado da espiritualidade mediterrânea, com a esfera do indivíduo.

As ocorrências oraculares nos feitiços examinados, a busca pelo dom da revelação e a prática do exorcismo revelam um profundo envolvimento com o mundo extra-físico, seja para lançar mão dele e de seus benefícios, seja para resguardar as pessoas de suas ameaças. Conforme observou Luck (1995, p. 54), “o mundo dos antigos estava repleto de poderes mágicos que atuavam em todas as direções, e muita gente sentia-se constantemente ameaçada”, de modo que, por vezes, temos a impressão de que, no âmbito da magia, o mundo material e as forças cósmicas são vistos quase que num plano de imanência, relacionando-se de forma altamente interventiva.

²⁶ “A apropriação de nomes, conceitos e rituais de religiões “estrangeiras” é uma das características da magia antiga, como demonstram os papiros mágicos. Cidades como Alexandria e Roma estavam cheias de santuários de deuses exóticos e tinham espaço para mais especulações e experimentos” (LUCK, 1995, p. 38).

Pode-se notar, através do que o quadro comparativo evidencia, um sentido pouco evidente de política nas práticas relacionadas à magia. Não a macropolítica das instituições, do Império, das magistraturas, do grande palco, mas a política das microrelações sociais, dos conflitos cotidianos, dos pequenos púlpitos em que afloram as subjetividades, o confronto das emoções, a "pequena" política do dia a dia e até mesmo a política feita com o além, que se revela – neste ambiente mágico-religioso – mais próximo do que estamos acostumados a imaginar. As práticas mágicas das quais os *PGM* dão testemunho são, também, uma espécie de *fazer político*.

O mago não reconhece o "pecado" ou a culpa. Ele está, de certo modo, acima da moralidade e da lei. Numa sociedade em que praticamente todo mundo cria em magia e a praticava de alguma forma, este desapareço pela moralidade convencional e as leis do Estado pode ter instigado condutas criminais, mas as razões pelas quais magos e astrólogos – junto com os filósofos – foram periodicamente discriminados na época do Império eram principalmente políticas (LUCK, 1995, p. 37).

O material analisado revela uma religiosidade extremamente ritualizada, complexa e detalhada no que diz respeito à execução das operações mágicas, ao mesmo tempo em que prática, preocupada com o instante, o *agora*. O corpo, e não a alma. O presente, e não o futuro. O desejo, e não a culpa. Desprovida de critérios morais, a magia dos papiros mágicos coloca o homem no cerne da espiritualidade, e é na vontade dele que se encontra o próprio sentido do ato religioso.

Por fim, cabe ressaltar a característica extremamente "cotidiana", notavelmente prática, dos objetivos buscados nos feitiços examinados, reafirmando a magia como um âmbito da vida espiritual dotada de grande vocação para a micropolítica que, por vezes, esbarrava com as estruturas institucionais, e que por isso mesmo incomodava tanto, como incomoda até hoje. O fim de uma dor de cabeça, o afeto da pessoa amada, a vitória numa corrida de carruagens, o mal a um inimigo, a morte de um credor, a queda de um império.²⁷ Há ainda muito a se refletir a respeito desta estreita e pouco aparente relação entre magia e política. As "palavras secretas" e os *daimones* – os antigos e os modernos – continuam na ordem do dia.

²⁷ O historiador romano Amiano Marcelino (XXIX 1, 25-32) descreve uma sessão de magia que teria acontecido no ano de 371 d.C. com uma espécie de tabuleiro *ouija*, um oráculo portátil, e cujas consequências foram desastrosas, ao passo que demonstram as tensões entre as práticas de magia e a política sob o sistema imperial. E. R. Dodds (1971) e Georg Luck (1995, p. 54-55) detiveram-se e analisaram este episódio de Marcelino, segundo o qual um grupo de pessoas reuniu-se em torno deste tabuleiro de adivinhação, que continha um disco de metal com as 24 letras do alfabeto grego em suas extremidades, e que podia ser consultado através de um anel pendurado que indicava as letras para as respostas do deus ou demônio que estivesse acompanhando a sessão. Segundo descreve Amiano Marcelino, duas perguntas foram feitas ao tabuleiro que transformaram a sessão em algo subversivo: "Quando morrerá nosso imperador?" e "Quem será nosso novo imperador?", tendo o oráculo respondido a segunda questão com quatro letras formando a palavra *Theo*. Conforme assinalou Luck (1995, p. 55), percebendo que o tabuleiro estava prestes a sugerir o nome do novo imperador, o grupo encerrou a sessão ali mesmo, mas a história, de alguma forma, chegou às autoridades, e os envolvidos foram presos, julgados e executados. Curiosamente, para este episódio, o imperador foi assassinado sete anos depois, e o seu sucessor foi Teodósio.

Referências

Documentação textual

- BETZ, H.D. *The Greek Magical Papyri in translation (including the demotic spells)*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- BONNER, C. *Studies in magical amulets: chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1950.
- MARCELLINUS, A. *History*. With an English translation by John C. Rolfe. London: The Loeb Classical Library, 1982.
- PREISENDANZ, K. *Papyri Graecae Magicae (Die Griechischen Zauberpapyri)*. Leipzig: K. G. Saur, 2001. v. 1.
- _____. *Papyri Graecae Magicae (Die Griechischen Zauberpapyri)*. Leipzig: K. G. Saur, 2001. v. 2.

Obras de apoio

- BUDGE, E. A. W. *Egyptian magic*. New York: Citadel Press Book, 1997.
- CANDIDO, M. R. *Medeia, mito e magia*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G. *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- DICKIE, M. W. *Magic and magicians in the Graeco-Roman World*. New York: Routledge, 2001.
- DODDS, E. R. *The ancient concept of progress*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- FARAONE, C. *Ancient Greek love magic*. London: Harvard University Press, 1999.
- GRAF, F. *La Magie dans L'antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- HOPKINS, K. *A World full of gods: pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*. London: Phoenix, 1999.
- HULL, J. M. *Hellenistic magic and the Synoptic Tradition*. Naperville: Allenson, 1974.
- KINGSLEY, P. Meeting with Magi: Iranian Themes among Greeks, from Xanthus of Lydia to Plato's Academy. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 5, issue 2, p. 173-209, 1995.
- JANOWITZ, N. *Magic in the Roman World: pagans, Jews and Christians*. New York: Routledge, 2001.
- LUCK, G. *Arcana Mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995.

- MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera: ancient Greek magic & religion*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: EdUECE, 2006.

O circo como templo idolátrico em Tertuliano (*Spect.*, 8.4; 13.4)

The circus as idolatrous temple in Tertullian

(*Spect.*, 8.4; 13.4)

Natan Henrique Taveira Baptista*

Resumo: Este artigo tem como objetivo discutir o significado da rejeição do espaço circense, bem como das manifestações lúdicas praticadas em seu interior, para a vida do neófito paleocristão, a partir dos textos de Tertuliano – em especial o *Sobre os espetáculos* (*De Spectaculis*). A fim de justificar seu posicionamento, o autor norte-africano associou metaforicamente tanto recintos quanto monumentos do circo e dos templos pagãos, o que levou sua argumentação a identificar o comparecimento àquele local para assistir às corridas de bigas como uma prática idolátrica. Defendemos que o objetivo de Tertuliano com essas sanções foi controlar as sociabilidades dos membros da comunidade proto-ortodoxa de Cartago de modo a demarcar a identidade desse grupo em contraposição à pagã. Com intuito de responder nossos questionamentos, analisamos a documentação primária à luz do exame textual crítico da *Análise de Conteúdo* por meio do método proposto por Laurence Bardin.

Abstract: This paper aims to debate the rejection of the circus space, as well as the manifestations of entertainment practiced within it, and its meaning for the Paleochristian neophyte's life, based on the Tertullian's scriptures – in particular 'Of public shows' (*De Spectaculis*). In order to justify his statements, the North African author metaphorically associated both venues and monuments in circus and pagan temples, which led his argumentation to identify attending chariot races as an idolatrous practice. We argue that Tertullian's aims with such sanctions were to control the sociability of Carthage's proto-orthodox community members, as to mark the identity of this group in contrast with the identities of pagans. In order to answer our questions, we have analyzed our primary archives through a critical textual examination of the *Content Analysis*, following the method proposed by Laurence Bardin.

Palavras-chave:

Cartago;
Paleocristianismo;
Tertuliano;
Circo;
Ludi Circenses.

Keywords:

Carthage;
Paleochristianism;
Tertullian;
Circus;
Ludi Circenses.

Recebido em: 14/05/2015
Aprovado em: 24/06/2015

* Mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES).

Em *Sobre os espetáculos* (*De Spectaculis*), escrita por volta de 202-206, Tertuliano argumentou quanto às objeções e rejeições aos jogos, qualificando todos os espetáculos pagãos como antitéticos às crenças e práticas cristãs, especialmente após o momento decisivo na vida do crente, ou seja, a renúncia da vida pregressa pelo ato do batismo (*signaculum*). Para compreender os reveses da comunidade proto-ortodoxa cartaginesa no século terceiro, assim como o esforço regulador da *secta* paleocristã africana, selecionamos este texto uma vez que, nele, Tertuliano foi profícuo em argumentos contrários às corridas, destinados a alertar os próprios paleocristãos, o que indica que estes compartilhavam as práticas sociais pagãs e “[...] que os jogos eram apreciados indistintamente, não importando a crença religiosa” (BUSTAMANTE, 2005, p. 227). Dessa forma, para a composição do texto de *Sobre os Espetáculos*, Tertuliano baseou-se em três valores, a partir da exposição de ideias teológicas contidas na oração de abertura da obra, na forma de *exordium*, que elucida na *partitio* do tratado:¹ “as exigências da fé, um bom sistema doutrinal e um estatuto disciplinar” (*Spect.* 1.1). As três linhas argumentativas ou três valores eram a *fides*, a *ueritas* e a *disciplina*, ou seja, a fé, a verdade, expressa por um bom sistema doutrinal, e o estatuto disciplinar (SIDER, 1978, p. 339-342; VAN DER NAT, 1964, p. 129-143). Segundo Sider (1978, p. 339-340), “veremos que o *De Spectaculis* é uma exploração, apropriadamente fixada no contexto da experiência batismal, da natureza e do significado do cristianismo em termos de três cruciais conceitos de fé, verdade e disciplina”. Assim, à luz desses três valores discutiremos algumas questões sócio-religiosas dentro do pensamento do cartaginês.

Inicialmente, defendemos que o *Sobre os espetáculos* parece ter sido um escrito parenético,² inicialmente proferido na forma de discurso, a partir de dúvidas cotidianas

¹ Em termos retóricos, a acomodação do *exordium* e da *partitio* em um texto fazem parte do domínio da *disposição* ou *dispositio*. Quintiliano (*Inst. Orat.*, 7, 1.1-2) afirmava que por disposição entendíamos a prudente distribuição das ideias e demais partes do discurso dentro do texto. A disposição desses conteúdos obedecia à intuição do autor e o modo como este achava melhor conduzir a argumentação ou introduzir determinado assunto. Assim, dentro da *dispositio*, o *exordium* tinha a função de introduzir um discurso, por meio da anunciação do objeto e da finalidade discursiva, de modo a cativar e persuadir o *ethos* da audiência, a fim de estabelecer o ânimo do público (Arist., *Reth.*, 3.14; *Ad Her.*, 1.4-11; Cic., *De Inv.*, 1.15-18; Cic., *De Or.*, 2.78-80; Quint., *Inst. Orat.*, 4.1). Mesmo que comumente a *partitio* ou *diuisio* venha após a *narratio*, ou declaração de fatos, acreditamos que Tertuliano optou por reafirmar ainda na sentença inicial quais seriam as ideias centrais de sua discussão. De maneira geral, na *partitio* se anuncia o esboço e a listagem dos principais pontos argumentativos a serem utilizados na ordem em que aparecem dispostos (*Ad Her.*, 1.10.17; Cic., *De Inv.*, 1.22-23; Quint., *Inst. Orat.*, 4.5).

² Tal como Stowers (1986, p. 92), entendemos a parênese ou parenética como um estilo textual no qual o enunciador exorta alguém a perseguir ou evitar alguma coisa, sempre denotando que se *preserve* certo modo ou modelo de vida. Assim, apresenta-se como uma orientação de maneira a influenciar a conduta de um indivíduo ou de um auditório e assegurar seu convencimento (MALHERBE, 1987, p. 70). Insere-se então no domínio de fronteira entre os gêneros antigos, pois a parênese, mesmo que associada ao epidítico pela rejeição e condenação de várias práticas, tem função de aconselhamento enfático tal como pressupõe o gênero deliberativo. Acreditamos nisso uma vez que uma das características fundamentais do gênero político ou deliberativo era dissuadir ou persuadir sobre algum assunto concernente a uma audiência (Aris., *Reth.*, 1358b), aspecto muito mais complexo defendido por Quintiliano (*Inst. Orat.*, 4, 8.1-7), do que aquele que Cícero (*De Or.*, 2, 82.334) restringia ao afirmar todo o objetivo do deliberativo entre a dicotomia de convencimento do que era virtuoso e digno ou prejudicial e vicioso. Finalmente, a parênese apologética também delibera sobre o futuro, convencendo no presente, indagando sobre o passado (Quint., *Inst. Orat.*, 4, 8.6). Os escritos parenéticos podem ainda possuir dois sentidos, ou um

daqueles que se preparavam para o batismo, obtendo a sua forma final de tratado *a posteriori*. Foi, assim, “um meio privilegiado de comunicação social a nível das massas” (MARQUES, 1979, p. 392). Se concordamos com Antony Corbeill (2007, p. 70) quando ele afirmou que a retórica possuía, em qualquer época, a utilidade de estabelecer e afirmar os valores éticos e a ordem social, a motivação do *De Spectaculis* enquanto parênese de ética social e religiosa se notabilizou como uma manifestação da retórica com fins de doutrinação e convencimento da comunidade ainda que sua função primeira ainda fosse apologética, ou seja, de defesa da fé perante e no contraste com as práticas socioculturais dos inimigos da fé, os gentios ou pagãos. É, pois por esses objetivos que deve ser vista como não necessariamente factual, mas verossímil, organizada em si mesma e disposta à reflexão unilateral da ética social que procedia do púlpito paleocristão (BERGER, 1998, p. 114).

Sobre o contágio idolátrico, ou a ida aos espetáculos

Perceber a dimensão de convencimento e doutrinação só foi possível, pois o *Sobre os Espetáculos*, como em pouquíssimos casos, nos permite recuperar a vida cotidiana das cidades norte-africanas. É por esse mesmo motivo que nossa compreensão acerca do impacto desse tratado e a da sua recepção imediata dentro da comunidade é bastante controversa. Todavia, podemos ter acesso às críticas à ida aos espetáculos formuladas por Tertuliano em um momento anterior à escrita do texto, graças ao seu próprio texto. Isso se dá, pois nas remissões argumentativas do cartaginês na muito organizada *refutatio* desse tratado (Cic., *De Inv.*, 1.42-51; Quint., *Inst. Orat.*, 5.13). Nesse momento, iremos discutir as principais críticas que, em nossa opinião, fomentaram a escrita da obra. *Grosso modo*, podemos reparti-las em seis argumentos principais:

1. Não existiria perda espiritual ou sob a consciência do cristão pelo que se ouvia ou se via no mundo comum (1.3), com a condição de que se mantivesse o temor a deus (*deum metu*) e se lhes prestassem as honras devidas (1.3);

Tertuliano apenas esboçou a sua resposta, a crítica acima enunciada, deixando claras as inconstâncias e as contrariedades do argumento, especificamente no que concernia às

texto escrito para uma exortação moral, ou um discurso tendo como base os sermões dos padres da Igreja com ênfase no modelo comportamental o qual o auditório é, explícita ou implicitamente, incentivado a imitar (STOWERS, 1986, p. 95). De maneira geral, podemos afirmar que se apresenta como um texto relativamente breve de claro caráter pedagógico, vestido de uma retórica perlocutória, ou seja, que pretende exercer um efeito sobre um interlocutor, com conteúdo de manifestação moralista que elenca regras de conduta ou advertências éticas sem perseguir necessariamente uma progressão lógica (BERGER, 1998, p. 37-42; 51-2; 114; 130-7; 254).

exigências da fé, ao bom sistema doutrinal e ao estatuto disciplinar (1.1), pois os fiéis e disciplinados como mandava o bom raciocínio e juízo, seriam sábios e rejeitariam o prazer mundano (1.6; 2.3).

2. Deus não se ofenderia com o prazer que o homem tem, nem seria crime algum gozar dele (1.3), desde que se respeitasse a condição do primeiro argumento, ou seja, que o temor e as honras devidas fossem obedecidas;

Continuando com a argumentação, Tertuliano explicitou a incompatibilidade da frequência aos espetáculos com a verdadeira religião e o verdadeiro deus (*verae religioni et vero obsequio erga verum deum*) (1.4). Os verdadeiros cristãos, ao rejeitarem os espetáculos, demonstrariam que eram "servos de Deus" (*Dei serui*) (1.1), que renunciariam à idolatria (6.4), sem medo de perder o prazer mundano (20.1). Afinal, eram "raça condenada à morte" (*expeditum morti genus*) que se furtava dos prazeres para melhor desprezar a vida (1.5-6).

3. Tudo o que deus criara e concedera ao homem era bom, especialmente os elementos dos espetáculos, tais como os cavalos e as forças corporais, por isso nada disso seria desviante da divindade ou lhe seria hostil, pois não fugia de seu domínio e nem afastaria o fiel dele (2.1 = *Cult.*, 1, 8.4-5);

Esse argumento, segundo Tertuliano, demonstrava que o pseudocristão não conhecia ao seu deus com profundidade, apenas o via e sentia no contato com a natureza, não o conhecendo de perto (2.5). Apenas seria permitido ao homem o uso que Deus ordenou para cada uma das coisas que criou. Assim, devia-se ignorar o uso perverso das coisas criadas (2.5-6) por malícia ou até mesmo por inocência (2.11), pois até os pagãos ou gentios proibiam que se fizessem certas coisas com a criação (2.7). Afinal, algo, "[...] quando ofende, deixa de ser de Deus, e ao deixar de ser de Deus, ofende-o" (2.9). A essa altura do tratado, Tertuliano esboçava uma argumentação contrária aos materiais envolvidos nos espetáculos públicos e nas festas religiosas (2.9; 15.8), os chamados *extrucciones locorum*, ou seja, os tablados, as pedras, os caboucos, os mármores e as colunatas (2.2 = *Vit.*, 5, 5.7). Porém, essa argumentação só será longamente desenvolvida posteriormente, no seu *De cultu feminarum* (*Sobre a moda feminina*). Podemos afirmar com certeza que o tratado *Sobre a moda feminina* foi escrito e publicado posteriormente ao *Sobre os espetáculos* devido a uma referência cruzada entre as obras. Dessa maneira, em *De cultu feminarum* (1, 8.4-5, grifo nosso) podemos ler,

todos esses ímpio prazeres dos espetáculos mundanos – como escrevemos em um especial tratado sobre a temática – e a própria idolatria assentam nas coisas de Deus.

O cristão não há de deixar-se arrastar pelos delírios do circo ou pelas atrocidades da arena ou pelas torpezas do teatro, só porque Deus deu ao homem o cavalo, a pantera e a voz. Nem o cristão cometeria impunemente a idolatria só por serem obra de Deus o incenso, o vinho puro, o fogo devorador e os animais que servem de vítimas, a pretexto de que a própria matéria que se adora provém de Deus. O mesmo acontece com a laboração das matérias: o que elas são na origem provém de Deus e por isso estão fora da causa, mas o Mundo está fora de Deus como réu da vanglória.

Assim, nesse tratado e a partir da narrativa contida no Livro deuterocanônico de Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23),³ Tertuliano entendeu como *saecularia* as matérias e as técnicas que foram reveladas ao homem, não por Deus, mas pelos anjos pecadores (*Cult.*, 1.1.2-3; 1.3; 2.10.3), e que eram inúteis para a salvação. A abstenção desses materiais, e por associação dos espetáculos, era chamada por Tertuliano de verdadeira circuncisão (*Cult.*, 2.9.8). Nesse contexto, para nós, foi extremamente relevante Tertuliano associar esses materiais e, novamente, por cooptação, a frequência aos espetáculos, a vanglória (*gloriae saeculum*).

4. Não existiu nenhuma restrição direta nas Escrituras proibindo a ida aos espetáculos (3.1-2; 14.1-2; 20.1);

Esta foi a mais importante crítica aos jogos, porque foi reiterada ao longo de todo o tratado de modo extenso e repetitivo, razão pela qual, para nós, foi difícil sintetizar todo o pensamento do autor. A primeira e mais incisiva resposta a essa crítica se baseou na leitura metafórica do *Sl.*, 1.1, que condenava a ida aos espetáculos, pois estes eram vistos como “conselho dos ímpios e pecadores” e “roda dos zombadores” (3.3-8). Sobre as sociabilidades mantidas pelo cristão com aqueles que dizia detestar, ou seja, os pagãos, Tertuliano afirmava que já bastava estar no mesmo lugar que os ímpios, uma vez que melhor seria que nem juntos estivessem no mesmo planeta (15.7-8). Assim, propunha que a comunidade se separasse dos pagãos nas coisas do mundo, porque o mundo mesmo era de Deus, mas as coisas que estavam no mundo eram do diabo (15.8). A ida aos espetáculos seria uma atualização daquilo tudo que foi condenado por Deus, uma vez que “condenada é, por Deus, toda a casta de idolatria, também esta o está, a que consagra aos deuses as coisas da terra” (9.6). Tertuliano deixou, assim, claro que o circo, bem como todos os outros espetáculos públicos, adinham

³ Tertuliano demonstra especial apreço pelo *Livro de Enoque* (8:1-2; 96:9-12; 105:23) (*De cultu*, 1.3.1-3; 2.10.3; *Spect.* 2.9; 15.8), mesmo tendo ciência de que a inspiração desse livro era contestada desde a constituição tradicional do texto massorético da biblioteca canônica judaica, *Tanakh* (*De cultu*, 1.3.1-3; TOV, 1992; WÜRTHWEIN, 1995). Elizabeth Clare Prophet (2002, p. 70) defendeu que foi o rabino Simeon ben Yohai (aprox. 120-170) que contestou a canonicidade dessa obra. Fato que levou os judeus a não elencarem o *Primeiro livro de Enoque* entre as obras do Tanakh ou cânone judaico que, de acordo com a tradição, consiste de vinte e quatro livros, que se agrupam em três conjuntos: a lei ou a instrução, denominada *Torá*, também chamada de pentateuco ou *Chumash*; os profetas ou o conjunto chamado *Neviim*; e os escritos ou o conjunto chamado *Ketuvim* (TOV, 1992, p. 15).

da idolatria pura, pois eram associados a várias divindades e superstições sacras ou fúnebres (5.2-8; 6.2-3), se apresentando assim como verdadeiros templos pagãos. Essa afirmação foi constante por todo o texto, o que pode ser atestado com base na Análise de Conteúdo de vários trechos da obra, o que nos levou a propor o seguinte complexo categorial (Quadro 1).

Quadro 1: Complexo categorial dos espaços de lazer a partir da leitura de Tertuliano

Características dos espaços públicos de lazer	Parte(s) mencionada(s)	Origem mitológica e interpretação cristã
Advém de idolatria pura, pois foram associados a várias divindades e superstições (5.2-8; 6.2-3).	Os jogos (<i>ludii</i>) em sua totalidade;	Segundo Timeu de Lócria, em Platão, tem origem nos Lídios a partir de uma mistura de mitos e velhas superstições com práticas religiosas. Assim o termo viria de Lydis, termo em latim para Lídios, e não de <i>ludus</i> , -i. como Varrão (<i>Lin. Lat.</i> 5.154) afirmava (5.2-8; 6.2-3).
	Materiais de construção (<i>extruccionem locorum</i>): os tablados, as pedras, os caboucos, os mármore e as colunatas (2.2 = Vit., 5, 5.7).	Em 2.9; 15.8, Tertuliano ensaia um argumento contrário aos materiais, mas que só irá desenvolver melhor em seu tratado posterior, <i>Cult. Fem.</i> Assim a partir da narrativa enoquiana, ele entende como <i>saecularia</i> as matérias e as técnicas que foram reveladas ao homem, não por Deus, mas pelos anjos pecadores (<i>Cult. Fem.</i> , 1.1.2-3), como descrito em Enoque (8:1-2; 96:9-12; 105:23) (<i>Cult. Fem.</i> , 1.3; 2.10.3), e são inúteis para a salvação. Sua abstenção é chamada por Tertuliano de verdadeira circuncisão (<i>Cult. Fem.</i> , 2.9.8).
As superstições sacras ou fúnebres são as principais características dos espetáculos tanto teatrais como circenses (10.1; 11.1).	Vias de acesso, <i>cavea</i> e arquibancadas: “[...] sentam-se nas bancadas e ficam de plantão nas vias intermediárias; pois chamam caminhos e encruzilhadas a toda a volta do recinto às vias que separam os populares no pendor da encosta; e cátedra também se chama o sítio escavado de molde a poderem sentar-se” (3.6);	O circo foi originalmente dedicado ao deus Conso, com especial importância também ao deus Lar (5.7). Sendo assim, é residência de toda a corja de demônios (7.3). Além disso, segundo Estesícoro (supostamente um poeta lírico grego que não chegou até nós e tem sua existência questionada), sua origem remota a doação de cavalos por parte de Mercúrio para os filhos de Júpiter, os Dióscuros. E finalmente, também tem associação com o epíteto de Netuno, o <i>Ἰππιον</i> (9.2).
	A pompa, tanto do circo quanto do anfiteatro (12.6): “[...] procissão em uma desfilavam uma série de esculturas, uma chusma de imagens, carros e carrões sagrados, literias, sedes, coroas e despojos” (7.2).	“[...] as púrpuras, os fachos, as fitas, as coroas e por final os discursos e editos e papas rituais comidas na véspera, tudo isso se não faz sem culto do diabo e colaboração dos demônios” (12.6).

* Continua.

-	Abóbada do circo é o céu do Sol brilhante (8.1).	O circo também é dedicado ao deus Sol, originalmente pela sua filha a feiticeira Circe (8.1-2). Fato esse que explica o circo estar encharcado “[...] de artes mágicas [...] assistido por todos os diabos e anjos caídos” (8.2). Toda a enorme largura do circo acomoda a mesma quantidade de idolatrias (8.2).
Os ornamentos do <i>euripus</i> são templos idolátricos (8.3), por isso é vetada a ida em qualquer dia até mesmo aqueles que não ocorriam as corridas (8.8). Assim, “templos e monumentos abominamos deles por igual; a ara duns e doutros, fora com ela, a efígie do deus ou de um morto não nos leva genuflexão, nem sacrifícios, nem oferendas” (13.4).	Ovos (8.3);	Originalmente, dedicados aos gêmeos Dióscoros, filhos de Júpiter, nascidos de um ovo de cisne (8.3);
	Golfinhos (8.3);	Dedicados a Netuno (8.3);
	Colunas e colonatas (8.3);	Dedicadas a Seia, deusa da sementeira, a Messia, deusa da colheita e a Tutulina, a divindade protetora dos frutos (8.3);
	Três aras (8.4);	Dedicados a três pares de deuses: os grandes (<i>magnis</i>), os poderosos (<i>potentibus</i>) e os da terra e do céu (<i>terrae et caelo</i> ou <i>δυνατοί</i>) que “[...] se julgam ser oriundos da Samotrácia” (8.4 = Varrão, <i>Lin. Lat.</i> , 5.57-8).
	Obelisco desmedido (8.5);	De origem egípcia, trazida pós-derrota de Cleópatra e Marco Antônio, representa uma prostituta dedicada ao Sol, provavelmente a própria Ptolomeu, segundo Hermáteles, que provavelmente é um erro de soletração para Demóteles (Plínio, <i>Hist. Nat.</i> , 36, 12.79; 36, 13.84) ou Hermápion (<i>Am. Marc.</i> 17, 4.17) (TURCAN, 1986, 162-163). Por sua importância, assume o papel de “grande mãe” ao reger todos os demônios junto ao <i>euripus</i> (8.5).
Várias estátuas, como as de Conso ou das Múrcias (8.6);	Todas as estátuas representam ídolos, sejam eles deuses de panteão, <i>manes</i> ou outros espíritos “[...] que se ocultam no âmago das estátuas, que são os demônios, espíritos perversos gaudiosos por contrafazerem a divindade” (10.10; 12.5; 13.1-4). Assim “[...] os criadores das artes deram logo em chamar-lhes deuses [os espíritos e representações das estátuas]” (10.11). A Múrcia, por exemplo, é uma deidade do amor (8.6).	

* Continua.

-	As bigas e as quadrigas (9.3);	Dedicadas aos deuses Lua e Sol, respectivamente (9.3 = Virg., <i>Aen.</i> , 5.721; 6.535; 7.26). Ainda segundo Virgílio (<i>Georg.</i> , 3.113-114), foi Erictônio o primeiro a juntar quatro cavalos, constituindo assim uma quadriga e vencendo uma competição. Esta personagem, “[...] filho de Minerva e de Vulcano, oriundo de paixão bem terrena, é um monstro diabólico, que digo eu? É o próprio diabo, nem sequer é a cobra” (9.3). Além disso, os carros são dedicados também a Juno por parte de Tróquilo Argivo, seu inventor; e, por constatação de Tertuliano, a Quirino, o antigo deus que representava o Estado romano, por Rômulo (9.4).
As cores da idolatria, paixões e superstição (9.5).	As cores das facções (9.5);	O branco dedicado ao inverno, suas neves e ao Zéfiro, o vento do Oeste; o vermelho, ao verão, ao rubor solar e a Marte; o verde, a primavera e a Terra Mãe; e o azul, ou cor do céu e do mar, é associado ao Outono e a Netuno (9.5).
Coroas profanas que acompanham sacerdotes e ministros a fazerem sangue escorrer (11.2); “Também não precisas de enrodilhar coroas em torno da cabeça; que prazer te poderá advir dessas grinaldas?” (18.3).	As coroas da vitória (11.2);	-
“Nem sequer provamos das vitualhas do sacrifício do repasto oferendado aos mortos porque não podemos comer a ceia do senhor e a ceia dos demônios” (13.4) nas assembleias de pagãos [<i>conventus et coetus ethnicorum</i>] (27.1).	Banquetes (13.4);	-
O pano que é jogado para o alto é como uma imagem do diabo que precipita os berreiros enlouquecidos (16.2)	Sinal de largada [<i>mittere mappam</i>] (16.2-3);	-

* Conclusão.

A *pompa*, tanto a do circo quanto a do anfiteatro (12.6), poderia ser definida como uma “[...] procissão em que desfilavam uma série de esculturas, uma chusma de imagens, carros e carrões sagrados, literias, sedes, coroas e despojos [...] as púrpuras, os fachos, as fitas, as coroas e por final os discursos e editos e papas rituais comidas na véspera, tudo isso se não faz sem culto do diabo e colaboração dos demônios” (7.2; 12.6) (WASZINK, 1947, p. 13-41). Sendo assim, “com ostentação ou parcimônia, não importa: todo e qualquer cortejo do circo ofende a Deus” (7.5). Essa *pompa* para o neófito recém-converso era ainda mais perigosa, uma vez que “convencidos ficamos que por nenhum lado nos fica bem lá ir, nós que por *duas* [conversão e batismo] vezes renunciámos aos ídolos” (13.1). Discutiremos mais à frente sobre a profunda relação entre a *pompa* espetacular e o batismo. Finalmente, a última admoestação que poderia ser lida como uma resposta à quarta crítica diz respeito ao engano diabólico, pois “o diabo, o veneno mortal que cozinha mistura-lhe aparência de coisas agradáveis e aceites a Deus” (27.4).

5. “[...] O próprio Deus vê tudo do alto do céu e não se contamina” (20.2);

Esta pode ser interpretada como uma crítica menos enfática, pois Tertuliano desaprovava radicalmente a comparação entre a divindade e a humanidade, opostas e incomparáveis por suas características inerentes. Utilizando então do mesmo argumento da onisciência da divindade, o africano alegou que “[...] por isso mesmo é que é bom que lá não vamos, para não sermos vistos por Quem vê tudo” (20.3). Assim, mesmo que Deus visse tudo, do mesmo jeito que ele não se sujaria ao ver a *cloaca maxima*, ou seja, o sistema de encanamento romano, também assim seria com toda a sorte de idolatria, adultério, fraudes, assassinatos e espetáculos (20.2-3). No entanto, Tertuliano não dispensou maior atenção a esse assunto, mesmo que os comparativos que empregasse sejam elucidativos para nós, pois a simples ida aos espetáculos se equiparava na retórica desse paleocristão ao homicídio ou à infidelidade. Os espectadores assim foram qualificados como criminosos (7.5) que se afastavam de Deus, pois eram iguais aos que ofereciam sacrifícios ou prestavam adoração no Capitólio, em Roma, ou no templo de Serápis, em Alexandria (8.9). Eram, além disso, vaidosos e fúteis, pois “[...] todos pensam na mesma coisa ao dirigirem-se para os espetáculos públicos, verem e serem vistos” (25.3).

6. “Não podemos viver sem distrações, nós que até devemos sentir prazer na morte?” (28.5).

Outra crítica menos enfática pela pouca importância e espaço dedicado a sua resposta no texto de Tertuliano. Claramente, foi um questionamento de origem interna pelo

uso da primeira pessoa do plural do verbo *possum*, no indicativo presente, o enunciador do questionamento se sentiria assim de alguma forma pertencente a *secta* paleocristã. Tertuliano respondeu à questão de maneira peremptória, o único desejo digno ao qual se deveria aspirar, e somente esse, seria se unir a Deus pela morte no martírio, sem desviar-se da verdadeira meta (28.5).

Por meio das respostas a todas essas críticas, Tertuliano deixava claro que não existiam argumentos ou desculpas para aquilo que Deus condenava (20.5). Além disso, ele aproveitou esta temática oportuna para discutir aspectos da cosmologia pagã dentro dos espaços que compunham o monumento do circo. Nessa máxima reside o cerne de nossa discussão neste artigo, pois, de maneira geral, o circo foi visto como um templo de tudo que era perverso e mau, de maneira geral, seus espaços e objetos eram templos idólatras (8.3), especialmente os artigos decorativos presentes no *euripus* como fica claro no quadro discutido acima (Quadro 1). Por isso, era vedada a ida ao circo em qualquer dia, até mesmo naqueles em que não haveria corridas (8.8). Em síntese, sobre toda a idolatria associada aos recintos físicos dentro do circo, Tertuliano (13.4) declarou: os “templos e monumentos abominamos deles por igual; a ara duns e doutros, fora com ela, a efígie do deus ou de um morto não nos leva genuflexão, nem sacrifícios, nem oferendas”.

É com base nesses argumentos que Tertuliano realizou uma associação direta entre o contágio do espaço pagão e a idolatria sobre a vida do neófito cristão, recomendando-lhe rejeitar as práticas de entretenimento típicas da cidade. Discutir a rejeição do espaço urbano, juntamente com a crítica aos espetáculos, algo que começa com Tertuliano, é fundamental para compreender a cristianização do Império Romano, pois, no quarto século, isso se tornou um marco do monacato, experiência cristã que trocou a cidade pelo deserto. Tal substituição manifestou-se não apenas na retirada física para o deserto, mas também em numerosas imagens negativas da cidade presentes na literatura patrística (GAGER, 1982, p. 357). Além da urbanização, o paleocristianismo foi outro importante fator que deve ser considerado a fim de se obter uma melhor compreensão da sociedade norte-africana nos terceiro e quarto séculos (LEONE, 2007, p. 37; MACKENDRICK, 1980, p. 81). A cristianização que se processou, durante o final do quarto e início do quinto século, em território africano, exprimiu, pois, uma transformação da elite urbana aristocrática e do poder romano ali exercido. Também houve mudanças gradativas na dinâmica das relações e das necessidades da comunidade urbana, como, por exemplo, a arquitetura das cidades. Isso ocorreu pois as mudanças no uso do espaço invariavelmente exprimem o teor das novas relações sociais que então se estabeleceram.

Sobre a purificação e a salvação da alma, ou da importância do batismo

Foi no *De spectaculis* que Tertuliano discutiu os entretenimentos locais que congregavam paleocristãos, pagãos e judeus. É por meio desse tratado que podemos traçar uma imagem de como e quando os jogos se realizavam e como suas origens foram explicadas pela sociedade contemporânea ao autor. O tratado não é meramente uma inventiva contra os costumes pagãos, mas um tratado de conduta pós-batismo, momento decisivo da experiência paleocristã (SIDER, 1978, p. 339). Segundo Peter Brown (1991, p. 230),

a iniciação ao grupo, um simples banho purificador, consiste, segundo Paulo, em despojar-se das “vestes” de todas as categorias religiosas e sociais anteriores e “revestir-se” de Cristo; com isso Paulo entende a aquisição de uma identidade única e não estanque, comum a todos os membros da comunidade, como convém aos “filhos de Deus” recém-adotados “em Cristo”.

Tendo em vista o caráter de instrução para os neófitos que se preparavam para o batismo do *Sobre os espetáculos*, podemos fazer um paralelo sobre a simbologia da água nos demais tratados de Tertuliano, o *De baptismo*, especialmente, e os demais textos sagrados paleocristãos e judaicos. De fato, a simbologia da água está intimamente ligada ao Cristianismo, desde sua origem judaica, utilizando o batismo como um rito de iniciação e fonte de regeneração e de renovação do Espírito Santo, pois aqueles que se submetessem ao batismo seriam purificados dos seus pecados e receberiam o Espírito Santo. Assim, foi somente em seu tratado específico *Sobre o Batismo* que Tertuliano tratou diretamente sobre os vários significados da água enquanto veículo de operação e transformação da divindade (*Bapt.*, 1.1-3; 2.1-3). O motivo principal para esse poder divino das águas de deus, pois, na criação, o Espírito pairava sobre as águas (*Gn.*, 1.2), o que fez dela um sinal e canal de santificação do homem (*Bapt.*, 3.2). Utilizando outros exemplos do velho testamento, fez ainda menção da importância do líquido como veículo de unção, desde Moisés e Aarão (*Lv.*, 8.1-13) (*Bapt.*, 7.1-2), e da libertação e força das águas do Mar Vermelho no contexto de libertação do povo hebreu do domínio egípcio atestado no *Êxodo* (14.15-31; 15.1-5) (*Bapt.*, 9.1). Assim, concordamos com José Saraiva Martins (2002, p. 33) quando afirmou que a função batismal pode ser análoga a metáfora de liberdade e pureza, pois “como os opressores do Egito foram submersos pelas águas, permitindo assim aos hebreus prosseguirem o seu caminho através do deserto, em direção à terra prometida, assim também mediante o batismo o homem seria liberto da opressão do diabo e introduzido na Igreja que era a via segura para a salvação”.

Podemos perceber que, como em grande parte dos textos paulinos e evangélicos, em Tertuliano, a água geralmente foi representada como fonte de vida e salvação e por

isso o Espírito de Deus pairava sobre elas. Isso nos parece bastante crível, uma vez que existem várias referências e alusões evangélicas a poços, nascentes, rios ou cisterna (*Gn.*, 12.10; 42.5; *Rt.*, 1.1; 2 *Sm.*, 21.1), especialmente para um povo que, inicialmente, na Palestina, sentia ainda mais a necessidade da água para a sobrevivência, uma vez que não havia grande disponibilidade de água em terreno desértico. Os evangelhos atestam, assim, que a própria analogia da água viva e transformadora teria advindo de Jesus, em sua conversa com a Samaritana à beira de um poço (*Jo.*, 4.10). Nessa passagem, a água seria análoga ao próprio Jesus, que poderia curar males, angústias e salvar a alma (*Jo.*, 4.28). A água também desempenhava um papel vital nas tradições religiosas de Israel. Vários rituais judaicos de purificação viam-na como um ingrediente essencial para lidar com a lepra ou outras enfermidades, seja para a lavagem de utensílios ou do corpo, após a manipulação de um morto ou após a impureza menstrual feminina, por exemplo (*Lv.*, 15.1-9; *Nm.*, 5.2).⁴ Finalmente, a água era um bem tão precioso que era usada até como oferta perante e associada a Jeová (*1 Sm.*, 7.5-6) (BRITO, 2012, p. 1-8). Na Antiguidade, esse tipo de associação não era uma exceção, uma vez que muitos deuses eram representados como senhores das águas ou das fontes, por exemplo, “[...] entre os Gregos, as fontes são divindades femininas, que se veneravam como doadoras da fertilidade, como deusas da salvação, amas divinas e divindades protetoras do casamento” (HEINZ-MOHR, 1994, p. 167).

Finalmente, Tertuliano afirmou também a essencial necessidade do batismo para a salvação (*Bapt.*, 20.1-5), tal como o texto sagrado, criando uma patente correspondência simbólica entre a água e o espírito divino, pois “quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus” (*Jo.*, 3.5). No ato da imersão, o fiel professava um juramento batismal, ato público de profissão de fé e conversão pela rejeição dupla de toda a *pompa* circense, ou seja, do templo idolátrico dos espetáculos (*Tert.*, *Spect.*, 13.1). Waszink (1947, p. 13-41) e Turcan (p. 117) demonstraram convincentemente que a *pompa* expressa no juramento do batismo teve sua origem na pompa circense, de modo que ela não expressou jamais um sentido direto de cortejo de demônios, significado esse não foi documentado em nenhum texto antes ou depois de Tertuliano (JIMÉNEZ SÁNCHEZ, 2001, p. 471).

⁴ A forma escrita da tradição oral do judaísmo primitivo, o *Mishná*, devotou uma seção inteira (*Miqva'oth*) da sexta ordem *Tohorot* à classificação do diversos tipos de água de acordo com seus usos especiais e as leis de construção e manutenção de uma *mikvá*, ou seja, um tanque de imersão ritual. Assim, especialmente a *água viva* não é uma referência à água em movimento ou fresca, mas àquela que vem diretamente de Deus, por meio da chuva, de uma nascente ou de um rio. Esta água não poderia ser transportada, nem erguida por mãos humanas, pois carregaria uma espécie de autoridade divina (*Mishná*, *Miqva'oth*, 3-4). Muitos rituais de purificação judaicos, e posteriormente cristãos, deveriam acontecer por meio dessas águas vivas. Na verdade, esta água era considerada tão potente que apenas uma gota bastava para transformar um tanque inteiro de água comum em algo que pudesse purificar ritualmente, pois esta água viva tinha o poder de limpar e purificar (GONDIM; GONDIM, 2012, p. 71-84; LOURENÇO; BERNARDINO, 2013, p. 412-3).

Pela potência espiritual demandada nesse ritual, ele não poderia ser efetuado por qualquer membro da *secta*. Sobre essa temática, Tertuliano (*Bapt.*, 17.1) foi bastante explícito, afirmando que o sumo poder dos batismo caberia ao bispo (*episcopus*) e que, depois deles, teriam o direito a administrar o batismo, “[...] os presbíteros ou sacerdotes e os diáconos, contudo, nunca sem autorização do bispo, em virtude do justo respeito devido à Igreja, fazendo isso a paz é garantida”. Entendemos que a verdadeira importância desse sacramento, na teologia de Tertuliano (*Bapt.*, 20.1-5), se afirmou pelo valor intenso agregado ao batismo, uma vez que o apologista chegou a afirmar que os pecados cometidos depois da imersão batismal deveriam ser considerados pecados mortais e imperdoáveis. Em grande medida essa posição se afirma no livro de *Ageu* 2.10-14, onde o profeta menor afirma que a impureza é mais contagiosa do que a santidade, especialmente, mas não tão somente, em perspectiva ritual.

Essa posição rigorista e radical nos explicou a importância do *signaculum*, ou seja, do batismo pelas águas. Importância essa que, por associação, podemos transferir aos tratados que versavam sobre essa temática. O que confirmou essa visão foi quando percebermos que Tertuliano, além de atuar como instrutor de catecúmenos, também se dirigiu, em partes do texto, aos demais cristãos, ou seja, àqueles que já tinham sido batizados e assentavam-se juntos na comunidade. Essa posição de importância e as circunstâncias contextuais, como as perseguições, ofereceram a Tertuliano a oportunidade de elaborar uma teologia e uma disciplina adequadas para a experiência batismal, mas também diretamente associadas à necessidade da afirmação e delimitação de uma norma identitária cristã que, acreditamos, em um primeiro momento, era bem mais retórica do que prática (SIDER, 1978, p. 339). Acreditamos que essa identidade foi baseada na rejeição aos elementos relacionados à cidade e ao paganismo, incluindo as relações e as redes de sociabilidade entre cristãos, pagãos e judeus (JONES, 1973, p. 356; EHRMAN; JACOBS, 2003, p. 56 e ss.; *De cultu*, 1, 2.4). Essas regras eram prescritas por Tertuliano para toda a comunidade de crentes, porém, foram impostas mais duramente após o selo do batismo e fortemente reiteradas aos neófitos, de modo a aumentar o sentimento de coesão identitária desses indivíduos e o senso de sua igualdade aos demais dentro da proto-ortodoxia (MEALEY, 2009, p. 154; SCHREMER, 2010, p. 15; REBILLARD, 2012, p. 352; LEONE, 2013, p. 25 e ss.).

No norte da África, assim como em outros lugares, as pessoas, mesmo se convertendo, ainda frequentavam os jogos e os espetáculos – do circo, anfiteatro e teatro. Tertuliano fixou então as regras da vida cristã no *De Spectaculis* para conservar a pureza dos neófitos. Mostrou também as origens dos jogos e a que divindades eles eram dedicados. Tratou da arquitetura, dos rituais e práticas lúdicas, nos fornecendo uma visão do cotidiano da

cidade antiga e das suas interações sociais, bem como da sua multiplicidade, afinal, no circo, deuses romanos e gregos se situavam ao lado de obeliscos egípcios e de imagens de divindades autóctones protetoras das colheitas. Tertuliano, por meio desse tratado, nos permite alcançar a representação cristã dos jogos, suas origens, sua liturgia e seus instrumentos. Esses elementos clarificam a imagem do cotidiano cartaginês no século III, inclusive quanto aos conflitos religiosos anteriormente citados. Pela importância associada entre essas manifestações cotidianas sobre a vida dos cristãos, com ênfase nos espetáculos, e a partir do que já discutimos, um diagrama pode ser proposto por nós:

Imagem 1: Diagrama das fases de desenvolvimento da pureza do neófito com ênfase na *contaminatio*, segundo o *De Spectaculis*, de Tertuliano



Afastando-nos das deliberações paleocristãs sobre o batismo,⁵ devemos ter em mente, entretanto, que para Tertuliano outro ponto fulcral sobre o problema da contaminação seria menos o espaço em si mesmo e mais a sociabilidade dos cristãos com os pagãos,⁶ mesmo argumento defendido com o uso de *Sl.*, 1.1, e a idolatria que os objetos e os adornos do circo estimulavam, como depreendemos da seguinte passagem:

⁵ Não podemos deixar de reiterar que, Tertuliano era definitivamente contrário a qualquer prática de reintegração dos paleocristãos que apostataram da fé frente às perseguições (*lapsi*). Em grande parte, porque era contrário ao perdão posteriormente ao batismo e, muito mais, à prática de um segundo batismo. Essa posição rigorista e radical ficou explícita em *De pudicitia* (1.6-9), no qual negou terminantemente o direito de qualquer um perdoar os pecados pós-batismo, reservando-o apenas aos homens espirituais, como apóstolos ou profetas, e reiterando que alguns pecados gravíssimos, como a idolatria, apostasia, fornicção ou homicídio, não teriam perdão de ninguém por mais que o bispado da capital dissesse o contrário. Assim, é bastante possível que tenha rompido com a comunidade cristã, após Calisto, bispo de Roma, ter concedido a remissão de pecados após o batismo e ordenado a reintegração dos *lapsi* na proto-ortodoxia (JOHNSON, 2001, p. 100). Sua aproximação com a *Nova Profecia*, inevitavelmente, não o obrigava mais a ser inquestionável às ordens bispais, fato este que levou ao aumento das críticas em muitas obras do seu período montanista (ROBERTS, 1924, p. 43).

⁶ Para perceber os aspectos de produção e conformação do espaço físico em Tertuliano, utilizamos em grande medida os argumentos teóricos propostos por Henri Lefebvre (2000). Assim, emergiu uma questão, tal como esse teórico questionou, será que “podemos dizer que o corpo, pela sua capacidade de ação e as suas várias energias, cria o espaço? Certamente, mas não no sentido de ocupação, tal como uma ‘fabricação’ da espacialidade; em vez disso, há uma relação imediata entre o corpo e o espaço. Antes da *produção* de efeitos no reino dos materiais (ferramentas e objetos), antes de *se produzir* um contorno deste reino, e antes de *se reproduzir* gerando outros corpos, cada corpo é um espaço vivo e *tem* seu espaço: produz-se no espaço e também isso produz espaço. Esta é uma relação verdadeiramente notável: o corpo com as energias ao seu dispor, o corpo vivo, ou produz e cria seu próprio espaço; por outro lado, as leis do espaço, ou seja, as leis de discriminação no espaço, também governam o corpo vivo e a implantam suas energias. Este caminho leva também do social para o espírito, um fato que empresta força adicional ao conceito de *produção do espaço*. Esta tese é tão persuasiva que parece haver pouca razão para não alargar a sua aplicação – com todas as precauções devidas, naturalmente – para o espaço social” (LEFEBVRE, 2000, p. 170-171).

Estou mesmo a ouvir-vos dizer: "que perigo se corre se noutros dias que não nos jogos formos ao circo, que perigo se corre de nos conspurcar qualquer culpa?" Não há aí determinação nenhuma que proíba ir aqui ou ali. Com efeito não só podemos ir a estes ajuntamentos no tempo da festança, mas ainda os templos pode-os um servo de deus trilhar por motivo honesto, está visto, que não tenha que ver com as funçanatas e destinação de tal logradouro. De *resto as praças, o foro e os balneários e as hospedarias e até nossas casas* não estão de forma alguma isentas de ídolos: satanás e os seis ambos atravancaram o mundo de lés a lés. Mas, não é pelo facto de estarmos no mundo que nos afastamos de deus, mas se cairmos em alguma das suas abominações. Por isso, se a fazer sacrifícios ou a prestar adoração entrar no Capitólio ou no templo de Serápis, afastar-me-ei de deus, e da mesma forma se me fizer espectador do circo ou do teatro. *O lugar por si não nos contamina, mas é o que lá se faz e quem faz é que contamina os lugares como temos ditos: a nódoa do que está contaminado é que nos suja* (Tert., *Spect.* 8.8-10, grifo nosso).

A representação dos espaços urbanos no *De Spectaculis* atende assim a uma lógica muito própria da cidade romana e, mais especificamente, de Cartago. Os espaços citados nessa obra, mas que não integram a cidade de Cartago, se localizando em outras realidades urbanas, foram a sinagoga ou assembleia judaica, de Jerusalém (3.5); o templo de Júpiter (*Iupiter Optimus Maximus*), também conhecido como Capitólio, por sua localização, o maior templo de Roma (8.10; 12.7); e o Templo de Serápis, provavelmente uma referência ao maior, de Alexandria (destruído em 391) (8.10). Já os espaços urbanos internos à cidade cartaginesa citados, além do circo, do anfiteatro, do ginásio e do teatro, foram as praças, termas, hospedarias, fórum e casas (19.3; 22.2). Todos esses espaços compartilhavam do mal, da idolatria, da corrupção, da pompa diabólica do mundo e dos demônios, que tornam o espírito imundo e pérfido por associação (4.1-2). Isso se dava, pois, para Tertuliano, tudo que estava no mundo, os espaços citadinos, em especial, eram invenções do diabo, construídos com materiais dele. Uma vez que tudo que não agradava a Deus e não provinha dele pertencia ao diabo, esta era também a pompa circense que deveria ser abjurada com o sinal da cruz na frente do paleocristão.

Considerações finais

Não podemos encerrar esse texto sem discutir uma das categorias mais importantes na argumentação de Tertuliano, e demais discursos paleocristãos, ou seja, um grupo retoricamente mais ou menos homogêneo discriminado sob a alcunha de pagãos. Esse coletivo comportaria a massiva, quando não a totalidade, da audiência participativa dos diversos cultos que os amplos territórios imperiais abarcavam. Sendo assim, essa categoria emergiu na oposição discursiva de Tertuliano, que procurava defender toda a *curia Christianorum*, ou seja, a nova comunidade de crentes, dos ataques desferidos pelos

pagãos. A sociabilidade com esse grupo era terminantemente proibida, como podemos perceber pela admoestação da passagem a seguir:

e o que dizer ao facto de se estar a condenar a si mesmo o que se senta entre aqueles que diz detestar? E não basta que não incorramos em tal delito, importa não andar com os que tal fazem a cada passo. Se vias um ladrão, diz a palavra, deixavas te logo arrastar por ele [*Sl.*, 49.18]. Prouvesse a deus que nem habitássemos no mesmo mundo que eles! Separamo-nos nas coisas do mundo, porque o mundo é de deus, mas as coisas do mundo são do diabo (*Spect.* 15.7-8).

Acreditamos, assim, que dentro do complexo cotidiano das cidades da bacia do Mediterrâneo na Antiguidade, vários discursos identitários concorriam por legitimidade e por autoridade, uma vez que vários grupos tentaram propor um discurso de indissolúvel coletividade, por meio da rejeição de práticas de seus adversários, além dos espaços preferidos dos mesmos. Nesse contexto, os cristãos manipulavam os gêneros literários antigos a seu favor, utilizando de explicações mitológicas para detratar seus oponentes por meio da apologética e da parênese. Nessa perspectiva, a narrativa mitológica e o conhecimento presentes nos textos clássicos foram, segundo Ames (2008, p. 45), sem dúvidas, desde a Antiguidade

[...] um elemento muito importante na construção do discurso cristão, pois, como portadores de significado, afetaram a evolução de parâmetros políticos e culturais que intervirão na construção de um edifício ideológico da teologia cristã e, deste modo, contribuíram à transferência de uma corrente conceitual e ética desde a Antiguidade clássica até o cristianismo dos primeiros Padres da igreja.

Foi dessa maneira que os cultos pagãos, em oposição ao culto paleocristão, tidos como os portadores da verdade revelada, foram tratados de modo intransigente, principalmente no que concernia aos seus ritos e suas práticas culturais. Eram, assim, tratados com ampla desconfiança ou desprezo, vistos como uma superstição ou uma ignorância estrangeira. Por sua vez, os cristãos foram rotulados pelos pagãos como ímpios, já que se mantinham afastados das práticas rituais públicas, sendo por isso acusados de rebeldia perante o Estado romano. O costume cristão de reunião em assembleias secretas ou comunidades fechadas parecia adicionar força a esse pensamento e alimentar o temor de rituais abomináveis, incluindo os sacrifícios de crianças e encontros lascivos ou orgiásticos (AMES, 2008, p. 47; TILLEY, 2006, p. 384). O resultado dessas acusações foi a necessidade de os cristãos escreverem visando a defender as suas causas contra os ataques dos pagãos, o que motivou o surgimento das apologias paleocristãs, tais como a *Apologia Prima* de Justino Mártir (c. 155); a *Legatio pro Christianis*, de Atenágoras (c. 177); e o *Apologeticus*, de Tertuliano.

Assim, a necessidade e o principal objetivo da literatura apologética era enfatizar a natureza transcendente do cristianismo. Enquanto, o cristianismo seria a luz, o paganismo seria a escuridão; ao passo que se o fiel do cristianismo tivesse o poder, o do paganismo residiria na fraqueza. Embora nem sempre claramente discernível essa construção retórica dualista de raciocínio atravessaria um argumento na forma de uma admonição protréptica metafórica e pós-conversional, ou seja, uma metáfora propagandística de maneira a expor as regras fundamentais e, dessa forma, conseguir adeptos através de uma parenética de vigilância (BERGER, 1998, p. 38; 199). Ampliando a percepção dessas ideias, o contraste apologético se basearia na coerência lógica dos princípios religiosos do cristianismo, bem como na ética e moral superiores em clara oposição às insanidades e incoerências do paganismo, cujos princípios éticos deformados eram difundidos por seus filósofos e membros, em particular, a imoralidade e a corrupção da mitologia e dos ritos, em grande parte, associados aos espetáculos (*Spect.*, 5.2-8; 6.2-3; 10.1; 11.1). Assim segundo Ames (2008, p. 47), "com respeito às condutas e práticas, os apologistas chamam a atenção sobre a virtuosa maneira de viver dos cristãos e insistem que a fé no deus único era necessária para a manutenção e bem-estar do mundo, do imperador e do Estado". Finalmente, os apologistas, e com Tertuliano (*Spect.*, 28.5) não poderia ser diferente, traçavam um contraste entre a imoralidade da sociedade pagã e a dignidade dos paleocristãos, cuja devoção aos princípios religiosos seria mais forte que a própria morte, em uma clara alusão à experiência do martírio, ou seja, a verdadeira meta da vida do paleocristão (SENNET, 2003, p. 110; BROWN, 1991, p. 238).

A intenção dos apologistas era não apenas a defesa da pureza comunitária, mas também a doutrinação de sua própria comunidade de fiéis, pois, dialogando com suas identidades, buscavam demonstrar quais recintos seriam adequados para os paleocristãos frequentar e por que o circo, em especial, não seria o ambiente para um cristão. O que nos levou a localizar o circo cartaginês como importante espaço de interação social dentro do cotidiano africano na virada do terceiro século, pois cremos que ele foi parte integrante e definidor de um sistema de coordenadas, de identidades e de capitais simbólicos durante o terceiro século. Portanto, de modo a elucidar a natureza contaminadora (*contaminatio*) desse espaço público, o ataque de Tertuliano se voltou diretamente para o corpo, que, mesmo sendo considerado pelos paleocristãos como divino, ou seja, feito à imagem e semelhança da deidade judaico-cristã, poderia ser deformado, contaminado ou adulterado em função do local no qual se inseria e do uso que dele se fazia. Assim, no circo, o corpo se tornava indigno e infame, um atributo do pecador e do idolatra. Ficou claro aqui, para nós, a tentativa paleocristã de cristianização do corpo, que, no século III ainda se encontrava vinculado à cidade e aos ideais ainda clássicos.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Famrhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1998.
- CICERO. *On Invention. The Best Kind of Orator. Topics*. Translated by H. M. Hubbell. Cambridge: Harvard University, 1949.
- MISHNAH, SEDER MOED = תוינשמ, דענומ רדס : שוריפ מע = *Mishnayot, Seder Mo'ed*: a new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries. Text in English and Hebrew; commentary and translated by Avroham Yoseif Rosenberg, Yehezkel Danziger, Avie Gold and Hersh Goldwurm. New York: Mesorah Publications, 1986.
- QUINTILIAN. *Institutio Oratoria*. Translated by H. E. Butler. Cambridge: Harvard University, 1996.
- RETÓRICA A HERÊNIO. Tradução de Ana Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- TERTULIANO. *A moda feminina; Os espectáculos*. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia, respectivamente. Lisboa: Verbo, 1974.
- TERTULLIAN. *ad Martyres, ad Nationes, Adversus Iudaeos, Adversus Praxean, Adversus Valentinianos, De anima, De praescriptione haereticorum, De testimonio animae*. In: *Complete Works*. Translated by Alexander Roberts and James Donaldson, edited by Arthur Cleveland Coxe. Seattle: Amazon, 2013.
- TERTULLIAN; MINUCIUS FELIX. *Apology, De spectaculis; Octavius*. Introduction and translated by Terrot Reaveley Glover. Cambridge: Harvard University, 1977.
- TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, textuelle critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.
- TERTULLIEN. *Oeuvres: Apologétique. Prescriptions contre les gentils. Du Baptême. De l'Ornement des femmes. Contre les spectacles. De la Patience. De la Couronne du soldat. Contre Marcion, extrait. De la Chair de Jésus-Christ. De la Résurrection de la chair. Aux nations*. Traduit et éditée par Marc-Antoine Charpentier. Paris: Marc-Antoine Charpentier, 1844.

Obras de apoio

- AMES, C. La Apología y el Diálogo en los primeros apologistas latinos: Tertuliano y Minucio Félix. *Circe de clásicos y modernos*, n. 12, p. 45-60, 2008.
- BERGER, K. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. Tradução de Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Loyola, 1998.
- BRITO, M. A. O símbolo das fontes de águas no mundo judaico-cristão e à relação com evangelho Joanino. In: *Anais dos Simpósios da Associação Bíblica de História das Religiões*, v. 12: Experiências e interpretações do sagrado – Interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos – Aportes teórico-metodológicos para fontes judaico-cristãs antigas. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012. p. 1-8.
- BROWN, P. R. La. Antiguidade tardia. In: Veyne, Paul (Org.); Duby, Georges (Dir.). *História da vida privada*, v. 1: do Império Romano ao ano mil. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 213-284.
- BUSTAMANTE, R. M.C. *Ludi circenses*: análise comparativa de sua representação imagética em dois antigos mosaicos norte-africanos. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha (Orgs.). *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2005. p. 123-133.
- CORBEILL, A. Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (Orgs.). *A Companion Roman Rhetoric*. Malden: Blackwell, 2007. p. 69-82.
- EHRMAN, B. D.; JACOBS, A. S. (Eds.). *Christianity in Late Antiquity, 300-450 C.E.: A Reader*. New York: Oxford University, 2003.
- GAGER, J. G. Body-symbols and social reality: Resurrection, incarnation and asceticism in early Christianity. *Religion*, v. 12, issue 4, p. 345-364, 1982.
- GONDIM, L. C. L.; GONDIM, L. M. O casamento judeu: rituais, crenças e significados. *Revista Hermenêutica*, v. 12, n. 2, p. 71-84, 2012.
- HEINZ-MOHR, G. *Dicionário dos Símbolos: Imagens e Sinais da arte cristã*. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1994.
- JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. *Poder imperial y espectáculos em Occidente durante la Antigüedad Tardía*. 2001. 692 f. Tese (Doutorado em História e Geografia). Departamento de Pré-História, História Antiga e Arqueologia, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001.
- JOHNSON, P. *História do cristianismo*. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

- JONES, P. W. *The concept of community in Tertullian's writings: in the light of contemporary legal, philosophical, and literary influences*. 1973. 384 f. Thesis (PhD in Religious Studies). Faculty of Religious Studies, McGill University, Montreal, 1973.
- LEFEBVRE, H. *The production of Space*. Translated by Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell, 2000 [1974].
- LEONE, A. *Changing Townscapes in North Africa: from Late Antiquity to the Arab Conquest*. Bari: Edipuglia, 2007.
- _____. *The End of the Pagan City: Religion, Economy, and Urbanism in Late Antique North Africa*. Oxford: Oxford University, 2013.
- LOURENÇO, L.; BERNARDINO, S. O poder da água. Uma dádiva e um risco. In: *Riscos Naturais, Antrópicos e Mistos: Homenagem ao Professor Doutor Fernando Rebelo*. Coimbra: Departamento de Geografia, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2013. p. 403-23.
- MACKENDRICK, P. L. *The north African stones speak*. North Carolina: The University of North Carolina, 1980.
- MALHERBE, A. J. *Paul and the Thessalonians*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- MARQUES, J. F. A problemática da parenética da restauração: um sermão no Porto comemorativo da Batalha de Montes Claros. *Revista de História (Porto)*, v. 2, p. 391-416, 1979.
- MEALEY, A. M. *The identity of Christian morality*. Bodmin: Ashgate, 2009.
- PROPHET, E. C. *Anjos Caídos e as Origens do Mal*. Tradução de Habib Neto. Rio de Janeiro: Nova Era, 2002.
- REBILLARD, É. *Christians and their many identities in Late Antiquity: North Africa, 200-450 CE*. Ithaca: Cornell University, 2012.
- ROBERTS, R. E. *The Theology of Tertullian*. London: Longmans, 1924.
- SCHREMER, A.. *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity*. New York: Oxford University, 2010.
- SENNET, R. *Carne e Pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2003 [1994].
- SIDER, R. D. *Tertullian, On the Shows: An Analysis*. *Journal of Theological Studies (Oxford)*, v. 29, part. 2., p. 339-365, 1978.
- STOWERS, S. K. *Letter writing in Greco-Roman Antiquity*. Philadelphia: Fortress, 1986.
- TILLEY, M. A. Regional varieties of Christianity in the first three centuries: North Africa. In: MITCHELL, Margaret M.; YOUNG, Frances M. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*. Vol. I: Origins to Constantine. Cambridge: Cambridge University, 2006. p. 381-396.

TOV, E. *Textual Criticism of the Hebrew Bible*. Philadelphia: Fortress, 1992.

TURCAN, M. Introduction et commentaire. In: TERTULLIEN. *Les Spectacles*. Introduction, textuelle critique, traduction et commentaire de Marie Turcan. Paris: Editions du Cerf, 1986.

VAN DER NAT, P. G. *Tertulliana*. II. The Structure of the *De Spectaculis*. *Vigiliae Christianae*, v. 18, n. 1, p. 129-143, 1964.

WASZINK, J. H. *Pompa Diaboli*. *Vigiliae Christianae*, v. 1, n. 1, p. 13-41, 1947.

WÜRTHWEIN, E. *The Text of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1995.

A data da *Regra dos quatro Padres* e o início do monastério de Lérins

The date of the 'Rule of the Four Fathers' and the beginnings of the Monastery of Lérins

Matheus Coutinho Figuinha*

Resumo: O monastério de Lérins, fundado por Honorato entre 400 e 410, foi a mais importante instituição monástica do Ocidente no século V. Recentemente, Adalbert de Vogüé e Jean-Pierre Weiss engajaram-se em um complexo debate acerca da primeira regra do monastério, a chamada *Regra dos quatro Padres*. Neste artigo, reconsidero os argumentos de ambos os autores e investigo quando e porque a *Regra dos quatro Padres* foi composta. Sugiro que Honorato e seus primeiros companheiros estabeleceram-se em Lérins como eremitas e que a *Regra dos quatro Padres* foi escrita entre 414 e 419 com a intenção de legitimar a reunião dos lerinenses em um único monastério e a autoridade do superior.

Abstract: The monastery of Lérins, founded by Honoratus between 400 and 410, was the most important monastic institution of the West during the fifth century. Adalbert de Vogüé and Jean-Pierre Weiss have recently engaged in a complex discussion regarding the first rule of the monastery, the so-called *Rule of the Four Fathers*. In this paper, I reconsider both scholars' arguments and investigate when and why the *Rule of the Four Fathers* was composed. I suggest that Honoratus and his first companions established themselves in Lérins as hermits and that the *Rule of the Four Fathers* was written between 414 and 419 in order to legitimate the consolidation of the Lerinian hermits under a single monastery and the superior's authority.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Monasticismo;
Lérins;
Regra dos quatro Padres.

Keywords:

Late Antiquity;
Monasticism;
Lérins;
Rule of the Four Fathers.

Recebido em: 13/04/2015
Aprovado em: 25/05/2015

* Pós-doutorando da Universidade de São Paulo (USP) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Agradeço a Ludimila Caliman Campos e Gilvan Ventura da Silva pelo convite para participar deste dossiê.

Lérins, a menor das duas ilhas da baía de Cannes, na Côte d'Azur, abrigou a mais célebre instituição monástica do Ocidente no século V. A história do monastério começou entre 400 e 410 (PRICOCO, 1978, p. 35-40), quando o nobre Honorato e alguns companheiros, à procura de um deserto onde pudessem viver como monges, retiraram-se na ilha. Nos anos seguintes, Honorato acolheu pessoas “de todas as regiões em busca de Deus” (Hilário, *Vita Honorati* 17.2),¹ entre as quais aristocratas detentores de uma refinada cultura clássica. Para estes aristocratas, Lérins funcionou como uma espécie de seminário, já que muitos foram ordenados bispos em diferentes cidades da Gália: Lupo em Troyes, Honorato em Arles, sendo sucedido por Hilário, Máximo em Riez, sendo sucedido por Fausto, Euquério em Lyon, Salônio em Genebra, Verano em Vence e Antíolo em uma sede desconhecida.

Fausto, na homilia que pronunciou por ocasião do aniversário da morte de Honorato (*Homilia* 72.4), mencionou a “santa regra que ele trouxe e que Cristo, através dele, estabeleceu para a consolidação deste lugar”.² Os estudiosos debateram por muito tempo se Honorato de fato escreveu uma regra para Lérins e se ela podia ser alguma das que ainda não haviam sido datadas.³ Em 1982, o incansável estudioso beneditino Adalbert de Vogüé publicou uma edição crítica de seis regras monásticas conhecidas como *Regras dos santos Padres*. Estas regras são aparentadas entre si, mas não apresentam a menor indicação de autoria e data. De Vogüé, todavia, além de traçar de modo conclusivo a genealogia das regras, formulou hipóteses sobre a data, o local e o motivo de composição de cada uma das peças. A respeito da *Regra dos quatro Padres*, a mais antiga de todas, de Vogüé (1982a, p. 91-155) sugere que ela nada mais é do que a “santa regra” de Honorato, composta entre 400 e 410 no momento da fundação do monastério de Lérins.⁴

As teses de de Vogüé foram bem recebidas, mas alguns estudiosos permaneceram céticos com relação às datas e aos motivos de composição propostos para algumas regras.⁵ Meu objetivo, neste artigo, é investigar quando e em quais circunstâncias a *Regra dos quatro Padres* foi escrita. Começamos revisando os principais argumentos a respeito.

¹ Hilário, *Vita Honorati*: “[...] illuc omnis regio quaerens Deum dirigebat”.

² Eusébio Galicano, *Homilia* 72.4: “[...] sanctam regulam [...] ab illo allatam et per illum a Christo ad confirmationem loci istius constitutam”. Cf. também *Homilia* 72.13: “[...] apostolicae regulae praecepta ex utroque composita testamento uelut duas tabulas detulit de institutione aegyptiorum patrum tamquam de monte uirtutum”.

³ Para a discussão, cf. PRICOCO, 1978, p. 77-93.

⁴ De Vogüé apresenta uma síntese de seus argumentos e suas conclusões em DE VOGÜÉ, 1998, p. 55-97. Em 1998, porém, de Vogüé é muito mais assertivo do que em 1982.

⁵ Acerca da *Regra dos quatro Padres*, concordam com de Vogüé NOUAILHAT, 1988, p. 197-198; LABROUSSE, 1995, p. 35-36; PRICOCO, 1995, p. XVIII-XXIII. Alguns autores aceitam que a *Regra dos quatro Padres* tenha sido composta em Lérins, mas discordam da data proposta por de Vogüé: WEISS, 1988, p. 345; WEISS, 2000, p. 24-26; WEISS, 2009, p. 120-140; KASPER, 1991. Já CARRIAS, 1988, p. 191-211, discorda totalmente do estudioso beneditino. De Vogüé contesta de modo conclusivo as propostas de Carrias e Kasper em, respectivamente, DE VOGÜÉ, 1989, p. 259-266; DE VOGÜÉ, 1993, p. 5-53. De Vogüé manteve a discussão aberta apenas com Weiss, motivo pelo qual a retomarei a seguir.

A data da *Regra dos quatro Padres*: o debate entre de Vogüé e Weiss

A *Regra dos quatro Padres* é constituída por um breve prefácio, que esclarece que os autores haviam se reunido para regular a vida dos monges, e quatro discursos, atribuídos a famosos personagens do monasticismo egípcio: Serapião, Macário, Pafnúcio e o outro Macário. O primeiro discurso trata do agrupamento dos monges na mesma casa e da submissão ao superior; o segundo elucida o governo do superior e a recepção dos postulantes e peregrinos; o terceiro concerne à rotina dos monges; e o quarto, enfim, aborda as punições e a recepção dos clérigos e dos monges provenientes de outros monastérios. Apesar de atribuídos a personagens diferentes, os quatro discursos conservam uma unidade formal. De Vogüé, no entanto, supõe que a reunião dos Padres tenha de fato acontecido e que a unidade formal dos discursos derive do trabalho de um compilador. Neste caso, os Padres esconderiam a identidade de personagens associados ao monasticismo lerinense: Leôncio, bispo de Fréjus, que estimulou Honorato a retirar-se em Lérins, seria Serapião; Caprásio, o mentor de Honorato e seu irmão durante uma viagem ao Oriente, seria os dois Macários; e Honorato seria Pafnúcio. Como o quarto discurso continua o assunto do segundo e mantém com ele uma parentela formal particular, os dois Macários seriam a mesma pessoa (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 57-155, 392).

Como já mencionei, de Vogüé sugere que a *Regra dos quatro Padres* foi escrita logo após a chegada de Honorato em Lérins, na primeira década do século V. Seu primeiro argumento a favor de uma data tão remota é a designação arcaica do abade com a perífrase *is qui praeest*. Esta terminologia, que deriva da tradução de Rufino da *Regra de Basílio*, seria anterior a 425, pois João Cassiano, em suas *Instituições* e *Conferências*, já emprega habitualmente o termo *abba*. Além disso, o uso de *is qui praeest* no lugar de termos como *pater*, *praepositus* ou *senior*, de uso muito antigo, denotaria desajeitamento, o que indicaria um autor pouco experiente na vida monástica. O emprego da perífrase, portanto, teria mais sentido nos primeiros anos de Lérins (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 106-108).

De Vogüé também relaciona a passagem “a desolação do deserto e o terror de diversos monstros não permitem que os irmãos habitem isoladamente”, da *Regra dos quatro Padres* (1.2),⁶ com a história da chegada de Honorato em Lérins. Hilário relata, na *Vida de Honorato* (15.2-4), que a ilha era deserta por causa do “medo dos animais venenosos”, mas que o protagonista, lá desembarcando, dissipou o “terror da solidão” e repeliu “a turba de serpentes”.⁷ Para de Vogüé, a menção ao “terror de diversos monstros”

⁶ *Regula quattuor patrum* 1.2: “[...] quia heremi uastitas et diuersorum monstrorum terror singillatim habitare fratres non patitur”.

⁷ Hilário, *Vita Honorati* 15.2: “[...] uenenatorum animalium metu [...]”; 15.4: “Fugit horror solitudinis, cedit turba serpentium”.

na *Regra dos quatro Padres* só teria sentido se feita no momento em que Honorato chegou em Lérins, inclusive porque Hilário afirma (*Vita Honorati* 15.4) que ninguém mais foi ameaçado por serpentes a partir de então (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 108-109).

O terceiro argumento de de Vogüé concerne à seguinte passagem da *Vida dos Padres do Jura* (174):

De nenhum modo desprezamos, com desagradável presunção, as obras do santo e eminente Basílio, bispo da capital da Capadócia, ou as dos santos Padres lerinenses, ou as de são Pacômio, antigo abade dos Sírios, ou as do venerável Cassiano, publicadas mais recentemente; mas lendo-as cotidianamente, almejamos cumprir aquelas [regras?], introduzidas em função das condições do local e da prática do trabalho, mais do que as dos orientais, pois sem dúvida a natureza e a fraqueza dos gauleses seguem-nas de modo mais eficaz e fácil.⁸

De acordo com de Vogüé, o anônimo autor da *Vida dos Padres do Jura* relaciona, nesta passagem, a obra dos Padres de Lérins à de Pacômio. E como o anônimo é muito provavelmente o autor da *Regra oriental*, que é justamente uma junção da *Segunda Regra dos Padres* com a *Regra de Pacômio* (DE VOGÜÉ, 1982b, p. 409-461), é possível que a cadeia constituída pelas duas regras dos Padres seja originária de Lérins. De Vogüé também sugere que esta passagem contém uma notação temporal: os escritos de Basílio pertenceriam a um passado longínquo (*quondam*), Pacômio também seria um autor antigo (*priscus*), mas Cassiano teria escrito em um período mais recente (*recentior*). O anônimo não confere qualquer indicação cronológica às obras dos Padres de Lérins, mas, ao aproximá-las à *Regra de Pacômio*, traduzida por Jerônimo em 404, poderia indicar que elas não são nem tão antigas quanto os escritos de Basílio e Pacômio e nem tão recentes quanto os de Cassiano. E como a *Segunda Regra dos Padres* é, segundo de Vogüé (1982, vol. 1, p. 247-266), contemporânea a Cassiano (426-427), a *Regra dos quatro Padres* só pode ser cerca de 20 anos mais antiga (DE VOGÜÉ, 119-123).

De Vogüé também relaciona o estabelecimento do trabalho manual pela *Regra dos quatro Padres* (3.8-19) com a notação de Cassiano (Prefácio às *Conlationes* 11-17) de que Lérins, em 426, era um *ingens fratrum coenobium*. Nas *Instituições* (10.23), Cassiano havia sugerido que os mosteiros da Gália eram pequenos porque os monges não trabalhavam: faltar-lhes-iam não apenas os recursos materiais, mas também a estabilidade. De acordo com de Vogüé, portanto, Lérins pôde tornar-se um *ingens fratrum coenobium* antes de

⁸ *Vita patrum iuensium* 174: “[...] sic namque quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Cappadociae urbis antistes, uel ea quae sancti Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum priscus abba, siue illa quae recentior uenerabilis edidit Cassianus fastidiosa praesumptione calcamus; sed ea cotidie lectitantes, ista pro qualitate loci et instantia laboris inuecta potius quam Orientalium perficere adfectamus, quia procul dubio efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exsequitur Gallicana”.

426 somente porque os lerinenses haviam começado a trabalhar manualmente desde a fundação do monastério (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 137-138).

Nos *addenda* de sua edição, de Vogüé acrescenta ainda um quinto argumento a favor da antiguidade da *Regra dos quatro Padres*. Esta seria anterior a Cassiano porque os Padres ignoram o ano de provação imposto aos postulantes nas *Instituições* (4.7). Um ano inteiro, nas palavras do estudioso, “alonga e complica, em Cassiano, o sistema de provação”. Os Padres, assim, situar-se-iam “em um estágio institucional menos evoluído” (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 392).

Para de Vogüé, portanto, Lérins foi um *coenobium* desde o início. Nem Hilário, nem Cassiano, nem Euquério teriam aludido a um período eremítico inicial. As “celas separadas” que Euquério menciona em seu *Elogio do deserto* (42), habitadas pelos “santos anciãos”, não teriam eliminado o caráter cenobítico do monastério principal. Cassiano, que dedica as *Conferências* 11-17 a Honorato e Euquério, ignora a presença de eremitas em Lérins. Assim, de acordo com de Vogüé, os “santos eremitas” apareceram provavelmente entre as *Conferências* 11-17, de 426, e o *Elogio do deserto*, de 428, pelo menos 20 anos após a fundação do monastério (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 103-104).

Jean-Pierre Weiss, em um breve artigo (2000, p. 24-26), contesta a proposta de de Vogüé. Para ele, a *Regra dos quatro Padres* foi escrita entre 426, data das *Conferências* de Cassiano, que teriam introduzido a espiritualidade egípcia na Provença, e 477, data de uma carta de Sidônio Apolinário (*Epistula* 7.17) que menciona os “estatutos dos Padres de Lérins”.⁹ Weiss sugere que os quatro personagens da *Regra dos quatro Padres* eram superiores de diferentes monastérios provençais e que a perífrase *is qui praeest* não é um arcaísmo, mas uma denominação genérica que podia ser aplicada aos superiores de qualquer monastério. Antes de 426, Lérins não teria sentido a necessidade de uma regra, pois a presença de monges aristocratas e intelectuais, mesmo que acompanhados de monges das mais diversas origens, entre os quais bárbaros (Hilário, *Vita Honorati* 17.3-4), teria permitido a Honorato controlar o monastério. Porém, após a saída dos monges aristocratas, o trabalho manual teria sido introduzido para que os monges pobres obtivessem o próprio sustento e afastassem os maus pensamentos. De acordo com Weiss, portanto, foi àquele momento, com o intuito de controlar a nova rotina de orações e trabalho dos monges, que a *Regra dos quatro Padres* foi composta.

De Vogüé contestou a proposta de Weiss e sintetizou seus argumentos em um artigo publicado pouco depois (2002, p. 7-11). O estudioso beneditino aponta que notícias sobre os monges egípcios abundavam na Gália bem antes da aparição das *Conferências*

⁹ Sidônio Apolinário, *Epistula* 7.17: “[...] statuta Lirinensium Patrum [...]”.

de Cassiano: a *Vida de Antônio* havia recebido duas traduções latinas, uma no início da década de 360 e outra ao redor de 373, e Rufino havia traduzido a *História dos monges no Egito* (na qual figuram os nomes de Serapião, Pafnúcio, Macário, o Egípcio, e Macário, o Alexandrino) em 404, ao mesmo tempo em que Jerônimo havia traduzido a *Regra de Pacômio* e em que Sulpício Severo havia composto seus *Diálogos*, que contam diversas histórias de monges da Cirenaica e do Egito.

Em resposta ao artigo de de Vogüé, Weiss desenvolveu seus argumentos em uma palestra proferida em 2004 e publicada em 2009. O estudioso reconhece que os lerinenses podiam ter tido acesso à espiritualidade egípcia antes da chegada de Cassiano à Provença, mas mantém a sugestão de que as *Instituições* e as *Conferências* exerceram um papel fundamental no desenvolvimento da vida comunitária em Lérins. Weiss aponta, em primeiro lugar, que Cassiano escreveu suas *Instituições* a pedido de Castor de Apt, irmão de Leôncio de Fréjus. Em segundo lugar, as *Conferências* 1-10, escritas no início da década de 420, foram dedicadas a Leôncio, e as *Conferências* 11-17, anteriores a 426, foram dedicadas a Honorato e Euquério. Em terceiro lugar, enfim, o nome de Serapião teria aparecido, pela primeira vez, na *Conferência* 2 e os de Pafnúcio, Macário, o Egípcio, e Macário, o Alexandrino, teriam aparecido somente na *Conferência* 19. Assim, para Weiss, a *Regra dos quatro Padres* só pode ser posterior “ao longo processo pedagógico iniciado por Cassiano em proveito dos monges provençais, em particular após 426, data na qual Honorato parte para Arles” (WEISS, 2009, p. 126).

A respeito da expressão *ingens fratrum coenobium*, de Cassiano, Weiss sugere que havia uma distinção entre o número de monges, indicado pelo termo *congregatio*, que aparece logo em seguida na frase, e o espaço que abrigava a comunidade, o *coenobium*.¹⁰ Para Weiss, portanto, é o espaço que Cassiano considerou *ingens*, não a comunidade. O estudioso supõe que, entre 400 e 410, a comunidade de Lérins ainda era muito pequena para necessitar de uma regra, mas, ao redor de 426, passou a contar com um número suficiente de monges para tanto. Uma “mudança qualitativa” no recrutamento do monastério também teria estimulado a composição de uma regra. Em 426, os monges aristocratas, que, nas palavras de Weiss (2009, p. 128), “fugiram do mundo para dedicar-se a uma vida de *otium*, ou seja, a uma vida de estudos, ascese e orações em termos cristãos”, teriam começado a deixar Lérins para assumir o episcopado em diferentes cidades. Ao mesmo tempo, teriam começado a chegar os pobres, não intelectuais, mencionados pela *Regra dos quatro Padres*. A prática do trabalho manual teria sido então estabelecida

¹⁰ Cassiano, Prefácio às *Conlationes* 11-17: “[...] unus quidem uestrum ingenti fratrum coenobio praesidens congregationem suam [...]”. Weiss (2009, p. 127) propõe a seguinte tradução para esta frase: “l’un d’entre vous qui préside sa communauté dans un immense couvent de frères”.

para que os pobres, que não se dedicavam ao estudo, não ficassem ociosos, condição fortemente condenada por Cassiano (WEISS, 2009, p. 126-131).

Weiss concorda com de Vogüé que foi na *Regra dos quatro Padres* que o termo *regula* assumiu, pela primeira vez, o sentido de legislação escrita de um monastério (DE VOGÜÉ, 1998, p. 64-65). Porém, Weiss argumenta que os autores cristãos, antes das *Conferências* de Cassiano, empregavam *regula* com sentidos muito diferentes e vagos. Foi só a partir de 426/427, de acordo com o estudioso, que o termo começou a precisar-se e a assumir o sentido de legislação escrita de um monastério (WEISS, 2009, p. 131-133).

Para Weiss, a passagem da *Vida dos Padres do Jura* (174) examinada por de Vogüé não contribui à datação da *Regra dos quatro Padres*. O anônimo não emprega os termos instituição e regra, mas apenas os pronomes neutros *illa*, *ea*, *ista* e *haec*. O sentido exato destes pronomes seria difícil de inferir porque a passagem é precedida, na *Vida*, por uma importante lacuna. Retomando uma sugestão de Salvatore Pricoco (1978, p. 86-87), Weiss nota que é improvável que os monges do Jura lessem diariamente uma regra que não seguiam. Eles mais provavelmente liam os escritos ascéticos dos Padres de Lérins, assim como os de Basílio, Pacômio e Cassiano. O próprio Cassiano não escreveu uma regra monástica propriamente dita. E a datação posterior conferida à obra de Cassiano com relação à dos Padres de Lérins pode ser entendida, de acordo com Weiss, se pensarmos que o anônimo aludia à *Epítome das Instituições*, composta por Euquério (WEISS, 2009, p. 137-138).

A propósito da relação entre a *Regra dos quatro Padres* e o episódio da chegada de Honorato em Lérins, enfim, Weiss aponta que os monstros da *Regra dos quatro Padres* eram fundamentalmente espirituais, enquanto que os monstros da *Vida de Honorato*, sendo físicos, desapareceram logo após a chegada do protagonista à ilha. Weiss concorda com de Vogüé que Honorato possuía, desde o início, “um projeto cenobítico positivo”, mas sugere que Honorato foi incitado pela “regra elementar do cenobitismo”, isto é, o ideal da primeira comunidade cristã de Jerusalém, não pela existência de monstros (WEISS, 2009, p. 138-139).

Os argumentos de ambos os autores requerem comentários. Sobre a relação proposta por de Vogüé entre a *Regra dos quatro Padres* (1.2) e a *Vida de Honorato* (15.2-4), Weiss está correto. De fato, as serpentes da *Vida de Honorato* são supostamente físicas – sua expulsão de Lérins foi, de acordo com Hilário, um milagre do protagonista –, enquanto que os monstros da *Regra dos quatro Padres* são espirituais. Suponho que tais monstros sejam uma alusão aos ditos vícios enfrentados pelos monges e, em especial, pelos eremitas. Cassiano, em suas *Instituições*, elenca estes vícios e o modo de superá-

los.¹¹ Em todo caso, Hilário não afirma que as serpentes impediam que os monges habitassem separadamente, mas apenas que Lérins era desabitada por causa do temor que elas suscitavam nos habitantes das proximidades e que a confiança (*securitas*) de Honorato dissipou o medo de seus companheiros e afugentou as cobras.

Os outros argumentos de Weiss, contudo, são problemáticos. De Vogüé (1982a, p. 68-70) já havia apontado que os nomes dos quatro Padres aparecem na *História dos monges do Egito*, traduzida em 404. Cassiano certamente desempenhou um papel relevante em Lérins, mas nada impede que Honorato tenha escrito uma regra inspirada no monasticismo egípcio antes de sua chegada à Gália. Afinal, notícias e textos sobre os monges do Oriente circulavam no Ocidente desde a primeira metade do século IV.¹² O *terminus post quem* proposto por Weiss, portanto, não se sustenta.

Sua interpretação da frase *unus quidem uestrum ingenti fratrum coenobio praesidens congregationem suam*, de Cassiano, é sugestiva, mas a *Vida de Honorato* (17.2-4) não a corrobora. Hilário relata que Lérins, por causa de Honorato, abrigava monges provenientes de todas as regiões e todos os povos, até mesmo bárbaros. Assim, a proposta de uma “mudança qualitativa” no recrutamento dos monges de Lérins não tem fundamento. Até porque o fato de conhecermos somente os monges aristocratas não indica que só aristocratas habitavam o monastério. E mesmo que quiséssemos aceitar uma “mudança qualitativa” em Lérins, não poderíamos pensar que os monges aristocratas não trabalhavam. Euquério, no seu *Elogio do deserto* (43), alude à prática do trabalho manual no monastério e Hilário, que era sobrinho de Honorato e, portanto, proveniente de uma família consular, é representado em diferentes fontes como um trabalhador infatigável (Honorato de Marselha, *Vita Hilarii* 11, 15, 19, 23 e 24; Genádio, *De uiris inlustribus* 70; e o epitáfio de Hilário, de 449, reproduzido em *CIL* 12.949).

De qualquer modo, supor que Lérins só podia ser um *ingens fratrum coenobium* por causa da prática do trabalho manual não se justifica. É tomar como verdadeira uma suposição de Cassiano formulada a partir de seu entendimento de como o monasticismo deveria ser. Alguns estudos revelam um monasticismo, ou melhor, monasticismos no Egito muito diferentes do que apresenta Cassiano. A prática do trabalho manual não era universal e muitos monges não conseguiam manter-se somente com o próprio trabalho (por exemplo: DÖRRIES, 1931, p. 117-144; WIPSYCKA, 1996, p. 337-362; WIPSYCKA, 2007, p. 109-154). Weiss não contesta esta suposição de de Vogüé. Pelo contrário: ao argumentar que Lérins era uma pequena comunidade à época de Honorato, parece endossá-la.

¹¹ O título completo das *Instituições* é *De institutis coenobiorum et de octo principalium uitiorum remediis libri XII*.

¹² A circulação de informações monásticas no Mediterrâneo é minuciosamente estudada por RAPP, 2004, p. 1221-1280.

Na *Regra dos quatro Padres*, *regula* não é, diferentemente de quanto queriam de Vogüé e Weiss, uma terminologia estabelecida. O termo aparece com o sentido de legislação escrita de um monastério em três ocasiões: no título (*regula sanctorum patrum*); no discurso de Serapião (1.7: *fratrum regulam*); e no primeiro discurso de Macário (2.28: *uitam fratrum uel regulam*). Em quatro outras ocasiões, o termo tem outros sentidos: no prefácio (3), *regulam uitae* significa conduta, estilo de vida; no discurso de Serapião (1.7), *regulam pietatis* é equivalente a conduta inspirada pela fé nas Escrituras; no primeiro discurso de Macário (2.21), *regulam* é usada com o sentido de regulamento particular; e no segundo discurso de Macário (4.2), enfim, *regula pietatis* significa, novamente, conduta inspirada pela fé nas Escrituras. Os Padres, portanto, não empregaram o termo *regula* com o sentido inequívoco de legislação de um monastério, de modo que a *Regra dos quatro Padres* pode ser anterior a 426.

Se o autor da *Vida dos Padres do Jura* não estivesse considerando a *Regra dos quatro Padres* e a *Segunda Regra dos Padres* entre as obras dos "santos Padres lerinenses", como sugere Weiss, ele não teria motivos para elencá-las entre as de Basílio, Pacômio e Cassiano. Os escritos dos monges de Lérins (a *Vita Honorati*, de Hilário, o *De laude heremi* e a *Epistola de contemptu mundi et saecularis philosophiae*, de Euquério, e as *Homiliae*, de Fausto) não possuem um caráter particularmente oriental, ou seja, elas falam apenas de monges ocidentais influenciados pelo monasticismo oriental. Além disso, não vejo como os monges do Jura pudessem conhecer somente a *Epítome das Instituições* composta por Euquério. As obras de Cassiano desfrutavam de enorme prestígio e tiveram ampla circulação à época. O anônimo (*Vita patrum iurensium* 10) conta que Romano, o fundador dos monastérios do Jura, quando se retirou nas florestas da região, levou consigo "os livros da *Vida dos santos Padres* e as exímias *Instituições dos abades*", aludindo, no último caso, às *Instituições* de Cassiano (MARTINE, 1968, p. 252-253). E os monges do Jura, enfim, seguiam um preceito da *Regra dos quatro Padres* (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 120).

Não é porque os argumentos de Weiss são discutíveis que os de de Vogüé estão corretos. Pode ser, de fato, que o autor da *Vida dos Padres do Jura* tenha dado uma indicação cronológica para a *Regra dos quatro Padres* e a *Segunda Regra dos Padres*. Assim, não podemos descartar a possibilidade que ambas tenham sido compostas entre a *Regra de Pacômio* e as obras de Cassiano. Porém, o emprego da perífrase *is qui praeest*, que é o principal argumento de de Vogüé a favor da antiguidade da *Regra dos quatro Padres*, não fornece uma indicação cronológica tão precisa como ele supõe. O próprio de Vogüé reconhece, como mencionei, que *is qui praeest* pode ser posterior à tradução da *Regra de Basílio*, de 397, e anterior as obras de Cassiano. Sua suposição de que a perífrase denota desajeitamento por parte do autor *Regra dos quatro Padres* não tem nenhuma

comprovação nas fontes. Suponho que a perífrase tenha sido usada de modo intencional, pois os autores conheciam o termo *praepositus* de Hb 13.17, passagem citada justamente quando se fala do superior.¹³

A ausência de um ano de provação aos postulantes não pode ser um argumento para datar a *Regra dos quatro Padres*. A *Regra de Macário*, composta, segundo de Vogüé (1982, vol. 1, p. 339-356), em Lérins ao redor de 490, também não estipula um período de provação.¹⁴ De fato, não podemos pensar o monasticismo dos séculos IV e V em termos puramente evolucionistas.

Ao fim deste percurso, permanecem a suposição de que Lérins foi, desde o início, um *coenobium* (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 103-104; WEISS, 2009, p. 139) e limites cronológicos relativamente amplos para a composição da *Regra dos quatro Padres*: 397, data da tradução da *Regra de Basílio*, e 420-424, data da publicação das *Instituições*. Para entendermos se Lérins foi desde o início um *coenobium*, precisamos examinar as descrições de outros monges que, no século IV e no início do século V, retiraram-se em ilhas desertas.

Um projeto cenobítico?

Sabemos pouco sobre o monasticismo insular no Ocidente. O primeiro caso conhecido é o de Martinho de Tours e um padre de Milão, que, entre 358 e 360, retiraram-se em Gallinara, na costa ligure. Durante seu retiro, Martinho alimentou-se somente de raízes (Sulpício Severo, *Vita Martini* 6.5), revelando, assim, o desejo de imitar os anacoretas do Egito (FONTAINE, 1967-1969, p. 599-602).¹⁵ Cerca de 15 anos mais tarde, Bonoso, amigo de Jerônimo e Rufino, retirou-se em uma ilha inóspita e de difícil acesso (*nauifraga*) do Adriático. De acordo com Jerônimo (*Epistulae* 3.4 e 7.3), ele abandonou a mãe, as irmãs e o irmão que tanto amava para viver em total isolamento. Ao redor de 398, Agostinho escreveu aos monges (*fratres*) da ilha Capraria, que se dedicavam apenas ao *otium*, para que atendessem às necessidades da Igreja quando necessário (*Epistula* 48). No poema sobre *Seu retorno* (1.440-452 e 515-526) à Gália, no outono de 417, Rutilio Namaciano caracteriza como loucos os monges que habitavam a Capraria e seu amigo que, como “um crédulo exilado”, impunha-se em Gorgona “um torpe refúgio”.¹⁶ E Cassiano, enfim,

¹³ *Regula quattuor patrum* 1.13: *Oboedite praepositus uestris* (Hb 13.17).

¹⁴ Acerca da recepção dos postulantes, a *Regra de Macário* (23) estabelece apenas o seguinte: “Ergo si de saeculo quis in monasterio conuerti uoluerit, regula ei introeunti legatur et omnis actus monasterii illi patefiat. Quod si omnia apte susceperit, sic digne a fratribus in cellula suscipiatur”.

¹⁵ Nos *Diálogos* (1.15.1), de Sulpício Severo, Postumiano afirma ter ouvido falar de eremitas que comiam apenas raízes.

¹⁶ Rutilio Namaciano, *De reditu suo* 1.521-522: “impulsus furiis homines terrasque reliquit / et turpem latebram credulus exul agit”.

dedica as *Conferências* 18-24 aos eremitas Joviniano, Minervo e Leôncio e ao cenobita Teodoro, que habitavam as ilhas de Hyères e haviam estimulado o monasticismo “não só nas regiões ocidentais, mas até mesmo nas ilhas”.¹⁷

Apesar dos poucos exemplos conhecidos de monges que habitavam ilhas desertas, os líderes eclesiásticos afirmavam, desde a década de 380, que o monasticismo insular já era bastante difundido. Em seu *Exameron* (3.5.23), datado, muito provavelmente, da quaresma de 387, Ambrósio declara que Deus havia criado as ilhas como joias porque “aqueles que decidem renunciar às intemperanças seculares com resolutivo propósito de continência nelas permanecem ignotos ao mundo e evitam as incertas tortuosidades desta vida”.¹⁸ Agostinho, em *A verdadeira religião* (3.5), de 390, sugere que “ilhas antes desertas e muitas terras desabitadas” enchiam-se de “homens de todos os tipos”, que renunciavam “às riquezas e às honras deste mundo” para dedicarem-se inteiramente a Deus.¹⁹ E Jerônimo, ao redor de 400, conta que a nobre Fabíola “percorria as ilhas, o Mar Tirreno, a província dos Vulsci e as dobras recônditas dos litorais sinuosos” para doar dinheiro aos “coros de monges” (*Epistula* 77.6).²⁰ Não poderíamos delinear a difusão do monasticismo insular a partir das palavras destes autores, pois elas foram usadas com intenção apologética (da Igreja católica e de Fabíola). Em todo caso, não se tratava de uma novidade no início do século V.

Como aponta Pricoco a partir destes exemplos, o retiro em ilhas desabitadas era incitado por “modelos orientais” e, especialmente, pela “tradição anacorética”. Como eram consideradas inóspitas, estas ilhas permitiam que os monges praticassem o isolamento e o abandono da família, da *patria* e do mundo, princípios fundamentais para os Padres do deserto (PRICOCO, 1978, p. 27-28).

Na *Vida de Honorato*, a Lérins anterior à chegada do protagonista é representada de modo bastante negativo. Hilário (*Vita Honorati* 15.2) declara que a ilha era “desabitada por causa da enorme desolação e inacessível por causa do medo dos animais venenosos”.²¹ Tratar-se-ia de um “terrível deserto”, de um lugar de exílio (*Vita Honorati* 15.2 e 16.1). A descrição de Hilário, porém, é panegírica: ele queria ressaltar a confiança em Deus

¹⁷ João Cassiano, Prefácio às *Conlationes* 18-24: “[...] non solum occiduas regiones, uerum etiam insulas [...]”.

¹⁸ Ambrósio, *Exameron* 3.5.23 “[...] in quibus ii qui se abdicant intemperantiae saecularis inlecebris fido continentiae propositio eligunt mundo latere et uitae huius declinare dubios anfractus?”.

¹⁹ Agostinho, *De uera religione* 3.5: “[...] si tam innumerabiles aggregiuntur hanc uiam, ut desertis diuitiis et honoribus huius mundi ex omni hominum genere uni Deo summo totam uitam dicare uolentium, desertae quondam insulae ac multarum terrarum solitudo compleatur”.

²⁰ Jerônimo, *Epistula* 77.6: “Peragrabat ergo insulas, Etruscum mare, Vulscorumque prouinciam, et reconditos curuorum litorum sinus, in quibus monachorum consistunt chori, uel proprio corpore, uel transmissa per fideles ac sanctos uiros munificentia circuibat”.

²¹ Hilário, *Vita Honorati* 15.2: “Vacantem itaque insulam ob nimietatem squaloris et inaccessam uenenatorum animalium metu [...]”.

e a determinação de seu herói (PRICOCO, 1978, p. 30). Mas, considerando os casos conhecidos de monasticismo insular, podemos afirmar que Hilário não exagera quando diz que Honorato foi para Lérins como para um deserto, com o intuito de isolar-se, de fugir do mundo (*Vita Honorati* 15.2-3).

Não quero dizer, porém, que o regime de Honorato fosse totalmente eremítico. A *Regra dos quatro Padres* (2.10-15) estabelece que, nas orações comuns, ninguém podia começar a cantar um salmo sem a permissão do superior e antepor-se a um ancião. Como o regulamento concerne à autoridade do superior e dos anciãos, não aos horários e salmos a serem cantados, as orações comuns já deviam estar estabelecidas quando a *Regra dos quatro Padres* foi escrita. É possível que elas tenham sido instauradas assim que Honorato e seus companheiros aportaram em Lérins.²² A *Regra dos quatro Padres* (3.23) também menciona uma despensa (*cellarium*), que pode ter sido construída nos primeiros anos de Honorato e seus companheiros na ilha. Consequentemente, as refeições também deviam ser comuns antes da composição da *Regra dos quatro Padres*. Assim, mesmo habitando celas separadas, à moda dos eremitas do Egito, os monges de Lérins devem ter adotado práticas comunitárias desde muito cedo.

De Vogüé nota corretamente que Hilário, Cassiano e Euquério não aludem a um período inicial de eremitismo, mas eles não estavam interessados na história de Lérins. Suas obras dão poucas e vagas informações sobre o monastério. E não há fontes que sustentem a sugestão de Weiss de que Honorato foi, desde o início, estimulado pela “regra elementar do cenobitismo”. Assim, considerando que Honorato desembarcou na ilha como um eremita (mesmo que em seguida tenha adotado práticas comunitárias), podemos avançar o *terminus post quem* da *Regra dos quatro Padres* em algum tempo. Mas quanto tempo?

Datando a *Regra dos quatro Padres*

A *Regra dos quatro Padres* (3.10), ao estabelecer um repouso espiritual da primeira hora à terceira, aproxima-se da carta de Pelágio a Demetriade (23), escrita em 414. De Vogüé sugere que tal separação das horas derive das práticas da Igreja de Jerusalém: Pelágio encontrava-se na Palestina quando escreveu a Demetriade e o autor da *Regra dos quatro Padres* também pode ter estado lá. Afinal, Honorato, de acordo com Hilário (*Vita Honorati* 12-14), peregrinou ao Oriente antes de retirar-se em Lérins (DE VOGÜÉ,

²² Hilário conta (*Vita Honorati* 17.1) que Honorato ordenou a construção de uma igreja grande o suficiente para acolher todos os monges. Mas a construção da igreja não necessariamente coincide com o estabelecimento das orações comuns.

1982a, p. 132-134). Contudo, Hilário afirma (*Vita Honorati* 14.1) que Honorato não foi além do litoral da Acaia. É possível que Honorato tenha ouvido falar dos costumes da Igreja hierosolimitana durante sua viagem ao Oriente ou mesmo na Gália. Mas é mais provável que, ao dedicar à leitura o período da primeira à terceira hora, ele tenha se inspirado na carta de Pelágio a Demetriade (23), que qualifica estas horas como “a melhor parte do dia”. Nenhum outro escrito monástico, nem mesmo o *Ordo monasterii*, escrito muito provavelmente por um amigo de Agostinho após uma viagem a Belém (VERHEIJEN, 1967, p. 125-174 e 207-208), dedica as mesmas horas à leitura.

O *terminus ante quem* da *Regra dos quatro Padres* é certamente a *Segunda Regra dos Padres*. De acordo com de Vogüé (1982a, p. 247-266), a *Segunda Regra dos Padres* foi composta quando Máximo sucedeu Honorato na direção de Lérins, em 426 ou 427. Este *terminus ante quem* é confirmado pelo prefácio às *Conferências* 11-17, publicadas antes de 426 (PICHÉRY, 1955, p. 28-29). A *Regra dos quatro Padres* (1.1-8) estabelece a reunião dos monges em uma só casa, pois “a desolação do deserto e o terror de diversos monstros” não permitiam que eles habitassem separadamente (ou seja, como eremitas). No prefácio às *Conferências* 11-17, Cassiano qualifica Lérins como um (*ingens fratrum*) *coenobium*, indicando que a reunião estabelecida pela *Regra dos quatro Padres* já havia acontecido.

Duas outras fontes, contudo, permitem-nos retroceder em alguns anos o *terminus ante quem* da *Regra dos quatro Padres*. A primeira é a última das cartas preservadas de Paulino de Nola (*Epistula* 51.3), na qual Lérins aparece como um *monasterium*, com o claro sentido de *coenobium*.²³ A carta é sem dúvida posterior à ordenação de Paulino à cátedra de Nola e anterior a 426/427, pois Honorato ainda era padre (*Epistula* 51.1). Mas Paulino também menciona que havia recebido mensageiros de Euquério um ano antes (*Epistula* 51.2). De acordo com Luce Pietri e Marc Heijmans (2013, p. 653), Euquério entrou em contato com Paulino pouco depois de sua conversão ao monasticismo, que ocorreu “antes de 421” e “sem dúvida alguns anos após 412”. A segunda fonte é a *Crônica gálica*, que, nas notícias relativas a 419, retrata Honorato como o distinto padre de um monastério. Assim, temos 414 como *terminus post quem* e 419 como *terminus ante quem* para a composição da *Regra dos quatro Padres*.

As circunstâncias de composição da *Regra dos quatro Padres*

A data que proponho para a composição da *Regra dos quatro Padres* (entre 414 e 419) tem claras vantagens. Em primeiro lugar, ela não altera a genealogia das *Regras dos*

²³ Para o uso de Paulino da palavra *monasterium*, cf. Lienhard (1977, p. 63-65).

santos Padres, estabelecida por de Vogüé. Em segundo lugar, ela permite-nos aceitar uma influência de Cassiano na composição da *Regra dos quatro Padres*. Assim, ela concilia a proposta de de Vogüé com a de Weiss.

Sobre os pontos de contato da *Regra dos quatro Padres* com as *Instituições* de Cassiano, de Vogüé nota que ambas as obras recomendam tratar as ferramentas e os objetos do monastério como sagrados (*Regula quattuor patrum* 3.28-30; João Cassiano, *De institutis coenobiorum* 4.19.3 e 4.20) logo depois de abordarem o turno semanal dos trabalhos (*Regula quattuor patrum* 3.22; João Cassiano, *De institutis coenobiorum* 4.19.1-2). A *Regra dos quatro Padres*, além disso, estipula que os postulantes pobres esperassem uma semana *pro foribus* antes de serem admitidos no monastério, o que se assemelha aos dez dias ou mais *pro foribus* do monasticismo egípcio, tal como o descreve Cassiano (*Regula quattuor patrum* 2.25; João Cassiano, *De institutis coenobiorum* 4.3.1, 4.30.3, 4.32, 4.36.2). Para de Vogüé (1982a, p. 142-144), contudo, a santificação dos utensílios, tanto na *Regra dos quatro Padres* quanto nas *Instituições*, depende da *Regra de Basílio*. Para o estabelecimento do turno semanal, os Padres teriam se inspirado em dois escritos de Jerônimo, a *Epístola* 22, de 384, e o prefácio à *Regra de Pacômio*, de 404. E com relação à espera *pro foribus*, tanto os Padres quanto Cassiano teriam sido influenciados pela *Regra de Pacômio*. De Vogüé, assim, conclui com relação à *Regra dos quatro Padres*: "Se uma relação de dependência a une às *Instituições*, o sentido desta relação não parece duvidoso: é Cassiano que deve depender da regra" (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 144).

De fato, os Padres e Cassiano podem ter transformado, independentemente, o *ante ianuam* da *Regra de Pacômio* (*Preceito* 49) em *pro foribus*, expressão comum à época,²⁴ e os *paucis diebus* da mesma *Regra* (*Preceito* 49) em uma semana e em dez dias ou mais. Porém, como observa o próprio de Vogüé, tanto os Padres quanto Cassiano esperavam que o postulante demonstrasse perseverança, o que não aparece na *Regra de Pacômio*. E Cassiano aborda a santificação dos objetos e o turno semanal dos monges orientais na mesma ordem que a dos Padres. Além destes pontos de contato notados por de Vogüé, podemos acrescentar o preceito de que o monge devia trabalhar mais se estivesse turbado espiritualmente (*Regula quattuor patrum* 3.19), a interdição de fazer a própria vontade (*Regula quattuor patrum* 1.11, 2.33, 3.20) e a insistência na obediência (*Regula quattuor patrum* 1.3, 1.12-18, 2.10-15, 2.33, 3.11-14).

Uma influência das *Instituições*, publicadas entre 420 e 424 (GUY, 1965, p. 11), sobre a *Regra dos quatro Padres* não se acorda com o *terminus ante quem* que proponho (419).

²⁴ De Vogüé (1982a, p. 144) aponta que Sulpício Severo emprega a expressão na *Vida de Martinho* 16.6 e nos *Diálogos* 2.13 e 3.4.

Contudo, penso que Cassiano tenha começado a influenciar os lerinenses antes da composição das *Instituições*. Hoje se admite que ele chegou à Gália por volta de 410 (STEWART, 1998, p. 15-16). E o prefácio às *Conferências* 11-17 sugere uma relação estreita com Honorato e Euquério, que sem dúvida havia se estabelecido anos antes. Afinal, quem havia pedido a Cassiano para escrever as *Instituições* foi Castor, bispo de Apt e irmão de Leôncio. É muito provável, portanto, que Cassiano tenha entrado em contato com os lerinenses desde que se estabeleceu na Gália e que tenha influenciado oralmente a composição da *Regra dos quatro Padres*.

Considerando tudo o que discutimos aqui, podemos formular novas hipóteses acerca da composição da *Regra dos quatro Padres*: entre 400 e 410, Honorato e alguns companheiros aportaram em Lérins. Eles não tinham uma noção clara de como devia ser a vida monástica, de modo que começaram a viver em celas separadas, como os monges egípcios, mas estabeleceram desde muito cedo orações e refeições comuns. Poucos anos depois, Cassiano chegou à Gália. Os lerinenses, fortemente interessados nas histórias e nos ensinamentos dos monges orientais, foram informados de sua chegada pelos bispos Castor de Apt e Leôncio de Fréjus e logo entraram em contato com ele. As histórias contadas por Cassiano induziram Honorato a reunir os lerinenses em um monastério. A ideia, contudo, não foi aceita com unanimidade. Alguns monges preferiram continuar em suas próprias celas. Os "santos anciãos que, em celas separadas, introduziram os Padres egípcios entre nossos gauleses", retomando as palavras de Euquério (*De laude heremi* 42),²⁵ eram estes eremitas. Mas Honorato e seus partidários compuseram uma regra, a *Regra dos quatro Padres*, para legitimar a reunião dos monges e a autoridade e as funções do superior. Para tanto, recorreram ao nome de quatro célebres Padres do deserto e às Escrituras. Não é à toa que as citações bíblicas abundam em toda a *Regra dos quatro Padres*: elas justificam as decisões tomadas (como a reunião dos monges em uma só casa) e definem modelos de comportamento (como o do superior).²⁶ Mas não só. A necessidade de obedecer ao superior é estabelecida logo no primeiro discurso (1.8-18) e é justificada com uma série de cinco citações bíblicas, a mais longa de toda a *Regra dos quatro Padres* (DE VOGÜÉ, 1982a, p. 71). E, para estimular o consenso, Honorato e seus partidários evitaram atribuir um título ao superior, designando-o com a perífrase bastante neutra de *is qui praeest*.

Em resumo, foi quando a maior parte dos lerinenses reuniu-se em um monastério, entre 414 e 419, que a *Regra dos quatro Padres* foi composta, para legitimar a reunião e a autoridade do superior, Honorato.

²⁵ Euquério, *De laude heremi* 42: "[...] haec nunc habet sanctos senes illos, qui diuisis cellulis Aegyptios patres Galliis nostris intulerunt".

²⁶ Cf. *Regula quattuor patrum* 1.3-4: "Optimumque uidetur Spiritus Sancti praeceptis oboedire, nec nostra propria uerba possunt firma perseuerare, nisi firmitas scripturarum nostrum ordinem firmet".

Referências

Documentação textual

- AMBROSIUS. *Exameron libri sex*. Édition de J.-P. Migne. *Patrologia Latina* 14, cols. 123-274.
- AUGUSTINUS. *Epistulae XXXI-CXXIII*. Édition de A. Goldbacher. Viena: F. Tempsky, 1898.
- AUGUSTINUS. *De uera religione*. Ediction by W. M. Green. Viena: Verlag der ÖAW, 1961.
- CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM 12. *Inscriptiones Galliae Narbonensis Latinae*. Ediction by O. Hirschfeld. Berlim: Georgius Reimerus, 1888.
- EUCHERIO DI LIONE. *Il rifiuto del mondo, De contempto mundi*. Introduzione, L'editing, traduzione e commento de S. Pricoco. Florença: Nardini Editore, 1990.
- EUCHERIUS. *De laude heremi ad Hilarium Lirinensem presbyterum epistula*. Bearbeiten von C. Wotke. Viena: F. Tempsky, 1894, p. 175-194.
- EUSEBIUS "GALLICANUS". *Collectio Homiliarum*. Introduction et édition de F. Gloire. Turnhout: Brepols, 1970.
- GENNADIUS. *Liber de uiris inlustribus*. Edition by E. C. Richardson. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1896, pp. 57-97.
- HILAIRE D'ARLES. *Vie de saint Honorat*. Introduction, édition, traduction et commentaire de M.-D. Valentin. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977.
- HONORAT DE MARSEILLE. *La Vie d'Hilaire d'Arles*. Introduction, édition, traduction et commentaire de P. -A. Jacob, P. -A. Paris: Les Éditions du Cerf, 1995.
- JEAN CASSIEN. *Conférences*. Introduction, édition, traduction et notes de E. Pichery. Paris: Les Éditions du Cerf, 1955/1958. v. 1 e 2.
- JEAN CASSIEN. *Institutions cénobitiques*. Introdução, edição, tradução e notas de J-C. Guy. Paris: Les Éditions du Cerf, 1965.
- RUTILIUS NAMATIANUS. *Sur son retour*. Introduction, édition, traduction et commentaire de J. Vessereau; F. Préchac. Paris: Les Belles Lettres, 1933.
- SAINT JÉRÔME. *Correspondance*. Introduction, édition, traduction et commentaire de J. Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 2002. 8 v.
- SIDOINE APOLLINAIRE. *Correspondance*. Introduction, édition, traduction et commentaire de A. LOYEN. Paris: Les Belles Lettres, 2003. v. 3.
- SULPICE SÉVÈRE. *Vie de saint Martin*. Introdução, edição, tradução e comentários de J. Fontaine. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967-1969. 3 v.
- VIE DES PÈRES DU JURA. Introdução, edição, tradução e notas de F. Martine. Paris: Les Éditions du Cerf, 1968.

Obras de apoio

- CARRIAS, M. Vie monastique et règle à Lérins au temps d'Honorat. *Revue d'histoire de l'Église de France*, n. 74, p. 191-211, 1988.
- DÖRRIES, H. Mönchtum und Arbeit. In: ELLIGER, W. (Org.). *Forschungen zur Kirchengeschichte und zur christlichen Kunst (Johannes Ficker am 12. November 1931 als Festgabe zu seinen 70. Geburtstag von Freunden und Schülern dargebracht)*. Leipzig: Dieterich'sche, 1931, p. 117-139.
- KASPER, C. M. *Theologie und Askese: die Spiritualität des Inselmönchtums von Lérins im 5. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff, 1991.
- LABROUSSE, M. *Saint Honorat: fondateur de Lérins et évêque d'Arles*. Bégrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1995.
- LIENHARD, J. T. *Paulinus of Nola and Early Western Asceticism*. Colônia/Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1977.
- NOUAILHAT, R. *Saints et patrons: les premiers moines de Lérins*. Paris: Les Belles Lettres, 1988.
- PIETRI, L.; HEIJMANS, M. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire: la Gaule chrétienne (314-614)*. Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2013. 2 v.
- PRICOCO, S. *L'isola dei santi: il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*. Roma: Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978.
- PRICOCO, S. (introdução, tradução e notas). *La Regola di san Benedetto e le Regole dei Padri*. Milão: Fondazione Lorenzo Valla/Arnaldo Mondadori, 1995.
- RAPP, C. Hagiography and monastic literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity. In: *Cristianità d'Occidente e cristianità d'Oriente (secoli VI-XI)*. Spoleto: CISAM, 2004.
- STEWART, C. *Cassian the Monk*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1998.
- VERHEIJEN, L. M. J. *La Règle de saint Augustin: recherches historiques*. Paris: Études Augustiniennes, 1967. v. 2.
- DE VOGÜÉ, A. (introdução, edição e tradução). *Les règles des saints Pères: trois règles de Lérins au V^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982a. v. 1.
- _____. (introdução, edição e tradução). *Les règles des saints Pères: trois règles de Lérins au V^e siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982b. v. 2.
- _____. Aux origines de Lérins: la Règle de Saint Basile? *Studia monastica*, n. 31, p. 259-266, 1989.
- _____. Les débuts de la vie monastique à Lérins: remarques sur un ouvrage récent. *Revue d'histoire ecclésiastique*, n. 88, p. 5-53, 1993.

- _____. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité: de l'építaphe de sainte Paule à la consécration de Démétriade (404-414)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. v. 5.
- _____. Un problème de datation: la Règle des quatre Pères. *Studia monastica*, n. 44, p. 7-11, 2002.
- WEISS, J.-P. La fondation de la communauté des moines de Lérins. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 47, p. 338-351, 1988.
- _____. Une communauté religieuse aux îles de Lérins. *Connaissance des Pères de l'Église*, n. 79, p. 21-32, 2000.
- _____. Lérins et la Règle des quatre Pères. In: CODOU, Y.; LAUWERS, M. (Éds.). *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*. Turnhout: Brepols, 2009, p. 120-140.
- WIPSZYCKA, E. Les aspects économiques de la vie de la communauté des Kellia. In: *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1996, p. 337-362.
- _____. Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique du monachisme égyptien. In: CAMPLANI, A.; FILORAMO, S. (Eds.). *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late Antique Monasticism: Proceedings of the International Seminar (Turin, December 2-4, 2004)*. Leuven: Peeters, 2007, p. 109-154.

Devoção, espaço de culto e poder: o ressoar de *Theotokos* na basílica de Santa Maria Maggiore (século V)

*Devotion, worship space and power: The echo of the 'Theotokos'
in the Basilica of Santa Maria Maggiore (century V)*

Ludimila Caliman Campos*

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar a construção da basílica de Santa Maria Maggiore, com destaque para os mosaicos marianos localizados no arco triunfal, de modo a apreender os motivos pelos quais estes foram ali engendrados. Ademais, buscamos compreender como a devoção a Maria se estabeleceu no local, contribuindo para a legitimação da autoridade do bispo de Roma, que passou a representar a emanação do poder e dos desígnios divinos.

Abstract: This article aims to analyze the construction of the Basilica of *Santa Maria Maggiore*, especially the Marian mosaics located on the triumphal arch, in order to grasp the reasons why they were there engendered. In addition, we seek to understand how devotion to Mary was established on site contributing to the legitimacy of the authority of the bishop of Rome, who now represents the emanation of power and divine purposes.

Palavras-chave:
Império Romano;
Basílica de *Santa Maria Maggiore*;
Mosaicos;
Marianismo;
Poder episcopal.

Keywords:
Roman Empire;
Basilica of *Santa Maria Maggiore*;
Mosaics;
Marianism;
Episcopal Power.

Recebido em: 17/05/2015
Aprovado em: 23/06/2015

* Doutora em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

A história da basílica de Santa Maria Maggiore está envolta pela poesia romana. Isso porque o local onde ela foi construída – no topo do monte Esquilino, na vila romana de Mecenas – teria sido palco de declamações de poemas de Virgílio, Horácio, Ovídio, entre outros. Quando o prédio da basílica foi erigido pelo episcopo Libério (352-366), atribuiu-se a ela o nome de *Sancta Maria ad Nives*, pelo fato de estar nevando no início das obras e pela clara dedicação do templo a Maria. Com a morte de Libério, o bispo Celestino deu continuidade à obra. Tempos depois, o então bispo de Roma também faleceu, restando a Sixto III – seu sucessor na linhagem episcopal – apenas a decoração interna e a inauguração da edificação (LANSFORD, 2009, p. 131). Erigida não muito distante da diocese de Latrão, a nova *ekklesia* atraiu, desde o início, uma grande quantidade de fiéis, visto que a basílica fora construída próximo ao sítio do templo romano da deusa mãe Juno Lucina – comumente devotada entre as grávidas romanas – e cujo culto ainda era bastante difundido durante o Império Romano tardio.¹ Evidências arqueológicas encontradas a cerca de 300 metros da basílica indicam que as 36 colunas originais do prédio cristão foram retiradas do templo de Juno Lucina, o que comprovaria a hipótese de a basílica maggioriana ser, de fato, um espaço de transição entre a adoração à deusa Juno Lucina e a Maria, erguida com vistas a suplantando o duradouro culto à deusa romana (BEATTIE, 2002, p. 120-121; LANSFORD, 2009, p. 46; BENKO, 1993, p. 164; LUDWIG, 1818, p. 6).

A proximidade com a diocese de Latrão, a maneira pela qual foi provido (com a instalação de um batistério) e a sua localização (no topo do monte Esquilino) indicam que o templo não funcionava como uma simples paróquia e, sim, apresentava um visível caráter devocional, ao se estabelecer como centro do bastião da ortodoxia. Dessa forma, a basílica ficou conhecida como uma das primeiras congregações cristãs rituais na qual o bispo batizava os fiéis, exercia poder centralizador sobre as demais dioceses e, ainda, celebrava as festas da natividade e da epifânia em honra a Maria (WEBB, 2011, p. 59).

Atualmente, é possível constatar que quase todos os traços originais da basílica desapareceram. Entre os elementos preservados desde a sua inauguração, destacamos a nave central e o arco triunfal, ambos adornados com mosaicos, dois corredores laterais e duas colunas com arquivadas iônicas. A atual estrutura da construção, estabelecida de maneira harmônica, está dividida em três naves e um átrio principal. A nave direita é

¹ A deusa Juno apresentava muitos epítetos, tais como: Juno Regina, Juno Opigena, Juno Caprotina, Juno Lucina, entre tantos. Juno Lucina (identificada com a deusa helênica Hera) – importante para a nossa análise – era conhecida por ser a deidade protetora dos recém-nascidos, das grávidas e das mulheres. No calendário romano, Juno Lucina era devotada no dia 1º de março, no festival da Matronália. Ela era adorada no monte Esquilino em um templo erguido no ano de 375 a.C. que se tornou um dos espaços sagrados mais importantes do Império Romano, como atesta Dionísio de Helicarnasso (IV, 15. 5), cronista romano do século II a.C., citando Lucio Piso (ADKINS; ADKINS, 2004, p. 292; BALCH, OSIEK, 2003, p. 118).

subdividida em: capela paulina, altar em honra a Maria e capela *cesi*. A nave esquerda é subdividida em: batistério, capela das relíquias, capela sistina, tabernáculo, monumento em honra ao bispo Sixto V e monumento em honra ao bispo Pio V. Já a nave central é composta por um pórtico, um arco triunfal, a tumba do cardeal Gonzalo Rodriguez, um *apse*, um altar coberto, um confessionário, um monumento em honra a Clemente Merlini e um monumento em honra ao cardeal Favoritti (BOVINI, 1996).

A pesquisa em questão vai se dedicar a analisar somente o espaço da nave da basílica, mais especificamente os 11 mosaicos dispostos na entrada do altar (conhecida como arco triunfal), acrescidos os 22 mosaicos localizados nas paredes laterais, todos datados do século V, não nos atendo ao ricamente decorado teto renascentista datado do século XIV.²

Os mosaicos em questão, considerados o mais antigo programa iconográfico cristão preservado em um templo, foram formados a partir de tesselas (pequenos pedaços cúbicos) de vidro policromado, madrepérola, mármore ou terracota, encontrados em tons de verde, azul, vermelho, rosa, amarelo, preto e branco (SIEGER, 1987, p. 83). Diferentemente da maioria dos mosaicos no Império Romano, criados a partir do século I, estes eram pré-fabricados em painéis por um método de produção em série. Para a criação de um único painel, um mestre mosaicista ficava responsável pela direção da arte e pela escolha dos assistentes que eram escalados para a execução de partes específicas da obra: uns para figurações delicadas; outros para as representações mais grosseiras (WESTGATE, 2000, p. 272). Os mosaicos não foram criados *in situ*, mas em oficinas próprias. Montados em painéis cobertos por argamassa, os mosaicos eram alocados na parede sem moldura e, muitas vezes, tortos.³ No caso da basílica, é relevante destacar que o primeiro trabalho de restauração dos mosaicos é datado do século XVIII, quando muitos painéis maggiorianos foram endireitados e emoldurados (WEBB, 2011, p. 59).⁴

Os mosaicistas contratados para a ornamentação da basílica, adotando uma composição filiada ao estilo helenístico ocidental, criaram uma decoração coerente com o

² De acordo com Richard Krautheimer (1989, p. 373), as paredes da nave principal e do arco triunfal do prédio estão ligadas e apresentam a mesma alvenaria, sendo esta uma das provas de que os mosaicos pertencem a um mesmo programa e de que criados em um mesmo período.

³ A produção de mosaicos durante o Império Romano pode ser dividida em duas categorias amplas, a saber: oriental e ocidental. Apesar de as diferentes bases estilísticas e técnicas serem derivadas das variadas tradições artesanais locais, há algumas nuances na funcionalidade e na temática dos mosaicos ocidentais e orientais que podemos pontuar. Os mosaicos ocidentais apresentam, costumeiramente, cenas do dia-a-dia dos homens e animais, projetados para marcar divisões no espaço de forma mais explícita, sendo muito comuns, ainda, para ornar portas e arcos. Já os mosaicos orientais figuram, na maior parte das vezes, formas geométricas e são feitos para preencher painéis (no piso ou nas paredes) ou para emoldurar alguma obra (WESTGATE, 2000, p. 256-258).

⁴ Além da restauração realizada no século XVIII, em 1990, outro programa de recuperação artística foi instaurado na basílica que também incluiu os mosaicos (WEBB, 2011, p. 59).

espírito geral da arte romana da Antiguidade Tardia. Eles agregaram conceitos próprios da suntuosidade da arte dos palácios imperiais do século V e mostraram produções sólidas que valorizam os detalhes com o intuito de alcançar uma perfeição singular, bem como de transmitir a mensagem proposta com clareza (FROTHINGHAM, 1886, p. 418).

Os mosaicos da basílica de Santa Maria Maggiore se revelam difíceis de serem decifrados por espectadores, tendo em vista a altura em que foram dispostos. Afora isso, determinadas representações, como, por exemplo, as cenas da vida de Jacó, circunscritas na parede esquerda da nave central da basílica, não podem ser compreendidas por leigos, uma vez ser necessário um conhecimento prévio do Antigo Testamento.

Embora os conceitos teológicos subjacentes aos mosaicos indiquem que eles foram engendrados por um *conceptor* bem versado na doutrina eclesiástica, os próprios mosaicos assinalam que os artífices tinham ampla liberdade para executar o trabalho conforme desejassem (BRENK, 2008, p. 695).

Alocados a 13 metros de altura, os mosaicos nas paredes laterais do edifício apresentam as seguintes cenas extraídas do Antigo Testamento. À esquerda, vemos: a oferta de Abraão a Melquisedeque; Abraão e os anjos; a separação de Abraão e Ló; Jacó reclinado pedindo as bênçãos a Isaque e a chegada de Esaú; a discussão entre Labão e Jacó e a divisão dos rebanhos; Jacó conversando com Deus e a despedida de Jacó e de sua família; Jacó negociando um campo; e Jacó com seus filhos discutindo sobre o estupro de sua filha Diná. Já, à direita, temos: Moisés, ainda criança, sendo criado pela filha de Faraó; Moisés se casando com Zípora; Moisés como pastor de ovelhas; o exército de Faraó atravessando o Mar Vermelho; os israelitas queixando-se com Moisés; a preparação dos judeus para a batalha contra os amalequitas; a batalha contra os amalequitas; a visita dos espias israelitas às cidades cananeias; Moisés com o Livro da Lei; os sacerdotes circundando a arca da aliança; Josué e israelitas lutando próximo ao rio Jordão; a cidade de Jericó sendo derrotada pelos judeus; o ataque à cidade de Ai; Josué resplandecente no monte Gibão; e Josué dando ordens aos três reis capturados.

Por sua vez, o arco triunfal, localizado a uma altura de 17 metros, seria dedicado a relatar cenas da infância de Cristo ao apresentar vários episódios extraídos de Evangelhos canônicos e apócrifos.⁵ Ao considerarmos que a iconografia do todo o arco triunfal é única, pois nenhuma das cenas pode ser interpretada da maneira padrão ou sem paralelos. O primeiro mosaico do arco (Fig. 1), à esquerda, seria referente à anunciação feita a Maria, no qual verificamos a representação da figura de cinco seres angelicais que estão na sequência correspondente à narrativa da Anunciação segundo o *Evangelho de Lucas* (1, 26-48).

⁵ Para esse artigo, selecionamos somente alguns mosaicos que são importantes para a nossa proposta.

Figura 1: Mosaico da anunciação (séc. V)



Fonte: Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Um detalhe interessante é Maria ser representada costurando a cortina do templo em uma clara alusão à narrativa do *Proto-Evangelho de Tiago* (10, 1-2). No segundo mosaico, à esquerda, ao fazermos um paralelo com o episódio da anunciação, é possível observar o sonho de José. Os muitos anjos na cena, simbolizando a comitiva divina enviada para a proteção de Maria, e o fato de José estar segurando uma vara, são informações extraídas do *Evangelho da Infância segundo Mateus* (2, 10). O terceiro mosaico (Fig. 2), à esquerda, representa a visitação dos reis magos, que, segundo o *Evangelho de Mateus* (2, 1-16), teriam sido guiados por uma estrela, a fim de levar presentes para Jesus que, nesta cena, está entronizado.

Figura 2: Mosaico da visitação dos reis magos (séc. V)



Fonte: Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Na mesma representação, rememorando o relato presente no *Evangelho de Lucas* (2, 13-14), vemos os anjos cantando hinos de louvor, dois deles olham para o céu e dois para a terra. Maria está sentada à esquerda de Jesus, enquanto, à direita, encontramos a Sibila de Cumas, citada na IV Écloga de Virgílio (denominada Polion) e identificada por muitos cristãos naquele período como uma profetiza messiânica.⁶ O quarto mosaico, à esquerda, apresenta a temática conhecida como o massacre dos inocentes, em que Herodes dá o comando para os soldados matarem as crianças de Belém. Na quinta e última cena, à esquerda, é possível observar ovelhas em frente aos portões de Jerusalém.

O primeiro mosaico do arco (Fig. 3), à direita, refere-se ao relato presente no *Evangelho de Lucas* (2, 22) em que Jesus é apresentado no templo de Jerusalém.

Figura 3: Mosaico da apresentação de Jesus no templo (séc. V)



Fonte: Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Na cena, Jesus aparece nos braços de Maria, três anjos circundam o ambiente, e os personagens José, Ana e Simeão estão à direita. No segundo mosaico, à direita, incorporado ao mosaico anterior, temos a cena de uma procissão de sacerdotes junto a Simeão, bem como o aviso dado por um anjo a José, a fim de que ele fugisse para o Egito. O terceiro mosaico (Fig. 4), à direita, representa a chegada da família de Jesus ao Egito, conforme narra o *Evangelho da Infância segundo Mateus* (IV, 4).

⁶ As sibilas eram mulheres que detinham poderes proféticos, sendo que vários santuários do mundo greco-romano foram dedicados a elas. Trabalhavam em transe, proferindo toda a sorte de sons inexprimíveis, a partir dos quais os sacerdotes “traduziam” suas profecias. Para os romanos, a mais famosa das profetizas foi Sibila de Cumas, também referida como *deífoba* (na forma de deusa), que teria vivido em uma caverna perto de Nápoles. Na obra *Eneida*, IV Écloga, Virgílio dedica-se a tratar das profecias de Sibila de Cumas. Da Antiguidade Tardia em diante, tanto Sibila de Cumas quanto Virgílio serão considerados profetas de Cristo, já que muitos Padres da Igreja acreditavam que as profecias presentes na IV Écloga de Virgílio aludiam à vinda do Messias (PHILIP, WILKINSON, 2007, p. 88).

Figura 4: Mosaico da chegada de Jesus e sua família ao Egito (séc. V)



Fonte: Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

Por fim, no último mosaico, à direita, vemos as ovelhas em frente aos portões de Belém. No centro do arco triunfal, identificamos uma iconografia composta por elementos retirados de uma simbologia do *Livro do Apocalipse* (cap. 4) (Fig.5).

Figura 5: Mosaico de Pedro e Paulo (séc. V)



Fonte: Arco Triunfal da Basílica de *Santa Maria Maggiore*, Roma. Arquivo fotográfico Lozzi Roma, 2012.

No meio da cena, vemos um trono envolto por um círculo azul, a parte de trás sendo composta pelos quatro seres viventes. Ao lado direito e ao lado esquerdo do trono se encontram, respectivamente, Pedro e Paulo com a fisionomia iconograficamente padronizada, cada qual portando o livro dos sete selos que alude aos quatro Evangelhos. Adiante, há a seguinte epigrafia referente ao bispo Sixto III: XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI.⁷

⁷ A tradução para esta frase seria: "Sixto, bispo ao povo de Deus".

Além de tal inscrição, outro registro epigráfico com versos dedicatórios é encontrado:⁸

uirgo Maria, tibi Xystus noua tecta dicaui. digna salutifero munera uentre tuo. tu
genetrix ignara uiri, te denique feta uisceribus saluis edita nostra salus. ecce tui
testes uteri tibi praemia portant sub pedibusque iacet passio cuique sua: ferrum
flamma ferae fluuius saeuumque uenenum. tot tamen has mortes una corona
manet (Diehl, *ILCV*, n. 976, p. 182).⁹

O trecho anterior transcrito apresenta uma mensagem de profunda devoção a Maria e a Jesus, muito embora a figura de Jesus apareça de forma indireta. No excerto, Sixto III afirma dedicar a basílica a Maria em um ato de reverência, afirmando esta ser a “morada de Maria”. Ademais, o bispo diz consagrar a vida e a morte dos mártires aos pés de Maria sob os signos da espada, do fogo, da água, dos animais selvagens e do veneno amargo. Os mártires seriam testemunhas da fecundidade mariana, argumento que aproxima, em grande medida, Maria de deidades como Juno Lucina – reconhecida deusa da fertilidade.

Quando comparamos os mosaicos do arco triunfal e os das laterais, percebemos que, apesar de haver uma unidade programática entre eles – verificada pela harmonia temática e estilística dos mesmos – eles apresentavam finalidades distintas. Os painéis com representações do Antigo Testamento foram feitos, amiúde, para servirem de protótipos da fé, prefigurando a vinda e o sacrifício de Jesus e desempenhando a função de ilustrar o cumprimento da profecia do advento do Messias. A ideia seria apresentar cenas do Antigo Testamento que lançassem luz para as vidas de Jesus e de Maria; e, ao final, revelar Jesus Cristo, como Deus, e Maria, como sua mãe. Assim, o principal motivo de os bispos adotarem imagens do Antigo Testamento nos edifícios eclesiásticos era a necessidade de “cristianizar” o Antigo Testamento, estabelecendo, a partir dos relatos nele contidos, uma legitimação para as narrativas do Novo Testamento e para a própria doutrina eclesiástica.¹⁰ Já os mosaicos dispostos no arco triunfal seriam a representação

⁸ O local original desta inscrição é desconhecido, apesar de ter sido preservada em uma *syllogae* medieval encontrada em *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres* (*ILCV*, 976). Onofrio Panvínio, que morreu em 1588, viu fragmentos de primeira linha ao longo dos portais da parede interna da fachada da Basílica, sendo transcrito por Giovanni Biasiotti em *La Basilica di Santa Maria Maggiore prima della innovazioni del secolo XVI* (1915). No entanto, Panvínio, provavelmente, não estava vendo os fragmentos em seu local original. Nos séculos V e VI, as inscrições foram novamente alocadas na concha da absíde. Com a reforma empreendida por Nicolau IV (1282-1292), os restos da epigrafia de Sixto III foram transferidos para a parede interior da fachada, desaparecendo posteriormente (SPAIN, 1979, p. 532).

⁹ A tradução para este excerto seria: “A tradução para este excerto seria: “Virgem Maria, a ti, Sixto, dedico esta nova morada: uma oferta [digna] ao teu ventre, portador da salvação. Tu, ó mãe, mesmo não conhecendo homem, deu fritos, trazendo o salvador de todos nós a partir de seu ventre casto. Eis que as testemunhas de tua fecundidade trazem para ti presentes e sob os [teus] pés jaz a paixão de cada um [de nós]: a espada, o fogo, os animais selvagens, a água e o veneno amargo ainda que uma coroa aguarde aos diversos mortos por esses.”

¹⁰ A ilustração do sacrifício de Isaíque, por exemplo, foi um dos temas mais populares na arte cristã e usada como exemplo de fé ou esquema tipológico relacionado à crucificação de Jesus.

do cumprimento daquilo que havia sido retratado nas laterais da nave. Por estarem circunscritas próximo ao altar e diante do espectador, as ilustrações do arco tendiam a ser usadas durante a liturgia, enquanto a sequência de cenas que compõem os mosaicos da nave funcionavam, essencialmente, como recurso doutrinário para legitimar a narrativa neotestamentária baseada nos relatos do Antigo Testamento (MILES, 1993, p. 159; BRENK, 2008, p. 695).

Podemos asseverar, inicialmente, ao fazermos uma interpretação iconográfica e iconológica dos mosaicos do arco triunfal, que, nestes, o senso de majestade e de poder divino ficam evidentes por meio de um discurso da natureza divina de Jesus e da função de Maria como mãe de Deus. A corroborarem tal proposta, os mosaicistas se reportaram às efígies imperiais – algumas das quais encontradas em Ravena, criadas em honra a Élia Gala Placídia, filha do imperador Teodósio I e tia de Élia Pulquéria – utilizando-se de alguns símbolos imperiais com o propósito de transmitir uma mensagem visual que enfatizasse a condição régia de Maria e, por extensão, de Jesus.

Ao estabelecer uma relação entre a iconografia imperial e a cristã, devemos atentar para o fato de a indumentária de Maria poder indicar alguns atributos importantes que davam credibilidade à personagem como *Theotokos*, até mesmo por o próprio código de vestuário romano exprimir, com precisão, a posição ocupada pelo sujeito na ordem social e religiosa. Maria é representada em quatro momentos (Figs. 1, 2, 3, 4) com ornamentos variados, dentre os quais: um diadema (*stemma*) na forma de tiara, um colar adornado, além de uma túnica composta por uma dalmática, um cinto e um bordado de *trabea*.¹¹ A começar pelo diadema, no contexto romano tardio, era uma joia na forma de coroa (*hormathoi*) que circundava a cabeça e era amarrada na nuca, comumente incrustada de pedras preciosas e de pérolas. Usado como insígnia do imperador, o diadema era símbolo da realeza cósmica que emanava autoridade, *status* e essência divina (HENDY, 1999, p. 165). Em todas as cenas, Maria aparece com um penteado sustentado por um diadema posto acima da testa, o que expressaria sua posição real na condição de *Theotokos*. O diadema, por sua vez, está ligado a colares que se modificam conforme as cenas se alternam. Na Anunciação (Fig. 1), Maria não porta nenhum colar aparente. Na cena seguinte (Fig. 2), em que Jesus está sentado no trono, Maria usa colar e brincos de pérolas. Já nas passagens da apresentação de Jesus no templo (Fig. 3) e da ida da família de Jesus ao Egito (Fig. 4), Maria apresenta, novamente, brincos e colares compostos por pérolas, turquesas e esmeraldas. Ou seja: o colar de Maria vai se avolumando progressivamente a cada cena,

¹¹ Muito popular no Império Romano, a dalmática é uma túnica em forma de T com um comprimento justo das mangas até ao pulso. Tal era cortada separadamente da parte principal da túnica e costurada a parte (CLELAND, DAVIES, LLEWELLYN-JONES, 2007, p. 46).

determinando o crescimento de sua autoridade e de sua importância na história, ao passo que Jesus também tem seu papel paulatinamente alterado. O colar, os brincos e o diadema são marcadores de nobreza, símbolos do *status* elevado da personagem construídos por atributos nos moldes imperiais. A túnica mariana, na cor dourada, semelhante às túnicas usadas pela corte romana, seria símbolo da realeza sagrada, própria de alguém que recebe uma dádiva, como uma matrona romana ou mesmo como uma imperatriz do período tardo-antigo (MACLAREN, 2005, p. 19). A *trabea* dourada, ademais, é um elemento essencial da indumentária das imperatrizes e matronas, que denota a ascendência real de Maria, no caso, advinda do tronco de Jessé e Davi (Lc 3, 32; At 13, 22; Rom 15, 12).¹²

Suzanne Spain, em um artigo intitulado *The Promised Blessing: The Iconography of the Mosaics of S. Maria Maggiore* (1979), desconsidera a análise da indumentária mariana e defende que os mosaicos maggiorianos não representam cenas de Maria sob uma forma divinizada, uma vez que, nas cenas, ela estaria ocupando uma posição que a pesquisadora considera secundária. Concordamos, em parte, com a pesquisadora em comento, no sentido de que só podemos identificar dois mosaicos em que Maria ocupa a posição central na cena (Figs. 1 e 2). Contudo, quando atentamos para a mensagem presente na epigrafia ILCV 976 e comparamos as representações das vestes marianas do arco triunfal com as figuras femininas presentes nos mosaicos das laterais da nave da basílica, tais como a filha de Faraó, a princesa Zípora, Raquel, Sara e a esposa de Ló, nós percebemos que a efígie de Maria foi forjada de maneira singular, na condição de uma figura *sui generis*.

Diferentemente dos modestos trajes que portavam Sara, Raquel e a mulher de Ló, a vestimenta mariana seria muito semelhante àquela utilizada pela filha de Faraó e pela princesa Zípora, o que assinala o caráter de realeza que o mosaicista quis construir nas figurações de Maria.¹³ Todo o aparato que compõe a indumentária mariana seria um conjunto de símbolos visuais que anunciariam seus próprios atributos e de seu filho, na condição de rainha e de rei. Embora ela não apresente todos os elementos básicos da indumentária imperial – a coroa imperial tradicional adornada com joias, pendentes em fios dos dois lados e sapatos vermelhos, defendemos que os trajes marianos indicam que os mosaicos seriam a versão mais primitiva das representações de Maria na condição de realeza.¹⁴

¹² Para defender que Maria era descendente direta de Davi, muitos bispos da *ekklesia* utilizavam a genealogia presente no primeiro capítulo do Evangelho de Mateus, juntamente com a seguinte passagem: “Pois sabeis que o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que a jovem está grávida e dará à luz um filho e dar-lhe-á o nome de Emanuel” (Is 7, 14).

¹³ A associação entre Maria e a filha de Faraó é parte de um padrão tipológico inspirado no Salmo 45, que trata de uma profecia, segundo a qual, uma princesa virgem, ornada com vestes em puro ouro, iria gerar um filho que governaria a Terra com justiça.

¹⁴ Os paralelos mais próximos com a figura de Maria imperializada são datados dos séculos VII e VIII, quando houve um amplo e deliberado patrocínio imperial à arte cristã (SPAIN, 1979, p. 530). Ademais, no período, três modelos

O programa iconográfico e epigráfico da basílica, considerado o cruzamento proposital entre a função do edifício e os mosaicos, ao ilustrar a vinda de Cristo como o cumprimento de uma profecia do Antigo Testamento e como o prenúncio de uma nova aliança confirmada pelo Novo Testamento, acaba por reforçar a função sagrada do próprio templo eclesiástico e contribuir para a formação de uma identidade cristã, no contexto litúrgico, atrelada ao espaço do templo. Os mosaicos, por sua vez, comporiam um importante cenário para as encenações rituais relacionadas às celebrações congregacionais. Inspirados na própria experiência dos artistas e baseados em textos bíblicos, patrísticos, apócrifos, documentos teológicos e decisões conciliares, os mosaicos viabilizariam ao fiel uma experiência ritualística no recinto sagrado e seriam criados como mídias autônomas, de modo a exercer uma dupla função: transmitir ao espectador mensagens específicas acerca da fé cristã e, ainda, serem objetos pelos quais a piedade era operacionalizada.

Não podemos desconsiderar que, além das funções devocional e pedagógica, os mosaicos desempenhavam um papel essencial de propaganda política. Figuras tais como as de Pedro e de Paulo (Fig. 5), não alocadas no topo dos mosaicos do arco triunfal de maneira fortuita, serviriam para o reconhecimento da supremacia do patronato episcopal de Roma sobre as demais sés. A partir do século V, muitas das honras ao imperador foram reservadas também ao bispo, principalmente, ao de Roma – figurado como patrono. Ele era glorificado junto às figuras santificadas, como Jesus e Maria. Desse modo, para além da simples proclamação da doutrina da encarnação de Jesus por intermédio de *Theotokos*, que já havia sido amplamente defendida e consagrada no Concílio de Éfeso, nós constatamos que a construção desta basílica – a primeira grande *ekklesia* planejada e financiada por um bispo romano – também prezou pela defesa do episcopado e da dignidade doutrinária romana, valendo-se do templo como um espaço público privilegiado para a propaganda política.

Por esse motivo, abaixo das imagens de Pedro e de Paulo, encontramos a frase XYSTVS EPISCOPVS PLEBI DEI (Fig. 5). Não é por acaso que, cinco anos após a basílica ser erigida, em um momento de grande instabilidade política, com um Império em franca desagregação, o bispo Sixto III reivindicou a primazia religiosa no Império Romano do Ocidente por almejar estabelecer uma base de poder ainda mais centralizado. Já no episcopado de Leão I, o imperador Valentiniano III (425-455), em 445, publicou um edito que estabeleceu a primazia do poder episcopal romano sobre as demais dioceses do Império. Segundo o documento, tudo aquilo que fosse sancionado pelo bispo de Roma

iconográficos marianos básicos vão se estabelecer: a *Hodigitria* (Maria de pé), o *Blachernitissa* (Maria orando) e o *Nikopoia* (A vitória de Maria) (SHESTACK, 1965, p. 20).

seria considerado lei (*Edito de Valentiniano III*). Além de colocar a autoridade episcopal acima dos demais bispos, observamos que, desde o início do século IV, os bispos de Roma assumiram, paulatinamente, o poder na cidade de Roma até mesmo sobre os imperadores (MC EVOY, 2013, p. 272; SCHERS, 2013, p. 46). Em tal contexto, a edificação da basílica não somente permitiu que Maria fosse abertamente venerada, mas, também, legitimou o poder do bispo de Roma, que passou a representar a emanção do poder e dos desígnios divinos. Dialogando com Foucault (1979, p. 8), entendemos que o bispo de Roma, ao chancelar a piedade mariana, tão bem aceita nos círculos cristãos de fronteira, acabou por exercer um poder desprovido de grande esforço, sem imposição, além de produzir discursos considerados legítimos perante a comunidade com a aceitação dos próprios fiéis. A construção e a decoração da basílica de Santa Maria Maggiore foram essenciais para a consolidação e o anúncio público do poder do bispo de Roma na medida que este empreendimento não foi criado *pari passu* à glorificação episcopal; todavia, em grande medida, em função dela, uma vez que o culto a Maria serviu de veículo para a sua própria apoteose.

Se o poder da iconografia havia sido um problema no decorrer dos séculos I ao III, posteriormente, os bispos não foram capazes de elaborar normas para regular a criação artística eclesiástica. Ao invés de coibir a manifestação artística, os bispos, portanto, aceitaram e fizeram um uso proveitoso das imagens nos prédios eclesiásticos, preferindo gerir aquilo que era produzido e incentivar representações funcionais com significados inteligíveis.¹⁵ Aliás, a declamação da homília episcopal para o ensino, que visava a promover o desenvolvimento moral e espiritual dos cristãos, costumava estar inserida no contexto iconográfico da comunidade cristã. Isto é: muitos sermões eram planejados e organizados para seguir o enredo das narrativas bíblicas ilustradas no prédio da congregação, como bem observou Joanne Sieger (1987) ao pesquisar as homílias do bispo Leão I (401-474) proferidas justamente na basílica de Santa Maria Maggiore. Não é coincidência, entretanto, que os temas presentes nos mosaicos maggiorianos reverberassem nos sermões do bispo Leão I.

Enquanto a cidade de Roma acabou por ser reconhecida como centro espiritual da *ekklesia*, sob a liderança do bispo e pela coroação de Maria como *Theotokos*, as construções de edifícios decorados testemunhavam, abertamente, a condição do cristianismo como religião vencedora sobre as demais religiosidades do Império. A cidade que, anteriormente, emanava a autoridade do imperador, passou a ser, então, figurada

¹⁵ Embora tenha havido a gestão regular dos bispos na produção iconográfica dos espaços eclesiásticos, verifica-se que, na maior das vezes, os clérigos deixavam os próprios artistas determinarem a composição e o estilo geral de suas pinturas e de suas esculturas.

também pelo bispo de Roma – detentor do poder sacerdotal e real, suposto herdeiro de Pedro e Paulo – como atesta o mosaico da basílica (MILES, 1993, p. 155). Cumpre ressaltar que os bispos de Roma, além de lançarem uma proposta triunfalista posta desde o início do projeto da basílica, vão se aproveitar da magnitude do prédio para demonstrar sua própria soberania, reinterpretando e combinando o poder episcopal com o imperial no contexto da vida pública romana.

Decerto que a arte é, por natureza, alusiva e bem adaptada à expressão do sentimento religioso. As manifestações da arte cristã, por seu turno, nunca são unicamente ilustrativas nem prescindem os debates de sua contemporaneidade. Pelo contrário, elas tendem a representar posições teológicas prementes (GWYNN, BANGERT, 2010, p. 235). Partindo-se desse pressuposto, o grande destaque dado à temática mariana nos mosaicos da basílica de Santa Maria Maggiore não serviu, simplesmente, para ilustrar os episódios canônicos ou apócrifos da vida de Maria. O significado das imagens está alicerçado em uma base cristológica pela qual as representações desempenhariam a função de metáforas visuais inspiradas nas decisões dos conciliares e na dogmática episcopal. Enquanto a basílica proporcionava um instante mítico em que o homem religioso se encontrava, periodicamente, com Maria, com Jesus e com outros personagens sagrados, os mosaicos permitiam aos espectadores, por ocasião da celebração e da liturgia, a contemplação da natureza divina de Maria e de seu filho Jesus na condição de um verdadeiro culto à deidade.

Entre as frequentadoras do templo maggioriano, podemos destacar algumas matronas, ex-devotas de Juno Lucina, que, então, passaram a reconhecer em Maria a sua perfeita correspondente cristã e que poderiam frequentar o seu próprio templo no monte Esquilino com liberdade durante a gestação. Já algumas adoradoras de Juno Lucina, que não necessariamente se desvencilharam do culto à deusa, acabaram por assimilar a devoção a Maria, incorporando-a à sua *práxis* religiosa e podendo visitar a basílica durante a gestação, assim como faziam no templo dedicado à deidade romana.

Hinos, discursos inflamados e comemorações – no século V, o culto a Maria estava envolto em uma glória jamais antes assistida. Em tal contexto, observamos um processo sistemático de organização cultual, quando versões autorizadas de prédicas (orais e escritas) – como as de Proclo de Constantinopla, Teódoto de Ancira, Célio Sedúlio e Cirilo de Alexandria – serão fixadas com o propósito de servirem de ferramenta para a formalização da piedade. Entre os escritores que defendiam a devoção a Maria, bem como a sua dignidade como *Parthenos* e *Theotokos*, é possível apreendermos, a partir das fontes aqui analisadas, que, apesar da oposição de alguns clérigos de destaque como Nestório de Constantinopla, a piedade mariana, no século V, já estava domesticada na

maior parte dos espaços clericais, uma vez que Maria já era abertamente reverenciada e devotada pela maior parte dos bispos. Todavia, nós não podemos esquecer que essa mesma formalização litúrgica, ao trazer um grande impacto à ordem social eclesiástica, de modo algum ficaria isenta de querelas, tendo a principal delas se configurado na controvérsia nestoriana. O Concílio de Éfeso desempenhou um papel relevante ao conduzir a elaboração dogmática e ao sancionar a titulação *Theotokos*, dando margem àquilo a que Nestório mais temia: a chancela à piedade mariana sob o crivo da liturgia. De tal forma, o bispo de Roma se utilizou dos resultados conciliares para conferir ao seu empreendimento um profundo significado político – na exaltação à sua própria função episcopal – e, sobretudo, devocional, fazendo da inauguração da basílica de *Santa Maria Maggiore* uma celebração permanente e autorizada a Maria.

Referências

Documentação textual

- BÍBLIA. Português. Trad. da École Biblique de Jerusalém. *Bíblia de Jerusalém revista e ampliada*. São Paulo: Paulus, 2006.
- BÍBLIA. Português-Grego. Trad. Ferreira de Almeida e NTLH. *Novo Testamento Interlinear Grego-Português*. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1994.
- EDICT OF VALENTINIAN III. In: RIDDLE, J. E. *The History of the Papacy: to the Period of the Reformation*. London: Richard Bentley, 1856. v. 1.
- INFANCY GOSPEL OF PSEUDO-MATTHEWS. In: ELLIOT, J. K. *The Apocryphal New Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.
- THE PROTEVANGELIUM OF JAMES. In: ELLIOT, J. K. *The Apocryphal Nova Testament: a collection of Apocryphal Christian*. New York: Oxford University Press, 2005.
- VIRGILE. *Bucoliques*. Texte établi et traduit par Henri Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1956.

Documentação visual e epigráfica

- EPIGRAFIA 976. In: DIEHL, E. *Inscriptiones Latinae Christianae Veteres (ILCV)*. Berlin: Weidmann, 1931.
- MOSAICO DA ANUNCIAÇÃO. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA APRESENTAÇÃO DE JESUS. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.

- MOSAICO DA FUGA PARA O EGITO. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DA VISITAÇÃO DOS REIS MAGOS. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.
- MOSAICO DE PEDRO E PAULO. Arco Central. Basílica de Santa Maria Maggiore. *Arquivo fotográfico Lozzi Roma*, Roma, 2012.

Obras de apoio

- ADKINS, L.; ADKINS, R. *Handbook to life in Ancient Rome*. New York: Facts on File, 2004.
- BALCH, D. L.; OSIEK, C. *Early Christian families in context*. Michigan-Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003.
- BEATTIE, T. *New Catholic Feminism: Theology and Theory*. London and New York: Routledge, 2006.
- BENKO, S. The Magnificat: a history of the controversy. *Journal of Biblical Literature*, The Society of Biblical Literature, v. 86, n. 3, p. 263-275, 1967.
- BOVINI, G. *Guide to Basilica of Santa Maria Maggiore*. Roma: ATS Italia, 1996.
- BRENK, B. Art and *Propaganda fide*: Christian art and architecture (300-600). In: MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. (Eds.). *Cambridge History of Christianity*. New York: Cambridge University Press, 2008. p. 691-725. v. 2.
- CLELAND, L; DAVIES, G; LLEWELLYN-JONES, L. *Greek and Roman dress from A to Z*. New York: Routledge, 2007.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FROTHINGHAM, A. L. Notes on Christian Mosaics (II). The Portico of the Lateran Basilica. *The American Journal of Archaeology and of the History of the Fine Arts*, v. 2, n. 4, p. 414-423, 1886.
- GWYNN, D.; BANGERT, S. *Religious diversity in Late Antiquity*. Leiden: BRILL, 2010.
- HENDY, M. *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection (Parte 1)*. Washington: Dumbarton, 1999. v. 4.
- KRAUTHEIMER, R. The Carolingian Revival of Early Christian Architecture. In: KLEINBAUER, E. *Modern perspectives in Western Art History: an Anthology of Twentieth-century writing on the visual arts*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1989.
- LANSFORD, Tyler. *The Latin inscriptions of Rome: a Walking Guide*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2009.
- LUDWIG, F. C. *Topographical and panoramic survey of the campagna di Roma, with reference to Geology, History, and Antiquities*. London: R. Ackermann, 1818.

- MACLAREN, S. Seeing the Whole Picture: A "Madonna and Child" in the Collection of the Walters Art Museum and the "Praesepe" of Santa Maria Maggiore. *The Journal of the Walters Art Museum*. The Walters Art Museum. v. 63, p. 15-30, 2005.
- MC EVOY, M. A. Child emperor rule in the late roman west (A.D. 367-455). Oxford: Oxford University, 2013.
- MILES, M. R. Santa Maria Maggiore's Fifth-Century Mosaics: triumphal Christianity and the Jews. *The Harvard Theological Review*, v. 86, n. 2. New York: Cambridge University Press, 1993.
- PHILIP, N; WILKINSON, P. *Eyewitness companions: Mythology*. New York: DK, 2007.
- SCHERS, J. The status of episcopal authority in Rome (312–461 AD). Amsterdam: Radboud University Nijmegen, 2013.
- SHESTACK, A. Introduction. In: *Catalog of iconography*. Washington: National Gallery of Art, 1967.
- SIEGER, J. D. Visual metaphor as theology: Leo the Great's Sermons on the Incarnation and the arch. Mosaics at S. Maria Maggiore. *Gesta*. v. 26, n. 2, p. 83-91, 1987.
- SPAIN, S. "The Promised Blessing": the iconography of the Mosaics of S. Maria Maggiore. *The Art Bulletin*. v. 61, n. 4, p. 518-540, 1979.
- WEBB, M. *The churches and catacombs of Early Christian Rome: a comprehensive guide*. Brighton: Sussex Academic Press, 2001.
- WESTGATE, R. Pavimenta atque emblemata vermiculata: regional styles in Hellenistic Mosaic and the First Mosaics at Pompeii. *American Journal of Archaeology*. v. 104, n. 2, p. 255-275, 2000.

Tema livre

Open subject

Um corte sensível: a passagem entre os séculos I a.C. e II d.C. na historiografia

*A sensitive cut: the passage between centuries
I BC and II AD in Historiography*

Alex Degan*

Resumo: Este artigo problematiza as propostas de periodização da história do judaísmo (séculos I a.C. e II d.C.), observando debates historiográficos do XIX ao XXI.

Resumen: Este artículo analiza las propuestas de periodización de la Historia del Judaísmo (siglos I a.C.-II d.C.), señalando los debates historiográficos de los siglos XIX al XXI.

Palavras-chave:

História;
Historiografia;
Judaísmo;
Periodização.

Palabras claves:

Historia;
Historiografía;
Judaísmo;
Periodización.

Recebido em: 10/04/2015
Aprovado em: 13/05/2015

* Mestre e Doutor em História pela Universidade de São Paulo. Professor de História Antiga da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Pesquisador do Vivarium e do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano.

Introdução

Podemos imaginar que os tumultuados anos após 70, com a destruição romana de Jerusalém, lançaram os judeus do Mediterrâneo em profundas reflexões sobre sua identidade (DEGAN, 2009). Não apenas os zelosos e crentes teriam que repensar a existência das relações religiosas com YHWH sem o Templo, como também as comunidades diaspóricas teriam que refletir sobre sua caracterização sem a centralidade étnica que a Judeia e Jerusalém jogavam neste campo. A Diáspora permaneceria como tal sem a cidade-Santuário? De forma geral, como aponta André Paul (1983, p. 87-90), o termo *judeu* trazia considerações étnicas e geográficas, sendo uma tradução latina (*iudaeus*) do grego (*ioudaïos*), por sua vez uma transliteração das palavras hebraica (*yehudi*) e aramaica (*yehudai*). Inicialmente, a tradição mosaica designava como *yehudim* os habitantes do reino de Judá (2 Rs 16, 6), criado a partir de uma cisão entre as tribos hebraicas após a morte de Salomão. Com o passar do tempo o termo *judeu* foi empregado para designar tanto o habitante natural da Judeia como o praticante do judaísmo, entendido como “uma dimensão religiosa e moral (com uma doutrina e um ensinamento, com regras e costumes), mas também fronteiras culturais e limites sociais” (PAUL, 1983, p. 91). No período romano, o termo também identificava o natural ou descendente da Judeia ou do reino asmoneu. Entre os séculos I a.C. e I d.C., por exemplo, os romanos relacionavam o judeu com uma etnia,¹ como nos colocam Cícero, ao dizer que os judeus são “uma nação nascida para ser a escravidão” (*De Prov. Cons.* 5.10), e o gramático alexandrino Apión (*Cap.* II, 8), que, no relato de Josefo, apresenta os judeus como “membros da raça egípcia expulsos do país por causa de impurezas no corpo”.

Dentro da literatura judaica esta vinculação étnica permanece, mas adquire contornos mais tênues. Josefo, por exemplo, se mostra consciente da possibilidade de proselitismo, como nos casos da família real de Adiabene e dos idumeus, cujos ancestrais foram circuncidados à força e que são apresentados em *Antiquitates Judaicae* como “meio judeus” (XIV, 403). Estes judeus conversos nos colocam que uma definição apenas centrada em uma origem étnica não consegue dar conta da variedade de definições do que se entendia por judeu no século I. Tal preocupação manifesta-se mais claramente após a destruição do Templo de Jerusalém, em 70, pois não só os judeus passaram a refletir sobre o futuro de suas tradições sem os ofícios do santuário, desaguando nos

¹ Trabalhamos etnia em concordância com o que nos coloca Anthony Smith (1986, p. 21-30). Trata-se de um conjunto de semelhanças culturais próprias de um grupo, expressas no que ele identifica como “componentes da etnia”: um nome coletivo; um mito de origem compartilhado; uma história comum; uma cultural especial partilhada; uma associação com um território específico; e um sentido forte de solidariedade. Para uma leitura destes “componentes de etnia” aplicada ao judaísmo intermediário, ver Lobianco (1999, p. 119-128).

canais férteis da literatura rabínica, como também o próprio Estado imperial romano se encarregou de alimentar o debate ao instituir uma taxa *per capita* que apenas os judeus – todos do Império – deveriam pagar. O *fiscus judaicus* proposto por Vespasiano funcionava como instrumento punitivo pela rebelião e como forma de arrecadar fundos para a reconstrução do Templo de Júpiter, em Roma, incendiado durante a guerra civil que terminou com a elevação dos Flávios à púrpura. Nota-se a ironia, pois esta taxa que anteriormente era endereçada pelos judeus ao santuário de Jerusalém converte-se em fonte de recursos para reformar um templo romano. A questão que se coloca é mais profunda ainda: como um juiz ou publicano romano poderia saber quais indivíduos eram judeus? Teriam que apelar para alguma autoridade religiosa local? Mesmo aristocratas de origem judaica, como o rei Agripa II, o prefeito do Egito Tibério Júlio Alexandre e o historiador Flávio Josefo teriam que pagar este infame tributo? E os conversos e simpatizantes “judaizantes”? Recairia sobre eles a mesma obrigação? Em síntese, após 70 tanto judeus quanto romanos lentamente tomaram consciência das sutilezas, variedades e ambiguidades presentes na definição da identidade judaica. Esta poderia ser religiosa, política e etnogeográfica, quase sempre relacionando todas estas dimensões.

Armadilhas teleológicas e lançadas pelas periodizações

Em linhas gerais, a historiografia respondeu a esta variedade adotando perspectivas muitas vezes conflitantes. Refletir sobre esta passagem de séculos, I a.C. e I d.C. revela-se um exercício gigantesco para o historiador, pois muitas das dimensões do seu ofício são discutidas neste período. A começar pela própria definição de um *período histórico*, ação sempre necessária e perigosa, que nesta passagem ganha o peso sufocante de suas consequências futuras: as raízes frutíferas do judaísmo rabínico e do cristianismo. Aqui a armadilha da reflexão teleológica “retrospectiva” (GUARINELLO, 2004, p. 26), ou da “previsão ao contrário” (CATROGA, 2001, p. 21), é tentadora. Como não ler este momento, como não periodizá-lo sem se importar com seus reflexos futuros? Como não recolocar nesta necessidade de qualificar este momento uma ponderação sobre o tempo e o trabalho do historiador?

Entendemos a História feita pelos historiadores como o produto de uma reflexão específica sobre a interação de sociedades e natureza no tempo, com toda sua fecundidade transformadora. Como resume Antoine Prost (2008, p. 114), “o tempo cria e toda criação exige tempo”. Em outras palavras, é próprio do historiador observar uma dimensão diacrônica em seus objetos, ou seja, sua preocupação em analisar o conjunto dos fenômenos sociais, culturais etc. que ocorrem e se desenvolvem através do tempo.

Gostemos ou não, o historiador lida com o tempo em toda a sua complexidade, da simples cronologia (que nunca é tão simples), ao tempo de longa duração de Fernand Braudel.

Rigor com as singularidades diacrônicas da documentação e formular sua questão do presente em relação ao passado: tais são alguns dos itinerários do historiador debruçado no tempo. Mas como devemos especificamente entender este tempo? Ele não é o tempo dos físicos, nem o dos relojoeiros, nem dos matemáticos. Tampouco é o tempo psicológico ou da experiência religiosa, orientado para uma percepção individual e por isso mesmo difícil de medir e dotado de segmentos variáveis, influenciados pelos sentimentos. De forma ampla, o tempo estudado pelos historiadores é o das coletividades sociais, sejam elas civilizações, culturas ou Estados. Um tempo que serve de referência comum aos membros de um grupo e que, de alguma maneira, está preso, incorporado, às questões e aos documentos.

Cabe ressaltar também que esta formulação de tempo presente no trabalho dos historiadores necessita de uma estrutura organizadora que permita colocar em ordem fatos e acontecimentos, fornecendo-lhe uma moldura indispensável. Esta é uma questão importante e ampla, mas gostaríamos de destacar apenas que um dos princípios de organização do tempo mais fortes que experimentamos fez-se com o advento do cristianismo, ou seja, com a divisão do tempo antes e depois do nascimento de Cristo.

Nesta oficina de trabalho com o tempo, os historiadores são “alfabetizados” em algumas ações. Seu trabalho deve enfrentar e eliminar a perspectiva teleológica, assumindo que o tempo é motor de inovações, originalidades e de surpresas, entendido como “uma perspectiva em aberto, não um destino manifesto, um resultado previsível e previsto” (GUARINELLO, 2004, p. 26). Aqui, suas atividades mais essenciais são as tarefas da cronologia e da periodização (PROST, 2008, p. 107); a primeira responde à necessidade de classificar os acontecimentos na ordem do tempo partindo de algumas premissas, a segunda responde a um imperativo prático, visto que é impossível abranger a totalidade histórica sem dividi-la.

Concordamos com Pomian (1993, p. 167) quando este escreve que toda “periodização parece ter dois aspectos: factual e conceptual, a partir do momento em que acontecimentos, circunstâncias, objetos – numa palavra: fatos – são postos em correspondência com conceitos como idade, período, era ou época”. É impossível produzir conhecimento histórico sem lançar mão das periodizações, o que não implica em aceitá-las como produtos estanques, fechados ou naturais. É a ação dos historiadores que as fazem nascer. São eles que buscam identificar continuidades e rupturas no tempo de uma dada sociedade, construindo períodos historicamente definidos. Sintetizando, a periodização auxilia o historiador a identificar articulações e rupturas no tempo, alimentando sua

interpretação. Todavia, apesar de ser uma ferramenta básica e essencial, a periodização traz alguns prejuízos; mesmo reconhecendo a impossibilidade de evitá-la, sabemos de seu caráter artificial, restritivo e arbitrário.

É importante observar que esta atividade nos traz vantagens e desvantagens. Entre as vantagens, sabemos que em cada nova pesquisa não há a necessidade de se reconstruir a totalidade do tempo. Herdamos um tempo que já foi escarafunchado, estruturado e articulado por outros historiadores, recebendo um trabalho que nos ajuda a ter acesso às fontes, problemas e lugares de pesquisa, funcionando como uma espécie de *trabalho intelectual morto*, “acumulado e transmitido pelo dia de ontem, que acumulou e recebeu o trabalho de dias anteriores, de anos, décadas, gerações” (GUARINELLO, 2004, p. 27). Os incômodos da periodização também são bem conhecidos: o confinamento do período em si mesmo muitas vezes cria um ambiente tão fechado que se torna complicado sair de seus limites. Os períodos também acabam por fundar uma unidade fictícia entre uma realidade que é bastante heterogênea (PROST, 2008, p.109-110). A armadilha posta é que não podemos produzir conhecimento histórico sem periodizar, o que implica assumir seus riscos. Uma possibilidade de escapar desta arapuca é contrastar as periodizações tradicionais com novas leituras de documentos, observando momentos históricos como “um campo de restrições e possibilidades em aberto para projetos alternativos de futuro” (GUARINELLO, 2004, p. 26).

Uma cisão tensionada: séculos I e II d.C.

Se toda pesquisa histórica implica periodizar e estabelecer recortes, entendemos também que é por aí que podemos iniciar a constituição de um objeto histórico. E gostaríamos de refletir sobre um corte polêmico, posto entre os anos 70 e 135 d.C. Em 70 o Templo judaico foi destruído pelos romanos e a sociedade sacerdotal colapsada. Em 135, temos o fim trágico da Revolta de Bar Kokhba, com a transformação de Jerusalém em uma colônia romana (*Aelia Capitolina*) e a edificação de um santuário dedicado a Júpiter Capitolino no lugar das fundações do Templo. O centro da vida judaica deixa a Cidade Sagrada e se desloca para a Galileia e para a Diáspora. Olhando em perspectiva histórica, estes dois acontecimentos concentram a atenção de duas tradições historiográficas: a judaica e a cristã.

Em termos gerais, a historiografia cristã tende a identificar estas duas datas com o acontecimento fundante de sua religião e cronologia: o nascimento de Cristo e as origens do cristianismo. Já entre os historiadores judeus, estas datas gozam de um estatuto de enorme ambiguidade: 70/135 concentraria um corte radical, separando um antes e um

depois. Os sacrifícios e os ofícios templários dariam lugar aos estudos e orações nas sinagogas, a lacuna deixada pelo Templo estaria completada pelo *Tanach* e os *Talmudim*, assim como as promessas relativas à terra de Israel saíam de cena, suplantadas por uma necessidade de acomodação nas diásporas e na salvação individual.

Por outro lado, este é um período chave para a moderna identidade judaica. Até hoje os rabinos se perguntam como lembrar o *9 de Av*, uma data que não deve ser ignorada (FELDMAN, 2009, p. 3). Talvez a evidência mais clara desta ambiguidade se coloque na visão absolutamente plástica que os fariseus receberam. Como observou Salo W. Baron (*apud* SCHMIDT, 1998, p. 29):²

[...] cada um puxa para si os fariseus. Não só a ortodoxia, desde tempos imemoriais, se identificou com o farisaísmo, mas ainda o judaísmo reformado vê nesse movimento uma corrente progressista e democrática no seio da religião judaica na época do segundo Templo [...]. Os publicistas e os historiadores nacionalistas judeus igualmente tentaram fazer deles os mais puros representantes do nacionalismo antigo.

70/135: um momento sensível nesta periodização. Todavia, como apontamos que todos os períodos são ações humanas e traduzem um esforço de interpretação e organização de uma época, temos que ser mais precisos. Foi na Europa do século XIX que os judeus começaram a pensar em termos acadêmicos a sua história, formulando uma periodização. Herdeiros do Iluminismo judaico do século anterior, as comunidades judaicas da Europa do XIX também foram tocadas por ideias refletidas pelas revoluções burguesas e pela vitória de uma ciência calcada em métodos e experimentações. Como um reflexo deste impacto de ideias no judaísmo, as grandes correntes religiosas judaicas contemporâneas encontram seu nascimento neste período: dos reformistas alemães, que eliminaram conteúdos nacionais do judaísmo, destacando seus valores éticos como essenciais, aos neo-ortodoxos, que reagiram ao processo de secularização, conferindo centralidade à Lei Escrita e Oral, o século XIX recolocou a necessidade de pensar a História dos judeus dentro do judaísmo. E a História, que conquistava sua formulação científica, preocupada em estabelecer métodos críticos e se voltar aos documentos, deu contribuição decisiva. Questões fundamentais, como saber quando o judaísmo começou e a necessidade de estabelecer uma periodização desta história, deixaram de ficar circunscritas aos sábios das sinagogas, despertando a atenção de pensadores de múltiplas formações, judeus e cristãos, dando início ao que ficou conhecido na Alemanha como uma *Wissenschaft des Judentums*, uma *Ciência do Judaísmo* (BOYER; HAYOUN, 2008, p. 77-98).

² A obra em questão, citada por Schmidt, é BARON, Salo W. *Histoire d'Israël: Vie sociale et religieuse*, I-II. Paris : PUF, p. 1060, 1957.

Entre os cristãos, a preocupação com o *momento histórico* do nascimento do cristianismo era evidente. Com a obra *História dos Judeus, desde Jesus Cristo até o presente: para servir de continuação à História de Josefo*, do teólogo huguenote exilado na Holanda Jacques Basnage de Beauval³ (SCHMIDT, 1998, p. 36-38; BOYER; HAYOUN, 2008, p. 77), a discussão se inicia. Nela não se olhava para as histórias das comunidades diaspóricas de forma isolada e particular, mas para os judeus como um corpo único. Basnage entendia que esta unidade se colocava no deicídio e na conseqüente punição divina. Tal leitura, marcada pelo peso de um cristianismo militante, definiu de forma clara o momento de rotura desta história: o século I. Este foi o momento de curvatura da história judaica, um traço cortante entre os mundos do Antigo e do Novo Testamentos.

Os historiadores cristãos do XIX não vão reproduzir a obra de Basnage, que não pesquisava em arquivo e nem dominava a filologia, mas vão herdar seu momento de rotura. Os grandes historiadores Heinrich Ewald⁴ (SCHMIDT, 1998, p. 40-44) e Julius Wellhausen⁵ (SCHMIDT, 1998, p. 480) vão consolidar a leitura de 70/135 como um momento de ruptura radical, como o final de um judaísmo antigo para o início de outro, identificado com o movimento rabínico. É de Ewald o reconhecimento de um período desta história identificado como *judaísmo tardio*, restrito basicamente aos períodos helenístico e romano. Na síntese de Francis Schmidt (1998, p. 43):

Ninguém apresentou mais que Ewald o corte 70/135 como um corte definitivo, um fim absoluto. O que é posto a montante desse corte não passa da noção de "judaísmo tardio" – *Spätjudentum*. Um judaísmo que é apenas exterioridade esvaziada de seu conteúdo espiritual. O ritualismo dos sacerdotes e o formalismo dos escribas nada mais conservam do espírito que animava os antigos profetas de Israel, que passou por completo para o cristianismo.

Esta formulação foi aprofundada por Julius Wellhausen. Em linhas gerais, Ewald e Wellhausen dividiam a história judaica no seguinte movimento:

1. Um Israel antigo, que segue até o exílio, muito variado em suas tradições;
2. A experiência do exílio babilônio configura um novo período, extremamente criativo, que soube mesclar as tradições do período anterior para formular o judaísmo inventivo dos profetas;
3. Com a estabilização do Segundo Templo, o crescimento do ritualismo dos sacerdotes e de uma cultura escrita formal mantida pelos escribas, este judaísmo criativo dá lugar ao seu duplo envelhecido e senil, que perde seu brilho espiritual e se caracteriza

³ BASNAGE, J. *L'Histoire et la religion des Juifs, depuis Jésus-Christ jusqu'à présent* : Pour servir de Supplément et de Continuation à l'Histoire de Joseph. Rotterdam : La Haye, 1706-1707.

⁴ EWALD, H. *Geschichte des Volkes Israel, I-VII*. Göttingen, 1843-1859.

⁵ WELLHAUSEN, J. *Geschichte Israels*. Berlin: Erster Band, 1878.

pelo declínio e pela normalização extrema. Novamente, a síntese de Francis Schmidt (1998, p. 52) merece ser citada:

Com Wellhausen, impôs-se o conceito de *Spätjudentum* [...]. Para Wellhausen, com efeito, a história do antigo Israel antes do exílio opõe-se à história do judaísmo depois do exílio, como uma árvore verde à madeira morta, como uma nação a uma seita religiosa. Ao Israel do tempo dos profetas, a “essa tempestade da história do mundo que varre todas as construções humanas”, sucede um judaísmo que, em sua incapacidade de reconhecer a revelação profética, pode estabelecer apenas o culto centralizado: à liberdade e ao movimento, os judeus substituíram a fixidez e a inflexibilidade. Assim, o judaísmo “tardio”, o *Spätjudentum*, é somente um período de declínio; no máximo, de transição: com Jesus será doravante o cristianismo que vai reatar com o profetismo anterior ao exílio.

Este *judaísmo tardio* seria uma espécie de *Baixo Império romano* em sua formulação pejorativa, como um período claramente marcado pelo declínio. Dentro desta periodização e da interpretação desenvolvida por estes autores, o corte de 70/135 marcaria, após um longo tempo de decadência, o fim de uma história criativa e brilhante que nunca recuperou a grandeza antiga. Tal perspectiva, marcante na escola alemã do XIX, também pode ser encontrada na historiografia francesa do início do século XX, como podemos observar no reconhecimento que Charles Guignebert dá ao conceito *Spätjudentum* (1959, p. 12) e ao período marcado por um “estrito legalismo” (1988, p. 37). Para Guignebert:

El período comprendido entre el retorno del exilio y el nacimiento de Jesús vio, entonces, primero, la reconstitución de un clero numeroso, de una casta sacerdotal que gravitaba en torno del Templo único y aseguraba la regularidad de su servicio, pero que no estudiaba especialmente ni enseñaba la Ley, y que, por una tendencia natural, propendía a no atribuir importancia más que a los ritos y a las fórmulas.

Assim, observamos que esta linha adota uma interpretação depreciativa, descrevendo o período como uma fase *tardia*, formalista e degenerativa de uma história judaica que fora pulsante em seus momentos anteriores, como na época dos profetas clássicos. Só com a “novidade cristã” é que traços originais estariam em jogo.

Curiosamente, os historiadores judeus do século XIX não renegaram os termos desta interpretação, mas inverteram a questão: o que para Ewald e Wellhausen era um melancólico e letárgico fim, para Isaac Marcus Jost⁶ e Heinrich Grätz tratava-se um começo glorioso, um primeiro “degrau” na construção do judaísmo rabínico, ricamente vivo entre o *Tanach* e a *Mixná*. Marcus Jost (BOYER; HAYOUN, 2008, p. 79-80), com uma monumental obra sobre a história universal dos judeus, publicada em Berlim entre os anos 1820 e 1828, enxerga mais uma fase de transição do que um corte radical, mas entende

⁶ JOST, I. M. *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccbäer bis auf unsere Tage, I-X*. Berlin, 1820-1828.

que após 70/135 o judaísmo do Templo definitivamente cede espaço para a emergência do rabinismo, que vai perpetuar uma existência espiritual interior da religião. Devemos a Jost, por exemplo, “a ideia segundo a qual a hegemonia farisaica caracteriza o fim do período do Segundo Templo e assegura a continuidade do judaísmo” (SCHMIDT, 1998, p. 40). Heinrich Grätz, reconhecido como “pai da historiografia judaica moderna” (BOYER; HAYOUN, 2008, p. 99-106), inicia, em 1853, a publicação de uma grande obra sobre a história dos judeus, acentuando ainda mais esta cisão: com o fim do judaísmo orientado para os ofícios do Templo (qualificado como *judaísmo antigo*), o que parece uma morte é, na verdade, um vigoroso renascimento. Aos olhos do autor:

Deseja-se uma imagem mais clara e eloquente dessa época? Pode-se representá-la sob a dupla forma a seguir. De um lado a imagem de um judeu cativo, com um bastão de viajante na mão, um saco de peregrino às costas, o rosto sombrio, voltado para o céu; os muros de uma prisão o rodeiam, com os instrumentos de tortura e o ferro em brasa da ignomínia. De outro lado, o mesmo personagem tem a frente séria do pensador, os traços radiosos do sábio; encontra-se em um gabinete de trabalho, rodeado por uma imensa biblioteca guarneçada de livros em todas as línguas dos homens, tratando de todos os conhecimentos divinos e humanos: a figura do homem cativo com a altivez do pensador. Qual a história exterior dessa época? Uma história de sofrimentos, como nenhum povo suportou em tal grau, em tal escala. E a história interior? Uma vasta história do espírito que, partindo do conhecimento de Deus, aborda todos os caminhos da ciência [...]. Procurar e errar, pensar e padecer, aprender e sofrer enchem toda a extensão dessa época (*apud* SCHMIDT, 1998, p. 45).⁷

Grätz sustenta que são os sábios e doutores das Escrituras que sucedem os profetas, garantindo não só a integridade e a continuidade do judaísmo, como também o dotando de uma robustez. Sua divisão da História Judaica, como anotou Salo Wittmayer Baron (1974, p. 25), foi periodizada em três grandes tempos (1. Do Antigo Israel até o período helenístico; 2. Do judaísmo farisaico-rabínico até o século XVII; 3. O judaísmo Moderno) marcados por momentos de crescimento, apogeu e declínio engendrados em ciclos sucessivos. Se o judaísmo tardio demarcou o irremediável fim de certas características, como seu aspecto territorial e sua vinculação ao Santuário, ele também serviu de baliza para evidenciar o crescimento da ação dos *soferim*, os sábios das Escrituras que agora vão direcionar os judeus para a beleza da Lei (escrita e oral).

Como coloca Francis Schmidt (1998, p. 57), para a nascente historiografia judaica, um dos problemas essenciais é o de saber como ligar os sábios da época pré-talmúdica aos grandes antepassados da época bíblica. Para a historiografia cristã, a questão central é saber como se efetuou o caminho do judaísmo ao cristianismo. Em termos gerais, as duas historiografias tendem a interpretar o judaísmo tardio como um fim, melhor dizendo, como

⁷ GRÄTZ, H. *Geschichte der Juden*. Leipzig, p. 1-2, 1866.

um *período desperiodizador* que existe em função da qualificação de seus antecessores e sucessores para, em um mesmo movimento, se auto-definirem. Ainda hoje, obras de síntese que se ocupam em traçar os pontos fundamentais da antiga religião judaica, como os livros de John Brighth (2004), Georg Fohrer (2006) e Yehezkel Kaufmann (1989), simplesmente ignoram este período, compreendendo um tempo de formação da religião judaica (iniciado ainda com as tribos hebraicas) que segue até o fim das contribuições pós-exílicas, com Esdras. Aí se encerra o judaísmo “Do Antigo Testamento” e começa... O que?

Em síntese, na segunda metade do século XIX desenvolveu-se o conceito de judaísmo tardio, que enfatizou a noção de *tardio* como um universo religioso direcionado ao esgotamento. Passada esta fase tardia e soturna um amanhecer irradiaria luz nas formulações do cristianismo e do judaísmo rabínico. A própria crítica a este conceito, presente na ideia de judaísmo antigo, reproduz o mesmo vício ao caracterizar o período que se não era mais decadente, legitimava-se historicamente por nutrir as raízes do judaísmo das sinagogas e dos rabinos. Ambas as leituras apresentam um limite claro ao observar o passado preso em um esquema teleológico, reprimindo o momento histórico dentro de seus reflexos futuros, e ignoram as imensas possibilidades de futuros alternativos em jogo naquele momento. Em reação a estas leituras, a historiografia contemporânea caminha restaurando a vitalidade criativa presente no período, entendendo o passado como um momento em aberto para a construção de futuros possíveis e observando a gigantesca variedade de fontes como reflexos desta vivacidade.

As pesquisas sobre o *Jesus histórico* e os *Manuscritos do Mar Morto*

Mais precisamente no começo dos anos 90, houve uma mudança profunda no entendimento do período, fruto do crescimento dos estudos arqueológicos sobre a região e, com destaque, da “terceira onda” de estudos sobre o Jesus histórico (NOGUEIRA, 2010, p. 22) e da publicação integral dos Manuscritos do Mar Morto, em 1993. Autores como Richard A. Horsley (2000), John P. Meier (1998; 2003), John Dominic Crossan (2007) e Edward P. Sanders (1992; 2000; 2004) avançaram nas reflexões que podem ser resumidas em três contribuições:

1. Uma efetiva integração dos estudos sobre a região/período entre os estudos sobre o Império Romano (entendido não como uma sociedade unitária, mas como uma combinação de muitas coletividades). O isolamento dos “estudos bíblicos” frente às outras pesquisas sobre o Mediterrâneo Antigo sofreu um forte impacto e contestação.

2. O reconhecimento da existência de muitas tradições, grupos ou interpretações judaicas no período, muitas vezes em comunhão, outras em franca disputa e concorrência.

A visão do Templo como um local unificador da identidade judaica não foi abandonada, mas relativizada, visto que outras sociedades “plurais” da Antiguidade tinham também suas instituições unificadoras (HORSLEY, 2000, p. 17). A centralidade do Santuário passou a ser vista como passível de contestação, de interpretação e de negociação.

3. O entendimento de que todas as ações de Jesus só podem ser efetivamente compreendidas historicamente quando forem observadas suas plenas relações com o judaísmo da época (NOGUEIRA, 2010, p. 23). Esta perspectiva aboliu efetivamente a leitura do ministério de Jesus como um evento especial ou único (tendo como fim o advento do cristianismo vigoroso), integrando-o nas sociedades de seu tempo a fim de analisar suas relações com as instituições presentes e compará-lo com outros profetas e pregadores do período.

O quadro pintado tanto pela noção de judaísmo tardio, quanto pela reação judaica do judaísmo antigo, foi superado com o reconhecimento do período com suas próprias características criativas e variadas. Se o movimento geral apontava para uma crise espiritual profunda entre os séculos I a.C. e I d.C., isto não significava que o momento fosse de esgotamento ou colapso. A enorme variedade de grupos judaicos palestinos e diaspóricos confirmam a originalidade criativa do momento. Assim, com a consideração do período como plural e complexo, com muitos grupos de inspiração judaica integrados no Mediterrâneo romano, tratou-se de construir um universo comum em que todos estes grupos de judeus minimamente se relacionavam. Em uma analogia, era como se a complicada questão contemporânea sobre a definição e identidade judaica fosse colocada para o tempo de Jesus: como saber quem era judeu naquele tempo? Em outras palavras, o que os qumranitas, os essênios, os saduceus e o movimento de Jesus compartilham a ponto que possamos identificá-los como grupos judaicos?

Uma resposta importante para a questão foi desenvolvida por E. P. Sanders em seu conceito de *common Judaism*, no qual ele pretende identificar algumas “crenças e práticas fundamentais que eram comuns na Palestina do século I” (2000, p. 55),⁸ seguidas tanto pelos altos sacerdotes quanto pelo povo mais humilde (1992, p. 47). Sanders trabalha seu conceito de *common Judaism* relacionando um núcleo da ortodoxia (a correta opinião) com um conjunto de práticas corretas (ortopraxis). Para Sanders, são três as características que dão corpo à ortodoxia judaica:

⁸ John P. Meier compartilha deste conceito, mas o chama de *judaísmo majoritário* (2003, p. 31-32), entendido como uma tentativa de evidenciar as crenças básicas seguidas pela maioria dos judeus do período. Em linhas gerais, o tratamento dado por Meier é tributário do conceito de Sanders, com ênfase no lugar central que Meier confere ao Templo e Jerusalém neste judaísmo majoritário, visto que mesmo as inúmeras disputas internas entre os grupos judaicos quase nunca romperam formalmente com este centro (com a exceção dos qumranitas).

1. A crença na existência de um único Deus – Monoteísmo (1992, p. 242): mesmo a crença comum que muitos judeus tinham em outros seres sobrenaturais, como anjos e demônios, não constituía uma negação do monoteísmo (2000, p. 56), visto que todos os poderes cediam frente ao Deus judaico, o único digno de adoração.

2. A eleição divina e a Lei – A Sagrada Aliança: os judeus do tempo de Jesus acreditavam que possuíam uma relação muito especial com YHWH, eleitos por ele como povo portador de uma aliança. As interpretações acerca deste acordo e como vivenciá-lo variam enormemente.

3. O esquema bíblico do arrependimento, castigo e perdão: os judeus possuíam livre-arbítrio para escolher seus caminhos. Mesmo cientes da ação ordenadora de YHWH, poderiam cometer deslizes e transgredir a Lei divina. Aos arrependidos sinceros, YHWH sempre perdoava os pecados, chamando para a concórdia como um bondoso pai. Aos que persistiam nos erros e pecados, restavam os castigos e correções de toda natureza, como as doenças, as intempéries e, em um nível ainda maior, as catástrofes nacionais. YHWH sempre perdoava seu povo, restaurando seu lugar especial nesta relação.

Além deste núcleo ortodoxo, E. P. Sanders identifica práticas tidas como corretas que formariam uma ortopraxis presente na vida do judeu piedoso. Tal ortopraxis demarcaria também as fronteiras culturais que distinguiriam os judeus dos gentios, constituindo a base do “particularismo judaico”. Os cinco pontos desta prática correta são:

1. A obrigação de adorar e servir unicamente a YHWH: os judeus são proibidos de servirem outros deuses, como está expresso em partes da *Torah* (Ex 20, 4; Dt 5, 8). O Templo merecia destaque, já que são em seus cultos e sacrifícios que o serviço divino se colocava de forma concreta. Aos judeus da Diáspora, como aos palestinos de áreas rurais e distantes de Jerusalém, o contato com o Santuário poderia se dar em torno das peregrinações em razão das festas nacionais ou através dos pagamentos de tributos dedicados aos sacrifícios templários. Orações em “casas de preces” ou sinagogas também eram formas de adoração ao Deus judaico, principalmente durante a observação do *Shabat*.

2. A prática da circuncisão: os judeus circuncidavam seus filhos homens logo após o nascimento. Tal ação, atribuída ao patriarca Abraão (Gn 17, 9-14) como um mandamento divino que marcava na carne o sinal da aliança com YHWH, era motivo de estranhamento por parte dos gentios.

3. A observação do *Shabat*: os judeus guardavam o sábado, o sétimo dia da semana dedicado ao estudo e adoração a Deus. O *Shabat* vai do anoitecer da sexta-feira ao sábado à noite, respeitando o descanso de YHWH após o trabalho da criação. Está expresso no quarto mandamento (Ex 20, 8-11).

4. Os cuidados dietéticos: a dieta judaica era regulada por certas proibições de alimentos considerados impuros, como a carne suína, o coelho, as aves de rapina, os frutos do mar e o camelo (Lv 11). Os animais permitidos devem ser abatidos de forma especial (*shechitá*), utilizando sal para retirar o sangue e respeitando certas combinações, como a proibição de cozinhar e comer carne e leite juntos, ou a ingestão de certas gorduras e do nervo ciático (Gn 32, 33).

5. A preocupação com a purificação corporal antes dos rituais: antes de entrar no Templo, da participação nas festividades religiosas e de certas práticas religiosas, os judeus deveriam purificar-se de impurezas (Lv 11, 32-40; Lv 15) como o sangue menstrual, o contato com cadáveres, os excrementos, o sêmen e outros líquidos oriundos das genitálias (como os fluídos provocados por doenças, pelo parto e pelo aborto).

É certo que muitas destas práticas eram comuns aos povos do Mediterrâneo antigo, como os exercícios de purificação religiosa e a adoração aos deuses através de sacrifícios sangrentos. Eram ações compartilhadas por muitos povos as aspersões e limpezas de partes dos corpos dos crentes, como também as libações e queimas de gêneros agrícolas e partes de animais sacrificados. Mesmo as regras dietéticas eram observadas por outras etnias. Os judeus não eram os únicos povos da bacia mediterrânica a possuir costumes próprios; porém, suas práticas chamavam a atenção dos gentios ao introduzir a dimensão sagrada neste campo em um nível radical, o que poderia impedir os judeus de compartilhar refeições e de observar certos cultos públicos. Sanders argumenta que “o mais surpreendente da Lei judaica é que ela coloca a totalidade da vida, incluindo as práticas civis e domésticas, sob a autoridade de Deus” (2000, p. 59). Ou seja, para Sanders as obrigações mosaicas impediam os judeus de caminharem para uma assimilação completa de costumes estrangeiros, como o consumo da carne de porco ou o culto cívico imperial, indo além de uma dimensão religiosa expressa em festividades e sacrifícios. Em suas palavras, “o judaísmo elevava todas as dimensões da vida ao mesmo nível que o culto a Deus [...]. Atribuía a Deus a opinião de que a honra e a esmola eram tão importantes como as purificações” (SANDERS, 2000, p. 60).

Outra linha de interpretação próxima a esta pode ser encontrada nos trabalhos de Paolo Sacchi (2004), Gabriele Boccaccini (1991; 2010) e Jacob Neusner. Sacchi e Boccaccini desenvolveram o conceito de *Middle Judaism*, que pode ser traduzido como judaísmo intermediário ou médio. Aqui eles identificam um campo comum entre as várias tendências judaicas, correntes para Sacchi (2004, p. 331), judaísmos para Boccaccini (1991, p. 7-14) e Neusner (2002, p. 2-8), conectadas entre si e com uma herança antiga expressa neste campo *intermediário*, que não era efetivamente praticado por nenhum grupo, mas funcionava como um universo comum que oferecia referências trabalhadas pelos diversos

judaísmos. A ideia de um judaísmo médio ou intermediário desenvolvida pelos autores pressupõe a existência de um judaísmo posterior, mas sem recorrer ao abrupto corte, ao sentido de finitude e ao advento do cristianismo como fator de novidade fora do judaísmo. Como características básicas, os autores pontuam reflexões sobre o monoteísmo, a fidelidade aos costumes postos pela Lei e a enorme vitalidade do universo religioso do período. De fato, de legalista, formal e esgotado, o *Middle Judaism* nada possui.

Exatamente pela complexidade das variadas correntes ou judaísmos que constituem o *Middle Judaism*, os autores reconhecem a incapacidade de lançar mão de uma definição ou de um quadro de caracterizações tão precisos como o que foi elaborado por Sanders. O que identificaria o judeu não seria apenas a crença em um único Deus, mas a aceitação de uma série de comportamentos e normas cotidianas, como as regras dietéticas. O interessante é ressaltar que mesmo neste campo comum mínimo as divergências existiam. Para entendermos, Sacchi (2004, p. 332) observa que a grande fragmentação ideológica e teológica presente nos dois séculos anteriores a Cristo encontra suas raízes na falta de uma relação precisa e reconhecida entre pensamento e autoridade no campo da religião. De fato, o judaísmo intermediário foi marcado pela existência de duas grandes instituições: o Templo e a *Torah*. A grande questão é que por trás destas instituições essenciais existiam corporações e grupos de homens, sacerdotes e escribas, que muitas vezes disputavam entre si, sem que um coletivo ou uma instituição conseguisse conquistar um papel central, normativo e hierárquico o suficiente para imprimir um único caminho aos judeus. Soma-se a este quadro o crescente declínio do cargo de sumo-sacerdote, o esvaziamento das funções do Sanhedrin e o crescimento do prestígio religioso que grupos de escribas e estudiosos das escrituras gozavam. Faltava um órgão, colegiado ou instituição com autoridade reconhecida por todos que fornecesse uma interpretação *verdadeira* da Lei. É neste campo que Jacob Neusner (2004, p. 67) observa o nascimento de *judaísmos*, muitas vezes concorrentes entre si em suas interpretações dos textos sagrados. Tantas linhas interpretativas, com perspectivas distintas como a dos saduceus ou dos movimentos messiânicos, favoreceu o confronto de ideias, produzindo uma furiosa e enorme atividade literária sem paralelos no que diz respeito aos documentos do período que temos disponíveis.

Jacob Neusner, talvez o estudioso mais entusiasta da ideia dos *judaísmos*, identificou três núcleos gerais fomentadores dos sistemas religiosos judaicos. Em seu entendimento:

Uma vez que o Pentateuco tomou forma, ao lado dos outros componentes da antiga herança israelita, a profecia e a poesia, iniciou-se a tarefa de interpretação. Daí se originaram vários sistemas religiosos judaicos de ordem social (ou judaísmos), cada um com seu estilo de vida, visão de mundo e definição de "Israel"; cada um dando uma resposta válida e auto-evidente a uma pergunta urgente. Dentre eles distinguem-se três tipos ideais.

Os judaísmos que emergiram da Escritura concentraram seu foco em torno de três pontos principais: o primeiro ressaltou a doutrina, a lei e o estilo de vida e surgiu do ponto de vista sacerdotal e seu interesse na santificação; o segundo interessou-se especialmente pela condução sensata das questões do dia-a-dia e surgiu dos escritos dos sábios, com ênfase no aqui-e-agora da vida cotidiana; e o terceiro, que destacou o significado e o motivo da História, surgiu da visão profética, com foco na salvação. Os principais elementos da antiga vida israelita materializaram-se nos três diferentes tipos identificados de homens santos – os sacerdotes, os escribas e os messias – e suas esferas de atividades definidas – Templo, *ieshivot* (academias talmúdicas), governo e (comumente, já que “messias” originalmente significava “líder ungido na batalha”) guerras. A antiga herança de Israel produziu o sistema religioso com seus sacerdotes e a Torá com seus escribas e professores, bem como a esperança apocalíptica e profética de significado da História e uma visão de fim de mundo encarnada nos messias (NEUSNER, 2004, p. 66-67).

Os avanços destas novas perspectivas adotadas pela historiografia são evidentes. Abandonou-se a ideia de uma tradição religiosa judaica monolítica e cristalizada, observando-se a extrema complexidade de *judaísmos*, correntes ideológicas ou grupos que a documentação nos apresenta. A formulação da concepção de um único judaísmo, ou de um único ambiente judaico, como tardio, soturno e decadente definitivamente foi superada pela compreensão do quadro complexo e vivo do período. Gabriele Boccaccini reconhece, por exemplo, a existência de um *Middle Judaism* (1991, p. 7-9), minimamente compartilhado por uma série de outros movimentos judaicos com características particulares (2010, p. 14). Este *Middle Judaism* ajudou a historiografia contemporânea a identificar e comparar todos estes judaísmos paralelos, assim como suas relações sincrônicas. Jesus de Nazaré e os variados grupos judaicos só seriam plenamente compreendidos e interpretados dentro do quadro de relações estabelecidas com outros indivíduos e grupos da época. Assim, os status religiosos de Jesus, dos seus seguidores e dos numerosos grupos judaicos existentes no período estariam reconstituídos. As pesquisas sobre os grupos religiosos judaicos descritos por Josefo se transformaram neste processo. Os fariseus deixaram de ser reconhecidos como os *heróis* da continuidade pós-70, avançando em uma compreensão mais atenta às suas fissuras e divisões internas. Os essênios também se tornaram mais complexos, assim como suas relações com as comunidades do Qumran foram interpretadas além de uma ligação natural e simples.

Curiosamente, a pluralidade e a originalidade do período que ganharam legitimidade com estas reflexões sobre um “judaísmo mínimo”, formularam limites e problemas a esta interpretação. Como anotou Paulo Augusto de Souza Nogueira (2010, p. 24), “à custa da harmonização de quantas e variadas fontes sobre o judaísmo na antiguidade foi criado o construto do judaísmo padrão?”. Sobretudo a leitura proposta por Sanders está sendo criticada por apresentar uma estrutura ideal da organização religiosa judaica, generalizando demais e, no mesmo movimento, excluindo sutilezas de grupos judaicos. Os judeus de

Leontópolis com seu Templo alternativo, fundado por Onías IV (*BJ*, VII, 422-432), ou os gentios *judaizantes* estariam presentes neste *common Judaism*? As fantásticas experiências estabelecidas na Diáspora, como seus variados graus de comunicação com os gentios, incluindo aí processos de proselitismos, não estariam sendo eclipsadas pela centralidade palestina presente na interpretação proposta por Sanders e Meier? Shaye J. D. Cohen (1999, p. 140-173), por exemplo, demonstrou como eram inúmeras as possibilidades de pertencimento, integração e até mesmo conversão que os gentios experimentavam em suas relações *fronteiríssimas* provadas pelas comunidades diaspóricas.

O judaísmo é uma realidade histórica com elementos e percepções que variam e se transformam. O fato de termos grande dificuldade em oferecer uma definição minimamente satisfatória sobre ele não deve nos impedir de reconhecer alguns elementos básicos. O judaísmo está relacionado com a vida e valores do povo judeu, presos em sua dimensão diacrônica. A nosso ver, ter como instrumento analítico um conceito geral sobre a religião judaica não é sinônimo de considerá-lo normativo e simplista. Pelo contrário: esta ferramenta teórica pode nos auxiliar, pelo contraste, a identificar vertentes originais e dissonantes. Talvez a formulação construída por Edward P. Sanders exagere na sua centralização hierosolimitana e em sua ortodoxia, mas é preciso reconhecer que ela trouxe o mérito de, ao estabelecer um comportamento padrão, assumir que existiam inúmeras variações em torno destas características básicas. O caminho seguido por Paolo Sacchi, ainda mais genérico e amplo, traz as vantagens que toda atividade de periodização e conceituação histórica nos permite: podemos relacionar documentos em contextos maiores, confrontando-os, comparando-os e aprendendo com isto. As desvantagens tampouco devem ser esquecidas: corremos o risco de sufocar as especificidades, produzindo um turbilhão de exceções ao regramento. Mesmo assim, concordamos com a solução proposta por ele, Boccaccini e Neusner: em torno de uma herança rica – coleções de textos e de comportamentos rituais – desenvolveram-se muitas correntes interpretativas, ou até *judaísmos*, que se relacionavam entre si e com o mundo mediterrâneo, trocando, construindo, concorrendo e disputando.

Jewishness

Acreditamos que o complicador em todas estas discussões em torno dos grupos, correntes ou judaísmos do período final do Segundo Templo reside na dificuldade que enfrentamos ao definir o judaísmo ou a cultura judaica, dificuldade inerente a qualquer tentativa de definição cultural similar. Desde 1950, com a constituição do moderno Estado de Israel e sua "Lei do Retorno", que dá aos judeus diaspóricos o direito de retornar a *Eretz*

Yisrael e receber sua cidadania contemporânea, o problema da autoridade para definir quem é judeu ou de como constituir uma identidade judaica ampla se consolidou como um tema sensível aos sociólogos, religiosos e políticos israelenses, como atestam os trabalhos de Nachman Ben-Yehuda (1995) e Yael Zerubavel (1995). Se hoje esta questão não é fácil e nem evidente, tampouco podemos supor que esta fosse na Antiguidade.

Martin Goodman (2010, p. 56-60) acredita ao menos em quatro caminhos capazes de atestar a *jewishness* de um indivíduo ou grupo no período por nós estudado. Primeiramente a auto declaração, que poderia satisfazer individualmente, mas não bastaria em contextos mais complexos, como em Jerusalém. Lá, especificamente no complexo do Santuário, as autoridades sacerdotais e levíticas possuíam um papel central: era preciso ordenar e organizar a massa de peregrinos que visitavam o Templo, controlando o trânsito em seus átrios variados, as suas dimensões de pureza e as consagrações de sacrifícios ofertados. Gentios poderiam visitar o Templo e oferecer sacrifícios, mas dentro de espaços e situações controladas. No entanto, como observa Goodman, este restrito controle não se estenderia muito além dos muros do Santuário:

Não importa o quão autocráticos fossem dentro do santuário: aqueles que controlavam o Templo nunca tiveram a capacidade de, fora de sua área, impor amplamente a sua ideia de quem era um judeu. Aqueles que aderiam à fé e que nunca traziam uma oferta ao Templo nunca sujeitariam seu *status* a escrutínio. Esta categoria incluiria a maioria dos aderentes, tais como os que viviam na diáspora que, apesar da exigência bíblica de peregrinações três vezes ao ano, nunca iam a Jerusalém. Existem boas evidências de que os sacerdotes em Jerusalém não podiam – e provavelmente não costumavam tentar – impor sua vontade na diáspora (GOODMAN, 2010, p. 57).

Na Diáspora, esta operação deveria ser feita pelas próprias comunidades, que se certificavam se regras relativas ao casamento e aos cultos eram possíveis entre seus membros, ou por autoridades intelectuais, como nos apresentam as reconstruções rabínicas posteriores presentes na *Mixná* e *Tosefta*, escritos muito preocupados com os relacionamentos entre judeus, suas comunidades e os gentios. Sem dúvida, em localidades pequenas, com comunidades organizadas em torno de uma única sinagoga, esta ação era mais simples. Mas como proceder em cidades com diásporas grandes, como Roma, Antioquia e Alexandria, e que contavam com dezenas de sinagogas, algumas até concorrentes entre si?

O papel de autoridades gentias também poderia atuar, como procedeu Júlio César ao conceder privilégios aos judeus das cidades da Ásia Menor (GOODMAN, 2010, p. 60), mas seria improvável uma ação gentia isolada de algum componente judaico. Provavelmente, quando um juiz romano convocava um judeu aos tribunais, sua liberação

durante o *Shabat* estava legitimada por alguma lista ou consulta feita pela comunidade local ou por alguma liderança ou conselho de representantes judeus. Estas indefinições aumentam quando nos deslocamos para as *margens*, observando os prosélitos, tementes e judaizantes: eles eram considerados judeus? Por quem?

Shaye J. D. Cohen (1999) reconhece estas indefinições, trabalhando com estimulantes possibilidades. Originalmente *judeu* era um termo epônimo que designava os habitantes da Judeia (*Ioudaia* em grego, como transliteração do hebraico *Yehudah*), adjetivo, depois substantivo, que tinha por base o nome do antigo reino do Sul, *Judá* ou *Judeia* (PAUL, 1983, p. 87). Observando a etimologia da palavra, Luís Eduardo Lobianco (1999, p. 31) observa que este nome era portador de um “valor quase patronímico, visto que era diretamente vinculado à *Judah*, filho de Jacó – ou Israel –, logo bisneto de Abraão, considerado pela tradição hebraica como o primeiro patriarca hebreu”. O *ioudaîos* grego (pl. *ioudaîoi*), *iudaeus* latino (pl. *iudaei*), *yehudai* aramaico (pl. *yehudain*) e *yehudi* hebraico (pl. *yehudim*) também teria um significado étnico-geográfico similar aos dados aos egípcios, trácios e persas, ou seja, os *ioudaîoi* constituíam uma nação ou povo vivendo em sua terra ancestral. Como anota Cohen (1999, p. 133), este componente étnico aproximava-se da percepção grega de *ethnos*, pois os judeus compartilhavam de características importantes, como o “sangue” (uma ancestralidade comum atrelada aos patriarcas e figuras como Abraão e Moisés), a linguagem, o mesmo modo de adoração ao seu deus nacional e um modo de vida comum, orientados em uma *ethnic homeland* (1999, p. 71) da *Ioudaia*.

Judeia, transliteração do latim *Judaea* e do grego *Ioudaia*, já demarcaria um território étnico em documentos da época persa, presentes no aramaico *Yehud* (PAUL, 1983, p. 94) e no livro de Esdras (6, 7). Em linhas gerais, esta localização ancestral dos judeus traria a marcação das fronteiras impostas na região por Nabucodonosor em 597 a.C. (PAUL, 1983, p. 95), reafirmadas pela autorização dada por Ciro, em 538 a.C., do regresso dos exilados e da reconstrução do Templo em Jerusalém (VIDAL-NAQUET, 1996, p. 708). Ainda no século I d.C., esta percepção geográfica permanece, como podemos conferir nas legendas das moedas romanas cunhadas em comemoração ao decapeamento da rebelião de 66-70 (*Judaea Capta*) e nas descrições de Josefo, que basicamente atribui ao termo Judeia tanto a região nas cercanias de Jerusalém, como também a extensão máxima dos reinos asmoneu e herodiano, comportando além da Judeia propriamente dita, a Idumeia, Samaria, Galileia e Pereia (*BJ*, II, 95-96, 247; III, 35-58. *AJ*, XIII, 50; XVII, 318-319).

Se, inicialmente, o termo *ioudaîos* significava o indivíduo natural da *Ioudaia*, na Diáspora esta característica geográfica determinante foi atenuada, ganhando um significado quase que exclusivamente étnico. Seus membros se organizavam em

associações ou corporações que respeitavam elementos comuns reconhecidos como judaicos, profundamente orientados pelo universo religioso e cultural. Assim, o imperador Cláudio reconhece os judeus de Alexandria como uma *nação* (COHEN, 1999, p. 74).

Esta identificação do termo *judeu* em atributos etnogeográficos sofreu importantes modificações durante as revoltas macabeias e o período Asmoneu. Ali os íntimos contatos com os gentios, especialmente com o mundo helenístico, colocou o problema da fé nesta equação. As ações em curso durante o reinado do selêucida Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) colocaram a questão: Jasão, Menelau e outros judeus *helenizantes* eram verdadeiros judeus? Equiparar YHWH como Zeus,⁹ transformando seu culto, seria uma transformação natural do modo como os judeus adoravam seu deus? Ou em um nível mais sensível ainda, se judeus podem adotar costumes gregos (2 Mac 4, 10-15), os gregos podem buscar costumes mosaicos? Como muito propriamente observou Shaye Cohen, é deste iminente risco de helenização que a concepção do judeu como o portador de uma expressão religiosa particular ganha destaque; esta *helenização* acaba por dar os contornos da *judaização*,¹⁰ libertando-a de um carimbo geográfico determinante.

Assim, seguindo Cohen (1999, p. 70) em um esforço de síntese, identificamos que no período por nós estudado o termo *ioudaîos* comportava três significados básicos:

1. Como *judaico*, em função do nascimento e/ou da geografia;
2. Como *judeu*, em função das práticas religiosas e culturais;
3. Como cidadão ou súdito, em função do Estado/Reino da Judeia (asmoneu e herodiano).

Ou seja, no tempo em que Filo e Josefo escreveram, *ioudaîos* dá conta de identificar outras questões além da formulação etnogeográfica. A interessante descrição que Josefo fez da família real de Adiabene é relevante, visto que eles não são etnicamente judeus, mas são entendidos como tais pelo historiador (*AJ*, XX, 38-39), pois se converteram ao universo religioso judaico. *ioudaîos* passa a significar também o indivíduo que acredita e segue certas práticas religiosas específicas dos judeus, independentemente de sua etnia (COHEN, 1999, p. 78-79). Em uma discutida passagem de *Antiquitates Judaicae*, Josefo cita um "judeu chamado Átomos, um cíprio de nascimento" (*AJ*, XX, 142). Átomos poderia ser um judeu nascido de origem cipriana? Ou teria sido um indivíduo de outra origem étnica que escolheu se converter ao judaísmo? O caso dos idumeus também exemplifica a questão, uma vez que eles foram conquistados, juntamente com suas cidades de Adora e Marisa, pelo asmoneu João

⁹ John J. Collins, estudando referências em Filón, Aristetas e Aristóbulo (citado por Eusébio), observa que "o grande deus Zeus, pelo menos em suas formulações mais filosóficas, foi considerado contraparte satisfatória do Deus Altíssimo, mesmo que a mitologia homérica indubitavelmente tivesse sido problemática para a maioria dos judeus", reconhecendo também que "a disposição judaica em aceitar Zeus como um nome alternativo para Deus não conferiu uma disposição em participar em culto pagão" (COLLIN, 2010, p. 33-34).

¹⁰ "Conversion to Judaism thus emerges as an analogue to conversion to Hellenism" (COHEN, 1999, p. 135).

Hircano. O rei forçou os homens a se circuncidarem e converteu os derrotados (*AJ*, XIII, 257-258). Etnicamente os idumeus não eram judeus, mas foram culturalmente e politicamente integrados; transformaram-se em judeus pela adoção da religião e pelo pertencimento ao Estado judaico. Todavia, como anotou Josefo com uma ponta de ressentimento, na época da revolta judaica os idumeus eram percebidos como “meio judeus” (*AJ*, XIV, 403).

Shaye Cohen compreende estas sutilezas, principalmente nas comunidades judaicas espalhadas pela bacia mediterrânea. Inicialmente estas comunidades diaspóricas estavam organizadas em associações cujo crivo de pertencimento balizava-se na etnia, ou seja, somente membros da etnia judaica e seus descendentes eram incorporados (COHEN, 1999, p. 79). No decorrer do tempo, com o desenvolvimento destas comunidades e de suas relações com os gentios, estas associações passaram também a utilizar uma definição religiosa como critério, permitindo que indivíduos portadores de outras etnias, mas crentes no judaísmo e observantes de suas práticas, fossem aceitos em suas reuniões (COHEN, 1999, p. 80).

Resumindo, entre a comunidade do Qumran e os seguidores dos Asmoneus estão presentes enormes diferenças, tanto de pensamento quanto de conduta, mas que comportam uma unidade com limites difíceis de determinar. Ao reconhecer que os judeus entre os séculos I a.C. e II d.C. produziram uma cultura em contínua variação diacrônica, com desenvolvimentos em torno de elementos internos e externos que variam com o tempo ou dentro de uma época em particular (SACCHI, 2004, p. 535), o período antes tratado como *tardio* e decadente recuperou sua originalidade.

Referências

- BARON, S. W. *História e historiografia do povo judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BEN-YEHUDA, N. *The Masada Myth: collective memory and mythmaking in Israel*. Madison: State University of Wisconsin Press, 1995.
- BOCCACCINI, G. *Além da hipótese essênica: a separação dos caminhos entre Qumran e o judaísmo enóquico*. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. *Middle Judaism: Jewish thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.* Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- BOYER, A; HAYOUN, M-R. *La historiografía judía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- BRIGTH, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2004.
- CATROGA, F. *Memória, história e historiografia*. Coimbra: Quarteto, 2001.
- COHEN, S. J. D. *The beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties*. Berkeley: University of California Press, 1999.

- DEGAN, A. A identidade incômoda: uma proposta de leitura do *Bellum Judaicum* de Flávio Josefo. *Politeia - História e Sociedade*, v. 9, n. 1, p. 213-237, 2009.
- FELDMAN, S. Nas ruínas da História. Ou como celebrar ou “se lembrar” de Nove de Av. *Visão Judaica*, Curitiba, 2009.
- FOHRER, G. *História da religião de Israel*. São Paulo: Academia Cristã/Paulus, 2006.
- GOODMAN, M. Identidade e autoridade no judaísmo antigo. In: NOGUEIRA, P. A. S.; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- GUARINELLO, N. L. História científica, história contemporânea e história cotidiana. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 24, n. 48, p. 13-38, 2004.
- GUIGNEBERT, C. *De los profetas a Jesús: el mundo judío hacia los tiempos de Jesús*. México: Unión Tipográfica Editorial Hispano América, 1959.
- _____. *El cristianismo antiguo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- HORSLEY, R. A. *Arqueologia, História e sociedade na Galileia: O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000.
- KAUFMANN, Y. *A Religião de Israel: do início ao exílio babilônico*. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- LOBIANCO, L. Ed. *O Outono da Judeia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob o domínio romano. Flávio Josefo e sua narrativa*. 1999. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1999.
- MEIER, J. P. *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*. Navarra: Verbo Divino, 1998. Tomo I: Las raíces del problema y la persona.
- _____. *Un judío marginal*. Navarra: nueva visión del Jesús histórico. Navarra: Verbo Divino, 2003. Tomo III: Compañeros y competidores.
- NEUSNER, J. *Introdução ao judaísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- _____. *Three questions of formative Judaism: history, literature, and religion*. Leiden: Brill, 2002.
- NOGUEIRA, P. A. S. O poder da diferença: o judaísmo como problema para as origens do cristianismo. In: FUNARI, P. P. A.; SILVA, M. A. O. (Orgs.). *Política e identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: FAPESP/Annablume, 2010.
- _____; FUNARI, P. P. A.; COLLINS, J. J. (Orgs.). *Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Annablume, 2010.
- PAUL, A. *O judaísmo tardio: História Política*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- POMIAN, K. Periodização. In: ROMANO, R. (Dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1993. v. 29.

- PROST, A. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- SACCHI, P. *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- SANDERS, E. P. *Judaism, practice and believe 63 BCE-66 CE*. London/Philadelphia: Trinity Press, 1992.
- _____. *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Verbo Divino, 2000.
- _____. *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.
- SCHMIDT, F. *O pensamento do Templo: de Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1998.
- SMITH, A. D. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell, 1986.
- VIDAL-NAQUET, P. *Los judíos, la memoria y el presente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- ZERUBAVEL, Y. *Recovered roots: collective memory and the making of Israeli national tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

O elemento religioso na interpretação dos acontecimentos da *Guerra pérsica**

The religious element in the interpretation of the events of 'Persian War'

Lyvia Vasconcelos Baptista**

Resumo: Procópio de Cesareia, historiador bizantino, retratou o governo de Justiniano no século VI d.C. de forma muito distinta. Ao narrar as ações do imperador, o autor disponibilizou um conjunto heterogêneo de informações religiosas que ainda leva muitos historiadores a discutir o significado de suas crenças e a importância da providência divina na interpretação dos acontecimentos. O objetivo deste artigo é enfatizar o elemento religioso na *Guerra pérsica*, discutindo o uso de imagens cristãs, de caráter fatalista, como ferramenta de crítica ao imperador Justiniano e o papel de Deus e da sorte na explicação dos acontecimentos.

Abstract: Procopius of Caesarea, a Byzantine historian, in the sixth century AD, provided very different pictures of the Justinian's ruler. The author, in his Works, also provided a heterogeneous set of religious information that still leads many historians to discuss the meaning of his beliefs and importance of Divine Providence in the interpretation of events. The purpose of this article is to emphasize the religious element in the *Persian War*, discussing the use of Christian references, in a fatalistic way, in order to criticizing the Emperor Justinian. Also we will discuss the role of God and *Tykhe* in the explanation of events.

Palavras-chave:

Império Bizantino;
Procópio de Cesareia;
Tykhe;
Deus.

Keywords:

Byzantine Empire;
Procopius of Caesarea;
Tykhe;
God.

Recebido em: 20/04/2015
Aprovado em: 30/05/2015

* As ideias deste artigo foram apresentadas na tese *O Logos da Guerra pérsica: uma análise da perspectiva histórica da obra de Procópio de Cesareia (VI d.C.)*, defendida em 2013, sob a orientação de Anderson Zalewski Vargas, na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, com o financiamento da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior).

** Professora Adjunta do curso de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, *campus* Natal.

Procópio de Cesareia, historiador bizantino do século VI d.C., compôs três obras com estilos muito diferentes para retratar o governo de Justiniano e o contexto político e bélico do Império. A narrativa que elabora sobre as guerras de reconquista das províncias imperiais e reconstituição das fronteiras do Império Romano é intitulada *História das guerras* (*Hyper ton polemōn logoi*) e seu conteúdo dividido em oito livros, organizado em três seções (pérsica, gótica e vandálica). A outra obra, *História secreta* (*Anekdotai*), apresenta as “verdades” não ditas na narrativa anterior, retomando vários dos acontecimentos relatados na primeira, com uma avaliação diferente. Já o escrito *Sobre os edifícios* (*Ktismata*) está repleto de elogios ao imperador e listas imprecisas de trabalhos de construção/restauração realizados na capital do Império e regiões próximas.

Na obra *Sobre os edifícios*, Procópio associa a imagem do imperador à proteção divina. O autor afirma que Justiniano teria subido ao trono, confiado por Deus, com a missão de “cuidar de todo o Império Romano e, tanto quanto possível, refazê-lo” (*Sobre os edifícios*, II, 6, 6). Se, nesta obra, o imperador é o servo mais abençoado de Deus, para o bem do Império, na *História secreta* ele é a causa de todos os males. Justiniano é caracterizado como um comandante da tirania [*tyrannida*] (*História secreta*, 10, 23), criador da miséria [*penias dêmiourgos*] (*História secreta*, 8, 33), rei dos demônios [*daimonōn ton arkhontai*] (*História secreta*, 12, 26) e corruptor da moral [*diaphthoreus tōn eu kathestōtōn*] (*História secreta*, 6, 21-22).

Diferentemente, a *História das guerras* não apresenta um julgamento explícito das ações imperiais e a “objetividade” do autor na apresentação dos fatos narrados foi constantemente valorizada.¹ Enquanto na *História secreta* Justiniano é a própria personificação do Anticristo e o poder imperial a manifestação do mal,² na *História das guerras* faltam afirmações que emitam claramente a opinião religiosa do autor ou que vinculem diretamente a imagem imperial ao modelo cristão. Essas diferenças levaram os estudiosos a conclusões muito divergentes sobre as crenças religiosas de Procópio, que já foi considerado “meio pagão”, “judeu”, “samaritano”, “quase maniqueísta”, “deísta cético”, “dualista”, “cristão convencional”, “ariano”, “monofisista simpatizante” e “livre pensador judaico cristão”³.

Segundo Averil Cameron (1996, p. 113), talvez devido à preocupação com os limites de objetividade na escrita procopiana, é quase impossível rastrear alguma declaração direta acerca da sua crença. Por outro lado, a atribuição de um caráter cético aos trabalhos

¹ Edward Gibbon, por exemplo (1737-1794) apontou a disparidade de estilos do *corpus* procopiano, afirmando que nos escritos sobre o reino de Justiniano, “Procópio sucessivamente compôs a *história*, o *panegírico* e a *sátira* de seu próprio tempo (GIBBON, 1985, p. 46).

² Para Petre Guran (2007, p. 75), o retato que Procópio faz de Justiniano é um bom exemplo da crise escatológica na historiografia bizantina que tendia a identificar um mau imperador com o Anticristo.

³ Lista elaborada por Anthony Kaldellis (2004, p. 166).

de Procópio não é convincente, porque parece inegável a influência religiosa nas suas três obras, uma vez que elas comportam suposições de providência divina⁴, da polaridade entre o bem e mal⁵, bem como apresentam a relação do imperador com o sobrenatural⁶ e a possibilidade do milagroso.⁷

Apesar de colocada no “pedestal do racionalismo”,⁸ a *História das guerras* também forneceria elementos para problematizar as ideias religiosas veiculadas pelo autor. Assim, o objetivo deste artigo é enfatizar o elemento religioso na interpretação dos eventos elaborada por Procópio de Cesareia, a partir da análise da primeira parte da *História das guerras*. Ao tratar das guerras do exército imperial contra os persas, Procópio teria, em primeiro lugar, utilizado imagens cristãs, de caráter fatalista, como ferramenta de crítica ao imperador Justiniano. Em segundo lugar, por estar inserido numa sociedade cristã de valorização classicista, teria apresentado uma visão dos acontecimentos que remetia a Deus ou à fortuna algumas causas e resultados da guerra.

Procópio e o elemento religioso

Possivelmente com o intuito de promover uma unidade religiosa e política, Justiniano veiculou imagens que o associavam a um piedoso servo de Deus. No seu *Corpus Iuris Civilis*, o imperador afirma a centralidade do cristianismo no cotidiano de todos os povos submetidos ao seu Império, ao dizer que,

⁴ “Para este desastre [...] não há maneira de expressar com palavras nem de conceber em pensamento alguma explicação, exceto, na verdade, se fizer referência a Deus [ton theon]” (*Guerra pérsica*, II, 22,2).

⁵ “Dizem também que um monge muito querido por Deus [tôi theôi] [...] foi enviado a Bizâncio para interceder pelos habitantes que viviam em suas proximidades, os quais eram objetos de violências e injustiças intoleráveis[...]; que ao chegar aqui conseguiu audiência, junto ao imperador, porém quando se dispunha a entrar junto dele, ao cruzar o umbral que havia ali com um pé, de repente retrocedeu dando um passo atrás[...] Quando os que o acompanhavam o perguntaram porque havia feito isto, dizem que ele afirmou resolutamente que havia visto o príncipe dos demônios [tôn daimonôn ton arkhonta] sentado no Palácio sobre o trono e que não podia nem considerar ter trato com ele ou pedir-lhe nada” (*História secreta*, XII, 24, 27).

⁶ “Algumas pessoas que o acompanhavam até altas horas da noite e residiam no Palácio [...] acreditaram ver uma espécie de estranha aparição demoníaca [daimonion] em seu lugar. Uns diziam que Justiniano, levantando-se de repente do trono imperial, dava passeios por ali, [...] e que ainda quando sua cabeça desaparecia repentinamente, o resto de seu corpo parecia percorrer os corredores durante horas[...] Outro dizia que estando de pé junto a ele quando se encontrava sentado viu de repente como seu rosto se converteu em uma espécie de massa de carne indistinta, pois não tinha sobrancelhas[...] Porém, passado um tempo o foi possível ver como regressavam os traços de seu rosto” (*História secreta*, XII, 21, 23).

⁷ “Pouco tempo antes dessa calamidade Deus [ho theos] mostrou um sinal aos habitantes daquela cidade, pelo qual ele indicou as coisas que ocorreram” (*Guerra pérsica*, II, 10).

⁸ Na publicação de 1985 Averil Cameron afirma que é preciso considerar as três composições de Procópio naquilo que supera suas superficiais diferenças, descobrindo a coerência geral que aí se estabelece (CAMERON, 1996, p. xi). Desta forma, as obras precisam perder os superlativos, ou seja, a *História secreta* pode ser vista de forma menos panfletária e a *História das guerras* poderia descer do “pedestal do racionalismo”. Tal postura possibilita-nos a ampliação de perspectivas e confere aos trabalhos um caráter mais interessante, embora os torne menos impressionantes (CAMERON, 1996, p. 113).

Nós desejamos que todos os povos sujeitos ao nosso benigno império vivam sob a mesma religião que o Divino Pedro, o Apóstolo, deu aos Romanos [...] em acordo com as regras da disciplina apostólica e a doutrina evangélica, nós devemos acreditar que o Pai, Filho e Espírito Santo constituem uma única divindade, dotados com igual majestade, e unidos na Santíssima Trindade (*Corpus Iuris Civilis*, I, I.).

O esforço de Justiniano em divulgar sua vinculação com as questões religiosas não é estranho às características do Império. Franz Georg Maier enfatiza, por exemplo, que os debates religiosos e a atividade política parecem sempre inseparáveis no contexto bizantino, “a propagação do Evangelho e a conversão dos infiéis, assim como a defesa da fé e a conservação de uma confissão única eram tarefas encomendadas tanto ao Estado quanto à Igreja” (MAIER, 1991, p. 26). Por esse motivo, a propaganda religiosa servia muito bem como motivo para a anexação territorial e econômica de outros territórios.

A corte imperial parecia funcionar como uma espécie de reflexo do mundo celestial, de acordo com as referências que aparecem nas obras bizantinas. O próprio Justiniano se esforçou para demonstrar esse vínculo. O ideal de unidade configura-se nas várias manifestações do poder de Justiniano e a preocupação com a “paz da Igreja” identificava-se como a própria paz do Império.⁹

Na narrativa de Procópio, uma de suas primeiras ações de Justiniano como governante único do Império foi encarregar Belisário de construir uma fortaleza próxima à fronteira. A reclamação dos persas foi acompanhada por uma pequena batalha, seguida da derrota do lado romano e destruição da parte construída da fortaleza (*Guerra pérsica*, I, 13, 1-8). Depois disto, informa Procópio, Justiniano enviou Belisário numa campanha militar contra aquele povo. Na primeira grande batalha, Procópio narra com detalhes os preparativos, táticas de guerra e disposição dos exércitos. Além disso, descreve o diálogo entre os lados, no qual primeiramente, os romanos escrevem:

a primeira das bênçãos [*agathon*] é a paz, como concordam todos os homens que tem pelo menos uma pequena parte de sua razão [*logismou*] partilhada. A isso segue que se alguém deve ser o destruidor [*dialytēs*] dela, ele seria o maior responsável [*aitiōtatos*], não somente pelos problemas [*tōn kakōn*] que chegam aos que estão próximos a ele, mas também por uma população inteira [*homogenēs*] (*Guerra pérsica*, I, 14, 1-2).

⁹ Segundo Rafael González Fernández (1998, p. 60), talvez por tal contexto, não seria estranho que o decreto dos imperadores Valentiniano II, Graciano e Teodósio II, promulgado na Tessalônia, em 380, seja a primeira lei do Código de Justiniano, cujo conteúdo baseia-se no estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império e como norma de fé: aquela que se vale da autoridade dos bispos Dámaso de Roma e Pedro de Alexandria. Presente também no *Codex Theodosianus*, tal decreto não ocupava, contudo, o lugar privilegiado conferido a ele no Código de Justiniano, estabelecendo, a partir do VI século, uma única religião, reconhecida no aparato estatal, fazendo-se uma força religiosa e ideológica, na qual se apoiaria o ideal de unidade do Império.

Os problemas capazes de atingir uma região inteira demonstram a ideia da amplitude negativa da guerra. Procópio não menciona Deus aqui, pois atribui a guerra e a destruição que ela causa à ação humana. Em outra passagem, entretanto, Procópio relata que Belisário, aconselhando a atitude pacífica dos soldados, pois estavam na época da Páscoa, diz o seguinte: “[...] Deus [*ho theos*] está sempre acostumado [*xynairesthai*] a socorrer homens em perigos [*kindynōn*] que são necessários, não naqueles que eles mesmos escolhem” (*Guerra pérsica*, I, 18, 21). O historiador não parece fundamentar a guerra de Justiniano em termos de necessidade, ao contrário, sua primeira digressão, retomando o tempo que o imperador Arcádio foi tomado pela preocupação de como deixar um império seguro para os seus herdeiros, destaca como as escolhas de cada personagem desencadearam o conflito bélico. O caminho para a guerra foi uma escolha humana, principalmente um projeto de Justiniano para retomar as regiões do antigo Império Romano, como os discursos no interior da obra deixarão claro. Fato interessante, por exemplo, é a inexistência de qualquer menção a acontecimentos inesperados, capazes de mudar a ordem dos racionamentos humanos, nessa primeira parte. É somente quando a guerra já está estabelecida, e podemos afirmar, possivelmente por causa da situação bélica, que temos a descrição de alguns fenômenos divinos ou naturais e sinais de uma ação divina futura.

A revolução *Nika*, que comprometeu a organização da cidade de Constantinopla e a própria segurança do poder de Justiniano, pode ser considerada nesses termos. Segundo o historiador: “Naquele tempo ocorreu em Bizâncio uma inesperada sedição popular, que foi, contra o que cabiam pensar, a maior de todas e acabou em um grande desastre para o povo e o Senado” (*Guerra pérsica*, I, 24, 1). Embora Procópio desenvolva considerações sobre uma situação bastante propícia ao surgimento de uma revolta, dada a natureza radical dos membros vinculados às cores do circo: azul e verde, o caráter inesperado da sedição é destacado.

Já no livro II, Procópio faz referência a duas estranhas aparições de um cometa,¹⁰ informando que o fenômeno despertou o interesse dos entendidos no assunto. Os eventos que ele relata em seguida dizem respeito à invasão dos hunos em solo romano, bastante considerável em termos de amplitude e violência. Segundo o historiador, uma invasão já havia ocorrido antes, mas nunca chegou a provocar tantos males [*kaka*] (*Guerra pérsica*. II, 4, 4).

Outro evento de natureza catastrófica é a epidemia que acometeu os bizantinos durante o conflito com os persas. Segundo a descrição,

¹⁰ Segundo o relato o cometa apareceu “primeiro longe como um homem alto, mas depois maior. E o final dele estava na direção do ocidente e seu começo na direção do oriente, e ele seguiu atrás do próprio sol. Pois o sol estava em Capricórnio e ele estava em Sagitário” (*Guerra pérsica*, II, 4, 2).

Naquele tempo se declarou uma epidemia [*loimos*] que esteve a ponto de acabar [*exitēla*] com toda a raça humana [*anthrōpeia*]. Agora, no caso de todos os outros flagelos enviados pelos céus [*ouranou*], alguma explicação da causa [*aitiou logos*] pode ser dada por homens ousados [*andrōn tolmētōn*], tal como as muitas teorias propostas por aqueles que são habilidosos nesses conteúdos; pois eles amam conjurar sobre causas que são absolutamente incompreensíveis para os homens, e fabricar estranhas [*huperorios*] teorias de filosofia natural [*physiologias*], [...] mas para essa calamidade [*tōi kakōi*] é completamente impossível expressar em palavras [*logōi*] ou conceber em pensamento [*dianoiai*] alguma explicação, exceto se na verdade referir isso a Deus [*ton theon anapheresthai*]. [...] se estendeu pela terra inteira, e atingiu qualquer vida humana, por muitos distintos que eram os homens uns dos outros [...] (*Guerra pérsica*, II, 22, 1-5).

A peste afetou os assuntos da guerra diretamente (*Guerra pérsica*, II, 24, 12), segundo a descrição oferecida por Procópio. O autor informa que somente Deus poderia ter trazido tal calamidade aos homens, anulando as explicações fisiológicas ou outras teorias que os homens insistiram em pronunciar com o intuito de enganar os demais. A referência a Deus é uma especificidade do relato da peste em Procópio. A descrição epidêmica foi um recurso comum na historiografia. Consagrada por Tucídides,¹¹ encontramos, no entanto, o relato da peste já na obra de Homero. Na *Ilíada*, a peste [*loimos*] é causada pelo *mēnis* de Apolo (1. 75).¹²

Uma leitura possível da obra de Procópio é aquela que indica a partir da referência a eventos fatalistas e superlativos, seja pelo resultado da ação humana ou pela vontade de Deus, uma amplitude negativa da guerra de Justiniano contra os persas. O autor poderia ter manuseado uma crítica ao governo através dos elementos cristãos, capazes de atingir a atenção de um público direta ou indiretamente ligado às diferentes confissões do Império. Se considerarmos o contexto do Império Bizantino, inserido em debates teológicos, nos quais o imperador esteve particularmente envolvido, a elaboração de uma determinada visão sobre o processo político deveria lidar com o material religioso, se almejasse a reação dos leitores. Se Justiniano se esforçou por vincular o seu poder com a imagem celestial, uma crítica partindo de motivos religiosos, sugerindo uma “impressão escatológica”, por exemplo, poderia ser o melhor caminho para emitir um julgamento que viria a ser um potencial objeto de atenção.

Mais do que um instrumento de ataque imperial, entretanto, a referência a Deus parece fazer parte da própria concepção de história na *Guerra pérsica*. De forma geral,

¹¹ Tucídides parece ser sempre o autor mais vinculado ao relato da peste. Nos exercícios retóricos, Aftônio afirma que felizmente a narrativa dos eventos sobre a guerra no Peloponeso foi preservada para a posteridade, pela obra de Tucídides. O autor enumera as informações importantes da obra, dentre elas, o fato de os atenienses terem ficado doentes por causa da peste, “essas coisas uma vez e para sempre estão protegidas por todo o tempo pela história de Tucídides” (*Progymnasmata*, 23-24).

¹² O debate sobre o real sentido do termo ainda anima a discussão sobre a obra de Homero. Entretanto, parece um consenso vincular o uso do termo com a tradução de “ira” dos deuses, principalmente de Aquiles (BLICKMAN, 1987, p. 2).

a obra parece evidenciar dois motores principais para os eventos: a ação dos homens e os princípios suprassensíveis que governam os assuntos humanos e que não podem ser previamente conhecidos.

Tykhe e Theos na Guerra pérsica¹³

Segundo Warren Treadgold, interpretando as razões dos acontecimentos, a grande maioria dos historiadores de uma tradição dita “pagã” acreditava que a Fortuna era a principal causadora dos eventos, “[...] embora suas concepções do que foi a Fortuna variaram de uma real deusa chamada *Tykhe* para uma ideia nebulosa de boa ou má sorte” (TREADGOLD, 2010, p. 21). Já os cristãos, segundo o autor, atribuíram as coisas merecidas que a Fortuna trazia a uma atividade da divina providência, enquanto que as coisas injustas eram resultado da ação de demônios que os pagãos consideravam deuses. Apesar da influência desses elementos incontrolláveis, os historiadores antigos atribuíram, preferencialmente, aos seres humanos o controle e responsabilidade pelos eventos, especialmente aos importantes gerais e imperadores (TREADGOLD, 2010, p. 21).

Para J. Haury (1896), *tykhē* designa, na narrativa procopiana, uma força suprema, devido ao fato de este historiador pertencer à escola de Gaza,¹⁴ que utilizava os termos *theos* e *tykhē* no mesmo sentido (HAURY apud DOWNEY, 1949, p. 90). Karl Krumbacher (1897, p. 233-234) pontua que o uso confuso entre *theos* e *tykhē* explica-se pelo fato de que, em Procópio, a concepção antiga de fortuna não reside na reflexão e convicção filosófica dos seus modelos, mas somente é reflexo das considerações da técnica literária.¹⁵

Para Maria Kouroúmalí (2005, p. 66), na obra de Procópio, Deus e fortuna são “forças intercambiáveis, algumas vezes operando juntas, que ele usou no lugar de

¹³ Preferimos usar o termo *tykhe* à sua tradução para evitar confusões. Entretanto, em algumas passagens o termo aparecerá traduzido como “fortuna” sem o uso da maiúscula, pois “Fortuna” também foi uma palavra repleta de sentido na literatura latina. A Fortuna, dos romanos, segundo Jerold Frakes (1998, p. 13), parece ter se assemelhado à *tykhe* grega, principalmente após a consolidação do império e a consequente redução das diversas formas da divindade ao culto pessoal do imperador e dos membros da família real. Nesse momento, uma única deusa Fortuna, derrubou as deusas *Fortunae*, se aproximando da forma abstrata e onipotente da *tykhe* do mundo helenístico. No panteão romano, o resultado disso foi a forte presença de uma divindade universal: a *Fortuna Panthea*, que “usurpou as funções, símbolos e até os nomes das outras divindades (FRAKES, 1998, p. 13).

¹⁴ Se desenvolve uma comunidade monástica intelectual na região de Gaza, entre os séculos IV e VII, caracterizada por uma intensa atividade literária, produzindo trabalhos como: instruções monásticas, tratados históricos e hagiográficos, cartas e outros tipos de composições. No século VI, o monasticismo alcança sua melhor fase em Gaza (no período em que Barsanúfo, o grande velho homem, se torna governador da província – famoso também por sua liderança religiosa), quando seus representantes monásticos calcedonianos se tornam os líderes do cristianismo ortodoxo na Palestina. Ao mesmo tempo, um centro para estudos clássicos, com sua famosa escola de retórica, emergiu em Gaza (BITTON-ASHKELONY; KOFISKY, 2006, p. 4).

¹⁵ Entretanto, Procópio não se esforça em deixar claro que a *tyche* da Antiguidade clássica não pode ser reconciliada com o cristianismo.

motivos e causas históricas". A autora considera que, pela forma como Procópio utiliza um e outro elemento, ele não parece ter uma visão clara de qual poder desempenha o maior papel no curso dos eventos que narra. Deus apresenta uma característica mais moral, por vezes atuando como o vingador de uma transgressão de comportamento moral, enquanto que a Fortuna se comporta de forma mais caprichosa. Além disso, parece existir a tendência em responsabilizar a *tykhē* pelos males e infortúnios ocorridos, enquanto Deus parece desempenhar um papel de quem fornece graças. Procópio reconheceu o poder da *tykhē* e "a despeito da atitude cética apresentada em algumas passagens, a abundância de digressões anedóticas com um elemento místico ou supersticioso, além de sonhos e sinais, indica que ele estava inclinado a aceitar isso como válido". Como conclusão, a autora afirma que, ao contrário de Tucídides, que atribui apenas um papel marginal ao sobrenatural, Procópio atribui a essas forças um grande papel em sua narrativa para evitar a necessidade de uma explicação histórica racional (KOUROÚMALI, 2005, p. 67). Antes de apoiar ou criticar as considerações sobre a relação entre *theos* e *tykhē* na obra de Procópio, é necessário apresentar a incidência desses elementos na dinâmica narrativa da *Guerra pérsica*.

Nenhuma referência a *theos* ou *tykhē* é feita no próêmio da obra. A primeira menção à influência sobrenatural na ordem dos eventos é dada na digressão inicial que informa sobre os pensamentos de Arcádio (377-408) de assegurar um império pacífico e organizado aos seus sucessores. Procópio informa que o imperador resolveu, então, nomear Yazdegerd I (399-420), o rei persa, como tutor de seu filho, devido aos conselhos de homens sábios dentre os conselheiros reais ou "por alguma inspiração divina que veio até ele [*ē theias tinos epipnoias autōi genomenēs*]" (*Guerra pérsica*, I, 2, 6). A primeira referência à sorte ou Fortuna é feita durante a descrição da morte do rei persa Peroz, ao cair no fosso com o seu exército e filhos. O historiador informa que "para os poucos que tiveram a sorte [*etykhen*] de não cair no fosso, ficaram nas mãos do inimigo" (*Guerra pérsica*, I, 4, 32). O termo também é apresentado durante a descrição da "Prisão do esquecimento". Quando Kavadh assume o poder, relata Procópio, ele promove algumas ações que não agradam a população. Frente a isso, os persas elegem Balash,¹⁶ irmão de Peroz, como rei legítimo e colocam Kavadh nessa "Prisão", informando que a lei proíbe a menção ao nome de quem "por acaso [*tykhēi*] é lançada nela" (*Guerra pérsica*, I, 5, 8). Nestas passagens, entretanto, o elemento sobrenatural não participa clara e ativamente do desenrolar dos eventos. A menção corriqueira tanto das coisas divinas quanto das

¹⁶ Segundo Averil Cameron (1996, p. 155), Procópio confunde Balash, o irmão de Peroz, que sucedeu ele com Djamasp que retirou Kavadh do poder temporariamente, com base na informação de Agatias (*História*, IV, 27).

obras da fortuna (algumas vezes com o sentido de acaso) pode indicar que ambos faziam parte do arsenal de elementos que o historiador tinha à sua disposição para pensar a atuação sobrenatural no mundo dos homens e que referenciá-los nem sempre foi uma ação refletida de atribuir a eles a causa dos eventos.

Pouco depois, na descrição do confronto entre o exército de Kavadh e os cidadãos de Amida, por ocasião do primeiro conflito, de fato, entre persas e romanos encontramos algumas referências à atuação de Deus, da magia e da Fortuna no destino dos homens. Procópio relata que o rei persa invadiu a Armênia e depois a cidade de Amida, que vivia tempos de paz e prosperidade (*Guerra pérsica*, I, 7, 4). O historiador insere o episódio que levou alguns hunos hefitálicas a jogarem pedras e flechas num eremita que vivia numa região próxima a Amida. Entretanto, informa Procópio, no momento em que miraram seus arcos, foram imediatamente paralisados e despojados de suas habilidades. Quando Kavadh soube do acontecido e presenciou o fenômeno, pediu desculpas pelas faltas dos bárbaros. Segundo relato, “[...] ambos, ele [Kavadh] e os persas que estavam com ele foram tomados de grande espanto, e ele suplicou a Jacobo que perdoasse os bárbaros [*barbaroi*] por aquele crime” (*Guerra pérsica*, I, 7, 9). O cristão perdoou o rei com uma palavra e pediu clemência aos fugitivos da guerra. Kavadh atendeu este desejo, como assegura Procópio (*Guerra pérsica*, I, 7, 5-11).

O relato continua informando sobre a dificuldade dos dois lados em concluir seus objetivos. O muro que protegia Amida estava fortemente vigiado e os persas, embora utilizassem vários instrumentos eficientes de guerra, não foram capazes de romper a defesa. Quando Kavadh resolveu desistir, alguns magos (*magoi*) impediram a retirada do exército persa interpretando que as mulheres nuas que apareceram para os homens simbolizavam que os cidadãos de Amida em breve “revelariam a Kavadh todas as suas coisas secretas e escondidas” (*Guerra pérsica*, I, 7, 19). Poucos dias depois, segundo Procópio, os persas conseguiram entrar na cidade, por uma peça da Fortuna (*tyche*), porque a torre estava sendo vigiada por monges e, naquela ocasião, eles tinham celebrado uma festa anual em honra a Deus e, portanto, bebido muito, tornando-se incapazes de realizar uma vigília adequada. Embora os cidadãos tenham tentado impedir a conquista, os persas usaram a força para alcançar o sucesso, matando muitas pessoas. Por esse motivo, um ancião da cidade afirmou que não era digno de um rei matar os cativos. Kavadh respondeu que assim fez devido à resistência oferecida pelos cidadãos. O ancião respondeu que o motivo disso era que Deus (*theos*) desejou colocar Amida nas mãos do rei persa, não pela decisão dos cidadãos da cidade, mas pelo valor [*aretē*] do inimigo (*Guerra pérsica*, I, 7, 31).

Na passagem acima, apesar de a sorte atuar no andamento dos fatos, foi o desejo de Deus a principal causa da resistência oferecida pelos cidadãos de Amida ao cerco

dos persas. Procópio ainda informa que quando o rei persa ouviu o discurso do ancião de Amida, se sentiu satisfeito e cessou a matança (*kteinlein*). Assim, também o desejo de Deus expresso na boca de um dos personagens foi capaz de desenvolver, pela reação de Kavadh, alguma influência nos acontecimentos. Na passagem, Deus parece atuar com um poder incontrollável pelos homens, mas espera certo comportamento moral mediante o evento para realizar o seu plano.

Após esse relato, os eventos passam a ser atribuídos à estratégia dos homens e um foco nos movimentos imperiais é perceptível. Procópio informa, por exemplo, que quando o imperador romano Anastácio soube que Amida estava sitiada pelos inimigos, enviou um exército tão forte que nunca antes ou depois conseguiu reunir. Dentre os generais estava Justino, que assumirá o trono posteriormente (*Guerra pérsica*, I, 8, 3). Essa informação parece mostrar que Procópio está escrevendo algum tempo depois dos acontecimentos ou retomou os escritos numa espécie de revisão. Portanto, ele não registra tudo automaticamente, muito provavelmente tomando apenas algumas notas, revelando a existência de uma arquitetura a ser compreendida para além dos fatos.

Apesar da superioridade romana, este exército resolveu atacar separadamente os persas e, seja pela lentidão com que avançara,¹⁷ seja pelas táticas empreendidas,¹⁸ perderam o confronto. Procópio também informa como Glones, o general que Kavadh deixou em Amida, morreu, devido a um estratagema de um camponês (em conchave com o exército bizantino) que afirmou ter sido atacado pelos romanos. Vendo a iniciativa persa para vingar esse ataque, o homem informou, propositalmente, o número de soldados inimigos errado, para que os persas encontrassem subitamente um número maior (*Guerra pérsica*, I, 9, 5-16). Posteriormente, o historiador menciona que os romanos recuperaram Amida (em 504), dois anos depois de conquistada, por meio de dinheiro. Quando viram a penúria da cidade, se sentiram envergonhados por ter reconquistado a cidade somente através da compra (*Guerra pérsica*, I, 9, 20-23). O relato procopiano do confronto entre romanos e persas parece favorecer o elemento bárbaro. Enquanto Kavadh conquista a cidade pela força, coragem, sorte e vontade divina, os romanos utilizam a mentira e o dinheiro para ter uma cidade praticamente destruída de volta.

O peso dos acontecimentos não só recai nas ações dos homens, mas também o próprio imperador parece atuar como representante divino. O historiador informa que Justino envia soldados para ajudar os iberos a se livrarem da imposição religiosa de

¹⁷ Procópio informa que “[...] esses exército foi reunido com considerável atraso, e avançou com pouca velocidade. Como resultado disso, eles não encontraram os bárbaros no território romano” (*Guerra pérsica*, I, 8, 6).

¹⁸ Segundo relato, os generais do exército romano que haviam sido enviados contras os bárbaros, mas não encontraram os soldados inimigos no território esperado, resolveram invadir a região inimiga “[...] entretanto eles não avançaram juntos contra os bárbaros, mas acamparam separados uns dos outros [...]” (*Guerra pérsica*, I, 8, 8).

Kavadh. Procópio afirma ainda que a nação dos iberos é cristã e realiza os cultos com muito zelo, mas os persas, tendo dominado esse povo, resolveram obrigá-los a fazer outros ritos (*Guerra pérsica*, I, 12, 1-4). O rei persa teria ordenado a Gourgenes, líder ibero,

[...] fazer todas as coisas como os persas estão acostumados [*nomizousi*] a fazer, e em particular não esconder seus mortos [*tous nekrous*] na terra em nenhuma circunstância, mas jogar todos para os pássaros e cães. Por essa razão, então, Gougenes desejava ir ao imperador Justino, e ele pediu para receber promessas [*pista*] de que os romanos nunca abandonariam os iberos aos persas. E o imperador deu a ele essas promessas com grande ânsia [...] (*Guerra pérsica*, I, 12, 4-5).

Caberia, portanto, ao imperador cuidar para que os cristãos não se desviassem do caminho religioso correto, forçados por uma confissão religiosa diferente. Procópio parece indicar a relação que a condição de imperador poderia ter com a ordem celestial, resultado da própria concepção de poder imperial entre os bizantinos.

A referência direta a Deus aparece novamente somente após a informação sobre a ascensão de Justiniano ao trono, seguida da nomeação de Belisário ao comando das tropas e consequente indicação de Procópio como assessor do general. Na descrição do confronto em Daras, o primeiro empreendido por Justiniano como imperador, o historiador apresenta uma sequência narrativa com muitos detalhes sobre as estratégias de guerra e disposição dos exércitos, se comparada, por exemplo, com a luta entre romanos e persas pela cidade de Amida. Nessa passagem, o historiador informa o envolvimento de mais generais e soldados, a atuação de tropas e oficiais estrangeiros e fornece com maior precisão os dados da geografia do local. A atuação das forças sobrenaturais fica limitada à sua menção na troca de cartas realizada por Belisário e pelo *mirranes* persa (responsável pela liderança das tropas). Belisário e Hemogenes escrevem do lado romano sobre as qualidades da paz “a primeira das bênçãos”, afirmando que “[...] o melhor general, assim, é aquele que é capaz de estabelecer a paz sobre a guerra [...]” (*Guerra pérsica*, I, 14, 1-2). Do lado inimigo, a resposta acusava os romanos de não cumprirem os acordos, por esse motivo, fala o líder persa “[...] Nós, entretanto, alarmados devido aos seus enganos, fomos compelidos a vir ante você armados” (*Guerra pérsica*, I, 14, 6).

Somente após uma primeira troca de cartas almejando o estabelecimento da paz, é que Belisário escreve mencionando a ajuda de Deus. O general informa que a acusação do rompimento do acordo é errônea e que os próprios persas perceberão isso logo. Entretanto, “já que você está ansioso por ações bélicas [*polemiōn ergōn*], nós nos prepararemos contra vocês com a ajuda de Deus [*xyn theōi*], que deseja, nós sabemos, nos ajudar no perigo, sendo movido [*ēgmenon*] pela inclinação pacífica dos romanos [...]” (*Guerra pérsica*, I, 14, 9). O *mirranes* responde, “tampouco nós entraremos em guerra

sem os nossos deuses [*aneu theōn*], e com a ajuda deles iremos ante você [...]” (*Guerra pérsica*, I, 14, 11). Após o diálogo entre os inimigos, Procópio descreve o discurso que os generais proferiram para os soldados como preparação das batalhas. Nem Belisário, nem o *mirranes* menciona em seus dizeres a ajuda ou providência dos deuses. Do lado romano, entretanto, os dizeres enfatizam que embora os persas fossem superiores fisicamente e em bravura, os soldados romanos poderiam vencer a batalha, pois, “enquanto as adversidades da Fortuna [*tykhēs enantiōmata*] não são definidas por um esforço, a razão [*gnōmē*] pode facilmente se tornar para um homem, em médico [*iatros*] para as doenças [*kakōn*] causadas por ele mesmo” (*Guerra pérsica*, I, 14, 22). Os romanos ganharam esse confronto, mas as incursões continuaram.

Na passagem acima é a ação do homem o instrumento capaz de determinar o resultado dos eventos. Se a referência à divindade é feita, no entanto, ela está presente somente como uma ajuda à preparação dos homens para a batalha. Mesmo contra a *tykhē*, a *gnōmē* poderia ter alguma influência, tratando ao menos os males que os homens infringem a si próprios.

A comparação da atuação dos deuses na batalha em Amida e Daras nos remete à conclusão de Maria Kouroúmali (2005, p. 66), de que o historiador usou Deus e Fortuna como uma alternativa para a falta de motivos e causas históricas. A atuação de Procópio como assessor do general Belisário ocorre depois da batalha em Amida, portanto, o historiador não acompanhou diretamente o primeiro confronto. A falta de informações históricas e militares pode ter resultado na ênfase no papel da providência divina e na influência das questões religiosas no desenrolar os eventos. Apesar das considerações de Kouroúmali servirem bem para explicar a diferença nos papéis exercidos pelo elementos sobrenatural nas duas batalhas mencionadas, as outras menções a Deus e Fortuna no decorrer da obra confundem essa conclusão.

Procópio informa que, no trajeto de Khurso para invadir o território romano e romper abertamente a chamada “paz eterna”, depois de passar pela cidade de Zenóbia e ver que nada havia para dominar ali, o rei persa passou por Sura, quando seu cavalo começou a relinchar e golpear o solo com seus cascos. Segundo o relato procopiano, os magos persas interpretaram que aquele lugar seria conquistado (*Guerra pérsica*, II, 5, 9-10). Depois de matar o comandante dos romanos numa primeira batalha, o bispo da cidade foi enviado para suplicar a piedade dos inimigos. A atuação sobrenatural, nessa passagem, envolve a premonição dos magos e não a providência de Deus, demonstrando a presença de outras formas religiosas.

No relato sobre a tomada da cidade de Antioquia, Procópio ressalta a agressividade dos persas e as desgraças sofridas pelos cidadãos. O discurso de Khusro que sucede

os acontecimentos destaca elementos religiosos. O rei persa disse aos embaixadores romanos o seguinte:

Não distante da verdade, eu sei, está o antigo dizer que Deus [*theos*] não dá bênçãos isoladamente, mas Ele mescla elas com males [*kakois*] e então confere aos homens. E por essa razão nós não temos mesmo riso sem lágrimas, mas existe sempre anexado [*parapepēge*] aos nosso sucesso [*eutykhēmasi*] alguma desgraça [*symphora*], e ao nosso prazer dor, não permitindo a ninguém aproveitar na sua pureza a boa sorte [*euēmerias*] como é concedida. Pois essa cidade, que é de toda proeminente importância de fato, bem como de nome na região dos romanos eu realmente consegui capturar sem o mínimo esforço, já que Deus tinha provido a vitória total e de uma só vez para nós, como vocês indubitavelmente podem ver. Mas quando eu vi o massacre de tal multidão de homens, e a vitória assim encharcada de sangue, não surgiu em mim nenhum sentimento de prazer que deveria seguir minhas realizações [*praxeōs*] [...] (*Guerra pérsica*, II, 9, 1-4).

Procópio sucede a descrição desse discurso emitindo um juízo sobre a postura de Khusro. O historiador afirma que ao contrário do que o rei persa disse, os romanos não fugiram, porque não foi dado tempo para isso e as palavras de Khusro intentavam unicamente atribuir a culpa a Justiniano daquilo que tinha sido sua própria culpa (*Guerra pérsica*, II, 9, 11). Nesta passagem, Procópio parece duvidar que Deus tenha ajudado os persas a ganharem a batalha, atribuindo novamente a causa dos eventos à ação humana, e ainda completa com uma reflexão sobre a ação da sorte. Desta forma, continua o historiador,

[...] sempre quando a Fortuna [*tykhē*] deseja fazer um homem grande [*megan*], ela faz no momento mais oportuno aquelas coisas que ela já tinha decidido, sem que nada se oponha à força de sua vontade; e ela não leva em consideração a situação do homem [*andros axiōma*], nem se propõem a prevenir a ocorrência de coisas que não deveriam ocorrer[...] não levando em consideração nenhuma dessas coisas, ela somente realiza aquilo que já tinha sido decidido por ela. Mas quanto a essas questões, deixe elas serem como Deus quiser (*Guerra pérsica*, II, 9, 13).

A reflexão acima é importante, pois é o autor mesmo quem a faz e não um dos personagens da obra. A passagem sucede a informação de que Khusro havia se tornado rei dos persas, valendo-se de sua "natureza singular [*physeōs atopiai*] [...]" (pois a má sorte [*tou daimoniou*] havia privado Zames de seu olho, ele que com relação aos anos teria primeiro ascendido ao trono [...]" (*Guerra pérsica*, II, 9, 12). Com essa postura, continua o historiador, Khusro causou o mal a que tinha se proposto aos romanos.

A Fortuna mencionada acima, parece ser, de fato, um instrumento de Deus, como sugere José Antonio Flores Rubio (2000, p. 15). Procópio informa que apesar da autonomia da *tykhē* para realizar tudo que gostaria, é Deus quem sabe dessas questões. Além disso, se o historiador parece negar a afirmação de que a providência divina tenha ajudado a ganhar a batalha contra os romanos Khusro num primeiro momento, em

seguida ele afirma que a Fortuna poderia ter atuado nesse contexto e o desejo de engrandecer o rei persa levou a sua vontade até as últimas consequências. Nessas passagens, os dois elementos parecem atuar em dependência, mas como forças distintas e a ação da Fortuna parece menos condicionada a fundamentos morais, diferente de Deus, que, no relato de Procópio, parece sempre esperar um comportamento justo dos homens para realizar seus propósitos.

O historiador também informa que, antes dos acontecimentos descritos, “Deus mostrou [*ho theos endeixamenos*] um sinal [*teras*] aos habitantes daquela cidade, por meio do qual ele indicava as coisas que iriam ocorrer” (*Guerra pérsica*, II, 10, 1). Procópio afirma que os estandartes das tropas que residiam em Antioquia, que estavam voltados para o Ocidente, por um breve momento, voltaram-se para o Oriente e logo em seguida à sua posição inicial, sem que nada tivesse provocado isso. O leitor é informado de que “mesmo aqueles que viram o sinal não puderam reconhecer que o poder da cidade passaria das mãos do Ocidente para o rei do Oriente, de modo que, evidentemente, escapar teria sido completamente impossível [...]” (*Guerra pérsica*, II, 10, 3).

Os habitantes de Antioquia não puderam compreender, naquele momento, os sinais enviados por Deus, sofrendo, portanto, todos os males provocados pela ocupação persa. Além disso, o historiador se diz incapaz de entender porque seria desejo de Deus (*boulomenōi tōi theōi*) exaltar com boa sorte um homem ou um lugar, para então lançá-lo abaixo e destruí-lo sem causa aparente para nós, pois,

[...] é errado dizer que com Ele todas as coisas nem sempre são feitas com razão [*logoī*], embora ele, em seguida, suportou ver Antioquia vir abaixo [*hypestē*] pelas mãos do mais profano [*anosiotatou*] dos homens, uma cidade cuja beleza e grandeza em todos os aspectos não poderia ser totalmente obscurecida (*Guerra pérsica*, II, 10, 4-5).

Os sinais e mesmo a atuação de Deus não parecem ser claros para os habitantes, em geral, nem para o historiador. Alexander Kazhdan e Giles Constable já haviam ressaltado essa característica da divindade no Império Bizantino. Segundo os autores, embora Deus pudesse ser expresso na magnificência imperial e eclesiástica, a parte das circunstâncias de ordem e esplendor, ou seja, no âmbito das relações cotidianas, sua presença foi menos clara. Para os bizantinos, Deus parece ter sido um princípio incompreensível e sua vontade esteve sempre um passo à frente da razão humana, o que poderia ter criado um problema moral, já que não se poderia ter absoluta certeza da correta conduta a ser adotada. Assim, “terremotos e ataques hostis poderiam inesperadamente servir a um nobre exercício de edificação humana, e a riqueza e o sucesso poderiam, ao contrário, pressagiar a ira divina” (KAZHDAN; CONSTABLE, 1996, p. 158).

O relato sobre a invasão persa na cidade de Apameia também é cercado de referências religiosas. Antes de partir para essa cidade, o historiador informa que Khusro se banhou nas águas do mar e fez sacrifícios ao sol e a todas as divindades que quis (*Guerra p[é]rsica*, II, 11, 1). Sobre Apameia, Procópio informa que a cidade continha um fragmento que, segundo a opinião corrente, era uma parte da cruz, de quando Cristo padeceu em Jerusalém voluntariamente, que foi conservada e adornada para contemplação. Segundo o relato procopiano, quando a população soube da proximidade do exército de Khusro, pediu para ver o fragmento uma última vez e foi surpreendida, pois, na medida que o sacerdote carregava-o em cima de uma chama de fogo, a parte do teto que estava sobre ele emitiu uma luz potente e incomum (*Guerra p[é]rsica*, II, 11, 19). Se a providência divina [*mē ti theion*] não tivesse impedido [*diekōlysen*], afirma o historiador, Khusro teria escravizado e saqueado a cidade inteira. Assim, segundo Procópio, “Deus salvou [*diesōsato*] Apameia” (*Guerra p[é]rsica*, II, 11, 25-28).

Uma importante menção ao papel da divindade na *Guerra p[é]rsica* é feita, quando Procópio relata o desastre de uma operação entre romanos e hérulos contra os persas, antes de focar a narrativa naquela que seria a quarta invasão de Khusro no território romano. A especificidade da invasão, segundo o historiador, residia no fato de que o rei persa, daquela vez, não empreendeu guerra contra Justiniano ou qualquer outro homem,

[...] mas somente contra o Deus que os Cristãos reverenciam [*ton theon honper khristianoī sebontai*]. Pois, quando na primeira invasão ele se retirou, depois de falhar na captura de Edessa, ambos ele os Magos, uma vez que eles tinham sido vencidos pelo Deus dos Cristãos, caíram num grande abatimento [*katēpheia*]. Portanto Khusro, procurando dissipar isso, proferiu uma ameaça [*ēpeilēsen*] no palácio, que ele faria escravos todos os habitantes de Edessa e traria eles para o território persa, e transformaria a cidade num pasto para ovinos (*Guerra p[é]rsica*, II, 26,1-4).

Em seguida, o leitor é informado que Khusro teve uma visão em sonhos e começou a pensar que “se depois de fazer duas tentativas, ele não fosse capaz de capturar Edessa, ficaria, assim, coberto com muita desonra” (*Guerra p[é]rsica*, II, 26, 12). Por essa razão, segundo Procópio, ele decidiu trocar uma grande soma de dinheiro pela sua retirada, ameaçando devastar a cidade. A resolução de um tratado de paz, entretanto, demorou a ocorrer, e Procópio relata com detalhes o conflito entre romanos e persas por mais de cinco dias.

Essa passagem apresenta muito claramente o papel ativo que a divindade poderia desempenhar nos acontecimentos. Deus parece ter um impacto maior do que a Fortuna nesse processo. De forma geral, a palavra *tyche*, pela especificidade cultural do Império, de um lado, e por outro, pela preocupação com a utilização de termos advindos da tradição historiográfica grega, encerra diferentes sentidos como causalidade, sorte, providência,

destino, entre outros, mas não parece rivalizar com a presença divina, representando, por vezes, umas de suas facetas. Na *Guerra pérsica*, o termo e suas variações (*tyche, tychen, tyches, tychai, tychas, tycho, tychonta, tychein, tetycheken, atychematon, eutychema, eutychemasi*) aparecem 23 vezes no livro I e 30 vezes no livro II (MARÍN CONESA, 1995, p. 155).

Concordamos com Maria Kouroúmalí (2005, p. 66) na afirmação de que se para o leitor a relação entre uma e outra força não é clara, é porque o próprio historiador não tinha uma visão bem definida sobre o papel da *tykhe* e de *theos* nos acontecimentos. Mas, a conclusão de que parece existir a tendência em responsabilizar a *tykhē* pelos males e infortúnios ocorridos, enquanto Deus parece desempenhar um papel de benfeitor, encontra forte resistência na análise da epidemia que Procópio relata e que “[...] esteve a ponto de acabar com toda a raça humana” (*Guerra pérsica*, II, 22, 1). Procópio não diz, como em outras situações, que o ataque estava predestinado a ocorrer, mas sugere a referência a Deus [*Theon*] como uma única possibilidade de entendimento (*Guerra pérsica*, II, 22, 2). Como nos informa Procópio, a manifestação individual da doença era precedida por aparições fantasmagóricas por parte da vítima. Assim,

[...] a princípio, os que se haviam encontrado com estas aparições intentavam afastá-las de si repetindo os nomes mais sagrados e conjurando-as de outros modos, como cada qual podia; evidentemente não conseguiam absolutamente nada, porque muitíssima gente, ainda que refugiando-se nos templos, morria. Logo, faziam por não ouvir nem sequer a chamada de seus amigos e ficavam presos nas suas habitações, fingindo, apesar de seus [dos amigos] golpes nas portas, que não escutavam nada [...] (*Guerra pérsica*, II, 22, 11, 12).

Os médicos, ansiosos por descobrir o caráter da doença, punham-se a examinar os mortos abrindo-lhes os tumores, sem êxito tentavam compreender para controlar a doença (*Guerra pérsica*, II, 22, 29). E não houve, de fato, nenhuma causa da enfermidade que pudesse ser compreendida pela razão humana (*Guerra pérsica*, II, 22, 33). Mesmo o imperador, o maior de todos os homens, esteve enfermo.¹⁹

A lógica comportamental aparece carregada de uma moral cristã que privilegia a conquista do paraíso, através das boas ações ou do arrependimento. Assim, o temor a

¹⁹ É interessante notar que na outra obra intitulada *História secreta*, Procópio adiciona algumas informações sobre o contágio epidêmico de Justiniano. O imperador teria ficado gravemente doente e a notícia de que ele havia morrido chegou até o acampamento dos romanos. Alguns dos comandantes chegaram a afirmar que se sucedesse ao trono outra figura como a de Justiniano, jamais regressariam, “pouco depois, como o imperador encontrava-se convalescente, ocorreu que os comandantes do exército romano empenharam-se a caluniar uns aos outros” (*História secreta*, IV, 2,3). Procópio em seguida associa as desgraças produzidas pelo imperador às ocasionadas pela peste, dizendo que “[...] a peste, tal como disse nos livros prévios, ainda que tenha se estendido por toda a terra, escaparam não menos homens que a quantos lhes tocou ser mortos por ela, já se tivessem se livrado totalmente de ser contagiados pela enfermidade, já a tivessem superado depois de havê-la contraído, porém a este homem [Justiniano] não o pode evitar ninguém dentre todos os romanos, senão que, caindo como outra praga do céu sobre toda a nossa espécie, não deixou nada totalmente imune [...]” (*História secreta*, VI, 22, 28).

Deus e o medo de não atingir as graças do céu permeia todo o discurso e direciona as ações da população afetada pela epidemia, pois,

aqueles que anteriormente desfrutavam entregando-se a ações vis e perversas, esses afastaram de sua vida diária todo delito para praticar escrupulosamente a piedade, e não por haver aprendido de súbito o que era a decência, nem por haver-se tornado amante da virtude[...]; sim por que todos estavam espantados com o que sucedia, convencidos de que iam morrer de um momento para outro, e era, logicamente, uma imperiosa necessidade a que os levava a aprender no instante o que era honradez (*Guerra pérsica*, II, 23, 15).

Por que Deus, porém, acometeria os homens com a peste? O historiador não informa, pois o reino das coisas divinas escapa à razão humana, por esse motivo se vinculam muito apropriadamente a Deus elementos na história que são difíceis de compreender.

Desta forma, os eventos parecem ser constituídos de dois motores principais: a ação dos homens e a vontade de Deus. O comportamento moral é responsável pela conexão entre eles. Mas como os homens poderiam saber sobre as expectativas divinas, se não puderam mesmo perceber os seus claros sinais? Partindo dessas considerações, a escrita da história poderia ter um papel singular. Ao relatar sobre os eventos que sucederam e deixar um resíduo de experiência para as gerações futuras, o texto histórico poderia esclarecer também sobre como interpretar e lidar melhor com a providência divina. Já que não se poderia nunca controlá-la, caberia aos homens envolvidos nas guerras futuras saber, pela edificação textual, que tipo de atuação eles poderiam ter para direcionar da melhor forma o curso dos acontecimentos.

Referências

Documentação textual

AFTÔNIO. *Progymnasmata*. Traduit par Michel Patillon. Paris: Les Belles Lettre, 2008.

AGATIAS. *The histories*. Trad. Joseph D. Frendo. Alemanha: de Gruyter, 1975.

HOMERO. *Iliade*. Traduit par Eugène Baret. Paris: Libraire-éditeur, 1843.

JUSTINIANO. *Corpus Juris Civilis*. Tradução de S. P. Scott. Cincinnati: Central Trust Company, 1932.

PROCÓPIO. *History of the war*. English translation by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

_____. *Buildings*. English translation by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

_____. *Secret History*. English translation by H. B. Dewing. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

TUCÍDIDES. *History of the Peloponnesian War*. Translated by Charles Forster Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

Obras de apoio

BAPTISTA, L. V. *O Logos da Guerra Pérsica: uma análise da perspectiva histórica da obra de Procópio de Cesareia (VI d.C.)*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

BITTON-ASHKELONY, B.; KOFISKY, A. *The monastic school of Gaza*. Leiden: Brill, 2006.

BLICKMAN, D. R. The role of the plague in the "Iliad". *Classical Antiquity*, v. 6, n. 1, p. 1-10, 1987.

BRIDGES, E.; HALL, E.; RHODES, P. J. *Cultural responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford: University Press, 2007.

CAMERON, A. New Themes and styles in Greek literature, a title revisited. In.: JOHNSON, S. F. (Ed.). *Greek literature in late antiquity: dynamism, didacticism, classicism*. Hampshire: Ashgate, 2006 p. 11-28.

_____. *Procopius and the sixth century*. London: Routledge, 1996.

_____. Christianity and tradition in the historiography of the Late Empire. *The Classical Quarterly*, v. 14, n. 2, p. 316-328, 1964.

DIGNAS, B.; WINTER, E. *Rome and Persian in Late Antiquity: neighbours and rivals*. Cambridge: University Press, 2007.

DOWNEY, G. Paganism and Christianity in Procopius. *Church History*, v. 18, n. 2, p. 89-102, 1949.

EVANS, J. A. S. *The age of Justinian*. London: Routledge, 1996.

_____. *Procopius*. New York: Twayne Publishers, 1972.

_____. Procopius of Caesarea and the Emperor Justinian. *Historical Papers/Communications historiques*, vol. 3, n. 1, p. 126-139, 1968.

FRAKES, J. C. *The fate of fortune in the Early Middle Ages: the Boethian tradition*. Leiden: E. J. Brill, 1988.

GIBBON, E. *The history of the decline and fall of the Roman Empire*. Boston: Phillips, Sampson, and Company, 1985.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, R. Las estructuras ideológicas del Código de Justiniano. Murcia: Universidad de Murcia, 1997.

GREATREX, G. Procopius the outsider? In.: SMYTHE, D. C. (Ed.). *Strangers to themselves: the Byzantine Outsider: Papers from the Thirty-Second Spring Symposium of Byzantine*

- Studies, University of Sussex, Brighton, mar. 1998. Aldershot: Ashgate, 2000, p. 215-228.
- GURAN, P. Eschatologie et théologie politique dans les derniers siècles de Byzance. *Revue des études Sud-est européennes*, 2007, v. 45, n. 1-4, p. 73-85.
- HOWARD-JOHNSTON, J. The education and expertise of Procopius. *Antiquité Tardive*, 8, p. 19-30, 2000.
- KALDELLIS, A. Procopius' *Persian War*: a thematic and literary analysis. In.: MACRIDES, R. (Ed.). *History as literature in Byzantium: papers from the Fortieth Springs Symposium of Byzantine Studies*, University of Birmingham. Surrey: Ashgate, 2010, p. 253-273.
- KALDELLIS, A. *Procopius of Caesarea: tyranny, history, and philosophy at the end of Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.
- KAZDHAN, A.; CONSTABLE, Giles. *People and power in Byzantium: an introduction to modern studies*. Washington: Dumbarton Oaks Center, 1996.
- KOUROÚMALI, M. *Procopius and the Gothic War*. 2005. Thesis (Doctorate on Philosophy) - Corpus Christi College and History Faculty, University of Oxford, Oxford, 2005.
- KRUMBACHER, K. *The history of Byzantine Literature: from Justinian to the end of the Eastern Roman Empire (527-1453)*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2001.
- MAIER, F. G. *Bizancio*. México: Siglo Veintiuno, 1991.
- MARÍN CONESA, R. Determinismo y contingencia en la obra historiográfica de Procópio Cesariense: la significación de Tykhē y Zeos. *Lengua e historia*, v. 9/10, p. 143-162, 1995.
- PAZDERNIK, C. F. Justinianic ideology and the power of the past. In. MAAS, M. (Ed.). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p. 185-214.
- TREADGOLD, W. *The early Byzantine historians*. London: Palgrave Macmillan, 2010.
- TROMBLEY, F. R. Christianity and paganism, II: Asia Minor. In.: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Eds.). *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 189-209.

Resenhas

Reviews

Augustus: o primeiro imperador de Roma

'Augustus': the first emperor of Rome

GOLDSWORTHY, A. *Augustus: first Emperor of Rome*.
New Haven: Yale University Press, 2014. 624 p.

Nathália Queiroz Mariano Cruz*

Recebido em: 21/04/2015
Aprovado em: 23/05/2015

Com sua mais recente publicação, o britânico Adrian Goldsworthy se propõe, na obra *Augustus: first Emperor of Rome*, a realizar uma biografia cuidadosa sobre Augustus, tentando esclarecer ao leitor os limites que devem ser ponderados na reconstrução mais legítima possível do *princeps* romano. Ao longo de 462 páginas de argumentos dispostos em cinco capítulos, Goldsworthy se dedica a traçar uma trajetória da vida do primeiro imperador de Roma com todos os méritos que, segundo o autor, a história negligencia em lhe atribuir. Tal como ficou evidenciado na sua consagrada obra *In the name of Rome: the man who won the Roman Empire* (2003), Goldsworthy mais uma vez faz uma homenagem àquele que ele acredita ser o melhor exemplo da astúcia de um político e general romano: Augustus.¹ Um exercício que ele consegue cumprir, em homenagem, embora não se abstenha de cair em alguns paradoxos e floreios que, por vezes, resvalam em análises às vezes mais romanceadas do que as fontes são capazes de comportar.

O problema central que figura na análise de Goldsworthy é a dificuldade que se tem em revelar o "Augustus verdadeiro", uma vez que a historiografia tende a tratá-lo sob dois contrastes: de um lado, o triúviro manchado de sangue que não poupou esforços para alcançar o poder supremo e, do outro, o distinto estadista e governante que implementou inovações substanciais para trazer estabilidade ao Império. Conforme argumenta o autor, é compreensível que a incoerência de uma dupla personalidade possa incidir sobre um mesmo homem, fazendo com que ele seja visto não a partir de sua biografia legítima,

* Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Bolsista Capes.

¹ No português, traduzido como "generais romanos".

mas por meio de luzes que as reconstruções cronológicas – a exemplo da batalha de *Actium* – são capazes de lhe lançar. Todavia, o autor defende que a tentativa de devolver a *Augustus* sua real história não deve ser menosprezada, especialmente por se tratar de uma personalidade do Mundo Antigo que teve a maior quantidade de imagens e referências sobreviventes e que, por ser ele uma figura pública, é necessário que se tenha maior cuidado para lhe atribuir características mais reais do que apenas a máxima do “homem de mil facetas” (GOLDSWORTHY, 2014, p. 36).

Assim, como solução viável para o estudo de *Augustus*, Goldsworthy propõe toda uma revisão dos termos empregado para a História do Império Romano, a começar pela forma com que se nomeia o próprio *Augustus*. Amparado pelas fontes que fazem menção a *Augustus*,² e que, mesmo sendo de períodos posteriores ao governo do imperador, ainda constituem as melhores ferramentas para a reconstrução de sua vida, Goldsworthy argumenta que é necessário se conferir os nomes adequados a *Augustus* conforme cada época de sua vida prediz e tal como ele mesmo se intitulava. Segundo aponta o autor, é necessário que se entenda *Augustus* por ele mesmo e, para tanto, a melhor forma de fazê-lo é respeitando os nomes que ele se deu ao longo de sua ascensão militar e política. Assim, um vez que o general romano é nascido *Caius Otavius*, como herdeiro de Júlio César ele passa a se chamar *Caius Julius Caesar*, sem acrescentar, no entanto, o nome *Octavianus* para lembrar sua verdadeira família. Com o decorrer dos anos, o nome *Caius* é substituído pelo termo *imperator* e em 27 a.C., por concessão do Senado, ele passa a se chamar *Augustus*. Se, por um lado, a convenção moderna se refere a esse como Otávio – mesmo que ele nunca tenha se nomeado assim – no intuito de desfazer possíveis confusões com o nome de Júlio César, e que somente após o ano de 27 a.C. é que se passa a chamá-lo de *Augustus*, Goldsworthy defende que o próprio uso que *Augustus* fez do nome de *Caesar* o abriu portas que, talvez sozinho, ele nunca alcançaria. Uma astúcia que diz muito sobre a personalidade do *princeps* e que merece ser devolvida a ele senão por fidelidade às fontes, pelo menos por um argumento melhor do que o de desfazer possíveis confusões. Uma vez que os nomes significavam bons negócios e, não raro, falavam por si só no Mundo Antigo, Goldsworthy defende que essa revisão é mais do que justificável.

Igualmente, a associação do termo *imperator* a *Augustus* é repensada, visto que ele não se intitulava com tal, mas como *princeps*. Como o termo ainda é presente na língua latina e usado para designar a autoridade suprema dos Estados modernos,

² Adrian Goldsworthy se utiliza dos mais variados tipos de fontes que possam fazer qualquer referência a *Augustus*, indo desde os relatos dispostos em Apiano, Dion Cássio, Veléio Patérculo, Tito Lívio, Cícero, Suetônio, Orosius e a *Res Gestae*, à Numismática e à Arqueologia.

Goldsworthy entende que se chamamos *Augustus* de imperador, podemos acabar lhe impondo, indevidamente, um conceito estranho ao seu regime. Um argumento que, vale lembrar, recai na armadilha pontuada anteriormente pelo autor sobre a confusão tola de nomes e termos. É uma vez que nem mesmo o título da obra consegue apartar *Augustus* da condição de primeiro imperador de Roma, cabe perguntar se o próprio autor condiz com essa revisão, sobretudo quando afirma não ser adequado empregar o termo a *Augustus*, mas o faz para tratar de seus sucessores. Ao que parece, a revisão proposta por Goldsworthy no que tange ao emprego do termo *imperator* para *Augustus* não figura tanto um problema de filologia, como o autor pontua, mas antes uma vontade de querer dissociar o governo de *Augustus* ao máximo dos outros generais para tentar encontrar nestes contrastes a verdadeira personalidade do *princeps*.

Sem poupar esforços para tanto, o autor prossegue, ao longo do texto, com os cuidados para inserir cada etapa da vida de *Augustus* às nomenclaturas corretas de seu período, duvidando inclusive da referência adequada do termo Império ao regime de *Augustus*, uma vez que a República também tinha um império ultramarino. Assim, o emprego do termo *Principado* é sustentado como uma indicação mais correta à administração augustana. Conforme postula Adrian Goldsworthy, ao se pretender redigir a biografia de um estadista romano ou realizar qualquer outro estudo que incida sobre uma figura política antiga, os termos utilizados devem recair, primeiramente e sempre quando possível, no emprego que as fontes fazem do mesmo, ainda que por vezes isso possa gerar confusões didáticas. Com o seu objetivo alcançado, isto é, o de sugerir uma biografia revisada sobre *Augustus* e o seu Principado, Adrian Goldsworthy não o faz, entretanto, sem por vezes esbarrar nas suas próprias críticas. Todavia, tal como ele mesmo pontua:

Compreender *Augustus* não é fácil, e os cuidados específicos devem ser tomados com cada tipo de prova. No entanto, é importante estar aberto para as limitações de nossas fontes. Algumas coisas nós simplesmente não poderemos saber, e jamais saberemos. Mas há uma abundância de evidências que nos permitem imaginar e chegar a suposições novas. [...] Podemos dizer muito sobre *Augustus* e podemos [devemos] associar todos os tipos de provas que possam nos esclarecer sobre o homem e seu mundo (GOLDSWORTHY, 2014).³

Com os cuidados devidos à leitura de Adrian Goldsworthy, que por vezes se mostra carente de maiores referências, há de se admitir que, como biografia histórica, a obra tem mais a acrescentar sobre a figura de *Augustus* do que gerar grandes problemas. Declarar se o autor conseguiu encontrar seu verdadeiro *Augustus* é, no entanto, uma afirmação que parece escapar ao ofício de qualquer historiador.

³ Tradução livre do texto original em inglês.

A Arqueologia da Guerra na Antiguidade Tardia

The Archaeology of war in Late Antiquity

SARANTIS, A; CHRISTIE, N. (Eds.). *War and warfare in Late Antiquity: current perspectives*. Leiden: Brill, 2013. 2 v. 1120 p.

Bruna Campos Gonçalves*

Recebido em: 18/03/2015
Aprovado em: 26/04/2015

Em um esforço conjunto de historiadores e arqueólogos interessados nos estudos dos séculos III ao VIII d.C., um novo campo de pesquisa vem se destacando no estudo arqueológico: a Arqueologia da Antiguidade Tardia. Ainda em estágio inicial, essa abordagem vem aumentando seu espaço com contribuições de diferentes frentes de estudos, sejam estes de cunho religioso, tecnológico ou militar, para citar apenas alguns, como podemos acompanhar na série editada pelo Professor Doutor Luke Lavan em parceria com a editora Brill: *Late Antiquity Archaeology*.

O oitavo volume da coleção, editado por Alexander Sarantis e Neil Christie, destaca o papel da guerra e dos modos de combate na Antiguidade Tardia, sempre apontando a contribuição da Arqueologia e do estudo da cultura material ao assunto. Fruto de uma conferência, *The Archaeology of war in Late Antiquity*, ocorrida em Oxford no ano de 2007, essa coletânea reúne estudiosos com distintas perspectivas sobre o exército romano.

Dividido em duas partes, a obra conta com 28 contribuições de professores europeus e norte-americanos. A primeira parte volta-se para os ensaios bibliográficos, nos quais cada pesquisador aponta uma extensa bibliografia sobre temáticas militares. Dentre os ensaios, encontramos três de autoria de Conor Whately: *War in Late Antiquity: secondary works, literary sources and material evidence* – que aborda os documentos que podemos utilizar para o estudo da guerra na Antiguidade Tardia; *Organisation and Life in the Late Roman*

* Doutoranda em História Antiga pelo Programa de pós-graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais da Unesp/Franca. Sobre a Orientação da Professora Doutora Margarida Maria de Carvalho. Bolsista FAPESP, membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) e do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (G.Leir).

Military: a bibliographic essay – no qual o autor buscou introduzir a bibliografia essencial ao estudo dos aspectos funcionais do exército, tanto da parte organizacional como estrutura, pagamento, condições de serviço e suprimentos; bem como a vida militar no período tardio do Império Romano, a vida no campo militar e a interação entre soldados e civis. Em *Strategy, diplomacy and frontiers: a bibliographic essay*, Whately faz um panorama da estratégia militar, do uso da diplomacia e dos sistemas de defesa nas fronteiras.

Alexander Sarantis é o responsável por seis ensaios da primeira parte do volume. O primeiro, *Waging war in Late Antiquity*, trata-se de um estudo extenso sobre o estilo de guerra da Antiguidade Tardia. Neste, o autor defende a perspectiva de que o alto número de fortificações desse período possuía uma característica distinta, pois acredita que não estavam ligadas somente a uma estratégia defensiva do Império. Em sua visão, as cidades fortificadas, as fortalezas, as torres de vigias e as muralhas davam aos romanos uma plataforma de campanha agressiva, uma vez que permitia a eles o controle da inteligência, dos suprimentos, da mão de obra e dos corações e mentes locais nas campanhas.

Sarantis contribui, ainda, com cinco ensaios bibliográficos, dos quais podemos citar: *Military Equipment and Weaponry*: a bibliographic essay – no qual sublinha os principais estudos sobre os equipamentos militares romanos do período tardio do Império; *Tactics*: a bibliographic essay – como o próprio título nos sugere, esse ensaio bibliográfico mostra as obras básicas para o estudo das táticas militares na Antiguidade Tardia; *Fortifications in Africa*: a bibliographic essay – no qual a África recebe atenção especial, pois é difícil resumir o volume de estudos sobre essa região juntamente com a parte ocidental; *Fortifications in the East*: a bibliographic essay – nesse ensaio, o autor busca enfatizar importantes estudos a respeito das fortificações da parte oriental do Império Romano na Antiguidade Tardia e, com auxílio de Neil Christie, assinala as obras essenciais para a análise das fortificações ocidentais em *Fortifications in the West*: a bibliographic essay.

Já segunda parte é composta por distintas temáticas militares repartidas em oito eixos:

1. *Strategy and intelligence* – (Estratégia e inteligência)

Composta pelo texto de John Holdon, especialista no período bizantino, intitulado *Information and war: some comments on defensive strategy and information in the Middle Byzantine period* (ca. A.D. 660-1025). Neste texto, o autor buscou demonstrar como a associação entre as estruturas físicas, como fortes, fortalezas, muralhas e outros pontos servidos como base militar se comunicavam, e aproveita para sugerir que os arranjos defensivos bizantinos poderiam ser sofisticados e efetivos.

2. *Fortifications and Siege Warfare* – (Fortificações e cerco de guerra)

Esta temática é integrada por dois textos, um de James Crow, *Fortifications and the Late Roman East: from urban walls to long walls*; e outro de Michael Whitby *Siege Warfare and Counter-Siege Tactics in Late Antiquity (ca. 250-640)*.

3. *Weaponry and Equipment* – (Armamento e equipamento)

Sobre os equipamentos militares, três especialistas deram suas contribuições, ressaltando, principalmente, as relações romano-bárbaras. São estes: J. C. N. Coulston, com o texto *Late Roman Military equipment culture*; Michel Kazanki, com *Barbarian military equipment and its evolution in the Late Roman and Great migration periods (3rd-5th c. A.D.)* e John Conyard, em *Recreating the Late Roman Army*.

4. *Literary Sources and Topography* – (Fontes literárias e topográficas)

Compõem essa temática as fontes literárias e topográficas sobre a guerra na Antiguidade Tardia. Nessa seção, temos os textos de Ian Calvin, *Reporting Battles and understanding Campaigns in Procopius and Agathias: Classicising Historians' use of archived documents as sources*; a discussão de Christopher Lillington-Martin, *Procopius on the Struggle for Dara in 530 and Rome in 537-38: reconciling texts and landscape*; e a de Susannah Belcher, *Ammianus Marcellinus and the Nisibene handover of A.D. 363*.

5. *The West* – (O Ocidente)

A guerra, no Ocidente, foi retratada em três distintos artigos, sendo o primeiro de Hugh Elton, *Imperial Campaigns between Diocletian and Honorius, A.D. 284-423: the Rhine frontier and the Western provinces*, no qual encontramos destacadas as principais campanhas militares do Ocidente entre o final do século III e o início do IV século d.C. Michael Kulikowski, contribui com a discussão no texto *The Archaeology of War and the 5th c. 'Invasions'*, no qual busca, à luz da Arqueologia e da Literatura, as relações que existiram entre romanos e bárbaros nas guerras da parte ocidental do Império Romano tardio. O último texto dessa temática reúne um estudo de seis autores – Oriol Olesti, Jordi Guàrdia, Marta Maragall, Oriol Mercadal, Jordi Galbany e Jordi Nadal – *Controlling the Pyrennees: a Macaque's burial from Late Antique Iulica Libicai (Llívia, La Cerdanya, Spain)*.

6. *The Balkans* – (Os Balcãs)

A respeito da região dos Balcãs, três artigos nos chamam a atenção. O primeiro pelo seu aspecto arqueológico, o segundo pela diplomacia e o terceiro e último pela cavalaria. São estes respectivamente: *The Archaeology of War: homeland security in the South-West Balkans (3rd-6th c. A.D.)*, de John Wilks; *Military encounters and diplomatic affairs in the North Balkans during the reigns of Anastasius and Justinian*, de Alexander Sarantis; e *Horsemen in forts or peasants in Villages? Remarks on the Archaeology of Warfare in the 6th to 7th c. Balkans*, de Florin Curta.

7. *The East* – (O Oriente)

A guerra no Oriente é tratada em dois artigos, um de James Howard-Johnston, *Military Infrastructure in the Roman Provinces North and South of the Armenian Taurus in Late Antiquity*, e outro de Conor Whately, *El-Lejjūn: logistics and localisation on Rome's Eastern Frontier in the 6th c. A.D.*

8. *Civil War* – (Guerra Civil)

Como não podia faltar, a guerra civil é retratada em um texto de Neil Christie, *War within the Frontiers: Archaeologies of Rebellion, revolt and civil war*; e outro de Maria Kouroumalis, *The Justinianic Reconquest of Italy: imperial campaigns and local responses*.

Como podemos perceber, trata-se de uma obra volumosa, na qual renomados especialistas buscam inserir, nos estudos arqueológicos, as questões militares referentes à Antiguidade Tardia. Notamos que os temas abordados apresentam-se sempre relacionados a documentos literários pertinentes ao período, sem deixar de abranger as recentes discussões historiográficas e, também, constantemente destacando as relações interculturais próprias do período analisado.

Dessa forma, o volume insere-se em um novo panorama de estudos sobre a Arqueologia da Antiguidade Tardia: o militar. Esta temática sempre contou com estudos esparsos, sem agregar grande atenção por parte da historiografia contemporânea. Para nós, isso ocorre pois há certa dificuldade em encontrar artefatos militares do período, o que acaba por desencorajar estudos mais aprofundados sobre o tema. Logo, esta obra apresenta novos panoramas e, conseqüentemente, representa um importante incentivo para a pesquisa em torno da Arqueologia Militar na Antiguidade Tardia.