

9

2017

DOSSIÊ

Magia, adivinhação e ritos
apotropaicos na Antiguidade



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

Editores assistentes

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

Prof. Dr. Belchior Monteiro Lima Neto, 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 Faversani, 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. Claudia 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. Francesca Rohr, Università Ca' Foscari, Itália

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 Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp)

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

Prof. Dr. Ramón Teja, Universidad de Cantabria (Unican), Espanha

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

Profa. Dra. Renata Rozental Sancovsky, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), 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
Prof. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Prof. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

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

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 congregar 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. 9, jun. 2017.

282 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

Dossiê

Dossier

Magia, adivinhação e ritos apotropaicos na Antiguidade
Magic, divination and apotropaic rites in Antiquity

Apresentação <i>Introduction</i> Hariadne da Penha Soares	8
Interview with Attilio Mastrocinque: the material culture as source for the investigation about the religious practices and conceptions in Antiquity <i>Entrevista com Attilio Mastrocinque: a cultura material como documento para a investigação sobre as práticas e concepções religiosas na Antiguidade</i>	10
Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro <i>Athènes et l'importance du métier d'apprenti sorcier</i> Maria Regina Candido	16
Símbolos fálicos, fertilidade e fruição da vida em Roma: novas abordagens a partir da cultura material de Pompeia <i>Phallic symbols, fertility and enjoyment of life in Rome: new approaches from the material culture of Pompeii</i> Renata Senna Garraffoni e Pérola de Paula Sanfelice	26
Milagre ou magia na Cura do Cego de Nascimento (Jo 9, 6-7): uma epistemologia <i>Miracle or magic in the Healing of the Blind One (Jo 9, 6-7): an epistemological commentary</i> Maria Aparecida de Andrade Almeida e Pedro Paulo Abreu Funari	51
Por que (não) existem milagres no Novo Testamento? O ambiente mágico mediterrânico: notas sobre poder e magia antigos <i>Why there is (no) miracles in the New Testament? The magical Mediterranean environment: notes on ancient power and magic</i> André Leonardo Chevitaese e Daniel Brasil Justi	65
Un caso di magia nel I secolo d.C. o dell'invincibilità del <i>mos maiorum</i> <i>Um caso de magia no primeiro século d.C. ou sobre a invencibilidade do mos maiorum</i> Ennio Sanzi	91
Astrologia e poder no Império Romano: a adivinhação do Destino na <i>Antologia</i> , de Vettius Valens (século II d.C.) <i>Astrology and power in the Roman Empire: the divination of Fate in the Anthologies by Vettius Valens (2nd century A.D.)</i> Semíramis Corsi Silva e Vinícius de Oliveira da Motta	115

Sarapis invoked as Zeus Dodonaios on a magical gem used for divinatory purposes
Sérapis invocado como Zeus Dodonaios em uma gema mágica usada para fins divinatórios 138
Christopher A. Faraone

A atuação dos magos e adivinhos como *theioi andres* no Egito tardo-antigo:
práticas e rituais de adivinhação nos *Papiros Mágicos Gregos* (séc. III e IV)
La performance des magiciens e des sorciers comme theioi andres dans l'Égypte tardive: 147
pratiques et rituels de divination dans le Papyrus Magiques Grecs (s. III et IV)
Hariadne da Penha Soares

O uso das *voces magicae* nos *Papiros Mágicos Gregos*
The usage of voces magicae in the Greek Magical Papyri 162
Patrícia Schlithler da Fonseca Cardoso

Tema livre *Open object*

O discurso paulino e as representações da escravidão romana no século I e.c.: um
estudo de caso sobre a *Epístola a Filemon*
The Pauline discourse and the representations of Roman Slavery in the First Century 177
a. D.: a case study on the Epistle to Philemon
Airan dos S. Borges e Karina D. Santos

Integração e *mandata*: a administração provincial romana na correspondência
entre Plínio, o Jovem e Trajano
Integration and mandata: the Roman provincial administration in the 194
correspondence between Pliny the Younger and Trajan
Alex Aparecido da Costa e Renata Lopes Biazotto Venturini

Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como
instrumentos de poder
Writing culture and oral communication in ancient Christianity: 212
the homilies as instruments of power
Gilvan Ventura da Silva

Anverso e reverso: a imagem monetária de Élia Eudóxia, imperatriz do Oriente (395-404)
Obverse and reverse: the monetary image of Aelia Eudoxia, Empress of the East (395-404) 234
João Carlos Furlani

De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no
reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII)
From one place to another: forced mobilities and collective displacements in the 254
Hispano-Visigoth kingdom of Toledo (6th-7th centuries)
Renan Frighetto

Resenhas *Reviews*

- Formação e consolidação do episcopado monárquico: debates e interpretações
sobre o papel do bispo na Antiguidade Tardia
*Formation and consolidation of the monarchical bishopric: debates and
interpretations about the role of the bishop in Late Antiquity*
ACERBI, S.; MARCOS, M.; TORRES, J. (Ed.). *El obispo en la Antigüedad Tardia:*
homenaje a Ramón Teja. Madrid: Editorial Trotta, 2016. 364 p.
Carolline da Silva Soares 274
- O mundo perdido de Bizâncio: abordagens sobre o Império Bizantino
The lost world of Byzantium: approaches to the Byzantine Empire
HARRIS, Jonathan. *The lost world of Byzantium.* New Haven; London: Yale
University Press, 2015. 264 p.
Stephanie Martins de Sousa 280

Dossiê

Dossier

Magia, adivinhação e ritos apotropaicos na Antiguidade
Magic, divination and apotropaic rites in Antiquity

Apresentação

Introduction

Hariadne da Penha Soares

A investigação acerca das práticas de magia, adivinhação e dos ritos apotropaicos no Mundo Antigo é um tema que tem despertado grande interesse entre os mais diversos pesquisadores que, por várias décadas, vem dedicando especial atenção às interações culturais, bem como às práticas e concepções mágico-religiosas próprias de gregos e romanos. Desse modo, pesquisar o assunto no contexto do Mediterrâneo antigo é abordar um fenômeno complexo e dinâmico, situado num campo específico do tecido social: a esfera religiosa (GRAF, 1994). Os trabalhos clássicos e modernos explorando a temática não se restringem às investigações de natureza histórica, abrangendo estudos de Antropologia, de Arqueologia e Sociologia da Religião.

A magia, na Antiguidade Clássica, começou a ser sistematizada em finais do século XIX e princípios do XX devido, principalmente, à publicação dos textos de magia que a Arqueologia vinha trazendo à luz, após extenuantes expedições científicas, ou que estavam em mãos de colecionadores de antiguidades. Em finais do século XIX, foram iniciadas as edições clássicas dos textos de magia do Mundo Antigo, dentre eles os papiros mágicos gregos, encontrados numa necrópole nas proximidades de Tebas, documentação explorada em três artigos deste dossiê.

A discussão do conceito de *magia é de* fundamental importância para a compreensão dos saberes mágicos, ritos divinatórios e apotropaicos praticados na Antiguidade. A definição de incompatibilidade entre magia e religião, herdada das afirmações de James Frazer, recolhidas em sua obra seminal, *O ramo de ouro*, publicada em 1890, corresponde a uma primeira tentativa de sistematização do conceito de magia. Frazer defendia que a religião era mais complexa e historicamente posterior à magia. Por sua vez, as práticas mágicas eram caracterizadas como um conjunto de técnicas que objetivavam controlar a natureza e os acontecimentos, enquanto que a religião reclamava a intercessão de espíritos e divindades mediante a execução dos rituais apropriados. Durkheim e Marcel Mauss, no início do século XX, foram os primeiros a considerar a magia como um tipo específico de saber, como uma linguagem que gera conhecimento para aqueles que a dominam, interpretando-a como um sistema simbólico, resultado de uma criação coletiva e de determinadas tradições transmitidas de geração em geração (MAUSS, 1974, p. 48).

Por meio do dossiê *Magia, adivinhação e ritos apotropaicos na Antiguidade*, buscamos promover um espaço para a discussão acerca da magia como fenômeno social e como um tipo específico de conhecimento que gera poder para aqueles que a dominam. A proposta do dossiê é evidenciar o caráter social da magia e sua recorrência na Antiguidade, o que reforça a assertiva segundo a qual “toda e qualquer religião comporta em maior ou menor grau práticas de magia”, na medida em que os agentes mágicos executam ritos que intentam alterar a realidade (SILVA, 2003, p. 167).

O volume conta ainda com uma entrevista concedida pelo professor Attilio Mastrocinque, da Universidade de Verona, sobre o emprego da cultura material como fonte para o estudo dos sistemas religiosos antigos. O dossiê traz ainda artigos reunidos na sessão *Tema livre*, que também apresentam reflexões acerca das práticas culturais, religiosas e políticas da Antiguidade. Por fim, o número contém duas resenhas de livros cujas temáticas dialogam com a proposta do dossiê.

Referências

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.

MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.

GRAF, F. *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.

Interview with Attilio Mastrocinque: the material culture as source for the investigation about the religious practices and conceptions in Antiquity*

Entrevista com Attilio Mastrocinque: a cultura material como documento para a investigação das práticas e concepções religiosas na Antiguidade

Attilio Mastrocinque, après des études universitaires à Venise puis à Naples, est devenu professeur d'histoire grecque, d'abord à la faculté de Lettres et Philosophie de l'université de Trente, puis, à partir de 1995, à la faculté de Lettres et Philosophie de l'université de Vérone, où il est titulaire, depuis 2002, de la chaire d'histoire romaine. Il a été directeur des fouilles de l'université de Vérone dans la ville romaine de *Grumentum*. Il est un expert reconnu sur les pratiques religieuses dans le monde gréco-romain et a de nombreux travaux sur ce sujet et d'autres thèmes du monde antique. Mastrocinque est l'auteur de *Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques* (2014), *Bona Dea and the Cults of Roman Women* (2014), *Des mystères de Mithra aux mystères de Jésus* (2009) et de nombreux articles sur le monde antique.

1. *Hariadne da Penha Soares: Ma première question concerne votre formation. Quelle a été votre motivation pour devenir un spécialiste de l'antiquité classique?*

Attilio Mastrocinque: When I was attending the Gymnasium, I had a vocation to be an archaeologist and I was already passionate about the classical antiquity. It was a matter of feeling more than a plan for a career. During the University studies I met Piero Treves, professor of Greek and Roman history, who had been persecuted by the Fascism and had come back to Italy from England and from the exile, after the end of the war. I became his pupil, even though he was no more studying classical antiquity but, instead, the culture of the 19th century in Europe. My first article was devoted to Aeschylus which was subsequently published in the review *Prometheus*. It was a pleasure for me to study in libraries such as that of San Marco, the "Marciana" library, in Venice, and to write down my first articles. I could become an archaeologist only later on, when I attended the archaeological research run by my wife, and then in Iasos (Turkey), when I joined the Italian mission.

* Entrevista concedida a Hariadne da Penha Soares em 19 de abril de 2017.

2. *Les chercheurs de l'antiquité trouvent, de plus en plus, un champ riche des possibilités de recherche lors de l'interaction avec l'archéologie. Comment ce processus se reflète dans sa carrière universitaire, en tant que spécialiste de l'antiquité classique et conservateur?*

R: The ancients used this expression: "to explain Homer through Homer", that is, limit one's research to a very narrow field. A philologist or a historian of the Greek and Roman antiquity may limit his research field to the ancient authors, but the risk is that of lacking of fresh resources for new discoveries. Many historians make a large use of epigraphy and/or papyrology; several of them resort to numismatics, whereas philologists are more rarely involved in these parallel disciplines. Archaeology is often the research field of different researchers because it requests a specific training and, above all, a sort of vocation, or, at least, love for objects and monuments. Moreover, there are different kinds of archaeologists, namely those who carry out their research in libraries and museums, and those who love digging and working on the field. Several archaeologists are able to do both, but cross-border researchers are few, who dare pass from archaeology to history or philology, and vice-versa. I had the chance of being one of them and I profited of my studies in philology, epigraphy, and history for interpreting many difficult and puzzling texts on magical gems. This is a typical research field where competences from different sciences are requested. It were requested, to tell the truth, also the knowledge of Egyptology and Semitic languages, and this is not my case. Other archaeological approaches prove often helpful for both historians and philologists. At present, the specialists of ancient religions are profiting from archaeology in order to contextualize cults, sacrifices, magical performances, cultic places... This a proof of the benefits which an interdisciplinary research can produce.

3. *En 2014, vous avez publié le livre «Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques», qui comprend les collections des gemmes et des objets de nature magique de la Bibliothèque Nationale de la France. Parlez-nous sur l'idée de publier le travail et les motivations pour mener cette recherche.*

R: I started with a team supported by the Italian Consiglio Nazionale delle Ricerche (including an Egyptologist) in order to study and publish magical gems from drawings in books and other documents dating from the 16th to the 18th century, and then the magical gems in Italian collections, In this way we published two volumes of the *Sylloge gemmarum Gnosticarum*. I had also an excellent advisor for analyses of gemstones, Lorenzo Lazzarini, of the University of Architecture in Venice. After that, when I was teaching in Paris, I met

by chance Irène Aghion at the École Pratique. She had been supervisor of the collection of glyptic artefacts in the Cabinet des Médailles and we agreed that a new publication of the magical gems in the Cabinet was a great desideratum. I was then introduced to Mathilde Avisseau, the conservator of the glyptic collection, and the director, Michel Amandry. We were happy with this project and I started with my long-lasting work. I spent many weeks in Paris to photograph and study every piece. Other gems, unknown to Delatte and Derchain (the previous editors of the collection) were taken into account, new readings occurred to my mind, and some connections between different specimens allowed better readings. The work of writing and editing lasted long, but the time was also an opportunity for improving my work. I also profited from my visits in Berlin and Ann Arbor where I could see and study the local collections of magical gems.

4. Les enquêtes et les recherches sur les croyances et les pratiques de la magie dans l'Antiquité sont des questions qui ont suscité un grand intérêt parmi plusieurs chercheurs. Les œuvres classiques et modernes explorant le thème ne se limitent pas à la recherche dans le domaine de l'histoire, couvrant des études d'Anthropologie, d'Archéologie, de Sociologie et des études sur religion. À votre avis, à quoi est due cet intérêt dans les études de la magie et des pratiques magiques dans l'Antiquité?

R: It is true that, since the publication of the *Greek Magical Papyri in Translation* (1986) and of the volume *Magica Hierà* (1991), the number of studies in ancient magic grew up enormously. The translation of the Bible and its publication by Gutenberg had a similar effect (*si licet parva maioribus componere*). I think that the major impetus towards this research field occurred because many scholars realized that new discoveries are possible in this submerged part of the ancient culture. Like an iceberg, ancient magic is an existing but still largely unknown domain. In the past, ancient magic was despised because the related objects are ugly, the texts and symbols were often written by almost illiterate people and filled with mistakes, solecisms, and weird things. Now several clues have been discovered in order to understand a different logic, some peculiar thoughts and combinations between different cults, different domains of nature, different cultures. In this period, one could suspect that we are deciphering a hidden cultural treasure. These are several reasons why ancient magic represents a shared interest among many scholars and many readers.

5. La publication du livre «Les intailles magiques du département des Monnaies, Médailles et Antiques» (2014) a demandé dans une large mesure, la connaissance et la recherche pour le catalogage et commentaires sur chaque pièce. Parlez-nous un peu plus sur le travail

d'organisation et catalogage des pièces. Quelles ont été les principales difficultés rencontrées dans l'exécution des travaux?

R: I followed the typological order of Campbell Bonner, Armand Delatte, and Philippe Derchain's publications, by starting with Egyptian gods and finishing with the inscriptions. I met difficulties in recognizing a few stones, because it was impossible to take gems to a laboratory for crystallographic and chemical analyses. In several cases a specialist from the Museum of Natural History helped me in the task of recognizing gemstones. I was already trained with photography of gems, but I improved my skill and also the use of a photographical column combined with the control of the camera from my computer proved helpful. Then I used many photographs to obtain one good image, and this was necessary in several cases, such as those of gems with convex surface, with two or three different colours, strong clear/dark contrast, transparent or semi-transparent stones... I also succeeded in contrasting the black and white background and rendering the colours in a satisfying way.

In cataloguing the gems the original notes by Henry Seyrig and Wilhelm Froehner were important to reconstruct the history of the collections and of the single pieces.

Obviously, the reading of texts has been the major concern. Only few pieces bear semitic inscriptions and, in this case, I have been helped by Christophe Batsch and Roy Kotansky. In particular, one gem was baffling every effort (no. 519) and Roy was able to recognize the mistakes and finally to read the 5 lines of Hebrew words.

6. L'étude des amulettes et de la nature magique des objets nous permet ouvrir une fenêtre sur la piété et la croyance populaire dans l'Empire Romain. Quelles sont pour vous les possibilités offertes par les études d'artefacts magiques et d'autres objets de la culture matérielle comme un document dans l'enquête de la religiosité dans l'antiquité gréco-romaine?

R: Magical objects tell a story of private beliefs, sometimes of hidden or even forbidden religious practices. Olympus and "classical Greece" were often distant from the life of experts in magical arts and of their customers. Contemporary studies (especially these of Christopher Faraone) recognized some elements of the logic and the style of magic in the so-called classical Greece, and even in revered authors such as Homer and Euripides. Our view of classical world proves false, because some beliefs of what we classify as "magic" were shared by almost everyone in Greece and Rome, they were part of the mentality of the ancients. For example, ritual curses, prayers against bleeding, apparently odd forms of divination were part of what we depict as Olympic religion, classical culture...

7. *Des gemmes et des objets de caractères magiques ne sont pas traditionnellement d'objet d'attention des savants classicistes, qui ont considéré les objets et la magie que les revêtait bien coupée de la religion traditionnelle des anciens. Dans quelle mesure l'introduction des artefacts magiques comme sources historiques a renouvelé l'historiographie sur la vie quotidienne dans l'antiquité?*

R: Nowadays almost no one among the scholars of Greek and Roman religion distinguishes between religion and magic. We are, instead, engaged in reconstructing why we are used to classifying one or another phenomenon as magic or religious. Research is focussing now also on us ourselves, on our European thought, on Christian thought as different from pagan thought. The subject proves as interesting as the object in a research in ancient magic. We have already got rid of ancient prejudices concerning primitive thought as inferior to the modern one, and now our effort is that of getting rid of our modern, European mentality in order to face the ancient magic from different points of view, as nearer as possible to the mentality of the ancients.

8. *Des croyances, des pratiques, des symboles, des textes et des artefacts magiques, ne sont que devenus des objets d'étude à partir des réflexions de Frazer dans la seconde moitié du XIXe siècle. Sur la magie, l'une des hypothèses les plus récurrentes, la considérais comme un phénomène distinct de la religion et parfois, opposées à la religion, comme «superstition», le domaine du profane et du mal. Pour vous, la magie correspond à un système de l'altérité, de différenciation religieuse?*

R: The approach to a definition of "magic" by Marcel Mauss proved seminal. Many scholars want to understand the phenomenon of magic in antiquity by means of a sociological method and approach. Unfortunately, many research was scarcely based, because sociology implies a deep knowledge of persons, social environment, economic situation, shared beliefs, and social rules, and very rarely we have at our disposal such a good and detailed knowledge of the environment wherein magical arts were practiced. The best use of a sociological approach has been that of Faraone in his book on ancient love magic.

In the past I was engaged in the study of Gnosticism (*From Jewish Magic to Gnosticism*) and the involvement of many gnostic leaders in what was deemed to be magic. The polemic between "orthodox" Christians and members of gnostic sects resorted to the charge of magic as the opposite of religion, and this was important to the birth of our idea of magic as the contrary of religion. But this is not the real nature of things but the result of a doctrinal (and also political) polemic.

9. *L'archéologie est associée à la défense du patrimoine et à la préservation de la mémoire d'un peuple, d'une société. En ce moment, vous êtes conservateur d'un projet pour l'étude archéologique de Grumentum et la valorisation culturelle du site archéologique de la ville. Pourriez-vous nous dire un bref aperçu sur le complexe monumental conservé dans la ville?*

R: Actually I have finished my Grumentan project by publishing, after ten years, a large volume in the series of the British Archaeological Reports. In this case, one among the major tasks has been that of keeping united the team, especially that of young researchers who study the finds and the different zones of the field activities.

After one year rest, I have been invited to dig in Tarquinia, on the Etruscan and Roman city. The offer was very important and exciting and I accepted gladly. At present, I am organizing the second campaign.

10. *C'est indéniable la connaissance de l'archéologie dans la compréhension du passé, dans la construction de la mémoire collective, dans la gestion des actifs de la société et le renforcement de la citoyenneté. En tant que commissaire du projet par l'étude archéologique, historique, épigraphique pour l'appréciation culturelle du site Grumentum, quels sont les plus grands défis et opportunités pour les études archéologiques dans la ville?*

R: Universities and professors are able to improve the knowledge of an archaeological site; they can also help to preserve them, but the task of inviting and encouraging the citizen to know them, to know history and art is shared with the administration of the cultural heritage and the territory, that is, the Soprintendenze, the Comuni and the educational organizations, such as elementary school, high school (at least in Italy). Specialists of archaeology should be aware of their task in front of the society and are invited (or should be invited) to explain quickly, after the excavation, clearly, and possibly with simple words what the meaning of their discoveries is. How our knowledge of history, of art, of culture is affected by the new discoveries. Unfortunately not always they are up to the task, and not always the supporting organisations (such as Universities, Soprintendenze, Municipalities...) allow them to work in a suitable and satisfactory way.

Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro

Athènes et l'importance du métier d'apprenti sorcier

Maria Regina Candido*

Resumo: A magia é a arte de produzir, por meio de processos ocultos, fenômenos que rompem com o curso ordinário da natureza. Ela revela o desejo de agir sobre o que está além do homem mediante a crença na permeabilidade que as coisas oferecem a seu poder. Neste artigo, nos propomos a analisar o imaginário social dos atenienses sobre a relação entre religião e magia no período clássico, tendo como base a cultura material.

Resume: La magie est l'art de produire, à travers des processus cachés, des phénomènes qui rompent avec le cours ordinaire de la nature. Il révèle le désir d'agir sur ce qui dépasse l'homme en croyant à la perméabilité que les choses offrent à son pouvoir. Dans cet article, nous proposons d'analyser l'imaginaire social des Athéniens sur la relation entre religion et magie dans la période classique, basée sur la culture matérielle.

Palavras-chave:

Atenas;
Magia;
Katadesmoi;
Feiticeiro.

Mot-clés:

Athènes;
Magie;
Katadesmoi;
Sorcier.

Recebido em: 25/02/2017
Aprovado em: 02/04/2017

¹ Doutora em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; professora adjunta de História Antiga da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ); coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade; e coordenadora do Curso de Especialização de História Antiga e Medieval (CEHAM) da UERJ.

Olhar multicultural nos permite analisar a cultura dos atenienses sob vertentes alternativas, ou seja, através da interação cultural. Acreditamos que os gregos que circularam pelo Mediterrâneo antigo deixaram registros e vestígios que compõem a nossa memória ao fomentarem suas crenças e tradições das quais parece que somos herdeiros. Através do estabelecimento de um estudo de caso nos propomos a analisar o *imaginário social* dos atenienses sobre a materialidade da relação entre religião e magia no período clássico a partir da cultura material, que permanece pouco abordada nos meios acadêmicos, pelo fato de não fazer parte do modelo ideal de civilidade ocidental.

Magia não existe e nem religião. Segundo Versnel (1991, p. 177), o que existe são as nossas definições sobre estes conceitos. O autor nos traz à memória a *teoria da secularização*, ao argumentar que, com a chegada da Modernidade, teria ocorrido o desaparecimento gradual do interesse pelas crenças mágico-religiosas e o contato com o divino. Os defensores dessa tese, como Karl Max, Max Weber e Emile Durkheim, argumentavam que o mundo moderno estava diante da emergência do racionalismo ocidental generalizado e heterogêneo (CANDIDO, 2010, p. 193). A questão foi denominada de *desencantamento do mundo* por Max Weber e, na atualidade, foi denominada *dessecularização* por Peter Berger (2001, p.16).

De acordo com Antonio Flavio Pierucci (2003, p. 33), a expressão “desencantamento do mundo” tornou-se poética em francês – *désensorcement du monde* – e em alemão tornou-se *Entzauberung der Welt*. Enfim, defendia-se que a crença nos elementos mágicos e a maneira de pensar e agir com relação aos seres divinos teriam sido deslocados da vida cotidiana, no Ocidente.

Na atualidade, podemos afirmar que a análise das práticas mágico-religiosas ainda mantém o seu campo de interesse.¹ Os pesquisadores da área das Ciências Humanas têm produzido informações sobre as práticas mágicas próprias da Antiguidade grega e romana, disponibilizando publicações sobre os amuletos, os papiros mágicos, os encantamentos e as imprecações em *katádesmos/defixiones*. Recentemente, a pesquisadora Eleni Pachoumi (2013), no artigo *The erotic and separation spell of the Magical Papyri and defixiones*, pesquisou a respeito da identificação do gênero e da condição social dos usuários da magia. A autora dialoga com Winkler (1991), ao considerar que tanto nos papiros mágicos quanto nas lâminas de chumbo, o predomínio aponta para homens em busca da afeição das mulheres.

¹ Como exemplo de tal interesse, podemos citar o tema deste dossiê, *Magia, adivinhação e ritos apotropaicos na Antiguidade*. O livro *Magia e superstição no Mundo Antigo*, uma parceria entre o NEA/UERJ e a Universidade de Coimbra (no prelo), também é outro exemplo.

O tema sobre a magia erótica tem atraído os *scholars* devido à diferença de abordagem entre a documentação literária e a cultura material dos *defixiones*. No capítulo intitulado 'The constraints of Eros', Winkler (1991) considera os homens como agentes ativos da magia amorosa, enquanto Fritz Graf (1994), na obra *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, ratifica que os homens usavam da magia amorosa para assegurar para si o amor da mulher amada. Fritz Graf (1994) concorda com esta premissa, porém Christopher Faraone (1991) considera que a magia erótica era praticada por homens e mulheres (PACHOUMI, 2013, p. 295).

Tais pesquisas nos informam sobre a realização das práticas mágicas na Antiguidade e nos fornecem os nomes de suas vítimas, porém percebemos a escassez de informação sobre os responsáveis pelos procedimentos mágicos, ou seja, homens e mulheres considerados feiticeiros por deter a *expertise* na execução da magia, denominados *magus* e *goetes*, qualificados por nós como *profissionais da magia* ou *profissionais do rito mágico*.

O tema nos traz à memória o conceito de *The sorcerer's apprentice* (*Aprendiz de feiticeiro*), filme de Walt Disney Picture (2010), cuja matriz provém do poema de Goethe, escrito em 1797, e da sinfônica de Paul Dukas (1890). Entretanto, devemos assinalar que, para nós, helenistas, o termo *feiticeiro* revela-se inadequado para ser aplicado à sociedade ateniense dos V e IV séculos a.C. Primeiro, porque a palavra *feiticeiro* não existia no período clássico; segundo, pelo fato de o praticante da magia estar imerso na diversidade de termos encontrados na documentação textual produzida no período clássico e helenístico; por último, o termo carrega uma acentuada conotação pejorativa no contexto da literatura ocidental, não alcançando o sentido expresso pela sociedade helênica.

Nos dicionários de língua grega, o termo feiticeiro é em geral substituído por mago, que traduzido para o latim torna-se *magus*. Segundo Heródoto (*Hist.*, I, 101), esse termo nos remete à região dos medos, no território oriental da Pérsia. Os medos, conhecidos como sacerdotes reais persas, tinham por função interpretar sonhos, presságios e evocar os mortos, como vemos em *Persae*, tragédia do poeta Ésquilo (v. 620):

ἀλλ' ὦ φίλοι, χοῶσι ταῖσδε νερτέρων 620
ὑμνοὺς ἐπευφημεῖτε, τὸν τε δαίμονα
Δαρείον ἀνακαλείσθε, γαπὸτους δ' ἐγὼ
τιμᾶς προπέμψω τάσδε νερτέροις θεοῖς.

Vamos, amigos, entoai sobre estas libações 620
feitas aos mortos hinos propícios e evocai o
divino Dario, enquanto eu dirijo aos deuses
subterrâneos estas homenagens que a terra vai beber.

Entre os gregos, a evocação à alma dos mortos por vezes se aproximava das práticas de magia, cujos praticantes contavam com diferentes denominações segundo as especialidades, tais como: *pharmakeus*, *epodos*, *psychagogos*, *necromanteos* e *goetes*. E, em latim, *veneficus*, *cantatrix*, *magus* e *saga*. Cada palavra contém um significado específico de determinada prática mágica com difícil equivalência na língua portuguesa, fato que dificulta a tradução desses vocábulos, levando-nos ao emprego de termos comuns, como mágico, feiticeiro ou bruxo.

O ofício de feiticeiro, ou melhor, a identificação dos *profissionais da magia* na Atenas clássica, recebeu pouca atenção da historiografia. Matthew W. Dickie (2003, p. 1) considera que a pouca atenção dada aos homens e mulheres que atuavam na realização das práticas da magia de *fazer mal ao inimigo* se deve ao preconceito relacionado ao tema e à nossa dificuldade de identificá-los na documentação.

Em geral, os praticantes da magia detinham o respeito e o temor de seus contemporâneos, por se dizerem especialistas em *saber fazer* a magia. Entretanto, nos interessa identificar quem seriam estes especialistas em elaborar os *defixiones/katadesmoi*, o que nos leva a interrogar acerca do seu aprendizado, da sua formação como *aprendizes de feiticeiro* e do seu mestre instrutor.

André Bernard (1991), autor do livro *Sorciers grecs*, disponibiliza informações sobre as práticas da magia com base em dados extraídos da literatura, porém não tece considerações sobre como os aprendizes da *ars magica* se tornavam mestres na feitiçaria, ou melhor, profissionais competentes da magia.

A dificuldade em identificar tais sujeitos nos leva a cotejar os vestígios contidos na documentação textual mais remota capaz de nos revelar a presença dos profissionais da magia. Heráclito de Éfeso (536-470 a.C.) menciona os “vagabundos da noite ou errantes noturnos identificados como magos, bacantes, mônades, *mystes* que impiamente se iniciavam nos mistérios em voga entre os homens”, como lemos em Clemente de Alexandria (*Protrepticus*, 22, 2). Platão, no século IV a.C., ratifica a existências dos profissionais da magia que perambulavam por Atenas vendendo o seu ofício, ao citar que:

[...] sacerdotes errantes/*agyrtaí* e adivinhos/*manteis* vão às portas dos ricos tentar persuadi-los de que têm o poder outorgado pelos deuses mediante sacrifícios/*thysiai* e encantamentos/*epoidai* [...] e se quiser fazer mal ao inimigo, mediante pequena quantia, prejudicará com igual facilidade o justo e o injusto por meio de magia/*epagogai*, e feitiçaria/*katádesmoi* (*Republica*, 364, c-d).

As citações de Heráclito e de Platão, embora distantes no tempo, nos indicam a presença de magos, ou seja, de profissionais da magia que circulavam livremente por Atenas, disponibilizando os seus conhecimentos sobre as práticas mágicas. Entretanto,

o termo sacerdotes errantes/*agyrtai* confunde-se com vagabundos da noite e deixa transparecer que eram pessoas que não pertenciam à *pólis* dos atenienses. A citação nos aponta para indivíduos conhecidos, temidos e, ao mesmo tempo, respeitados pela posse e domínio do *saber/fazer* determinadas práticas de magia, ou seja, em particular a ação de *fazer mal ao inimigo* de forma oculta. Acreditamos que tais indivíduos seriam estrangeiros errantes, classificados pela elite ateniense como *goetes*, termo que os aproxima da prática do charlatanismo.

A lei ateniense era rigorosa com os indivíduos de passagem pela cidade. Sendo estrangeiros, a lei determinava a possibilidade de permanência na *pólis* de Atenas pelo período estabelecido pela *diké*, isto é, trinta dias renováveis (MACDOWELL, 1986). Expirado esse prazo, o indivíduo teria de se retirar, podendo retornar em outra ocasião. Tal fato conferia-lhe o epíteto de estrangeiro e não de meteco.

A ausência de registro de estrangeiros na Antiguidade dificulta a identificação do transeunte como aprendiz de feiticeiro ou profissional da magia. Entretanto, a documentação expõe dados relevantes ao destacar os adeptos da magia como vagabundos. Fritz Graf (1994, p. 33) menciona que os magos, bacantes e ménades citados por Heráclito de Éfeso seriam os participantes dos cultos dionisiacos, cujo rito era composto pelo êxtase e entusiasmo alcançados em períodos noturnos. Consideramos que os integrantes de tais ritos seriam os mesmos profissionais do rito mágico mencionados por Platão, ou seja, homens e mulheres que circulavam por Atenas, conhecedores dos procedimentos mágicos, desprezados por uns, temidos por outros e procurados secretamente por alguns cidadãos de recursos para prejudicar o inimigo.

Acreditamos que os rituais praticados por estrangeiros e por aqueles considerados à margem da religião oficial *políade* eram executados à noite. Esses rituais se aproximam daqueles oferecidos a divindades ctônicas, tais como Dioniso, Hécate, Perséfone. A partir deles, podemos tecer algumas considerações sobre os profissionais dos ritos mágicos e identificar o ofício de *aprendiz de feiticeiro*.

As práticas mágicas presentes nos cultos estrangeiros dedicados às divindades do mundo subterrâneo, pelas críticas de Heráclito de Éfeso e de Platão, deixam transparecer a existência, em Atenas, de licenciosidade e *synousia*/intercursos sexuais, consideradas atividades sagradas pelos seus integrantes. A ação sagrada encontra-se relacionada à possessão dionisiaca na qual o transe, o entusiasmo, o ritual de sangue, a omofagia e o contato com as potências sobrenaturais do mundo subterrâneo ratificam a citação de Heráclito de Éfeso ao identificar Dioniso com Hades.

Os cultos noturnos introduzidos pelos frígios, no IV a.C., em Atenas, segundo Plutarco de Queroneia, na obra *De E Delphico* (v. 389^a-391^a), eram rituais considerados infames,

libidinosos, praticados pelas hetairas e cortesãs (FLACELIÈRE, 1941). A consideração nos remete à tradição de se atribuir às mulheres as ações mágicas como no caso de Circe, Medeia e Samanta. O fato nos traz à memória o processo impetrado contra Frinea de Téspis, cuja defesa foi efetuada pelo orador Hipérides, no século IV a.C. A hetaira, de rara beleza, foi acusada por um de seus antigos amantes, Euthias, de ter introduzido na *pólis* de Atenas uma nova divindade estrangeira, sem a prévia autorização da assembleia dos atenienses. O *thyases* de Frinea recebia homens e mulheres que celebravam cultos noturnos e orgiásticos ao deus identificado como Isodaites ou Nictélios, “aquele que rende culto a Dioniso à noite, cuja cerimônia detinha as mesmas características do culto ao deus Adonis” (CANDIDO, 2014, p. 153).

Frinea teria sido iniciada no culto de mistério na região da Frigia ou na Beócia, tornando-se sacerdotisa de Isodaites. A hetaira iniciou a propagação do culto em Atenas, visando à captação de adeptos e de recursos financeiros para a realização dos rituais durante o período de sua permanência no território ático.

A emergência de cultos estrangeiros em Atenas, no final do século IV a.C., não era novidade, pois, no século anterior, houve a solicitação de permissão à assembleia dos atenienses para a realização de culto à deusa Bendis entre os trácios, como evidenciam as inscrições *IG II² 1283* e *IG II² 337*, referentes à *Afrodite Kitias* (KIRCHNER, 1935). O culto era considerado um rito bárbaro devido à ingestão de bebida com alto teor alcoólico, talvez uma bebida fermentada denominado *sabaium* ou vinho puro. A informação nos é fornecida por Diodoro da Sicília (*Bibliotheca historica*, IV, 4-2), ao afirmar que os mitólogos gregos indicavam a existência de outro deus Baco, muito mais antigo que Dioniso, cujo nome era Sabázio, divindade trácio-frígia cujo culto teria um caráter orgiástico semelhante ao de Dioniso.

O culto e os sacrifícios eram celebrados por mulheres, identificadas como *mystae*, que cantavam e dançavam de forma libidinosa nos cultos noturnos, portando lanças em forma de tirsos (Diod. Sic., *Bibl. Hist.*, IV, 4). O impacto da obscenidade da dança foi exposto pelo autor cômico Eupolis, no fragmento 2(450), ao citar que, no rito orgiástico, as mulheres remexiam as nádegas de maneira escandalosa e levantavam as pernas bem alto, exibindo as partes íntimas (STONE, 2003, p. 130).

Aristófanes, na obra *Lisístrata* (vv, 387-388), também satirizou a cerimônia ao protagonizar que as mulheres em cortejo dançavam e gritavam *euoi saboi euazein sabazion*. A mesma afirmação é registrada por Demóstenes (*De corona*, 259-260), ao identificar Glaucothea, mãe de seu adversário, Esquino, como uma das mulheres atenienses iniciada nos cultos à divindade ctônica Sabázio.

As informações e críticas às cerimônias religiosas orgiásticas dedicadas aos deuses estrangeiros nos auxiliam na identificação dos responsáveis pelos cultos. A

ação dos responsáveis os qualifica como sacerdotes e sacerdotisas que dominavam os procedimentos mágicos, visando a atender a interesses privados de qualquer natureza. Os responsáveis pela execução da magia, considerados por nós como *profissionais do rito* mágico, transitavam livremente pelas áreas de Atenas e eram conhecidos nas comunidades gregas, nas quais residiam por um curto período de tempo, pelo fato de serem estrangeiros.

Tal informação deixa transparecer que os atenienses podiam assistir às cerimônias mágico-religiosas dedicadas às divindades estrangeiras ou mesmo participar da sua celebração. O ato não constituía crime em Atenas. Não havia uma legislação contra os supostos profissionais da magia, desde que suas ações não violassem as leis da *pólis* e não fossem flagrados realizando a magia em locais interditos. A realização de um culto estrangeiro em Atenas requeria, por obrigação, uma permissão oficial. Entretanto, a cultura material é um testemunho do flagrante delito de remoção sepultura das sepulturas do *Kerameikos* e de *Muniquia*, no Pireu, para o enterramento dos tabletes de impreciação identificados como *katadesmoi*.

Desde Sólon (Plutarco, *Sólon*, 29), havia uma lei da *pólis* que autorizava a visita ao túmulo dos parentes mortos, porém era proibido o acesso aos indivíduos que não pertenciam ao círculo familiar. A visita clandestina era considerada uma *hybris* contra o morto. A proibição era uma forma de evitar a violação e profanação das tumbas, ato considerado uma *asebeia*/impiedade ou um sacrilégio por perturbar a paz dos mortos.

A interdição era de conhecimento de toda a comunidade ateniense. A punição submetia o violador de tumba a uma impreciação da comunidade *políade* pelo ato, considerado ímpio e indigno. Na região da Ásia Menor, encontram-se diversas tumbas com impreciações contra o violador de sepulturas, assim como a legislação prescreve pesadas multas contra os suspeitos de profanação.

Consideramos que os mestres dos aprendizes de feiticeiros eram, provavelmente, de origem estrangeira e do sexo masculino, pois os termos mais remotos presentes na documentação, que qualificam os praticantes da magia, se aproximam do gênero masculino. No universo das práticas mágicas gregas, reafirmamos a demarcação de fronteiras étnicas e de gênero entre a posse e o exercício do saber específico da magia.

A documentação literária nos apresenta mulheres estrangeiras como praticantes da magia das ervas e raízes e iniciadas nos cultos de mistério. Algumas detinham a capacidade de evocar os mortos por meio da manipulação de seus corpos. A prática denominava-se *nekromancia*, como nos leva a concluir o processo contra Frinea de Téspis, Nino e Theoris de Lemnos. Entretanto, somente os homens em estado de purificação estavam capacitados a estabelecer contato com o mundo das potências sobrenaturais e com os

mortos mediante o ritual da *katábasis* e da *psychagogos*, como nos aponta Empédocles de Agracas (CANDIDO, 2006, p. 189).

A historiografia tende a colocar os *magoi* e aprendizes de feiticeiros que transitavam entre os atenienses, nos séculos V e IV a.C., como agentes que atuavam em oposição à religião *políade*. Entretanto, a análise da documentação nos indica que as práticas mágicas realizadas entre os atenienses eram complementares à religião *políade*. O domínio do saber mágico se opunha ao ofício emergente do *iatros*/médico, que precisava manter na marginalidade indivíduos que detinham a *expertise* no conhecimento dos efeitos das ervas e raízes, no preparo das poções de cura e da realização dos *katadesmoi* para fazer mal ao inimigo.

A documentação dos oradores áticos deixa transparecer que magos e médicos se encontravam em conflito e disputa pela credibilidade junto à elite ateniense. Consideramos que o domínio das ervas, na elaboração do *pharmakos*, não deixa de ser um saber científico em disputa no final do V e início do IV século a.C., em Atenas.

Concluimos que, no âmbito da magia e da religião em Atenas, o *logos* adquiriu um notável poder de realização, pois através da prece proferida pelo sacerdote e pelo *iatros* de Asclépio, da imprecação efetuada e materializada pelo *magus*/feiticeiro, era estabelecida a comunicação com os seres sobrenaturais.

A diferença entre a magia e a religião, no período clássico, estaria na crença em sua eficácia, em seu poder de ação e na capacidade em atender ao desejo do solicitante e usuário da magia. Enquanto o sacerdote dirigia suas súplicas piedosamente aos deuses, o *profissional do rito mágico* buscava captar as energias dissipadas no universo e obter a cumplicidade das potências sobrenaturais ctônicas. Em seguida, interagiu com o solicitante, mobilizando o desejo de animosidade nutrido pelo usuário da magia dos *katadesmoi* e colocando assim em prática a crença de que querer é poder.

Referências

Documentação textual

- ARISTOFANES. *Lisistrata*. Traducción, introducción y notas de Juan Antonio López Férez. Madrid: Synthesis, 2006.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Exortação aos gregos*. Tradução de Rita de Cássia Codá dos Santos. São Paulo: É Realizações, 2013.
- DEMOSTHENES. *A oração da coroa*. Tradução de José Maria Latino Coelho. Lisboa: Academia Real das Sciencias de Lisboa, 1880.

- DIODORO DE SICILIA. *Biblioteca Historica*. IV-VIII. Traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2004.
- INSCRIPTIONES GRAECAE. KIRCHNER, J. (Ed.). Berlim: W. de Gruyter, 1935. v. II-II, pars iii.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1988.
- PLATÃO. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLUTARQUE. *Sur l'E de Delphes*. Traduction par Robert Flacelière. Paris: Les Belles Lettres, 1941.
- PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públícola*. Tradução do grego, introdução e notas de Delfim F. Leão e José Luís Lopes Brandão. São Paulo: Paumape, 1991.

Obras de apoio

- BERGER, P. A dessecularização do mundo: uma visão global. *Religião e Sociedade*, v. 1, p. 133-137, 2001.
- BERNARD, A. *Sorciers grecs*. Paris: Fayard, 1991.
- BETZ, H. D. *The Greek Magical Papyri in translation*. Chicago: University Chicago Press, 1992.
- BURKERT, W. *Homo Necans: the anthropology of Ancient Greek*. Berkeley: California Press, 1983.
- CANDIDO, M. R. *Katádesmos: a magia entre os atenienses do V-III a. C.* Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- _____. *A feitiçaria na Atenas Clássica*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2004.
- _____. O saber mágico-filosófico de Empédocles de Agracas na Atenas Clássica. *Phoenix*, v. 12, p. 189-198, 2006.
- _____. *Medeia, mito e magia: a imagem através do tempo*. Rio de Janeiro: Nea/Uerj, 2007.
- _____. As práticas da magia na Atenas Clássica e ao longo do Mar Mediterrâneo. In: BAKOS, M. M.; MATOS, J. S.; BALTHAZAR, G. da S. (Org.). *Diálogos com o mundo faraônico*. Porto Alegre: Furg, 2010, p. 193-202.
- _____. Mulheres estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a. C. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. da. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014, p. 154-170.
- CATLEDGE, P. *The Greeks: a portrait of self and others*. New York: Oxford University Press, 1993.

- DICKIE, M. W. *Magic and magicians in the Greco-Roman World*. London: Routledge, 2003.
- DURAND, J. *Sacrifice et labour en Grèce Ancienne: essai d'Anthropologie religieuse*. Rome: École Française de Rome, 1986.
- FESTUGIÈRE, A. J. *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*. Paris: Picard, 1980.
- FLACELIÈRE, R. Introduction. In: PLUTARQUE. *Sur l'E de Delphes*. Paris: Les Belles Lettres, 1941.
- FLINT, V. *Witchcraft and magic in Europe*. London: The Athlone Press, 1999.
- FREYBURGER, G. *Sectes religieuses en Grèce et a Rome*. Paris: Belles Lettres, 1986.
- GRAF, F. *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- HANSEN, M. H. *Polis: an introduction to the ancient Greek city-state*. New York: Oxford University Press, 2006.
- JIMENO, M. A. L. Zu Einer Fluchtafel vom Athener Kerameikos. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 91, p. 201-202, 1992.
- JORDAN, D. R.; MONTGOMERY, H.; THOMASSEN, E. (Ed.). *The world of ancient magic*. Bergen: The Norwegian Institute at Athens, 1999.
- LUCK, G. *Arcana Mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995.
- MACDOWELL, D. M. *The law in classical Athens*. London: Thames and Hudson, 1986.
- MEYER, M. *Ancient magic and ritual power*. Boston: Brill, 2001.
- OGDEN, D. *Magic, witchcraft and ghosts in the Greek and Roman world*. New York: Oxford University Press, 2002.
- PACHOUMI, E. The erotic and separation spell of the Magical Papyri and 'Defixiones'. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 53, p. 294-325, 2013.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.
- SIDEKUM, A. (Org.). *Alteridade e multiculturalismo*. Porto Alegre: Unijui, 2003.
- STONE, I. C. *Eupolis, poet of old comedy*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- VERSNEL, H. S. Beyond cursing: the appeal to justice in judicial prayers. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- WINKLER, J. J. The constraints of Eros. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.

Símbolos fálicos, fertilidade e fruição da vida em Roma: novas abordagens a partir da cultura material de Pompeia

Phallic symbols, fertility and enjoyment of life in Rome: new approaches from the material culture of Pompeii

Renata Senna Garraffoni*
Pérola de Paula Sanfelice**

Resumo: O objetivo central desse artigo é discutir os impactos dos estudos de gênero na Arqueologia Clássica, em especial nos estudos sobre o início do Principado romano. Para tanto, partiremos das discussões teóricas e suas particularidades no Brasil para, em seguida, analisar uma série de lamparinas e outros objetos de Pompeia com símbolos fálicos que nos remetem a contextos apotropaicos, com o intuito de oferecer uma interpretação distinta daquelas dadas outrora, que enquadravam estes objetos numa concepção de pornografia ou de pertença a uma cultura falocêntrica.

Abstract: The aim of this paper is to focus on gender studies and their contributions to new approaches to Classical Archaeology regarding the Early Principate. First, we shall focus on theory and its specificity in Brazil and second we will study a series of lamps and apothropaic objects from Pompeii to propose a new approach to this type of material culture. We shall argue that is urgent to move beyond phallogentric or pornographic views from the Roman past.

Palavras-chave:

Pompeia;
Símbolos fálicos;
Estudos de gênero.

Keywords:

Pompeii;
Phallic material culture;
Gender studies.

Recebido em: 12/03/2017
Aprovado em: 03/05/2017

* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professora do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

** Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e professora do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR).

Introdução

A década de 1990 é particularmente interessante no que diz respeito aos debates acerca da cultura material e sua potencialidade como documento histórico. Ucko (1995), por exemplo, afirma que nesse período a maioria dos arqueólogos já concordava que a disciplina estava fundamentada em princípios teóricos. No entanto, a relação entre prática e teoria ainda era um campo de pouco consenso. Para explicar melhor essa tensão, aponta que, nas últimas décadas, havia ocorrido uma mudança de perspectiva importante e o passado começava a ser entendido como leituras possíveis a partir do contexto sociopolítico em que está o estudioso. Isso acarretou uma série de novas discussões: o questionamento da noção de que a Arqueologia só se aplicava a povos sem escrita e um maior desenvolvimento da chamada Arqueologia Histórica, da presença do nacionalismo, do imperialismo e do eurocentrismo nas formas de construir o conhecimento, entre outros fatores que elenca.

Embora esses elementos pudessem ser reconhecidos em muitos estudos e debates, Ucko (1995) também argumenta que havia diferenças regionais. Então, essas relações de poder na construção da disciplina não seriam universais e seus produtos trariam diferentes impactos nos arqueólogos ou na forma na qual a Arqueologia é entendida e praticada nos diversos lugares do mundo. Nesse sentido, o que Ucko (1995) chamava a atenção, na década de 1990, é que temos que perceber que a Arqueologia Histórico-Cultural ou a Nova Arqueologia tiveram papéis importantes na construção da disciplina e seguem até o presente, mas é preciso ter consciência de que a adoção de determinado tipo de teoria implica em uma seleção daquilo que é considerado mais apropriado de uma grande quantidade de dados disponíveis para a comunidade acadêmica (UCKO, 1995, p. 14).

Assim, se antes a Arqueologia era evocada para destacar a homogeneidade da humanidade, com as mudanças elencadas, passaria a indicar que o passado é construído com base em determinadas teorias. Mesmo que muitos arqueólogos ainda se protegessem defendendo a importância da neutralidade e objetividade, Ucko (1995) se posiciona claramente a favor da perspectiva segundo a qual o passado é construído a partir de escolhas do presente e que a Arqueologia deveria se abrir e contribuir para a construção de modelos interpretativos menos excludentes. Nessa perspectiva, a disciplina poderia ser instrumento de desconstrução de meta-narrativas europeias, das formas de imposição de poder e desigualdades sociais, dos racismos que nos assolam.

Se esses argumentos de Ucko (1995) de certa forma resumem pontos importantes da agenda da Arqueologia Pós-processual da década de 1990, os feminismos também foram fundamentais para questionamentos estruturais e construção de novas abordagens

epistemológicas na disciplina. Cullen (1996) afirma que, por meio dos feminismos, no início da década de 1980, surgem as primeiras críticas ao androcentrismo da Arqueologia e como o sexismo do presente influenciava nas visões sobre o passado. Voss (2000), pouco tempo depois, esclarece que textos de feministas marxistas que marcavam a opressão do patriarcado têm uma importância histórica no questionamento da preponderância da experiência masculina nas narrativas arqueológicas e fundamentaram as primeiras críticas à divisão rígida do trabalho imposta às mulheres no passado e presente. Ambas concordam que tais trabalhos, junto com as discussões dos estudos de gênero, que se alastram pela década de 1990, foram fundamentais para a construção de perspectivas nas quais é preciso ter uma postura crítica na forma em que a Arqueologia se consolidou e como manteve as estruturas sociais de desigualdade de gênero no seu interior ao longo do século XX.

Nesse sentido, as críticas de Cullen (1996) e Voss (2000) convergem em um ponto: o potencial dos feminismos para a construção de novas epistemologias para o conhecimento a partir da cultura material. As autoras defendem que os estudos de gênero contribuem para novas narrativas acerca do passado e Voss (2000), em específico, avança para as questões de sexualidade, deslocando-se da abordagem feminista para os estudos *queer*. O que a autora destaca é que, com os debates da década de 1990, criou-se a possibilidade de desestabilizar categorias como homem, mulher, masculino e feminino (VOSS, 2000). Se os anos 1980 foram importantes para a inserção das mulheres como objeto de estudo da Arqueologia, a década de 1990 trouxe as discussões sobre mulheres e homens, para depois, no começo do século XXI, serem questionadas e abrirem espaço para discussões acerca de corpo, sexualidade e gênero, apontando, então, uma nova questão: a cultura material pode nos fazer pensar sobre sexualidade?

Considerando esse panorama, a presente reflexão encontra-se na interseção desse debate. Nossa proposta é partir das especificidades das discussões sobre Arqueologia Clássica e relações de gênero, desenvolvidas sobretudo em contexto brasileiro, para pensar como a cultura material pode contribuir com outras leituras sobre o culto ao falo entre os romanos. Para tanto, partiremos das discussões teóricas sobre cultura material e gênero, para, na sequência, analisarmos uma série de lamparinas e outros objetos de Pompeia com símbolos fálicos que nos remetem a contextos apotropaicos. Nossa proposta visa, portanto, a uma reflexão de como a cultura material pompeiana, analisada a partir de uma perspectiva de gênero, pode proporcionar leituras mais plurais do cotidiano romano do início do período do Principado.

Arqueologia Clássica e gênero: contribuições brasileiras

Pedro Paulo A. Funari (1986) é, sem dúvida, um nome importante tanto no que diz respeito ao desenvolvimento da Arqueologia Clássica no Brasil, como nos debates teóricos acerca das leituras sobre cultura material. No final dos anos 1980 e início dos anos 1990, publicou trabalhos sobre Pompeia, por exemplo, em que chamava a atenção para as camadas populares e a importância dos grafites parietais para um estudo mais apropriado do *ethos* popular romano, incluindo as questões apotropaicas que nos interessam discutir nesse artigo (FUNARI, 1986; 1989; 1992; 1993; 1995c). Por outro lado, por ter tido uma participação bastante ativa no *World Archaeological Congress* (WAC), o historiador também publicou, na década de 1990, vários trabalhos que coadunam com a postura de Ucko (1995), já mencionada. Esses trabalhos indicam um diálogo inovador entre teoria e prática no campo da Arqueologia romana e gostaríamos de retomar aqui alguns aspectos.

Os primeiros trabalhos mencionados de Funari sobre Pompeia têm uma posição política bastante clara: questionar a ideia de que a Antiguidade é campo exclusivo da cultura erudita. O autor se pauta nos grafites de Pompeia, conjunto de documentos bastante diversificado e pouco estudado no Brasil e exterior,¹ para colocar as camadas populares romanas em evidência. No contexto de redemocratização e abertura política no Brasil, Funari (1986; 1989) buscou, nas paredes de Pompeia, elementos para discutir classe, cultura popular e erudita, caricaturas, críticas políticas, ação dos sujeitos marginalizados na História. Claramente faz um movimento de defesa da História vista de baixo, baseando-se na materialidade das inscrições para construir outras narrativas sobre cultura e sociedade romanas. Se esses trabalhos tinham um diálogo mais evidente com o marxismo, em um primeiro momento, ao longo da década de 1990 e sua defesa da relevância da Arqueologia Pós-Processual, nota-se uma mudança na abordagem.²

Entre as várias reflexões teóricas sobre a Arqueologia Histórica publicada nesse período, retomamos uma em particular por indicar com clareza essa virada. No artigo "A hermenêutica das Ciências Humanas", Funari (1995a) apresentou o panorama das discussões teóricas na Arqueologia até então, defendendo abertamente não só a importância da teoria para a construção do saber sobre a cultura material, bem como a subjetividade das escolhas, elemento esse que passa a construir a base da organização de sua atuação política e acadêmica.³ Funari (1995a) é bastante explícito em

¹ Para um balanço sobre os estudos acerca dos grafites de Pompeia ao longo do século XX e início do XXI, cf. Garraffoni e Laurence (2013).

² Ressaltamos que, em 2003, Funari publicou *A vida quotidiana na Roma Antiga*, uma edição revisada e atualizada nos moldes da agenda pós-processual de *Cultura Popular na Antiguidade Clássica*.

³ Recentemente, Funari publicou um trabalho em parceria com Grillo sobre Arqueologia Clássica e ambos são enfáticos

defender a Arqueologia Pós-Processual, pois acredita que modelos que se baseiam na objetividade muitas vezes se tornam dogmáticos e que essa nova forma de estruturar a teoria arqueológica abriria o debate no sentido da diversidade, democratizando as leituras sobre o passado. Ao defender a agenda Pós-Processual, Funari (1995a) se posiciona, portanto, em favor de uma retomada do diálogo entre Arqueologia e História, não de maneira descritiva, mas no âmbito discursivo e na defesa do pluralismo. O artigo a que nos referimos não visa a definir preceitos da Arqueologia Pós-Processual no Brasil, mas conceber a abertura do campo para a multiplicidade e afirmar a Educação como o caminho adequado, já que implica a discussão entre teoria, prática e percepção da fluidez das relações humanas e, conseqüentemente, das diversas narrativas sobre o passado.

Se, por um lado, esse texto é uma crítica ao fazer da Arqueologia, em geral, e no Brasil, em específico, por outro indica a inserção do autor nos debates internacionais acerca de questionamentos das relações de poder inerentes na disciplina, no seu desenvolvimento, bem como as inúmeras possibilidades que a abertura de perspectiva pode vir a trazer ao campo. De fato, a abertura a novos debates é uma marca na sua produção desse período e, no bojo das críticas às perspectivas descritivas na Arqueologia, ao eurocentrismo e ao racismo (são dessa mesma época seus trabalhos no quilombo de Palmares), as questões sobre gênero e feminismo não passam despercebidas. É também de 1995 a publicação, nos *Cadernos Pagu*, do artigo "Romanas por elas mesmas", um texto que se tornou referência, pois parte da tradução das inscrições epigráficas encontradas nos fortes de Vindolanda para questionar uma máxima bastante difundida até então, a de que as mulheres não tinham o domínio da escrita (FUNARI, 1995b).

O artigo a que nos referimos visava a publicar e comentar algumas evidências da escrita feminina, pois mesmo que o próprio autor reconheça como rara, eram importantes para questionar pontos de vista falocêntricos.⁴ Funari (1995b) é explícito nessa crítica,

na defesa da subjetividade na construção do conhecimento histórico. Para detalhes, cf. Grillo e Funari, 2015.

⁴ Embora, nesse trabalho, Funari (1995b) não cite Eva Keuls (1988), nos pareceu interessante retomar seu nome aqui para contextualizar a crítica aos modelos chamados de falocêntricos. Eva Keuls (1988), junto com Richlin (1983), teve um papel de destaque nos estudos feministas da década de 1980 e fundou as bases para uma série de artigos e livros posteriores. Em seus trabalhos, construiu uma profunda crítica à onipresença do falo, tanto no âmbito familiar quanto político, na arte pictórica, na comédia, nos mitos e, com isso, concluiu que a sociedade antiga se baseava em uma inferioridade feminina naturalmente afirmada. Tal hierarquia político-social seria parte da ideologia que a autora conceitua como falocracia, um sistema cultural em que a exposição e representação visual do órgão reprodutor masculino traria consigo a significação, sobretudo na esfera pública, do domínio dos homens sobre as mulheres (KEULS, 1988). Suas posições foram posteriormente criticadas, em especial por generalizar os significados simbólicos do órgão reprodutor masculino. De todas as formas, mesmo que hoje os estudos tenham avançado em outras direções, Keuls (1988) pode ser entendida como uma das pioneiras a explorar essa questão nos Estudos Clássicos, estando conectada com as discussões do feminismo da Segunda Onda, em especial com as inúmeras tentativas de explicar a submissão feminina via um poder contínuo do patriarcado e na busca por expor diferentes formas de exploração e silenciamentos

reconhecendo e criticando o androcentrismo dos estudos sobre a Antiguidade Clássica como um todo e da romana em particular.⁵ Ao colocar em xeque posturas do senso comum sobre as mulheres e seu lugar no contexto romano do período do Principado, o autor propõe a urgência da realização de um programa de coleta e estudo das evidências referentes às mulheres romanas, algo raro no Brasil até então. Além disso, esse artigo também indica a inserção de Funari (1995b) na literatura sobre cultura material, gênero e feminismo na Antiguidade Clássica, ao discutir trabalhos hoje reconhecidos como marcos importantes nesse debate, como os estudos de Richlin (1983), Rabinowitz (1993) ou Skinner (1993).

A partir dessas considerações é possível argumentar que, aos poucos, os estudos sobre cultura material realizados na Unicamp acerca da Antiguidade se abrem para as questões de gênero, acompanhando o desenvolvimento dessa perspectiva em outros países.⁶ Funari (1995b) transitou entre Pompeia e Vindolanda nesse início, destacando a importância dos estudos de caso de cidades sob o jugo romano para entender as complexas redes de poder e relações de gênero que se constituíam na Antiguidade. Com essa perspectiva em mente, incentivou e orientou trabalhos pioneiros como de Feitosa (2005) e Cavicchioli (2004; 2009), que tiveram como ponto em comum o estudo de Pompeia.⁷ Essa cidade romana desempenhou papel importante no desenvolvimento dos estudos de gênero e Arqueologia Clássica no Brasil, pois além de ser um sítio arqueológico com variado material que podemos denominar de erótico, nessa época já havia um bom acesso a catálogos recém-publicados e que se tornariam referência na área (CLARKE, 2003; VARONE, 2002), além do próprio *CIL*, que já se encontrava disponível no país.

Considerando o exposto, a análise que apresentaremos a seguir das lamparinas, campainhas e relevos murais de Pompeia é fruto do diálogo com essa experiência dos estudos produzidos na Unicamp e já consolidada com temas que se desdobraram a partir dos debates com os estudos *queer* dos anos 2000 em diante. Assim, a obra *Gender and Archaeology*, de Roberta Gilchrist (1999), se torna uma referência importante para pontuar a análise que vamos desenvolver. A autora apresenta uma revisão crítica do que havia sido produzido sobre a relação entre Arqueologia e estudos de gênero até a publicação do livro

a que as mulheres estavam submetidas historicamente.

⁵ Lembramos que, na década de 1960, Finley publicou 'As mulheres silenciosas de Roma', texto polêmico no qual, a despeito das pesquisas feministas que se iniciavam no momento, o autor argumentou que era praticamente inviável estudar as mulheres romanas, pois essas não teriam deixado muitas evidências. Cf. Finley (1991).

⁶ Cabe destacar que João Ângelo Oliva Neto defendeu tese de doutorado em 1999 sobre a Priapeia e, embora seu foco seja a tradução, apresenta, também, elemento da cultura material de Pompeia em sua análise. A tese foi posteriormente publicada, cf. Oliva Neto (2006).

⁷ Além dos trabalhos específicos de Feitosa (2005) e Cavicchioli (2004; 2009), a obra coletiva de 2003 é importante para reunir e difundir trabalhos sobre a História das mulheres na Antiguidade, que estavam começando a surgir no país (FUNARI; FEITOSA; SILVA, 2003).

(cerca de quinze anos), argumentando que seu objetivo central é criticar essencialismos e discutir gênero como prática social e crenças sobre diferenças sexuais. Além de discutir a importância do feminismo para essa nova epistemologia, Gilchrist (1999) aponta para o fato de que a cultura material também permite novas reflexões sobre masculinidades e sexualidades em diferentes momentos da história, avançando, portanto, para questões sobre corpo e as perspectivas *queer*.

Trazendo Butler para o diálogo com a materialidade, Gilchrist (1999) apresenta as particularidades da Arqueologia, propondo mudanças epistemológicas e metodológicas no trabalho com a cultura material. Discute, portanto, identidade de gênero e sua materialidade interconectadas com noções de família, comunidades e gerações, as ressignifica como parte dos ciclos de tempo, espaço e corpo, trabalhando a relevância da historicidade e das práticas sociais na sua manutenção ou questionamento.

Os trabalhos de Gilchrist (1999), assim como os de Voss (2000) e Cullen (1996) já comentados, ajudam a consolidar as inovações teóricas sobre relação entre gênero, corpo, sexualidade e materialidade. Redimensionaram a Arqueologia Histórica e, com isso, também inspiraram transformações em campos mais tradicionais, como os estudos, clássicos. Partindo dessas premissas teóricas, passaremos, então, ao estudo de caso.

Sexualidade e cultura material: Pompeia e as novas possibilidades de leitura do passado

Considerando o contexto de transformações epistemológicas acima descrito, optamos por tomar como estudo de caso a antiga colônia romana de Pompeia,⁸ coberta pelas cinzas e lavas do Vesúvio em 24 de agosto de 79 d.C. A razão dessa escolha não é aleatória. Para além de ser um sítio que temos estudado há anos, Pompeia apresenta uma grande quantidade de cultura material de cunho erótico encontrada nas escavações desde o século XVIII e que sempre esteve permeada por polêmicas. Antes de analisar o *corpus* selecionado, gostaríamos de tecer algumas considerações sobre essas questões, uma vez, que por si só, os constrangimentos e incômodos causados por esse tipo de material já indicam as dificuldades enfrentadas em estudos sobre a relação entre religiosidade, fertilidade e símbolos fálicos.

Ao longo das escavações, já no final do século XVIII e início do século XIX, foram

⁸ Pompeia é localizada na Campânia, situada a cerca de 250 km de Roma, próximo à baía de Nápoles. Foi desde sempre uma região muito fértil, portando, de longa data, planície e portos naturais. A partir de 89 a.C., quando o general Sulla fixou, em Pompeia, seus soldados, cerca de cinco mil veteranos de guerra, a cidade ganhou um novo *status* civil, tornando-se efetivamente uma colônia romana.

encontrados em Pompeia pinturas, esculturas, grafites e objetos que fugiam dos padrões estéticos ocidentais da modernidade, sobretudo quando diziam respeito ao discurso relacionado às práticas sexuais. Se atualmente tal documentação pode proporcionar uma multiplicidade de olhares acerca das relações de gênero na Antiguidade, no passado causou muito embaraço e rejeição, tendo sido considerada indigna de ser observada. Talvez o grande símbolo desses sintomas seja o surgimento do termo *pornográfico* por ocasião das escavações, no século XIX. O arqueólogo alemão C. O. Müller se tornou um dos precursores do uso da expressão, quando, em 1850, deparou-se com inúmeros objetos em suas escavações em Pompeia, considerados por ele obscenos. Diante da dificuldade em classificá-los, recorreu a um dicionário de língua grega e, tendo encontrado a palavra *pornographein*, com o significado de “escrever sobre prostitutas”, tomou-a como adequada para se referir a esses variados objetos descobertos no sítio arqueológico (CLARKE, 2003; VOSS, 2012).

Assim, a cultura material que não foi destruída no momento do achado por ter sido considerada ofensiva à moral por vários arqueólogos foi classificada como pornográfica e trancada em salas vigiadas, onde o público não teria acesso, o *Gabinetto Segreto* do *Museo Nazionale di Napoli*. Os afrescos interpretados como agressivos nas escavações foram retirados das paredes originais e encaminhados para o *Museo*, assim como as lamparinas e pingentes com representações fálicas, reclusos na referida coleção. Essa postura acabou por restringir as possibilidades de se estudar essa documentação, pois as peças foram descontextualizadas e nem sempre há registros originais, tendo, de certa forma, silenciado diferentes maneiras de se viver na Antiguidade.⁹

Esse padrão de tratamento da documentação de cunho erótico atravessa o século XX e somente nos anos de 1990, com os estudos que problematizam o corpo e a sexualidade, é que se iniciam novas formas de se aproximar desse *corpus*. Nas últimas décadas, estudos arqueológicos têm exibido um interesse crescente na análise desta documentação como um meio de comunicação e de construção de significados sociais, que podem ser entendidos como lugares de memória e identidade, trazendo à tona temas pouco explorados pela historiografia.

Antonio Varone (2002), por exemplo, trabalhou com as inscrições amorosas nas paredes de Pompeia, em *Erotica Pompeiana*, recuperando grafites que fazem menção aos deuses, aos relacionamentos com prostitutas e declarações de amor. Varone (2002) almejou evidenciar uma sociedade que não conhecia nem o sentimento de culpa, nem o puritanismo da literatura moderna, em que mesmo nas expressões que nosso senso de

⁹ Para saber mais sobre os períodos de escavações, cf. (CAVICCHIOLI, 2004; SANFELICE, 2016).

moralidade consideraria como indecente, poderia se evidenciar o amor.

No contexto brasileiro, além dos trabalhos de Funari (1986; 1989; 1992; 1993; 1995a; 1995b; 1995c), Lourdes Conde Feitosa (2005) discutiu diferentes aspectos acerca das práticas sexuais romanas a partir dos grafites. Um dos pontos mais relevantes de sua abordagem é a constatação de que essa documentação epigráfica, escrita a partir da experiência de vida das camadas populares, contrapõe-se aos modelos definidos pela historiografia moderna do que é “ser romano” durante o Império. A proposta de Feitosa, ao recuperar os grafites amatórios pompeianos, é questionar a historiografia que defendia uma masculinidade baseada na virtude política e no autocontrole das emoções para a construção da noção de “homem romano”, fatos que podem ser conflitantes mediante a análise dos grafites. Nesse sentido, nos grafites analisados por Feitosa (2005, p. 115-116), aparecem homens implorando pelo amor de mulheres e dividindo com elas suas alegrias e tristezas cotidianas, explicitando posturas muito diferentes daquela do soldado viril, ainda amplamente difundida tanto na historiografia quanto no imaginário moderno.

Outro excelente contraponto para analisar a sociedade romana é a cultura visual-artística, uma vez que a linguagem pictórica aumenta as referências a respeito das práticas sexuais no mundo romano, indo além dos ideais propostos pelos documentos literários. Diante disso, os estudos arqueológicos e de História da Arte têm analisado esta documentação como um meio de comunicação produtor de subjetividades, acentuando a relevância das temáticas de gênero e sexualidade como construções fundamentais para as interpretações de culturas passadas. Para tanto, houve um deslocamento na maneira de se compreender tais imagens: se antes foram divididas entre as que representavam a cultura ocidental e as que feriam a moral vigente, hoje estudiosos discutem as maneiras de se olhar para essas pinturas, propondo modelos interpretativos que busquem outras análises sobre as relações sexo-afetivas ali expostas. Isso porque as imagens proporcionam uma intermediação entre antigos e modernos de uma forma diferente dos textos, pois para entender um texto antigo temos que dominar a língua original em que foi escrito, seus códigos e símbolos; em compensação, as imagens oferecem um imediatismo ilusório, traçando assim relações diretas com nosso presente (SQUIRE, 2011; LYONS; KOLOSKI-OSTROW, 2004). Nesse sentido, os estudos que problematizam o corpo e o sexo na arte, principalmente pautados na categoria analítica de gênero, foram cruciais para a crítica da moral heteronormativa transmitida pelas documentações antigas e para se buscar entender o caráter cultural da constituição dos diferentes devires na sociedade. A partir desses questionamentos, novas abordagens dessa cultura material passaram a ser exploradas, resignificando nossas relações entre

passado e presente, como veremos a seguir.

Representações apotropaicas: a potência da simbologia fálica no universo sagrado e no cotidiano pompeiano

As abordagens que consideram as novas possibilidades de leitura a partir da relação entre os estudos de gênero e a cultura material têm indicado que a sociedade romana lidava com referências ao sexo de uma maneira muito distinta da atual; talvez a principal diferença esteja no fato que as imagens de atos sexuais ou de órgãos sexuais não estavam relacionadas propriamente ao sexo, mas a uma série de valores culturais a ele atribuídos. A simbologia sexual estava disseminada por toda a cultura romana. Podemos encontrar uma grande quantidade de ilustrações em lamparinas, sinos, louças, máscaras, joias, ex-votos, pinturas e inscrições, nas mais diversas localidades do mundo romano. Temos exemplares de vasos provenientes da Bretanha romana, da Gália meridional (FUNARI, 2003a, p. 321), dos muros em *Leptis Magna*, na Líbia (JOHNS, 1990, p. 19), do *Museu d'Arqueologia da Catalunya*, Espanha (SANFELICE, 2016, p. 122), entre outros museus e sítios arqueológicos.

No entanto, é no *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* (MANN) que encontraremos o maior número de referências à simbologia, pois o museu abriga a cultura material oriunda da cidade de Pompeia e de outros sítios próximos. Ainda que esta região seja a mais abundante neste tipo de cultura material, devido à especificidade de sua preservação, como mencionamos, existe uma vasta cultura material proveniente de muitas outras províncias do Império, atestando que o falo era um símbolo familiar no cotidiano romano de modo geral. No entanto, é importante frisar que “a existência desse legado material de origem diversa não significa, uma vez que nenhuma sociedade é uniforme, que esse símbolo fosse apreendido por todos da mesma forma” (CAVICCHIOLI, 2008, p. 238).

A origem do culto ao falo é incerta. Para a historiadora Eva Cantarella (1999), era comum entre os deuses associados às forças da natureza possuírem membros fálicos. Nesse sentido, a autora atribui a estas divindades uma natureza hostil e agressiva, adicionada ao caráter protetor e propiciatório, tendo em vista que a própria natureza por vezes é danosa ou fértil. De encontro a esta perspectiva, Catherine Johns (1990) afirma que, inicialmente, existiam as divindades fálicas e teria sido a partir delas que se passou a cultuar o falo, concentrando-se o poder destas divindades apenas neste símbolo.

Oliva Neto (2006), no entanto, traça um caminho inverso ao considerar a origem báquica para o culto ao falo, e afirma que da personificação deste falo poderia ter-se originado a divindade Priapo. Funari (2003a), no mesmo sentido, acrescenta que existia

inicialmente o culto fálico nas procissões dionisíacas e assegura que o culto a estes objetos fazia parte de hábitos apotropaicos, destinados a afastar o mau olhado. As representações e ilustrações fálicas eram usadas, especialmente, para afastar as forças negativas (a raiz do verbo grego *apotropein* – “desviar”), atraindo assim boas vibrações e prosperidade. Para o autor, o símbolo fálico é um ícone da fertilidade, tendo assim uma conotação extremamente positiva:

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica, à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra *falo*, emprestada pelos romanos aos gregos, designava primordialmente, objetos religiosos em forma de pênis, usados no culto de Baco. [...] O *falo* não apenas afastava o mal como trazia sorte e felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas*, a um só tempo, “felicidade” e “sorte”, ambos os sentidos derivados do sentido original de *felix*, “fértil” (FUNARI, 2003a, p. 316).

Considerando esse debate e que cada localidade atribuía características específicas às divindades e aos objetos do culto, mais do que definir a genealogia deste culto, optamos por discutir os significados simbólicos “impressos” na cultura material e sua importância dentro de certos contextos. A crença nessa força pode ser traduzida na confecção de objetos de uso cotidiano com a forma de *falo*, ou com representações fálicas, para que pudessem trazer sorte, abundância e agir contra o mau agouro, como veremos nas particularidades de cada objeto do *corpus* que selecionamos das coleções do *Museo Archeologico Nazionale di Napoli*.

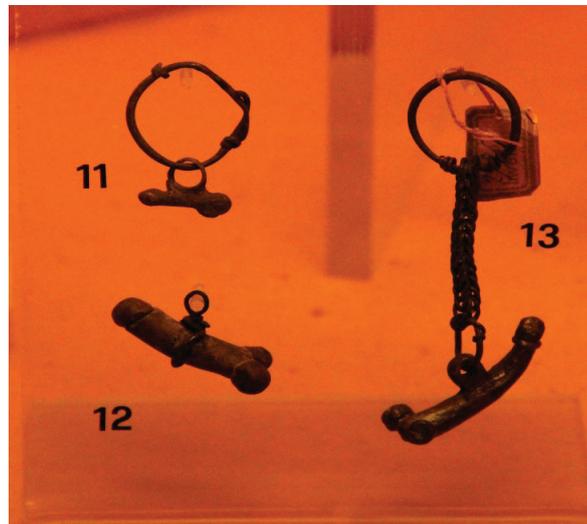
Na vida cotidiana romana, há uma imensa distinção de materiais com símbolos fálicos, entre eles os amuletos e pingentes. Alguns feitos de materiais nobres, como ouro e bronze, e outros de materiais relacionados à ritualística, como ossos de animais e coral, considerados sagrados e, por isso, capazes de conferir maior eficácia ao poder fálico.

Figura 1 - Pingente feito de osso animal com dupla representação *falo*-figa



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 109866). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Figura 2 - Pingentes em formas de falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto. Local do achado: Herculano. Datação: I d.C.

Figura 3 - Anéis de ouro com representações de falo



Fonte: Johns (1990, p. 64).

Esses amuletos (Figura 1 e Figura 2) eram carregados comumente no pescoço. Por serem demasiadamente pequenos, acredita-se que eram amuletos protetores das crianças, a *bulla*, que os bebês recebiam ao nascer e que os acompanhava por toda a infância, protegendo contra os maus agouros e todo tipo de vulnerabilidade às quais estavam expostas as crianças, como doenças e acidentes. A mesma interpretação também pode ser dada aos pequenos anéis com iconografia fálica (Figura 3), um símbolo de proteção semelhante ao que contemporaneamente faz-se com a cruz cristã.

Ainda em âmbito doméstico e familiar, há uma outra série de objetos com motivos

fálicos, muito comuns em Pompeia, também de uso cotidiano, que são as lamparinas, que proviam a luz na sociedade romana.¹⁰ *Lucernae* – também denominadas candeias ou lucernas – foram os objetos mais populares para se obter iluminação na Antiguidade e consistiam em qualquer utensílio cuja chama fosse produzida pela combustão de um pavio torcido ou mecha embebido num líquido oleoso, sendo azeite o mais comum deles (BASTOS, 2013). Em Pompeia, encontramos as lamparinas feitas de bronze, como as figuras abaixo, que representam um anão, cujo falo é maior que a própria perna.

Figura 4 - Lucernas de bronze em forma de anão fálico dançante



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27872, 27871). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

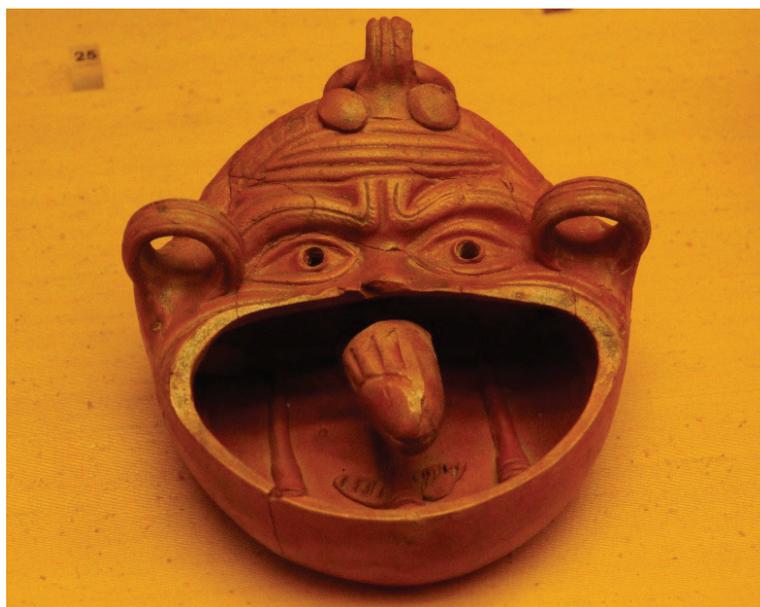
Outro exemplo de lamparina recorrente em Pompeia e em todo o Império Romano são as lucernas de disco feitas de terracota, que possuem uma funcionalidade muito específica, concernente à vida religiosa. As lamparinas participam ativamente dos locais de culto, seja iluminando, seja desempenhando um importante papel nas atividades

¹⁰ Além das lamparinas, existem outros objetos que possuíam a função de iluminar, como os *faces* ou archotes, feitos de fibras de estopa ou pedaços de madeiras resinosas embebidas em betume, servindo para iluminar espaços abertos (praças, espaços de espetáculo, vias públicas); as velas ou *candelae*, feitas de cera ou sebo, servindo para iluminar interiores; as lanternas ou *lanternae*, fabricadas em metal ou cerâmica, frequentemente com *design* cilíndrico e paredes translúcidas de couro, papiro, ou vidro. A iluminação, nesse caso, ocorria por meio de uma vela ou lamparina colocada no interior da *lanterna*. Para saber mais; ver Bastos (2013, p. 35-48).

votivas do *lararium* contido nos domicílios romanos. O ato das ofertas votivas aos deuses, convidando-os à intimidade da casa, refletia 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 essa prática comum. Nesse altar, tanto os *lares familiares* – divindades protetoras – quanto as divindades do *pater familias* (*genius*) seriam honradas em dois ritos diários, um pela manhã e outro à noite.

Essencialmente, o *lararium* é o “coração” da casa, o lugar onde as forças positivas dos deuses podem ser trazidas à existência *saecularis* diária. A forma dos *lararia* é muito variada. Nas residências das ricas famílias, situavam-se amiúde, no *atrium*. Feitos de mármore, reproduziam esteticamente um templo. Em outros casos, em residências menos abastadas, poderiam ser somente uma prateleira de madeira simples na parede. De todos os modos, grande ou pequeno, o importante sobre o *lararium* é que ele não deveria ser colocado num lugar remoto da casa, pois é ali que se acendia a chama luminosa do lar ou lareira (que deu justamente origem à nossa lareira contemporânea), sendo o fogo central da casa – por isso, muitas vezes estava próximo à cozinha. O altar do *lararium* compunha-se de sete elementos: a *pátera*, o *alinum*, o *turibulum*, o *acerra*, o *incensum*, o *gutus* e a *lucerna*. Era por meio da lamparina que a representação da chama sagrada no altar do *lararium* estaria representada.

Figura 5 - Lucerna de disco de terracota representando uma máscara e um falo móvel



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27859). Local do achado: Pompeia, numa casa atrás da Casa de Meleagro (VI, 9, 2).
Datação: I d.C.

Figura 6 - Lucerna de disco de terracota com um falo móvel



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 109415). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Ou seja, uma lamparina de discos deveria sempre estar no *lararium* e, geralmente, seria acesa no momento de execução dos ritos. Conforme Bastos (2013, p. 44), nesse contexto a lamparina cumpriria três papéis essenciais: o primeiro, como a representação da chama sagrada, abriria o precedente para a interpretação da chama que ela produzia, sendo que a direção e a oscilação do lume poderiam ser interpretadas como bom ou mau augúrio; o segundo aspecto é o da representação da imagem que estaria no disco da lamparina e poderia associar-se a determinado propósito votivo e/ou a uma divindade específica; o terceiro é aquele em que a lamparina implicitamente representa a figuração material da comunicação entre os mundos. No caso pompeiano, muitas lamparinas com representações fálicas foram encontradas nas escavações, demonstrando mais um espaço que elas ocupavam no terreno do sagrado, já que as lamparinas com o falo móvel (Figura 5 e Figura 6), em especial, denotam a importância do falo como uma divindade independente, sendo quase uma entidade, visto que dentro dos discos era representada a deidade com a qual se queria comunicar.

Por outro lado, é importante ressaltar que os registros demonstram que esse não era um culto restrito aos *lares*, tendo em vista que havia templos que tinham em seu interior ou em sua entrada imagens fálicas,¹¹ como vemos no relevo abaixo:

¹¹ A imagem citada é especificamente a de um templo pompeiano. No entanto, é importante ressaltar que estas imagens não eram incomuns em outras localidades, como o supracitado Templo das Virgens Vestais na cidade de Roma, que ostentava a representação de um grande falo (ROBERT, 1999).

Figura 7 - Relevo em mármore em forma de falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 109415). Local do achado: um pequeno templo em Pompeia. Datação: 1-50 d.C.

Essa noção do falo como uma entidade, ou seja, dissociada do membro do corpo de um homem, fica mais clara ao observarmos os *tintinnabula*, espécie de campainhas ou sinos de bronze que ficavam nas entradas das casas. Nesses objetos, podemos perceber uma personificação do falo, seja ele representado sozinho, com patas ou asas – ou seja, representado com outras figuras interagindo com ele.

Figura 8 - Falo alado com patas



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27839). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

Era muito comum mesclar a figura do falo com formas animais, como na Figura 8. Essa metamorfose de animais com adição de patas, rabos, asas, por vezes olhos e orelhas, expressa duas ideias: transformar o falo num animal-entidade independente; e potencializar o poder fálico ao dar o vigor animal a estas figuras, assemelhando-as às cabras, cachorros e, sobretudo, aos pássaros, ou seja, atribuía-se ao falo a potência sexual destes animais. É importante lembrar que tanto em latim como no italiano moderno (e também em português), a palavra “passarinho” é uma denominação popular para pênis (JOHNS, 1990, p. 70). O *tintinnabulum* da Figura 8, não aparece acompanhado de um sino, mas assim como os outros possui um orifício para que o sino fosse encaixado, como na figura a seguir:

Figura 9 - Cavaleiro monta e coroa o falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27844). Local do achado: Pompeia. Datação: I d.C.

O que mais nos interessa aqui, contudo, é o poder emanado do *fascinum*. Como disse o filósofo antigo Plínio, ele age “*contra invidentium effascinationes*”, “contra os feitiços da inveja” (Plínio, *Historia Naturalis*, 19, 50 *apud* FUNARI, 1994, p. 2). Desse modo, acreditava-se que os visitantes que chegassem às casas, ao tocarem a campainha, tornar-se-iam fascinados com o objeto e, desse modo, ao voltarem o olho invejoso para o *fascinum*, não o fixariam sobre a vítima (QUIGNARD, 2005, p. 48; CLARKE, 2007, p. 69).

Importante ressaltar que as campainhas estavam localizadas na entrada de uma casa, um *limen*, local de fronteira e transição, “passagem do exterior para o interior, ligando o conhecido ao desconhecido; a representação fálica contribuía para afastar o perigo inerente a esta situação” (FUNARI, 2003a, p. 321).

Encontramos também, representações alusivas ao falo em termos particulares, como no caso de Casa Menandro (I, 10, 4):

Figura 10 - Corredor entre o *tepidarium* e o *caldarium* (Terma particular da Casa de Menandro)



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: Sítio Arqueológico de Pompeia (I, 10,4). Datação: I d.C.

A Casa de Menandro é uma das maiores de Pompeia. Pertencia a uma família proeminente da região, proprietária de quase todas as residências da *Insula 10*, cercadas por edifícios de comércio (como lavanderias). Sua construção data aproximadamente do ano 3 a.C. Consta uma reforma não finalizada na época da erupção – como é comum em grandes casas da região (lembrando que muitas casas foram devastadas pelo terremoto de 62). Os quartos à esquerda da entrada contêm pinturas que exibem cenas inspiradas

nos episódios da *Ilíada*. A residência contém ainda pinturas refinadas do IV estilo. Consta que uma parte da casa foi reservada para o curador da propriedade, um liberto chamado Eros, que possuía uma identificação, um selo encontrado junto ao seu corpo, com o título de procurador. Isso significa que essa casa era uma propriedade de sucesso, situada numa área de prósperos negócios na cidade. Sua arquitetura declara a sua importância e a de seu proprietário (LING, 1983).

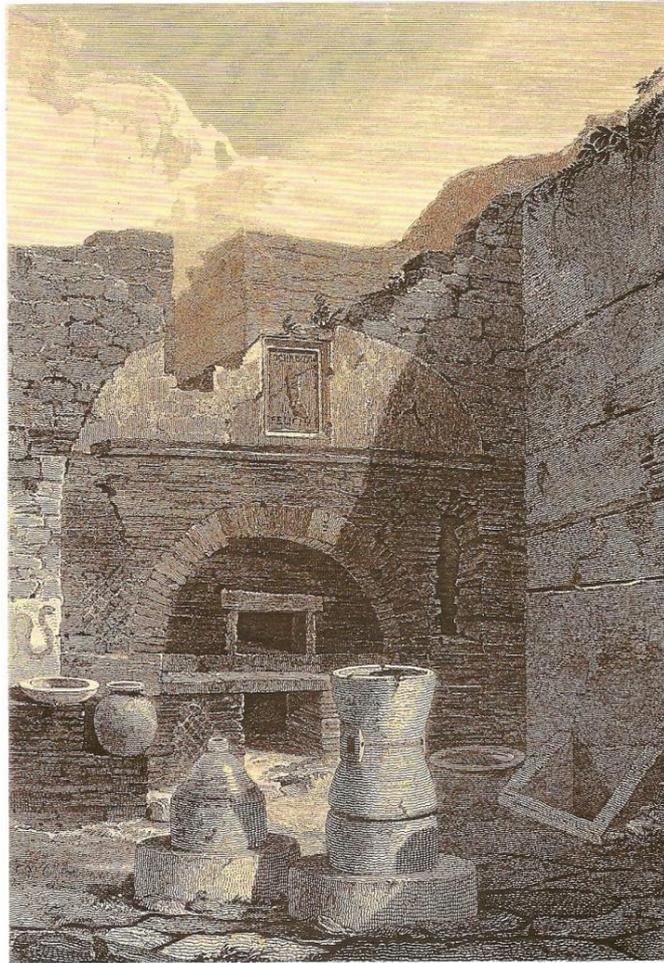
Nesse sentido, o mosaico, localizado num corredor de transição entre o *tepidarium* (local de banho morno) e o *caldarium* (banho quente), faz parte de um conjunto decorativo refinado. A iconografia representa um servo de pele escura com seu enorme falo, carregando dois *askoi* – recipientes gregos utilizados para portar água (que também fazem alusão à forma fálica). A presença dessa figura no corredor pode ser interpretada da mesma maneira que a anterior, cujo objetivo era provocar o riso naqueles que se banhavam na casa, protegendo contra a vulnerabilidade de seus corpos frente à inveja.

Outro exemplo bastante conhecido é uma placa em terracota, localizada em cima do forno de um panefício. Esse é um caso particular, no qual o próprio Museu recontextualiza a representação, nos fornecendo uma imagem do registro de escavação:

Figura 11 - Placa com falo e inscrição *Hic habitat felicitas*.



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Inv. 27741). Tamanho: 24x50 cm. Local do achado: Pompeia (IV, 6, 18). Datação: I d.C.

Figura 12 - Registro do local de achado da placa

Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice (outubro de 2013). Local de conservação: MANN – Gabinetto Segreto (Catálogo explicativo da imagem).

A recontextualização deste tipo de imagem, quando possível, é muito importante, pois permite uma análise conjunta do contexto: imagem, inscrição e ambiente. A inscrição latina "*Hic habitat felicitas*" significa "Aqui mora a felicidade" ou, como propôs Funari (2003a, p. 320), "Aqui mora a felicidade e a sorte", ou seja, o falo não apenas afastava o mal como trazia sorte, felicidade e prosperidade para os negócios. Ao percebermos que a placa está localizada em cima de um forno de pão, pode-se inferir que tinha como objetivo o próprio crescimento do pão, assim como a *mentula* cresce e se torna *phallo*, com o pão aconteceria o mesmo processo e, conseqüentemente, aumentaria a venda do produto.

Por fim, destacamos que a diversidade de objetos desse *corpus* indica os vários significados que podem assumir, seja em contextos religiosos como na vida cotidiana. Os exemplos analisados nos remetem a situações distintas, mas que dialogam entre si: os símbolos fálicos podem proteger crianças, iluminar caminhos, aproximar dos deuses,

delimitar fronteiras e proporcionar acesso seguro ao desconhecido, garantir a fartura na alimentação. Embora nem sempre os contextos originais possam ser resgatados, estudá-los é importante não apenas para buscarmos outros significados para as crenças romanas acerca da fruição da vida e manutenção do cotidiano, como também para ter uma noção crítica de nossas próprias relações com a sexualidade. Afinal, por que dificultar, por tanto tempo, o acesso a essa documentação que era tão comum no dia a dia romano? Uma questão como essa nos aproxima dos estudos de Weismantel (2012, p. 303) sobre a cerâmica fálica da cultura Moche e daquilo que denominou de “silenciamento do sexo” na Arqueologia: a cerâmica com símbolos fálicos é um tipo de cultura material repleta de significados simbólicos e culturais, mas escondida ou pouco estudada por trazer à tona temas que desafiam as visões heteronormativas vigentes em nossa sociedade. Enfrentar essa discussão significa, portanto, pensar em outras formas de se relacionar com a Arqueologia, a sexualidade e o passado romano. Um desafio que à medida que avançamos pode nos proporcionar leituras surpreendentes das diferentes formas de viver e de sentir.

Considerações finais

Iniciamos essa reflexão nos referindo às discussões da década de 1990, em especial no que diz respeito à agenda da Arqueologia Pós-Processual e dos feminismos e suas críticas ao androcentrismo da Arqueologia como um todo e dos Estudos Clássicos, em particular. A razão dessa escolha está ligada à importância desses estudos, no Brasil ou exterior, na construção de caminhos alternativos para a discussão de temas menos convencionais nos Estudos Clássicos. Assim, se os trabalhos iniciais de Funari nos incentivaram a olhar o que foi marginalizado pela historiografia, no caso a cultura material fálica de Pompeia e região, o diálogo com os estudos de gênero, em especial as reflexões sobre masculinidade e materialidade na obra de Gilchrist (1999), nos levaram a pensar sobre a potencialidade da cultura material na construção de outras explicações para o cotidiano romano. Durante séculos fechados em museus, os objetos com símbolos fálicos ainda hoje causam polêmica e, por essa razão, acreditamos que discutir o poder do falo e sua relação com a vida cotidiana romana implica não apenas diversificar as formas de perceber a religiosidade e as crenças antigas, mas de repensar a maneira como nós lidamos com ela, na atualidade.

O que buscamos enfatizar com essa reflexão é a necessidade de ir além de dois discursos que predominam na academia quando o falo é objeto de estudo: a contínua representação no âmbito do pornográfico ou do poder masculino sobre o feminino. Essa

confluência de estudos da Arqueologia Pós-Processual e de gênero foi fundamental para outros caminhos possíveis para os símbolos fálicos, propondo que o falo na Antiguidade era valorizado na medida em que representava a felicidade e, mais especificamente, a fertilidade, bom agouro e a abundância dela advinda (FUNARI, 2003a; CAVICCHIOLI, 2008; REGIS, 2009; MARQUETTI; FUNARI, 2011; CLARKE, 2003; GARRAFONI, 2007). Muitos artefatos aqui analisados apresentam o falo em ereção, mas ao serem interpretados no âmbito da proteção e fruição da vida, podem ser pensados como uma referência à própria cópula e, de certa forma, englobariam o poder dos dois sexos para a potencialização da fertilidade (ADKINS; ADKINS, 1996; FUNARI, 2003a). Nesse sentido, acreditamos que a simbologia fálica só teria poder se estivesse atrelada ao ato sexual, de forma que não era o sexo masculino que estava sendo valorizado sobre o feminino, mas a relação sexual implícita no falo, englobando tanto a potência generativa masculina como a feminina.

Acreditamos que os debates aqui elencados são propícios para revisar a forma pela que nos aproximamos da cultura material de cunho erótico, em geral, e da representação fálica, em específico, buscando novas leituras sobre o passado romano. Trata-se, portanto, de uma postura política, inspirada na agenda da Arqueologia Pós-Processual e nas recentes críticas feministas sobre os estudos de gênero e sexualidade. Uma busca de novas leituras do passado e, também, de outros devires para o presente. Afinal, em um momento no qual milhares de indivíduos buscam liberar seus corpos de vínculos religiosos, temporais, morais e também genéticos, acreditando na possibilidade de que talvez o corpo seja um território de liberdade, de transformação e de ação no mundo, pensar sobre outras formas de relação entre corpo, religiosidade e cotidiano é não apenas necessário, mas urgente.

Agradecimentos

As autoras agradecem a Pedro Paulo Funari por sua incansável e inspiradora luta por abordagens interdisciplinares e críticas sobre o passado e a Barbara Voss, Lourdes Conde Feitosa, Marina Cavicchioli, Mary Wiesmantel, Roberta Gilchrist e a Ray Laurence pela parceria e debates ao longo desses anos. Institucionalmente, cabe mencionar o Programa de Pós-graduação e o Departamento de História da UFPR, além da Capes, que concedeu a bolsa de doutorado para que Pérola de Paula Sanfelice pudesse realizar seu doutorado e visitar Pompeia. Agradecemos também ao *Museo Archeologico Nazionale di Napoli* por permitir o uso das imagens e a Marco Sanfelice por tê-las fotografado. A responsabilidade das ideias recai apenas sobre as autoras.

Referências

- ADKINS, L.; ADKINS, R. *Dictionary of Roman religion*. Oxford: Oxford Press, 1996.
- ANDAMS, J. *The Latin sexual vocabulary*. London: Gerald Duckworth, 1982.
- BASTOS, M. T. Arqueologia da luz: agência da cultura material e a cerâmica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 23, p. 35-48, 2013.
- CANTARELLA, E. *Pompei: i volti dell'amore*. Milão: Mondadori, 1999.
- CAVICCHIOLI, M. R. *As representações na iconografia pompeiana*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Campinas, Campinas, 2004.
- _____. *A Sexualidade no olhar: um estudo da iconografia pompeiana*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Campinas, Campinas, 2009.
- _____. O falo na Antiguidade e na modernidade: uma leitura foucaultiana. In: M. RAGO, M.; FUNARI, P. P. A. (Org.). *Subjetividades antigas e modernas*. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-249.
- CLARKE, J. *Looking at laughter: humor, power and transgression in Roman visual culture, 100 B.C.-A.D. 250*. Los Angeles: University of California Press, 2007.
- _____. *Roman sex: 100 B.C. to A.D. 250*. New York: Harry N. Abrams, 2003.
- CULLEN, T. Contributions to feminism in Archeology. *American Journal of Archaeology*, v. 100, n. 2, p. 409-414, 1996.
- FEITOSA, L. C. *Amor e sexualidade: o masculino e o feminino em grafites de Pompéia*. São Paulo: Annablume, 2005.
- FINLEY, M. I. *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- FUNARI, P. P. A. *A vida cotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____. Falos e relações sexuais: representações romanas para além da natureza. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Ed. Unicamp, 2003a, p. 317-325.
- _____. A hermenêutica das Ciências Humanas. *Revista da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, v. 10, p. 3-9, 1995a.
- _____. Romanas por elas mesmas. *Cadernos Pagu*, n. 5, p. 179-200, 1995b.
- _____. Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence. *Revista de História*, n. 132, p. 9-17, 1995c.

- _____. *As inscrições populares pompeianas e seu caráter apotropaico*. Comunicação apresentada, originalmente, no Grupo de Trabalho 'Os sentidos do Apotropaico', no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. 1994.
- _____. Graphic caricature and the *ethos* of ordinary people at Pompeii. *Journal of European Archaeology*, v. 2, p. 131-148, 1993.
- _____. Caricatura gráfica e o *ethos* popular em Pompeia. *Classica*, supl. 1, p. 117-138, 1992.
- _____. *A vida popular na Antiguidade Clássica*. São Paulo: Contexto, 1989.
- _____. Cultura(s) dominante(s) e cultura(s) subalterna(s) em Pompéia: da vertical da cidade ao horizonte do possível. *Revista Brasileira de História*, v. 13, n. 7, p. 33-48, 1986.
- GARRAFFONI, R. S.; SANFELICE, P. P. (Org.). Homoerotismo nas paredes de Pompeia. In: ESTEVES, A. M.; AZEVEDO, T. K.; FROHWEIN F. (Org.). *Homoerotismo na Antiguidade Clássica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2014, p. 219-248.
- GARRAFFONI, R. S.; LAURENCE, R. Writing in public space from child to adult: the meaning of 'graffiti'. In: SEARS, G.; KEEGAN, P.; LAURENCE, R. (Ed.). *Written space in the Latin West, 200 B.C. to A.D. 300*. Londres: Bloomsbury, 2013, p. 123-134.
- GARRAFFONI, R. S. *Felicitas* romana: felicidade antiga, percepções modernas. *História - Questões & Debates*, n. 46, p. 13-29, 2007.
- GILCHRIST, R. *Gender and Archaeology: contesting the past*. London: Routledge, 1999.
- GRILLO, J. J. C.; FUNARI, P. P. A. *Arqueologia Clássica: o cotidiano de gregos e romanos*. Curitiba: Prismas, 2015.
- JOHNS, C. *Sex or symbol: erotic images of Greece and Rome*. Austin: University of Texas Press. 1990.
- KEULS, E. C. *Il regno della fallocrazia: La politica sessuale ad Atene*. Milano: Mondadori, 1988.
- LING, R. The *insula* of Menander at Pompeii: interim report. *The Antiquaries Journal* v. 63, p. 34-57, 1983.
- LYONS, C.; KOLOSKI-OSTROW, A. O. *Naked truths*. London; New York: Routledge, 2004.
- MARQUETTI, F. R.; FUNARI, P. P. A. Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico. *Dimensões*, v. 26, p. 357-371, 2011.
- OLIVA NETO, J. A. *Falo no jardim: priapéia grega, priapéia latina*. São Paulo: Ateliê, 2006.
- QUIGNARD, P. *El sexo y el espanto*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2005.
- RABINOWITZ, N. S. Introduction. In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (Ed.). *Feminist theory and the Classics*. London: Routledge, 1993, p. 1-22.
- REGIS, M. F. *Mulheres nos sympósia: representações femininas nas cenas de banquete nos vasos áticos (séculos VI ao IV a.C.)*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

- RICHLIN, A. *The garden of Priapus: sexuality and aggression in Roman humor*. New Haven: Yale University Press, 1983.
- ROBERT, J. N. *Eros romano: sexo y moral en la Roma antigua*. Madrid: Complutense. 1999.
- SANFELICE, P. P. *Sob as cinzas do vulcão: representações da religiosidade e da sexualidade na cultura material de Pompeia durante o Império Romano*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Curitiba. 2016.
- SKINNER, M. Woman and language, in Archaic Greece, or why is Sappho a Woman? In: RABINOWITZ, N. S.; RICHLIN, A. (Ed.). *Feminist theory and the Classics*. London: Routledge, 1993, p. 125-144.
- SQUIRE, M. *The art of the body: antiquity and its legacy*. New York: Oxford University Press, 2011.
- UCKO, P. Archaeological interpretation in a world context. In: UCKO, P. (Ed.). *Theory in Archaeology: a world perspective*. London: Routledge, 1995, p. 1-27.
- VARONE, A. *Erotica pompeiana: love inscriptions on the walls of Pompeii*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2002.
- VOSS, B. Sexual effects: postcolonial and queer perspectives on Archaeology of sexuality and empire. In: VOSS, B.; CASELLA, E. C. (Ed.). *The Archaeology of colonialism: intimate encounters and sexual effects*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- _____. Feminisms, queer theories, and Archaeological study of past sexualities. *World Archaeology*, v. 32, p. 180-192, 2000.
- WEISMANTEL, M. Obstinate things. In: VOSS, B.; CASELLA, E. C. (Ed.). *The Archaeology of colonialism: intimate encounters and sexual effects*. New York: Cambridge University Press, 2012, p. 303-320.

Milagre ou magia na Cura do Cego de Nascimento (Jo 9, 6-7): uma epistemologia

Miracle or magic in the Healing of the Blind One (Jo 9, 6-7): an epistemological commentary

Maria Aparecida de Andrade Almeida*

Pedro Paulo A. Funari**

Resumo: No Evangelho de João, encontramos uma narrativa, que é a Cura do Cego de Nascimento (Jo 9, 6-7). Nesta narrativa, Jesus cospe na terra, faz lama com saliva, unta com esta lama os olhos do cego e manda-o lavar na piscina de Siloé (que quer dizer Enviado). Ele vai lavar-se e volta de lá curado. Os representantes do poder político-religioso judaico e também os que conheciam o cego ficam desconcertados perante o ato miraculoso realizado por Jesus e questionam-o quanto ao seu poder dizendo-lhe: "Você tem um demônio!" O objetivo deste artigo não é analisar a figura e o poder de Jesus, que age como um mago, um milagreiro ou um xamã popular, mas a prática usada para curar o cego: magia ou milagre?

Abstract: In John's Gospel (9, 6-7) there is the story of healing of a blind born. It refers to Jesus as a healer, who sends the man to wash himself in the pool of Siloam (which is by interpretation, Sent.). He came back seeing for the first time. The Jewish authorities knew the blind man and they were struck by the miracle and they challenged him, saying that it was due to the Devil. This paper does not study Jesus power as a magician, shaman or otherwise, but explores the ways and means used to heal: magic or miracle?

Palavras-chave:

Magia;
Milagre;
Xamanismo;
Cura;
Cristianismo primitivo.

Keywords:

Magic;
Miracle;
Shamanism;
Healing;
Early Christianity.

Recebido em: 16/03/2017
Aprovado em: 18/05/2017

* Pós-doutoranda no Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, com apoio Fapesp e sob a supervisão de Pedro Paulo A. Funari; doutora e mestre em Ciências da Religião/Literatura e Religião no Mundo Bíblico pela Umesp; bacharel em Teologia pela Faculdade Dehoniana de Taubaté. Possui experiência nas áreas teológica e bíblica, atuando nos campos educacional e pastoral.

** Professor Titular de Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas.

Introdução

O estudo da religiosidade está sempre envolto por um manto diáfano de mistério, ceticismo e dúvida. A partir da ciência positiva e experimental, filha da modernidade, o conhecimento deve partir de bases sólidas e sujeitas à comprovação. Não é de estranhar, pois o Iluminismo, como busca intelectual do esclarecimento (*Erklärung*), visava a fugir das garras das Igrejas e das crenças cegas e irracionais. A perda do encantamento do mundo (*Entzauberung, sensu Max Weber*) teria levado a uma crítica acerba da religiosidade, da substância intangível da realidade.

Eppur, si muove. Apesar disso, mesmo na pós-modernidade a religiosidade, a fé, a espiritualidade, ou como quer que o definamos, continua a inquietar não só a alma humana, como a ciência do humano. Há, pois, uma questão epistemológica de fundo: como pode o estudioso da cultura lidar com temas tão complexos? A ciência humana nunca abandonou essa ambição e estudiosos de horizontes tão diversos como Claude Lévi-Strauss e Sigmund Freud procuraram entender tais questões. O objetivo deste artigo consiste em tratar de um estudo de caso para mostrar, a um só tempo, a diversidade de abordagens, como propor uma leitura que reintegre dois campos de estudos nem sempre em contato: os temas judaico-cristãos e os Estudos Clássicos. De fato, por tradição, tem-se separado a atenção às tradições culturais do judaísmo e do cristianismo da análise da religiosidade greco-romana. Isso, contudo, obscurece a interpenetração dessas visões de mundo e os compartilhamentos culturais. Milagres, sinais, manifestações, possessões, rituais mágicos, imprecações, tudo isso havia, e muito mais, tanto no âmbito do judaísmo e do cristianismo nascente, como das manifestações religiosas gregas e romanas (CHEVITARESE; CORNELLI; SELVATICI, 2006). Há, pois, continuidade, mais que ruptura.

Neste exercício analítico, será analisada uma passagem de cura no Evangelho de João. Na esteira do crescente interesse pela magia no nosso meio acadêmico, em especial no âmbito do Mundo Antigo, como neste dossiê da *Romanitas*, parece interessante tratar de um aspecto da religiosidade no mundo romano, neste caso oriental, que bem retrata os desafios interpretativos do historiador (GINZBURG, 1991). O Mediterrâneo oriental, sob domínio romano, era um caldo de cultura, com inúmeras línguas, culturas, crenças, cada uma delas variada em si e em interação (GRILLO; FUNARI, 2013). Na Palestina, havia grande diversidade judaica, em meio a uma imensa variedade de outros grupos humanos (FUNARI; VASCONCELLOS, 2013). Nas línguas, havia a convivência cotidiana do aramaico com o grego, mas também com outras línguas, do hebraico litúrgico ao latim oficial, para não mencionar o grande avatar persa, de particular relevância quanto à magia, palavra de étimo persa.

Neste artigo, a cura de um cego servirá para que se discuta o que diversos estudiosos têm ponderado a respeito de Jesus (CHEVITARESE; FUNARI, 2016). Mais do que do ponto de vista de um milagre específico, o interesse está em mostrar como a intervenção sobrenatural no mundo tem sido interpretada, em tempos modernos. A conclusão direciona-se para uma abordagem narrativa e cultural dos poderes sobrenaturais, ao mostrar que havia um compartilhamento, *malgré eux*, entre as crenças politeístas e monoteístas quanto ao maravilhoso, excepcional ou milagroso.

Jesus e a Cura do Cego de Nascimento em João 9,6-7

A Cura do Cego de Nascimento (Jo 9, 6-7) se insere na terceira parte do “livro dos sinais” (Jo 5-10) e ocupa o último dos quatro “sinais” que aí se encontram. Aparece no que é chamada Tradição Básica (TB) do Evangelho de João, ou seja, encontra-se no texto mais “primitivo”, quando os relatos de Jesus foram narrados e interpretados como sinais, por volta do ano 30 (ALMEIDA, 2016, p. 29-35).¹

Neste episódio acontece o sinal propriamente dito: Jesus cura o cego de nascença. Inicia-se com *ταύτα ειηπω.ν* (tendo dito isto), uma expressão que aparece mais 9 vezes ao longo do evangelho (Jo 7, 9; 11, 28, 43; 13, 21; 18, 1, 38; 20, 14, 20, 22). Também é encontrada neste período uma sequência de orações coordenadas (polissíndeto),² com verbos no tempo narrativo indicativo aoristo, iniciados pela partícula *και.· και. ειηποι,ησεν* (e fez), *και. ειηπε,ξιρισεν* (e aplicou), *και. ειπεν* (e disse), *και. ειηνι,ψατο* (e lavou-se), e *και. ηλθεν* (e veio).

Jesus passa à ação: cospe no chão e faz barro com sua saliva sem nenhuma consulta ao interessado, porque este, sendo cego de nascimento, não sabia o que era *enxergar* para poder desejá-la ou não.

Na frase *και. ειηπε,ξιρισεν αυητού το.ν πηλο.ν ειηπι. του.ς οηφθαλμου.ς* (e aplicou dele o barro nos olhos), o possessivo *αυητού* só pode determinar *το.ν πηλο.ν*. Ou seja, o pronome possessivo *αυητού* em 9, 6 se refere a Jesus e não aos olhos do cego. Parece querer insistir que o barro é de Jesus, porque o fez ele mesmo com sua saliva, seu cuspe. Na Antiguidade, tanto no mundo judaico como no mundo helenístico, era bem conhecido o uso da saliva na medicina popular, pois se acreditava que ela contivesse qualidades terapêuticas na cura de afecções oculares.

¹ *ταύτα ειηπω.ν ειηπυσεν ξαμαι. και. ειηποι,ησεν πηλο.ν ειηκ τού πτυ,σματος και. ειηπε,ξιρισεν αυητού το.ν πηλο.ν ειηπι. του.ς οηφθαλμου.ς* ⁷ *και. ειπεν αυητά] υ [παγε υι,ψαι ειης τη.ν κολουμνη,θραν τού Σιλωα,μ'ο] ε'ρμηνευ,εται απεσταλμε,νοξ ειηπήλθεν ουν και. ειηνι,ψατο και. ηλθεν βλε,πων* (Jo 9, 6-7).

² É o emprego intencional do conectivo coordenativo.

Ao insistir no barro, que aparece cinco vezes na perícope (9, 6, 6, 11, 14, 15), reforça seu sentido simbólico. O gesto de aplicar (ἐπιξίω) o barro, no entanto, será mencionado mais quatro vezes na continuidade da narrativa (9, 6, 11, 14, 15). Depois que os olhos do cego foram cobertos com barro, Jesus manda que ele vá se lavar na piscina de Siloé,³ único lugar que recebe nome no relato. Pode ser que este fosse o lugar mais próximo, porém o narrador indica outro significado, o de “Enviado”. A piscina de Siloé não se confunde com a fonte:⁴ situada a sudoeste da cidade de Ofel (cidade velha), encontrava-se no fim de um túnel construído por Ezequias (em torno de 740 a.C.) para levar água do Guihon (1Reis 1, 33; 2Reis 20, 20; 2Crônicas 32, 30) para Jerusalém. Segundo o rito da Festa das Tendias, que tinha uma dimensão messiânica, uma procissão solene vinha tirar água desse reservatório. Honrava-se, assim, a dinastia davídica que veio a simbolizar, uma vez que Isaías censurava o povo por desprezar essas “águas que correm suavemente” (Is 8, 6) (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 233-234).

O gesto de aplicar o barro e lavar-se na piscina de Siloé fez com que este texto fosse interpretado também no sentido batismal, pois há indícios de que aí se faziam os banhos dos prosélitos gentios (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 422).

Banhar-se em águas sagradas parece ter sido uma terapia conhecida na tradição israelita. A ordem que Jesus dá faz pensar naquela que o profeta Eliseu deu a Naamã (o leproso), de ir mergulhar-se sete vezes no rio Jordão (2Rs 5,8-14). A diferença é que Naamã se mostrava renitente quanto a obedecer a Eliseu, enquanto que o cego de nascimento não questiona, obedece a Jesus, pode-se dizer, “cegamente”.

Mediante o sinal de Jesus, o homem que nunca vira a luz, pois se encontrava prisioneiro nas trevas, vai a Siloé, isto é, ao Enviado, banha-se e volta vendo (βλεπων), isto é, “iluminado”: seus olhos se abrem e ele vê (9, 7). Jesus não quer apenas abrir os olhos do cego mas, sobretudo, chamar a atenção daqueles que o assistem e mostrar-lhes outra luz, a luz da fé (Cf. Jo, 9, 5; Mateus 9, 29-30; Mt 20, 32-33; Atos dos Apóstolos 26, 18). Diz ele: “enquanto estiver no mundo, sou a luz do mundo” (Jo 9, 5).

Jesus manifesta que sua missão é libertar das trevas. Dar vista aos cegos era um dos sinais próprios da salvação definitiva, anunciada pelos profetas, como símbolo da libertação da tirania: “Naquele dia, os surdos ouvirão o que se lê, e os olhos dos cegos, livres da escuridão e das trevas, tornarão a ver” (Is 29, 18).

³ As águas de Siloé, que a LXX transcreve como Siloam, possuem, primeiramente, um sentido ativo: a conduta, o canal. O termo pode ser lido também como passivo: “ser enviado” (SCHNACKENBURG, 1980, p. 306).

⁴ Esta fonte é a segunda piscina referida no Evangelho de João. Aparece em Jo 5, 2, em Jerusalém, junto à “Porta das Ovelhas”, que em hebraico se chama *Bethzata*, com cinco pórticos.

Milagre ou magia na Cura do Cego de Nascimento

Alguns estudiosos apresentam Jesus como um sábio, talvez comparável aos filósofos cínicos. Outra visão refere-se aos Θείοι ανδρες, τηριοι ανδρες: os homens divinos. Para outros, Jesus é milagreiro, mágico ou até mesmo um xamã.⁵ Para outros ainda, ele é “ρ’αββι,” (1, 38, 49; 3, 2; 4, 3; 8, 3; 9, 2; 11, 8; 11, 28; 20, 16b) ou um profeta (Jo 4, 19; 4, 43; 6, 14; 9, 17). Até como poeta é mencionado, por causa de suas parábolas. Que Jesus praticava milagres, ou melhor, que ele tinha fama de operar milagres, seria muito difícil negar, pois tanto a Fonte *Queller* quanto os evangelhos canônicos e algumas fontes extra canônicas nos confirmam esta fama. Theissen e Merz (2004), Vermes (1995), Crossan (1994) e Smith (1978) são alguns dos estudiosos importantes deste aspecto de Jesus.

Na tradição da Igreja, antes dos tempos modernos, os milagres foram explicados em termos sobrenaturais, como intervenção de Deus no curso da natureza. Junto com o cumprimento de profecias, os milagres pertenciam aos argumentos que alicerçavam a verdade da fé cristã. Nos tempos modernos, os milagres deixaram de ser um pilar básico da apologética para se tornar seu objeto: a teologia moderna tende, antes, a desculpar a existência dos relatos de milagres nos evangelhos. Os milagres tornaram-se um problema.

A tradição dos milagres nos evangelhos’ de acordo com a bem documentada síntese de David Aune, contém relatos de seis exorcismos, dezessete curas e oito dos chamados milagres da natureza. De menor importância são as descrições gerais do programa de prodígios de Jesus, menções de milagres realizados pelos seus discípulos, referências a milagres específicos que não são narrados e vários feitos de Jesus onde ele parece exercer poderes sobrenaturais. Finalmente, há o que parecem ser acusações feitas contra o Jesus histórico, segundo as quais ele praticaria magia (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 341-372).

Por causa da posição da magia como uma religião subversiva, extra-oficial, censurada e, muitas vezes, de classe baixa, Crossan (1994) emprega a palavra magia, em todas as seções de seu livro, ao invés de algum eufemismo. Segundo ele, é fascinante ver teólogos cristãos descreverem Jesus como um milagreiro, ao invés de um mago, e depois tentarem estabelecer uma diferença objetiva entre as duas categorias. O caráter tendencioso desses argumentos aponta para uma necessidade ideológica de proteger a religião e seus milagres da magia e seus efeitos (CROSSAN, 1994, p. 342).

⁵ O Xamanismo não é propriamente uma religião, mas um conjunto de métodos extáticos e terapêuticos cujo objetivo é obter o contato com o universo paralelo, mas invisível, dos espíritos e o apoio destes últimos na gestão dos assuntos humanos. O “xamã” é de origem tungue e significa “feiticeiro”. A palavra turca comum para designar o xamã é *kam*. O grande xamã na época das invasões mongóis é *beki* que, provavelmente, originou o turco *beg*, “senhor”, que se tornou *bey*. Os historiadores muçulmanos atribuem poderes xamânicos ao próprio Gengis Khan (ELIADE, 1998, p. 15-27).

Para Theissen e Merz (2004), assim como o Reino de Deus está no centro da pregação de Jesus, as curas e exorcismos constituem o centro da sua atividade. Por certo, Jesus não fez apenas milagres. São também características dele suas ações simbólicas: a escolha dos Doze, envio dos discípulos, a confraternização à mesa com coletores de impostos e pecadores, a entrada em Jerusalém, a purificação do templo e a última ceia. Mas foi, sobretudo, com os milagres que Jesus impressionou e provocou seus contemporâneos. Todavia, no debate de estudiosos históricos-críticos predomina a irritação. De um lado, os milagres são atestados em tantas camadas antigas da tradição que não se pode duvidar de seu fundo histórico. De outro, eles nos parecem um *glamour* não-histórico, nascido da nostalgia e da poesia, que se associou à figura histórica de Jesus. Alguns argumentam que, se já existem relatos inacreditáveis num período tão inicial (em Macabeus e na Fonte dos Ditos), então as fontes em geral não são fidedignas. Outros argumentam de forma inversa: como a atestação dos milagres é comparável à atestação dos ditos de Jesus, então se deve supor também para eles um grau bem maior de historicidade do que geralmente se admite (THEISSEN; MERZ, 2004, p. 305-306).

Na década de 1970, os estudiosos em âmbito judaico, nomeadamente Vermes (1995) e Smith (1978), voltaram-se contra a interpretação apenas teológica das histórias de milagres para reinserir a atividade taumatúrgica de Jesus em seu contexto histórico concreto. Eles representam duas possibilidades: Jesus aparece como carismático ou como mago.

Vermes (1995) põe o taumaturgo Jesus num ambiente judeu carismático (ele fala também de *judaísmo hassideu*), caracterizado por carismático como o fazedor de chuva palestinese *Honi* (séc. I a.C.) e o rabi galileu *Hanina ben Dosa* (séc. I), o qual realizava milagres. Em ambos os casos, é notável certa imediação na relação com Deus: para além da Lei (תּוֹרָה), esses carismáticos taumaturgos têm acesso a Deus e são, por essa razão, julgados de forma crítica pelo judaísmo institucionalizado ou, depois, pelos fariseus na tradição rabínica.

Smith (1978) vê os milagres de Jesus na perspectiva de seus adversários (Mc 3, 20-30; Jo 8, 48) e defende em *Jesus the Magician*, a tese de que Jesus atuou historicamente como um mago ao realizar os milagres que são atribuídos a ele pela tradição evangélica e que passou por um aprendizado regular como mago no Egito. Segundo ele, Jesus foi possuído pelo demônio Belzebu, apoderou-se do espírito do Batista por meio de uma conjuração dos mortos (Mc 6, 16), e por meio de ambos realizou milagres com o auxílio de práticas de magia. Ele se considerou um filho de Deus, ou seja, um Deus no sentido dos papiros mágicos. Além dos milagres, Smith (1978) vê também diversos aspectos do comportamento e da fala de Jesus como indícios de que ele era um mago:

pré-conhecimento miraculoso e desaparecimento repentino, a retirada do possuído para o deserto, o conhecimento de demônios e espíritos, a transmissão aos discípulos da autoridade para expulsar demônios e a distribuição de alimentos enfeitados com o propósito de unir em amor aqueles que o comem (eucaristia). Para ele, Jesus teria praticado até mesmo “magia negra”, quando mandou Satã entrar em Judas por meio do pão enfeitado (SMITH, 1978, p. 86-88).

Essa provocativa tese de Jesus como mago gerou uma discussão sobre magia e milagre. De um lado, os milagres de Jesus são classificados sem reservas como magia e, de outro lado, podemos considerar milagres mágicos e carismáticos como dois extremos de um *continuum* entre os quais há muitos pontos de transição. A diferença entre magia e milagre é apenas uma questão de rótulo. Segundo Crossan (1994, p. 198-236), por meio dele se mostra o poder de definição da sociedade ou dos grupos dominantes: magia é o milagre que eles repudiam, e milagre a magia que eles aceitam. Nesse sentido, Crossan (1994, p. 198-236) fala de Jesus como mago e vê essa magia como protesto social, que avalia de forma positiva.

Milagre é um evento que vai contra as expectativas normais e tem um significado religioso: é compreendido como ação de um Deus. Um exemplo são os sinais cósmicos no nascimento e na morte de Jesus (a estrela no nascimento e o eclipse em sua morte). No entanto, os milagres de Jesus têm um agente: são os feitos miraculosos. Embora os primeiros cristãos também tenham relatado sinais do céu que circundavam sua vida, o próprio Jesus rejeitava tais sinais como autenticadores (Mc 8, 11 ss).

A magia é a técnica de manipular forças sobrenaturais ou fora do normal, para a pessoa atingir algum propósito.⁶ Pode ser um meio de dobrar os espíritos de várias gradações para cumprir as vontades da pessoa, ou de desenvolver poderes psíquicos a ponto de ela ter o poder de projetar uma força interior sobre alguma outra pessoa ou situação: “a magia é uma arte através da qual a pessoa que a pratica sente-se melhor, dando a ilusão de segurança aos inseguros, a sensação de força aos indefesos e o consolo da esperança aos desesperados” (DIETER *apud* CROSSAN, 1994, p. 342-343).

⁶ *Magos*, “mago”, “mágico”, *mageia*, “magia”, *mageuo*, “praticar a magia”. Segundo Heródoto (*Historias*, 1, 101; 1, 132), os Magos eram originalmente medos se tornaram sendo sacerdotes do Império Persa. Como os Caldeus de Daniel 1, 4 e 2, 2, incorporaram a sua identidade racial na sua profissão, e o nome deles se aplicava a qualquer praticante de magia, tal qual Bar-Jesus (At 13, 6-8). *Pharmakos*, “mágico” (Apocalipse 22, 15); *pharmakeus*, “misturador de poções”, “mágico” (Ap 9, 21; 18, 23). A palavra básica, *pharmakon*, não ocorre no NT, mas o significado dela, “remédio”, “magia”, “poção”, “veneno”, dá a ideia que subjaz às demais palavras deste grupo. As poções incluem os venenos, mas sempre tem havido uma tradição mágica de ervas colhidas e preparadas para encantos, e também para encorajarem a presença de espíritos em cerimônias de magia (possivelmente, a frase final de Ezequiel 8, 17: “*Ei-los chegar o ramo ao seu nariz*”). “Feitiçarias” são classificadas entre as obras da carne em Gálatas 5, 20. *Goes*, “feiticeiro”, “prestigiador”, ocorre somente em 2 Timóteo 3, 13. Em gr. Cl., pode significar “mágico”, provavelmente a partir da raiz que se percebe em *goes*, “gemer”. Um feiticeiro pode fazer cantilação dos seus encantos (COENEN; BROWN, 2000, p. 1230- 1232).

Howard Clark Kee (1986), no seu livro *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*, faz uma distinção entre a medicina, o milagre e a magia. Trata-se nos três casos de meios para alcançar ou garantir o bem-estar humano. Neles, são propostos métodos para resolver os problemas universais da dor humana e da morte e, por extensão, para superar o problema do mal. Nos três casos são assumidas a existência e operatividade de algum sistema de ordem que pode ser percebido, entendido e explorado para conseguir um benefício em proveito de quem possui o saber necessário para utilizar esses recursos. Porém, os pressupostos sobre os que operam um desses sistemas são notavelmente diferentes (KEE, 1986, p. 180).

Para Kee (1986, p. 180), a medicina opera sobre a base da ordem natural do corpo humano. É o método utilizado para diagnosticar as enfermidades do ser humano e prescrever a sua cura, baseado numa combinação de teoria com a análise atenta do corpo, suas funções e disfunções mediante a observação direta ou por analogia com os organismos, que são susceptíveis de ser observadas a partir de princípios filosóficos de ordem cósmica que a experiência e a razão se têm induzido a adotar como normativos.

O milagre parte da noção de que a cura pode ser obtida através de um apelo aos deuses que dominam a criação e atuam com a finalidade de assegurar o bem-estar de todas as criaturas. Isso pode acontecer de forma direta ou por meio de um agente intermediário através da adivinhação ou da profecia (KEE, 1986, p. 181-182).

No campo da magia, o pressuposto básico é que existe uma rede misteriosa e inexorável de forças que os iniciados podem explorar em proveito próprio ou bloquear para a sua própria proteção. Ou seja, a magia é a técnica que, por meio de palavras ou atos específicos, torna possível atingir um fim desejável, seja este a solução do problema daquele que recorre a este método, ou fazer dano ao inimigo que causou o problema. O mago utilizará uma espécie de manual do usuário com que se pode atrair essas forças para que lhe façam a vontade. Em outras palavras: "se a técnica, por si só, consegue superar uma força hostil, então, trata-se de um ato de magia". Se isso é encarado como uma intervenção do deus ou dos deuses, então, trata-se de um milagre. "Se a ação está apenas facilitando uma função natural do corpo, então se trata de medicina" (KEE, 1986, p. 183).

Estas definições são razoáveis e livres de preconceitos, pois segundo o autor: "não consigo ver muita diferença entre milagre e magia, a não ser que se parta do princípio de que esta atividade não conta com a intervenção de nenhum deus e de aquela não envolve nenhum tipo de técnica" (KEE, 1980, p. 107). E acrescenta: "a fronteira entre religião e magia obviamente não é muito clara, mas esta representa o aspecto dominante deste material, uma vez que o propósito dessas fórmulas era atingir os resultados desejados através da coerção, com a repetição das palavras ou dos gestos apropriados" (KEE, 1986, p. 107-

112). Por outro lado, a cura que se exprime no Novo Testamento mostra, no seu conjunto, um contraste com a magia. Nos evangelhos, mas também nos atos apócrifos, os relatos de milagres que se narram em relação a Jesus e aos apóstolos assumem recursos mágicos para fins tanto curativos como punitivos. Do *corpus* do Novo Testamento advém o início dessa evolução, que adquire um impulso acelerado em alguns dos textos cristãos tardios, especialmente os textos das tradições gnósticas, como pode ser testemunhado pelos papiros mágicos. Nos relatos evangélicos, não há evidências de complicadas invocações de deuses com uma multiplicidade de nomes e de aglomerados de letras e sílabas carentes de sentido, da manipulação coercitiva de poderes invisíveis que caracterizam os papiros mágicos (KEE, 1986, p. 186).

A título de conclusão, o autor afirma que o fenômeno da cura tal como aparece nos escritos do Novo Testamento é um fator essencial do cristianismo primitivo e que foi assim desde o começo deste movimento. Não é um acréscimo tardio na tradição, introduzido a fim de conseguir que Jesus fosse mais atrativo aos olhos do mundo helenístico, mas constitui um recurso capital da tradição de Jesus desde o começo. Parte do núcleo histórico da tradição teria sido embelezado no processo de transmissão. Esse fato leva a uma segunda conclusão: que a trajetória de Jesus como salvador não foi em absoluto a adaptação de um pregador e profeta itinerante da cultura helenística, mas sim que mantinha uma continuidade direta com a ideia profética do Antigo Testamento sobre o plano de Deus na nova era para a salvação do povo e a cura das nações. Jesus aparece na tradição evangélica como o enviado de Yahweh, o Deus salvador, uma perspectiva que remonta ao Êxodo e impregna toda a tradição profética (KEE, 1986, p. 185).

Já Cornelli (1998) assinala quatro pontos em que ciência, religião e magia se diferenciam: 1º) as linhas em que magia e religião se movimentam são diferentes da ciência, a menos que não se considere a mesma ciência ilustrada, positiva, como uma crença. E, na verdade, muitos autores não estão longe de considerá-la como tal. Mas assim não teria sentido falar de evolução para um estado científico que de fato nunca existiu. Os problemas da concepção positivista são aqui evidentes. 2º) A magia não é *ab initio* desejo de poder sobre o sagrado, e nisso estaria contraposta à religião, guiada por sua vez por uma intenção mais gratuita, mais simpática (συμπάθεια) com o divino (FUNARI, 2009). A magia também corresponde ao desejo do ser humano em buscar o transcendente, algo que está além da sua compreensão e de suas possibilidades. Mas com uma vinculação toda especial a este mundo, permeado de forças que podem ser usadas para o bem ou para o mal do indivíduo ou da comunidade, para atrair a sorte e afastar o azar (FUNARI, 1995). O transcendente da magia está dentro, está oculto dentro do mundo e da história. 3º) Se tivéssemos de definir a magia em relação aos outros

dois termos segundo o esquema evolucionista, poderíamos dizer que ela é ao mesmo tempo ciência e religião. A magia é uma espécie de ciência por querer entender (para usar) os segredos das forças (que chama de espíritos) que regulam o mundo. A magia é também uma religião que confia (tem fé) nos espíritos bons e tenta evitar os maus para tornar-se um poder transformador no mundo. 4º) Toda religião quer-se eficaz na resolução dos problemas (espirituais ou não) das pessoas. Usa-se assim da magia para isso. Toda ciência, querendo ser eficaz, chega a lidar com o inexplicável, tendo de reconhecer (e usar) forças das quais bem pouco pode dizer em termos científicos (CORNELLI, 1998, p. 62).

Para Cornelli (1998), muitas pessoas não são capazes de suportar a realidade nua e crua, em particular quando há uma maneira de evitá-la. É por isso que a magia sempre funcionou e sempre vai funcionar, apesar de todas as evidências em contrário. Aqueles que precisam do engano e da ilusão para viver e aqueles que os produzem formam uma simbiose indissolúvel. Para aqueles que acreditam, a magia torna tolerável uma vida que seria insuportável e fornece uma profissão rentável para aqueles que a praticam. Alguém diria a mesma coisa dos milagres de Jesus, em particular, e das promessas da religião, em geral:

Será necessário, pois, dizer que a magia não pode ser distinguida da religião com rigor; que a magia é plena de religião como a religião de magia, e que é, por conseguinte, impossível separá-los e definir uma sem a outra. Mas o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, conseqüentemente, a hostilidade da segunda para com a primeira. A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas [sic!], [...] há, nos procedimentos do mago, algo profundamente anti-religioso (CORNELLI, 1998, p. 75).

A magia também constitui crença e rito (TURNER, 1988; TERRIN, 2004). Assim como a religião, possui mitos e dogmas (GINZBURG, 1991). Perseguindo fins técnicos e utilitários, a magia não perde o seu tempo em especulações. Têm, ainda, suas cerimônias, seus sacrifícios, suas purificações, suas orações, seus cantos, suas danças. Os seres que o mago invoca, as forças que ele atualiza, não apenas têm a mesma natureza das forças e dos seres aos quais se dirige a religião, como muitas vezes são em tudo idênticos (CORNELLI, 1998, p. 74).

Voltemos à cura do Cego de Nascimento. Encontramos além de Jo 9, 6-7 outra cura de cego com uso do cuspe: em Marcos 8, 22-26. Em particular, chama a atenção a expressão τὸ θαυμαστόν ἐστίν (João 9, 30), "esta é a maravilha", traduzido na Vulgata por *mirabile est*, "isso é extraordinário", um milagre (voltaremos a este ponto ao final). Por ora, lembramos que Crossan (1994) considera as duas curas como versões independentes da

mesma fonte, em particular, devido à conjunção dos elementos: cegueira e cuspe. O autor cita, porém, que o cuspe como exemplo de “relato dos milagres nos Evangelhos conserva vários traços de rituais mágicos” (SMITH, 1978, p. 223).

Milagre ou magia? O milagre é importante em todo o Novo Testamento, como um sinal escatológico, sobretudo no Evangelho de João. Porém, o autor desse evangelho teve dificuldades em falar de milagres, por isso, ele prefere chamar os feitos de Jesus de *sinais*, pois, segundo Crossan (1994), ele era muito físico, apesar da interpretação simbólica e espiritual (ALMEIDA, 2016, p. 186-187). Na narrativa da cura do cego, o autor mostra como o significado simbólico do milagre é fornecido antes mesmo da cura ter se realizado. Mesmo antes de cuspir, Jesus se apresenta como o Enviado:

Eu *lahweh*, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações (מִיּוֹג רוּאֵל) a fim de abrires os olhos dos cegos (תּוֹרוֹעַ מִיְנִיעַ חֻקֵּל), a fim de soltares do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas (Is 42, 6-7).

דִּיתָאֲרַק הוּהִי יִנָּא
דְּדִיב קִזְחָאוּ קִדְצַב
תִּירְבֵּל דְּנִתְאוּ דְּרִצָּאוּ
מִיּוֹג רוּאֵל מֵעַ

תּוֹרוֹעַ מִיְנִיעַ חֻקֵּל
רִיסָא רִגְסָמָא אִיצוּהֵל
יְבִשֵׁי אֵלֶכ תִּיבִמ
דְּשָׁה

Note-se que a palavra nações, gentios ou *goim* (מִיּוֹג) refere-se aos não judeus.

Depois do cuspe, é Siloé/Enviado que completa a cura. Mais uma vez, um evento físico que afeta um único indivíduo torna-se, de maneira brilhante, um processo espiritual que afeta o mundo todo. Quando Jesus cura, Ele cura por inteiro, não apenas o corpo, mas também a alma. No caso do cego de nascença (cf. Jo 9, 1-41), não quer somente abrir os olhos do cego e dar-lhe a luz material, mas, sobretudo, quer penetrar-lhe a alma e também daqueles que o assistem e mostrar-lhes outra luz, a luz da fé.

O maior milagre que Jesus realiza nesta narrativa não é precisamente abrir os olhos do cego nascido, mas abrir os olhos daqueles que julgavam enxergar. Diante da abertura dos olhos do cego há que se fazer uma escolha: viver na *luz* ou optar pelas *trevas* e, nisso, o Evangelho de João é enfático em dizer que só Jesus oferece a *luz/vida* porque tem a vida em si mesmo e sabe de onde veio e para onde vai. Por isso há uma insistência em dizer que Jesus é *a luz do mundo*. Mas, adverte com frequência que é preciso *crer* para se caminhar na *luz* e assim se tornar *filhos da luz*. O Cristo que abre os olhos daquelas pessoas para ver o sol abre-lhes também os olhos do espírito

para contemplar a luz do mundo: “Enquanto estou no mundo, disse Ele, Sou a luz do mundo” (Jo 9, 5).

Uma antropologia do extraordinário

Algumas ponderações podem ser derivadas desse episódio. Em primeiro lugar, parece temerário separar, de maneira decisiva, o fundo histórico da narrativa milagrosa da sua interpretação com o correr dos anos, que chegou até nós na narrativa evangélica. Os antigos, no geral, acreditavam em curas milagrosas, tanto no ambiente judaico, como na cultura greco-romana. Portanto, a questão histórica em si, intangível como só pode ser, adquire sentido, ainda na vida de Jesus, pois sua fama de taumaturgo está bem atestada. Para além do Jesus histórico (CHEVITARESE; FUNARI, 2016), importa observar como a narrativa da cura da cegueira passou a ser tomada como elemento central na leitura metafórica de algumas comunidades cristãs primitivas que a viam quase como uma parábola (לְשׂוֹן), uma historieta que ensina algo (FUNARI, 2011). A noção de luz (φῶς), no Evangelho, ecoa o hebraico (רוֹא) e retoma expressões recorrentes na Bíblia hebraica, como luz da vida מִיְנִתָּה רוֹא, e sua contraposição à incapacidade de enxergar (הוֹעֵ). A interpretação simbólica é inescapável.

Em seguida, os ouvintes desse relato faziam-no em ambiente de língua grega e cultura helenística oriental. O conceito de maravilha (θαῦμα) era bem radicado nos cultos gregos e orientais, ligado ao que alguns chamariam de magia, algo que causava admiração pelo extraordinário. Para os muitos ouvintes dessa historieta e sem conhecimento direto dos textos hebraicos, a referência a um *thauma* colocava a narrativa nas experiências corriqueiras politeístas. Portanto, havia um terreno compartilhado entre os seguidores de Jesus e provenientes do judaísmo e aqueles de origem politeísta. O maravilhoso unia esses seguidores de Jesus, de origem tão diversa, em um amálgama novo, mas bem inserido nas crenças dos antigos.

Agradecimentos

Agradecemos a André Chevitarese, Gabriele Cornelli, Mônica Selvatici, José Geraldo Costa Grillo, Pedro Lima Vasconcellos e Carlo Ginzburg. Mencionamos, ainda, o apoio institucional do Departamento de História da Unicamp, do CNPq e da Fapesp. A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

Referências

Fontes textuais

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 1995.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1988.
- NOVUM TESTAMENTUM GRAECE. Text edited by E. Nestle and K. Aland. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Obras de apoio

- ALMEIDA, M. A. de A. *Jesus: profeta e luz do mundo. Uma análise a partir da narrativa da cura do cego de nascença em Jo 9, 1-41*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016.
- ASHTON, J. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon, 1993.
- BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1983.
- _____. *El evangelio según Juan*. Madrid: Cristiandad, 1979. v.2.
- BULTMANN, R. *The Gospel of John: a commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.
- CAZENUEVE, J. *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- CHEVITARESE, A. L.; FUNARI, P. P. A. *Jesus Histórico: uma brevíssima introdução*. Rio de Janeiro: Kliné, 2016.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006.
- COENEN, L.; BROWN, C. (Org.). *Dicionário internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de θείοι ανδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- _____. *"É um Demônio!": o Jesus histórico e a religião popular*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998.
- CROSSAN, J. D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.
- ELIADE, M. *O xamanismo: as técnicas arcaicas do êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- FRIEDRICH, G. (Ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Michigan: W. M. B. Eerdmans, 1995. v. IX
- FUNARI, P. P. A.; VASCONCELLOS, P. L. *Paulo de Tarso, um apóstolo para as nações*. São Paulo: Paulus, 2013.
- FUNARI, P. P. A. Considerações sobre a parábola judaica, a partir de uma dissertação de mestrado. *Revista Jesus Histórico*, v. 4, p. 4-7, 2011.
- _____. Gregos. In: FUNARI, P. P. A. (Org.). *Religiões que o mundo perdeu*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 41-52.
- _____. Apotropaic symbolism at Pompeii: a reading of the graffiti evidence. *Revista de História*, v. 132, p. 9-17, 1995.
- GRILLO, J. G. C.; FUNARI, P. P. A. Poder e religião na Ásia Menor: o culto imperial. In: CERQUEIRA, F.; GONÇALVES, A. T. M.; DELFIM, E. L. (Org.). *Saberes e poderes no Mundo Antigo*. Coimbra: Ed. Universidade de Coimbra, 2013, p. 183-194. v. 1.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- HORSLEY, R. A.; HANSON, J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.
- KEE, H. C. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro, 1986.
- LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João I*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegetico*. São Paulo: Paulus, 1999.
- MEIER, J. P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.
- ORO, I. P. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.
- SCHNACKENBURG, R. *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1980.
- SMITH, M. *Jesus the magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978.
- TERRIN, A. N. *O rito: Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.
- THEISSEN, G.; MERZ, A. *O Jesus histórico, um manual*. São Paulo: Loyola, 2004.
- TURNER, V. W. *El proceso ritual: estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus, 1988.
- VERMES, G. *As várias faces de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

Por que (não) existem milagres no Novo Testamento? O ambiente mágico mediterrânico: notas sobre poder e magia antigos

Why there is (no) miracles in the New Testament? The magical Mediterranean environment: notes on ancient power and magic

André Leonardo Chevitarese*
Daniel Brasil Justi**

Resumo: O que o presente texto defende é que o conceito fundamental para se falar de homens divinos que conhecem e manipulam as forças (*dýnamis*) cósmicas é o poder (*dýnamis*). É bastante evidente que na bacia mediterrânica a associação entre pessoas (homens divinos, magos, etc.) e poder (*dýnamis*) conformou um imaginário da magia. É exatamente essa associação que tornou conhecido o homem divino. Talvez por isso o Evangelho de João tenha evitado o seu uso. A advertência, aqui, é para que seja dada a devida atenção antes de se harmonizar a visão dos sinóticos quanto a suas respectivas compreensões de *sēmēion*, *ērgōn*, *tēras* e *dýnamis*, de um lado, e a visão joanina de *sēmēion* e *ērgōn*, por outro. Uma vez posta a advertência sobre o risco da harmonização no emprego dos termos e seus respectivos significados e consequências, observada há séculos pela tradição cristã, torna-se imperioso analisar que papel o conceito de poder desempenha na questão semântica e, por conseguinte, na sua importância para a compreensão das experiências místicas mediterrânicas, no geral, e paleocristãs, em particular.

Abstract: What this article argues and intends is that the fundamental concept to speak of divine men who know and manipulate the cosmic forces (*dýnamis*) is the power (*dýnamis*). It is quite evident that in the Mediterranean basin the association between people (divine men, magicians, etc.) and power (*dýnamis*) conformed an imaginary of magic. It is precisely this association that made the divine man known. Maybe that's why Gospel of John has avoided its use. The warning here is to give due consideration to the synoptic view of their respective understandings of *sēmēion*, *ērgōn*, *tēras* and *dýnamis*, on the one hand, and the Johannine vision of *sēmēion* and *ērgōn*, on the other. Once the warning about the risk of harmonization in the use of the terms and their respective meanings and consequences observed centuries ago of Christian tradition, it is imperative to analyze what role the concept of power plays in the semantic question and, therefore, in its importance for the understanding of Mediterranean mystic experiences in general and paleochristians in particular.

Palavras-chave:

Mística;
Religião;
Magia;
Paleocristianismos;
Semântica.

Keywords:

Mystic;
Religion;
Magic;
Paleochristianities;
Semantics.

Recebido em: 05/03/2017
Aprovado em: 07/05/2017

* Graduado em História pela UFRJ, mestre em História pela mesma universidade, doutor em Antropologia Social pela USP. É Professor Titular do Instituto de História da UFRJ, atuando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada e coordenador do Laboratório de História das Experiências Religiosas (LHER).

** Graduado em História pela UFRJ e em Teologia pela Faculdade Batista de Teologia, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutor em História Comparada pela UFRJ. Possui pós-doutorado em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu Nacional da UFRJ (2016). Atualmente é pós-doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ.

O problema

Usualmente é dito que a literatura do Novo Testamento, especialmente os evangelhos que contam a vida de Jesus, está repleta de histórias e realizações miraculosas. De igual forma, a tradição literária grega, egípcia, romana, helenística, etc., está repleta dessas histórias que narram milagres. É absolutamente impossível encontrar qualquer indivíduo ocidental que não saiba a que se refere o vocábulo “milagre”. Independentemente de sua confissão religiosa, fatalmente, qualquer um está a par do assunto quando o vocábulo é mencionado.

No entanto, para o que compete a este trabalho discutir, se o que se tem no horizonte são experiências místicas mediterrânicas,¹ testemunhadas epigráfica, arqueológica ou literariamente em documentos no idioma grego, em vasto período cronológico (a referência é desde a Grécia homérica até o período helenístico), o termo “milagre” não deve ser empregado.

A razão é bastante simples: ele não existia! Somente pós-século XIII é que traduzirá, linguisticamente, um conjunto de outros termos – no caso aqui delimitado – gregos. Um exemplo se faz adequado aqui. Para o estudioso de cristianismos, o primeiro documento que vem às mãos é o – assim chamado – Novo Testamento. Nas diferentes traduções em língua portuguesa, invariavelmente, as histórias evangélicas sobre Jesus virão acompanhadas com o vocábulo “milagre” para descrever alguns episódios extraordinários atribuídos ao nazareno.

Algumas definições necessárias sobre semântica, cultura e teologia

O ponto de partida para a questão das definições podem ser as observações de Georg Luck (2006). No capítulo em que se dedica a discutir os “milagres”, de imediato ele define o termo: “[...] eventos extraordinários presenciados por testemunhas, mas que não podem ser explicados como efeitos do poder humano ou pelas leis da natureza” (LUCK, 2006, p. 177). A seguir, problematizando a definição que acabara de oferecer, atesta a sua dificuldade, pois,

¹ O termo mística, neste trabalho, acompanha as discussões presentes em Chevitarese e Penna, (2004, p. 9-24). Em outro local, em Justi (2015, p. 17-25), o termo também é definido e seus desdobramentos aplicados ao longo do trabalho mencionado. Basicamente, conforme empregamos aqui, mística se refere à intercambialidade entre religião, mito e magia como absolutamente inseparáveis. Por essa razão, adota-se, daqui por diante, o termo “mística”. Justifica-se o emprego desse termo a partir de sua etimologia latina: do verbo *múō* – fechar a boca e/ou os olhos, por derivação, enxergar com outros sentidos que não perceptíveis segundo as leis naturais ou físicas; o que é sobrenatural (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2001. *Mística, místico*). Por fim, mas não menos importante, o termo “experiência” deve ser compreendido não apenas como uma palavra, mas como um conceito amplamente enunciado e discutido por Thompson (1978).

A definição, que pode ser provisória, mostra a dificuldade de separar os milagres do poder de fazer magia (a palavra grega *dýnamis* abarca ambas as coisas), posto que a magia produz efeitos milagrosos e os milagres podem ser atribuídos à magia (LUCK, 2006, p. 177).

Ora, dada a questão problemática da definição do termo “milagre” e sua relação intrínseca com a magia, como é possível falar de milagres, magia, homens divinos e tantos outros termos que se referem às experiências místicas mediterrânicas? O próprio autor sugere um caminho: “O problema é, em parte, semântico, em parte cultural e, em parte, teológico” (LUCK, 2006, p. 177). Convém agora voltar a atenção para o problema semântico.

Milagre

A acepção do vocábulo no dicionário (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2001):

Substantivo masculino (*século XIII*);

1 ato ou acontecimento fora do comum, inexplicável pelas leis naturais;

2 acontecimento formidável, estupendo;

3 evento que provoca surpresa e admiração;

4 *história do teatro*: tipo de drama medieval edificante, baseado na vida dos santos e seus milagres;

5 *religião*: qualquer indicação da participação divina na vida humana;

6 *religião*: indício dessa participação, que se revela especialmente por uma alteração súbita e fora do comum das leis da natureza;

7 objeto de madeira ou cera, frequentemente, a reprodução de uma parte do corpo, oferecido aos santos em cumprimento de uma promessa;

8 representação pictórica legendada do fato que originou a promessa, oferecido aos santos como pagamento de seu cumprimento.

A partir de sua definição e extensão de sentido, convém observar sua etimologia (HOUAISS; VILLAR; FRANCO, 2001):

Latim: *miracŭlum, i* ‘prodígio, maravilha, coisa prodigiosa, extraordinária’; ver *mir*; evolução: século XIII: *miragres*; século XIV: *milagre*; século XIV: *melagre*; século XIV: *millagre*; século XIV: *mjlagre*; século XV: *milagros*.

Ainda na etimologia, conforme sugerido pelo dicionário trata-se de uma palavra que tem sua origem no antepositivo *mir-*:

Antepositivo, do latim *mīrus, a, um* ‘admirável, maravilhoso, espantoso’; derivação e composição latinos: *miror, āris, ātus sum, āri*: ‘admirar-se, espantar-se’, *miro, as, āvi, ātum, āre* ‘id.’ (panromânico): 1) ‘espantar-se’ romn. *mira*; 2) ‘ver, olhar’ *mirare* [francês *mirer*], friulano *zmirá*, provençal *mirar, mirabundu, a, um* ‘ muito admirado’, *miratiō, ōnis* ‘admiração, espanto’, *mirātor, ōris* ‘admirador’, *miracŭlum, i* ‘prodígio, maravilha’ (italiano *miracolo*, francês *miracle*, espanhol *milagro*, português *milagre*), *mirabilis*, e ‘admirável, maravilhoso’, donde o plural *mirabilia*,

ium: italiano *meraviglia*, *maraviglia*, friulano *maraveye*, francês *merveille*, provençal *meravelha*, catalão *meravella*, espanhol *maravilla*, português *maravilha*; *admīror*, *āris*, *ātus sum*, *āri* 'admirar, venerar', *admirabilis*, e 'admirável, venerável', *admiratio*, *ōnis* 'admiração; assombro, espanto', *mirificus*, *a*, um 'admirável, maravilhoso', *mirífico*, *as* 'glorificar', *miridicus*, *a*, um 'que diz coisas maravilhosas' (Grifo nosso).

Com base no exposto acerca da acepção do termo e na sua etimologia, algumas observações fazem-se necessárias:

- (i) trata-se de um termo amplamente ligado a um ambiente mágico-religioso (esse trabalho vem adotando o termo "mística" para essa realidade). Embora sua etimologia remeta à experiência do "ver", ato contínuo a esse mirar, olhar; ver, está associado ao espanto, à admiração ao que é maravilhoso. A relação entre "ver", "olhar" ou a presença do "olho" ou "mau-olhado" no contexto mágico foi explorada em outros momentos em trabalhos dos presentes autores (JUSTI, 2015; JUSTI, 2011; CHEVITARESE; CORNELLI, 2007);
- (ii) a palavra milagre é de difícil etimologia, em sentido moderno, derivado do latim (somente) tardio. Situada sua origem no século XIII, passou a designar um conjunto de atos sobrenaturais, metafísicos, aqueles que extrapolam os limites da física (*phísis*) e dizem respeito a uma esfera para além da "natural".

O passo seguinte, para compreender o emprego do vocábulo "milagre", em alguns contextos e, "poder", "força" ou "sinal" em outros, será o de buscar os mesmos termos no idioma original em que o material foi escrito, em grego. Ao proceder a tal busca, o pesquisador deparar-se-á com um espectro mais abrangente de termos naquelas narrativas em que as traduções para o português inseriram o verbete "milagre": *thaûma* (ou formas declinadas, como *thaymatós*), *dýnamis*, *sēmēia*, *tēras* ou *ērgōn*.

A seguir, uma simples busca ao dicionário grego levará o estudioso a perceber que as acepções primárias das palavras acima listadas não será "milagre". Por extensão de sentido ou segundas acepções, possivelmente sim, mas o sentido primeiro, nunca. Intrigado por tal incongruência, se ainda lhe restar apetite para seguir as pistas, o pesquisador buscará, na *Vulgata* (tradução latina da Bíblia realizada entre fins do século IV e início do V e.c.) de que forma os termos gregos levantados anteriormente foram traduzidos do grego para o latim.

Se não estiver ciente da história e etimologia do termo "milagre" conforme exposto acima, estará ávido por identificar esse termo em todas as respectivas ocorrências gregas também já mencionadas. Qual será sua decepção ao não encontrá-lo, pois assim procedeu a edição latina (LUCK, 2006, p. 177):

Tabela 1 - Comparação entre as versões latina e grega para os termos associados a milagres no Novo Testamento

Termo grego	Tradução latina	Português
<i>sēmēĩa</i>	<i>signum</i>	Sinal
<i>tēras</i>	<i>prodigium</i>	Prodígio
<i>dýnamis</i>	<i>virtus</i>	Poder

Não parece estranho ou surpreendente que exista tanta dificuldade em entender a relação entre milagres e magia ou os significados de cada ação atribuída a Jesus. Trata-se, de fato, de uma questão semântica. Mas, não somente. Conforme citação acima, Luck (2006, p. 177) tem razão ao enunciar que se trata de um problema semântico, mas também cultural e teológico. Cultural, pois “[...] a religião de uma pessoa pode ser a magia de outra” (LUCK, 2006, p. 177). Conforme ficará evidente mais adiante, nos tópicos imediatamente subsequentes, o emprego deste ou daquele termo indicará maior ou menor grau de envolvimento no campo das práticas mágicas, bem como seus significados e consequências.

E, mais ainda, os diferentes graus de proximidade com o campo mágico, através, primária, mas não exclusivamente, da semântica são evidentes na própria documentação, seja ela de natureza paleocristã ou não. A questão da semântica, contudo, não deve se limitar apenas a esse passo, pois outros termos carecem de definição e delimitação adequada se o que se pretende é prestar a devida atenção à questão do criterioso emprego da terminologia e seus desdobramentos.²

Optou-se, aqui, por agrupar a discussão semântica em torno de dois grupos de termos referentes ao campo de práticas mágicas: (i) os “sinais”: *sēmēĩon*, *tēras* e *ērgōn*; e (ii) o “poder”: *ischýs*, *ēxōysía* e *dýnamis*. A razão pela qual esse agrupamento foi delimitado tem a ver, diretamente, com seus respectivos significados. Pois, para o primeiro grupo de termos, seus sentidos dizem mais respeito ao indicativo quanto ao que fazem, mas não ao ato mágico *per se*.³

² A seguir, serão continuadas a discussão e análise que envolvem a questão semântica no estudo das experiências místicas mediterrânicas e práticas mágicas. Cumpre, porém, observar que não se trata de um estudo exaustivo dos termos e fontes na literatura grega e paleocristã, por extensão, pois (i) esse estudo exaustivo não faz parte do escopo deste artigo; e, (ii) não se julga possível um estudo tão aprofundado e detalhado a ponto de analisar cada ocorrência em toda literatura grega e paleocristã no que se refere ao emprego e estudos dos termos. No entanto, apontamentos cuidadosamente selecionados e amplos quanto possíveis terminarão por relacionar os termos e articulá-los entre si para atingir o que se pretende neste estudo.

³ Um esclarecimento no que diz respeito à escolha desses dois grupos de palavras se faz pertinente. Os seis termos mencionados são os que fazem parte do campo semântico do qual a literatura neotestamentária e a tradição cristã se utilizam para relatar “milagres” e quem os realiza. Feito um levantamento nos Evangelhos Sinóticos, João e Atos, esses termos são decisivos nesse contexto, não há outros. No interior do corpus neotestamentário há outros termos e

Já para o segundo grupo, a relação é mais direta. Como será demonstrado a seguir, aquele que é capaz de compreender, atuar ou realizar feitos poderosos detém uma “força” ou mesmo um “poder” que os distingue dos demais. O portador desse poder é o próprio agente da divindade ou de forças cósmicas capazes de atuar em uma esfera sobre-humana. É precisamente a distinção no emprego dos termos desses dois grupos de palavras que esclarecerá o grau de atuação de um mago, homem divino ou outro agente dessas forças cósmicas.

Os “sinais”: ‘*Sēmēion*’, ‘*Tēras*’ e ‘*Ērgōn*’

Para o caso de *sēmēion* (sinal), de imediato, convém observar a acepção do vocábulo em sua definição do dicionário (LIDDELL; SCOTT, 1997) e suas respectivas ocorrências.

(a) do ponto de vista da etimologia e evolução do termo:⁴

σημείον, τό: Jônico σημήϊον, Dórico: σα_μήϊον IG12(3).452 (Thera, iv século a.e.c.), σα_μείον IPE12.352.25 (Chersonesus, ii século a.e.c.), IG5(1).1390.16 (Andania, i século a.e.c.), σα_μᾶον CIG5168 (Cyrene): σῆμα em todos os sentidos, e mais comum na prosa, mas nunca em Homero ou Hesíodo.

A evolução do termo, portanto, apresenta variações quanto à grafia e, apenas para o caso do termo empregado no grego de dialeto dórico, altera-se o sentido. Para todas as outras ocorrências a palavra tem o sentido de “sinal”, mas, no caso dórico, também

menções ao ambiente e práticas mágicas, obviamente. Porém, o que se deseja aqui é perceber muito mais uma questão de nomenclatura (milagres em si e quem é capaz de realizá-los) do que um levantamento exaustivo de episódios contidos nas narrativas bíblicas que atestem as próprias práticas mágicas ou seus respectivos contextos. O mesmo levantamento não foi realizado em toda literatura grega, mas, para os seis termos aqui relacionados, sempre que possível, estabelecer-se-ão as relações entre os seus usos na literatura paleocristã e naquela que não o é.

⁴ Para testemunhar a história da evolução do termo, Liddell e Scott (1997) lançam mão de três importantes *corpora* epigráficos gregos: IG (*Inscriptiones Graecae*), IPE (*Inscriptiones orae septentrionalis*) e CIG (*Corpus Inscriptionum Graecarum*). Dos três, destaca-se aqui o IG. Trata-se de um conjunto de inscrições advindas da Grécia e Ásia Menor cobrindo datação desde VI século a.e.c. até o VI século da era comum. Algumas edições foram publicadas desse material, notadamente a de Wilhelm Dittenberger, entre 1917-1920, com comentários em latim. Trata-se de um importante material epigráfico que testemunha diferentes situações cotidianas de regiões mediterrânicas que adotaram, em algum momento, o idioma grego. As referências aqui cotejadas estão presentes em Liddell e Scott (1997), no entanto, quando mencionadas em outros momentos desse trabalho seguirão as indicações presentes em: “Searchable Greek Inscriptions” (disponível em: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/>), um projeto oriundo do “The Packard Humanities Institute”, desenvolvido e mantido pela Cornell University e Ohio State University; e, também, do “Attic Inscriptions Online”, um projeto desenvolvido e mantido pelas universidades de Cardiff (Inglaterra) e Utrecht (Alemanha). O primeiro deles apresenta o material em grego, enquanto que o segundo traz as traduções disponíveis para o inglês. Conquanto sejam poucas as traduções, no que diz respeito a este trabalho, tornam-se significativas, pois, uma vez assentados os termos apropriadamente – de acordo com o objetivo acima traçado de discutir a semântica dos termos gregos oriundos do ambiente mágico – será possível obter evidências de seu emprego em contextos específicos, bem como as estatísticas pertinentes quanto ao uso deles. Entre parêntesis, encontram-se os nomes das respectivas localidades que testemunham tais ocorrências.

é atestado o significado de "tumba". Esse testemunho está presente em apenas um documento epigráfico (mencionado acima). Com a evolução do dialeto dórico, entretanto, esse sentido acabou por cair em desuso.

(b) do ponto de vista de seu significado:

Há três significados principais para a palavra, nessa ordem de ocorrência, sentido e relevância: (i) "marca", através da qual uma coisa é conhecida; "sinal" do futuro; "traço", "rastros", "indício". (ii) "sinal", "símbolo", "indicação", de qualquer coisa que é ou é para ser; (iii) *sēmēion* = *stigmē*: um "ponto matemático"; também "ponto de tempo", "instante". Dos três, o terceiro é o menos frequente, portanto, menos usual. Além disso, não guarda relação com o ambiente mágico.

A primeira (e principal) acepção da palavra tem um sentido mais geral. Portanto, suas derivações de sentido abarcam um conjunto maior de referências: (a) "sinal que vem dos deuses", "maravilha", "prodígio", "constelações" (tidas como sinais); (b) "sinal" ou "sinalizar", fazendo alguma coisa: sinal de uma bandeira, sinal para a batalha, abaixar a bandeira como um sinal de encerramento de uma assembleia; sinal para começar um trabalho...; (c) "estandarte", "bandeira", em um barco, por exemplo; (d) "demarcação de terra", "fronteira", "limite"; (e) "dispositivo", sobre um escudo, um barco, por exemplo; (f) "sinete", como um toque; (g) "palavra de ordem", "senha", "código", para uma batalha; (h) "sinal de nascença".

A segunda acepção, embora um pouco mais confinada a alguns contextos específicos, ainda sim abarca um conjunto mais geral de sentidos: (a) "sinal" ou "prova", "exemplo", para introduzir um argumento; (b) em Aristóteles: "sinal" usado como "provável argumento que dá prova ou conclui"; entre os estóicos e epicureus: "sinal" como base observável de inferência para o não observável; (c) em medicina: "sintoma"; (d) "sinais taquigráficos"; (e) "marca crítica".

O termo grego *sēmēion* abarca um conjunto bastante amplo de significados. O que se faz central na questão do emprego do termo é que, quando aplicado a momentos relacionados a curas, exorcismos, adivinhações ou referências astrológicas, ele quer fazer referência a algo ou alguém. Ou seja, não se trata de um ato, em si, revestido de significado próprio, mas deve ser observado como aquilo que aponta para outra coisa ou alguém. Em ambiente literário e epigráfico grego o uso do vocábulo pode ser assim sumarizado:

Em resumo, três coisas podem ser ditas. Em primeiro lugar, no ponto central, o uso grego antigo de *σημα* é bastante uniforme, mesmo onde parece ser divergente. Em segundo lugar, a palavra sempre tem a ver com um objeto ou circunstância que torna possível ou é projetado para tornar possível uma percepção ou visão específica. Em terceiro lugar, não é, desde o início, ligado à esfera religiosa; ela

adquire uma nuance religiosa apenas quando utilizado em um contexto religioso. Seu caráter é, em última análise, técnico e funcional; isso não é refutado até mesmo quando o seu objeto é uma verdade religiosa ou moral. Mesmo aqui, não tem nada a ver com a revelação no sentido religioso; sua referência é à divulgação de que ele é o pressuposto indispensável de todo o conhecimento (RENGSTORF, 1995, p. 203).

A seguir, é necessário abordar o verbete *tēras*, pois além de estar associado ao campo das práticas mágicas mediterrânicas, usualmente ele está vinculado ao termo *sēmēion*. Sua definição no dicionário é mais simples (LIDDELL; SCOTT, 1997):

“sinal”, “maravilha”, “prodígio” – “sinal” de batalha iminente, “sinais” no céu. Do ponto de vista da etimologia não foram observadas alterações em seu significado para além do que acaba de ser mencionado.

Há, ainda, outros dois significados secundários: (a) em sentido concreto, “monstro”: de uma serpente, esfinge, etc., ou se referindo a “nascimento de um monstro”, “monstruosidade”; (b) em linguagem coloquial, “maravilhoso” ou “incrível”. Em termos de emprego quanto ao seu sentido concreto, observa-se uma proximidade entre *tēras* e *pēlōr* (“terrível”, “sinal miraculoso”, “o monstro”). No entanto, por fazerem parte do mesmo campo semântico, não se faz necessária outra abordagem a esse respeito.

A forma mais pertinente de se compreender o emprego de *tēras* é que ele submete o que é percebido à questão do propósito para o qual é realizado, sempre vinculado a quem ou o que o realizou (RENGSTORF, 1995a, p. 124). Logo, em si, não adquire valor miraculoso, mas aponta para tal ato e quem o realizou. Embora faça parte do campo semântico de práticas mágicas, seu uso primariamente reivindica o propósito de sua realização, bem como aponta para o agente de tal ação.

No Novo Testamento, *tēras* aparece sempre acompanhado de *sēmēion*. Portanto, enquanto termo isolado, não desempenha papel significativo (RENGSTORF, 1995, p. 230). Nas ocorrências em Atos dos Apóstolos os dois termos aparecem de duas formas: *sēmēia kai tērata* (4, 30; 5, 12; 14, 3; 15, 12) e *tērata kai sēmēia* (2, 19, 22, 43; 6, 8; 7, 36).

A alternância de termos parece indicar uma sutileza semântica interessante. Nos casos em que aparecem *sēmēia kai tērata* a ênfase recai sobre Deus, que é aquele que, através de sua operação, confere um novo significado ao tempo presente. Ou seja, os “sinais e prodígios” acontecidos são a prova ou expressão que apontam para a iniciativa de realização da parte de Deus.

Agora, para o segundo caso, *tērata kai sēmēia*, “os prodígios e sinais” colocam a ênfase no ato que é realizado como demonstração do poder (*dýnamis*) de Deus (ou Espírito Santo, em Atos 2, episódio do Pentecoste). A dinâmica é gerar o espanto, maravilhamento

(*tērata*), através de um sinal (*sēmēĩa*) que prova seu poder (*dýnamis*) e gera adesão àquela fé. É o ato em si que aponta para o poder de Deus.⁵

O que se torna conclusivo a partir da análise dos termos *sēmēĩon* e *tēras* é que ambos desempenham função semântica de “sinalizar” ou “apontar” para a realização de um feito por parte de alguma coisa ou alguém. Em todos os casos em que são empregados (em muitos casos são usados em conjunto, como, por exemplo, no Novo Testamento, em que só aparecem juntos) na literatura grega, têm esse significado primário. Ainda assim, devem ser percebidos em contexto de práticas mágicas, mesmo quando sua ocorrência é carregada de valor teológico.

Por fim, outro termo significativo nesse contexto é *ērgōn*. A definição (LIDDELL; SCOTT, 1997) é bastante ampla e com significados não tão elaborados em contexto de literatura não neotestamentária. Quanto à etimologia, em dialeto dórico, conforme *IG 4.800* (VI século a.e.c.), tem alteração apenas na grafia, mas não em sentido primário: “trabalho”. Inclusive, é esse seu sentido básico.

Por extensão de significado, entretanto, assume as outras formas: (i) “trabalho”, “feitos”, “ações”; (ii) “trabalhos” ou “feitos” de tecelagem, na terra, em batalhas, colheitas, pesca. Para além de sua acepção como “trabalho” em sentido mais comum, será sua possibilidade de sentido como “feitos” que implicará em usos distintos na literatura paleocristã:

É somente no NT, no entanto, que, juntamente com a referência às obras maravilhosas de Deus, temos uma consciência clara do seu trabalho e atividade salvadora com base na vontade divina para resgatar o que é constantemente comprovado em todas as obras individuais. Se o conceito de θεοῦ ἔργα corresponde a uma visão abrangente da obra de salvação, não é surpreendente que ele é, em sua maior parte, ausente na tradição sinótica. Apenas em Mt. 11,2 lemos que João Batista na prisão ouve sobre os atos de Jesus [...]. O Batista não pode avaliá-los como atos de Cristo (como na maior parte dos manuscritos do ponto de vista dos leitores cristãos e, possivelmente, o autor), e, portanto, ele não pode considerá-los como a obra da salvação (BERTRAM, 1995, p. 640-641).

Trata-se de uma distinção importante no que diz respeito à atestação do termo *ērgōn* na literatura grega, pois seu emprego adquire outro significado completamente diverso daquele conhecido até então.⁶ A teologia paleocristã será responsável por

⁵ Deus (ou Espírito Santo) como agente divino de poder e sujeito da ação que envolve *tēras* se assemelha ao que vê-se em contexto de literatura grega. Para o caso de Homero, o emprego do termo está sempre vinculado aos deuses, são os casos de *Iliada* 4, 398; 4, 408 e 6, 183 (HOMERO, 2004); na *Odisseia* 12, 394 (HENDERSON, 2014) Zeus é o único divino autor de *tēras* e, eventualmente, o concede a demais divindades do Olimpo (BERTRAM, 1995, p. 636).

⁶ Embora não se encontre atestação da palavra *ērgōn* em sentido religioso fora do material paleocristão, cumpre observar que na filosofia platônica e aristotélica seu uso adquire um sentido mais complexo do que sua simples acepção ordinária. Em Platão, está associado a *tēchnē* (técnica). Bem como a *arētē* (virtude). A palavra *ērgōn* está ligada à esfera

tornar os “feitos” e “obras” de Deus algo que deve ser compreendido em um contexto mais elaborado e subjetivo e, acima de tudo, religioso. Especialmente, será o caso do Evangelho de João.

O conceito de atos (*ěrga*) salvíficos de Deus através de Cristo é muito comum no Evangelho de João (5, 20, 36; 7, 3, 21; 9, 3-4; 10, 25, 32, 37-38; 14, 10-12; 15, 24). Como milagres (o termo correto aqui é *ěrgōn*), esses atos testemunham ou provam que Jesus carrega a capacidade de salvação em parte delegada por Deus e em parte efetuada diretamente pelo próprio Deus através de Jesus (Jo 9, 3, por exemplo). Nesse cenário, a participação que o homem tem no processo de salvação não é realizando atos (*ěrga*) miraculosos, mas tendo fé neles. E, mesmo que os realize, são os atos (*ěrga*) de Deus que devem ser vistos como um todo, como a totalidade da ação salvífica (BERTRAM, 1995, p. 640).

Em geral, os autores dos evangelhos sinóticos dialogam com o campo das práticas e experiências mágicas em sintonia com o que se observa na bacia mediterrânea. Este artigo se propõe a deixar esse aspecto mais evidente ao longo de seu curso. No entanto, em João há distinções fundamentais no que diz respeito a essa relação.

O que o presente texto defende, e pretende que fique bem elucidado no seu conjunto, é que o conceito fundamental para se falar de homens divinos que conhecem e manipulam as forças (*dýnameis*) cósmicas é o poder (*dýnamis*). Inclusive, é essa palavra que mais foi usada na tradução, em diversos idiomas, para “milagre”. É bastante evidente que na bacia mediterrânea a associação entre pessoas (homens divinos, magos, etc.) e poder (*dýnamis*) conformou um imaginário da magia. É exatamente essa associação que tornou conhecido o homem divino. Talvez por isso João tenha evitado o seu uso.

A palavra *dýnamis* não ocorre nenhuma vez no referido Evangelho. Em alguns casos (At 2, 22; Romanos 15, 19), a expressão *sēmēia kai tērata* adquire o sentido de *dýnameis*, como milagres, no plural, como também é o caso de Mateus, mas nunca em João. Apenas duas vezes a raiz de *dýnamis*, na forma verbal de *dýnasthai*, ocorre em João (3, 2; 9, 16), mas para se referir a Jesus como um “sinal produzido” por Deus. A forma substantiva de *dýnamis* nunca ocorre (RENGSTROF, 1995, p. 230).

No que diz respeito a *ěrgōn*, em João, para além do sentido já explicitado acima, o texto a entende de forma conjunta com *sēmēion* e *dýnasthai*. Essas três palavras, em João, representam um tipo de tripé relacional para se entender o “miraculoso”, “maravilhoso” ou “fantástico” (*thaymatós*). Dessa forma, compreender de que forma João define Jesus

da civilização, não a uma natureza orgânica. E mais, para o homem, a *ěrgōn psuchēs* é central. No caso de Aristóteles, o termo é aplicado não só aos seres humanos, mas às espécies não humanas. Assim, a *arētē* (virtude) de cada criatura consiste em cumprir o seu próprio e específico *ěrgōn*, por exemplo: o olho do cavalo de corrida deve ver e guiar a corrida. O correto cumprimento dessa função (*ěrgōn*) resulta na sua *arētē* (virtude) (BERTRAM, 1995, p. 635).

em termos de alguém dotado de capacidade para ser um ente poderoso depende da elucidação que *sēmēion* e *ērgōn* guardam em seus contextos. (RENGSTROF, 1995, p. 230).

A advertência, aqui, é para que seja dada a devida atenção antes de se harmonizar a visão dos sinóticos quanto a suas respectivas compreensões de *sēmēion*, *ērgōn*, *tēras* e *dýnamis*, de um lado, e a visão joanina de *sēmēion* e *ērgōn*, por outro. Uma vez posta a advertência sobre o risco da harmonização no emprego dos termos e seus respectivos significados e consequências, observada há séculos pela tradição cristã, torna-se imperioso analisar que papel o conceito de poder desempenha na questão semântica e, por conseguinte, na sua importância para a compreensão das experiências místicas mediterrânicas, em geral, e paleocristãs, em particular.

O "Poder": 'Kratōs', 'Ischýs', 'Ēxōysía' e 'Dýnamis'

No idioma grego, basicamente, quatro termos são usados para denotar "poder" (*dýnamis*), "força" (*kratōs*, *ischýs*) ou "autoridade" (*ēxōysía*). Nas culturas mediterrânicas, é notório o ambiente de constante competição e conflito. O mundo é visto como habitado por demônios e homens com poderes extraordinários, que desempenhavam um papel regular e ameaçador na esfera humana. Um mundo em que as misteriosas forças da magia estão atuando em toda parte (ELLIOTT, 2008, p. 223). Em tal contexto, manipular, conhecer ou interagir com essas forças tornam alguns indivíduos, além de protegidos, privilegiados por interagirem com forças complexas e estranhas à maioria.

Logo, quanto mais próximos ou inseridos, como agentes, nesse universo místico, mais os indivíduos adquiriam e eram reconhecidos por suas distintas formas de poder, força ou autoridade. Conclusivamente, a preocupação central passa a ser a observação ou dinâmica sobre que tipo de poder se está falando, o que significa e quais suas implicações. As fronteiras de significados entre eles são por demais artificiais se o que se tem em vista é seu campo semântico. Todos, em última instância, têm conotações que envolvem forças para além da humana e, obviamente, relacionam-se ao campo das práticas mágicas.

Com exceção de *krátōs*, os demais têm seus sentidos primários derivados de *dýnamis*: "ser capaz", "estar apto a", "habilidade". Na raiz das três palavras está esse sentido fundamental. Por extensão de sentido é que adquirem a conotação de "poder". Por sua vez, *krátōs*, nas suas acepções,⁷ está mais perto do sentido de *ischýs* do que *dýnamis*, denotando a presença e significado de força e, menos, o seu exercício (MICHAELIS, 1995, p. 905).

⁷ (i) "força" física, da tempestade, no trabalho; (ii) "poder" personificado, político, de propriedade, autoridade; (iii) "senhorio", "vitória"; (iv) "ligamentos" do corpo humano, assim chamados pela medicina; e, finalmente, (v) usado como numeral dez. (LIDDELL; SCOTT, 1997).

Trata-se de um termo comum tanto na literatura grega quanto na neotestamentária e carrega, na esmagadora maioria dos casos, o sentido de força ou poder em sentido mais concreto (LIDDELL; SCOTT, 1997; MICHAELIS, 1995). Se comparado aos outros termos é o que menos ocorre em contextos de práticas mágicas. Entretanto, nem por isso deixa de ter como sujeito divindades. Seu significado deve ser entendido à luz daquele que governa todas as coisas por ter poder e autoridade sobre tudo e todos. Porém, ele é derivativo de outras formas de poder, como, por exemplo, *dýnamis* (em sentido mais sobrenatural) e *ischýs* (em sentido mais físico e concreto).

Por sua vez, a acepção de poder como *ischýs* está ligada à força mais física. Porém, em alguns casos, também é empregado em contextos sobrenaturais ou concretos (governantes) com o sentido de autoridade (LIDDELL; SCOTT, 1997). Um exemplo bastante interessante, em contexto neotestamentário, ajudará no seu entendimento. Trata-se das seguintes passagens: Mt 3, 11; Marcos 1, 7; Lucas 3, 16 e 11, 22.

Para as quatro passagens mencionadas, o termo *ischýs* é mencionado no grau superlativo. As três primeiras referem-se a uma narrativa sinótica (Lc e Mt, que se serviram de Mc) e contam a maneira pela qual os autores evangélicos construíram a memória sobre João, o Batista e sua concepção de si mesmo e referente a Jesus:⁸

Tabela 2 - *Ischýs* ("poder", "força") em perspectiva comparada nos evangelhos sinóticos

Marcos 1, 7	Mateus 3, 11	Lucas 3, 16
E pregava, dizendo: Depois de mim vem aquele que é <u>mais poderoso</u> do que eu, do qual não sou digno de, curvando-me, desatar-lhe as correias das sandálias.	Eu vos batizo com água, para arrependimento; mas aquele que vem depois de mim é <u>mais poderoso</u> do que eu, cujas sandálias não sou digno de levar. Ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo.	[...] disse João a todos: Eu, na verdade, vos batizo com água, mas vem o que é <u>mais poderoso</u> do que eu, do qual não sou digno de desatar-lhe as correias das sandálias; ele vos batizará com o Espírito Santo e com fogo.

A seguir, algumas observações preliminares:

(i) O Evangelho de Marcos é o mais antigo (em torno dos anos 66-70 e.c.) vindo, a seguir, Mateus (década de 80 e.c.) e, posteriormente, Lucas (algo em torno de 95-100 e.c.); de acordo com a "Teoria das Duas Fontes", o que há de comum entre Mateus e

⁸ Optou-se aqui por inserir os textos em língua portuguesa, a partir da versão Almeida Revista e Atualizada (ARA) de 1993. Mas a discussão pertinente considerará o verbete grego em destaque.

Lucas, e não está em Marcos, provem de Q (*Quelle* – a Fonte dos Ditos). Quanto ao que está em Mateus, Lucas e Marcos, conclui-se que os *dois* primeiros utilizaram – e modificaram – a memória contida no último (KOESTER, 2005, p. 48-52);

(ii) os textos são bastante semelhantes entre si. Em comum: João é quem fala, aquele que vem após João é mais poderoso (*ischyrōtērōs*) e João não é digno de desatar as sandálias daquele que vem. Divergências: em Marcos João prega. Para Mateus e Lucas, enquanto realiza batismos, ele fala. Marcos nada fala sobre batismo, mas Mateus e Lucas diferenciam o batismo de João (água) para o que realizará aquele que vem (Espírito Santo e fogo);

(iii) aquele que vem, em Marcos, e aquele que vem em Mateus e Lucas têm algo que João não tem, pois ele é – segundo a tradução (ARA) aqui utilizada – “mais poderoso”.

Uma vez apresentadas as narrativas convém listar o único outro caso, nos sinóticos, em quem alguém “mais poderoso” (*ischyrōtērōs*) aparecerá em cena. Trata-se de Lucas 14, 23. A cena se passa em um momento em que Jesus está realizando um exorcismo e, a seguir, um debate se instaura. Eis a perícope:

¹⁴ De outra feita, estava Jesus expelindo um demônio que era mudo. E aconteceu que, ao sair o demônio, o mudo passou a falar; e as multidões se admiravam.

¹⁵ Mas alguns dentre eles diziam: Ora, ele expelle os demônios pelo poder de Belzebu, o maioral dos demônios. ¹⁶ E outros, tentando-o, pediam dele um sinal do céu. ¹⁷ E, sabendo ele o que se lhes passava pelo espírito, disse-lhes: Todo reino dividido contra si mesmo ficará deserto, e casa sobre casa cairá. ¹⁸ Se também Satanás estiver dividido contra si mesmo, como subsistirá o seu reino? Isto, porque dizeis que eu expulso os demônios por Belzebu. ¹⁹ E, se eu expulso os demônios por Belzebu, por quem os expulsam vossos filhos? Por isso, eles mesmos serão os vossos juízes. ²⁰ Se, porém, eu expulso os demônios pelo dedo de Deus, certamente, é chegado o reino de Deus sobre vós. ²¹ Quando o valente, bem armado, guarda a sua própria casa, ficam em segurança todos os seus bens. ²² Sobrevindo, porém, um mais valente do que ele, vence-o, tira-lhe a armadura em que confiava e lhe divide os despojos. ²³ Quem não é por mim é contra mim; e quem comigo não ajunta espalha.

Observações pertinentes à discussão aqui travada presentes na narrativa:

(a) v.14: “as multidões se admiravam (*ēthýmasan*, forma verbal no aoristo de *thaymázō*)” indica um termo próprio de ambiente mágico, pois a cena é de um exorcismo praticado por Jesus;

(b) v.16: após ser associado, por parte de alguns, a *Bělzěbōul*, outros pediram um sinal (*sēměĩōn*) do céu. Em se tratando desse contexto mágico, o autor do Evangelho não somente emprega termos relativos a esse ambiente, como também demonstra a dinâmica de atuação de um “mago”/“homem divino”/“charlatão”, etc.

Muito embora, no v. 20, o autor confirme a identidade Jesus, ou seja, ele expulsa demônios “pelo dedo de Deus”.⁹

(c) após o desenrolar do episódio, o autor faz Jesus contar uma história e a relacionar com o que acabara de acontecer. Nela, alguém “valente” (*ischyrös*) protege sua própria casa (v. 21). No entanto, quando alguém “mais valente” (*ischyrötērös*) ataca a casa e vence o guardião ganha como recompensa os bens daquela casa.

Sistematizando as informações até aqui, nota-se que para os casos em que *ischýs*, em sua forma superlativa, tem Jesus como sujeito, as traduções para os idiomas modernos, em geral, preferem entender o termo como “poder”. Quando o sujeito é indeterminado ou não é Deus, Jesus ou discípulos, a preferência é por “força”. Essa segunda opção parece mais adequada, pois indica uma forma de “poder”, por meio de uma autoridade exercida em um tempo presente e concreto. A natureza desse “poder” ou “força”, certamente, tem uma origem – que pode ser metafísica ou não –, mas que confere uma autoridade exercida, também, por meio da força.

A melhor compreensão sobre o emprego desse termo deve ser tomada a partir da observação do significado de *dýnamis* que, inclusive, é pré-requisito para compreender o conceito de poder presente em *ischýs* (GRUNDMANN, 1995, p. 397).¹⁰ Mais uma vez,

⁹ Um interessante paralelo aqui pode ser traçado com a dinâmica do exorcismo praticado por Salomão presente no *Testamento de Salomão*. Neste documento do século I, o autor desenvolve a explicação e atuação de Salomão de acordo com o poder que Deus o concedeu para o exorcismo. Por meio de um anel oferecido a Salomão, através de um toque no possuído, um anjo correspondente ao demônio que o possui é amarrado e o, agora, exorcizado trabalhará na construção do Templo. Essa é a justificativa apresentada pelo documento à destruição do Templo no ano 70 e.c. Sobre essa dinâmica e a consequente relação entre Salomão e Jesus como “Filho de Davi” (Mc 10,47), ver Pilgaard (1995, p. 72-87), Chevitarese e Cornelli (2007, p. 103-150).

¹⁰ A consulta ao *Dicionário de Teologia do Novo Testamento* (TDNT, doravante) revela o estudo analítico de cada verbete por parte de um autor específico. Em alguns casos, um mesmo autor assina mais de um verbe. É o caso de *ischýs* e *dýnamis*, ambos assinados por Walter Grundmann. Essa nota se justifica por conta da biografia do autor. Alemão que viveu na primeira metade do século XX, foi um teólogo protestante e ativo colaborador do regime nazista. Não apenas atuou, como foi um importante articulador da ideologia antijudaica alemã nesse período, estando à frente do “Instituto para a pesquisa e eliminação da influência judaica na vida alemã”. Dentre outras tarefas, esse instituto liderado por Grundmann foi o responsável por (i) sistematizar ideias e teorias que defendiam um Jesus ariano, não judeu, mas galileu; (ii) realizar uma tradução do Novo Testamento em que todas as referências ou palavras de origem judaicas fossem eliminadas do texto; (iii) consolidar as bases para um “novo espírito religioso alemão” que sustentaria a fé cristã durante o Terceiro Reich re-significando-a e atualizando-a de acordo com os preceitos do Regime. O aprofundamento dessas discussões podem ser vistas em Chevitarese e Justí (2017), Steigmann-Gall (2004) e Mendes (2014; 2015), dentre outras presentes nesses textos. Para o caso particular, aqui, convém ressaltar que sua análise dos verbetes coloca em evidência a contundente repulsa em associar o movimento “cristão” desde Jesus até a patrística ao ambiente das práticas mágicas mediterrânicas. A contextualização e razões para esse empenho, de alguma forma, já foram apresentadas na introdução deste artigo. Por fim, convém observar que é praxe entre estudos heurísticos a crítica e fundamentação de dados centradas no paradigma epistemológico da dúvida e diálogo entre autores especialistas em temas de que se faz uso. Para este caso, porém, merece destaque a rejeição, por parte deste trabalho, às conclusões do referido autor quando se trata de qualquer tema ligado a inferências sobre as diferentes expressões dos judaísmos ao longo da história e um cuidado bastante crítico quanto ao que conclui o autor sobre as experiências místicas mediterrânicas.

a advertência de Rengstrof (1995, p. 230), citada no item II. 2.2 acima, é importante de ser recuperada, pois a harmonização entre os evangelhos faz com que o emprego dos termos relativos a "sinais", "obras", "prodígios" ou "poder" sejam mal compreendidas.

Não restam dúvidas que o emprego desses termos denota uma atuação e presença de uma esfera metafísica em seus respectivos contextos. No entanto, o preciso entendimento semântico dos verbetes aplicados em cada contexto é que fornecerá base para articular semântica, cultura e teologia no entendimento das experiências místicas mediterrânicas de acordo com seu *milieu* próprio. Cumpre, por conseguinte, avaliar outros dois termos importantes para essa discussão.

Ēxōysía tem, basicamente, quatro significados:¹¹

- (i) "habilidade para performar um ato", na medida em que não existam obstáculos no caminho, como é o caso de *dýnamis*, este com sentido de capacidade intrínseca;
- (ii) "o direito de fazer algo ou sobre alguma coisa", ou seja, a possibilidade concedida por uma lei absoluta ou corte constituída; "autoridade", "permissão", "liberdade":
 - (a) possibilidade de ação dada autoritariamente pelo rei, governador ou conjunto de leis ou concedendo autoridade, permissão ou liberdade para corporações em atividades especialmente em assuntos legais. As traduções devem expressar os diferentes lados de um termo que, em si mesmo, denota apenas a possibilidade de ação; (b) derivado do sentido anterior (a), expressa o direito de pais sobre os filhos, mestres em relação a escravos, proprietários sobre propriedades e individualmente com respeito à liberdade pessoal. A autoridade aqui mencionada é, contudo, ilusória a não ser que esteja precedida de um poder real, pois por trás da autoridade sempre deve haver uma autoridade legal que sustenta o poder de um Estado e confere a ele validade e direitos. Assim, não é sempre possível ou se constitui tarefa fácil separar autoridade (*ēxōysía*) de poder (*dýnamis*). Entretanto, a distinção ainda se mantém, pois *dýnamis* depende de um poder inerente mais uma ação concreta, enquanto que *ēxōysía* é uma autoridade expressa através de uma ordem pronunciada. Se o que se toma são culturas mediterrânicas, nas quais governantes, por vezes, têm autoridade ou comissionamento divino, a dificuldade em perceber as distinções torna-se ainda maior. Nesse sentido, dependendo do contexto, *ēxōysía* pode englobar a autoridade e o poder (*dýnamis*);
- (iii) pode também ser usado como antítese à lei no sentido de liberdade de autoafirmação (*ēxōysía pōiētikē*, "liberdade poética") ou capricho. Aqui a associação

¹¹ Trechos extraídos em paráfrase de Liddell; Scott (1997) e Foerster (1995).

é evidente com *hýbris* ("descomedimento", "aquilo que excede qualquer medida").
 (iv) outros sentidos derivativos: "posição autoritária", "oficial de governo", "governantes".

Tendo considerado os diferentes sentidos que *ἔξουσία* pode adquirir, para o caso do Novo Testamento, seus significados adquirem três nuances básicas:

Primeiro, ao contrário de expressões íntimas, objetivas, físicas ou de poder espiritual (κράτος, ἰσχύς, δύναμις), denota poder que decide, de modo que é particularmente bem adaptado para expressar o poder invisível de Deus, cuja Palavra é poder criativo. A *ἔξουσία* de Jesus e dos apóstolos tem o mesmo caráter. Em segundo lugar, esse poder de decisão está ativo em um todo juridicamente ordenado, especialmente no Estado e em todas as relações autoritárias por ele apoiadas. Todas essas relações são o reflexo do senhorio de Deus em um mundo decaído, onde nada acontece além de sua *ἔξουσία* ou autoridade. Elas baseiam-se neste senhorio. Assim, a palavra *ἔξουσία* pode referir-se ao fato de que a vontade de Deus é feita no céu. Ele também pode indicar o fato de a sua vontade prevalecer na esfera da natureza como uma totalidade ordenada (ἔργον). Na verdade, *ἔξουσία* é dada ao Anticristo para sua atividade final, de modo que nada acontece além da *ἔξουσία* ou vontade de Deus. Especialmente na comunidade a palavra é indispensável para expressar o fato de que não podemos ter nada, mas que tem que ser dado a nós. Assim *ἔξουσία* descreve a posição de Jesus como o Cabeça da Igreja, a quem todo o poder é dado e que dá aos seus discípulos. Essa *ἔξουσία* que é operativa em relações ordenadas, esta autoridade para agir, não pode ser separada do seu exercício contínuo, e, por conseguinte, em terceiro lugar *ἔξουσία* pode denotar a liberdade que é dada para a comunidade (FOERSTER, 1995, p. 566).

A partir das três nuances básicas, e descontado o forte teor teológico empregado por Foerster nesse trecho, é possível perceber que uma tradução e entendimento bastante razoáveis para *ἔξουσία* é mesmo "autoridade". Essa autoridade deve ser percebida à luz do que a definição do termo enuncia e de duas advertências: (i) por vezes *ἔξουσία* se confunde com *δύναμις*, no entanto o entendimento acerca desse poder tem seu caráter próprio e será, mais adiante considerado; e (ii) novamente a questão da leitura harmonizada de evangelhos.

Não se pode perder de vista que esse tipo de leitura harmonizada dos textos neotestamentários realizada por cientistas incautos ou religiosos programáticos acaba por interferir no entendimento semântico equivocado tendo em vista a intenção original dos autores bíblicos e, mais, para o caso da proposta de modelo de homens divinos que esse trabalho constrói, na maioria dos casos, torna-se um problema conceitual.

Convém tomar dois exemplos para elucidar essa questão: os evangelhos de Lucas e João, mais o texto de Atos dos Apóstolos. A escolha desses três textos se justifica à medida que João é o autor mais "teológico", por assim dizer, dentre os quatro evangelistas. Ou seja, é o mais programático dentre eles e o que organiza suas fontes do jeito mais

rigoroso na intenção de imprimir um olhar muito divinizado para Jesus e o movimento de seguidores decorrente dele.¹²

No caso de Lucas-Atos a escolha se justifica por duas razões, a saber, (i) trata-se de um autor bastante afeito ao diálogo entre seus textos e narrativas com o que é amplamente disseminado na cultura literária mediterrânea; e (ii) é praticamente consensual, com insignificantes exceções, que o autor desses dois documentos é a mesma personagem. Quanto ao procedimento, adotou-se a busca e verificação de todas as passagens nesses três textos em que *ἔξουσία* é mencionada e os sentidos que assumem. Eis os dados:

Tabela 3 - Ocorrências de *ἔξουσία* no Evangelho de Lucas

Texto	Conteúdo
4,6	Diabo oferece a autoridade de controlar todos os reinos, pois essa autoridade lhe foi dada;
4,32	Jesus tem autoridade para o ensino;
4,36	os que estavam na sinagoga disseram que Jesus tinha autoridade de expulsar demônios;
5,24	Jesus cura um paraplégico e diz ter autoridade para isso, pois é o Filho do Homem;
7,8	Centurião diz ter autoridade sobre seus soldados;
9,1	Jesus deu autoridade aos discípulos para expulsar demônios;
10,19	Jesus dá autoridade aos discípulos para pisar em serpentes e escorpiões e contra todo poder (<i>dýnamis</i>) do inimigo;
12,5	Jesus diz aos discípulos e à multidão que devem temer a quem tem autoridade de lançar-lhes no Geena (parece indicar o Diabo);
12,11	Os discípulos não devem temer as autoridades (poderosos: governantes ou líderes religiosos) na hora de falar;
19,17	Jesus conta uma parábola em que o bom servo, por seu bom proceder, terá autoridade sobre dez cidades;
20,2	Judeus questionam com que autoridade age. Quem lhe deu tal autoridade?
20,8	Jesus se recusa a dizer de onde vem essa autoridade;

*continua.

¹² Talvez as sucessivas etapas de redação desse texto justifiquem sua organização tão refinada e programática, pois, após 3 ou 5 etapas redacionais (a bibliografia especializada sobre o tema diverge entre essas duas possibilidades), justamente na última um "homem eclesiástico" ordena e sistematiza o material conferindo o formato conhecido hoje. Acerca dessas discussões e o que foi e será enunciado sobre o Evangelho de João, ver Brown (1999) e Haenchen (1984).

20,20	Escritas e chefes dos sacerdotes queriam entregar Jesus a quem tem autoridade (governantes);
22,25	Jesus diz que os reis da Terra exercem senhorio e autoridade sobre seus governados;
22,53	Jesus diz aos chefes do Templo e à guarda do Templo, por ocasião de sua prisão, que a autoridade das trevas chegou;
23,7	Pilatos envia Jesus a Herodes, pois é quem detinha a autoridade naquela jurisdição (Jerusalém).

Sistematizando os dados, observa-se que *ἔξουσία* tem diferentes sujeitos (Jesus, Diabo, governantes, discípulos) e que essa autoridade é reivindicada por ter sido recebida de outrem e pode ser concedida por quem a tem. Em todos os casos denota um passo anterior, ou seja, aquele que exerce a autoridade a recebeu por uma instância que é dotada de um poder maior que delega.

Tabela 4 - Ocorrências de *ἔξουσία* em Atos dos Apóstolos

Texto	Conteúdo
1,7	Deus tem autoridade para determinar todos os acontecimentos;
5,4	O sujeito é Ananias. Autoridade como forma de posse. (Pedro o acusa de estar tomado por Satanás em virtude da ação enganosa em esconder parte dos bens);
8,19	Simão deseja comprar a autoridade que está em Pedro;
9,14	O sujeito é Saulo. Ele tem poder, dado pelos romanos, para perseguir e matar. Ananias é quem diz isso;
26,10	Paulo menciona que tinha autorização dada pelos romanos para perseguir;
26,12	Paulo afirma que recebeu dos sacerdotes autorização para ir a Damasco;
26,18	Satanás é o sujeito. Paulo diz que prega para que as pessoas saiam da autoridade de Satanás e possam ir em direção a Deus.

Os dados de Atos dos Apóstolos revelam que, de imediato, logo na abertura de seu texto, o autor já identifica a quem pertence a *ἔξουσία*. O prólogo desse documento é bastante indicativo para a ideia geral que constrói ao longo de toda a narrativa. Tanto é verdade que nesse preâmbulo o autor sistematiza toda a "história" sobre Jesus desde o início do mundo até seus últimos ensinamentos antes da ascensão ao céu. Assim, o início

desse segundo texto visa à descrição de como suas regras e ensinamentos (v.1: *ērxaťō* e *didáskēin*) conheceram continuidade.

Ora, a partir da autoridade (*ěxōysía*) de Deus (v. 7) o poder (*dýnamis*) (Espírito Santo) tomou os discípulos para que fossem testemunhas (v. 8). A partir disso, vê-se com clareza como o autor sistematiza a autoridade de Deus e o poder concedido aos discípulos. Não por acaso, os momentos em que o poder (*dýnamis*) de Deus aparece nos sucessivos episódios é proporcionalmente muito maior à ocorrência de momentos em que uma autoridade (*ěxōysía*) será demonstrada. As ocorrências de *ěxōysía* revelam que seu sentido é muito mais ligado à autoridade (de Deus), propriedade sobre alguma coisa ou concessão de direitos por parte de governantes. Não será o verificado para o caso de João.

Tabela 5 - Ocorrências de *ěxōysía* no Evangelho de João

Texto	Conteúdo
1,12	Sujeito é Deus. Ele é quem tem o poder de determinar acontecimentos;
5,27	Sujeito é Deus. Ele deu autoridade para Jesus julgar a todos;
10,18	Sujeito é Jesus. Ele tem autoridade para dar ou tirar a vida;
17,2	Sujeito é Deus. Somente Deus tem autoridade para conceder vida eterna;
19,10	Pilatos é o sujeito. Ele declara que tem autoridade para crucificar ou libertar Jesus;
19,11	Jesus refuta a autoridade de Pilatos, pois Deus não a concedeu.

Os dados obtidos no Evangelho de João não deixam dúvidas: a *ěxōysía* é exclusivamente de Deus. No máximo, ela é concedida a Jesus, pois quando reivindicada por Pilatos é imediatamente refutada pelo próprio Jesus, pois Deus não lho concedeu. O autor ou a comunidade de João – nesse caso assume-se a autoria pelas mãos do redator final – faz com que somente Deus seja sujeito da autoridade. Os atos prodigiosos (*těrata*) de Jesus são sinais (*sēmēia*) ou obras (*ěrga*) designadas por Deus e, em última instância, apontam para Ele.

Se comparado a Atos dos Apóstolos, de imediato, João responde a quem pertence toda autoridade já em seu prólogo, enquanto que para Atos a *ěxōysía* de Deus confere o poder (*dýnamis*) aos seus seguidores. Não há espaço para dúvidas no texto joanino e muito menos ambiguidades, pois a forma de poder (*dýnamis*) ocorre somente 3 vezes e com sentidos bem definidos:

Tabela 6 - Ocorrências de *dýnamis* no Evangelho de João

Texto	Conteúdo
5,30	Jesus nada pode (<i>dýnamai</i>) fazer por si só, apenas aquele que o enviou;
13,37	Pedro não pode (<i>dýnamai</i>) seguir a Jesus quando este estiver morto;
14,5	Tomé não sabe para onde Jesus vai depois de morto, por isso não pode (<i>dýnamētha</i>) saber o caminho.

Em Jo 5,30, apenas observando o termo *dýnamai* poder-se-ia argumentar que a forma de poder está associada a Jesus. No entanto, esse sentido é completamente esvaziado pela sentença seguinte, quando o autor de João faz Jesus dizer que Ele mesmo, pelos próprios meios, nada pode fazer, apenas Deus. Nos outros dois casos, a acepção está muito mais ligada ao campo semântico da dúvida, da possibilidade, do que a algo relativo a poder em si mesmo.

A escolha de João não é inocente. Não é por acaso. Certamente, o autor está informado de que a forma de poder *dýnamis* está mais associada a uma concepção intrinsecamente mágica, particularmente ao homem divino. É o que o presente trabalho quer defender. João é bastante cuidadoso no sentido de afastar Jesus de qualquer acusação de práticas mágicas, ao revesti-lo de um caráter revelatório pela *ëxöysía* de Deus.

Essa constatação indica que tanto *ëxöysía* quanto *dýnamis* são atributos de Deus e Ele as concede de acordo com seus desígnios soberanos. A provável distinção que o Evangelho de João cuida em realizar pode estar na base das dificuldades de interpretação engendradas por uma leitura harmonizada dos evangelhos. João entende que a *ëxöysía* é "superior" à *dýnamis*. Portanto, essa última somente pode existir se "autorizada" por Deus.

Logo, a referência fundamental para a leitura desse Evangelho é que Jesus se torna único, pois recebeu da *ëxöysía* de Deus para realizar "poder" (*dýnamis*). Dessa maneira, todo aquele que reivindicar reconhecimento por ser dotado da mesma *dýnamis* não deve ser digno de confiança.

A validade, por assim dizer, dos seus atos deve ser investigada para que se determine a sua origem: se não vier de Deus trata-se de um "falso profeta", mas, se for concedida por Deus, é verdadeira. Por meio dessa percepção, Jo 14,6 é mais bem entendido em termos da exclusividade de Jesus em ser o caminho sem o qual "ninguém vai ao Pai se não for por Mim (Jesus)".

Os sinais e prodígios (*sēmēta kai tērata*), bem como os atos (*ërğa*) no material joanino, estão associados ao ambiente das práticas mágicas. Contudo, a fortíssima carga

teológica empregada pelo autor se esmera em fazer com que o ouvinte-leitor desse texto as diferencie. Trata-se de um filtro de leitura imposto pela argumentação teológica de que a *ἔξοϋσία* de Deus diferencia Jesus dos demais indivíduos reconhecidos por feitos de poder (*dýnamis*) ou extraordinários (*thayma*).

Finalmente, com o propósito de completar a exposição em torno das concepções de poder observadas nas culturas mediterrânicas, cumpre analisar o termo *dýnamis* que, de fato, semanticamente, carrega o sentido de poder sobrenatural *per se*. Assim (LIDDELL; SCOOT, 1997; GRUNDMANN, 1995, p. 284-286):

dýnamai (i) "ser capaz", "ser capaz de". É usado em um sentido mais fraco. É muito comum na literatura grega desde os textos de Homero. É a partir desse termo que há um desenvolvimento notável desde a "habilidade", como meio de "capacidade" ao conceito de "poder" ou "força", "poderio" ou "potência". Com poucas variações, o termo aparece em contexto de algo ou alguém que está ligado a alguma fonte de grande poder; (ii) "ser capaz" também pode estar se referindo a um poder subjetivo espiritual ou atitude moral que denota sua capacidade de agir nesses sentidos; (iii) quando está aplicado a coisas, tem o sentido de "ser igual a", "significar algo ligado à origem" (Lucas 11,7; 14,20). A maioria dos exemplos em Lucas-Atos deriva dessa palavra, mas o sentido é o mais direto: "ser capaz de".

dýnatōs: "alguém que tem habilidade, capacidade ou poder"; "alguém que é poderoso". Trata-se de um adjetivo verbal de *dýnamai*. A natureza do poder pode ser expressa de diferentes formas. Também, se estiver na forma adjetiva neutra, pode significar "o que é possível" ou "o que pode acontecer". Como substantivo também significa poder (Lucas 1, 49; 14, 31; 24, 19. E, Atos 7, 22; 11, 17; 18, 24). O oposto de *dýnatōs* é *adýnatōs* (Atos 14, 8).

dýnamis: com o significado de "poder" engloba e pode ser aplicado a todas as esferas da vida.

Ao lado da física são poderes espirituais e intelectuais, de modo que toda a vida moral e espiritual, bem como a intelectual pode ser rastreada até a *δυνάμεις* do homem. As *δυνάμεις* humanas são apenas uma parte dos poderes do cosmos em geral. Animais, plantas e estrelas também têm os seus *δυνάμεις*, e as forças físicas subjacentes do cosmos, a capacidade de subsistência e de movimento, também são chamados de *δύναμις* (GRUNDMANN, 1995, p. 285).

- *dunástēs*: geralmente, em grego o sufixo *-tēs* indica o agente de uma ação. Nesse caso específico de *dýnamis*, é usado para governantes ou aqueles que detêm algum tipo de autoridade, especialmente política.

O poder sobrenatural, em si, é dado a partir da noção de *dýnamis*. Tendo em vista essa crençadisseminalada pelas culturas mediterrânicas, o conhecimento e controle desse poder permitem que humanos participem da(s) divindade(s) e das forças cósmicas que regem o mundo. Essa dinâmica que concebe o poder ou poderes permeando a esfera humana desde sempre esteve ligada às concepções de religião (CORRINGTON, 1986, p. 65).

Conhecer, controlar e manipular os poderes cósmicos, originalmente atribuição divina, são características e provas concretas da taumaturgia. Aquele que é capaz de demonstrá-las, na Antiguidade, era visto como uma epifania ou revelação dos deuses aos quais estava vinculado, ou seja, o *thēiōs anēr*. Outros termos os designam nas fontes, visto que *thēiōs anēr* é uma hipótese científica moderna: filósofos, governantes com grande poder político sobre a terra, figuras religiosas, magos, profetas ou feiticeiros/charlatões (*gōētai*).

Obviamente que a terminologia empregada depende da fonte de que se serve. Corrington (1986, p. 46-48) defende a ideia (também em muitas outras passagens do livro) de que o grau de sucesso ou hierarquia social é que determina o "título" que recebiam esses teurgos. E vai mais além dizendo que as camadas mais populares (leia-se: pobres, iletrados, "povão", em resumo) não eram capazes de diferenciar charlatania (*gōētēia*) de feitiçaria (*magēia*, *pharmakēia*), operação de prodígios (*tēratēia*), etc., uma vez que os efeitos desses atos eram os mesmos.

Segundo a autora, somente a literatura de caráter mais refinado era capaz de tal operação e, portanto, é a partir dela que se devem observar as impressões antigas sobre a magia (CORRINGTON, 1986, p. 47). Cornelli (2001, p. 34), consoante Smith (1978, p. 74), propõe a mesma ideia quando afirma que homens divinos eram reconhecidos por serem mais poderosos, ou seja, o "mago bem de vida", de "classe alta". Entretanto, essa dicotomia entre religião (ricos) e magia (pobres) parece uma conclusão equivocada e que foi objetada em outro momento (JUSTI, 2015, p. 130-144), que precisa ser observada antes de se avaliar o *milieu* mágico mediterrânico.¹³

Um balanço das questões semânticas, culturais e teológicas apresentadas

Dodds (1988, p. 7) parece correto em sua intuição:¹⁴ "Terão sido os gregos, de facto, tão cegos perante a importância de factores não racionais na experiência e no comportamento humano como é normalmente assumido, tanto pelos seus defensores

¹³ Sobre a construção, bem entendido, da ciência moderna e sobre as distinções entre mito, magia e religião, alguns trabalhos podem servir de base: Justi (2011); Chevitarese e Cornelli (2007), capítulos 3 e 7; Collins (2009), toda a primeira parte do livro; Aune (1980), balanço crítico até os anos 80 do século XX e 2007 (balanço dos anos 80 até primeira década do século XXI) e, mais recentemente, Boustán e Sanzo (2017).

¹⁴ A edição consultada é a de 1988, mas o trabalho original é de 1951.

como pelos seus críticos?”. Por extensão, poder-se-ia propor a mesma questão aos paleocristianismos e seus precursores. Quando se fala do “irracional”, para usar o termo empregado por Dodds, por oposição ao que é “racional”, teriam sido os primeiros paleocristianismos e tradições/experiências religiosas subsequentes tão negligentes para com o aspecto místico da realidade que os cercava, de acordo com os testemunhos documentais de diferentes naturezas dos quais se dispõe para análise atualmente?

Conforme a nota 13, parece que o obscurecimento dessa mística mediterrânica é muito mais uma realidade do Iluminismo e do pós-Iluminismo do que uma questão da Antiguidade. O que este artigo quer enfatizar quando aborda prioritariamente a questão semântica, é que “milagres” não somente estão presentes nos paleocristianismos, como são fatores decisivos de sua formação. Entretanto, sucessivos filtros de leitura se interpõem para o leitor moderno destes textos, razão pela qual a sensação é a de que a mística cristã diz respeito apenas a ilações abstratas de homens e mulheres repletos da divindade em suas experiências cotidianas.

Cumpra, por conseguinte, examinar cuidadosamente o emprego de termos e realidades semânticas, culturais e teológicas na documentação antiga para o pleno resgate da realidade mística mediterrânica na Antiguidade, que envolve mito, magia e religião como entidades indissociáveis das formações histórico-sociais de povos mediterrânicos antigos.

Referências

Fontes textuais

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.
- BÍBLIA SAGRADA. Versão de João Ferreira de Almeida, revista e atualizada. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- _____. Nova Tradução na linguagem de hoje. Rio de Janeiro: Sociedade Bíblica do Brasil, 2000.
- BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in translation: including the demotic spells*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- HENDERSON, J. (Ed.). *Digital Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.
- INSCRIPTIONES GRAECAE E CORPUS INSCRIPTIONUM GRAECARUM. Disponíveis em: <<http://epigraphy.packhum.org/inscriptions>>.

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR. Versão de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

NOVUMTESTAMENTUMGRAECE. Edited by Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce Metzger. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1995.

THE GREEK NEW TESTAMENT. Revised edition by Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. London: United Bible Society, 1966, 1968, 1975 e 1983, 2001.

Obras de referência

BERTRAM, G. ε;ργον. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 2.

FOERSTER, W. εηχουσι,α. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 2.

GRUNDMANN, W. ιησξυ,ς. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 3.

HOUAISS, A., VILLAR, M. S., FRANCO, F. M. M. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Instituto Antônio Houaiss de Lexicografia, 2001.

LIDDELL, H.; SCOTT, R. F. *Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

MICHAELIS, W. κρα,τος. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 3.

RENGSTORF, K. H. shmei/on. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995. v. 7.

_____. τερα,ς. In: KITTEL, G. (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: WM. B. Eerdmans, 1995a. v. 8.

Obras de apoio

AUNE, D. E. Magic in Early Christianity. In: HAASE, W. (Ed.) *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. II. 23.2, p. 1507-1557, 1980.

AUNE, D. E. 'Magic' in Early Christianity and its Ancient Mediterranean context: a survey of some recent scholarship. *Annali di Storia dell'Esegesi*, n. 24, p. 229-294, 2007.

BOUSTAN, R.; SANZO, J. E. Christian magicians, Jewish magical idioms, and the shared magical culture of Late Antiquity. *Harvard Theological Review*, v. 110, n. 2, p. 217-240, 2017.

BROWN, R. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 1999.

- CHEVITARESE, A. L.; PENNA, F. A. Magia e religião no Festival das Antestérias. *História Revista*, v. 6, n. 2, p. 9-24, 2004.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Klínê, 2015.
- CHEVITARESE, A. L.; JUSTI, D. B. O Jesus ariano. O imaginário e as concepções historiográficas do Jesus Histórico na Alemanha Nazista. *Revista Horizonte*, v. 15, n. 45, p. 188-205, 2017.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; SELVATICI, M. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume, 2006.
- CHEVITARESE, A. L.; CORNELLI, G.; *Judaísmo, cristianismo e helenismo: ensaios acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.
- COLLINS, D. *Magia no mundo grego antigo*. São Paulo: Madras, 2009.
- CORNELLI, G. *Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de θεῖοι ἀνδρες na literatura helenística: a magia incômoda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2001.
- CORRINGTON, G. P. *The divine man: his origin and function in Hellenistic popular religion*. New York: Peter Lang, 1986.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988.
- ELLIOTT, J. H. P. Galatians and the Evil Eye. In: NEYREY, J. H.; STEWART, E. C. (Ed.). *The social world of the New Testament: insights and models*. Massachusetts: Hendrickson, 2008.
- GINZBURG, C. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HAENCHEN, E. *Gospel of John (1-6): a critical and historical commentary*. Filadélfia: Fortres Press, 1984.
- HOBBSAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- JUSTI, D. B. *Literatura e cultura popular no cristianismo primitivo: a crença e prática do mau-olhado em Gálatas 3,1-5*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- _____. *A construção de Paulo de Tarso como homem divino (thēiōs anēr) em Atos dos Apóstolos: as culturas mediterrânicas e paleocristãs em perspectiva comparada*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

- JUSTI, D. B.; FARIA, L. A. dos S. *Conversando com John Dominic Crossan*. Rio de Janeiro: Klínê, 2017.
- KOESTER, H. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.
- LUCK, G. *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.
- MENDES, C. A. M. *Martinho Lutero e o Terceiro Reich*. A perspectiva cinematográfica de uma tradição inventada. Monografia (Conclusão de Curso em História) – Instituto de História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.
- _____. O santo Reich. Concepções nazistas do cristianismo 1919-1945. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e sua Recepção*, v. 12, p. 4-9, 2014.
- PILGAARD, A. The hellenistic *theios aner*: a model for early Christian Christology. In: BORGES, P.; GIVERSEN, S. (Ed.) *The New Testament and Hellenistic Judaism*. Aarhus: Aarhus University Press, 1995.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- REITZENSTEIN, R. A. *Hellenistic Mystery-Religions: their basic ideas and significance*. Pittsburg: Pickwick Press, 1978.
- SMITH, M. Prolegomena to a discussion of aretologies, divine man, the Gospels and Jesus. *Journal of Biblical Literature*, v. 90, n. 2, p. 174-99, 1971.
- _____. On the History of the Divine Man. In: FESTSCHRIFT, M. S. *Paganisme, Judaïsme, Christianisme*. Paris: de Boccard, 1978, p. 335-345.
- STEIGMANN-GALL, R. *O Santo Reich: concepções nazistas do cristianismo 1919-1945*. Rio de Janeiro: Imago, 2004.
- THOMPSON, E. P. *A miséria da teoria*. Ou um planetário de erros - uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Un caso di magia nel I secolo d.C. o dell'invincibilità del *mos maiorum**

Um caso de magia no primeiro século d.C. ou sobre a invencibilidade do mos maiorum

Ennio Sanzi**

Riassunto: Un'epigrafe datata all'ultimo quarto del I sec. d.C. in cui si commemora lo scioglimento di un voto indirizzato a Giove Ottimo Massimo da parte di un *sexvir Augustalis et Flivalis* della *colonia* di Todi, se analizzata secondo una rigorosa lettura storico-religiosa, si rivela una reale cartina al tornasole per meglio comprendere come la magia sia stata concepita nel seno dell'ufficialità dell'epoca. La constatazione che il dedicante espliciti il proprio titolo, che la divinità artefice del fallimento dell'azione magica rivolta contro il collegio dei decurioni sia Giove Ottimo Massimo, che il voto ricordato sia stato formulato *pro salute* dell'intera collettività, assume valore imprescindibile solo se filtrata attraverso la filigrana del *mos maiorum*, assoluto *discrimen* tra ciò che lecito o meno in forza del relativo uniformarsi o alla tradizione.

Resumo: Uma epígrafe datada do último quartel do século I d.C., na qual se comemora a dissolução de um voto endereçado a Júpiter Ótimo Máximo da parte de um *sexvir Augustalis et Flivalis* da *colonia* de Todi, se analisada segundo uma rigorosa leitura histórico-religiosa, se revela uma importante evidência para a melhor compreensão de como a magia foi concebida no seio da oficialidade da época. A constatação que o dedicante enuncie o próprio título, que a divindade responsável pela falência da ação mágica feita contra o colégio dos decuriões seja Júpiter Ótimo Máximo e que o voto recordado tenha sido formulado *pro salute* de toda a coletividade assume valor imprescindível apenas se filtrada através da filigrana do *mos maiorum*, absoluto *discrimen* entre o que era e o que não era lícito em face da tradição.

Parola chiave:

Età dei Flavi;
Magia;
*Iuppiter Optimus
Maximus*;
Iuppiter vindex;
Mos maiorum.

Palavras-chave:

Idade dos Flávios;
Magia;
*Iuppiter Optimus
Maximus*;
Iuppiter vindex;
Mos maiorum.

Recebido em: 22/04/2017
Aprovado em: 10/06/2017

* Queste riflessioni storico-religiose si collocano nell'alveo di una ricerca in corso da qualche anno sul valore uniformante e dirimente che il *mos maiorum* non ha mai smesso di esercitare sull'uomo romano in merito al corretto modo di stare nel mondo non solo in età repubblicana ma anche durante tutta la cosiddetta "età imperiale".

** Doutor em História pela Università degli Studi di Roma "La Sapienza" (1997). Atualmente é Cultore da disciplina de História da Religião da Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Messina. Tem experiência na área de Letras, com ênfase em Línguas Clássicas (grego e latim) e Língua Copta.

Hugoni Bianchi
et Ioanni Carolo Montesi
magistris carissimis
sacrum

Un rito magico va a vuoto

Pro salute / coloniae et ordinis decurionum / et populi / Tudertis, Iovi opt(imo) max(imo) / custodi conservatori / quod is sceleratissimi servi / publici infando latrocinio / defixa monumentis ordinis / decurionum nomina / numine suo eruit ac vindi/cavit et metu periculorum / coloniam civesque liberavit L(ucius) Cancrius Clementis lib(ertus) / Primigenius / sexvir et Augustalis et Flavialis / primus omnium his honoribus ab ordine donatus / votum solvit (*Corpus Inscriptionum Latinarum*, XI, 2, 4639).¹

L'epigrafe che commemora lo scioglimento di un voto indirizzato a Giove Ottimo Massimo da un *sexvir Augustalis et Flavialis* della *colonia* di Todi nell'ultimo quarto del I sec. d.C. ci sembra di straordinario interesse per riflettere sulla visione della magia così come essa sia stata concepita nel seno dell'ufficialità romana sia repubblicana che imperiale. I punti nodali che offre questo documento sono i seguenti: a) il dedicante si fregia del proprio titolo ufficiale; b) la divinità che ha permesso che l'azione nefanda dello schiavo pubblico non si realizzasse, proteggendo così il collegio dei decurioni, è Giove Ottimo Massimo; c) il voto è stato formulato *pro salute* della colonia, dell'ordine dei decurioni e per il popolo di Todi, quindi per la collettività còlta non solo nella circostanza specifica ma nella sua totalità.

Andiamo per gradi e iniziamo proprio col presentare il nostro dedicatario. Lui stesso ci dice di avere fatto un voto alla somma divinità della colonia, che naturalmente coincide con la somma divinità di Roma, in occasione del pericolo che un'azione magica faceva incombere non solo sui decurioni ma sulla colonia e su tutto il popolo. È probabile che si tratti di un episodio quanto mai noto e legato allo scampato pericolo in forza del quale il nostro Lucio Cancrion Primigenio, per primo, può fregiarsi del titolo di *sexvir Augustalis et Flavialis*.

¹ "Per la *salus* della colonia, dell'ordine dei decurioni e del popolo di Todi, in onore di Giove Ottimo Massimo, *custos* e *conservator*, giacché lui in forza del proprio *numen* i nomi dell'ordine dei decurioni defissi ai sepolcri dall'abominevole azione violenta di uno schiavo pubblico empio al massimo grado ha portato alla luce e, per giunta, ha preservato e ha liberato dal terrore dei pericoli la colonia, e i cittadini, Lucio Cancrion Primigenio, liberto di Clemente, *sexvir Augustalis et Flavialis*, primo di tutti a essere stato insignito di questi onori dall'ordine, ha sciolto il voto"

Augustales, Flaviales et ordo decurionum

Il nostro dedicatario è un liberto e questo ben si addice al titolo che rivendica. Sappiamo bene, infatti, che per una percentuale che oscilla tra l'85 e il 95 % gli *Augustales*, (i *Flaviales* sono stati meno studiati),² erano liberti.³ I *sexviri* (o *seviri*) *Augustales* erano un gruppo di sei uomini, per lo più affrancati, che restavano in carica un anno e avevano il compito di prendersi cura della città. Partecipavano alla celebrazione del culto imperiale e si facevano carico delle spese relative ai sacrifici e alle feste per l'imperatore divinizzato durante l'anno in cui restavano in carica, e questo a nome della popolazione.⁴

Per un liberto il potersi fregiare di un titolo siffatto significava godere di un riconoscimento ufficiale condiviso dell'ascesa sociale condotta e vedere sancito, per così dire, l'ingresso in società. Infatti, se da un lato a questi era precluso l'accesso alle magistrature municipali, dall'altro alla fine del mandato rimaneva membro del collegio degli *Augustales* (et *Flaviales*), il cui rango a livello di gerarchia sociale si attestava subito dopo quello dell'*ordo decurionum*.⁵ A livello locale quest'*ordo* svolgeva le funzioni del senato e chi vi accedeva doveva essersi distinto per libertà di nascita e onorabilità. Ai decurioni era affidato il compito di eleggere gli *aediles*,⁶ i *duumviri*,⁷ i *dummviri quinquennales*.⁸ Era l'*ordo* dei decurioni che doveva farsi carico della gestione della *pecunia publica* (i.e. le delle finanze) e del territorio della città, così come era di sua pertinenza garantire l'ordine pubblico e le relazioni politiche e diplomatiche con il potere centrale. Degno di nota è il titolo riservato a colui che, inviato direttamente da Roma, si sostituiva all'*ordo* dei decurioni nel momento in cui questi ultimi avevano dimostrato tutta la loro incapacità ad attendere ai propri doveri giuridici: si tratta del *curator rei publicae*.

A riflettere in chiave storico-comparativa, ancora una volta quello che colpisce è la forza performante della tradizione, cioè del *mos maiorum*: l'*ordo* è un piccolo senato che trova una propria legittimità, *si parva licet componere magnis*, nell'uniformarsi al senato romano, al punto che nel momento in cui tale senato minore non dovesse più riuscire a garantire l'efficacia in merito alla pretesa ineludibile uniformità con quello maggiore sarebbe, diciamo così, commissariato e rimesso nelle mani del *curator rei publicae*, cioè di un magistrato che ha proprio la parola *res publica* nel titolo che lo qualifica. D'altronde

² In genere si parla di loro negli studi relativi agli *Augustales*; cf. nota immediatamente successiva.

³ Sugli *Augustales* rimangono fondamentali: Von Premerstein (1894); Duthoy (1978); Abramenko (1993).

⁴ Il titolo di *sexvir* dava diritto a essere preceduti da un littore durante le apparizioni pubbliche.

⁵ Sui *decuriones* rimane fondamentale Mancini (1910).

⁶ Magistrati che assolvevano al controllo del commercio e della rete viaria.

⁷ Magistrati con competenze in ambito giudiziario.

⁸ Magistrati con funzioni censorie.

che proprio l'idea di *Res publica*, sia un autentico *fil rouge* che non solo lega il principato e l'età imperiale ai secoli precedenti ma li legittimi proprio perché intesi, *mutatis mutandis*, in ineludibile continuazione con la tradizione, ci sembra essere del tutto evidente. Proprio come esempio della natura assiale di un concetto qual è il *mos maiorum* in qualità di discriminare tra quanto il *civis Romanus* sia chiamato a fare o a non fare, in questa sede sarà sufficiente riportare l'epigrafe dedicatoria che campeggia sull'arco di Settimio Severo eretto nel 203 nel foro romano per celebrare il trionfo partico:

Imp(eratori) Caes(ari) Lucio Septimio M(arci) fil(io) Severo Pio Pertinaci Aug(usto) patri patriae Parthico Arabico et / Parthico Adiabenico pontific(i) maximo tribunic(ia) potest(ate) XI imp(eratori) XI co(n)s(uli) III proco(n)s(uli) et / Imp(eratori) Caes(ari) M(arco) Aurelio L(uci) fil(io) Antonino Aug(usto) Pio Felici tribunic(ia) potest(ate) VI co(n)s(uli) proco(n)s(uli) p(atr) p(atr)iae et / P(ublio) Septimio Getae nobiliss(imo) Caesari / <<optimis fortissimisque principibus>> / ob rem publicam restitutam imperiumque populi Romani propagatum / insignibus virtutibus eorum domi forisque s(enatus) p(opulus)q(ue) R(omanus) (CIL, VI, 1033 = CIL, VI, 31230 = CIL, VI, 36881 = AE, 2003, 267).⁹

Per il nostro tema ci preme sottolineare come l'arco sia stato dedicato a Settimio Severo e ai suoi due figli, Caracalla e Geta, dal senato e dal popolo di Roma uniti, perché grazie alle loro *virtutes*, da una parte, la *Res publica*, e cioè lo stato, è tornata ad affermarsi, e dall'altra, l'*imperium Romanum*, e cioè il dominio di Roma (dominio che fa parte del dover essere del *civis Romanus*) è stato propagato. Entrambi i valori, e cioè sia la difesa della *Res publica* che la propagazione del dominio di Roma, trovano qui una profonda e incontrovertibile legittimazione nel *mos maiorum*. Eppure la stessa *virtus*, sempre secondo i dettami del *mos maiorum*, può essere superata. E da cosa, se non dalla *pietas*, come ben si evince dall'epigrafe che troneggia sul cosiddetto "Arco di Gallieno" e datata al 262? Qui, infatti, si legge: "Gallieno clementissimo principi cuius invicta virtus sola pietate superata est et Saloninae sanctissimae Aug(ustae) / Aurelius victor v(ir) e(gregius) dicatissimus numini maiestatique eorum" (CIL, VI, 1106 = XI, 279 = AE, 1992, 78).¹⁰ È evidente la gerarchia dei valori che si desume dal confronto tra queste epigrafi: se la *virtus* è un valore inequivocabile che deve connotare l'*imperator*, ancor più fondante è la sua *pietas*, una *pietas* che rappresenta un punto d'arrivo nel *cursus honorum* politico ed

⁹ "All'imperatore Cesare Lucio Settimio Severo, figlio di Marco, Pio, Pertinace, Augusto, padre della patria, partico, Adiabenico, Pontefice Massimo, insignito della potestà tribunicia per undici volte, imperatore per undici volte, console per tre volte, proconsole; all'imperatore Cesare Marco Aurelio figlio di Lucio Antonino Augusto Pio Felice, insignito della potestà tribunicia per la sesta volta, console, proconsole, padre della patria; e a Publio Settimio Geta nobilissimo Cesare <<agli ottimi e fortissimi principi>>, per aver restituito la *res publica* e propagato l'*imperium* di Roma in forza degli insigni atti di coraggio in patria e all'estero, il senato e il popolo romano (ha dedicato quest'arco)".

¹⁰ "A Gallieno, clementissimo principe, la cui *virtus* invincibile è superata solo dalla sua *pietas*, e a Salonina, virtuosissima, Augusta Aurelio Vittore, uomo egregio, devotissimo al *numen* e alla loro *maiestas*".

esistenziale dell'*imperator*, come ben si desume dal notissimo *clipeus virtutis, clementiae, iustitiae pietatis erga deos patriamque*, uno scudo aureo, dedicato dal senato e dal popolo romano al figlio del *divus* Cesare, in occasione dell'ottavo consolato (= 26 a.C.); evidente è la *climax* ascendente che, partendo dalla *virtus*, culmina nella *pietas*, e contribuisce a celebrare Augusto quale novello Enea nei confronti degli déi così come della patria.¹¹

Figura 1 - *Clipeus virtutis*



Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/05/Clipeus_virtutis_-_Augusto_-_Arles.jpg>.

Se tale *Weltanschauung* è così palesata ancora oltre la metà del III sec. d.C. sarà facile immaginarne il valore dirimente e ad essa intrinseco nella seconda metà del I sec. d.C., periodo nel quale il nostro Lucio Cancrino Primigenio si è potuto fregiare dei titoli di *sexvir Augustalis et Flivialis*. Né è da dimenticare come lo stesso Vespasiano, il fondatore della dinastia flavia che per nobiltà familiare non poteva certo competere né con la *gens Iulia* né con la *gens Claudia*, pur cercando una legittimazione attraverso il favore accordatogli da Serapide mentre era di stanza ad Alessandria d'Egitto in attesa di rientrare a Roma per celebrare il trionfo giudaico, una volta rientrato in urbe, anche se trascorrerà la notte nell'iseo campense, non esiterà a governare all'occidentale nel pieno rispetto formale del senato e del *mos maiorum*. Non sarà un caso, infatti, se lo stesso Vespasiano si preoccuperà subito di restaurare il tempio capitolino rimasto vittima di un incendio

¹¹ Una copia di questo *clipeus* è stata rinvenuta nel santuario di Augusto ad Arles, ed è quello riposto nella figura 1; cfr. Gros (2008, p. 43-45).

durante l'anno dei "quattro imperatori", né che la stessa *Lex de imperio Vespasiani* (22 dicembre 69 d.C.) trovi la propria ragion d'essere ufficiale nella tradizione e nella necessità di riportare la pace dopo un anno di guerre civili, evento epocale che all'animo dei romani poteva suonare soltanto come una nuova terribile avisaglia della fatale caduta dell'*Vrbs*; varrà la pena di riportare il sesto capoverso della legge: "Vtique quaecunque ex usu rei publicae, maiestate divinarum | huma<na>rum publicarum privatarumque rerum esse {e} | censebit, ei agere facere ius potestasque sit, ita uti divo Aug(usto), | Tiberioque Iulio Caesari Aug(usto), Tiberioque Claudio Caesari | Aug(usto) fuit" (*CIL*, VI, 930, ll. 17-21).¹²

Tale fedeltà al *mos maiorum* è propagandata dal nuovo imperatore anche attraverso la numismatica, come si desume da un sesterzio databile al 76 d.C. in cui si può vedere sul recto il busto di Vespasiano laureato e drappeggiato, circondato dalla legenda IMP CAES VESPASIAN AVG PM TRP PP COS VII, e sul verso la rappresentazione del tempio capitolino restaurato con al centro Iuppiter assiso mentre ostende gli attributi abituali quali lo scettro e il fascio di folgori.

Figura 2 - Sesterzio di Vespasiano



Fonte: RIC II, n. 577.

Iuppiter Optimus Maximus e il tempio sul Campidoglio

Sarà sufficiente ricordare in questa sede che a proposito del tempio di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, la cui fondazione è di età monarchica ma l'inaugurazione coincide con il primo anno della *Res publica*, Floro racconta:

¹² "Perché abbia il diritto e il potere di fare ed effettuare tutto ciò che riconoscerà utile per la *Res publica* e gli rechi grandezza nelle questioni divine e umane, pubbliche e private, come spettò ad Augusto, Tiberio e Claudio". Cfr. Malavolta (2008), utile anche per i riferimenti bibliografici.

De manubiis captarum urbium templum erexit. Quod cum inauguraretur, cedentibus ceteris diis – mira res dictu – restitere Iuventas et Terminus. Placuit vatibus contumacia numinum, si quidem firma omnia et aeterna pollicebantur. Sed illud horrendum, quod molientibus aedem in fundamentis humanum repertum est caput, nec dubitavere cuncti monstrum pulcherrimum imperii sedem caputque terrarum promettere (Florus, *Epitome Rerum Romanorum*, I, 7).¹³

La narrazione di questi prodigi compare già nel primo degli *Ab Vrbe condita libri* di Livio (I 55) dove però non si fa il nome di Iuventas; lo storico narra:

Et ut libera a ceteris religionibus area esset tota Iovis templique eius quod inaedificaretur, exaugurare fana sacellaque statuit [...] Inter principia condendi huius operis movisse numen ad indicandam tanti imperii molem traditur deos; nam cum omnium sacellorum exaugurationes admitterent aves, in Termini fano non addixere; idque omen auguriumque ita acceptum est non motam Termini sedem unumque eum deorum non evocatum sacratis sibi finibus firma stabiliaque cuncta portendere. Hoc perpetuitatis auspicio accepto, secutum aliud magnitudinem imperii portendens prodigium est: caput humanum integra facie aperientibus fundamenta templi dicitur apparuisse. Quae visa species haud per ambages arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat; idque ita cecinere vates quique in urbe erant quosque ad eam rem consultandam ex Etruria acciverant.¹⁴

Nel discorso tenuto da Furio Camillo dopo la cacciata dei Galli, accanto a Terminus compare anche Iuventas: “Hic Capitolium est, ubi quondam capite humano invento responsum est eo loco caput rerum summamque imperii fore; hic cum augurato liberaretur Capitolium, Iuventas Terminusque maximo gaudio patrum vestrorum moveri se non passi” (Livio, *Ab Vrbe condita libri*, I, 54).¹⁵ Interessante notare come l’inamovibilità di entrambe le divinità, ma non il ritrovamento prodigioso del *caput humanum*, siano riferiti da Dionigi di Alicarnasso (*Antiquitates Romanae*, III, 69, 5):

¹³ “(Tarquinio il Superbo) con il bottino delle città catturate fece erigere un tempio. Mentre questo veniva inaugurato, se gli altri dèi cedevano il posto, – cosa mirabile a dirsi – ristettero Terminus e Iuventas. La caparbieta dei numi piacque ai vati, dal momento che (questi) lasciavano presagire tutte cose certe e senza fine. Ma fu assolutamente impressionate quel capo umano che venne rinvenuto nelle fondamenta mentre quelli costruivano l’edificio, e neanche uno dubitò che il fortunatissimo prodigio predicesse la sede dell’impero e la parte principale del mondo”.

¹⁴ “E affinché l’area risultasse libera dagli altri culti e interamente riservata a Iuppiter e al suo tempio (Tarquinio il Superbo) stabili di desacralizzare i fani e i sacelli... Si racconta che agli inizi della costruzione di quell’opera gli dèi abbiano mosso il proprio *numen* per indicare la mole di un così grande impero; infatti, mentre i presagi si rivelarono favorevoli alla sconsecrazione di tutti i sacelli, nel fano di Terminus non furono favorevoli; e ciò venne inteso come presagio e augurio nel senso che la sede non rimossa di Terminus e quell’unico dio non evocato dallo spazio a lui consacrato promettevano tutte cose solide e salde. Accolto questo come auspicio di perpetuità, seguì un altro prodigio che lasciava presagire la grandezza dell’impero: un capo umano, integro il volto, si dice che apparve a quelli che scavavano le fondamenta del tempio. Una visione di quella specie senza ambagi lasciava presagire che quella sarebbe stata l’arce dell’impero e il capo di tutte le cose; così predissero i vati, sia quelli che si trovavano nell’*Vrbs* sia quelli che avevano fatto venire dell’Etruria perché deliberassero su quella cosa”.

¹⁵ “Qui è il Campidoglio, dove una volta, trovato un capo umano, fu vaticinato che in quel luogo sarebbe stato il capo delle cose e il punto più alto dell’impero; qui, tratti gli auguri, mentre il Campidoglio veniva liberato, Iuventas e Terminus con la massima gioia dei vostri padri non permisero che fossero rimossi”

Agli auguri che vaticinavano sopra ciascun altare di quelli eretti sembrò opportuno rimuoverli solo se gli dèi avessero acconsentito. Dunque, se gli altri dèi e demoni si mostrarono favorevoli agli stessi a che trasferissero i propri altari in altri luoghi, agli indovini che pregavano più e più volte Terminus e Iuventas, e li supplicavano, al contrario questi non diedero ascolto né tollerarono di abbandonare i luoghi. Proprio per questo, dunque, i loro altari vennero inclusi nella costruzione dei templi (i.e. del tempio a tre celle)... da questo gli indovini dedussero che nessun evento avrebbe smosso i confini della città dei Romani né (ne) avrebbe alterato il pieno vigore.

In ogni caso, l'insieme di queste testimonianze mostra bene come il forte legame tra Roma e Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, posto dichiaratamente già al momento della fondazione del tempio per eccellenza della nuova realtà politica romana, divenga anche una legittimazione di quel *regere imperio populos*, di quel dover essere al quale Roma si sentirà fatalmente chiamata.¹⁶ A tal proposito sarà sufficiente ricordare che, al di là della profezia delle future glorie di Roma rivelata da Anchise al figlio Enea,¹⁷ anche Orazio negli *Epodi*, seppure per *negationem*, propone la stessa visione quando accusa i romani di aver dimenticato di seguire la fatale missione per rivolgere contro loro stessi quelle armi divenute oramai fratricide; infatti, se nell'*epodo* VII il tema dominante è costituito dagli *acerba fata* che perseguitano i Romani a seguito della maledizione legata alla contaminazione del pomeriggio delle origini a causa del sangue di Remo, nell'*epodo* XVI Roma è oramai condannata a perire per mano dei propri figli senza che si veda una possibile via d'uscita se non nell'*adynaton* di una fuga per quei pochi che ancora conservano l'antica *virtus* oltre i lidi etruschi dove l'età dell'oro non è tramontata (Horace, *Epodi*, VII, 17-20; XVI, 1-53).¹⁸

Nota il Dumézil (1977) che con la cacciata dei re e l'avvento della *Res publica* anche l'antica triade composta da Iuppiter, Mars e Quirinus, pur sopravvivendo in alcuni riti, esprime una struttura concettuale che ha perso d'attualità a tutto vantaggio di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus:

Il dio sovrano, ben poco limitato dalle divinità femminili che ora gli vengono associate, è pronto a divenire «il grande dio» e non più soltanto il primo dei grandi dèi dello stato. La sua maestà risulta ancora accresciuta dal fatto che, scomparso il suo confratello terrestre, egli rimane l'unico effettivo *rex* di Roma, il solo sopravvissuto di un tempo e di un'ideologia trascorsi... nel corso della storia Iuppiter Optimus Maximus fu naturalmente associato alla missione di potenza e di conquista che Roma scopriva propria (DUMÉZIL, 1977, p. 177-178).

¹⁶ Sulla "vocazione" universalistica di Roma cfr. Turcan (2011).

¹⁷ Vergilius Maro, *Aeneid*, VI, 756 - ss., part. 851-853: "Tu regere imperio populos, Romane, memento / [hae tibi erunt artes] pacique imponere morem, / parcere subiectis, debellare superbos" (Tu, o romano, ricordati di dominare le genti [queste avrai come arti], di imporre un *mos* alla pace, di avere riguardo verso coloro che si sono sottomessi e di sconfiggere definitivamente con la guerra quelli che non reclinano il capo). Per un'interpretazione del VI libro dell'*Eneide* come "storia della *salus populi Romani*" cfr. Norden (1934); Paratore (1982).

¹⁸ Su questi versi e su quelli riportati alla nota immediatamente precedente cfr. Cremona (1982, p. 43-66).

A dire il vero, lo studioso francese tende a marginalizzare tanto la componente femminile della triade capitolina quanto il ruolo giocato dai Tarquini nell'affermazione di quest'ultima a danno della triade originaria. Sembrerebbe che al Dumézil (1977) sia sfuggito il fatto che:

[...] non solo la cultura materiale, ma anche i «sistemi di rappresentazione» abbiano conosciuto al tempo dei Tarquini un incremento di cui le *gentes* poterono giovare, nonostante il cambiamento di regime. Ci riferiamo proprio al costituirsi della triade capitolina. Che il primato di Iuppiter fosse ben presente agli stessi Tarquini, lo attesta il fatto che già nel tempio originario le *cellae* ospitanti i simulacri delle divinità risultano ripartite secondo il rapporto 3:4:3, con Iuppiter che occupa la stanza centrale, più grande. Inoltre, l'importanza della nuova struttura religiosa realizzata sotto la dinastia etrusca è testimoniata, oltretutto dalla posizione dominante, dalle dimensioni, davvero ragguardevoli per i tempi, del tempio capitolino originario... Lo Iuppiter dei Tarquini era dunque avviato verso una prospettiva espansionistica. Usando termini duméziliani, si può dire che, più che sostituire il sovrano arcaico, egli abbia riassorbito in sé, e trasceso, tutte e tre le funzioni dell'antica teologia: la terza, in quanto *Optimus* («supremo elargitore di *opes*», donde, con significato morale, «beneficentissimo»); la seconda, in quanto destinatario dei trionfi militari; la prima, in quanto *Maximus* (dio sommo, non più limitato da Mars e Quirinus, ma collocato al di sopra di tutti i *discrimina maiestatis*). A uno Iuppiter Optimus Maximus inteso in questi termini, le due dee parebbero essere quelle che più di ogni altra avrebbero potuto assecondarne lo sviluppo: l'una è *regina*, e un titolo del genere non può essere attribuito con disinvoltura dalle stesse *gentes* che avevano proclamato la *Res publica*; Minerva, non solo perché «dea dei mestieri», in forza della clavissione annuale sul muro esterno della sua cella tutelava la *pax* che proprio alle idi di settembre veniva fissata, e cioè proprio nel giorno in cui entravano in carica i consoli e si celebrava l'anniversario della fondazione del tempio e della «nascita» della *Res publica* (MONTANARI, 2001, p. 150-151).

Prima del Dumézil (1977), la portata esistenziale e allo stesso tempo provvidenziale per l'*Vrbs* del tutto intrinseca alla venerazione di Iuppiter Optimus Maximus era già stata messa in luce dal Koch (1986); lo studioso, infatti, aveva sostenuto:

In essa (sc. la categoria religiosa) si mostra con estrema evidenza il culto del Campidoglio, quale punto centrale della realtà sacra della repubblica, legato indissolubilmente alla vita politica dello Stato e a tutte le sue imprese. Senza la fede nell'eternità del potere di Iuppiter installato sul Campidoglio e in un presente che, sotto la protezione del dio si rinnova giornalmente, la Roma della fulgida epoca repubblicana con la sicurezza del proprio essere e con la sua forza, intatte anche nei momenti difficili, non sarebbe comprensibile (KOCH, 1986, p. 193).¹⁹

Il legame tra Roma, Iuppiter Optimus Maximus e il suo tempio sul Campidoglio non venne meno durante il periodo imperiale. Domiziano, oltre a restaurare e ad abbellire

¹⁹ Sul rapporto unico tra Iuppiter Optimus Maximus e Roma cfr. anche De Monrémy; Scheid (2008).

notevolmente questo tempio, istituì il penteterico agone capitolino in onore del dio,²⁰ il cui tema principale era proprio l'elogio a Iuppiter Optimus Maximus (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, III, 7, 4). Per buona parte dell'età imperiale, inoltre, avvenuta la proclamazione, l'imperatore saliva sul Campidoglio per sacrificare al dio della città; e ciò senza voler considerare che l'imperatore stesso in quanto console era chiamato a celebrare i sacrifici rituali proprio sul colle capitolino in onore di Iuppiter Optimus Maximus. Tutto ciò cementava il legame tra l'*Vrbs-Orbis*, l'imperatore e il dio. Infatti, non solo un noto bassorilievo conservato nei Musei Capitolini ci mostra Marco Aurelio nell'atto di sacrificare proprio davanti al tempio sul Campidoglio ribadendo così il valore del *mos maiorum* come elemento fondante della religione romana, ma ancora Diocleziano, cento anni dopo, non esiterà a porsi sotto la tutela di Iuppiter assumendo il titolo di *Iovius*, al fine di ribadire il proprio potere di governatore dell'*Orbis Romanus* in qualità di *Augustus*.²¹

Figura 3 - Rilievo con scena di sacrificio a *Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus*



Fonte: Archivio privato.

Ancora una volta è la numismatica a rivelarsi un indice prezioso in tal senso. Infatti, se sul verso di un aureo coniato dalla zecca di Roma nel 286 che reca sul recto

²⁰ Rieger (1999) (con bibliografia).

²¹ Cfr.: <http://www.sirago.net/Upload/1967_Diocleziano.pdf>.

il busto di un Massimiano laureato, corazzato e circondato dalla formula IMP C M AVR VAL MAXIMINIANVS AVG si coglie l'immagine di uno Iuppiter stante con fascio di folgori e scettro circondato dalla formula IOVI CONSERVAT AVGG, su un altro aureo coniato a Cizico nello stesso anno al busto di Diocleziano laureato e drappeggiato che occupa il recto della moneta circondato dalla formula IMP C C VAL DIOCLETIANVS P F AVG fa da *pendant* sul verso uno Iuppiter con scettro nella sinistra e con la destra che regge un globo sul quale è posta una Victoria, tutt'intorno: IOVI CONSERVATORI ORBIS.

Figura 4 - Aurei di Massimiano e Diocleziano



Fonte: Risp. RIC VI, n. 492; VI, n. 299.

Dal confronto di queste due monete sembrerebbe che la figura di Iuppiter *conservator* sia stata utilizzata dal primo dei due augusti per ribadire il proprio ruolo di *rector Orbis*. D'altronde, esiste un preciso filone numismatico che prima di Diocleziano aveva già ben enfatizzato la portata di Iuppiter *conservator* quando lo rappresenta nell'atto di proteggere l'imperatore:

Si tratta dell'iconografia più diffusa nel repertorio attinente alla speciale relazione che l'imperatore intrattiene con la somma divinità. Di solito il dio è raffigurato

stante di prospetto, con scettro nella sinistra e mantello sul braccio destro, mentre con la destra tiene il fulmine sopra il capo dell'imperatore, che è di statura molto minore (LIMC, *Zeus/Iuppiter*, VIII, 1, p. 454-5; VIII, 2, p. 302-3).

A tal proposito sarà sufficiente menzionare almeno un aureo di Traiano che presenta sul recto il busto drappeggiato e corazzato dell'imperatore incoronato, lungo l'immagine IMP TRAIANO AVG GER DAC P M TR P COS VI P P; sul verso Iuppiter *conservator* che protegge l'imperatore colto nell'atto di tenere un ramoscello nella destra, lungo il profilo della moneta CONSERVATORI PATRIS PATRIAE.

Figura 5 - Aureo di Traiano



Fonte: RIC II, 249.

Interessante si rivela anche un sesterzio di Gordiano III che presenta nel recto il busto drappeggiato e corazzato dell'imperatore incoronato, lungo l'immagine IMP CAES M ANT GORDIANVS AVG, sul verso Iuppiter *conservator* che protegge l'imperatore colto nell'atto di tenere uno scettro nella destra, lungo il profilo della moneta IOVI CONSERVATORI S C.

Figura 6 - Sesterzio di Gordiano III



Fonte: RIC IV 3, n. 255a.

Ma anche questa funzione attribuita al dio ha addentellati con il passato religioso dell'*Vrbs*. È ancora il Koch (1986) a notare come Iuppiter Optimus Maximus in età repubblicana rappresenti il pensiero statale:

l'idea di una omogeneità carica del senso di destino sovraordinata a tutte le fazioni della *civitas* [...] (Iuppiter Optimus Maximus) si leva a simbolo e garante di ciò che al di là di *gentes* e di fazioni costituisce il popolo nel suo insieme. La sua forza, che nel momento del pericolo costituisce uno scudo contro il quale l'impeto del nemico prima o poi deve infrangersi, consiste nel credere fermamente nell'esistenza della *Res publica* e fissa l'obbligo da parte dei cittadini di doverla difendere con ogni mezzo. La *Res publica* e Iuppiter, il suo dio, sono sin dall'inizio indissolubilmente legati. Il concetto espresso dal termine latino *Res publica* per indicare lo Stato è una creazione della cultura romana e desta meraviglia con quanta naturalezza il termine venga utilizzato nel linguaggio quotidiano (KOCH, 1986, p. 196-197).

Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus non si manifesta nel tempo mitico ma nella storia nella cui *qualitas* passato, presente e futuro costituiscono un *continuum* teleologicamente rivolto alla conquista del mondo da parte dei Romani, una conquista sentita come una cosmicizzazione dell'ecumene. Alla luce di questo il *mos maiorum* per i Romani diventa quel *quid* che legittima il *modus vivendi* del *civis Romanus* proprio perché radicato in un passato che si pone in assoluta continuità col presente.

Il legame indissolubile tra Iuppiter Optimus maximus e l'*Vrbs*: il *funus gentilicium*, l'assunzione della *toga virilis* e il *triumphus*

Tra tutti i momenti nei quali si ribadisce, da una lato, il legame indissolubile fra la *Res publica* e Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus e, dall'altro, la sottomissione delle *gentes* e dei loro rappresentanti allo stato e al dio che lo governa sono da ricordare almeno il *funus gentilicium*, l'assunzione della *toga virilis* e il *triumphus*.

La più antica descrizione del *funus gentilicium* è fornita da Polibio: una volta morto, colui che si è distinto è viene collocato supinamente o in piedi presso i *Rostra*, in maniera tale che possa essere visto da tutti; l'intero popolo è presente, mentre un figlio o un membro della *gens* ricorda le *res gestae* compiute dal defunto. Seguono le esequie, dopo di che la maschera di cera che rappresenta il volto dell'estinto viene collocata nell'atrio dell'abitazione di famiglia in un'edicola. Proprio in occasione del *funus gentilicium* le maschere di tutti gli antenati illustri vengono fatte indossare a delle comparse che riproducono quanto più possibile la *silhouette* dell'uomo del quale portano il ritratto sul volto, e l'oratore, una volta tessuto l'encomio del defunto di turno, passa in rassegna le gesta dei personaggi della *gens* "messi in scena" concretamente da tali comparse cominciando dal più antico e rievocando le gesta compiute da ciascuno di essi (Polybius,

Historiae, VI, 53). Proprio in relazione al resoconto dello storico greco il Montanari (2009, p. 40-41) nota che:

Polibio sottolinea il carattere tradizionale del rito funerario gentilizio: esso anzi, in un certo senso, *crea* la tradizione, dal momento che assicura la continuità nel valore e nella pubblica risonanza delle gesta compiute. Lo storico tuttavia insiste soprattutto sul carattere di incitamento e di emulazione che viene dalla cerimonia nel suo insieme [...] Lo stimolo all'emulazione su cui insiste non riguarda tanto, o soltanto, i discendenti del defunto che appartengono alle *gentes* della *nobilitas* patrizio-plebea della sua epoca [...] Si sofferma sulla partecipazione collettiva al rito e afferma che gli esempi di virtù servono a suscitare anzitutto gesta da compiere «per il bene pubblico».

Naturalmente, non è detto che Polibio abbia compreso fino in fondo la natura di una cerimonia così unica ai suoi occhi ellenistici da averlo spinto a redigerne una descrizione quanto mai dettagliata, una cerimonia che doveva pur ribadire l'importanza delle *gentes*; tuttavia, il fatto che egli abbia posto in maniera tanto rilevante l'accento sulla dimensione collettiva del *funus gentilicium* merita di essere preso in debita considerazione. Lo storico greco, nel corso della descrizione sopra riassunta, mette bene in evidenza il ruolo tutt'altro che passivo svolto dal popolo: la commozione per la rievocazione delle imprese alle quali alcuni dei presenti avevano partecipato, l'ammirazione per le stesse corroborata dalla volontà emulativa, la riaffermazione della presupposta concordia sociale (FLOWER, 1996, p. 128 ; MONTANARI, 2009, p. 44). Nota il Montanari (2009, p. 45) che:

[...] il tipo di orazione funebre cui allude Polibio doveva presupporre il raggiungimento di una certa concordia istituzionale, frutto di una parificazione degli ordini patrizio e plebeo, quale si realizza fra il IV e il III sec. a.C. [...] Nell'età di Polibio la *pompa* e la *laudatio funebris* rispondono anche a un altro importante compito: informare il popolo sulle vicende storiche della città [...] dinanzi al corteo di *imagines* e a colui che pronunciava l'orazione funebre, il popolo poteva vedere «sfilare la storia per la via», anche se era interpretata da una sola famiglia.

Lo spettacolo prodotto dalla parata delle maschere (e delle comparse che le indossano) non ha nessun addentellato con una qualsiasi proiezione mitica: i defunti rievocati sono figure specifiche che con le loro gesta hanno contribuito alla realizzazione di quella missione universalizzatrice di Roma che in un presente demitizzato continua a perpetuarsi sotto l'egida di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus; come le *gentes* alle quali appartengono, essi assumono definitiva glorificazione nel venire collocati all'interno della più ampia realtà di Roma e della sua "fatale" missione (POLLINI, 2012).

L'annalista Lucio Pisone ricorda come Servio Tullio avesse fissato una somma da versare al tempio di Iuventas per ogni individuo che entrava nella maggiore età; da Servio sappiamo che in occasione della festa dei *Liberalia* in onore di Liber Pater il giovane

assumeva la cosiddetta *toga virilis* e, divenuto *civis*, offriva un sacrificio sul Campidoglio. Si vede immediatamente come tre divinità siano coinvolte in quello che è uno dei momenti più significativi della vita dell'uomo romano e di certo quello che ne determina l'assunzione nella *civitas*. Nota il Sabbatucci (1988, p. 105-107):

[...] il tema unificatore è chiaramente quello della libertà, quale conquista culturale della *civitas* romana. Non è semplicemente la libertà contrapposta alla schiavitù... è invece la libertà del cittadino con pieni diritti nei confronti di ogni autorità che non sia stata da lui stesso conferita. È la libertà repubblicana: quella che, storicamente o simbolicamente, i Romani hanno conseguito con la cacciata dei re trasformandosi da sudditi in cittadini... quella che con l'abbattimento del gentilizio ordinamento curiale ha conquistato la plebe romana insieme a ogni altra prerogativa patrizia. È insomma la libertà che si otteneva a diciassette anni quando si passava dalla condizione di (già) *liberi* a quella di *cives*.

Dobbiamo quindi desumere che gli stessi *liberalia* siano stati ricondotti sotto l'egida di Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, e bene lo lascia intendere il fatto che al momento dell'assunzione della *toga virilis* venisse chiamata in causa proprio Iuventas, e cioè quella divinità che insieme a Terminus – come abbiamo visto – si era rifiutata di lasciare la propria *aedes* capitolina. Nota il Montanari (1988, p. 131):

[...] tutto ciò suggerisce l'idea che il rapporto dei *novi togati* con Iuventas implichi non soltanto una registrazione censitaria, ma soprattutto un atto religioso, che integrava ciascuno dei nuovi *iuvenes* – quasi si trattasse di insorgenze fenomeniche di Iuventas – nella *iuventus* stessa di Roma, perpetuantesi di anno in anno con l'immissione dei *novi togati* nella sfera della *Libertas* (o, il che è quasi sinonimo, della *civitas*). La presenza di Iuppiter sullo sfondo del rito di assunzione della *toga virilis* suggella il complesso intersecarsi di motivazioni religiose connesse a questo rito di passaggio. Nei *Liberalia* le due valenze di «legittimità» e di «crescita» inerenti anche linguisticamente al termine *liberi* (= figli legittimi), sfociano o, per così dire, «maturano» nella nuova condizione di *libertas*: la *Res publica* (personificata metastoricamente nello Iuppiter capitolino) da un lato «fissa» l'espansione – altrimenti «licenziosa» – delle forze vitali individuali entro un confine giuridico; dall'altro le trasferisce in una dimensione super-personale, integrandole nella «durata» stessa di Roma, in quanto preservazione della sua vecchiaia.

Relativamente al trionfo, invece, diremo soltanto che il generale che torna vittorioso da una campagna militare si vede concesso tale onore dal senato, a patto che ricopra una magistratura superiore, abbia combattuto sotto i propri auspici, abbia condotto una guerra giusta, abbia ampliato il territorio e abbia ucciso almeno cinquemila nemici; pertanto, abbigliato come Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, in piedi su una quadriga con a fianco uno schiavo che gli ricorda il fatto di essere comunque un uomo, accompagnato dai notabili, dalle spoglie sottratte al nemico e dai prigionieri, preceduto dai littori e seguito dai soldati sale sul Campidoglio per celebrare un sacrificio solenne in

onore del dio ivi onorato e per consegnargli la corona d'alloro dei vincitori che lo stesso generale ha indossato fino a quel momento (BEARD, 2007; KRASSER; PAUSCH; PETROVIC, 2008). Il Dumézil (1988) ricordando il celeberrimo trionfo di Lucio Emilio Paolo a seguito della battaglia di Pidna narrato da Plutarco, nota che "in tal modo il dio capitolino era davvero Iuppiter *praesens* fra il suo popolo. Lungo tutta la storia, il suo tempio continuò a essere la cittadella politica e religiosa, mentre l'altra sommità del colle era la cittadella militare [...] Roma si sapeva sicura fintanto che il santuario fosse durato o fosse potuto rinascere liberamente dalle ceneri. Iuppiter era l'unico signore del suo tempo: a lui erano stati rivolti il voto e la dedica (DUMÉZIL, 1988, p. 260-261).

Proprio il trionfo nel quale si esalta il generale quasi fosse uno Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus per un giorno, trova ragion d'essere nella prospettiva tutta romana della concezione di Iuppiter Optimus Maximus dio garante della *Res publica*: è il dio della città che ha fatto sì che l'esercito romano riportasse la vittoria, ed è a lui che il popolo romano e il generale trionfatore devono rendere omaggio. Allora, sarà interessante notare come, in età imperiale, il trionfo divenga esclusivo appannaggio degli imperatori e dei membri della loro famiglia, e come, nelle rappresentazioni plastiche relative, non si riscontrino deroghe rispetto al canone repubblicano.

In un noto rilievo di Palestrina si ricorda il trionfo di Traiano celebrato nel 117-118 a seguito della guerra partica: l'imperatore su una quadriga ha alle spalle uno schiavo che lo incorona e allo stesso tempo gli ricorda la propria natura umana.

Figura 7 - Rilievo con trionfo di Traiano



Fonte: John Pollini, archivio privato.

Se il fatto che Traiano, uno dei maggior esponenti del “governo all’occidentale” al punto che il senato nell’acclamare il nuovo imperatore recitava la formula “che tu possa essere più fortunato di Augusto e migliore di Traiano”, osservi il rituale canonico del trionfo può non lasciare sorpresi, maggiore interesse suscita, invece, il fatto che la medesima rappresentazione venga utilizzata per celebrare il trionfo di due imperatori che hanno subito addirittura la *damnatio memoriae*: Commodo ed Eliogabalo (Historia Augusta, *Commodus*, 20, 5; *Vita Heliogabalus*, 17, 4).

Sul verso di un medaglione emesso nel 190 si celebra il trionfo di Commodo, probabilmente per il successo riportato nelle campagne militari contro i Sarmati e i Germani. Sul recto la testa laureata del sovrano nella veste drappeggiata e corazzata propria del generale, intorno la legenda IMP COMMODVS AVG PIVS FELI; sul verso, Commodo su una quadriga trionfale accompagnato dalle titolature PM TR P XV IMP VIII; in esergo COS VI PP.

Figura 8 - Medaglione di Commodo



Fonte: Grueber (1874, fig. 31).

Sarà interessante notare come in questa rappresentazione ufficiale Commodo sia insignito di uno scettro sormontato da un’aquila (gli stessi attributi di Iuppiter Optimus Maximus) e accompagnato da un personaggio che lo incorona mentre svolge la funzione di ricordargli quanto sia limitata la sua *potestas*, proprio come stabilito dal rito secondo il *mos maiorum*.

Raffigurato nelle vesti “classiche” del trionfatore e con gli attributi di scettro e aquila appare anche Eliogabalo su un sesterzio coniato a Roma nel 219 per *senatus consultum* come ben si evince dall’esergo. Sul recto il busto dell’imperatore coronato d’alloro drappeggiato e corazzato, la scritta che lo circonda dice: IMP CAES M AVR ANTONINVS PIVS AVG; sul verso Eliogabalo è sulla quadriga trionfale mentre ostende un ramo d’alloro e uno scettro con l’aquila, lungo il profilo della moneta: IMP TR P III COS III PP.

Figura 9 - Sesterzio di Eliogabalo

Fonte: RIC V 2, 308.

La moneta potrebbe essere stata emessa a seguito delle celebrazioni delle continue guerre contro i barbari che caratterizzarono il breve regno dell'imperatore-sacerdote così personalmente lontano dal *mos maiorum*. Nello stesso modo viene raffigurato il trionfo di Alessandro Severo su un sesterzio coniato a Roma nel 229 per *senatus consultum*, come si legge nell'esergo: sul recto la testa laureata dell'imperatore e il busto drappeggiato e circondato dalla legenda IMP SEV ALEXAND AVG; sul recto l'imperatore è su una quadriga trionfale mentre ostende uno scettro sormontato da un'aquila, lungo il profilo della moneta PM TR P VIII COS III PP.

Figura 10 - Sesterzio di Alessandro Severo

Fonte: RIC IV, 495.

Va da sé che tali soluzioni iconografiche debbano essere lette alla luce dell'ormai consolidato culto imperiale, ma il fatto che la rappresentazione dell'imperatore trionfante sia quella canonica del magistrato a servizio della *Res publica* ribadisce l'importanza, almeno formale, del *mos maiorum* quale ulteriore legittimazione, nonché ratifica di

un potere che identificava sempre più il successo dell'impero e la *prorogatio in aevum* dell'*Vrbs* con la *salus* dell'imperatore medesimo (TURCAN, 1978; 1992b; FISHWICK, 1993).

Iuppiter vindex

Alla luce di quanto appena asserito si può comprendere meglio un passaggio degli *Annales* di Tacito nel quale Nerone trova in Iuppiter *vindex* un'ulteriore legittimazione del proprio operato, un'operata che si vuole fare apparire del tutto conforme ai dettami del *mos maiorum*; dobbiamo ricordare che stiamo parlando dello stesso imperatore che solo pochi anni dopo avrebbe conosciuto l'onta della *damnatio memoriae* per avere tenuto un comportamento "difforme" proprio nei confronti del medesimo *mos maiorum*. Nerone, trovato scampo dalla congiura ordita contro di lui da personaggi più o meno illustri nel 65 d.C., volle consacrare a proprio Iuppiter *vindex* quel pugnale sottratto da Flavio Scevino dal tempio di Salus in Etruria o di Fortuna a Ferentino e con il quale si sarebbe dovuto vibrare il primo colpo contro l'imperatore. Infatti, scongiurato il pericolo e condannati i responsabili:

[...] tum [decreta] dona et grates deis decernuntur, propriusque honos Soli, cum est vetus aedes apud circum, in quo facinus parabatur, qui occulta coniurationis [suo] numine retexisset... templum Saluti exstrueretur eius loco, ex quo Scaevinus ferrum prompserat. ipse eum pugionem apud Capitolium sacravit inscripsitque Iovi Vindici ... reperio in commentariis senatus Cerialem Anicium consulem designatum pro sententia dixisse, ut templum divo Neroni quam maturrime publica pecunia poneretur. quod quidem ille decernebat tamquam mortale fastigium egresso et venerationem hominum merito, [sed ipse prohibuit, ne interpretatione] quorundam ad omen [dolum] sui exitus verteretur: nam deum honor principi non ante habetur, quam agere inter homines desierit (Tacitus, *Annales*, XV, 74).

È evidente quanto un'attenta lettura capace di attraversare la filigrana dell'acredine di Tacito, il fiero avversore di qualunque tentativo di non perpetuare il governo all'occidentale del mondo imperiale romano (mondo imperiale che sarà sempre chiamato *res publica*, ancora nei testi dei panegiristi latini del IV secolo), sappia cogliere quanto lo stesso Nerone rivendichi la propria autorevolezza e legittimità appellandosi ai valori tradizionali, in particolare nella decisione di offrire a Iuppiter *vindex* quel pugnale che ne avrebbe dovuto determinare la morte. Non c'è neanche bisogno di ricordare come nelle XII tavole tale epiclesi debba intendersi in senso giuridico con il significato di "garante, mallevadore" e nel significato più ampio finisca con l'assumere il significato di "difensore, protettore, salvatore". Ebbene, Iuppiter Optimus Maximus Capitolinus, come dicevamo, dal 509 a.C. si pone come il garante della *res publica* e del suo *regere gentes*, compito al quale l'*Vrbs* è fatalmente chiamata.

Mos maiorum vs. magia: "Il sugo di tutta la storia"

Se Roma è chiamata a rendere il mondo abitato un *orbis* attraverso la *lex* umana e la *pietas* imperitura nei riguardi degli dèi, la sua presa di posizione nei confronti della magia non potrà essere che quella di inappellabile condanna dal momento che proprio la magia vuole sovvertire in forza della segretezza e della potenza dei suoi rituali l'ordine cosmico: irriducibile alla *ratio* e al *ius*, la magia non potrà che essere condannata come malefica e irrazionale (SABBATUCCI, 1976). Anche se solo con Cicerone e Catullo la parola *magia* farà la sua prima comparsa e bisognerà attendere Virgilio per poter leggere l'aggettivo *magicus*, già le leggi delle XII tavole punivano con la morte chiunque avesse fatto ricorso a un *malum carmen* a scopo fraudolento o ignominioso e la *lex Cornelia de sicariis et veneficiis* voluta da Silla nell'81 a.C. riproponeva la pena capitale per coloro che avessero perpetrato delitti facendo ricorso al *veneficium* (RIVES, 2006). Piuttosto che ritenere che con queste punizioni si sia inteso condannare non tanto l'azione in sé quanto le conseguenze da essa generate, saremmo portati a credere che lo stesso riconoscimento dell'efficacia dell'azione finisca per legittimare l'azione stessa e pertanto la condanni *quasi talis*. Provvedimenti presi esplicitamente contro la magia si fanno risalire all'epoca del secondo triumvirato, quando Agrippa allontanò da Roma astrologi e maghi nel 33 a.C. Tale provvedimento non ottenne certo il successo sperato, dal momento che *maghi et mathematici* vennero messi al bando dall'Italia a seguito di un senatoconsulto del 16 d.C. Anche questo provvedimento dovette avere il valore delle grida di manzoniana memoria se nei primi anni del III sec. d.C. *non tantum huius artis professio, sed etiam scientia prohibita est* (Cassius Dio, XLIX, 43, 5).

Riteniamo che questa ricostruzione, pur così cursoria, possa da sola rendere bene l'idea dell'atteggiamento del tutto ostativo mostrato dalla giurisprudenza romana, tanto di età repubblicana che imperiale, nei confronti della magia, sempre e comunque condannata senza appello. Proprio tale atteggiamento deve ritenersi essere alla base della visione del mondo del nostro Lucio Cancrìo Primigenio: un *crimen magiae* esercitato attraverso la soluzione della *defixio* e volto contro l'*ordo* dei decurioni, e cioè quei magistrati che in una colonia come Todi ripropongono il *modus operandi Romano more*,²² proprio perché una colonia come Todi, in cui si venera la Triade Capitolina, di fatto, è Roma. In una tale ottica l'azione criminale di "uno schiavo pubblico empio al massimo grado" assume un volare che

²² Come è noto, nel suo espandersi Roma fonda colonie e municipi, e per ogni colonia, tra i vari modelli urbanistici e religiosi, oltre a terme e fori ripropone proprio il *Capitolium*, e cioè quella costruzione che sul modello della realtà culturale dell'*Vrbs* costituisce il tempio per eccellenza; esso, posto dove il cardo incrocia il decumano, è edificato per ospitare la triade capitolina costituita da Iuppiter, Iuno e Minerva. Già Bianchi (1950, p. 366), asseriva che il culto di Iuppiter Optimus Maximus, Iuno e Minerva anche in età imperiale continuò ad essere il culto per eccellenza dello stato.

va ben al di là della semplice occasione perché diventa un *crimen* contro Roma e la sua fatale missione. A questo punto assume un significato inequivocabile il fatto che tale delitto sia stato portato alla luce dal dedicatario dell'epigrafe ma solo grazie al *numen* di Iuppiter Optimus Maximus, insignito dell'epiclesi di *custos* e *conservator*, che è intervenuto per portare alla luce l'azione criminale nefanda di un *servus publicus* macchiatosi di uno *scelus* col risultato di continuare a garantire la *salus*, nell'ordine, della colonia, dell'*ordo* dei decurioni e del popolo di Todi, così come bene cadenzato nell'*incipit* dell'epigrafe dedicatoria. Certamente il nostro Lucio Cancrino Primigenio in tutto questo deve avere avuto un ruolo determinante che lo ha portato a ottenere il rango di *sexvir Augustalis et Flivialis* del quale si fregia. Si consideri, fra l'altro, che tra i significati di *eruerere* c'è proprio quello di scavare per portare alla luce, significato che ben si attaglia a un contesto di *defixio*. Sarà stato proprio il nostro liberto a portare alla luce le *defixiones* sepolte presso i sepolcri? Se fosse così, proprio lui avrebbe finito quasi per rappresentare la *longa manus* di quello Iuppiter Optimus Maximus che dal 509 a.C. non aveva mai smesso di garantire la *prorogatio in aevum* di Roma, cioè di quell'*Vrbs* che nel suo espandersi rendeva tutto ciò che finiva sotto il suo governo un *orbis* nel momento in cui lo uniformava a sé, secondo quanto scritto fin dai primordi alla luce del ritrovamento del *caput* in occasione dello sbancamento del Campidoglio per poter procedere alla costruzione del tempio dedicato alla Triade capitolina. Insomma, la costante e attiva presenza di questa divinità finiva per ergersi a tutela non tanto del singolo ma dell'intera collettività nella quale il singolo veniva a essere, proprio come il *mos maiorum* non aveva mai smesso di ribadire a partire dal 509 a.C.

Riferimenti

Fonte testuale

- AA. VV. *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL). Berlin: Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 1863.
- CASSIUS DIO. *Historia romana*. Translated by Herbert Baldwin Foster. New York: Pafracts Book Company, 1905.
- DIONIGI DI ALICARNASSO. *Le antichità romane*. Traduzione di Gabriele Pedullà. Torino: Einaudi, 2010.
- HISTOIRE AUGUSTE. *Les empereurs romains des I^{er} et III^e siècles*. Traduction du latin par André Chastagnol et Jacqueline Chastagnol. Paris: R. Laffont, 1994.
- LUCIUS ANNAEUS FLORUS. *Epitome of Roman history*. Translated by Edward Seymour Forster. London: Heinemann, 1929.

- POLIBIO. *Storie*. Traduzione di Manuela Mari, note di John Thornton, prefazione di Luciano Canfora. Milano: R. C. S. Libri, 2012. I. VI.
- PUBLIUS VERGILIUS MARO. *Aëneis Buch VI*. Translated by Michael Schwartz. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner, 1934.
- QUINTILIAN. *Institution Oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1976. t. II, I. II et III
- QUINTO ORAZIO FLACCO. *Odi ed Epodi*. Traduzione e note di Enzo Mandruzzato. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1996.
- TACITUS. *Annals*. Edited by Henri Heubner. Stuttgart: Teubner, 1994.
- TITO LIVIO. *Ab urbe condita*. Translated by Alfred C. Schlesinger. Cambridge: Harvard University Press, 1901.

Fonte archeologica

- GRUEBER, H. A. *Roman medallions in the British Museum*. London: The Trustees, 1874.
- LIMC: AA.VV. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich, 1981-1999. v. 8.

Fonte numismatica

- MATTINGLY, H.; SUTHERLAND, H. V.; E.A. SYDENHAM, E. A. (Ed.). *The Roman Imperial Coinage*. London: Spink, 1923-1994.

Bibliografia

- ABRAMENKO, A. *Die munizipale Mittelschicht im kaiserzeitlichen Italien: zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität*. Frankfurt: P. Lang, 1993.
- BEARD, M. *The Roman triumph*. Cambridge: Harvard University Press, 2007
- BIANCHI, U. *Disegno storico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'Impero*. ATTI DELL'ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI. Classe di Scienze morali storiche e filologiche. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1950.
- CAMPBELL, J. B. *Trajan* (Marcus Ulpius Traianus). In: S. HORNBLOWER, S.; SPAWFORTH, A. (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- CREMONA, V. *La poesia civile di Orazio*. Milano: Vita e Pensiero, 1982.
- DE MONTRÉMY, J.-M.; SCHEID, J. *Jupiter et la puissance de Rome*. Paris: Larousse, 2008.
- DUMÉZIL, G. *La religione romana arcaica*. Miti, leggende, realtà della vita religiosa romana. Con un'appendice sulla religione degli etruschi. Milano: Rizzoli, 1977.

- DUTHOY, R. *Les Augustales. Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. II, n. 16.2, p. 1224-1309, 1978.
- FISHWICK, D. *The Imperial cult in the Latin West: studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill, 1993.
- FLOWER, H. I. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- GRAF, F. *La magia nel mondo antico*. Bari: Laterza, 1995.
- GROS, P. *La Gaule narbonnaise: de la conquête romaine au IIIe siècle apr. J.-C.* Paris: Picard, 2008.
- JORDAN, D. R. 'Defixiones' from a well near the southwest corner of the Athenian Agora, *Hesperia*, v. 54, p. 205-255, 1985.
- KOCH, C. *Giove romano*. Roma: Rari Nantes, 1986.
- KRASSER, H.; PAUSCH, D.; PETROVIC, I. *Triplici invectus triumpho: der römische triumph in augusteischer Zeit*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2008.
- MALAVOLTA, M. Sulla clausola discrezionale della c.d. 'lex de imperio Vespasiani'. *Simblos*, v. 5, p. 105-130, 2008.
- MANCINI, G. *Decuriones*. In: DE RUGGIERO, E. (Ed.). *Dizionario epigrafico di Antichità romane*. Roma: L. Pasqualucci, 1910.
- MONTANARI, E. *Categorie e forme nella storia delle religioni*. Milano: Jaca Book, 2001.
- _____. *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1988.
- MONTANARI, E. *Fumosae imagines: identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana. 'Mos Maiorum'*. Studi sulla tradizione romana. Roma: Bulzoni, 2009. v. 2.
- PARATORE, E. Motivi soteriologici nella letteratura della tarda età repubblicana e della prima età imperiale. In: BIANCHI, U.; VERMASEREN, m. J. (Ed.). *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*. Atti del Colloquio internazionale su 'La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano' (Roma, 24-28 settembre 1979). Leiden: Brill, 1982, p. 333-350.
- POLLINI, J. *From Republic to Empire: rhetoric, religion, and power in the visual culture of Ancient Rome*. Norman: University of Oklahoma, 2012.
- RIEGER, B. Die capitolia des kaisers domitian. *Nikephoros*, v. XII, p. 171-204, 1999.
- RIVES, J. Magic, religion, and law: the case of the 'Lex Cornelia de sicariis et veneficiis'. In: ANDO, C.; RÜPKE, J. (Ed.). *Religion and Law in Classical and Christian Rome*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2006.
- SABBATUCCI, D. Magia ingiusta e nefasta. In: XELLA, p. (Ed.). *Magia*. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi. Roma: Bulzoni, 1976, p. 233-240.

_____. *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano: Il Saggiatore, 1988.

TURCAN, R. Le culte impérial au IIIe siècle. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. II, n. 16.2, p. 996-1084, 1978.

_____. *Ouranopolis: la vocation universaliste de Rome*. Paris: Publisud, 2011.

VON PREMERSTEIN, A. *Augustales*. In: DE RUGGIERO, E. (Ed.). *Dizionario epigrafico di Antichità romane*. Roma: L. Pasqualucci, 1910.

Astrologia e poder no Império Romano: a adivinhação do Destino na *Antologia*, de Vettius Valens (século II d.C.)

Astrology and power in the Roman Empire: the divination of Fate in the Anthologies by Vettius Valens (2nd century A.D.)

Semíramis Corsi Silva*

Vinícius de Oliveira da Motta**

Resumo: O objetivo deste artigo é analisar historicamente a obra *Antologia*, escrita em meados do século II pelo astrólogo Vettius Valens (120-188), observando o papel da influência estoica e, principalmente, de uma noção fatalista de Destino (*heimarmene*) no contexto do Principado romano. Também analisaremos como Valens apresenta, em seu discurso, a astrologia como uma ferramenta de antecipação à *ordem cósmica* por meio de uma *unio mystica*, qualificando, legitimando e justificando, assim, tanto os conhecimentos da tradição mística que deseja integrar, como a profissão daqueles que, como ele, estudam e praticam a *arte prognóstica*, que deve ser mantida sob certo sigilo e controle. Diante disso, mostraremos como Vettius Valens alega poder e superioridade, um poder, por sua vez, marcado pela capacidade da adivinhação sobre o Destino.

Abstract: The objective of this article is to analyze historically the work *Anthologies*, written in the middle of the second century AD by the astrologer Vettius Valens (120-188 AD), observing the role of stoic influence and, mainly, of a fatalistic notion of Fate (*heimarmene*) in the context of the Roman Principate. We will also analyze how Valens presents astrology in his discourse as a tool for anticipating the *cosmic order* through an *unio mystica*, qualifying, legitimizing and justifying both the knowledge of the mystical tradition he wishes to integrate and the profession of those who like him study and practice the *prognostic art*, which must be kept under some secrecy and control. Then, we will show how Vettius Valens claims power and superiority, a power marked by the ability of divination of the Fate.

Palavras-chave:

Astrologia;
Adivinhação do Destino;
Poder;
Antologia;
Vettius Valens.

Keywords:

Astrology;
Divination of the Fate;
Power;
Anthologies;
Vettius Valens.

Recebido em: 12/03/2017

Aprovado em: 03/05/2017

* Professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista (Franca). Pesquisadora do Leir/Unesp/Franca, do ATRIVM/UFRJ, do NECH/PUC-GO e do Leir/USP. Pesquisadora e Coordenadora do Grupo de Estudos sobre o Mundo Antigo Mediterrâneo (GEMAM) e do Grupo de Trabalho História Antiga da ANPUH/RS.

** Mestrando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Bolsista Capes. Membro do GEMAM/UFSM e do Grupo de Trabalho História Antiga (GTAH) da ANPUH/RS.

Introdução

Métodos e conhecimentos desenvolvidos para adivinhar sobre o tempo presente e futuro são, reconhecidamente, fenômenos universais e atemporais, presentes nas mais diversas culturas. Ora, uma adivinhação sobre o tempo é uma adivinhação sobre o destino dos entes e seres, não apenas sobre a constituição e caracterização do devir, mas também uma adivinhação que permitiria esclarecer os próprios detalhes valiosos do tempo presente. Diante disso, o oráculo seria o mecanismo criado para dar conta da “ansiedade antropológica básica”, isto é, assegurar que o “meio” circundante se manterá tal como é ou tal como desejamos num futuro próximo” (DA MATA, 2010, p. 120-121).

Entre os escritores romanos antigos, como destaca Ulla Kock-Westenholz (1995, p. 9), a partir de uma distinção inicialmente introduzida pelo orador romano Cícero, podemos reconhecer uma adivinhação “natural”, diretamente inspirada pelas divindades (como os sonhos e outros oráculos), e outra “artificial”, que incluía toda técnica divinatória em que a constante observação e a computação eram necessárias para desvendar a vontade das divindades. Assim, conforme a autora, embora a existência da primeira possa ser atestada já na Antiguidade mesopotâmica, parece ter recebido menor importância quando comparada à segunda entre as antigas comunidades dos vales dos rios Tigre e Eufrates, de onde teríamos as primeiras manifestações documentais de práticas de observação sistemática dos eventos celestes.

Antecedendo o que hoje identificamos como astrologia, apontamos a existência de textos com certos presságios celestiais, listas de estrelas e constelações e esquemas estilizados sobre a duração do dia e outros fenômenos baseados em um calendário simplificado datados da primeira metade do segundo milênio a.C., ainda que a habilidade de antecipar fenômenos planetários de forma acurada só poderia ser constatada na Mesopotâmia durante os séculos VIII e VII a.C. Mesmo assim, alguns tipos de presságios como: “se a lua está em eclipse e o vento no norte sopra: os deuses terão piedade da terra” (BROWN, 2000, p. 6), são exemplos, entre os antigos povos mesopotâmicos, de uma prática de observação e registro de fenômenos da natureza acompanhados de alguma especulação sobre seus efeitos, embora com pouca ou nenhuma elaboração matemática complexa.

Georg Luck (2006, p. 371) afirma que o conhecimento dos astros era usado “para estabelecer calendários e determinar a data de festivais religiosos”, fazendo uma distinção entre dois tipos principais de astrologia: uma judicial, responsável pela adivinhação relacionada ao futuro do rei e seus domínios (se haveria guerras, fome, enchentes, boas

colheitas, paz, prosperidade, etc.), e outra horoscópica, ou ainda catártica, referente ao caráter e fortuna dos indivíduos.

Alguns estudiosos acreditam que a astrologia teria ingressado no mundo helênico nas primeiras décadas do século III a.C. por meio dos ensinamentos de sacerdotes babilônicos, de onde se destacou Berossus (LUCK, 2006, p. 372; PINGREE, 1997, p. 24; CUMONT, 2016, p. 117). Tais ensinamentos teriam absorvidos uma série de elementos de origem babilônica e egípcia e, então, teriam se desenvolvido principalmente entre o final do século II e início do I a.C. na chamada “astrologia helenística”, baseada, *grosso modo*, na física aristotélica e na astronomia das sociedades gregas (PINGREE, 1997, p. 21; CULIANU, 2005, p. 563). Cogita-se, inclusive, que teria sido entre os filósofos e seus discípulos – destacando as influências de Pitágoras, Platão e Aristóteles – que essa “teologia sideral” e “deificação das estrelas” ganharam adeptos, passando a ter grande influência sobre a cosmologia, filosofia e religiosidade helênicas (CUMONT, 2009, p. 22-26).

Sobre o Egito, ainda que suas relações com a Babilônia remontem ao século XV a.C., os antigos egípcios aparentemente desconheciam a prática da astrologia como método divinatório, tendo conhecido o culto babilônico apenas durante o período de domínio do Egito pelos persas (em torno do século VI a.C.), adaptando-o, gradualmente, às suas necessidades e práticas religiosas. Posteriormente, por volta de 150 a.C., foram compilados em grego, provavelmente em Alexandria, os textos místicos atribuídos ao faraó Nechepso e seu confidente, o sacerdote Petosiris, reconhecidos como uma das mais antigas referências em astrologia egípcia. Ainda que a existência de tais figuras seja improvável, estes textos adquiriram grande autoridade na filosofia e religião greco-romana, tornando-se fontes de inúmeros tratados astrológicos e outros escritos antigos (CUMONT, 2009, p. 43-44; CUMONT, 2016, p. 117; CULIANU, 2005, p. 563).

Quanto aos gregos e romanos do período do Império Romano, eles não usavam o termo astrologia propriamente, já que, ambas as palavras *astrologia* e *astronomia* (transliteradas igualmente do grego *ἀστρολογία/ἀστρονομία*) aparecem no período designando práticas e conhecimentos indistintos, parte do que nos referimos hoje por astrologia. Assim como a designação *mathematikos* referia-se muito mais a astrólogos do que a matemáticos, tal como a usamos hoje (LUCK, 2006, p. 371; BARTON, 2002, p. 32).

Entre os romanos no final do período republicano, a designação *caldaeus* (*chaldaeum*), que a princípio se referia ao povo da última dinastia governante da Babilônia antes de Ciro da Pérsia (559 a.C.-530 a.C.), tornou-se comum para designar todos os astrólogos, não importando sua origem étnica. A palavra latina *astrologus*, entretanto, já aparece referindo-se aos estudiosos e praticantes do que compreendemos como astrologia e astronomia em 11 a.C. (CRAMER, 1954, p. 158).

A astrologia antiga pode ser reconhecida também entre as práticas de adivinhação que os romanos chamavam de *auspicia*. Estes auspícios e rituais de adivinhação eram comuns já na Roma dos primeiros tempos, sendo utilizados no esforço de manter a *Pax Deorum*. Neste contexto, a astrologia se inseria entre os romanos como prática divinatória dentro do que se conhecia, especificamente, como *auspicia ex coelo*, a arte de sondar os sinais da esfera celeste a partir da movimentação dos astros, eclipses solares e lunares, cometas, trovões, etc. (SOARES, 2011, p. 44; BUSTAMANTE, 2002, p. 1-2). Estas práticas divinatórias eram uma ferramenta para antecipar o curso dos acontecimentos, além de remeterem ao sobrenatural, espiritual e transcendente; um “apelo a entidades sobrenaturais para discernir o curso dos acontecimentos e torná-los, na medida do possível, propícios ao homem” (SILVA, 1999, p. 36-37). Acrescentemos ainda que estas práticas são sistemas simbólicos compostos “de ideias, gestos e objetos que fornecem uma determinada explicação para a realidade física e social” (SILVA, 1999, p. 37), elaborando uma lógica e narrativa de ordenação da realidade que garante certa previsibilidade sobre o mundo aos praticantes e consulentes. Assim, inferimos sobre a relevância do estudo da tradição astrológica e sua influência nas sociedades como identificadores “dos possíveis agentes do infortúnio e da fatalidade” a que se submetiam os antigos (SILVA, 1999, p. 39).

Diante disso, buscaremos observar, neste artigo, partindo do exemplo da obra *Antologia*, do astrólogo Vettius Valens (120-188), nascido em Antioquia e radicado em Alexandria no período do Principado Romano,¹ que significados podemos enunciar acerca do estudo e prática do método divinatório astrológico para um astrólogo profissional no contexto histórico proposto. Da mesma forma, nos propomos a refletir sobre as maneiras como este astrólogo poderia utilizar seus conhecimentos e seu texto para sustentar um poder de legitimação social, política e religiosa, em um período da História Romana em que a astrologia, assim como outros conhecimentos e práticas similares, chega a ser regulada e até mesmo proibida pela legislação do Império.

Acreditamos que a prática da astrologia no contexto do Império Romano apresente também um importante viés ideológico que pode, principalmente no nível do coletivo e da memória social, tornar-se guardião das identidades individuais e coletivas, ainda que observemos que “esta função de salvaguarda não é válida sem as manobras de justificação num dado sistema de ordem ou de poder, quer se trate das formas da propriedade, da família, da autoridade, do Estado e da religião. Assim, acreditamos que todas as ideologias giram, em definitivo, em torno do poder” (RICOEUR, 2000, p. 5). Além disso, a ordenação

¹ Compreendemos como Principado o contexto do Império Romano pré-oficialização do cristianismo, referindo-nos, portanto, aos séculos I, II e III.

desse poder ocorre, na maior parte das vezes, por meio de lutas, conflitos e disputas entre diferentes “tradições contrastantes” que buscam legitimidade na construção da memória social de diversas maneiras (GUARINELLO, 2016, p. 9), uma delas são os textos, como a *Antologia*, por exemplo.

Sobre Vettius Valens e sua *Antologia*

A obra *Antologia* é o único documento existente sobre Vettius Valens, astrólogo nascido em Antioquia em 120. Por meio do estudo para a tradução desta obra realizado por Mark T. Riley (1996), sabemos que ele viajou ao Egito buscando conhecimentos místicos. Ou seja, deduzimos que nosso autor estaria disposto a uma busca de sabedoria que parece ter sido comum a alguns estudiosos do Principado, como Apolônio de Tiana (Filóstrato, *Vita Apollonii*, V), por exemplo, que viam o Egito, em especial a cidade de Alexandria, como um lugar de conhecimento, onde Valens se estabeleceu (Vett. Val., *Anthologia*, V).²

Riley (1996) afirma que Valens não era um gênio criativo nem um sistematizador como Ptolomeu (astrólogo contemporâneo de nosso autor, também estabelecido em Alexandria), nem um “cientista” como Hiparco, nem um guru de grande influência como o filósofo Apolônio de Tiana, “embora certamente ele gostaria de ser tudo isso” (RILEY, 1996, p. 5).³ Apesar disso, como frisa o autor, seu entusiasmo não pode ser criticado, já que foi capaz de escrever e revisar mais de trezentas páginas sobre teoria e prática astrológicas durante um período de cerca de vinte a trinta anos,⁴ além, é claro, de seu trabalho profissional como astrólogo, que não podemos datar, nem considerar separadamente, mas que forneceu cerca de cento e vinte e cinco horóscopos de consulentes verdadeiros à *Antologia*, tornando esta obra única entre os textos astrológicos da Antiguidade, sem a qual, restaria evidência de apenas três horóscopos da chamada “astrologia helênica” em outros documentos (NEUGEBAUER; VAN HOESEN, 1987, p. 176).⁵

² Sobre o costume dos escritores gregos em citar o Egito como terra de conhecimento ver Hartog (1986, p. 953-967).

³ Hiparco foi um matemático grego nascido por volta de 190 a.C., desenvolveu um catálogo de posições de estrelas e realizou estudos sobre a duração do ano solar e do mês lunar (HARVEY, 1998, p. 273-274). Entretanto, questionamos o uso do termo “cientista” por Riley (1996) no sentido que damos a essa ideia atualmente. Sabemos que os estudiosos da Antiguidade não tinham as delimitações marcadas por um discurso oitocentista entre ciência, magia e religiosidade. Já sobre o debate em torno da historicidade da personagem Apolônio de Tiana e suas representações como filósofo, “feiticeiro” charlatão, etc., sugerimos a leitura de Silva (2017, p. 229-252).

⁴ A respeito da datação mais aproximada de composição da *Antologia* há divergência: o linguista Riley (1996, p. 5) aponta o período entre 154 e 174, baseando-se nas possíveis datas de adição ou modificação do texto. Já o historiador Ioan Petru Culianu (2005, p. 563) afirma que o tratado foi escrito durante um período maior, entre 152 e 188.

⁵ Precisemos que por “horóscopo” nos referimos ao que conhecemos atualmente também por “mapa astral” ou “mapa natal”. Os exemplos que Valens nos fornece na *Antologia*, sobre suas teorias astrológicas utilizando horóscopos de consulentes reais, contém informações sobre seus momentos de crise como casos de exílio, problemas de homens

Devemos a sobrevivência de nosso documento ao estudioso inglês John Dee (1527-1609), detentor de uma enorme coleção de textos antigos e medievais em sua biblioteca. Pelo que sabemos, ele adquiriu seu manuscrito da *Antologia* de Vettius Valens, em 1556 (PINGREE, 1989, p. 228).⁶

A obra foi dividida em nove livros, produzidos em momentos diferentes ao longo de mais de duas décadas por Vettius Valens, e apresenta, entre seus principais temas, assuntos como a longevidade, o casamento, a previsão e a caracterização de momentos críticos,⁷ além da atenção aos *chronokratores*, ou seja, às estrelas que seriam regentes de cada momento determinado (CULIANU, 2005, p. 563).

Trata-se, entretanto, de um documento ainda pouco estudado, mesmo entre astrólogos, quem dirá entre os historiadores, ainda que seja reconhecido por conter citações de um grande número de fontes da tradição astrológica antiga, como Critodemo, Nechepso e Petosiris.

Sobre o público leitor da obra, acreditamos que Valens escrevia para astrólogos praticantes. Suas contribuições, seus cálculos de longevidade e a instrução de como realizá-los são destinados a um público profissional, como demonstra uma série de termos bastante técnicos que aparecem na obra. No entanto, sobre o público consulente do astrólogo estudado, Riley (1996, p. 7) se refere a ele como a “classe média do Egito urbano”, ainda que não nos pareça adequado definir a questão nos mesmos termos, já que, além de problemas conceituais, não convém pressupormos uma restrição do uso da astrologia somente por grupos que compunham parte das elites romanas.⁸ O historiador Santiago Montero (1998, p. 202-204) afirma que mulheres romanas de média e baixa condição social consultavam astrólogos sobre temas como o amor, casamento e o destino dos filhos, por exemplo.⁹ O historiador inclusive cita o poeta latino Juvenal,

com mulheres e vice-e-versa, perdas e ganhos em diversos processos judiciais e até mesmo registra um uso médico da astrologia, descrevendo sintomas dos consulentes. Portanto, esta obra configura-se como um material importante para delinear os significados do que poderia ser o estudo e a prática de um astrólogo na Antiguidade.

⁶ O texto que analisamos aqui é composto por uma tradução em língua inglesa, executada pelo Professor Emérito de Clássicos da Universidade do Estado da Califórnia, Mark T. Riley, disponibilizada em sua página pessoal, comparada com duas edições em grego que foram construídas a partir dos manuscritos encontrados no século XVI, utilizados por Riley em sua tradução.

⁷ Nas palavras de Sérgio da Mata (2010, p. 120): “situações ‘excepcionais’ [...] em que o fluxo normal das coisas é interrompido por algum acontecimento ‘imprevisto’ ou ‘catastrófico’, situação momentânea de desorientação e, às vezes, de crise”.

⁸ Cícero teria argumentado, por exemplo, sobre a existência de duas categorias de astrólogos: a primeira, dos “charlatões”, considerados “mercadores” de horóscopos, adivinhos e magos, “orientais” e estrangeiros, sempre suspeitos em momentos de agitação civil; a segunda de astrólogos “científicos”, grupo marcado principalmente pelos helênicos em Alexandria, como Vettius Valens, que obtiveram algum prestígio entre as elites (TESTER, 1990, p. 67-68; MONTERO, 1998, p. 189). Entretanto, ainda que os registros sobre a astrologia no período pertençam principalmente a estes astrólogos reconhecidos, não é prudente restringir por isso o alcance e as condições do trabalho de astrólogos como os referidos e atacados na primeira categoria pelo orador romano.

⁹ Que são contemplados com atenção por Vettius Valens em tópicos do Livro II da *Antologia*.

que comenta sobre os *caldeus* que vadeavam, plebeus que atendiam de forma itinerante. Juvenal também cita o orador romano Marco Aquílio Régulo (século I d.C.), “que sem exercer a astrologia de forma profissional, quer dizer, sem ser um *mathematicus* ou um *caldaeus*, acreditava ter esses conhecimentos” ao dar um prognóstico sobre um horóscopo (MONTERO, 1998, p. 200). Embora a ideia de Juvenal tenda a depreciar a astrologia, podemos supor que a tal prática tinha espaço tanto entre grupos das elites urbanas como de pessoas das camadas menos favorecidas.

Antes de fazer uma análise do conteúdo da *Antologia*, cumpre tecer algumas considerações sobre a astrologia no Principado, especialmente no que tange a aspectos do poder e das relações desse conhecimento com os imperadores romanos.

Conhecimento astrológico e poder no Principado romano

Acredita-se que, no contexto da República romana, a astrologia teria sido praticada entre as camadas menos favorecidas, economicamente formadas, sobretudo, por escravos de origem oriental, o que teria levado “Cícero a desenvolver uma crítica contundente ao saber dos caldeus”, termo comum e, por vezes, pejorativo, utilizado para referir-se aos praticantes da astrologia, como já citamos (SILVA, 2009, p. 20).

Ainda segundo Montero (1998, p. 188), Roma conheceu a astrologia desde o início do século II a.C. Além disso, tal prática era corrente entre todas as camadas sociais e econômicas romanas. Grandes aristocratas e literatos romanos não foram alheios ao “novo método divinatório”. Os registros das atividades de adivinhação do período republicano não parecem sugerir que seu papel na tomada de decisões políticas e militares tenha sido de grande relevância, ainda que, entre as elites romanas, manter um adivinho pessoal (como astrólogos, arúspices e áugures) serviria inclusive como um “sinal de apropriação de poder”.

A astrologia desfrutaria de maior prestígio no período imperial, chegando, durante o Principado, a ter grande influência, notavelmente sobre o poder político. As cortes imperiais acolheram astrólogos gregos e orientais, ainda que por vezes fosse utilizada a tradicional aruspicina para corroborar os desígnios astrológicos (SILVA, 2009, p. 20; MONTERO, 1998, p. 188; p. 199-200).

Um reconhecido astrólogo e mago do final do período republicano, Nigídio Fígulo, teria informado que acabara de nascer “o dono do mundo” quando calculou o horóscopo a partir da hora do parto do filho de Átia, Otávio, o futuro Augusto. Montero (1998, p. 191) afirma que “no caso da aristocracia romana, o parto da mulher pode ter sido provocado ou atrasado para fazê-lo coincidir com um momento favorável da carta astral”.

Em relação à educação aristocrática greco-romana, por exemplo, sabemos que esta mesma contava, em seu currículo, com um conhecimento básico das estrelas, seus mitos e associações meteorológicas. As ideias do estoicismo, que se difundiam entre as elites governantes romanas, contribuíram também para um apoio filosófico e religioso da astrologia, como veremos. Sua noção de *sympatheia*,¹⁰ uma harmonia cósmica que uniria os céus à terra, teria se tornado o primeiro axioma filosófico da astrologia na Antiguidade (CUMONT, 2009, p. 46-47).

No período do Principado, sabemos que o imperador Augusto (27 a.C.-14 d.C.), além de publicar seu horóscopo e mandar cunhar denários com o signo de Capricórnio, demonstrando o vigor social da simbologia astrológica, chegou a proibir, consultas privadas ou que contivessem indagações sobre o momento da morte de alguém. Ou seja, ao mesmo tempo em que o imperador a utilizava, ele também tentava restringir o acesso à astrologia. Esse mesmo édito augustano foi utilizado com frequência por muitos de seus sucessores, que mantiveram a crença imperial na astrologia. Lólia Paulina, esposa de Calígula (37-41), foi acusada por Agripina (esposa de Cláudio, mãe de Nero e irmã de Calígula) de investigar o destino do *princeps*. Levada aos tribunais, teve seus bens confiscados e foi desterrada da Itália. A própria Agripina, que teria garantido a Nero pedagogos e mestres de origem oriental ou helênica conhecedores de astrologia, recorreria com frequência a esta arte para colaborar com o governo do filho. O astrólogo Balbilo teria servido a Agripina na luta política por Nero, profetizando o destino político do imperador, em 41 (MONTERO, 1998, p. 197-199).

Com a dinastia dos Flávios houve uma diminuição dos julgamentos por consultas astrológicas. O que ocorreu, segundo Montero (1998, p. 199), porque o “princípio de sucessão hereditária tornou inútil qualquer especulação sobre o novo imperador”. Vespasiano (69-79) e Tito (79-81) teriam chegado a investigar o horóscopo de nascimento de senadores quando surgiam rumores. Caracala (211-217) percorreu a Península Itálica procurando astrólogos, magos e adivinhos que apontassem traidores ou pudessem oferecer interpretações a respeito do momento e condições de sua morte. Um homem com um suposto “horóscopo imperial” foi exilado e executado. A astrologia horária, utilizada para cálculos de situações pontuais, foi utilizada para escolher as melhores datas para coroações e verificar a viabilidade de outros empreendimentos (BARTON, 2002, p. 37-55).

Há ainda casos em que imperadores escolheram esposas ou mesmo sucessores baseados em seus horóscopos (BARTON, 2003, p. 42-49), como o general e futuro imperador

¹⁰ Comunhão de sentimentos ou de impressões. Entre os estoicos, significaria também a relação de certas causas e efeitos (BAILLY, 2000, p. 820).

Septímio Severo (193-211), pai de Caracala, que teria se casado com a princesa síria Júlia Domna pela interpretação de seu horóscopo, que apontava que ela seria esposa de um rei (*Historia Augusta, Vita Septimius Severus*, III, 4-IV). Compreendemos, portanto, o quanto a astrologia e o poder político estiveram extremamente relacionados no contexto imperial:

A astrologia era muito conveniente como reserva de poder, com seus símbolos familiares e condensados e sua habilidade de assumir a aparência de discurso religioso, mítico, científico ou político [...]. A tentativa de delimitação do modo como este potencial foi confirmado tem como objetivo definir o sucesso da disciplina num contexto social, uma vez que ainda é necessário ressaltar que não devemos considerar sua ascensão, ou mesmo sua queda, em termos puramente intelectuais, mas também sustentada ou debilitada por configurações particulares de poder (BARTON, 2002, p. 62).

O sinal mais claro da aceitação e popularidade da astrologia entre romanos foi a adoção dos nomes dos planetas para designar os dias da semana, baseando-se no conceito astrológico dos errantes como “governadores do tempo”.¹¹

Certos filósofos (mais notavelmente os estoicos), poetas e outros literatos adotaram os estudos e as práticas do método divinatório astrológico de maneira bastante séria, e, ainda que estes não fossem os únicos legitimadores do conhecimento no mundo antigo, a publicação que Augusto fez de seu horóscopo como maneira de legitimar-se, por exemplo, “é uma indicação dramática da construção política da astrologia enquanto conhecimento”, configurada em uma “função de poder” durante o Principado (BARTON, 2002, p. 47).

Como vemos, as práticas astrológicas neste contexto assumem caráter oficial, sendo apoiadas inclusive com financiamento público, como no “governo de Severo Alexandre [onde] são criadas cadeiras para o ensino da astrologia e da aruspicina em Roma subvencionadas pelo Estado” (SILVA, 2002, p. 10), demonstrando o grande reconhecimento alcançado por certas disciplinas místicas entre os romanos do Império.

Assim, percebemos que a relação dos imperadores com a astrologia foi tanto de dependência quanto de exploração; ou seja, eles foram guiados tanto pela crença em seus poderes como pela realização de suas implicações políticas. Desta forma, o estudo e a prática astrológica no período se configuraram em uma efetiva “função do poder” e, uma vez que a astrologia é construída como conhecimento verdadeiro, sabedoria da verdade, torna-se por excelência uma fonte de legitimação do poder político, sendo considerada por Fredrick Cramer (1954, p. 81) um “poder detrás do trono”. O autor demonstra esta tese analisando as estreitas relações estabelecidas desde o início do Império entre imperadores e astrólogos, além, é claro, dos próprios imperadores, que com frequência estudavam e

¹¹ Cada dia da semana e cada hora do dia seriam regidos por um poder celestial (LUCK, 2006, p. 386).

praticavam métodos divinatórios. Assim, “o primeiro século do Principado testemunhou a conversão final da nobreza romana à mais profunda fé na astrologia fatalista que já adquiriu” (CRAMER, 1954, p. 144). Também no século I, para Barton (2002, p. 49-50), a recomendação do orador Quintiliano (35-95) a seus pupilos, de que eles deveriam aprender *astronomia* para entender os poetas, seria outro exemplo da aproximação que ocorria entre os interesses das elites romanas e os assuntos celestiais no período.

Considerando mais especificamente os anos entre 120 e 188, provável momento de vida do astrólogo Vettius Valens, vemos que ele viveu sob a dinastia dos Antoninos, durante o governo dos imperadores Adriano, Antonino Pio, Marco Aurélio e Cômodo. Referente a esse período, segundo Cramer (1954, p. 178), a esposa de Trajano, Plotina, inclinada à influência dos epicuristas, teria convencido o imperador a não apoiar a astrologia na corte. Mas Adriano (117-138), em seguida, restaurou a “tradição imperial de confiança na astrologia”. Seus sucessores, Antonino Pio (138-161) e Marco Aurélio (161-180), no entanto, se inclinavam a um estoicismo menos rígido que o do século I, que reforçava “uma providência benigna e um destino neutro, inexorável e imutável”, embora mantivesse certo fatalismo. Marco Aurélio, por exemplo, afirma que “tanto amigos quanto inimigos da astrologia estavam propensos a aceitar a natureza reveladora dos sonhos” (CRAMER, 1954, p. 183), demonstrando familiaridade não apenas com os conhecimentos astrológicos, mas também com outras práticas místicas de adivinhação.

No período do Principado, a astrologia favoreceu e auxiliou os imperadores em suas aspirações políticas “ao enfatizar a inexorabilidade do seu governo, devido a uma determinação inscrita no curso dos astros”. Lembramos ainda que, na segunda metade do século II, “vemos constituir-se no Império Romano uma ampla corrente, cujos fundamentos podem ser encontrados nos *Oráculos Caldaicos*, um conjunto de revelações sobre a natureza do cosmos, da alma humana e dos seres divinos que habitam as regiões celestes” (SILVA, 2003, p. 127, 186).

Como representante do século II, um período de grande popularidade da astrologia no Império Romano, a obra do astrólogo Vettius Valens demonstra que, ao menos em Alexandria, consultavam-se astrólogos por motivações muito variadas e com uma boa frequência.

Além disso, apreendemos das informações de Valens que o astrólogo estava de fato integrado em uma vivência erudita, filosófica e religiosa que não era incomum ao período, compreendido como o final da chamada “era axial” (800 a.C. a 200 d.C.), um período de mudanças “sem precedentes dos sistemas ético-religiosos das grandes civilizações” (DA MATA, 2010, p. 30). Em alguma medida, Valens atua como legitimador de filosofias e religiosidades que também eram as das elites romanas, ao mesmo tempo

em que ostenta um poder oracular transcendental, tendo alcançado os conhecimentos que buscava quando deixou Antioquia rumando para o Egito. Ainda, de acordo com Riley (1996, p. 5), ele encarnaria uma espiritualidade popular de seu tempo e seu trabalho seria, portanto, um testemunho valioso sobre seus contemporâneos e suas preocupações.

Diante do que foi apresentado, vemos a importância que tiveram as práticas astrológicas em sua relação com o poder e os interesses dos imperadores, percorrendo a esfera individual e ganhando espaço na vida pública, tão cara às elites do Império. Dessa forma, a astrologia nesse período se enuncia claramente em termos de disputas de representações e identidades sociais, “onde o que está em jogo é a ordenação, logo a hierarquização da própria estrutura social” (CHARTIER, 1992, p. 17-23).

Veremos como tais elementos que ligam a prática astrológica de adivinhação do Destino ao poder estão mais bem apresentados pela análise da *Antologia*, de Vettius Valens, mas antes cumpre apresentar algumas informações sobre o material utilizado na obra.

O material apresentado na *Antologia*

Segundo as informações de Valens no tratado *Antologia*, ele trabalhou em diversos lugares. No estudo de Otto Neugebauer e Henry Van Hoesen (1987), quando foram calculadas astronomicamente as localizações da maior parte dos horóscopos apresentados por Valens, os autores apontam para uma área de atuação do astrólogo que abrange principalmente Alexandria, Roma, Babilônia, Palestina e Síria. Estes horóscopos teriam sido coletados por Valens ou seus predecessores entre as décadas de 140 e 170, apresentando mapas astrais que cobrem um período que vai de 37 a.C. até 188 d.C. (NEUGEBAUER; VAN HOESEN, 1987, p. 184).

Durante sua vida, o próprio Vettius Valens coletou e analisou sistematicamente uma grande quantidade de material estatístico contendo dados de nascimentos e histórias de vida e morte para confirmar ou modificar a estrutura teórica de sua astrologia (NEUGEBAUER, 1954, p. 66). Para o cálculo de horóscopos são necessários dados de localização geográfica,¹² por meio da qual podemos identificar, nos horóscopos da *Antologia*, a origem dos consulentes do astrólogo, principalmente entre as cidades supracitadas. Identificamos também um exemplo da composição populacional da cidade de Alexandria, que era caracterizada como um verdadeiro ‘mosaico cultural’ (CLÍMACO,

¹² Supomos poder, a princípio, confiar nas localizações informadas pelos clientes do astrólogo durante as consultas, já que localizações erradas resultariam em interpretações erradas.

2007, p. 18), representado na diversidade de origens dos consulentes, sendo o próprio Valens de fora da cidade. Nesse sentido, retomamos o pensamento de Norberto Guarinello (2010, p. 117), no qual o historiador afirma que “uma história do mundo antigo vista pelo ângulo da história do Mediterrâneo é um processo contínuo de intensificação de intercâmbios entre localidades, que criam redes globais, mas que permanecem locais”, evidenciando-se, em nosso estudo, a popularidade da astrologia entre pessoas de diversas origens, além dos contatos culturais que possivelmente eram estabelecidos entre astrólogos e pessoas dos mais variados lugares do Império Romano do século II, em uma cidade como Alexandria.

Outra questão importante é que Valens fornece uma série de datas de morte dos consulentes, entre as quais temos horóscopos de seis crianças que morreram antes de completar dez anos de idade (RILEY, 1996, p. 5; NEUGEBAUER; VAN HOESEN, 1987, p. 177).¹³ Por esse tipo de informação, o astrólogo é reconhecido pela dedicação ao assunto da longevidade. Tal característica nos chama a atenção, já que desde o édito augustano de 11, a lei romana proibia consultas sobre a longevidade “do *princeps* ou a outros assuntos de interesse do Estado e que revelassem o futuro do próprio consulente ou de algum membro da família” (SILVA, 2003, p. 228). Na realidade, o caso de nosso astrólogo encaixa-se na hipótese de Fredrick Cramer (1954, p. 278) de que, embora a lei romana proibisse a prática de consultas astrológicas sobre longevidade e outros temas sob certas circunstâncias no período do Principado, seria grande a tolerância ao estudo e mesmo ao conteúdo dos textos astrológicos, já que “desconhecemos qualquer lei contra o estudo da influência das estrelas e constelações no destino dos seres humanos” (CRAMER, 1954, p. 279).

Ainda assim, nos parece claro que Valens não estava apenas estudando sobre a longevidade dos consulentes, mas praticando e publicando dados sobre esse tema específico, o que legalmente não seria um problema, desde que não interferisse com os interesses do Estado romano. Desta forma, como argumenta Cramer (1954, p. 279), Valens e outros astrólogos do século II “não sentiram hesitação em escrever sobre todos os tópicos proibidos”, ou seja, havia uma distinção entre a prática e o estudo e publicação destes conhecimentos, embora nos pareça, na *Antologia*, que o limite entre o estudo e a prática da astrologia é impreciso. Ainda assim, seria arriscado concluir a respeito do caráter da *Antologia* preliminarmente, já que este astrólogo foi reconhecido justamente pela publicação de seus métodos sobre esses “tópicos proibidos”, necessitando-se, desta

¹³ Destacamos um destes exemplos, quando Vettius Valens descreve o atendimento a uma criança de origem romana ao longo de uma série de consultas entre o 8º e 9º mês de vida da criança até o 33º mês, quando ela falece. No relato, o astrólogo oferece ainda informações sobre alguns sintomas físicos sofridos pela criança e sua correlação astrológica (Vettius Valens, *Anthologia*, VI).

maneira, de uma análise mais aprofundada e detalhada de seu texto, o que não cabe neste artigo, especificamente.

Compreendemos, portanto, que o texto do astrólogo Vettius Valens contém uma série de dados importantes para contextualizarmos as práticas e estudos da astrologia na Alexandria do século II, evidenciando também a utilização dos tratados astrológicos como maneira de reforçar o poder que se buscava obter através desse conhecimento, além de um meio de elaboração e reforço de um discurso que criava e legitimava publicamente uma representação da profissão de astrólogo, como veremos a seguir.

Adivinhação do Destino e o poder da astrologia em Vettius Valens

Tomamos inicialmente uma ideia de Destino para compreender um importante aspecto do poder que surge do conhecimento místico-astrológico no contexto histórico romano do século II, apresentando-se como uma maneira de se antecipar a esse Destino, proporcionando assim algum controle em relação a ele. Portanto, era um conhecimento que poderia ser valioso em um mundo que, como veremos, é marcado pelo fatalismo.

Este Destino, de acordo com Vettius Valens, decretou a cada um “a realização inalterável de seu horóscopo”, e sua astrologia seria uma chave para conhecê-lo. As pessoas que desconhecem e/ou não desejam os conhecimentos astrológicos seriam como “escravos da Fortuna e da Esperança” (Vett. Val., *Anth.*, V). Entretanto, esta realidade seria diferente para aqueles que adquirissem a verdade que carregava sua Astrologia. Assim, Valens (*Anth.*, V) argumenta:

Mas aqueles que se exercitaram na arte prognóstica e, na verdade, mantêm suas mentes livres e fora da escravidão; eles desprezam a Fortuna, não persistem na Esperança, não temem a morte e vivem imperturbados. Eles treinaram suas almas para ter confiança. Eles não se regozijam excessivamente com a prosperidade nem se deprimem com a adversidade, mas estão satisfeitos com o que quer que aconteça. Como eles não têm o hábito de ansiar pelo impossível, eles sustentam firmemente os decretos do Destino. Eles estão alheios a todo prazer ou lisonja e se mantêm firmes como soldados do Destino.

Como percebemos, nossa fonte busca legitimar os conhecimentos astrológicos como verdadeiros, uma “comunicação que se apresenta como a verdade”, característica apontada por Tamsyn Barton (2002, p. 20) como típica da tradição da qual a *Antologia* é parte. Além disso, o astrólogo afirma que aqueles que têm acesso aos seus conhecimentos podem adquirir uma alma treinada para a confiança (*atarakhôn*), afastando o medo da morte e as perturbações, além de tornarem-se “soldados do Destino” (*stratiôtai tês heimarmenês*).

Vemos a promessa de Valens como semelhante à promessa do estoicismo desse período. Ainda que não fosse exclusiva entre as filosofias, é perceptível sua proeminência no Principado. A própria escolha de termos do astrólogo, colocando-se como soldado, não é incomum ao estoicismo: o senador e filósofo estoico Sêneca (4 a.C.-65 d.C.), “ao tentar expor a atitude estoica diante do Cosmo e da fatalidade, desenvolve ou sugere com uma palavra uma alegoria militar: o homem é um *soldado do Cosmo*”. Através da filosofia estoica nos identificaríamos com o Cosmo, o Grande Todo caracterizado na Providência, abandonando o ego e os infortúnios pessoais em uma identificação com a própria fatalidade cósmica, “imolando a natureza à Natureza”, ou seja, resignando-nos ao nosso Destino, nossa Fortuna, que é estabelecida na ordem cósmica pela Natureza, e “no exército cósmico [estoico], a Fortuna distribui os papéis entre os combatentes” (VEYNE, 2015, p. 184-192).

Providência, Deus, Natureza, Cosmo, Destino, etc. parecem nos remeter a noções muito semelhantes. Para Tamsyn Barton (2002, p. 69), “os astrólogos certamente exploraram a comum percepção estoica de Destino (*heimarmene*), como sequência de causas física e teologicamente justificadas”, alinhando-se consequentemente ao tradicional conceito dialético de Destino, segundo o qual importantes características da vivência são ditadas pelas estrelas, podendo ou não haver certo espaço de manobra e negociação com esse poder celestial.

Outro exemplo desta relação entre os poderes celestiais astrológicos e uma noção de Destino entre os antigos surge no mesmo contexto histórico alexandrino do século II, quando foi compilado o *corpus* textual conhecido como *Corpus Hermeticum* (BULL, 2015).¹⁴ Logo no início da primeira parte deste texto, no qual a figura de Hermes Trismegisto dialoga com Poimandres sobre a natureza de deus, encontramos uma interessante passagem atribuída ao segundo, quando questionado pelo primeiro sobre “Os elementos da natureza – de onde surgiram?” (Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, I, 8) e o suposto Poimandres responde, correlacionando Deus às sete “estrelas” errantes conhecidas na época e ao destino:

A mente que é Deus, sendo andrógina e existindo como vida e luz, falando deus à luz uma segunda mente, um artesão que, como deus do fogo e do espírito, criou sete governadores; Eles abrangem o mundo sensível em círculos, e seu governo é chamado destino (Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, I-9).

¹⁴ “Os *Hermetica* são um grupo de textos cuja característica comum é conter diálogos, revelações ou epístolas supostamente entregues por Hermes Trismegisto e/ou seus alunos, Tat, Asclépio, Amon, Isis e Horus”. “Argumentou-se que a autoridade de Hermes Trismegisto, retratado como tutor de Moisés no mosaico sobre o chão da catedral de Siena, foi usada para sancionar ramos de conhecimento vistos com suspeita pela Igreja, como as ‘ciências ocultas’ da Astrologia, alquimia e magia, que floresceram entre os séculos XV e XVII” (BULL, 2015, p. 110-1).

Percebemos claramente a partir desse outro exemplo da tradição antiga que o governo do Destino seria então constituído pelos *sete* poderes que governam *em círculos*, abrangendo o mundo sensível, qual seja, o universo material, uma referência ao Sol, à Lua, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno.¹⁵ Concentrados nesses poderes divinos, o astrólogo poderia possuir uma ferramenta para desvendar os desígnios do Destino. O que conferia à astrologia, como afirma Vettius Valens, uma superioridade, já que esse conhecimento não garante apenas previsibilidade, mas também prepara os homens para os acontecimentos previstos. Ainda que esse poder adquirido em relação ao Destino tivesse uma considerável limitação a se destacar, consubstanciada na questão da fatalidade presente em diversas doutrinas filosófico-religiosas deste período. Segundo Valens,

É impossível superar com orações e sacrifícios o que foi estabelecido desde o início ou para obter para si algo diferente, algo mais a seu gosto. O que foi dado acontecerá mesmo se não orarmos; O que não é dado não acontecerá, mesmo se orarmos [...]. Da mesma maneira que nós também devemos cumprir a parte que nos foi atribuída pelo Destino e nos adaptar às oportunidades do momento, ainda que não gostemos delas (Vett. Val., *Anth.*, V).

Como vemos, Valens alega que nem mesmo orações e sacrifícios, como a aruspicina e outros métodos divinatórios, superariam o fatalismo. Mas, apesar disso, é inegável a importância atribuída à astrologia como ferramenta de antecipação do Destino na Antiguidade, buscada tanto por Vettius Valens quanto por seus consulentes numa tentativa de obter, assim, algum poder e controle, em termos de conhecimento, sobre as vivências e experiências que se acreditavam determinadas aos homens. Barton (2002, p. 70), com quem concordamos, acredita que é difícil imaginar consulentes de astrólogos interessados em descobrir detalhes sobre aquilo que seria inevitável, o que nos levaria a pensar a posição de poder de Vettius Valens, cujo trabalho é reconhecido como único entre os tratados de astrologia helenística justamente por apresentar cerca de cento e vinte e cinco horóscopos de consulentes recolhidos por ele e por seus discípulos ao longo da carreira como astrólogo.

Assim, se Valens era resoluto quanto à impossibilidade de se barganhar com o Destino, o que explicaria sua popularidade diante da afirmação de Barton? Ao que nos parece, justamente o fato de os conhecimentos e serviços oferecidos pelo astrólogo aos consulentes conferirem poder pela antecipação a uma suposta ordem “naturalmente estabelecida” pelo Destino, sobre a qual pouco ou nada se questionava, mas que poderia ser descoberta e identificada pela astrologia, ainda que seja aceita como um desígnio,

¹⁵ Na *Antologia*, Valens remete à tradição helênica, referindo-se aos planetas como Hermes, Afrodite, Ares, Zeus e Cronos.

uma força inelutável da própria natureza do cosmo, ou seja, a ordem do Destino estava posta, podendo ser no máximo conhecida. Acrescentemos a isso a necessária ressalva de Paul Veyne (2015, p. 188), de que embora os horizontes da reflexão sobre os limites culturais contemporaneamente concentrem-se em noções como sociedade e história, o “mundo mental [dos antigos] tinha como horizontes a Natureza e a Fortuna, ou Destino”. Além do que, em termos ideológicos, muitas pessoas podem tanto não crer, quanto “são bem capazes de acreditar em coisas que, no plano da crença, são contraditórias entre elas, ainda que na prática se acomodem muito bem” (VEYNE, 1998). O historiador enuncia, assim, distinções importantes para pensarmos nossa temática.

A relação entre as noções de natureza do cosmo e o Destino do homem aparece também nas *Meditações* do imperador Marco Aurélio, que é contemporâneo de Vettius Valens. Em sua obra, o imperador e reconhecido filósofo estoico alerta:

(1) Assim como as pessoas dizem: ‘Asclépio prescreveu para alguém andar a cavalo ou banhos frios ou caminhar descalço’, então poderíamos dizer isso: ‘A natureza do todo prescreveu a ele uma doença ou incapacidade ou perda ou algo mais do tipo’ (2) No primeiro caso, ‘prescreveu’ significa algo como ‘ordenou isto para ele como apropriado para sua saúde’, (2) e no segundo também o que acontece a cada pessoa foi ordenado como sendo em algum sentido apropriado para seu destino. (3) Quando dizemos que esses acontecimentos nos “encaixam”, estamos falando como construtores quando dizem que blocos quadrados se encaixam em paredes ou pirâmides, porque se unem uns aos outros em um arranjo estruturado particular. (4) Em geral, há uma harmonia; e assim como todos os corpos se combinam para formar um corpo, o universo, também todas as causas se combinam para fazer a única causa que é o destino (Marco Aurélio, *Meditationes*, 5. 8).

Deduzimos disso alguma semelhança entre as ideias de Vettius Valens e uma influência estoica que encontra outros exemplos no período, sem esquecermos que as próprias elites, assim como Valens, participavam de um mesmo momento político no qual a prática da astrologia era algo oficializado e regulado pelo Estado, mas que também é um momento importante de integração do patrimônio cultural absorvido das regiões orientais (SOARES, 2011, p. 39-40). Tal integração de povos é representativa também para compreendermos a filosofia e religiosidade romanas nesse contexto histórico em relação ao poder e as disputas pela legitimação de identidades, estabelecidas também no nível simbólico.

Para evitar alguns equívocos, compreendemos que “ao longo do Principado os imperadores não entendiam que o monopólio do sagrado representasse uma condição *sine qua non* para o exercício das suas prerrogativas políticas”, ainda que houvesse tentativas de regular, coibir ou mesmo proibir certas tradições místicas. Acrescente-se a isso que a casa e o culto imperial não eram identificados como vértices de uma ideologia

de atribuição de capacidades místicas exclusivas ao imperador (SILVA, 2003, p. 104), ainda que os imperadores e suas famílias fizessem uso de diversas práticas de fundamento místico, como as de adivinhação. Supomos que, por não conhecermos um domínio centralizado sobre o sagrado no Principado, tradições e conhecimentos místicos, como a astrologia, mantivessem sua autoridade sob certa tensão e disputa.

Vettius Valens insere-se nesta disputa de autoridade por seu tratado quando, no prefácio do Livro VI da *Anthologia*, o astrólogo enfatiza: “Eu escrevi isso porque me orgulhei do conhecimento que me foi dado dos céus pela Divindade” (Vett. Val., *Anth.*, VI), alegando claramente a honra de possuir um conhecimento cuja origem considerava divina. Na sequência, o astrólogo ainda diz que considerou “necessário, neste tratado, explicar os métodos místicos e secretos relativos aos tempos propícios e ao futuro” (Vett. Val., *Anth.*, VI), quando apresenta seus conhecimentos astrológicos como método divinatório que garantia um distinto poder sobre o Destino.

Barton (2002, p. 20) elabora a noção de poder presente na experiência de adquirir conhecimentos como os “métodos místicos e secretos” da astrologia de Valens, remetendo-se a Michel Foucault e destacando que a relação entre os conhecimentos e o poder

Produce efeitos ao nível do desejo; produz prazer: ‘o conhecimento envolve a descoberta de segredos [...] que dão ao indivíduo gratificante poder’, produz ‘realidade, domínios de objetos e rituais de verdade’, é uma rede produtiva que percorre todo o corpo social (BARTON, 2002, p. 20).

Compreendemos, assim, que tais métodos místicos e secretos que Valens utiliza, e que diz serem oriundos das próprias divindades, qualificam seu distinto poder em relação ao Destino, conquistado pela astrologia. Consideramos também que ele busca legitimar não apenas a si próprio, mas a sua profissão perante a sociedade romana.

Salientamos ainda que os enunciados de Vettius Valens não são tomados aqui como um “outro conhecimento” ou mesmo um “algo falsamente chamado de conhecimento” (MEYER, 2005, p. 503-6), mas como uma tradição que adquiriu credibilidade, um exemplo de discurso simbólico sobre vivências e experiências que não eram incomuns à sociedade romana do século II, como mostramos. Ainda que o poder que Vettius Valens alega possuir pela astrologia seja diferente do poder buscado pelos governantes e imperadores ao utilizá-la, persiste a noção da busca por controle – compreendido na ideia de antecipação sobre o Destino, fosse ele de uma vida, de uma guerra ou do Império.

Vettius Valens afirma ainda que: “a base deste estudo seja sagrada e augusta, como convém a uma arte dada aos homens pelas Divindades para que eles possam ter uma participação na sua imortalidade através desta arte prognóstica” (Vett. Val., *Anth.*,

V); no qual destaca uma experiência de *unio mystica*, uma verdadeira comunhão com os poderes divinos, algo comum a uma série de “disciplina[s] baseada[s] em noções estoico-platônicas”, como é apontado por Richard Finn (2009).

Essa comunhão, que tornaria Valens um “soldado do Destino” (Vett. Val., *Anth.*, V), um cooperador com os poderes celestiais, surge em uma série de outras tradições antigas; ainda que o astrólogo deixe claro que esse estado foi alcançado por sua disciplina na prática específica da astrologia, um poder místico superior do qual se orgulhava; algo que parece ser característico a essas experiências de união mística, já que em alguma medida esse ritual demarcava prestígio quando o iniciado era exposto então “à admiração pública como alguém que teve contato pessoal com os favores da divindade” (SOARES, 2011, p. 47).

Barton (2002, p. 20) argumenta que os tratados astrológicos, como a obra de Vettius Valens, se inserem em uma tradição mística onde sua verdade cosmológica está posta *a priori* e “a retórica é a melhor posição sob a qual discutir esse aspecto da comunicação”. Assim, o astrólogo que tomamos como referência apresenta em sua obra uma defesa da superioridade divina da astrologia, que dava a ele o poder de conhecer, semelhantemente ao que faria a razão pelos estoicos, a ordenação sutil da natureza:

Quem não consideraria esse conhecimento superior a qualquer outro e abençoado, pois por meio dele se pode conhecer os caminhos ordenados do Sol [...] e os caminhos variáveis da Lua [...]. De tudo isto parece possível entendermos tudo na terra, nos mares, no céu, assim como o começo e o fim de todos os acontecimentos. Do mesmo modo para as outras cinco estrelas, com seus movimentos (Vett. Val., *Anth.*, VI).

Ademais, igualmente a outras práticas nas quais conhecimento e poder se encontram imbricados, o conhecimento astrológico deveria ser mantido restrito e sob algum sigilo, separando os adeptos e iniciados dos não-educados e não-iniciados (*tois apaideutois ê amuêtois*), o que também era comum a outros ensinamentos místicos e cultos religiosos do período, destacando-se a conjuração de sigilo que deveria ser feita pelos discípulos iniciados de Valens, descrita por ele na *Antologia*:

Eu o conjuro pelo círculo sagrado do Sol, pelos variados caminhos da Lua, pelos poderes das cinco outras estrelas e pelo círculo dos doze signos manter estes assuntos secretos, nunca compartilhá-los com os ignorantes ou com os não iniciados, e lembrar e honrar aquele que os induziu em sua arte. Passe bem àquele que mantém esse juramento e que os deuses acima citados garantam a eles o que desejam; que o oposto aconteça àqueles que romperem esse juramento (Vett. Val., *Anth.*, VII).

Compreendemos, desta forma, que manter o método divinatório astrológico em sigilo é uma tentativa de manter restrito também o poder que ele acredita possuir

ao conhecer a astrologia. Além do que, quando faz seus iniciados jurarem lembrá-lo e honrá-lo, também reivindica tornar-se tão memorável e reverenciado quanto aqueles que ele próprio rememora e reverencia na tradição, como os anteriormente citados faraó Nechepso e sacerdote Petosiris. Ou seja, reivindica tornar-se ele próprio influente e parte da tradição, em reconhecimento ao poder que alega obter da comunhão entre ele e os poderes celestiais dos quais resultariam seus conhecimentos astrológicos; fundamentos místicos que levariam ao conhecimento do Destino, mas que também constituiriam certa autoridade, vale lembrar, à medida que o astrólogo é o intérprete reconhecido dos desígnios que se pretende descobrir nos horóscopos.

Considerações finais

Pensemos rapidamente sobre as representações que Valens constrói de seu conhecimento, de sua prática e de si mesmo na *Antologia*, em relação ao conceito de *religio* romana como “religião cósmica”, apresentado por Ennio Sanzi (2006, p. 25): “um movimento de admiração religiosa que nasce no homem a partir da contemplação da ordem cósmica”. Como aponta o historiador italiano, esta ideia já se encontra presente em Platão: “a regularidade dos movimentos dos corpos celestes induz o homem a admirar o grande Todo e a venerar a potência divina que nele se manifesta”. A partir disso compreendemos que o texto de nosso astrólogo encontra espaço em um lugar comum da filosofia e religiosidade de seu tempo. Ele demonstra integrar-se em alguma medida, não somente às práticas, mas também às crenças populares da *religio* romana, marcada por um estoicismo fatalista que teve na astrologia do século II uma chave para a adivinhação das condições do presente e do futuro e para uma antecipação ao Destino de tudo e de todos a partir da interpretação da ordem celestialmente estabelecida.

Destacamos, ainda que arbitrariamente, algo em comum entre as crenças demonstradas na *Antologia* e aquelas do próprio imperador Marco Aurélio (161-180), importante filósofo estoico que, como vimos, teria reconhecido a astrologia e outras práticas divinatórias.¹⁶ Sem com isso querermos forjar uma relação entre as duas figuras, as noções do astrólogo poderiam ainda ser interessantes para as elites e para os imperadores romanos, sobretudo quando consideramos que, pela pretensa ordem natural do universo, aqueles que governam “ocupam o cargo pela sua própria

¹⁶ O que pode ser compreendido, inclusive, como prática da família imperial. Enquanto estava grávida do futuro imperador Cômodo (177-192) e de seu irmão, a imperatriz Faustina teria sonhado parir serpentes. Teria ocorrido que “após ter dado à luz Cômodo e Antonino, o último, a quem o astrólogo atribuiu um horóscopo tão favorável quanto o de Cômodo, viveu por apenas quatro anos” (*História Augusta, Commodus*, I).

natureza e, nesse sentido, sempre foram imperadores, mesmo quando não habitavam ainda o mundo sublunar” (SILVA, 2003, p. 127). O poder de governar os homens estava entre os desígnios do Destino de alguns deles, e isto seria justificado ou contestado pela astrologia.

O astrólogo também utiliza a *Antologia* para criar e reforçar sua autoimagem afirmando, por exemplo, nunca ter se deixado atrair por corridas de cavalos, espetáculos, arte, música e amor, e nunca ter desejado comando, alto *status*, riqueza ou posses (LUCK, 2006, p. 423). Seguindo esta mesma argumentação alega também que o “divino rei”, em uma referência ao já referido faraó Nechepso, “desprezava sua realeza e seu poder comparado com a imponente do conhecimento místico” astrológico (Vett. Val., *Anth.*, IX), tentando construir e legitimar enquanto astrólogo uma representação de si e de sua profissão se comparando indiretamente à importante figura da tradição mística da época, projetando no faraó a representação simbólica que faz de si mesmo, além de situar o tipo de poder obtido pelo conhecimento astrológico como superior ao demais.

Concluimos, portanto, que a legitimação e a prática da astrologia como método divinatório no período do Principado são, certamente, um fenômeno cultural de relevância para as representações contemporâneas tanto da Antiguidade quanto da própria astrologia, razão pela qual acreditamos que ao “interpretar os padrões e significados simbólicos dos fenômenos culturais, o historiador pode revelar de que modo o sistema social se ajusta e como os seus participantes percebem a si próprios e ao mundo exterior” (DESAN, 1992, p. 70-71).

Em nosso estudo, a astrologia revela os ajustes do sistema social na medida em que sustenta simbolicamente a esfera do poder, permeando certa filosofia e religiosidade do Império Romano e sendo também permeada, por sua vez, pela noção de Destino, que serviria, *grosso modo*, como constituinte das próprias identidades na sociedade romana do século II. Além, é claro, de fornecer evidências de como um astrólogo poderia perceber a si próprio e sua profissão, advogando pelo poder e superioridade da astrologia, que é apresentada como uma poderosa ferramenta de comunhão divina e desvelamento da “ordem” estabelecida pelos “sete governadores” celestes à qual os homens estariam submetidos. Temos, nesse sentido, subsídios para imaginar a possibilidade de que a questão sobre a “inevitabilidade” do Destino possuísse pouca ou nenhuma relevância para os consulentes do astrólogo no contexto do Principado, caracterizado por certo fatalismo que não abalaria, mas reforçaria o poder de conhecimentos e tradições como a astrologia e outros métodos de adivinhação.

Referências

Fontes textuais

- FILÓSTRATO. *Vida de Apolônio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de Alberto Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1979.
- HERMES TRIMEGISTUS. *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation, with notes, introduction, and translated by*. B. P. Copenhaver. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- MARCUS AURELIUS. *Meditations*. Translated by Christopher Gill. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- SCRIPTORES. *Historiae Augustae*. Translated by David Magie. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- VETTIUS VALENS. *Anthologies*. Translated by Mark T. Riley, 2010. Disponível em: <www.csus.edu/indiv/r/rileymt/vettius%20valens%20entire.pdf>. Acesso em: 14 out. 2016.
- VETTII VALENTIS. *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem*. Leipzig: Teubner, 1986.

Obras de apoio

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. New York: Hachette, 2000.
- BARTON, T. S. *Ancient astrology*. Londres: Taylor & Francis, 2003.
- _____. *Power and knowledge: astrology, physiognomics, and medicine under the Roman Empire*. Michigan: University of Michigan Press, 2002.
- BROWN, D. *Mesopotamian planetary astronomy-astrology*. Groningen: Styx, 2000.
- BULL, C. H. Ancient hermetism and esotericism. *Aries*, v. 15, n. 1, p. 109-135, 2015.
- BUSTAMANTE, R. M. *Auspícios e rituais de adivinhação na Roma Antiga*. 2002. Disponível em: <https://www.academia.edu/29398167/AUSPÍCIOS_E_RITUAIS_DE_ADIVINHAÇÃO_NA_ROMA_ANTIGA>. Acesso em: 11 mar. 2017.
- CHARTIER, R. Textos, impressão, leituras. In: HUNT, L. (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 211-238.
- CLÍMACO, J. C. *Cultura e poder na Alexandria romana*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CRAMER, F. H. *Astrology in Roman Law and politics*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1954.

- CULIANU, I. P. Astrology. In: JONES, L. (Ed.). *Encyclopedia of religion*. Nova York: Thomson Gale, 2005.
- CUMONT, F. *The oriental religions in Roman paganism*. London: Global Grey, 2016.
- _____. *Astrology and religion among the Greeks and Romans*. Santa Cruz: Evinity, 2009.
- _____. *L'Égypte des astrologues*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Elisabeth, 1937.
- DA MATA, S. *História & religião*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DESAN, S. Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, L. (Org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 63-96.
- FINN, R. D. *Asceticism in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- GUARINELLO, N. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2016.
- _____. Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. *Mare Nostrum*, v. 1, n. 1, p. 113-127, 2010.
- HARTOG, F. Les grecques égyptologues. *Annales: ESC*, Paris, v. 41, n. 6, p. 953-967, 1986.
- HARVEY, P. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- KOCH-WESTENHOLZ, U. *Mesopotamian astrology: an introduction to Babylonian and Assyrian celestial divination*. Copenhagen: CNI Publications, 1995.
- LUCK, G. *Arcana Mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
- MEYER, M. Gnosis, mageia, and The Holy Book of The Great Invisible Spirit. In: HILHORST, A.; VAN KOOTEN, G. H.; LUTTIKHUIZEN, G. P. (Ed.). *The wisdom of Egypt: Jewish, Early Christian, and gnostic essays in honour of Gerard P. Luttikhuisen*. Londres: Brill Academic, 2005, p. 503-518.
- MONTERO, S. *Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma antiga*. São Paulo: Musa, 1998.
- NEUGEBAUER, O.; VAN HOESEN, H. B. Greek horoscopes. *American Philosophical Society*, p. 176-184, 1987.
- NEUGEBAUER, O. The chronology of Vettius Valens' *Anthologiae*. *Harvard Theological Review*, vol. 47, p. 65-67, 1954.
- PINGREE, D. Classical and Byzantine astrology in Sassanian Persia. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 43, p. 227-239, 1989.
- _____. *From astral omens to astrology: from Babylon to Bikaner*. Roma: Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1997.
- RICOEUR, P. Identidade frágil: respeito pelo outro e identidade cultural. Disponível em: <http://www.uc.pt/fluc/uidief/textos_ricoeur/identidade_fragil>. Acesso em: 31 mai. 2017.

- RILEY, M. T. *A survey of Vettius Valens*. 1996. Disponível em: <http://www.csus.edu/indiv/r/rileymt/PDF_folder/VettiusValens.PDF>. Acesso em: 14 out. 2016.
- RÜPKE, J. *A Companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Eduece, 2006.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basileia (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- _____. "Augurum et vatum prava confessio conticescat": Constâncio II e a legislação contra os adivinhos e feiticeiros, *Justiça & História*, v. 2, p. 149-183, 2002.
- _____. Magia e poder no Império Romano: a perseguição aos mágicos e adivinhos entre a História e a Antropologia, *Revista de História*, n. 8, p. 34-40, 1999.
- SILVA, R. C. *O nome do fogo: Relações entre a Ekpyrosis, astrologia e milenarismo no mundo helenístico romano*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.
- SILVA, S. C. As fronteiras nas representações da magia no Império Romano: Apolônio de Tiana entre o feiticeiro charlatão e o sábio divino pitagórico. In: DIAS, C. K. B.; SILVA, S. C.; CAMPOS, C. E. C. (Org.). *Experiências religiosas no Mundo Antigo*. Curitiba: Prismas, 2017, p. 229-252.
- SOARES, H. A romanização e a absorção dos cultos orientais no Principado: expandindo as fronteiras do paganismo. In: SILVA, G. V.; LIMA NETO, B. M. (Org.). *Identidade e fronteiras religiosas no Alto Império Romano*. Vitória: NPIH Publicações, 2011, p. 39-56.
- TESTER, J. *Historia de la astrología occidental*. Coyoacán: Siglo XXI, 1990.
- VEYNE, P. M. *Como se escreve a História*. Foucault revoluciona a História. Brasília: Ed. UnB, 1998.
- _____. *Sêneca e o estoicismo*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- VON STUCKRAD, K. Ancient esotericism, problematic assumptions, and conceptual trouble. *Aries*, v. 15, n. 1, p. 16-20, 2015.
- _____. *Western esotericism: a brief history of secret knowledge*. Londres: Routledge, 2005.

Sarapis invoked as Zeus Dodonaios on a magical gem used for divinatory purposes

Serápis invocado como Zeus Dodonaios em uma gema mágica usada para fins divinatórios

Christopher A. Faraone*

Abstract: In this article, we propose to analyze the connection between Zeus Dodonaios and Serapis in the Greek world from the analysis of some magical gems bearing representations of Zeus Dodonaios enthroned as Sarapis and reports collected from the *Greek Magical Papyri*.

Resumo: Neste artigo, nos propomos a analisar a conexão entre Zeus Dodonaios e Serápis no mundo grego com base na análise de um conjunto de gemas mágicas portando representações de Zeus Dodonaios entronado como Serápis e alguns relatos recolhidos dos *Papiros Mágicos Gregos*.

Keywords:

Magic;
Greek World;
Zeus Dodonaios;
Sarapis;
Magic gems.

Palavras-chave:

Magia;
Greek World;
Zeus Dodonaios;
Serápis;
Gemas mágicas.

Recebido em: 02/05/2017
Aprovado em: 23/06/2017

* Professor in the Department of Classics and in the College University of Chicago. Ph.D. in Classics, Stanford University (1988). Areas of specialization: Ancient Greek poetry, religion and magic.

A white agate appeared on the antiquities market in Monte Carlo in 1982 with an image of Zeus-Sarapis enthroned on the obverse and a long inscription on the reverse that seems at first glance to be just another nonsensical name or *logos* typical of the magical gems.¹ The deity holds a thunderbolt and gestures toward an eagle, both symbols of Zeus, but the *calathos* on the god's head and the three-headed dog at his feet ensures us that he is indeed Zeus-Sarapis.

In the field we see seven stars and a crescent moon. The inscription on the back, however, deserves closer inspection. It begins: ΟΖΕΥΔΩ | ΔΩΝΗΔΑΩ | ΝΑ which yields, notwithstanding errors of spelling common on the magical gems, the names of the sacred pair invoked almost exclusively on the hundreds of lead oracle-questions found at the sanctuary of Dodona: ὦ Ζεῦ Δωδωνῆ (= Δωδωναίε), Διώνη (‘‘O Zeus Dodonian, Dione’’).²

The nine letters that follow these names on the gemstone, ΙΕΡΑΝΑΩΣΑ, might also be rendered as an epithet for Zeus' consort: ἱερά Νάουσα (‘‘she, who causes the sacred springs to flow’’) or as ἱερά Νάπιπουσα (‘‘she, who inhabits sacred places’’) and thus would seem to be an otherwise unattested epithet of Dione, albeit one rather similar to the most popular epithet(s) of Zeus at Dodona, ‘‘Naos’’, which seems to mean ‘‘of the flowing waters’’ or in its alternate form ‘‘Naios’’, which means ‘‘who inhabits’’.³ The rest of the inscription on the back of the gem so far defies decipherment, and may be, in fact, nonsensical magical words that are typical of these kinds of gems: ΜΩΘΕΤΕΜ | ΕΝΤΑΟΡΤΕΤΙ | ΙΑΧΦΑΡΧΟΥ | ΦΗΤΑΧΟΥ.

The connection between Dodonean Zeus and Sarapis in the Roman period is not odd as it might seem, at first glance, because both were sources of personal prophecy in the Greek world and because both were similar in appearance and powers.⁴ And although Zeus' sanctuary in Dodona was in decline in this period, literary evidence reveals that the seated statue depicted on the Monte Carlo gem was in the Hellenistic period closely connected with Sarapis' reputation as a healing god, who, like Asclepius, healed visitors who came to sleep and dream in his temple, including Demetrius of Phaleron, who after becoming blind, allegedly came to the god's temple in Alexandria at the prompting of a

¹ Veymiers (2009) n. II AB 32, who cites Vinchon (1982) n. 506.

² See, for example, Dakare; Bokotopoulo; Christide (2013) n. 2220B, 2438B, 3293B and 3463A for ὦ Ζεῦ Δωδωναίε, and nos. 2261A, 2421A and 3113A for ὦ Ζεῦ Δωδωναίε καὶ Διώνη (or ‘‘Διώνη’’). Only very rarely is the καὶ missing, as it is on the gem, e.g. Parke (1967) n. 23: Ζεῦ, Διώνη.

³ On Zeus Naos or Naios as ‘‘Zeus of the flowing waters’’, see Parke (1967) 67-68 and 78 n. 36, where he dismisses ‘‘as very improbable’’ the alternate understanding of Zeus Naios, at least, as ‘‘Zeus who dwells (i.e. in the oak)’’. Kent Rigsby by e-mail points out that strictly speaking ναῶσα could be a correct form, the holy one ‘‘who brings to the temple.’’ But it is rare: in one Cretan inscription (I.Cret. I xix), and in the Maroneia Isis Aretalogy προναῶσαι ‘‘to bring (a song of praise) before the temple.’’ But on the gem ἱερά ναῶσα (‘‘bringing sacred things/offerings to temple’’ would presumably refer to the actions of a mortal, rather than goddess.

⁴ For Zeus at Dodona see Parke (1967) and for Sarapis, Renberg (2017, p. 332-59).

dream and eventually regained his sight (VEYMIERS, 2009, p. 202-03).⁵ It is not insignificant, moreover, that when Aelius Aristides dreams that he receives surgical treatment from Sarapis, the god does so “in the form of his seated statues”.⁶ Sarapis on his throne, in short, was a focal point of prophetic dreams that sometimes led to healing.

There is, moreover, evidence that gems like the one in Monte Carlo could be used to create a private session for dream incubation in one’s home. We begin with the following recipe for a mantic ring in a late-antique magical handbook:

On a jasper-like agate engrave Sarapis seated in front ⁷ and holding an Egyptian royal scepter and on the scepter an ibis, and on the back of the stone inscribe the name and keep it shut up (i.e. in the setting of a ring). When the need [arises] hold the ring in your left hand and in your right a spray of olive and laurel [twigs], waving them toward the lamp while saying the spell 7 times. Then you put [the ring] on the index finger of your left hand with the stone facing inwards, and thus withdraw without speaking to anyone and go to sleep holding the stone to your left ear (*PGM*, V, 447-58).

The description of this gem as a “jasper-like agate” is vague and in fact typical of the haphazard typologies of gems and minerals in the Greek world,⁸ but since both Pliny and Dioscorides tell us that jaspers were popular media for magical amulets, the recipe here probably refers to a jasper gem.⁹

The image described here of Sarapis enthroned with his scepter appears, in fact, in two different poses on Roman-period gems that are mostly hematite or jasper:¹⁰ there are some twenty-seven examples of the god facing the viewer (Figure 1) and twice that many in profile (Figure 2).

⁵ Diogenes Laertius 5, 76 and Artemidorus 2, 44. For a full treatment, see Renberg (2017, p. 332-59) and 372-92, who discusses the wide reputation that Sarapis had for incubation, especially at Alexandria and Canopus in Egypt.

⁶ Aelius Aristides 49, 47 with the discussion of Platt (2011, p. 262).

⁷ The participle *prokathêmenon* is translated in *GMPT* as “facing forward (?)”, but the word essentially means “seated before”, for example, a city gate or an assembled people – here it probably describes a famous cult statue that is both “seated” and “presiding” with authority. See below for further discussion.

⁸ For a full discussion of these problems, see Rapp (2002, p. 71) (“few areas of lithic nomenclature are as confusing”) and Oldershaw (2008, p. 194-206).

⁹ Pliny NH 37, 169 notes with disapproval a book on stones written by Zacharias, who claimed that jasper was beneficial, if worn by litigants or petitioners appearing before a king, and that it was also useful against eye- and liver-disease. He also mentions at NH 37, 118 the claims of the “Magi” that a special kind of “air-colored” jasper was “useful for those who harangue the assembly”. Dioscorides MM 5, 142, however, does not limit these beliefs to the *Magoi*, when he says that “everyone thinks that jasper stones were protective amulets (*phylacteria*) when tied on, when tied around the thigh, were promoters of quick birth.”

¹⁰ Noted, for example, by Gasparro in *SGG* 1. p. 27, who prints as an illustration (Figure 4) a reddish agate with Sarapis (without an ibis on his scepter) on the front with the imperative “Protect!” and Pan on the reverse with the Abermenthō-logos (= *SGG* 2 Vr6).

Figure 1



Reference: Veymiers (2009, p. 280-293).

Figure 2



Reference: Veymiers, 2009, p. 280-293.

Veymiers (2009, p. 280-93), with a few additions in (2011): types II.AA 1-26 (trónant de face), II.AB 1-38 (trónant de trois-quarts) and II.E 1-16 (trónant dans une composition magique). In the last category, all of the images are “de trois-quarts”. For the sake of simplicity I refer to the three-quarter types as profile: the have a profile head, but their torso and legs are turned slightly toward the viewer.

Roughly one-third of these gems carry magical words that show they were used as amulets or for some other ritual purpose,¹¹ and it is probably significant that an ibis perches on Sarapis’ scepter on only eight gems, all of which also carry magical words.¹² Three of these magical gems are inscribed with acclamations or prayers that suggest they were used as amulets for protection or to acquire charm,¹³ but only four of them can be linked with some divinatory or prophetic purpose.

¹¹ In addition to the 17 listed in Veymiers (2009); (2011) under type II.E – see previous note – there are 8 others with magical names: II.AA 8, AB 3, 12, 13, 17, 27, 32 and 43.

¹² The ibis appears six times on the god’s scepter only on gems that also have magical words on them (II.E.2, 6, 7, 14, 16 and 17). On two other gems with magical words we find a herald’s staff with two birds, E.5 and 13. On the latter they are identified as an ibis and a rooster (?). Michel (2004, p. 324-25) has slightly different numbers: of a total of 19 examples, 9 have the ibis.

¹³ Two gems with magical names seem to aim at the acquisition of “charm”: II.E 3 (= SMA 355) is a hematite that was broken and then reshaped for a smaller setting; it has on the reverse a magical name and then “[Give cha]rm to the one who wears (it)!” (this use is probably connected with the image on the reverse where the inscription lies: Harpocrates on the lotus, who often appears on amulets for gaining charm; see Faraone (2013, p. 33-34) and AB 2, a green gem in Bologna without any magical words or symbols, whose reverse reads “the charm”.

The first is, of course, the Monte Carlo gem under discussion, but three other magical gems of this type may also have been used for prophecy: a hematite or magnetite gem from Syria (Figure 3) and lapis-lazuli gems in New York and London (Figure 4).¹⁴

Figure 3



Reference: Veymiers (2009, p. 283).

Figure 4



Reference: Lapis-lazuli gem in New York and London.

They each carry magical inscriptions that are similar to one another and to a section of a series of magical names used in another divinatory ??? connected with Sarapis (*PGM*, V, 1-10):¹⁵

Sarapic Oracle: [By means of] a boy, by means of a lamp, saucer and bench. "I call upon you, O Zeus, Helios, Mithras, Sarapis unconquered, Meliouchos, Melikertes, Meligenetor, Abraalbachambêchi Baibeizôth Seriabebôth Amelchipsith."

Here, although the rubric refers to Sarapis alone, the deity invoked is initially addressed as Zeus. The scribe who wrote this recipe apparently had more than one copy

¹⁴ Mouterde (1930-1931, p. 83-85, n. 15), Veymiers (2009, p. 283), n. II.AA 8 (frontal image a hematite or magnetite gem from Syria and now in a private collection in Hamburg); AB 13 (three-quarter turned image on a lapis-lazuli gem in the Metropolitan Museum in New York); and *BM* 32 (frontal image with radiant solar nimbus on a lapis-lazuli gem in the British Museum).

¹⁵ This papyrus recipe is basically a long invocation and although it lists a boy, a lamp, a saucer and a bench, we are not given any instructions about how to use them.

of it in front of him and he carefully noted how the words in the invocation should be divided.¹⁶ We can compare, as follows, the last four of these magical names with those inscribed on the three Sarapis gems:

PGM V:	Αβρααλ	Βαχαμβηχι ¹⁷	Βαιβειζωθ	Σεριαβεβωθ	Αμελχιψιθ
Syria:	Αβραβααα	Βαχαμβηχι	Βιθεθιωθ	Βεριεβωθ	Μελχιψκ ¹⁸
London:	Αβραλμαα	Βαλαμβηχει			Βεριαεβωθ ¹⁹
New York:	Αβραμα	Κραχανβηχει	Βαιβωθ	Βελιαβοθ	Μεαχεαχι

None of the rings show the ibis on the scepter, but in each case the *logos* seems to be addressed to Sarapis: the rings all carry his enthroned image on the obverse and the papyrus invokes him precisely as “Zeus, Helios, Mithras, Sarapis the unconquered”, [?]for mantic purposes, as the rubric, “Sarapic Oracle” makes clear. The fact, moreover, that no other magical gem or papyrus carries this invocation suggests that it was limited to gems carved with an image of Sarapis enthroned and used for mantic purposes. It may well be, then, that a recipe similar to the one for the Sarapis ring, also produced the Syrian and New York rings, which both have an enthroned Sarapis on the front and a magical name on the reverse, just as the recipe demands.²⁰

There remain, however, differences: the recipe stresses the appearance of the ibis on Sarapis’ scepter, a detail that is only preserved on the profile images, and the recipe does not mention three other important features common to the gems: the Cerebus

¹⁶ All the word-divisions here, except the first, are marked in the papyrus recipe with dots. I omit the interlinear words ἦ βαιβεβωθ (“or ‘Baibebôth’”) that were written above Σεριαβεβωθ and may be an alternate version of them, although they look more like a variant of the preceding word Βαιβειζωθ; see Kenyon (1893, p. 65).

¹⁷ I omitted the first two letters of this word in the papyri (an additional β), because the scribe placed dots above them; see Kenyon (1893, p. 65): “they are no doubt meant to be omitted.” Presumably they were in his inferior exemplar.

¹⁸ I have not been able to see a photograph of this gem, but only the drawing of the reverse in Mouterde (1930-1931), who read Αβρακαδαβα χαμβηχι βιθεθιωθ βεριεβωθ μελχιψκ; in the first word he was excessively eager to see the first Greek rendition of the famous Latin magical word “Abracadabra”. I follow Michel (2004, p. 325), who reread the inscription after it resurfaced in the Skoluda collection. Regarding word division, in Mouterde’s drawing (fig. 15) the words βιθεθιωθ βεριεβωθ each appear on their own line. The gem is broken off at the bottom, but the inscription seems to have continued for another whole line, at the end of which Mouterde read ννα and Michel υαφυ.

¹⁹ My reading from autopsy differs slightly from Michel (2004, p. 325), which is Αβρααμαο Βαλαμβηχει Βεριαεβθ. The rest of the inscription is smaller and difficult to read and Michel reads περηιανουθινινηρ. The words νουθινινηρ are similar to π[ν]ουτε νενθηρ τηρου that appear a bit further along in the PGM V invocation and in fact the letter crammed against the left top corner of Sarapis’ throne may well be a distorted *pi*, rather than the *alpha* that Michel reads: πνουθι νυθηρ. In the midst of a long solar invocation in another handbook, moreover, we find these words at the end of the sequence ψοειω ψοειω πνουτε νενθηρ τηρου (PGM, III, 145), which seems to phonetically transcribe the Egyptian: “Good Daimon, Good Daimon, O god of all gods”; see R.K. Ritner *ad* GMPT loc. cit.

²⁰ The design of the ring in London, however, differs slightly, because the name is carved in two spirals around the edge of the image and the reverse was left blank. Given the text of the PGM V ring-recipe, we cannot know whether the author was thinking of a frontal depiction of the god or a profile one. On the one hand, Sarapis faces us on two of the four mantic rings described above and the use of the participle *prokathêmenon* near the start of the ring-recipe could describe the seated image as “seated before” (i.e. us, the viewers).

or scorpion under the god's right hand, a crocodile under his feet or the serpent that encircles the entire scene.

But regardless of these discrepancies, it is highly likely that the four extant rings discussed in detail above were used in some kind of domestic ritual of dream-incubation, like the one recommend in the *PGM V* recipe. It is conceivable, in fact, that many of the other gems engraved with images of Sarapis enthroned and magical words were used in similar fashion. The creator of the Monte Carlo gem, however, took a further step, and as far as we know unique one, when he connected this prophetic Zeus-Sarapis with Dodona, the most famous oracular sanctuary of Zeus in the Greek world. It is not clear what might have prompted this inscription. By the Imperial Period Dodona was not, like the Alexandrian Serapeion, a thriving religious sanctuary, although there is evidence that its main festival was still being celebrated in the third century CE.²¹

Abbreviations

BM = MICHEL, S. *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*. London: The British Museum Press, 2001. 2 v.

D&D = DELATTE, A. and DERCHAIN, P. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles et Antiques, 1964.

GMA = KOTANSKY, R. *Greek Magical Amulets: The Inscribed Gold, Silver, Copper, and Bronze Lamellae*. Part I: Published Texts of Known Provenance. *Papyrologica Coloniensia*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.

LIM = MASTROCINQUE, A. (Ed.). *Les intailles magiques du department des Monnaies, Médailles et Antiques*. Paris: Éditions de la Bibliothèque Nationale de France, 2014.

PGM = PREISENDANZ, K. [and A. Henrichs]. *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: E. Heitsch/A. Henrichs, 1973-1974. 2 v.

GMPT = BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri: in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.

SGG = MASTROCINQUE, A. (Ed.) *Sylloge gemmarum gnosticarum*. *Bollettino di Numismatica*. Monografia 8.2.1 and 2. Rome 2003 and 2008. 2 v.

SMA = BONNER, C. *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor; Oxford: University of Michigan Press; Oxford University Press, 1950.

²¹ Parke (1967, p. 124-25).

Bibliography

- BOHAK, G. *Ancient Jewish magic: a History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- BONNER, C. *Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor; Oxford: University of Michigan Press; Oxford University Press, 1950.
- DAKARE, S; BOKOTOPOULOU, I.; CHRISTIDE, A. F. *Τα χρηστηρια ελασματα της Δωδωνης*. Athens: Σωτήρη Τσέλικα, 2013.
- DANIEL, R. W. Some magical gems in the British Museum. *ZPE*, v. 142, p. 139-142, 2003.
- DELATTE, A.; DERCHAIN, P. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Bibliothèque Nationale, Cabinet des Médailles et Antiques, 1964.
- FARAONE, C. A. Notes on some Greek magical gems in New England. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 53, p. 326-349, 2013.
- GASPARRO, G. S. Le gemme magiche come oggetto d'indagine storico-religiosa. In: MASTROCINQUE, A. (Ed.). *Sylloge Gemmarum Gnosticarum*. Parte 1. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato; Libreria dello Stato, 2004, p. 11-46.
- KENYON, F. G. *Greek Papyri in the British Museum*. London: British Museum, 1893.
- KOTANSKY, R. *Greek magical amulets: The inscribed gold, silver, copper, and bronze lamellae*. Part I: Published Texts of Known Provenance. Papyrologica Coloniensia. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
- LHÔTE, E. *Les lamelles oraculaires de Dodone*. Genève: Droz, 2006.
- MICHEL, S. *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit (Studien Aus Dem Warburg-Haus)*. Berlin: German Edition, 2004.
- MOUTERDE, R. Le glaive de Dardanos: objets et inscriptions magiques de Syrie. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, v. 15, p. 53-87, 1930-1931.
- OLDERSHAW, C. *Gems of the world*. Richmond Hill: Firefly Books, 2008.
- PARKE, H. W. *The Oracles of Zeus: Dodona, Olympia, Ammon*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- _____. *The Oracles of Apollo in Asia Minor*. London; Dover: Croom Helm, 1985.
- PLATT, V. *Facing the Gods: epiphany and representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- PREISENDANZ, K. [and A. Henrichs]. *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: E. Heitsch; A. Henrichs, 1973-1974. v. 2.
- RAPP, G. *Archaeomineralogy*. Berlin: Springer-Verlag, 2002.
- RENBERG, G. *Where dreams may come: incubation sanctuaries in the Graeco-Roman world*. Leiden: Brill, 2017.

VEYMIERS, R. *Hileôs tôi phorounti*: Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Brussels: Academie Royale de Belgique, 2009.

_____. 'Hileôs tôi phorounti': Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément I. In: BRICAULT, L.; VEYMIERS, R. (Ed.) *Bibliotheca Isiaca II*. Bordeaux: Ausonius, 2011, p. 239-271.

_____. 'Hileôs tôi phorounti': Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques. Supplément II. In: BRICAULT, L.; VEYMIERS, R. (Ed.) *Bibliotheca Isiaca III*. Bordeaux: Ausonius, 2011, p. 207-244.

VINCHON, J. *Glyptique*. Monte Carlo: Art Monaco, 1982.

A atuação dos magos e adivinhos como *theioi andres* no Egito tardo-antigo: práticas e rituais de adivinhação nos *Papiros Mágicos Gregos* (séc. III e IV)

La performance des magiciens e des sorciers comme theioi andres dans l’Egypte tardive: pratiques et rituels de divination dans le Papyrus Magiques Grecs (s. III et IV)

Hariadne da Penha Soares*

Resumo: O presente artigo tem por objetivo analisar a emergência dos magos e adivinhos como agentes de poder, no contexto da sociedade do Egito tardo-antigo, e como uma importante vertente dos diversos homens divinos (*theioi andres*) que passaram a exercer influência cada vez maior na vida espiritual e política do Império Romano a partir do século III. Os magos e adivinhos da Antiguidade Tardia, atuando como taumaturgos em suas comunidades, praticavam uma magia vinculada aos cultos de mistério e revelada pelos deuses, o que os capacitava como importantes agentes de poder em suas comunidades.

Resumé: Cet article vise à analyser l’émergence des magiciens et sorciers comme agents du pouvoir dans le contexte de la société en fin de l’Egypte tardive, de IIIe siècle comme une partie importante de beaucoup d’hommes divins (*theioi andres*) qui a commencé à influencer chaque de plus en plus dans la vie spirituelle et la politique de l’Empire Romain. Les magiciens et sorciers de l’Antiquité Tardive, agissant en tant que faiseurs de miracles dans leur communauté, pratiquer la magie liée aux cultes du mystère et révélé par les dieux qui leur ont permis la façon dont les courtiers le pouvoir important dans leur collectivité.

Palavras-chave:

Magia;
Poder;
Egito tardo-antigo;
Mistagogos;
Papiros mágicos.

Mots-clés:

Magie;
Pouvoir;
Egypte tardive;
Mistagogos;
Papyrus magiques.

Recebido em: 12/03/2017
Aprovado em: 03/05/2017

* Doutoranda e mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Desenvolve investigação acerca das práticas mágico-religiosas no mundo greco-romano, com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes).

Introdução

No mundo greco-romano, a arte de prever o futuro, interpretar o passado e revelar o “verdadeiro mistério” por meio da clarividência e premonição era denominada *divinatio*. Derivada da palavra *divinare*, que significa prever, *divinatio* também se relaciona a *divinus*, que representa tudo aquilo associado a um deus ou aos deuses, demonstrando que o dom de antecipar o futuro era concedido pelas divindades. A prática da adivinhação era, portanto, um instrumento privilegiado de interação entre os homens e o mundo dos deuses (LUCK, 1995, p. 271).

Na Antiguidade, a adivinhação era vista como uma forma de se estabelecer contato com a vontade divina. Nesse sentido, a adivinhação não era considerada uma prática exclusivamente mágica, mas um componente importante da religião tradicional. Decerto que tanto a magia quanto a mântica apresentavam diferentes possibilidades de comunicação entre os deuses e seus oficiantes, e tanto o μάγος/*magos* quanto o μάντις/*mantis* eram especialistas nos saberes esotéricos.

Segundo Georg Luck (1995), a adivinhação teve origem na Mesopotâmia e os povos babilônicos acreditavam que qualquer tipo de acontecimento, anormal ou trivial, poderia ser útil para pressagiar a vontade ou ira dos deuses. Entre as mais antigas técnicas mânticas empregadas, podemos destacar a astrologia, a leitura das vísceras de animais sacrificados e a interpretação dos sonhos.

A dispersão dos adivinhos, magos itinerantes e dos astrólogos – que há séculos já praticavam seu ofício no Oriente e na Grécia – pelo Mediterrâneo ocidental se deu no contexto de transição entre a época clássica e a helenística. No mundo grego, as constantes ameaças de invasão dos Aquemênidas não deixaram de produzir intercâmbios culturais, principalmente por meio das trocas comerciais intensas entre os gregos e os povos orientais. Com o império de Alexandre e a posterior formação das monarquias helenísticas representadas pelas dinastias Selêucida, Lágida, Atálida e Antigônada, a cidade-Estado clássica deixava de ocupar o primeiro plano no cenário político (SILVA, 2005, p. 195). Como consequência da desarticulação da *pólis* clássica, em âmbito religioso, podemos assinalar o esvaziamento do culto público e uma maior valorização do culto privado, abrindo caminho à ampliação do exercício de práticas mágico-religiosas. Depois das conquistas de Alexandre Magno, os magos persas dispersaram-se pelo Oriente Próximo, Egito e Grécia. Como sacerdotes itinerantes, levavam seu conhecimento e suas práticas rituais às comunidades necessitadas de seus prodígios.

As práticas mágico-divinatórias nos *Papiros Mágicos Gregos* e a atuação dos magos e adivinhos como *theioi andres*

Mediante os intercâmbios culturais entre o patrimônio cultural do Oriente e do mundo grego, observamos, no Egito, o desenvolvimento de uma religião híbrida que reunia a tradição mágica da época faraônica, os cultos de mistério do mundo grego e as práticas mágico-religiosas dos povos orientais. Nesse sentido, afirmamos que os papiros mágicos greco-egípcios (*PGM*) exprimem o amplo pluralismo religioso e cultural do Egito helenístico.

Documentação fundamental para os estudos sobre a magia no Império Romano, os *PGM* reúnem um conjunto de fórmulas, hinos, rituais e encantamentos do Egito greco-romano que remontam ao século I a.C.¹ Muito mais que a exposição de uma confusa mistura de elementos religiosos egípcios, gregos, babilônicos e judaicos, a tendência do *corpus* documental é a assimilação e a uniformidade. Podemos afirmar que os papiros mágicos exprimem o amplo pluralismo religioso e cultural do Egito helenístico e romano. O contexto histórico de produção dos papiros mágicos, dos séculos II a.C. ao V d.C., corresponde ao período de dominação romana sobre o Egito. Entretanto, as menções aos deuses e rituais romanos são pouco frequentes, indicando uma forte conexão do Egito com a tradição helenística e menos com a tradição latina.²

Durante o período de dominação romana no Egito, a região da Tebaida, onde foram encontrados os *PGM*, foi transformada em região administrativa e formava, ao lado do Médio Egito e do Delta, a província do Egito romano. Nas cercanias de Tebas, apesar da dominação romana, podemos observar a permanência de aspectos tradicionais da época faraônica, como a urbanização das cidades e o culto aos deuses nilóticos (VASQUES, 2014,

¹ Os *PGM* não são os únicos documentos de caráter esotérico do Mundo Helenístico, existem muitos outros artefatos materiais como: símbolos inscritos em pedras preciosas, *ostrakas*, em argilas e tigelas, além de tabletes de ouro, prata, chumbo e estanho repletos de inscrições mágicas (BETZ, 1991).

² A presença de rituais, fórmulas e hinos dedicados a deidades nilóticas e do mundo helênico deve-se, em grande medida, aos estreitos contatos estabelecidos entre o Egito e a Hélade que remontam ao período da realeza micênica, durante a XVIII Dinastia egípcia (1540 - 1293 a. C.). Observa-se na "Escrita Linear B", com frequência, o termo *Aigyptiu*, de onde deriva o termo *Aigyptos*, o nome grego do Egito. A fundação da cidade de Naucratis, no delta do Nilo, importante centro de ligação do comércio grego já bem organizado no século VII a.C., conta como mais um indício da relação de proximidade entre o Nilo e a Hélade. Heródoto, em sua obra *Histórias*, também descreve a fase da dinastia Saíta como um período de grande aproximação e influência do Egito para com a Hélade. Entretanto, Heródoto conheceu um Egito já na condição de satrápia do Império Persa. Neste momento, o Egito havia se tornado uma região pluriétnica e plurilíngue, incluindo a corte persa, que residia em Mênfis, os altos funcionários reais, as guarnições militares, mercenários e comerciantes. E a língua oficial passara a ser o aramaico, característico da dinastia Aquemênida, denominado em egípcio de "escrita síria" (PEREIRA, 2005, p. 41). O Egito foi libertado da dominação assíria por um egípcio de nome Psamético. Em 658 a.C., auxiliado por Giges, da Lídia, e pelos mercenários gregos, Psamético conseguiu destruir todos os vestígios da suserania assíria, iniciando uma nova dinastia, a XXVI. Os reis dessa dinastia esforçaram-se para restabelecer a posição do Egito, promovendo a expansão comercial do país. O Alto Egito tornou-se uma rica região agrícola, onde se cultivavam os produtos vendidos ao Baixo Egito (MOKHTAR, 2010, p. 67).

p. 54). Desse modo, quanto à organização e manutenção das atividades religiosas que tinham lugar nos templos egípcios, desde a época faraônica estavam sob a salvaguarda dos sacerdotes. Todavia, durante o domínio romano, o ofício passou às mãos de um funcionário de Alexandria, razão pela qual os sacerdotes perderam a prerrogativa sobre as atividades religiosas e sobre a administração dos recursos financeiros dos templos. Mais tarde, com o crescimento das elites, a administração financeira dos complexos templários ficou a cargo das ricas famílias locais, resultando no enfraquecimento dos templos como instituições, no território do Egito, entre os séculos III e IV.

Com o passar do tempo, o conhecimento acumulado acerca do exercício das práticas mágicas deu origem a manuais de magia, como os *PGM*, obra composta por várias receitas, fórmulas e instruções para a realização de rituais com os mais distintos objetivos: atrair, curar, maldizer e adivinhar (GARCÍA MOLINOS, 2015, p. 32). Os magos deveriam ter vasto conhecimento dos hinos sagrados, orações, invocações, astrologia, botânica, zoologia e estar familiarizados com os diferentes tipos de pedra existentes, e com sua aplicação em diferentes rituais. Além disso, os papiros eram os depositários do vasto repertório de preces, ritos e material necessários à execução de suas atividades (GARCÍA MOLINOS, 2015, p. 12). Os manuais de magia eram o suporte escrito mais prático para a organização de todo um repertório mágico-religioso que recolhia as tradições mágicas do Oriente Próximo, conjugadas com elementos greco-latinos e judaicos. É sabido que os manuais de magia adquiriram notável popularidade no Mundo Antigo, graças à grande quantidade de papiros mágicos encontrados e às informações como as de Paulo de Tarso, Suetônio e Amiano Marcelino, que mencionam a destruição de numerosos livros de magia em contextos de intolerância religiosa.

Na condição de manuais de magia, os *PGM* nos apresentam um mundo religioso diverso. Nele, podemos encontrar contemporaneamente divindades provenientes de panteões distantes no tempo e espaço (SANZI, 2006). Gregos de língua, mas egípcios de origem, os *PGM* constituem uma das mais importantes fontes para a compreensão das práticas religiosas do Mediterrâneo antigo (BRASHEAR, 1995). Datados entre os séculos II a.C. e V d.C., os papiros recolhem uma série de fórmulas, rituais e práticas mágicas do cotidiano do Egito greco-romano (BETZ, 1991; BRASHEAR, 1995). Na compilação de papiros da qual dispomos, a maior parte é composta por textos datados entre os séculos III e V. Contudo, a afirmação de que a prática da magia e da adivinhação se tornou mais recorrente a partir do século III não deve ser levada em conta, visto que as tradições mágico-religiosas no Mundo Antigo eram, como dissemos, milenares.

O *corpus* justapõe textos de estilo e conteúdo diversificados, assemelhando-se a um *caderno de anotações* de um mago. Adivinhação, encantamentos, simpatias, exorcismos,

breves narrativas mitológicas são alguns dos temas presentes. Também são mencionadas, nos papiros, importantes divindades do Oriente Próximo e da Hélade, cujas principais características eram as promessas de sobrepujar as angústias diante da morte. A deusa Perséfone, Selene, Ártemis, a antiga deusa babilônica Ereshkigal e personagens da tradição judaica, como os anjos Miguel, Rafael, Gabriel, Moisés, Abraão e Salomão são algumas das figuras religiosas mais invocadas nos papiros (TURCAN, 2001, p. 268). A influência egípcianizante dos deuses Osíris, Seth e Agathodaimon, bem como de outras divindades, como Hélio, Afrodite e, por fim, o Deus dos judeus, identificado como Iao, Sabaoth, Adonai e Eiloein, pode ser constatada em vários rituais mágicos (BETZ, 1991, p. xlvi).³

As evidências arqueológicas e literárias, inclusive de época romana, como é o caso dos manuais de magia, amuletos, gemas mágicas e dos *PGM*, não deixam dúvida de que havia, no Império, inúmeros praticantes dos mais diversos tipos de magia. Por outro lado, o expressivo repertório de papiros provenientes do Egito, datados a partir do século III, pode ser explicado pela crescente popularidade dos homens divinos, os *theioi andres*, como magos, adivinhos e filósofos teurgos. Todos homens sábios, conhecedores dos saberes esotéricos, convertidos em taumaturgos, capazes de feitos maravilhosos, como produto da revelação divina, por meio do conhecimento que possuíam da *ars magica*. O protagonismo do *theios aner* torna-se mais evidente, no contexto do Império Romano, a partir do século III, momento em que “o dualismo e o ascetismo se afirmam como as principais características da sensibilidade religiosa da época, fazendo com que todos que possuíam trânsito com as forças sobrenaturais apareçam como guardiões do mundo,” em oposição a espíritos de mau agouro acusados de serem responsáveis pelas calamidades e miséria (SILVA, 2003, p. 172).⁴

O *theios aner* era um sábio, um filósofo que, devido ao notável conhecimento que possuía sobre o sagrado, atuava como líder, um agente de poder para seus seguidores, como é o caso dos mistagogos dos *PGM*. Convertido em taumaturgo, o mistagogo,

³ Sobre a magia egípcia da época faraônica, bastante conhecida devido à abundância de textos escritos e de monumentos, recebia, originalmente, o nome *heka*, e era considerada um atributo do deus Rá. Contudo, outras divindades praticavam-na, como os deuses Thot e Ísis, que utilizaram as artes mágicas para curar Hórus (RITNER, 1993). Os deuses considerados precursores da *ars magica* são Ísis, Thot, Hermes e Hécate, identificados como os patronos das artes mágicas, reveladores do *mysterium* aos mistagogos.

⁴ A historiografia tradicional sempre deu grande relevância à organização do sistema político romano. Motivo pelo qual o século III, na análise histórica de Edward Gibbon (1788), na obra *História da decadência e queda do Império romano*, foi considerado um período de crise da sociedade romana, visto que entre os anos 235 e 284 muitos generais declararam-se imperadores, incentivados por suas conquistas militares na defesa das fronteiras, pelas lutas civis e impossibilidade de implementar uma sucessão política reconhecida concisa, após a morte de Severo Alexandre, e o conseqüente fim da dinastia iniciada em 193, com a ascensão de Septímio Severo. A crise sucessória e a ameaça constante de invasões ao Império pelos diversos povos “bárbaros” foram entendidas por Edward Gibbon como evidências do fim do Império Romano. Entretanto estas análises, que levaram em conta apenas os aspectos políticos e militares, são insuficientes para se compreender o século III (GONÇALVES, 2006).

homem de vida irrepreensível, estabelecia sua proximidade com o mundo dos deuses através dos poderes sobrenaturais de que desfrutava por intermédio das divindades e demais seres espirituais que conclamava em seu auxílio, como observamos num trecho do *PGM XII*, 144-152:

Petição de um sonho. Um método exato para tudo. Usando sangue de codorniz, desenhe em uma faixa de linho o deus Hermes, de pé, com rosto de Íbis. Depois, com mirra escreva também o nome e diga a fórmula: Venha a mim rápido, você que tem o poder. Invoco a ti, o designado deus dos deuses que está acima dos espíritos, para mostrar isso a mim em sonhos. Eu conjuro [você] pelo seu pai, Osíris, e Ísis, sua mãe, para me mostrar uma de suas formas, e revelar o que eu quero. Seu nome é *ÉIIOUATHI PSRÉPNOUA NERTÉR DIOCHASBARA ZARACHŌ*, a quem eles chamam *BALCHAM*. Revelar isto sobre todas as coisas [sobre a qual] eu pergunto.

No excerto do papiro acima destacado, o mago realiza a prática mágico-religiosa a fim de comunicar-se com as divindades por meio da prática da oniromancia, a adivinhação por meio dos sonhos. A oniromancia era a forma mais direta de o indivíduo entrar em contato com os deuses (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 430). No trecho supracitado, o mago conclama o apoio dos deuses Hermes com cabeça de Íbis, numa clara referência ao deus egípcio Toth, e os deuses Osíris e Ísis. A fim de compelir as divindades a satisfazer sua prática divinatória, o mago entoava o nome mágico das divindades, potencializando ainda mais o conjuro, demonstrando que não bastava suplicar aos deuses, era necessário conhecer a forma correta de fazê-lo.⁵

A revelação onírica, como forma de adivinhação é muito antiga e não é uma prática exclusiva dos magos dos *PGM*. No Egito, acreditava-se que durante o sonho as pessoas teriam acesso a um universo diferente do habitual e que, enquanto o corpo estava repousando, a alma despertava para uma nova vida. O Antigo Testamento também faz várias referências aos sonhos como uma maneira legítima de comunicação entre Deus e seus escolhidos, como os sonhos de José, cujas premonições provocavam a ira de seus irmãos:

Ora, José teve um sonho e o contou a seus irmãos, que o odiaram mais ainda. Ele lhes disse: "Ouvi o sonho que eu tive: pareceu-me que estávamos atando feixes nos campos, e eis que o meu feixe se levantou e ficou de pé, e vossos feixes o rodearam e se prostraram diante de meu feixe". Seus irmãos lhes responderam: "Queres acaso governar-nos como rei ou dominar-nos como senhor?" E eles o odiaram ainda mais, por causa de seus sonhos e de suas intenções (*Gênesis*, 37, 5-9).

⁵ Os egípcios acreditavam que as palavras possuíam uma força criadora. A criação estava relacionada à força mágica do nome, à palavra divina ao nome mágico. Nesse sentido, a prática mágica poderia se tornar ainda mais poderosa se o conjurador conhecesse o nome mágico (verdadeiro) da divindade invocada (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 430).

Os sonhos poderiam revelar prodígios para uns e infortúnios para outros. Mas, sem dúvida, distinguiam o portador do sonho profético, aquele que recebera a revelação, como um agente de poder em potencial, devido à possibilidade que tinham de “romper com a cadeia completamente impessoal de acontecimentos que governam o destino” (LUCK, 1995, p. 279). O mago, após a realização do rito mágico, estava apto a receber as revelações proféticas e poderia introduzir um poder pessoal a fim de influenciar no desenrolar dos acontecimentos.

Dessa forma, o mistagogo, reconhecido como *theios aner* em virtude da familiaridade que possuía com as divindades invocadas, cumpria a função de mediador entre o mundo sobrenatural e o natural. Sendo os mistagogos detentores de saberes provenientes da revelação após um ritual de iniciação ou de sonhos oraculares. A prática da magia e da adivinhação era para os magos e adivinhos a condição fundamental para que pudessem adentrar nos domínios dos deuses, uma vez que a reprodução correta da sabedoria posta à disposição dos *theioi andres* pelos próprios deuses abria o portal e a possibilidade de comunicação entre os homens e as divindades, como nos apresenta o *PGM*, XII, 152-160:

Encanto para uma revelação divina: invocar o grande nome em um momento de grande atribulação, em crises importantes e prementes. Caso contrário, você se culpará. Além disso, diga três vezes $\text{I}\alpha\omega$, depois o grande nome da divindade. Eu invoco você, [...] ABLANATALBA ABRASLAOUA AKRAMMACHAMAREI THÓTH HÓR ATHÓÓPÓ. Venha, senhor e revele. Virá o senhor com figura de serpente e te responderá. Quando você [o] dispensar, faça uma oferta de uma pele de serpente.

No trecho da fórmula mágica aqui apresentada observamos, num primeiro momento, a recomendação quanto ao uso moderado do encantamento, tendo em vista o cuidado com a manutenção do vínculo harmonioso entre homens e deuses, devendo tal feitiço ser utilizado apenas em momentos de real necessidade. A invocação segue, recorrendo-se à menção ao “nome mágico” da divindade como condição fundamental à completa execução do ritual. O apelo que o devoto deve fazer ao “grande nome da divindade” (*PGM*, XII, 154-155) tem um objetivo claro: garantir a eficácia do feitiço. Para tanto, era necessário que o mago conhecesse o “nome secreto” da divindade, a fim de desfrutar do seu “verdadeiro” ser e poder. O conhecimento do nome mágico dos deuses e deusas era um dos muitos atributos dos mistagogos, revelado apenas aos iniciados nos cultos de mistério. No Egito e em muitas outras civilizações do Mundo Antigo, o nome encerrava a essência mágica de seu portador. Homens, mulheres, objetos, animais só existiam a partir do instante em que recebiam um nome. Portanto, mais que um meio

de identificação, o nome representava a manifestação de um ser com todas as suas qualidades e atributos (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 407).

A fórmula mágica apresentada no PGM XII, 154-154 indica como recomendação, a fim de se obter o êxito do ritual, a repetição, por três vezes,⁶ da palavra *lao*, um dos nomes divinos do deus Abrasax. Desse modo, podemos formular algumas conclusões: 1) o ritual era realizado em homenagem ao deus Abrasax, apesar de seu nome “comum”, pelo qual era mais conhecido, não ser mencionado; 2) o nome verdadeiro da divindade não deveria ser invocado ao bel prazer do consulente, recomendando-se moderação; 3) o ritual tinha objetivos divinatórios; e 4) a prática da oferenda votiva, como fator mediador das relações estabelecidas entre o plano material e o plano espiritual, era o elemento que formalizava os vínculos entre o mago e os deuses. Em várias gemas e textos mágicos, Abrasax é representado como um ser mitológico com cabeça de galo, tronco de homem, as pernas transformadas em serpentes, carregando numa mão uma adaga e, na outra, um escudo. Era uma divindade muito associada aos poderes divinos e à proteção contra o mal.

A invocação do nome mágico dos seres divinos, associada à correta entonação das *voces magicae*, compunha o ambiente místico ideal à manifestação da divindade compelida pela fórmula mágica. Ao término da prática ritual, sanadas as dúvidas do mago, a deidade estaria dispensada, não sem antes receber a oferta votiva de seu invocador. Sendo assim, a comunicação entre o mundo natural e o sobrenatural poderia ser realizada mediante a interferência positiva do mago, que possuía o conhecimento necessário à execução do ritual. Caberia a ele, portanto, limitar e direcionar os efeitos da associação que se esperava entre a palavra mágica e o objetivo da prática ritualística. No caso, a revelação divina. Por meio das *voces magicae*, corretamente entoadas o feitiço adquiria eficácia.

O mistagogo se valia de todo um conjunto de paramentos mágico-simbólicos para lidar com as forças invisíveis, produzir sonhos oraculares, interferir nos acontecimentos futuros e garantir a proteção divina. Segundo Bowman (1996), todo esse aparato ritual adquire grande popularidade no Egito a partir do século III, sob a forma de encantamentos, amuletos e fórmulas, como vemos nos papiros e no grande número de artefatos mágicos encontrados em todas as regiões do Mediterrâneo antigo, evidenciando assim que as práticas mágico-religiosas não eram exclusivas do Oriente Próximo, mas uma prática cultural reconhecida como eficaz nas mais distintas regiões do Império Romano.

⁶ O número três também era considerado mágico, pois, representava a unidade e dualidade simultaneamente, já que resulta da soma do menor número par e do menor número ímpar.

Muitas das fórmulas mágicas presentes nos papiros contêm, ao lado de invocações e súplicas, receitas para a elaboração de amuletos mágicos que deveriam ser utilizados pelos magos durante os rituais divinatórios, como podemos observar no *PGM*, V, 215-235:

Anel de Hermes. Preparação do escaravelho: pegue um escaravelho/ gravado como abaixo se descreve, ponha-o sobre uma mesa de papiro e coloque sobre a mesa uma folha limpa e galhos de oliveira, espalhando-os sobre e no meio da mesa/um pequeno incensário ardendo mirra e *kyphi*. Tenha preparado um pequeno vaso de faiança, no qual deve haver extrato de lírio ou mirra ou canela. Pegue o anel e coloque-o dentro do extrato, tendo purificado [ele] com antecedência de tudo, e queimando no incensário o *kyphi* e a mirra. Deixe [o anel] três dias. Pegue-o [da mesa] e coloque-o em um lugar purificado. Tenha em mãos/para a consagração pão puro e quaisquer frutas da estação.

O encanto acima descrito objetiva ensinar ao oficiante do ritual a preparação de um poderoso amuleto sob a forma de um escaravelho, um anel dedicado ao deus Hermes. O método de preparação do amuleto faz parte de um encantamento mais amplo, dedicado a “conhecer tudo o que aconteceu, está acontecendo e vai acontecer” (*PGM*, V, 295). Para o mago ter o poder de conhecer o passado, o presente e o futuro dos homens era fundamental possuir um anel que lhe permitisse se comunicar com as divindades. Muitos artefatos mágicos apresentados nos papiros tinham por finalidade servir como suportes que comportavam, em seu interior, uma complexa gama de conhecimentos mágico-religiosos, como símbolos, palavras mágicas e rituais que lembravam a trajetória mística das divindades invocadas.

Desse modo, o anel não era apenas um objeto, um adorno utilizado pelo mistagogo, mas um paramento mágico. O amuleto supracitado é um importante objeto apotropaico, cuja eficácia mágica é ativada pelo mago a fim de lhe capacitar a entrar em contato com as divindades e ter o domínio sobre o tempo e o destino dos homens. O poder mágico atribuído ao objeto era manipulado pelo mistagogo, o único detentor da *techné*, o conhecimento sagrado do qual apenas ele desfrutava. Portanto, qualquer artefato no qual se inscrevia o nome ou o emblema de uma divindade se convertia em um amuleto dotado de poderes mágicos, e o responsável por essa transformação do artefato, de sua natureza original em *materia magica*, era o mago (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 53).

Com o propósito de investigar a utilização e consumo de tais objetos mágicos pelos mistagogos, na condição de agentes de poder local nas comunidades do Egito tardo-antigo, incluímos nesse artigo um breve estudo sobre a coleção de gemas e entalhes mágicos reunidos na Biblioteca Nacional da França, que nos permitem identificar os materiais utilizados na produção de gemas mágicas, os símbolos contidos nos objetos e seu significado. O amuleto descrito no encantamento mencionado acima, por exemplo, comparece no inventário de artefatos mágicos da Biblioteca Nacional, como vemos a seguir:

Figura 1 - gema mágica de um escaravelho

Classificação iconográfica: gema. Publicação: Delatte-Derchain 1964, n. 51. Número: 143. Material: Jaspe verde. Dimensões: 1,80 x 1,30 x 0,33. Anverso: Escaravelho inscrito dentro de uma representação da serpente *Ouroboros*. Reverso: Representação de três serpentes, três escaravelhos e três crocodilos e acima das imagens a inscrição COYMARTAI. **Fonte:** Mastrocinque (2014, p. 61).⁷

Os amuletos com a representação de um escaravelho eram muito comuns no Egito e desde a época faraônica foram os mais produzidos. São artefatos mágicos encontrados em grande número pelos pesquisadores (ANDREWS, 1994, p. 50). O escaravelho, no Egito antigo, representava a capacidade de autocriação, de uma nova vida, e, por extensão, de ressurreição, sendo venerado com o nome de Khepri, "aquele que nasceu da terra" (ANDREWS, 1994; VÁZQUES HOYS, 2003). Na imagem acima, a gema traz, no anverso, a imagem do escaravelho solar, entalhado no círculo mágico da serpente Ouroboros.⁸ Como o escaravelho representava a criação, foi associada a ele a imagem do deus egípcio da criação, Atum, e seu disco solar. Dessa forma, ao escaravelho era associada a imagem do Deus Sol. A imagem do escaravelho solar, que representava a luz, o calor e a própria vida, foi transformada em um importante amuleto funerário e apotropaico no Antigo Egito. Contudo, o uso de amuletos com forma de escaravelho não ficou restrito ao Egito faraônico. Artefatos mágicos poderosos, também tornaram-se populares na Síria e na Palestina (ANDREWS, 1994, p. 51). O mago, de posse do anel, disporia de um importante

⁷ A inscrição *Κοιμαρται* significa "proteção" (MASTROCINQUE, 2014, p. 61).

⁸ A imagem da serpente que morde a própria cauda é um símbolo mágico que representa o tempo infinito, que sempre começa (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 518).

instrumento para a realização do rito divinatório. O anel tinha uma função apotropaica imediata: a de proteger o mago em seu ponto mais sensível, os dedos da mão, utilizados para a emissão e recepção do fluido mágico (VÁZQUES HOYS, 2003, p. 535).

Algumas gemas mágicas eram utilizadas com objetivos apotropaicos, no decorrer dos rituais, a fim de evitar a ira da divindade sobre o mago, revelando assim, como defende Chronopoulou (2015, p. 15), que dedicar-se ao ofício da magia poderia ser perigoso. Muitos amuletos apotropaicos apelavam para divindades como Abrasax e Hélio, contendo inscrições com os nomes mágicos das divindades protetoras. A gema mágica representada a seguir, destinava-se à proteção de seu portador (MASTROCINQUE, 2014, 110). A presença de símbolos como o escudo e o chicote nos leva a essa conclusão. O amuleto é dedicado ao deus Abrasax:

Figura 2 - Amuleto de Abrasax



Classificação iconográfica: gema. Publicação: Delatte-Derchain 1964, n. 4. Número: 285. Material: Jaspero verde. Dimensões: 1,40 x 1,10 x 0,20. Anverso: Deus com cabeça de galo, posicionado à direita, com pernas de serpente, coberto com uma couraça, um ornamento sobre o elmo, segurando um chicote na mão direita e um escudo na esquerda. Observa-se a inscrição IAW. **Fonte:** Mastrocinque (2014, p. 112).

Os amuletos não tinham, no entanto, função apenas apotropaica para o mago que os fosse utilizar ou os consulentes, que portariam tais objetos. No caso da gema com a representação do deus Abrasax (Figura 2), temos os símbolos próprios da divindade (o escudo e o chicote) e o nome mágico pelo qual o deus deveria ser invocado. O amuleto encerrava, em dimensões mínimas, os fundamentos místicos acerca da essência divina

dos deuses. Logo, era um importante paramento sagrado, produto do conhecimento, do saber esotérico do qual apenas o mago desfrutava.

As gemas também eram instrumentos necessários à execução do ato mágico, como o que permitia conhecer o passado, o presente e o futuro dos homens. A gema mágica colocada em um anel convertia-se em um poderoso vetor, o canal de recepção da força mística emanada das divindades, como se pode verificar na continuação da prescrição do rito divinatório no *PGM*, V, 235-300:

Quando você tiver feito outro [incenso] ofereça galhos de videira [em fogo de]. Durante a oferta pegue o anel do extrato e coloque-o. Cubra-te ao amanhecer com o extrato [...] fique de frente para o nascer do Sol [e] diga o encanto dado [...] O encanto a ser dito a Hélios: eu sou Thouth, descobridor e fundador dos fármacos e das letras. Venha para mim, você está debaixo da terra; desperte-se para mim [...] Não permitirei que deus ou deusa deem oráculos até eu, NN, conhecer através do que está na mente de todos os homens, egípcios, sírios, gregos, etiópicos, de todas as raças e pessoas. Aqueles que me questionam venham à minha vista. Se eles falam ou estão em silêncio, que eu possa dizer a eles/o que aconteceu, o que está acontecendo, e o que vai acontecer com eles. E [até] conheço suas habilidades, e suas vidas, suas práticas e suas obras, seus nomes e aqueles de seus mortos, e de todos e eu posso ler uma carta selada e dizer-lhes tudo com toda sinceridade.

Após a confecção do amuleto mágico, encrustado em jaspe verde, com entalhe da imagem do escaravelho solar, e de todo processo de transformação do anel de objeto em amuleto, por meio do rito mágico, o mistagogo deveria continuar o ritual entoando o encantamento em direção ao deus Hélios, ao próprio Sol. A finalidade do encanto aqui transcrito não é louvar ou agradecer as divindades pelas suas benesses, mas invocar o seu auxílio para produzir alterações na realidade sensível, alçando seu oficiante à categoria de agente de poder em sua comunidade, visto que era capaz de romper com a ordem natural do mundo.

A prática da magia e da adivinhação, para os mistagogos, representava a condição fundamental para que pudessem adentrar nos domínios próprios das divindades, uma vez que a reprodução correta da sabedoria posta à disposição dos magos pelos próprios deuses, o rito, abria o portal de comunicação entre os homens e as divindades. Desse modo, os magos e adivinhos desfrutavam também da sacralidade, por intermédio da *ars magica*, entendida como uma forma específica de poder colocada à disposição dos oficiantes, capacitando-os assim a assumir uma posição de liderança, de se tornar referência espiritual no Egito tardo antigo, e a atuar como agentes de poder em suas comunidades (MONTERO, 1990; SILVA, 2003).

Por meio dos rituais consignados nos papiros mágicos, os mistagogos estavam aptos a operar maravilhas e a romper com o encadeamento presente/passado/futuro,

tarefa difícil ou mesmo impossível de ser atingida pelos seres humanos sem a interferência das divindades. Num mundo marcado pelo dualismo, os homens divinos eram os “únicos capazes de defender a sociedade contra as legiões de espíritos inferiores, os demônios da tradição judaico-babilônica, devido à proximidade com os deuses e anjos” (SILVA, 2003, p. 180). Portanto, neste artigo, ainda que de forma sucinta, analisamos a emergência dos magos e adivinhos como agentes de poder no contexto da sociedade do Egito tardo-antigo, uma vertente dos diversos homens divinos (*theioi andres*) que, a partir do século III, passaram a exercer uma influência cada vez maior na vida espiritual e política do Império Romano. Dispondo da magia como uma forma específica de poder, os magos e adivinhos ofereciam às comunidades e aos homens a proteção contra os infortúnios do cotidiano.

Referências

Fontes textuais

- A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.
- BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek magical papyri in translation*. Including the Demotic spells. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

Fontes arqueológicas

- DELATTE, A.; DERCHAIN, P. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Paris: Cabinet des Médailles, Bibliothèque Nationale, 1964.
- MASTROCINQUE, A. *Les intailles magiques du Département de Monnaies, Médailles et Antiques*. Paris: Éditions de la Bibliothèque Nationale de France, 2014.

Obras de apoio

- ANDREWS, C. *Amulets of Ancient Egypt*. London: The British Museum Press, 1994.
- BAGNALL, R. S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press, 1993.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. (Ed.). *Religions of Rome*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BETZ, H. D. Magic and mystery in the Greek Magical Papyri. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 244-259.

- _____. Introduction to the Greek Magical Papyri. In: BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek magical papyri in translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, p. xlii-liii.
- BOWMAN, A. K. *Egypt after the pharaohs, 332 B.C. – A.D. 642*. California: University of California Press, 1996.
- BRASHEAR, W. M. The Greek Magical Papyri: an introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. II, 18.5, p. 3380-3684, 1995.
- BROWN, P. *El mundo en la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Taurus, 1989.
- BURKE, P. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.
- BURKERT, W. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: Edusp, 1991.
- CHARTIER, R. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- CHRONOPOULOU, E. El oficio peligroso del mago. In: SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 13-30.
- ELIAS, N. SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.
- FISHWICK, D. *The imperial cult in the Latin West: studies in the ruler cult of the Western provinces of the Roman Empire*. Leiden: Brill, 1993.
- FRANKFURTER, D. The magic of writing and the writing of magic: the power of the world in Egyptian and Greek traditions. *Helios*, v. 21, p. 189-221, 1994.
- FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- GARCÍA MOLINOS, A. Sobre los recursos para persuadir al lector en los papiros griegos mágicos. In: SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015, p. 31-44.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GONÇALVES, A. T. M. Os Severos e a Anarquia Militar. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 175-192.
- GRAF, F. *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- LUCK, G. *Arcana mundi: magic and the occult in the Greek and Roman worlds*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.
- MACHADO, R. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. viii-xxiii.

- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Epu/Edusp, 1974.
- MONTERO, P. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1990.
- MOKHTAR, G. *História geral da África: África Antiga*. Brasília: Unesco, 2010. v. II.
- PEREIRA, R. G. G. *Helenização e egípcianização: re-construção de identidades no Egito helenístico*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.
- REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Org.) *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.
- RITNER, R. K. *The mechanics of Ancient Egyptian magical practice*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no Mundo Helenístico-Romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: Eduece, 2006.
- SCHEID, J. *La religion des romains*. Paris: Armand Colin, 1998.
- SILVA, G. V. da (Org.). *Conflito cultural e intolerância religiosa no Império Romano*. Vitória: GM, 2008.
- _____. A orientalização do Império Romano: aspectos religiosos. In: ANDRADE FILHO, R. O. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. Santana de Parnaíba: Solis, 2005, p. 195-208.
- _____. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis x Atargátis nas *Metamorfoses*, de Apuleio. *Revista de História da Ufes*, n. 9, p. 27-39, 2001.
- _____. Política, ideologia e arte poética em Roma: Horácio e a criação do Principado. *Politéia*, v. 1, n. 1, 2001, p. 30-51.
- _____. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da 'basileia' (337-361)*. Vitória: Edufes, 2003.
- SUÁREZ, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (Ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015.
- TURCAN, R. *Los cultos orientales em el mundo romano*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2001.
- VASQUES, M. S. Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano. *Romanitas*, n. 3, p. 47-64, 2014.
- VÁZQUES HOYS, A. M. *Arcana magica: diccionario de símbolos y términos mágicos*. Madrid: Uned, 2003.

O uso das *voces magicæ* nos *Papiros Mágicos Gregos*

The usage of voces magicæ in the Greek Magical Papyri

Patrícia Schlithler da Fonseca Cardoso**

Resumo: O presente artigo busca analisar o uso das *voces magicæ* (VM) nos *Papiros Gregos Mágicos* (PGM). As VM são palavras sem sentido lexical aparente, semelhantes à *abracadabra*, bastante comuns em textos mágicos. Os PGM são uma coletânea de textos mágicos do Egito greco-romano, composta por diversos manuais de magia e outros textos. A análise das VM se baseia em critérios sintáticos e contextuais, focando em seu uso e funções, em oposição a uma postura mais tradicional etimológica.

Abstract: The present article aims at analyzing the usage of *voces magicæ* (VM) in the *Greek Magical Papyri*. VM are words with no evident lexical meaning, similar to *abracadabra*, and are very common in magical texts. The PGM are a collection of magical texts from Greco-Roman Egypt, and it features many magical handbooks manuals and other types of text. The analysis is based on syntactical and contextual criteria and it focuses on how the VM are used and their functions, in opposition to a more traditional etymological posture.

Palavras-chave:

Papiros mágicos;
Magia grega;
Magia egípcia;
Voces magicæ;
Egito greco-romano.

Keywords:

Magical papyri;
Greek magic;
Egyptian magic;
Voces magicæ;
Greco-Roman Egypt.

Recebido em: 10/03/2017
Aprovado em: 30/04/2017

* O presente artigo é baseado na dissertação de mestrado da autora intitulada *Voces magicæ: o poder das palavras nos Papiros Gregos Mágicos*. Para maiores detalhes sobre a metodologia utilizada, análise e *corpus* selecionado dentro dos papiros, ver: Cardoso (2016).

** Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo com estágio na Universidade de Oxford (2016) e graduação em Letras pela Universidade de São Paulo (2012) com habilitação em Português e Grego.

Introdução

Os *Papiros Gregos Mágicos* são uma coletânea de textos encontrados no Egito sobre magia. Neles, encontramos manuais de magia com receitas para várias finalidades: como obter sucesso nos negócios, como se tornar invisível, como invocar um deus para obter profecias, encantamentos para atrair a pessoa amada e até para obter um *daimon* assistente capaz de carregar o praticante pelos ares em suas costas. Encontramos também registros de feitiços realizados (magia aplicada), como papiros com encantamentos escritos com o praticante e a vítima identificados. Além disso, encontramos ainda alguns textos sobre astrologia e oráculos.¹

O papiro mais antigo da coletânea data do século IV a.C. e o mais recente, do século VII d.C. No entanto, a maior parte dos textos foi produzida entre II e V. Os papiros foram encontrados no Egito, especialmente nas cidades de Tebas e Oxirrinco, mas também nas regiões do Fayum, Memphis e Antinoe.² Portanto, os papiros se inserem no contexto do Reino Ptolomaico e do Egito como província romana. Os *Papiros "Gregos" Mágicos* são assim chamados por conta da língua em que foram escritos: grego.³ No entanto, esse nome não representa exatamente a origem do conteúdo desses textos. Os feitiços apresentam influências de várias outras culturas, especialmente da egípcia. Eles são exemplos da magia greco-egípcia, característica do período e da área em questão.⁴ O sincretismo religioso é notável nesse *corpus*, e encontramos textos direcionados a Hermes-Tot, Tifão-Set e Zeus-Hélios-Sarapis, por exemplo. Isso acontece como decorrência de diversas tradições vivendo juntas no Egito ao longo dos séculos. De fato, o deus invocado mais vezes no *corpus* é Iao, o deus hebraico, o que mostra uma considerável influência judaica nos textos (SMITH, 1979, p. 132). Além da coexistência de diferentes povos, o sincretismo nos textos mágicos pode ser também justificado pela tendência de amalgamar diferentes tradições como meio de aumentar a eficácia dos feitiços, atribuindo-lhes um caráter estrangeiro misterioso e, portanto, mais poderoso.

¹ Um oráculo digno de nota é *PGM*, VII, 1-148, que consiste em versos homéricos junto a três números de 1 a 6 (111 a 666). O praticante deve jogar um dado três vezes e assim obterá um verso homérico como resposta às suas perguntas. Dentre os textos astrológicos, podemos citar *PGM*, IV, 835-849 e *PGM*, CX.

² Para maiores detalhes sobre a origem e as datações dos papiros, ver: Brashear (1995). Para um bom resumo de como se deu a compilação dos papiros, ver Diblasi Neto (2015). As principais edições dos papiros que temos são as de Preisendanz (2001) e Betz (1992); o texto grego também está disponível no TLG. A edição de Preisendanz também inclui cinco *ostraka* com feitiços. Dessas, apenas duas delas não são egípcias (4 e 5, de Megara e Olbia, respectivamente); todo o resto do material incluso no *corpus* dos *Papiros Gregos Mágicos* é de origem egípcia.

³ Porém, encontramos também alguns textos em copta e demótico. Os textos demóticos foram inicialmente excluídos da coletânea na primeira edição organizada majoritariamente por Preisendanz (2001), mas foram incluídos novamente na edição de Betz (1992).

⁴ Sobre a relação dos *Papiros Gregos Mágicos* com outros *corpora* de magia egípcia, ver: Ritner (1995, p. 3358-3371).

Voces magicae

Um elemento bastante peculiar dos feitiços dos *Papiros Gregos Mágicos* são as chamadas *voces magicae* (palavras mágicas). Também conhecidas como *onomata barbara*, *voces mysticae* ou *nomina magica*, as *voces magicae* são palavras aparentemente sem sentido lexical utilizadas em feitiços, semelhantes ao “abracadabra” pronunciado pelos ilusionistas quando tiram o coelho da cartola. Elas se tornam produtivas nos *Papiros Gregos Mágicos* a partir do século III, porém encontramos alguns exemplos no século I e palavras misteriosas já eram utilizadas na magia assíria e egípcia desde o segundo milênio a.C. (BRASHEAR, 1995, p. 3429-3430). Gager (1992, p. 7) as encaixa numa classificação de “uso não-padrão da linguagem”, juntamente com palíndromos, séries de vogais e formas geométricas construídas com palavras. Tal uso de linguagem “fora dos padrões” é muito característico dos papiros mágicos. Porém, definir o que realmente está fora dos padrões ou o que não possui sentido pode se tornar uma tarefa bastante complexa.

Brashear (1995, p. 3434) se refere às *voces magicae* que realmente não possuem sentido como “*voces magicae bona fide*”. Nesse caso, não conseguiríamos extrair nenhum tipo de significado delas; não há nenhuma origem etimológica clara, ou significado lexical reconhecível. Observemos o exemplo abaixo, retirado de um feitiço direcionado a Apolo para obter revelações:

δεῦρ' ἄγε, θεσπίζων, μαντεύεο | νυκτὸς ἐν ὥρῃ. ἀλλαλαλα· ἀλλαλαλα· σανταλαλα·
ταλαλα. ἄ λέγε τοῦτο τὸ ὄνομα καὶ || αὐτὸ ἐν ὑφαιρῶν πτερυγοειδῶς.

Vamos, profetize, vaticine durante a noite, na hora. *VM* diga esse nome e dele subtraia um em forma de asa (*Papyri Graecae Magicae* II, 1-64, II, 4-5).

A princípio, não podemos extrair nenhum significado das palavras em itálico. Elas figuram logo após o pedido direcionado a Apolo e encerram o *logos* do feitiço. Elas são, no entanto, bastante sonoras e parecem ser uma linguagem especial, diferente do resto do encantamento.

Seria possível imaginar que sequências de vogais se encaixariam nessa categoria. Encontramos diversas sequências de vogais nos feitiços, seja em ordem alfabética, ou com uma repetição numérica específica, ou mesmo em disposições visuais formando desenhos.⁵ No entanto, sustentar a hipótese da ausência de significado se torna difícil

⁵ Para alguns exemplos dessas formações, veja: *PGM*, VII, 652-660; *PGM*, I, 1-42; *PGM*, II, 1 -64; *PGM*, II, 64-184; *PGM*, III, 1-164; *PGM*, IV, 296-466; *PGM*, V, 70 -95; *PGM*, VII, 215-18 e também a seção “Independente” na análise a seguir.

ao considerarmos que as sete vogais gregas (α, ε, η, ι, ο, υ, ω) possuíam significado simbólico, podendo se remeter a planetas ou anjos (VERSNEL, 2012, p. 115). Portanto, apesar de não possuírem significado lexical, não é possível afirmar que tais sequências são completamente esvaídas se sentido.

Encontramos também vários nomes reconhecíveis junto às *voces magicæ*. Esses nomes podem ser tanto gregos quanto não-gregos; além do já citado Iao, encontramos também Hermes, Hélios, Harpócrates, Tifão, Sabaoth, Adonai, Abraxas, Isis, Osíris, Rá, entre outros. Os nomes divinos não aparecem somente como invocações “normais”, mas sim misturados às palavras consideradas sem sentido. Além disso, encontramos palavras com sentido lexical misturadas às *voces magicæ*; ἄναξ, καί e artigos são exemplos bastante comuns. Tal mistura não parecia ser problemática para os autores dos feitiços; de fato, provavelmente era vista como uma qualidade.

Por fim, encontramos também palavras com sentido lexical em outras línguas senão o grego, especialmente em copta. Novamente a mistura de palavras com e sem sentido lexical, ainda mais em línguas diferentes, parece contribuir para o efeito das *voces magicæ*.⁶

Uma possível explicação para a existência das *voces magicæ* é a de que essas palavras seriam uma linguagem especial compreendida pelos deuses. Graf (1997, p. 219-220), fazendo referência a Jâmblico, argumenta que os deuses teriam uma linguagem própria, diferente de qualquer linguagem humana. Tal linguagem estaria além do entendimento dos praticantes, sendo direcionada apenas aos deuses. Outra explicação relacionada é que as palavras mágicas seriam nomes secretos dos deuses. A expressão ὄνομα comumente acompanha sequências de palavras mágicas e, em alguns casos, também encontramos “nomes secretos” ou “nomes sagrados”. A palavra ὄνομα é ambígua e pode ser traduzida tanto como “nome” ou como “palavra”, mas seu uso recorrente pronomes de segunda pessoa (σὸν ὄνομα, ὄνομά σοι) nos leva a considerar tais palavras como nomes dos deuses em questão.⁷ O conhecimento dos nomes secretos dos deuses poderia angariar credibilidade ao praticante, que dessa forma estabelecia uma relação de proximidade com o deus (GRAF, 1991, p. 192).

⁶ O uso da língua copta é bastante notável especialmente nas construções de identificação divina, que serão discutidas mais à frente. Porém, podemos enumerar alguns feitiços que possuem copta em seus *logoi*: PGM, I, 247-262, PGM, III, 1-164, PGM, III, 282-409, PGM, III, 410-423, PGM, III, 633-731, PGM, IV, 1-25, PGM, IV, 52-85, PGM, IV, 86-87, PGM, IV, 88-93 e PGM, VII, 311-16.

⁷ Dentro do *corpus* estudado na dissertação de mestrado, na qual esse artigo se baseia, foram encontradas 37 ocorrências de ὄνομα ligados a um pronome de segunda pessoa. O total de ocorrências analisadas foi 690, representando um total de 5,36% das ocorrências de palavras mágicas estudadas.

Outra explicação para algumas dessas palavras é que elas seriam o resultado da tentativa de transcrever encantamentos falados, especialmente da língua egípcia. Durante os últimos séculos do primeiro milênio a.C., a língua egípcia era escrita num alfabeto próprio, uma versão cursiva dos hieróglifos chamada de demótico. A partir do século I e II, começam a ser feitas tentativas de escrever a língua egípcia utilizando o alfabeto grego (juntamente com alguns sinais demóticos suplementares). Tal esforço caracteriza o que chamamos de copta antigo e, na verdade, alguns dos exemplos mais antigos são encontrados em textos mágicos (SATZINGER, 1991). O alfabeto grego era utilizado em glosas ao lado de nomes divinos, a fim de explicitar sua pronúncia.⁸ É evidente que a pronúncia correta dos nomes e palavras era importante para que o encantamento fosse bem-sucedido. De fato, várias palavras que no passado foram consideradas sem sentido lexical, hoje já foram identificadas como egípcias.⁹ Versnel (2002, p. 107-108) afirma que há três explicações tradicionais para as *voces magicæ*. Elas poderiam originalmente ter significado lexical, mas em línguas que hoje não temos mais acesso ou que se perderam; elas possuem de fato significado lexical em línguas conhecidas, porém nós ainda não o deciframos; e, por fim, a hipótese de que as palavras são propositalmente sem sentido. Essas explicações possuem uma atitude etimológica, que tenta buscar a origem dessas palavras.

Apesar da postura etimológica resumida por Versnel (2002) ser extremamente interessante e, em alguns casos, bastante frutífera, até hoje não encontramos explicações para várias palavras mágicas (ou mesmo encontramos soluções contraditórias).¹⁰ Dessa forma, optamos por analisar de que maneira as *voces magicæ* são de fato utilizadas nos textos, focando mais em suas funções do que em seu significado. Para isso, adotamos uma postura sintática e contextual. Como já foi argumentado, é comum encontrarmos palavras lexicais e nomes reconhecíveis entre as *voces magicæ bona fide*. Por essa razão, não excluimos da análise as ocorrências que apresentavam palavras reconhecíveis, considerando como *voces magicæ* os diversos tipos de uso de linguagem fora do padrão sem um significado lexical imediato, mesmo quando acompanhado de itens lexicais ou nomes reconhecíveis.

⁸ Para uma análise detalhada do uso de grego e copta em papiros mágicos bilíngues, ver Dielemann (2005, p. 47-144).

⁹ Brashear (1995), em seu catálogo de *voces magicæ*, indica várias palavras com origem egípcia. Alguns exemplos: καρφιουθ, "pai primeiro"; κεφ, "macaco"; Βαινωωωωχ, "espírito da escuridão"; αρτεν, "criatura elevada"; αχεβυκρωμ, "o que carrega o brilho do sol e o fogo", equivalente ao grego πυρφορός, entre outras.

¹⁰ Brashear (1995, p. 3436-3437) cita alguns exemplos de *voces magicæ* com etimologias diversas. *Semesilam*, por exemplo, inicialmente era explicada como "sol eterno" em hebraico; porém, foi depois associada com o aramaico *shemi shelam*, "meu nome é paz".

Usos das *voces magicæ*

Invocações

A primeira situação na qual costumamos encontrar *voces magicæ* é a invocação. Nesse caso, as palavras aparecem junto a nomes divinos, quase funcionando como epítetos. As palavras mágicas podem aparecer junto a vocativos, objetos de um verbo de invocação ou mesmo acompanhando nominativos que são comumente utilizados como vocativos na linguagem dos papiros mágicos (BARBER, 1954, p. 150-151). A mistura de casos em invocações é bastante comum no *corpus*; é possível encontrar termos vocativos, nominativos e acusativos numa mesma sequência, todos cumprindo a função de uma expressão vocativa (BARBER, 1954, p. 151-153). O exemplo a seguir apresenta um verbo de invocação (ἐπικαλοῦμαι), seguido de acusativos, *voces magicæ* e vocativos:

σὲ ἐπικα|λοῦμαι, [προπ]άτωρ, καὶ δέομαί σου, αἰωναίε, αἰωνακ<τ>ινοκρά|τωρ, αἰωνοπολοκράτωρ, ἐπὶ τοῦ ἑπταμερ[ί]ου σταθεῖς χᾶω| χᾶω·χᾶ·ουφ· χθεθωνίμεεθηχρινί[α.] μερουμί| Ἄλδα ζω βλαθαμμ.α.χῶθ φριξᾶ ηκ.ε.[..] φρηιδρυ|μηω φερφ.ριθω ἰαχθω ψυχεω φριθμεω [ρ]ωσερωθ | θαμαστρα φατιρι ταωχ ἰαλθεμεαχε· ὁ τὸ ρίζωμα δια| κατέχω[ν, ὁ] τὸ ἰσχυρὸν ὄνομα ἔχων τὸ καθηγιασμένον | [ὕ]πὸ πάντων ἀγγέλων.

Eu te invoco, ancestral, e te imploro, eterno, eterno dominador dos raios solares, eterno dominador dos círculos celestes, que está de pé sobre o heptamerião (VM) o que segura a raiz, possuidor do nome forte consagrado por todos os anjos (PGM, I, 195-222, ll. 199-207).

Esse exemplo, retirado de um feitiço que pede proteção a Hélios, ainda menciona o “nome forte” do deus, que pode ser uma referência às *voces magicæ* pronunciadas. Como já foi dito, a palavra ὄνομα era comumente utilizada para se referir a palavras mágicas. É muito difícil afirmar com absoluta certeza que as *voces magicæ* têm como referente o deus Hermes, ou que ὄνομα esteja de fato se referindo a elas. Porém, o contexto nos induz a essa interpretação, assim como encontramos outros encantamentos com palavras mágicas em situações semelhantes:

ἀλλὰ σύ, ὦ Ἑκάτη, πολυώνυμε, παρθέ|νε, Κούρα, <έ>λθέ, θεά, <κ>έλομαι, ἄλως φυ|λακὰ καὶ ἰωγή, Περσεφόνα, τρικά|ρανε, πυρίφοιτε, βοῶπι, βοουφορβη, | πανφόρβα, φορβαρα· Ἄκτιωφι, Ἐρεσχι|γγάλ Νεβουτοσοουαληθ· παρὰ θυραῖς πυ|πυληδεδεζω ῥηξιπύλη τε. δεῦρ' Ἑκάτη,

Mas tu, ó Hécate, de muitos nomes, donzela, Kore, vai, deusa, eu comando, vigia e abrigo do chão de cereais, Perséfone, de três faces, a que anda no fogo, a de olhos de boi, VM; junto às portas VM e rompedora de portas. Aqui, Hécate (PGM, IV, 2708-84; II, 2745-52).

O exemplo acima, retirado de um feitiço erótico direcionado a Hécate, apresenta *voces magicæ* numa sequência de epítetos da deusa. Podemos identificar o nome da deusa suméria Ereshkigal, aqui associada a Hécate, e também algumas palavras lexicais (“παρὰ θυραῖς”, “junto às portas”). Como as *voces magicæ* aparecem entre várias referências à deusa (inclusive sendo associada a outras divindades, tal como Perséfone), o contexto nos leva a crer que essas palavras podem ser consideradas epítetos ou outros nomes divinos.

Fórmula de exorcismo

As *voces magicæ* são comumente utilizadas em outro contexto próximo da invocação, porém com uma estrutura própria. Faraone (2012) identifica esse contexto como “fórmula de exorcismo.”¹¹ Trata-se de um verbo de invocação (em geral ὀρκίζω ou ἐξορκίζω, porém outros também são utilizados) direcionado à entidade que será exorcizada e uma segunda invocação, geralmente iniciada pela preposição κατά seguida de genitivo, direcionada a uma ou mais divindades que realizarão o exorcismo, ou seja, que forçarão o *daimon* a sair do corpo da vítima. Porém, essa construção não é utilizada apenas nos contextos de exorcismo, onde se procura curar a vítima de uma possessão. Ela também é utilizada para persuadir divindades a realizar os desejos do praticante, que não necessariamente estão ligados a um ritual de exorcismo. O exemplo abaixo, por exemplo, foi retirado de um feitiço erótico:

ἔκσταξον αὐτῆς τὸ αἷμα, | ἕως ἔλθῃ πρὸς ἐμέ, τὸν δεῖνα τῆς δεῖνα. | ὀρκίζω σε
κατὰ τοῦ || μαρπαρκουριθ· νασσα|ρι· ναιεμαρε παιπιαρι || νεκουρι. βάλλω σε
εἰς | τὸ πῦρ.

Sugue o sangue dela, até que ela venha a mim, NN filho de NN. Eu te conjuro pelo VM. Eu te joga no fogo (PGM, IV, 1496-1595; II, 1546-1552).

Podemos identificar o verbo ὀρκίζω, a preposição κατά e uma sequência de *voces magicæ* iniciadas por um artigo genitivo. A divindade aqui invocada é uma versão personificada da mirra, que será jogada no fogo durante o ritual do feitiço, e as palavras mágicas parecem fazer referência a outras divindades. Porém, esse não é sempre o caso. Encontramos a mesma construção em contextos em que o que está sendo invocado na segunda parte da fórmula (κατά seguido de genitivo) não é outro *daimon* ou entidade, mas sim nomes especiais do deus invocado em primeiro lugar. Vejamos o exemplo a seguir:

¹¹ *Vanishing acts*.

ὄρκιζω σέ, δέσποτα Ὅσιρι, κατὰ τῶν σῶν | ἀγίων ὀνομάτων· ουχιωχ·
 ουσεναραναθ· Οὔσιρει· Οὔσερ||ραυν ὄουφθι· Ὅσορνουφη· Οὔσερ/ Μνευεΐ
 Οὔσερσετεμενθ· | Ἄμαρα μαχι· χωμασω εμ μαΐ· σερβωνι εμερ Ἴσι· | αρατωφι·
 εραχαξ· εσεοιωθ· αρβιωθι· αμενχουμ· | μονμοντ ουζαθι· πηρ Οὔννεφερ εν ωωω,
 παραδίδωμί σοι, | δέσποτα Ὅσιρι.

Eu te conjuro, senhor Osíris, pelos seus nomes sagrados *VM*, eu te ofereço, senhor Osíris (*PGM*, VI, 429-58; II, 443-448).

O encantamento invoca Osíris e usa seus nomes sagrados como elemento persuasivo. Dentre esses nomes, podemos identificar o nome da deusa Ísis, uma breve sequência de vogais e diversos compostos utilizando o nome Osíris. A formação de palavras mágicas através de compostos é bastante comum, e figuras retóricas como paronomásia e assonância também são amplamente utilizadas nas *voces magicae* (VERSNEL, 2012). Esse trecho foi retirado de um feitiço com várias finalidades consideradas maliciosas: prejudicar bigas em corridas, causar separação, doenças, destruição e, além disso, pode ser utilizado também para exorcizar *daimones* e inseri-los em outros objetos ou pessoas. Portanto, pode ser considerado um feitiço de exorcismo propriamente dito, porém com finalidades extras diferentes das esperadas.

A fórmula de exorcismo, portanto, é utilizada como mais um tipo de invocação e ferramenta de persuasão do mago. As *voces magicae* nessas construções novamente se aproximam de nomes ou epítetos divinos, muitas vezes identificados com o próprio deus que está sendo conjurado em primeiro lugar.

Identificação divina

Há um contexto no qual as *voces magicae* aparecem nos *Papiros Gregos Mágicos* que possui forte influência egípcia: a chamada "identificação divina".¹² O praticante se identifica com uma ou mais divindades a fim de persuadir um deus a obedecê-lo. Nesse caso, as *voces magicae* são utilizadas como nomes de *daimones* ou entidades com as quais o praticante está se identificando. Essa é uma construção produtiva na tradição egípcia e, inclusive, encontramos muitas ocorrências em língua copta. O encantamento proclamado pelo praticante costuma ser algo como "eu sou [...], eu sou [...]". Em grego, essa construção costuma ser composta pelo verbo εἶμι seguido de *voces magicae*. Porém, encontramos algumas ocorrências de variação dessa fórmula: "meu nome é [...]", ὄνομα μοι [...] seguido de *voces magicae* ou nomes de divindades. O exemplo a seguir é um

¹² Ritner (1995) denomina essa construção como *divine identification*. Esse processo também é referenciado por Pinch (1994, p. 163), ao falar sobre os *PGM*. Cardoso (2016) se refere a essa construção como "fórmula 'eu sou'" na discussão sobre os contextos nos quais as *voces magicae* são utilizadas.

feitiço de amor bastante simples. Consiste em dizer algumas palavras especiais entre beijos com a pessoa desejada: ἐπὶ λαλήματος καταφυλῶν λέγε· ἄνοκ· | θαρνεπιβαθα· χεουχχα ανοα ανοκ χαριεμοχθ̄ | Λαῖλαμ. Durante conversa, beijando, diga: “eu sou VM eu sou VM” (PGM, VII, 661-63, II, 661-663).

Neste caso, há a identificação divina, porém não há mais nenhuma ordem ou invocação explícita a outras divindades. No exemplo a seguir, retirado de um feitiço para obter visões, encontramos um *logos* mais complexo:

ἄνοιγε τὸν [ναὸν ἅγιον, τὸν ἐπὶ γῆς ἰδρυμένον] κόσμον, καὶ δέξει τὸν Ὅσιριν, ὅτι ἐγὼ εἶμι | μανχλωβις χολχοβη μαλασητ' ιατ' θαννουιτα κερ|τωμενου πακερβαω κραμμασιρατ' μομομο | μελασουτ' πευ Φρη· ἄνοιξόν μου τὰ ὤτα.

Abra o templo sagrado, o cosmos sentado sobre a terra, e receba Osiris, porque eu sou VM. Abra minhas orelhas.
(PGM, VII, 319-34, II, 326-329).

Inicialmente encontramos duas ordens, “abra o templo sagrado” e “receba Osiris”. A seguir, encontramos a fórmula da identificação divina (ἐγὼ εἶμι) precedida pela conjunção causal ὅτι. A identificação divina pode ser entendida como uma justificativa da ordem, ou seja, a entidade invocada deve obedecer ao praticante porque ele mesmo é uma divindade. Dentre as *voces magicæ*, podemos identificar *Phrē*, escrita alternativa do nome Ra, divindade egípcia solar.

A identificação com os nomes mágicos e divinos pode ser considerada como mais um artifício de persuasão da parte do praticante, que dá forças ao pedido realizado. Ela pode ser utilizada por si só, constituindo o encantamento completo, ou como parte de uma estrutura mais complexa de pedidos e invocações, justificando as requisições do mago.

Nomes em descrições

Dentro do *corpus*, encontramos alguns feitiços que utilizam nomes de aspecto misterioso e sem significado lexical – *voces magicæ* – para designar divindades. Geralmente esses contextos são descrições ou narrativas, e as palavras mágicas são referidas como divindades “comuns”. Observemos o exemplo seguinte, retirado de um feitiço medicinal para a “ascensão do útero”:

ἔξορκίζω σε, μήτραν <κατὰ τοῦ> καταστα|θέντος ἐπὶ τῆς ἀβύσσου πρὶν γενέσθαι οὐρανὸν ἢ γῆν ἢ | θάλασσαν ἢ φῶς ἢ σκότος, τὸν κτίσαντα ἀγγέλους, ὦν | πρῶτος Ἀμιχαμχου καὶ χουχχαω χηρωει ουειαχω | οδου προσειογγης, καὶ ἐπὶ χερουβιν καθήμενον,

Eu te conjuro útero, pelo que está estabelecido diante do abismo antes de surgir o céu ou a terra ou o mar ou a luz ou a escuridão, o que criou os anjos, dos quais primeiro VM e VM, e sentando sobre o querubim (PGM, VII, 260-71, II, 260-264).

Aqui, as *voces magicae* são nomes dos anjos criados pelo útero. Enquanto a primeira delas é curta, apenas uma palavra, a segunda é uma sequência mais longa que realmente não se parece com linguagem comum. Devido ao contexto do *logos*, é difícil argumentar que essas palavras não estão sendo utilizadas como nomes. Mais uma vez, encontramos palavras mágicas sendo utilizadas como nomes divinos, inclusive em contextos que não são de invocações. O motivo para isso pode ser, novamente, um instrumento de persuasão do mago para atingir a divindade e injetar poder na operação mágica, demonstrando um conhecimento especial. Esse conhecimento poderia ser utilizado para também impressionar um cliente, que poderia pagar valores consideráveis para a realização do feitiço.

Independentes

Até então, todas as *voces magicae* analisadas eram utilizadas como nomes – ou algo muito próximo disso. Porém, nem todas as ocorrências são tão claras assim. Dentro do *corpus*, há encantamentos compostos totalmente por *voces magicae*, sem nenhuma outra referência a deuses ou pedidos. Mais uma vez, é difícil excluir completamente a possibilidade que as palavras estejam de fato se referindo a deuses. No entanto, essas ocorrências parecem se tratar de, no mínimo, um uso distinto dos anteriores.

Chamamos esse uso de “independente”, pois as *voces magicae* não estão ligadas a nenhum outro elemento no *logos*. Em geral, compõem *logoi* completos, que podem ser tanto escritos quanto falados. Os *logoi* escritos, especialmente, podem apresentar padrões visuais, formando desenhos ou formas geométricas.

Ἰάω Σαβαώθ Ἄδωναι ἀκραμμαχαμμαρει (καθυφαιρῶν)
 άω [Σαβαώθ Ἄδωναι ἀκραμμαχαμμαρει]
 ω [Σαβαώθ Ἄδωναι ἀκραμμαχαμμαρει]
 Ἄβρασάξ. | VM (subtraindo) (PGM, VII, 218-21, II, 220-221).

O encantamento acima é retirado de um amuleto para reduzir a febre. O praticante deve escrever a fórmula mágica e retirar sucessivamente uma letra de cada linha, formando um triângulo. Por fim, deve escrever o nome da divindade Abrasax (também conhecida como Abraxas). O ato de escrever retirando as letras é significativo e pode ser interpretado

como um ato simbólico de retirar a febre da vítima.¹³ Na sequência de palavras mágicas, é possível reconhecer nomes de divindades: Iao, Sabaoth, Adonai e Abrasax. No entanto, o uso dos nomes é diferente dos vistos até então. Não se trata exatamente de uma invocação ou referência aos deuses, mas sim uma operação mágica por si só.

Encontramos outros exemplos de *voces magicæ* independentes, faladas e sem disposição visual. O encantamento a seguir faz parte de um rito para obter profecias através de um garoto ou adulto, que receberá o deus num transe. Após obter as informações desejadas, o seguinte *logos* deve ser pronunciado para dispensar a divindade:

ἀπόλυσις τοῦ κυριακοῦ· εἰς τὸ οὖς τοῦ δεῖνα· | ἄνανακ· ἀρβευουηρι· ἀεηιοω·

Liberção do senhor: no ouvido de NN: "VM" (PGM, IV, 850-929, II, 917-918).

"NN" ou "δεῖνα" são formas comuns de se referir ao praticante ou à vítima nos formulários presentes no *corpus* dos papiros mágicos. Em geral, esses termos devem ser substituídos por nomes reais para identificar os participantes durante a realização do ritual. Aqui, o *logos* possui uma sequência de vogais e aliteração da vogal a; no entanto, não há nenhuma referência explícita a deuses ou nomes reconhecíveis. Portanto, podemos argumentar que as palavras mágicas já são poderosas por elas mesmas, engendrando a operação mágica apenas por serem pronunciadas.

Semi-formular

No item anterior, vimos que existem encantamentos compostos apenas por palavras mágicas, sem necessariamente fazer referência a divindades. Porém, será que apenas *voces magicæ* nesse tipo de situação não são utilizadas como nomes? Ora, é possível encontrar ocorrências que não se encaixam perfeitamente na categoria de nomes divinos. Mais do que isso, encontramos várias ocorrências ambíguas, nas quais é difícil afirmar certamente se as palavras mágicas são nomes divinos num contexto maior ou se estão lá para pontuar ou fortalecer pedidos e invocações. Nem sempre é possível identificar através do contexto sintático e semântico o uso das *voces magicæ*. No caso em que as VM não parecem fazer referência a deuses, porém são utilizadas dentro do encantamento, nós as classificamos como "semi-formulares". Observemos o exemplo a seguir, retirado do PGM, IV, 475-829, conhecido como "Liturgia de Mitras":

¹³ Para mais detalhes sobre esse tipo de construção e amuletos, ver Faraone (2012).

'[Γ]ένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως· ἀειουω, | ἀρχὴ τῆς ἐμῆς ἀρχῆς <ς> πρώτη
 πῖπῖ σῖσῖ φρ[-], | πνεῦμα πνεύματος, τοῦ ἐν ἐμοὶ πνεύματος || πρῶτον μῖμῖ, πῦρ,
 τὸ εἰς ἐμὴν κρᾶσιν τῶν | ἐν ἐμοὶ κράσεων θεοδώρητον, τοῦ ἐν ἐμοὶ πῦρὸς
 πρῶτον ἦσ ἦσ εἦ, ὕδωρ ὕδατος, τοῦ ἐν | ἐμοὶ ὕδατος πρῶτον ὠωω ἀαα εεε,
 οὐσία | γεώδης τῆς ἐν ἐμοὶ οὐσίας γεώδους πρώτη || ὑη ὑη, σῶμα τέλειον ἐμοῦ

Origem primeira da minha origem; VM, início primeiro do meu início VM, sopro do sopro, do sopro em mim, primeiro VM, fogo o presente dos deuses à minha mistura das misturas em mim, do fogo em mim, primeiro VM água da água, da água em mim, primeira VM matéria terrestre da matéria terrestre em mim, primeira VM corpo completo meu (PGM, IV, 475-829; II, 488-495).

O trecho em destaque é de caráter invocativo e laudatório. Trata-se de um longo *logos* descrevendo uma divindade, utilizando padrões que se repetem: um substantivo nominativo, ligado a um sintagma genitivo e um adjetivo nominativo. Após essa sequência, encontramos palavras mágicas que parecem pontuar o texto. Uma dessas sequências, inclusive, é apenas de consoantes: μμμ. Por se tratar de uma consoante nasal, podemos imaginar que ainda se trata de um som pronunciável; no entanto, sequências compostas apenas por consoantes são bastante raras. As palavras mágicas nesse trecho, ao contrário de exemplos anteriores, parecem não ter muita conexão sintática com os outros elementos. Apesar de não ser possível excluir algum tipo de significado simbólico ou referência desses sons a divindades (afinal, uma dessas sequências é composta de vogais em ordem alfabética que, como vimos, pode possuir significado simbólico), também é difícil argumentar que esses sons são definitivamente nomes divinos. Portanto, podemos entender esse uso das palavras mágicas como um intermediário entre o independente e os outros citados até então, de característica nominal. As palavras são utilizadas em conjunto com linguagem “normal”, adicionando elementos mágicos ao *logos*, quase como adornos ao texto. Esse uso pode fortalecer a invocação e o pedido, além de angariar maior credibilidade ao praticante. Portanto, essas palavras também possuem poder em si e contribuem para a execução da ação mágica nos encantamentos.

Conclusão

Observamos que as *voces magicæ* são um fenômeno muito produtivo dentro dos papiros mágicos. Além de numerosas, aparecem em contextos diversos e são utilizadas em conjunto com a linguagem mundana e outras línguas não gregas. Ao adotarmos uma postura de análise sintática e contextual em oposição a uma postura etimológica, foi possível destacar algumas tendências de uso das palavras mágicas.

Os usos em contexto de invocação, fórmula de exorcismo, identificação divina e descrições indicam fortemente um caráter nominal das palavras mágicas. As *voces magicæ*

aqui são nomes divinos especiais, que estreitam a relação entre o mago e as entidades. Podemos entendê-las como elementos persuasivos do feitiço, que atraem a atenção da divindade, possibilitando a execução do feitiço.

Por outro lado, o uso das palavras mágicas de forma independente no *logos* indica que as *voces magicæ* extrapolam a simples categoria de nomes. Elas podem ser responsáveis pela execução de um encantamento completo. A ideia de que ao pronunciar uma sequência de sons, o feitiço será executado e alcançados seus objetivos aproxima as *voces magicæ* dos atos de fala. Ao declamar o *logos*, o mago está realizando o feitiço e, dessa forma, realizando uma ação que possui efeito no mundo real (mesmo que tal efeito exista seja apenas para os envolvidos).

O uso semi-formular se aproxima do uso independente. As *voces magicæ* podem ser utilizadas ao lado da linguagem normal sem necessariamente fazerem referência a divindades. Dessa forma, elas podem funcionar como adornos do texto que reforçam e destacam trechos específicos do *logos*, tornando sua linguagem mais intrincada e, possivelmente, mais eficaz.

Podemos concluir, portanto, que as *voces magicæ* são um elemento muito interessante dos textos mágicos. Parafraseando Versnel (2012), em seu artigo *The poetics of the magical charm*, as *voces magicæ* são palavras que podem não *fazer* sentido (ou seja, não possuem significado lexical), mas certamente *têm* sentido: elas possuem funções e objetivos específicos. A ausência de sentido inicial se torna mais clara na medida em que observamos seu contexto com cuidado e, uma vez que compreendemos melhor suas funções, podemos compreender melhor também seu significado.

Referências

Fontes textuais

BETZ, H. D. (Ed.). *The Greek Magical Papyri in translation: including the demotic spells*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

PREISENDANZ, K. (Ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 2001.

Obras de apoio

AUSTIN, J. L. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

BARBER, F. *A linguistic study of the Greek Magical Papyri*. London: University of London, 1954.

- BRASHEAR, W. M. The Greek Magical Papyri: an introduction and survey; annotated bibliography (1928-1994). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. II. n. 18.5, p. 3380-3684, 1995.
- CARDOSO, P. S. F. *Voces Magicae: o poder das palavras mágicas nos papiros gregos mágicos*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- DIBLASI NETO, I. "Quando meus lábios sacerdotais disserem palavras secretas": Abraxas, magia e política nos papiros mágicos gregos. *Romanitas*, n. 5, p. 131-146, 2015.
- DIELEMAN, J. *Priests, tongues, and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100 - 300 CE)*. Leiden e Boston: Brill, 2005.
- FARAONE, C. *Vanishing acts on Ancient Greek amulets: from oral performance to visual design*. London: Institute of Classical Studies, 2012.
- GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- GRAF, F. *Magic in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- _____. Prayer in magical and religious ritual. In: FARAONE, C.; OBBINK, D. (Ed.). *Magika hiera: ancient and religion*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 188-213.
- KROPP, A. How does magical language work?: the spells and formulae of the latin *defixionum tabellae*. In: GORDON, R. L.; SIMON, F. M. (Ed.). *Magical practice in the Latin West*. Leiden e Boston: Brill, 2010, p. 357-380.
- PINCH, G. *Magic in Ancient Egypt*. London: British Museum Press, 1994.
- RITNER, R. Egyptian magical practice under the Roman Empire: the demotic spells and their religious context. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. II, 18.5, p. 3333-3379, 1995.
- SATZINGER, H. Old coptic. In: ATIYA, A. S. (Ed.). *The Coptic encyclopedia*. New York: Macmillan, 1991, p. 169-175.
- SKINNER, S. *Techniques of Graeco-Egyptian magic*. Singapura: Golden Hoard Press, 2014.
- SMITH, M. Relations between magical papyri and magical gems. In: BINGEN, G.; NACHTERGAEL, J. (Éd.). *Actes du XVe Congrès International de Papyrologie*. Bruxelas: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1979, p. 129-135.
- VERSNEL, H. S. The poetics of the magical charm: an essay on the power of words. In: MIRECKI, P.; MEYER, M. (Ed.). *Magic and ritual in the Ancient World*. Leiden: Brill, 2012, p. 105-158.

Tema livre

Open subject

O discurso paulino e as representações da escravidão romana no século I e.c.: um estudo de caso sobre a *Epístola a Filemon*

The Pauline discourse and the representations of Roman Slavery in the First Century a. D.: a case study on the Epistle to Philemon

Airan dos S. Borges*

Karina D. Santos**

Resumo: O presente artigo tem como principal objetivo apresentar os resultados obtidos com a pesquisa desenvolvida junto ao Grupo de Estudos em História Clássica e Ensino de História (GEHCEH) do curso de Licenciatura da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Nele, analisaremos o discurso paulino e as representações da escravidão romana no século I e.c. por meio do estudo da *Epístola a Filemon*. Para tanto, investigaremos as tramas do texto atribuído a Paulo e a temática da escravidão no âmbito das *ekklesíai* a partir do personagem chave do texto epistolar, a saber, o escravo Onésimo.

Abstract: The present article has the general objective of presenting the results obtained by the research developed by the Group of Studies in Classical History and History Teaching of the Graduate course of the Federal University of the State of Rio de Janeiro, UNIRIO. In it, we will analyze Pauline discourse and the representations of Roman slavery during the first century A.D. through the study of the *Epistle of Philemon*. To do so, we will investigate the plots of the text attributed to Paul and the subject of slavery in the *ekklesia*, from the key character of the epistolary text, namely, the slave Onesimus.

Palavras-chave:

Paleocristianismo;
Epístolas paulinas;
Filemon;
Escravidão romana;
Império Romano.

Keywords:

Paleochristianity;
Pauline Epistles;
Philemon;
Roman Slavery;
Roman Empire.

Recebido em: 09/03/2017
Aprovado em: 24/05/2017

* Professora de História Antiga da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (*campus* Ceres, Caicó). Atualmente, tem como tema de pesquisa as estratégias de formação, consolidação e integração dos grupos de elites provinciais romanas no contexto da Província da Lusitânia, atual Península Ibérica.

** Licenciada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

O Paulo histórico: questões e debates

Para muitos historiadores e teólogos a figura histórica de Paulo foi fundamental na propagação da mensagem cristã pelo mundo. Enquanto os demais apóstolos concentravam a pregação do Evangelho na região da atual Palestina, Paulo buscou alcançar os gentios em regiões longínquas. Suas epístolas foram responsáveis pela formação doutrinária e moral das comunidades paulinas, servindo de alicerce na composição da doutrina cristã. João Machado e Pedro Paulo Funari explicam que o cânone cristão, além dos textos sagrados dos judeus, inclui também um conjunto de escritos considerados oriundos dos apóstolos de Jesus Cristo, o chamado de *Novo Testamento*. Este teria sido definido no século IV e.c., assim como o termo “Bíblia” (do grego *biblía*, “rolos”), e só entraria em cena – em seu sentido geral de reunião de vários livros – a partir do século II e.c. (MACHADO; FUNARI, 2012, p. 63).

Ampliando tais reflexões, Daniel Justi (2012, p. 14) destaca que, entre os estudiosos de Novo Testamento e paleocristianismo, exceto aqueles com filtros de leitura marcadamente proselitistas e/ou fundamentalistas, percebe-se que, no cânone cristão, apenas sete textos (ou epístolas) podem ser atribuídos com segurança ao Paulo histórico, isto é, a 1ª carta aos Tessalonicenses, Filemon, Gálatas, Filipenses, a 1ª carta aos Coríntios, Romanos e a 2ª carta aos Coríntios; todos datados entre o início e fim dos anos 50 e.c. Desta forma, complementa o autor, a partir desses textos, entende-se ou recupera-se o que se chama de “Paulo autêntico”, uma das principais personagens da história paleocristã.²

Tendo em vista o chamado *corpus* paulino autêntico, é possível afirmar que, frente às demais epístolas,³ a destinada a Filemon destaca-se exatamente por apresentar informações sobre a condição dos escravos no âmbito das comunidades cristãs. Trata-se de um caso concreto no qual um rico senhor de escravos é exortado por Paulo, que o orienta a libertar um escravo chamado Onésimo. Desta feita, o percurso analítico definido para o presente estudo engloba três pontos desenvolvidos numa perspectiva complementar, a saber: a investigação das tramas do texto epistolar em relação aos demais textos atribuídos a Paulo; a compreensão das especificidades da temática da

² Nas palavras do autor, [e]ssa relevância do apóstolo é tão marcante que, mesmo depois de morto, suas tradições didáticas e intelectuais ecoaram em outros contextos para outras comunidades que se reuniam em nome da pregação sobre o Cristo anunciado por Paulo. Esses textos, num total de seis (Colossenses, Efésios, 2ª [carta aos] Tessalonicenses, 1 e 2ª [carta a] Timóteo e Tito), já compostos a partir do II século e.c., revelam um outro apóstolo, costumeiramente associado ao que se chama de epístolas dêutero ou pseudopaulinas (JUSTI, 2012, p. 14).

³ Sobre o gênero epistolar, recomenda-se a leitura do artigo intitulado *Concepções discursivas sobre o gênero epistolográfico em Roma*, de Lucas Amaya, publicado em 2015 na revista *Principia*, n. 31.

escravidão no âmbito das *ekklesíai* e, por fim, a contextualização do discurso identificado na conjuntura geral do período.⁴

Para começar, leiamos as informações dadas acerca desta epístola:

Filemon é a mais curta (335 palavras em grego) e a mais pessoal das cartas do *corpus* paulino. Apesar dos problemas literários, históricos e interpretativos que apresenta para os estudiosos modernos, a carta abre uma janela fascinante não só para uma esquina do mundo social do século I, mas também para princípios que operam em um ambiente determinado dentro da Igreja primitiva (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 1997, p. 543).

Além da autoria, o local e ano da escrita da epístola já foram bem definidos pelas pesquisas históricas: Paulo a teria escrito em Éfeso,⁵ província greco-romana localizada na Ásia Menor, provavelmente no ano de 55 e.c.⁶ Segundo Vasconcellos e Funari (2013, p. 43), é notório que os principais eixos temáticos desta pequena carta não tratam diretamente dos principais e grandes temas paulinos referentes à Lei, à justificação ou às questões relacionadas aos últimos tempos. Também não fornece indicações sobre ritos que deveriam ser observados e seguidos pelas *ekklesíai*. Esta epístola chama a atenção por ser endereçada a uma pessoa específica: Filemon. O conteúdo da carta chama mais ainda a atenção por tratar de uma temática social bastante comum no contexto romano do século I e.c.: a escravidão.

No artigo intitulado *Identities e relações de poder nos cristianismos originários: as cartas de Cícero e Paulo em perspectiva comparada*, André Leonardo Chevitarese e Daniel Brasil Justi (2015) apontam que, dentre as epístolas paulinas autênticas, em particular, para a *Epístola a Filemon*,⁷ é possível entabular uma análise comparativa entre a mesma e as cartas de Cícero. Sobre os versículos iniciais da *Epístola a Filemon*, os autores destacam que:

⁴ *Ekklesia*, termo grego que significa basicamente “assembleia”; seu plural é *ekklesíai*” (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013, p. 43).

⁵ Paulo é considerado o apóstolo e fundador de inúmeras comunidades e estaria preso quando redigiu esta carta. A prisão à qual Paulo foi submetido, de acordo as pesquisas históricas, seria numa “custódia militar”, sob a guarda de um soldado. Assim, Paulo dependia da escassa ajuda de amigos e da permissão dos guardas a fim de que o suborno e a humanidade predominassem sobre a crueldade e a desumanidade (CROSSAN; REED, 2007, p. 250).

⁶ Na epístola, não há menção do local onde foi escrita. Vasconcellos e Funari (2013, p. 73) consideram que Éfeso seria o local da escrita. Crossan e Reed (2007, p. 249), em sua obra, enfatizam que o nosso trabalho baseia-se na seguinte hipótese: as cartas a Filemon e aos Filipenses foram escritas na mesma prisão, em Éfeso, e não em outras posteriores, em Cesareia ou Roma.

⁷ Em resumo, os autores explicam que: “o ensaio visa discutir o processo de formação de identidades em contexto de cristianismos originários no interior do mundo romano. Para tanto, cumpre perceber de que forma as interações entre agentes históricos e cultura na qual estavam inseridos moldam os resultados e estratégias de processos comunicativos. Neste ensaio, as cartas de Cícero e Paulo são consideradas como potentes instrumentos que revelam relações de poder e construção de identidades em seus respectivos tempos e espaços” (CHEVITARESE; JUSTI, 2015, p. 1).

[n]ão deixa de ser curioso observar como oscila rapidamente a autoria da carta; ela passa de dois autores (Fm 1) – “Paulo, prisioneiro de Cristo Jesus, e o irmão Timóteo, a Filemon [...]” – para somente um (Fm 4) – “Dou sempre graças ao meu Deus [...]”. A pessoa de nome Timóteo, citada uma única vez na carta, poderia (a) até estar junto de Paulo; (b) ser conhecida pelo remetente e destinatário; e (c) ser reconhecida por ambos como autoridade para respaldar o conteúdo da carta (FITZMYER, 2008 *apud* CHEVITARESE; JUSTI, 2015, p. 17).

A observação feita pelos autores acerca de Timóteo é bastante apropriada, ainda que não seja possível afirmar, por exemplo, que Paulo e Timóteo tenham escrito a carta em conjunto ou se, possivelmente, Paulo a ditou e Timóteo a escreveu. De outro modo, com base no texto epistolar, observa-se que seus destinatários são claramente definidos, a saber: Filemon, Ápia, Arquipo e os demais membros da igreja que se reuniam na casa de Filemon (*Fl*, 1,1-3).⁸

Nos versículos 4 e 5 da epístola, é possível inferir que Paulo fala diretamente a Filemon, ao afirmar que sempre se ouve falar do amor e da fé demonstradas pelo destinatário em relação ao Cristo e aos demais membros da *ekklesia*. Neste sentido, seria Filemon um dos líderes ou o líder principal da igreja que se reunia em sua casa? Ainda que esta informação não esteja explícita no texto paulino, fato é que suas obras seriam reconhecidas por todos a ponto de chegarem aos ouvidos de Paulo. Esse reconhecimento poderia ser resultado da participação ativa de Filemon naquela comunidade cristã, e suas obras poderiam referir-se não somente à ajuda espiritual, mas também à ajuda material que, naquele contexto, seria vital para o desenvolvimento das comunidades cristãs e para a propagação da “Boa-Nova”.

Paulo segue, no versículo 7 da epístola, relatando que teve grande alegria e consolação por causa do amor demonstrado por Filemon e destaca que graças ao comportamento do proprietário cristão os membros da *ekklesia* têm sido reconfortados. Aqui, Paulo pode estar se referindo ao apoio e a ajuda dispensados por Filemon na conservação da unidade da igreja, bem como, no cumprimento dos preceitos cristãos. Com efeito, podemos considerar que a fidelidade e o comprometimento da personagem para com a *ekklesia* teriam sido vitais para a consolação da comunidade da qual fazia parte.

A partir do versículo 8, o teor principal da carta começa a ser apresentado e desenvolvido de forma a tratar dois importantes eixos temáticos: a liberdade do escravo

⁸ Fica claro que o teor da carta sugere que Filemon era o principal destinatário. Paulo o identifica como “benfeitor e colaborador” (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 1997, p. 544). Vasconcellos e Funari (2013) concordam e afirmam que: “o destinatário é Filemon, o que faz dessa carta a única, dentre as que conhecemos, que Paulo endereça a um indivíduo. Filemon é o interessado direto e atingido pelo seu teor, e ele logo notou isso. Mas nem aqui Paulo perde de vista a perspectiva da *ekklesia*: a saudação se dirige a mais gente, o grupo que se reúne na casa de Filemon” (VASCONCELLOS; FUNARI, 2013, p. 73).

Onésimo e o que consideramos ser um “princípio de igualdade” entre os membros da *ekklesia*. De acordo com Frederick Fyvie Bruce (2003, p. 391), o nome próprio Onésimo era bastante comum no período, especialmente como nome de escravos. Ao significar “Proveitoso” ou “Útil” tratava-se de um nome dado a muitos escravos e seguia o princípio para a escolha dos nomes bem conhecido a saber: não advinha apenas de uma característica esperada do então escravo, mas na esperança de que esse nome de bom agouro o faria ser assim. Aqui, cabe-nos um questionamento: seria Onésimo o seu nome de origem? Sobre isso, Finley (1990, p. 189) explica que os escravos não tinham o direito de usar o seu nome de origem, de fato, poucas vezes usava o “seu” nome já que era obrigado a usar o nome que o senhor lhe dava. Assim, não se sabe se Onésimo seria o nome próprio do escravo ou um nome dado por Filemon.

Seguindo em direção à problematização da liberdade do escravo Onésimo frente à liberdade dos demais membros da *ekklesia*, observemos as orientações de Paulo, nos versículos 8 a 21 da referida carta:

Por isso, tendo embora toda a liberdade em Cristo de te ordenar o que convém, prefiro fazer um pedido invocando a caridade. É na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão. Outrora ele te foi inútil, mas doravante será muito útil a ti, como se tornou para mim. Mando-o de volta para ti; ele é como se fosse meu próprio coração. Eu queria segurá-lo comigo para que, em teu nome, ele me servisse nesta prisão que me valeu a pregação do Evangelho. Entretanto, nada quis fazer sem teu consentimento, para que tua boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea. Talvez ele tenha sido retirado de ti por um pouco de tempo, a fim de que o recuperasse para sempre, não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, segundo a carne e segundo o Senhor. Portanto, se me consideras teu amigo, recebe-o como se fosse a mim mesmo. E se ele te deu algum prejuízo ou te deve alguma coisa, põe isso na minha conta. Eu, Paulo, escrevo de meu punho, eu pagarei... para não dizer que também tu és devedor de ti mesmo a mim! Sim, irmão, eu quisera mesmo abusar da tua bondade no Senhor! Dá este conforto ao meu coração em Cristo. Eu te escrevo certo da tua obediência e sabendo que farás ainda mais do que te peço (*Filemon*, 1, 8-21).

Se dividirmos o texto acima em seções, veremos que entre os versículos 8 e 9, Paulo remete-se diretamente a Filemon. De forma clara e objetiva, procura colocar em evidência que poderia impor seu pedido. Todavia, prefere apelar para o ‘manto da caridade’. Esta posição de Paulo pode estar relacionada, especificamente, ao trecho onde diz: “tendo embora toda a liberdade em Cristo”, no qual o autor acabaria por destacar a importância da prática da exortação no âmbito da *ekklesia*.

Desse modo, consideramos ser uma interpretação possível a que observa que Paulo estaria exortando Filemon e orientando-o veementemente a tomar uma decisão em conformidade com os ensinamentos do Cristo que foram transmitidos por seus discípulos.

Portanto, concordamos com Vasconcellos e Funari (2013, p. 74), na compreensão de que entre a possibilidade de ordenar (que ele julga ser capaz para se alcançar o objetivo), e o simples pedir, Paulo fica com esta última opção.

Uma vez que opta por simplesmente pedir, a partir do versículo 10, Paulo declara o teor principal de sua carta, a saber, realizar uma súplica em favor de Onésimo, seu “filho gerado na prisão”. Os termos apresentados surpreendem, pois o apóstolo começa a discorrer com base na sua condição de velho e prisioneiro a fim de euforizar sua mensagem, como observamos no trecho: “É na qualidade de Paulo, velho e agora também prisioneiro de Cristo Jesus, que venho suplicar-te em favor do meu filho Onésimo, que gerei na prisão” (*Fl*, 1,9).

Nesta perspectiva, dar ênfase à sua condição de velho pode sugerir que Paulo além de expressar a sua idade, em torno de aproximadamente 50 e 60 anos,⁹ poderia estar apelando para a experiência de vida adquirida durante o longo trajeto missionário como apóstolo dos gentios e fundador de comunidades. Paulo deixa claro que a missão de pregar o Evangelho é a sua vida. Trata-se de algo intrínseco, muito enfaticamente demonstrado pelo apóstolo através da expressão “prisioneiro de Cristo”.

A partir da expressão “meu filho Onésimo, que gerei na prisão”, podemos inferir que Paulo pregou a mensagem do Evangelho para Onésimo? Considerando tal possibilidade, destacamos que é importante observar que “em todo esse cenário, claramente, não deve ser perdido de vista o elemento comum: Paulo foi o portador da mensagem de Jesus tanto a Onésimo como para Filemon” (CHEVITARESE; JUSTI, 2015, p. 25). Outra menção à adesão de Onésimo pode ser identificada pela alusão ao sentido de seu nome presente no versículo 11 da epístola. Neste, Paulo declara que, anteriormente (à conversão), Onésimo fora inútil para Filemon, mas que, agora (uma vez convertido) ele seria muito útil como havia sido para o apóstolo.

A epístola não fornece detalhes acerca da origem de Onésimo e do tipo de trabalho que fazia.¹⁰ Diante disso, pode-se considerar que, se Paulo estava preso em Éfeso quando escreveu a carta e se Onésimo o procurou em sua prisão domiciliar, é possível que o escravo tenha saído de alguma dentre as cidades que ficavam próximas a Éfeso, por exemplo: Laodiceia, Hierápolis, Colossos, que pertenciam à província

⁹ De acordo com a nota explicativa que consta no rodapé da *Bíblia de Jerusalém*, Paulo teria cerca de 50 ou 60 anos quando escreveu a *Epístola a Filemon*.

¹⁰ No contexto do Império Romano, havia escravos urbanos e rurais. Em se tratando do escravo urbano, observa-se que o serviço doméstico era todo realizado por escravos e, nas grandes casas aristocráticas, existia um alto grau de hierarquização e especialização de funções (JOLY, 2006, p. 68). Segundo Finley (1990), os escravos também tinham habilidades artísticas que podiam ser observadas em todo o lugar, uma vez que sua utilização não se limitava ao trabalho rude dos campos. Assim, havia escravos que trabalhavam em oficinas de cerâmica e tecelagem, nos templos e em edifícios públicos, onde realizavam um trabalho menos árduo.

proconsular da Ásia. Se Filemon era um rico senhor de escravos, residente em uma das cidades próximas a Éfeso, então Onésimo poderia ser um escravo urbano que realizava serviços domésticos ou ligados ao trabalho de Filemon. A carta não fornece nenhum indício claro sobre este assunto. Refletindo, refletindo sobre a possível distância entre o local da prisão domiciliar de Paulo e o local onde Filemon residia, assinala Fitzmeyer (CHEVITARESE; JUSTI, 2015, p. 21-22):

[p]ode-se especular que o local da prisão domiciliar de Paulo não deveria ser muito distante do lugar no qual morava Filemon, mas não tão perto o bastante para que esse último pudesse ser rapidamente alcançado por algum dos mensageiros do autor da carta. Por conseguinte, o contato entre Onésimo e Paulo deve ter durado o tempo suficiente para Filemon (a) ser informado que o seu escravo estava com Paulo; e (b) enviar um agente seu até lá para reaver a sua propriedade. É nesse intervalo de tempo que Onésimo se converte ao movimento de Jesus.

O texto ainda dá margem para observar o grande apego sentimental que Paulo tem para com Onésimo, uma vez que, no versículo 12, o autor declara: "ele é como se fosse o meu próprio coração" (*Fl*, 1, 12). A carta não ressalta quanto tempo o escravo permaneceu com Paulo na prisão, contudo, percebe-se que fora um período expressivo, uma vez que Paulo revela-se muito apegado a Onésimo. Avançando para o versículo 13, Paulo declara a Filemon o seu desejo em manter Onésimo junto de si prestando-lhe assistência na prisão. Tal assistência poderia estar ligada ao serviço de pregação e propagação da fé cristã, uma vez que, retido numa prisão, Paulo teria muitas limitações, não apenas físicas, mas também legais.

Nesse sentido, a ajuda de Onésimo seria essencial para dar continuidade à difusão da mensagem do Evangelho do Cristo. No versículo 14, Paulo informa a Filemon que gostaria de manter Onésimo com ele, mas não faria isso sem o consentimento do senhor do escravo. Concordamos com Hawthorne, Martin e Reid (1997, p. 544) na interpretação de que Paulo tem o cuidado de usar diplomacia e tato para lidar com esse assunto um tanto delicado: ao mesmo tempo em que ele precisa pedir energicamente a fim de reforçar a importância do pedido, o faz de modo que a decisão seja voluntária. Ponderando a respeito desta passagem, Crossan e Reed (2007, p. 109) destacam:

Percebemos em primeiro lugar um vislumbre de algo absolutamente fundamental para Paulo. Não é suficiente o que se faz por exigência externa ou mandamento, nunca será bastante nem jamais o seria. Os decretos que se impõem sobre a consciência vêm de fora para dentro e nunca ao contrário, mesmo se cumpridos ao invés de resistidos. Seu cumprimento é sempre relutante, inadequado e retardado, mesmo se acatado. Se Paulo ordenasse e Filemon obedecesse, esse relacionamento não o transformaria definitivamente para o futuro. Mas se, ao contrário, internalizasse a atitude de Paulo em face desta contradição, "proprietário cristão de um escravo cristão", ele saberia administrar não só a presente situação,

mas todas as que viriam depois. E o fazia com tanta liberdade de tal modo que, segundo Paulo, “a boa ação não fosse como que forçada, mas espontânea”.

Os autores chamam a atenção para algo que Paulo desejava despertar em Filemon: o reconhecimento de que um cristão não poderia escravizar o outro. Esse entendimento não poderia ser praticado com base no cumprimento de uma ordem, mas por meio de uma renovação interior em face de uma situação contraditória que ia de encontro ao preceito de igualdade em Cristo. Sendo assim, Paulo objetivava que Filemon compreendesse que assim como fora alcançado pela justificação por meio da fé no Cristo, Onésimo, de igual modo, também havia sido alcançado. Portanto, o proprietário cristão deveria colocar em prática a caridade que havia recebido na prática, sendo solidário principalmente com aqueles que eram preteridos diante da sociedade. No versículo 15 da carta, Paulo salienta sobre os motivos que teriam levado Onésimo a fugir:

Qual era exatamente o *status* de Onésimo? Seria mero *fugitivo* buscando liberdade ou um *suplicante* pedindo asilo? [...] É mais provável que fosse um suplicante procurando asilo temporário. Havia duas opções aceitáveis nessa história, e em ambos os casos a *intenção* do escravo era decisiva sob a lei romana (CROSSAN; REED, 2007, p. 107, grifos dos autores).

Crossan e Reed (2007) ainda consideram que o caso de Onésimo muito se assemelha à obra *Da Misericórdia* escrita por Sêneca, a Nero, na metade do ano 50 e.c., acerca do direito que o escravo tinha de se refugiar num templo de algum deus, escrita aproximadamente na mesma época em que Paulo escrevera a Filemon. Outro caso diz respeito ao direito que o escravo teria de “fugir para um amigo do proprietário”. Este exemplo, também analisado pelos autores supracitados, está relacionado a outra obra de Sêneca, *Da ira*, no final dos anos 40, e repetida pelo historiador Dion Cássio no início dos anos 200, onde é narrada a história sobre o que teria feito “Augusto quando jantou com Védius Pólio”. Neste relato, conta-se que um dos servos quebrara uma taça de cristal, então Vedius ordenou que este fosse executado de maneira incomum. O servo então foi até os pés de César, suplicando-lhe que interviesse a seu favor. Assim, o escravo teria fugido para pedir ajuda ao amigo de seu proprietário, que poderia agir a seu favor utilizando sua posição de superioridade. Seguindo essa linha de reflexão, os autores, comparando com o caso de Onésimo, explicam que:

Foi mais ou menos isso que fez Onésimo ao fugir, também “para cima”, para o homem que convertera o seu senhor a Cristo. Havia de um modo ou de outro, irritado profundamente seu dono, e, temendo severa punição, fugiu, como permitia a lei romana, para o amigo de seu senhor (*amicus domini*), pedindo ajuda. Segundo o jurista Próclo, do início do primeiro século d.C., citado em Peter

Lampe (1985, p. 135), não é fugitivo “o escravo que, temendo o castigo físico de seu senhor, procura um amigo (*ad amicum*) a quem suplica que interceda em seu favor” (CROSSAN; REED, 2007, p. 108).

A *Epístola a Filemon* pouco elucida a respeito da fuga de Onésimo. Não há como definir como este chegara até Paulo, mas é possível presumir, como bem argumentado pelos autores, que Onésimo causou um dano grave ao seu senhor. O medo das consequências o levou até Paulo, que, certamente era tido por Onésimo como alguém que tinha autoridade para interceder a seu favor. Esse reconhecimento poderia estar ligado à presença e influência de Paulo sobre a *ekklesía* que se reunia na casa de Filemon. Como destacam Vasconcellos e Funari (2013, p. 108), no versículo 16, temos o ápice da carta: a fuga de Onésimo e a intercessão de Paulo em seu favor para retornar não mais como escravo, mas como um irmão em Cristo. Paulo deixa claro não estar se referindo apenas ao campo espiritual:

Talvez ele tenha sido retirado de ti por um pouco de tempo, a fim de que o recuperasse para sempre, não mais como escravo, mas bem melhor do que como escravo, como irmão amado: muitíssimo para mim e tanto mais para ti, *segundo a carne e segundo o Senhor* (*Fl*, 1, 15-16, grifo nosso).

Crossan e Reed (2007, p. 109), refletindo sobre o posicionamento de Paulo, salientam que:

[...] é evidente que Filemon devia libertar Onésimo porque Paulo assim o desejava. Mas porque Paulo decidira desse modo? Ele poderia ter pedido que Onésimo ficasse a seu serviço permanentemente. Poderia ter exigido perdão em lugar de liberdade, ou exoneração em vez de alforria. Poderia ter dito: “Filemon, trata teu escravo com justiça e bondade, deixa de ameaçá-lo, pois tu também tens um senhor nos céus e diante dele não existe parcialidade” (cf. *Colossenses*, 4,1; *Fl*, 6,9).

Porque intercede por sua liberdade? Paulo não aceita a oposição entre um senhor *cristão* e um escravo igualmente *cristão* por lhe parecer impossível e intolerável. De que maneira poderiam ser iguais em Cristo mas desiguais na sociedade? Como ser iguais e ao mesmo tempo desiguais em Cristo? Não poderia jamais aceitar a idéia de que pudessem ser iguais espiritual e internamente na assembléia, e desiguais física e externamente no mundo. Ambos são cristãos e devem, portanto, ser iguais “tanto na carne como no senhor”.

Em concordância com a interpretação supracitada, consideramos que para Paulo não poderia haver igualdade em Cristo e desigualdade na sociedade. Essa atitude invalidaria o preceito paulino de igualdade, uma vez que não passaria de uma propaganda ideológica que na prática, tinha um efeito incompleto, fazendo com que as palavras de Paulo na *Epístola aos Romanos*, a saber, “tende a mesma estima uns pelos outros, sem

pretensões de grandeza" (*Rm*, 12, 16), não passassem de discurso sem efeito. Portanto, rememorando os versículos 16 e 17 da *Epístola a Filemon*, observa-se que "a escravidão é definitivamente arruinada no texto epistolar, onde Paulo pede que Onésimo seja recebido de volta, não só como irmão em Cristo, mas como irmão nas relações sociais (*sarx*, 'carne') e como companheiro" (HAWTHORNE; MARTIN; REID, 1997, p. 516).

O discurso paulino e a escravidão no Império Romano: em busca de interpretações

No Brasil, quando se fala em escravidão, um dos pensamentos que vêm à mente da maioria das pessoas é o modelo escravista do período colonial, que perdurou até meados do século XIX. Contudo, em se tratando do fenômeno da escravidão na Antiguidade, é importante se ter a percepção e a compreensão de que não se trata do mesmo modelo e nem dos mesmos conceitos. No tocante aos estudos historiográficos, a temática da escravidão revela-se extensa e multifacetada, cercada de embates epistemológicos entre as tradicionais e as mais recentes correntes historiográficas. De fato, diversos estudiosos têm considerado necessário analisar o fenômeno da escravidão elencando informações de diversas pesquisas e traçando uma linha de comparação com os modelos escravistas de outros períodos. Em relação a essa postura analítica, salienta Fábio Duarte Joly (2005, p. 9-10):

[...] o principal interesse do tema para o historiador reside no fato de a escravidão ter sido uma constante na história da humanidade, subsistindo inclusive até hoje. Analisar tal fenômeno, portanto, mesmo que seja numa sociedade tão diferente e distante da nossa como aquela de Roma, é uma forma de refletir sobre as modalidades de exploração do trabalho vigentes no mundo contemporâneo e suas consequências econômicas, políticas e culturais.

Sobre as características dos escravos na Antiguidade, mais especificamente na Roma antiga, Finley (1990, p. 190) aponta que não existiam raças ou nacionalidades específicas que fossem destinadas à escravidão, pois qualquer pessoa poderia ser escravizada. A preponderância de um grupo ou de outro estava diretamente relacionada à situação política e às guerras.

[...] os gregos escravizavam outros gregos quando podiam, os romanos escravizavam os gregos, e ambos escravizavam qualquer povo em que pudessem deitar mãos, quer por meio da captura quer por meio da compra. A maioria dos escravos era, porém, "incivilizados" do ponto de vista dos gregos e romanos. Em princípio, o escravo era um forasteiro, um "bárbaro", fato que o distingue de todas as outras forças de trabalho involuntário conhecidos pela história (FINLEY 1990, p. 191).

A escravidão em Roma tornou-se a base das relações de produção numa época relativamente tardia, embora a existência de escravos remonte a um período bem mais antigo, ou seja, “o apogeu do escravismo romano pode ser situado entre o século III a. C. e o século III d. C.” (CARDOSO, 1984, p. 52). Em linhas gerais, o sistema escravista passou por várias fases e etapas ao longo da história de Roma, sofrendo variações e mudanças significativas e tendo seu ponto máximo no período de fins da República e início do Principado.

Desse modo, o escravo “(*doulus, servus*), era toda pessoa desprovida de liberdade, cujos direitos e trabalho estavam integralmente em mãos de outrem, que era seu senhor e amo (*kyrios, dominus*)” (ARENS, 1997, p. 60). Em relação ao estatuto social do escravo na cultura romana republicana, o escravo era uma coisa, não qualquer coisa, mas uma coisa móvel, *res mobilis*, ou seja, um tipo de propriedade definido desde a antiga Lei das XII Tábuas (CARDOSO; ARAUJO, 2006, p. 96).

Tais definições encontram paralelos no discurso filosófico aristotélico, especificamente na interpretação da *escravidão natural* de Aristóteles, que entendia que o fenômeno da escravidão situava-se: “em uma morfologia das formas de poder em que o fato de uns comandarem e outros serem comandados reside em uma mecânica ontológica imodificável: alma e corpo, mente e instrumento, senhor e escravo” (*Ética a Eudemo*, 1241b18-24; *Política*, 1253b38-1254b16-21 *apud* JOLY, 1999, p. 99).

Sobre o aspecto jurídico da definição do escravo no mundo romano, Yvon Thébert (1992, p. 124), em seu ensaio *O escravo*, acentua que, no processo de evolução do direito no mundo romano, o vocabulário acompanha esta evolução, em que “o senhor, chamado de *erus* no século III a.C. passa a ser designado por *dominus*, enquanto o escravo passa a ser designado como *res mancipia*”. Assim, o escravo não possuía personalidade jurídica, estando totalmente sujeito ao seu senhor. Tudo o que o escravo possuía ou viesse a possuir pertenceria ao seu senhor. Sua condição de *res* o impedia de gozar dos direitos mais básicos, como demandar em juízo ou contrair matrimônio de forma legal.

A realidade que cercava o escravo na Antiguidade o submetia à total vontade do senhor e o fato de se tratar, na maioria das vezes, de um estrangeiro desprovido de laços familiares e culturais tornava-o um objeto que deveria se adequar ao novo contexto no qual forçosamente se viu inserido. Sobre esta realidade, Finley nos informa que:

O escravo é introduzido numa nova sociedade de forma violenta e traumática, arrancado não apenas de sua terra natal, mas também de tudo aquilo que, em circunstâncias normais, pode propiciar apoio social e psicológico ao ser humano. Ele é separado da família, dos companheiros, das suas instituições religiosas, e não recebe nenhum outro foco de relação, a não ser a figura do senhor e, de maneira pouco confiável, a dos camaradas escravos. Além disso, não pode esperar apoio

de outros grupos oprimidos da sociedade para a qual foi conduzido. Perdeu o controle não apenas sobre o seu trabalho, mas também sobre a sua pessoa (e personalidade) (FINLEY 1990, p. 191-192).

O escravo, no Império Romano, tinha origem estrangeira, advindo de um mundo político e sociocultural totalmente distinto de sua própria realidade, sendo obrigado a conviver sob o domínio e a imposição da lei romana. Como aponta Paul Veyne (2009, p. 58), a escravidão era legitimada pela existência de uma hierarquia social alheia às mudanças e sustentada por uma mentalidade estática que reconhecia o escravo como “um sub-homem por destino, e não por acidente”. Contudo, havia uma camada da sociedade que lançava um olhar diferente em relação à pessoa do escravo, os filósofos estoicos. Sêneca, para citar um exemplo, defendia que a escravidão só ocorria externamente, pois internamente todos eram pessoas livres, tão humanos como os outros, demonstrando igualdade e, em alguns casos, até superioridade de capacidades. Portanto, deveriam ter igualdade de direitos. Eduardo Arens (1997, p. 64) destaca que essa visão estava em conformidade com o modo como os cristãos, a exemplo de Paulo, tratavam a questão da escravidão. Entretanto, o autor salienta que não houve ninguém que tomasse a iniciativa de defender a abolição.

A análise de Arens (1997) nos possibilita ajustar nosso olhar sobre o fenômeno da escravidão na Antiguidade romana e nos alerta sobre o perigo das análises generalizantes ou, até mesmo, anacrônicas. Isto é, o autor destaca que, na concepção estoica mencionada, ainda não havia uma clara defesa da abolição. De outro modo, tal concepção buscava dar ênfase à interpretação que considerava que uma vez que o escravo era livre internamente, então o seu senhor deveria procurar conquistar a sua lealdade (*fides*) e não apenas considerar o fato de que ter um escravo era o mesmo que ter uma coisa (*res*) com a qual poderia fazer o que quisesse (JOLY, 2006, p. 79-80).

Diante da trajetória historiográfica apresentada, torna-se fundamental indagarmos como as comunidades paulinas percebiam a questão da escravidão no âmbito do cristianismo primitivo. Seria possível compreender como Paulo se posicionava diante dessa questão social? Tais ponderações nos impelem a refletir sobre as características e particularidades da escravidão romana como um importante nível de contextualização para a compreensão do discurso paulino desenvolvido no século I e.c.

Por meio de seu discurso, podemos identificar o esforço de Paulo na busca da inclusão social dos escravos. Observemos o que o apóstolo nos diz em sua Epístola aos Gálatas:

[...] vós todos sois filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus, pois todos vós, que fostes batizados em Cristo, vos vestistes de Cristo. Não há judeu nem grego, *não há escravo nem livre*, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus (*Gálatas*, 3, 26-28, grifo nosso).

Portanto, todos os que foram batizados em Cristo, se revestiram de Cristo, e nesse sentido, “não há judeu nem grego, *não há escravo nem livre*, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (Gl, 3, 28, grifo nosso).

Podemos considerar ainda que Paulo sugere a construção de novas relações, tanto na esfera religiosa quanto social. Dessa forma, as diferenças de cunho social, étnico ou de gênero deveriam ser superadas. Vejamos outra passagem paulina, na Primeira Carta aos Coríntios:

Permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus. Eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto. Ao contrário, ainda que te pudesses tornar livre, procura antes tirar proveito da tua condição de escravo. Pois aquele que era escravo quando chamado no Senhor, é liberto do Senhor. Da mesma forma, aquele que era livre quando foi chamado é escravo de Cristo. Alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens (1 *Coríntios*, 7, 20-23).

Consideramos que uma boa “chave” para compreendermos como Paulo buscou adaptar o seu discurso ao contexto social no qual o seu público alvo se inseria esteja no trecho em que diz: “permaneça cada um na condição em que se encontrava quando foi chamado por Deus” (1 *Cor*, 7, 20). Desta passagem, podemos inferir que Paulo, em nenhum momento, procurou organizar ou até mesmo estimular que os seus ouvintes se rebelassem de alguma forma contra o sistema imperial romano, mas buscou incentivar uma mudança ideológica que iria muito além da realidade social. Quando diz “eras escravo quando foste chamado? Não te preocupes com isto”, Paulo intencionaria combater preconceitos que poderiam impedir o ouvinte, seja quem fosse, de compreender que, no círculo cristão, não havia pré-requisitos a serem seguidos para aqueles que quisessem abraçar a fé cristã?

Em resposta a esta questão, entendemos que Paulo ressalta que a adesão ao movimento apocalíptico de Jesus possibilitava uma experiência de liberdade que ultrapassava as barreiras socioculturais, como o apóstolo afirma: “quando chamado no Senhor, é liberto do Senhor” (1 *Cor*, 7, 22). Assim, Paulo sugere que mais que uma liberdade espaço-temporal e física, os novos convertidos experimentariam uma liberdade que transcenderia os padrões sociais da época com suas limitações e imposições. Portanto, dentro da comunidade cristã não haveria disputas por *status* ou não deveria haver, uma vez que, no âmbito das *ekklesíai*, não haveria alguém mais ou menos importante. A “liberdade no Senhor” ressaltada por Paulo, possivelmente, faz referência à libertação de uma condição social inferior que fazia com que escravos, mulheres e não judeus, dependendo do contexto em que viviam, se sentissem inferiores ou indignos de receber

o mesmo tratamento que outros de posições sociais mais elevadas. Cintya Callado (2015, p. 108-109), em poucas palavras, conclui:

Tornar-se membro da *ekklesia* cristã paulina implicava em alterações na postura social do indivíduo. Pregar que todos são irmãos na fé, sejam escravos ou senhores (*Fl*, 16-19), homens ou mulheres, significava uma mudança radical no que tange ao comportamento social predominante entre os gentios do império e até mesmo entre os judeus, onde a sociedade era bastante hierarquizada.

Dessa forma, mesmo que Filemon, como senhor de escravos, ocupasse uma posição de destaque perante a sociedade romana, em seu discurso Paulo deixa claro para os membros das comunidades paulinas que “aquele que era livre quando foi chamado é escravo de Cristo” (1 *Cor*, 7, 22). Portanto, identificamos que Paulo apresenta um tipo de “noção de igualdade em Cristo”, na qual escravos, ex-escravos ou livres, todos estariam sob o senhorio do Cristo, logo, “alguém pagou alto preço pelo vosso resgate; não vos torneis escravos dos homens” (1 *Cor*, 7, 23). Em sua *Epístola aos Romanos*, Paulo avança nessa questão e exorta os membros das comunidades cristãs a não se deixarem moldar segundo os padrões da época, a não se conformarem com os valores sociais de uma sociedade bastante hierarquizada. Em suas palavras: “e não vos conformeis com este mundo, mas transformai-vos, renovando a vossa mente, a fim de poderdes discernir qual é a vontade de Deus, o que é bom, agradável e perfeito” (*Rm*, 12, 2).¹¹

Em sua *Epístola aos Romanos*, Paulo instrui os membros da comunidade cristã a colocar em prática um preceito que deveria atingir todas as esferas: “a ninguém pagueis o mal com o mal; seja a vossa preocupação fazer o que é bom para todos os homens” (*Rm*, 12, 17). Dessa forma, na esfera social a aplicação de tais preceitos deveria nortear as relações sociais, de modo que a mudança na sociedade ocorresse a partir da renovação ideológica de seus atores, assim como Paulo objetivou que ocorresse com Filemon.

Frente a essa interpretação, achamos viável considerar Paulo um agente histórico inserido num contexto em que a escravidão era uma realidade legitimada pela lei e pela filosofia. Pelo teor de sua carta, percebe-se que o apóstolo dos gentios não ataca diretamente a instituição escravista (afinal seria este seu intento?). Pelo contrário, por meio de seu discurso Paulo promove a ideia de uma mudança ideológica no tocante à

¹¹ Toda a abordagem do discurso paulino realizada até agora, relacionando as ideias de diversos autores, nos ajudam a refletir sobre o posicionamento de Paulo frente à escravidão romana, mas não possibilita responder a esta questão de forma concreta. Chevitaress e Justi (2015, p. 23) comentam que: “Deve-se ter muita cautela no querer generalizar a *Epístola a Filemon*, tomando-a como prova decisiva de que Paulo (a) visse como uma contradição insuperável um indivíduo ser cristão e, ao mesmo tempo, ser proprietário de escravos; e (b) tivesse colocado em questão a existência da própria instituição escravista. Essas duas generalizações são equivocadas, como também ultrapassam em muito o escopo da referida epístola”.

vivência do escravo no seio da comunidade cristã. Fazer parte da comunidade paulina implicava assumir uma nova identidade válida no sentido religioso quanto no conjunto da comunidade à qual o indivíduo se vinculava. Nesse sentido, a forma como os membros percebiam uns aos outros deveria ser norteada pelo princípio da igualdade “segundo o Senhor”, que deveria se estender à vivência no interior do grupo.

Portanto, consideramos que a observação da epístola de Paulo como um discurso doutrinário em favor de Onésimo como irmão convertido à fé cristã configura apenas um nível mais aparente de interpretação. Quando tomamos o texto em conjunto com outros documentos textuais contextualizados na cultura imperial romana, identificamos paralelos que nos levam a interpretar a epístola como um documento legítimo de comunicação em favor de um escravo fugitivo, à semelhança do apelo contido nas cartas de Sêneca. Tais cartas expressam um apelo por parte de alguém com autoridade para interceder em favor de um escravo. Contribuindo com essa possibilidade analítica, é válido destacar o aspecto cultural da prática do envio de epístolas na sociedade romana:

O que se deve colocar em relevo aqui é a herança cultural compartilhada entre as diferentes regiões mediterrânicas nesse mundo romano e, por conseguinte, os meios disponíveis que seus agentes dispunham para suas intervenções sociais – construções de identidades aqui, em especial – pois, para o que se objetiva nessa relação do documento paulino com seus interlocutores, o que foi organizado enquanto estratégia comunicativa era o que se tinha de disponível naquela realidade cultural, a saber, as epístolas (CHEVITARESE; JUSTI, 2015, p. 25).

Considerações finais

A circulação de correspondências era bastante comum no mundo romano. Por meio de cartas, diversas mensagens eram enviadas de forma particular ou pública a pessoas ou comunidades que viviam próximas ou distantes. Assim, para responder às questões propostas neste artigo, utilizamos como fonte primária a *Epístola a Filemon*, e trechos de outras epístolas paulinas que tratam da escravidão, epístolas que, como já ressaltado, fazem parte do *corpus* paulino autêntico. Vimos que Paulo mantinha contato com os membros das comunidades cristãs por meio de suas epístolas, escritas com o propósito de instruir as *ekklésiai* em sentido moral, teológico e social.

A análise das fontes e as informações fornecidas pela pesquisa bibliográfica sugerem que a epístola dirigida a Filemon tinha uma dupla função: comunicar a conversão de Onésimo e apelar em favor de sua liberdade como escravo de Filemon. Diante do paradoxo “irmãos na esfera religiosa, escravo e senhor na esfera social”, percebe-se que Paulo se posiciona contra esta contradição, e de todas as formas busca persuadir Filemon a libertar

o escravo. Usando de argumentos teológicos, uma vez que tinha consciência de sua autoridade perante a igreja que se reunia na casa de Filemon, objetivou alcançar o âmbito social, apelando para que o proprietário cristão reconhecesse Onésimo não apenas como um irmão “segundo o Senhor”, mas também como um irmão “segundo a carne”.

Em vias de conclusão, vemos que Paulo não atacou a escravidão romana como instituição, pois certamente havia, entre os primeiros cristãos, outros escravos convertidos, assim como senhores de escravos. Consideramos que Paulo, como um agente histórico inserido num contexto sociocultural específico, objetivou, por meio de seu discurso em que claramente relacionava a mensagem cristã aos conflitos sociais enfrentados pelas comunidades paulinas, suscitar uma transformação ideológica nos membros como atores sociais de seu tempo, ou até mesmo apontar para um estilo de vida que estivesse acima das hierarquias terrenas.

Referências

Fonte textual

A BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edição em língua portuguesa de Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2002.

Obras de apoio

AGUIAR, A. T. Hiperbolismo e hermenêutica social: uma leitura sobre a inclusão social em Filemon. *Hermenêutica*, v. 9, n. 1, p. 63-75, 2010.

AMAYA, L. Concepções discursivas sobre o gênero epistolário em Roma. *Principia*, n. 31, p. 1-6, 2015.

ARENS, E. *Ásia Menor nos tempos de Paulo, Lucas e João*: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 1997.

BRUCE, F. F. *Paulo: o apóstolo da graça*. São Paulo: Shedd, 2003.

CALLADO, C. S. A heterogeneidade das concepções cristãs do primeiro século: a contribuição de Paulo e a formação das 'Ekklesiai'. *Revista Jesus Histórico*, v. 14, p. 102-112, 2015.

CARDOSO, C. F. *Trabalho compulsório na Antiguidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

CARDOSO, C. F.; ARAÚJO, S. R. R. A. Sociedade romana no Alto Império. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.) *Repensando o Império Romano*: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad; Edufes, 2006, p. 85-108.

- CHEVITARESE, A. L.; JUSTI, D. B. Identidades e relações de poder nos cristianismos originários: as cartas de Cícero e Paulo em perspectiva comparada. *Antíteses*, v. 8, p. 11-30, 2015.
- CROSSAN J.; REED, J. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- FINLEY, M. *Aspectos da Antiguidade*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1990.
- HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P. ; REID, D. I. G. (Ed.). *Dicionário de Paulo e suas cartas*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- JOLY, F. D. *Libertate opus est: escravidão, manumissão e cidadania à época de Nero (54-68 d.C.)*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2011.
- JOLY, F. D. *A escravidão na Roma Antiga: política, economia e cultura*. São Paulo: Alameda, 2005.
- JOLY, F. D. Estoicismo e escravidão no pensamento de Sêneca. *Phoenix*, v. 13, p. 98-114, 2007.
- JOLY, F. D. Terra e trabalho na Itália no Alto Império. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (Org.) *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro; Vitória: Mauad; Edufes, 2006, p. 65-84.
- JUSTI, D. B. Imposição e negociação de fronteiras nos cristianismos originários: a magia dos homens divinos e dos apóstolos paleocristãos. *Revista Jesus Histórico*, v. 8, p. 11-31, 2012.
- MACHADO, J.; FUNARI, P. P. A. *Os manuscritos do Mar Morto: uma introdução atualizada*. São Paulo: Annablume, 2012.
- MOORE, C. *O marxismo e a questão racial: Karl Marx e Friedrich Engels frente ao racismo e a escravidão*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.
- THÉBERT, Y. O escravo. In: GIARDINA, A. (Org.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1992, p. 119-145.
- VASCONCELLOS, P. L.; FUNARI P. P. A. *Paulo de Tarso: um apóstolo para as nações*. São Paulo: Paulus, 2013.
- VEYNE, P. *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009. v. 1.

Integração e *mandata*: a administração provincial romana na correspondência entre Plínio, o Jovem e Trajano

Integration and mandata: the Roman provincial administration in the correspondence between Pliny the Younger and Trajan

Alex Aparecido da Costa*

Renata Lopes Biazotto Venturini**

Resumo: A administração das províncias romanas não obedecia a uma legislação preestabelecida, baseando-se em instruções, *mandata*, dos Césares aos governadores. Diante disso, o objetivo deste artigo é propor a análise das instruções presentes na correspondência entre o imperador Trajano e Plínio, o Jovem, relativas ao governo da Bitínia, a partir do conceito de integração no Império Romano.

Abstract: The administration of the Roman provinces did not obey a pre-established legislation, being based on instructions, *mandata*, of the Caesars to the governors. Therefore, the purpose of this article is to propose an analysis about the instructions present in the correspondence between Trajan and Pliny the Younger concerning the government of Bithynia, from the concept of integration in the Roman Empire.

Palavras-chave:

Império Romano;
Administração;
Província.

Keywords:

Roman Empire;
Administration;
Province.

Recebido em: 22/03/2017

Aprovado em: 13/05/2017

* Doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá sob orientação da Profa. Dra. Renata L. B. Venturini. Mestre em História pela mesma instituição.

** Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo e professora do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá.

Introdução

No início do século II, o Império Romano atingira, sob o reinado do imperador Trajano, sua máxima extensão territorial. Roma governava então uma ampla diversidade de povos e culturas, o que fazia com que a coesão do mundo imperial exigisse, além do domínio militar, o estabelecimento de relações e negociações, principalmente com as elites locais. Diante disso, estudos recentes têm procurado explicar a dominação romana a partir da ideia de integração. Para Mendes (2004, p. 260), o conceito de integração implica vínculos de exploração variados, relações desiguais entre centro e periferias, articulação de interesses políticos das elites locais e centrais visando à manutenção de elementos de controle mais sutis e menos coercivos. Assim, a autora define o Império Romano como uma estrutura centralizadora na qual a dominação dava-se pelas trocas de poder e riqueza entre centro e periferias articuladas em processo de integração. Nesse sentido, é importante acrescentarmos uma concepção de Guarinello (2010, p. 120-121), que, por sua vez, enfatiza a ideia de ordem como um espaço de consenso em uma esfera de divergências, situando, desse modo, a ordem romana como elemento do processo de integração.

A partir dessas considerações, a intenção deste artigo é propor uma análise do livro 10 das *Cartas*, de Plínio, o Jovem, com base na ideia do Império Romano como espaço de integração. A obra referida trata-se de uma fonte que vem ao encontro do objetivo apresentado, uma vez que reúne a correspondência Trajano e Plínio, quando este foi enviado pelo imperador para governar a província romana da Bitínia, situada na região grega do Império, por volta do ano 110.

A missão de Plínio na Bitínia: leituras

Um dos tópicos da correspondência entre Plínio e Trajano diz respeito à natureza da missão que o legado imperial estava encarregado de desempenhar na província. As ordens que Plínio recebeu do imperador antes da viagem à Bitínia e aquelas que se somaram a partir de suas cartas compreendiam em conjunto as instruções, *mandata*, que o governador deveria implementar em sua administração. A questão já foi discutida pela historiografia, mas a partir de abordagens que buscavam, de forma majoritária, compreender os motivos e a natureza da missão de Plínio na província. Para nós, independentemente das intenções de Trajano e Plínio, assim como de suas preocupações imediatas, importa investigar como as atitudes dos correspondentes e dos provinciais envolvidos podem ter atuado no processo de integração. De qualquer forma, convém,

ao menos para situarmos a discussão, apontar aqui as hipóteses levantadas acerca das razões que levaram Trajano a enviar Plínio à Bitínia.

De acordo com Sherwin-White (1998, p. 543) e Millar (2004, p. 171), ambos baseados em leituras do livro 10 das *Cartas*, as instruções de um imperador a um governador envolviam questões relacionadas à distribuição de soldados, à disciplina militar, banimento de associações e controle de construções municipais. Sherwin-White (1998, p. 543) também levanta a hipótese de que as constantes questões de Plínio ao imperador pudessem ser decorrentes do conflito das instruções com suas prerrogativas de governador de uma província anteriormente gerida por indicados do Senado e que passara com a legação de Plínio, para a responsabilidade do poder imperial (SHERWIN-WHITE, 1998, p. 547).¹ Nesse sentido, a natureza das instruções deve ser ressaltada, pois não continham um “código bem definido, mas sim uma mistura de princípios orientadores, inovações e instruções ocasionais” (SERWIN-WHITE, 1998, p. 590).

O objetivo de tais instruções seria fazer frente às questões administrativas da província. Para Griffin (2008, p. 117), a missão de Plínio buscava sanar problemas financeiros e disputas locais, que na concepção de Trajano, os procônsules não haviam sido capazes de resolver (BAZ, 2013, p. 268). González Fernández (2005, p. 24-25), por sua vez, resalta a mudança de estatuto da Bitínia, que passou da responsabilidade do Senado para a administração do poder imperial. Aos fatores apontados por Griffin, González Fernández acrescenta os litígios envolvendo os provinciais e os procônsules Júlio Baso e Vareno Rufo, que foram acusados de má gestão, incluindo também a indisciplina militar e o descumprimento de penas. Segundo González Fernández (2005, p. 25), Trajano enviou Plínio, experiente em assuntos financeiros, para a província como homem de sua confiança para sanar os problemas, e ao transformar a Bitínia em província imperial garantiu que seu legado pudesse permanecer nela o tempo necessário. A respeito dos processos contra os governadores, Durry (1972, p. vi) e Baz (2013, p. 267) destacam que foram defendidos com sucesso por Plínio diante das acusações dos bitinianos, o que também teria pesado na escolha. Finalmente, de acordo com Levick (1979, *passim*), para se compreender a missão de Plínio deve-se ir além das questões pontuais e situar a Bitínia no contexto da dinâmica política, econômica e militar de uma região próxima às fronteiras do Império.

As interpretações apontadas acima indicam, majoritariamente, a percepção de uma postura tutelar de Roma em relação à província. Embora não consideremos tais perspectivas equivocadas, uma vez que “não há erro nas interpretações passadas, mas

¹ Estima-se que Plínio esteve na Bitínia durante menos de dois anos (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2005, p. 25), período em que os correspondentes trocaram 109 cartas, sendo 61 do governador e 48 do imperador.

acúmulo de conhecimento e superação” (GUARINELLO, 2014, p. 14), acreditamos que nossa proposta de abordagem pode ajudar a trazer outros aprofundamentos e outras formas de compreensão relativas às características do processo de integração que envolvia as relações do poder imperial com os súditos da Bitínia.

Em virtude do volume da correspondência entre Plínio e Trajano, composta por mais de uma centena de epístolas, e do caráter propositivo deste artigo, centraremos nossa análise nas epístolas nas quais, segundo Sherwin-White (1998, p. 588-590), as instruções são mais explícitas. O objetivo dessa abordagem é o de entendermos as intenções e ações manifestas na correspondência para estabelecermos um eixo de compreensão a partir do qual seja possível traçar interpretações baseadas nos indícios acerca de questões que possam ser pensadas para outras análises do conjunto amplo do epistolário com base no tema da integração.

As instruções imperiais: administração provincial e integração

Em uma de suas primeiras cartas, Plínio, após dar detalhes das etapas finais de sua viagem, afirma ter imediatamente se debruçado sobre seu trabalho, ou seja, a fiscalização das contas da cidade de Prusa, que estavam, segundo o governador, em desordem, em função de desvios e gastos ilícitos:

1 Senhor, do mesmo modo que gozei de uma travessia excelente até chegar a Éfeso, desde ali, depois que comecei a realizar a viagem em veículos, senti-me esgotado em virtude das elevadíssimas temperaturas e, inclusive, tive pequenos acessos de febre e me detive em Pérgamo. 2 A seguir, tendo embarcado em navios de cabotagem, fui retido por ventos contrários e cheguei à Bitínia um pouco mais tarde do que havia planejado, isto é, em 17 de setembro. Ainda, não posso me queixar pela demora, já que ela me permitiu, indicando bons augúrios, celebrar teu aniversário em minha província. 3 Neste momento examino atentamente os gastos, as rendas e os devedores da cidade de Prusa; considero esta tarefa, conforme nela me aprofundo, cada vez mais necessária. De fato, muito dinheiro está em poder de particulares por motivos variados; ademais, algumas quantias são gastas por razões pouco legítimas. 4 Escrevo-te isto, senhor, no mesmo momento de minha chegada (Plínio, *Epistulae ad Traianum*, 10, 17a).²

Em sua resposta, o imperador confirma a pertinência da iniciativa de Plínio: “Em primeiro lugar debes examinar detidamente as finanças das comunidades; pois é evidente que estiveram muito descuidadas” (*Ep. Tra.*, 10, 18, 3). Da mesma forma que em Prusa, em Apameia, Plínio também buscou analisar as finanças da cidade. Ali, no entanto, o governador

² Optamos por transcrever o texto completo das cartas para facilitar o entendimento e a contextualização. Pelos mesmos motivos citações posteriores trarão, sempre que necessário, os questionamentos de Plínio e as respostas de Trajano.

encontrou certa resistência. Os responsáveis locais alegaram privilégios, tendo mantido suas contas fora da autoridade dos procônsules que haviam governado a província até então:

1 Quando quis, senhor, conhecer os devedores públicos da comunidade de Apameia, suas receitas e seus gastos, foi-me respondido que na verdade todos desejavam que eu examinasse as contas da colônia, mas que nunca haviam sido examinadas por um procônsul: que tiveram antiquíssimo privilégio e costume de administrar os bens públicos segundo seus próprios critérios. 2 Exigi que reunissem tudo o que diziam e os documentos que mencionavam em um relatório, que te envie conforme recebi, embora tenha percebido que a maior parte dele não tem relação com o assunto que se busca esclarecer. 3 Rogo-te que te dignes a dizer-me que conduta acredita que devo seguir. Pois temo que pareça que eu tenha ficado aquém ou ultrapassado os limites de meu cargo (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 47).

Nesse ponto, a natureza do cargo de Plínio, legado imperial, e o estatuto diferenciado da cidade pode ter ocasionado dúvidas, que foram sanadas pela resposta de Trajano: “Assim, pois, deve ser recompensada sua honradez, de modo que saibam desde já que a investigação que realizarás a farás conforme minha vontade, deixando a salvo seus privilégios” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 48, 2). Mais do que reforçar o aspecto de controle financeiro da missão de Plínio, devemos ver nessas cartas a natureza do desejo do poder imperial de fiscalizar os súditos da Bitínia. Era uma tarefa urgente e devia sobrepujar a normalidade com a qual a província vinha sendo administrada, pois Plínio se reporta sobre a questão desde sua chegada e o imperador incentiva-o a adotar uma postura diferente daquelas dos governadores que o antecederam. Isso reforça a ideia da provável desordem na província, mas é possível ver mais do que isso.

No caso de Apameia, a alegação de que as contas não eram examinadas pelos procônsules revela um momento de tensão e resistência dos provinciais em relação ao poder imperial. Isso se mostra ainda mais pelo fato sugestivo de Plínio explicar para Trajano que o relatório providenciado não abordava as questões então visadas (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 47, 2). O mesmo sentido tem a suspeita do imperador de que o conselho da cidade quis fazer crer a Plínio que os procônsules não inspecionavam as contas de Apameia:

1 O relatório dos habitantes de Apameia, que anexou a tua carta, dispensou-me da necessidade de avaliar quais eram as razões pelas quais eles querem que pareça que os procônsules que governaram esta província se abstiveram de inspecionar suas contas, embora não tenham impedido que tu mesmo as examinasse (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 48, 1).

Estivesse a comunidade pleiteando prerrogativas ou defendendo as que já possuía, estas inclusive garantidas por Trajano, podemos inferir na atitude uma busca de negociação de vantagens e direitos em um momento em que, em virtude da mudança de estatuto da província, eventualmente vislumbrava-se a possibilidade de deslocamento

da fronteira que assinalava a atuação de Roma no âmbito financeiro da comunidade. Por outro lado, o episódio apresenta o poder imperial atuando como força contrária, como elemento de controle e dominação, apesar da atitude concessiva do imperador.

Diferentemente das cartas já destacadas, que tratam de forma mais geral dos assuntos financeiros de Prusa e Apameia, Temos outras duas que abordam o mesmo problema, porém a partir do caso de um indivíduo específico, Júlio Pisão, em Amiso. As epístolas trazem, como de costume, respectivamente, as indagações de Plínio e as orientações de Trajano:

1 Senhor, o procurador da cidade dos amisenos reclamava diante de meu tribunal a Júlio Pisão a quantidade de cerca de quarenta mil sestércios, que lhe havia sido doada oficialmente a uns vinte anos com o consentimento do conselho e da assembleia do povo, e se apoiava em tuas instruções, que proibem este tipo de doações. 2 Pisão, ao contrário, dizia que havia feito numerosos presentes a comunidade e que havia doado quase todos os seus bens. Alegava também o tempo transcorrido e pedia que não fosse obrigado a devolver, o que arruinaria com o escasso patrimônio que lhe restava, o qual havia recebido em compensação pelos muitos presentes como há muito tempo. Por estes motivos julguei que devia adiar a decisão para poder consultar, senhor, o caminho que acreditas que devo seguir (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 110).

1 Embora minhas instruções proibam fazer doações dos bens públicos, é pouco oportuno que as doações feitas já há algum tempo sejam revisadas e sejam reclamadas sua anulação para que não se destrua a segurança de muitos. Assim, portanto, não levaremos em conta qualquer ato que tenha se realizado há vinte anos. Pois desejo velar pelos homens de qualquer cidade não menos que pelo dinheiro público (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 111).

Nessas cartas, como ponto de partida, temos as autoridades locais levando um problema da comunidade para a arbitragem do poder imperial, embasando-se nas instruções de Trajano contra abusos financeiros. Aparentemente, a questão envolvia rivalidades locais, com o procurador de Amiso utilizando as regras estabelecidas pelo imperador contra um possível inimigo político. Estavam presentes também o evergetismo de Júlio Pisão, bem como a manutenção de seu provável estatuto decurional. Em sua resposta, Trajano recomenda não aplicar suas instruções com efeitos retroativos, demonstrando uma preocupação preponderante para com a estabilidade social em detrimento das finanças públicas.

O controle das finanças públicas das cidades e as ações do poder imperial, nesse sentido, são temas bastante discutidos pela historiografia (MILLAR, 1984, p. 61; GARNSEY; SALLER, 1991 p. 51; 230), e é apontado por Serwin-White (1998, p. 527) como uma das razões para o envio de Plínio à Bitínia. Levick (2008, p. 614) explica que, na Ásia Menor, as cidades praticavam uma série de despesas extravagantes que correspondiam a tradições que remontavam ao período helenístico. O fato do poder imperial intervir nesse campo independentemente do estatuto das cidades (CAMPEAU, 2010, p. 28) e mesmo diante de

costumes estabelecidos aponta para a ambiguidade entre o respeito às práticas locais e a necessidade de controlar abusos. De qualquer forma, a maneira como as ações do procurador de Amiso são descritas por Plínio indica que as autoridades da Bitínia estavam prontas para se valer das determinações de Roma em seus assuntos internos.

Se de um lado podemos imaginar um desejo do procurador de manipular as instruções de Roma no âmbito de circunstâncias políticas entre facções locais, de outro temos uma atitude de reconhecimento em relação às autoridades romanas. De acordo com Ando (2000, p. 362-363), que destaca a possibilidade dentro da cadeia de autoridades romanas de apelação para níveis superiores até o imperador, os súditos podiam recorrer às leis romanas em virtude de dois motivos: por derrotas em instâncias locais ou porque entendiam que as regras estivessem em melhores condições para resolver questões dentro do mundo imperial. Em qualquer um dos casos, o prestígio das leis romanas sobrepujava o das leis locais (ANDO, 2000, p. 74). De qualquer forma, a ação do procurador inseria-se no âmbito de uma tendência maior, pois, a partir da época de Trajano, segundo Eck (2008, p. 271), aumentou o número de petições dos súditos ao imperador. Ou seja, cada vez mais as populações do Império passavam a ver o César como seu governante, inclusive com cidades livres buscando a arbitragem de Roma (CAMPEAU, 2010, p. 29).³ Todavia, é importante não superestimar o papel romano nesse quadro, já que essa postura fora também adotada sob a dominação dos monarcas helenísticos.

Quanto o evergetismo, as epístolas trazem uma situação característica do período. Ao mencionar os atos de Júlio Pisão (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 110, 2), o governador demonstra que ele fazia parte, provavelmente, da ordem decurional. A referida carta relata o reclamado alegando ter feito ações que eram próprias das elites urbanas do mundo greco-romano: oferecimento de presentes aos concidadãos e a eventual ruína financeira oriunda dessa prática (VEYNE, 2015, p. 10; 25). Por isso, a situação colocava em pauta uma questão de maior alcance. Nesse sentido, a dúvida de Plínio, bem como o teor da resposta de Trajano, demonstram que as declarações de Júlio Pisão não eram mera estratégia de defesa. Elas faziam parte da necessidade de manutenção da estratificação social no mundo romano, preocupação compartilhada tanto pelas elites locais quanto pelo próprio poder imperial.

De acordo com a ordem romana, os mais importantes cargos locais deviam ser ocupados por indivíduos de elevada posição. Conservar esse ordenamento era uma responsabilidade assumida pelas autoridades imperiais, como atesta as recomendações do próprio Plínio a Calestrio Tirão, procônsul da Bética, para que ele preservasse a distinção

³ As cidades livres eram aquelas que fizeram acordos com Roma antes da conquista, e estavam fora da jurisdição provincial dos governadores (CAMPEAU, 2010, p. 105).

social naquela província, pois, na concepção do poder imperial, “não há nada mais desigual que a própria igualdade” (Plin., *Epistulae*, 9, 5, 3). Nesse sentido, aplicar as instruções acerca das doações de recursos públicos com efeitos retroativos certamente causaria certa instabilidade social na província, desconstruindo o prestígio do modelo oligárquico. Isso dificultaria as ações das autoridades romanas, que queriam tratar com os poderes locais a partir de bases estáveis com as quais estivessem mais familiarizados (LEVICK, 2008, p. 615).

A partir da análise de ambas cartas (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 110; 111) percebemos elementos do pacto conservador de Roma com as elites locais, mas não sem a tentativa dos envolvidos de manipular as diretrizes impostas, o que pode ser interpretado como uma forma de resistência velada frente ao poder imperial. De um lado, o procurador de Amiso buscou utilizar as instruções de Trajano contra um eventual inimigo político. De outro, Júlio Pisão apelou para a necessidade de manutenção da ordem social valorizada por Roma. De certa forma, a situação colocou Plínio em um impasse, o que levou à necessidade de consulta ao imperador. Este, por sua vez, resolveu adotar uma postura conservadora e conceder uma espécie de anistia a Júlio Pisão e a outros indivíduos que eventualmente se encontrassem em condições semelhantes. Ao comportar-se dessa maneira, Trajano garantia que suas decisões eram fontes de segurança jurídica e que Roma era a fiadora da estabilidade social na província. Nesse caso, a questão financeira ficou em segundo plano.

Outra parte das instruções de Trajano a Plínio dizia respeito à distribuição de tropas na província. Quatro cartas tratam a questão de forma explícita, com cada um dos pares envolvendo circunstâncias e decisões diferentes, porém complementares. As duas primeiras envolviam um pedido adicional de soldados a Plínio por parte de Gavio Baso, prefeito da costa pônica:

1 Gavio Baso, prefeito da costa pônica veio visitar-me, senhor, com a maior deferência e solicitude. Permaneceu comigo vários dias; varão distinto e digno de tua indulgência, no que pude entender. Informei-o que tu havias ordenado que ele deveria contentar-se com dez beneficiários, dois cavaleiros e um centurião retirados das coortes que havias colocado sob meu comando. 2 Respondeu-me que este número não era suficiente para ele, o que te faria saber por carta. Esta foi a razão pela qual eu pensei que não devia chamar imediatamente os soldados que estão acima deste número (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 21).

1 Também a mim escreveu Gavio Baso que não era suficiente o número de soldado que eu estabelecera em minhas instruções que lhe fosse dado. Ordenei que fosse subscrito ao pé desta carta, para teu conhecimento, o que lhe respondi. É muito importante discernir se a situação o exige ou se ele quer mandar mais homens com este pretexto. 2 Temos que levar em conta somente a utilidade e, sempre que possível, evitar que os soldados sejam destacados de suas unidades (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 22).

Como se pode ver, o governador explicou ao requerente que sua demanda excedia o número estabelecido por Trajano. Como o prefeito considerava o número insuficiente,

decidiu escrever diretamente ao imperador. O mesmo fez Plínio a fim de relatar a situação. Informado, o César manteve o que já havia determinado e alertou seu legado sobre Gavio Baso ter real necessidade de mais soldados ou se as alegações eram meros pretextos. O imperador finaliza sua resposta enfatizando que somente em caso de real necessidade os soldados deveriam se separar de suas unidades.

Essa preocupação contra o destacamento das forças militares é compreensível na medida em que consideramos as informações acerca das quantidades reduzidas de soldados na província (MAREK, 2009, p. 43), e no Império em geral (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2006, p. 87). Todavia não é possível afirmar se a questão envolvia exatamente um problema em ordem de grandeza. Nos estudos do mundo provincial romano, de um lado destaca-se a importância das legiões na manutenção do Império, apesar de certo desligamento dos súditos, majoritariamente vivendo no espaço rural, o que permitia que as negociações – e a provavelmente eventuais atos de coerção – colocassem em primeiro plano a população urbana e os membros das elites locais (NOREÑA, 2010, p. 535), que poderiam ser focos de certa turbulência (DURRY, 1972, p. x). De outro, há uma questão que pode ser considerada interna ao âmbito militar e aos magistrados no comando de exércitos, pois a Crise de 69 mostrara o papel decisivo que os exércitos fora de Roma poderiam desempenhar no balanço de poder (HIDALGO DE LA VEGA, 1998, p. 102). Embora a conjuntura aqui debatida fosse diferente daquela que se seguiu à queda de Nero, pode-se atribuir parte da precaução de Trajano a uma postura de rigor cautelar, com o imperador preferindo manter o maior número de soldados sob o comando de Plínio, seu legado imperial. Todavia, o fato de o prefeito Gavio Baso também ter sido nomeado por Trajano (GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, 2005, p. 494) restringe a margem para especulação de que a recusa do imperador envolvesse desconfiança. De qualquer forma, diante da constante preocupação de Trajano com a formação de facções políticas na província, até mesmo a partir de uma guarnição de bombeiros sugerida por Plínio (*Ep. Tra.*, 10, 34), somos inclinados a acreditar que a precaução referia-se a necessidade de manter a ordem local, pois em geral os governadores dispunham de pequenas forças militares, o que tornava necessário tato e boas relações com os provinciais (MILLAR, 1984, p. 59).

No presente caso, é importante destacar que os personagens envolvidos pertencem todos ao aparato administrativo do poder imperial. Entretanto, embora as instruções e a decisão de Trajano não estivessem diretamente ligadas aos provinciais, eram, sem dúvida, os súditos um dos principais elementos de preocupação dos agentes militares na província. Nesse sentido, a atitude do imperador focava a garantia de estabilidade na Bitínia. O interessante é que as outras duas cartas sobre a distribuição de soldados podem ser

consideradas como uma espécie de exceção que confirma a regra. Elas envolveram uma situação em que o liberto Máximo, a serviço do procurador equestre, Virdio Gemelino, solicitou soldados adicionais:

1 Teu liberto e procurador Máximo, senhor, me assegura que necessita, além dos dez soldados beneficiários, que conforme ordenastes fossem por mim designados ao excelente varão Gemelino, mais outros seis soldados. Entretanto, pensei que deviam permanecer a seu serviço os três homens, tal como os havia encontrado, sobretudo porque ele se dirigia à Paflagônia para adquirir grãos. Inclusive, acrescentei para sua proteção dois cavaleiros, pois assim o desejava. Rogo-te que me indiques qual decisão devo tomar no futuro (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 27).

1 Agora agiste corretamente ao proporcionar a meu liberto Máximo esses soldados, quando ele marchava para adquirir grãos. De fato, cumpria uma missão excepcional. Quando tiver regressado à sua antiga atividade serão suficientes os soldados que a ele tenhas disponibilizado, e igual número que lhe dará meu procurador Virdio Gemelino, de quem ele é ajudante (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 28).

Conforme seu relato ao imperador, ao contrário do caso de Gavio Baso, o governador atendeu positivamente a demanda e pediu ao imperador instruções para situações semelhantes no futuro. Em sua resposta, o César aprova a conduta de Plínio, especialmente por se tratar de uma tarefa extraordinária que envolvia a compra de grãos para abastecimento de outra região da província. Contudo, o imperador não deixa de ressaltar que, finda a missão, a distribuição de soldados deveria voltar ao equilíbrio anterior, conforme suas instruções originais.

Dentre as instruções de Trajano para a administração da Bitínia estava a exigência de autorização imperial para a construção de obras públicas. Embora o assunto seja tratado em várias ocasiões ao longo do livro 10 das *Cartas*, duas epístolas são exemplares por abordarem o tema de forma explícita:

1 Os habitantes de Prusa, senhor, têm banhos, porém são sujos e antigos. Assim, pois, considero muito importante que se construam novos; parece-me que podes atender esse desejo. 2 Haverá, de fato, dinheiro para que possam ser construídos; em primeiro lugar, o que já comecei a reclamar e exigir dos particulares; ademais, eles mesmos estão dispostos a aplicar na obra dos banhos o dinheiro que costumavam gastar com óleo; é algo que, em todo caso, reclama a importância da cidade e o esplendor de teu reinado (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 23).

1 Se a construção de novos banhos não vai agravar os recursos dos prusienses podemos atender sua petição com a condição de que por este motivo não os sobrecarregue com novos impostos ou tenham menos recursos para atender, no futuro, os gastos necessários (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 24).

Na primeira carta, diante das más condições dos banhos de Prusa, Plínio pede autorização a Trajano para construir novos. O governador garantiu ao César que havia dinheiro necessário para a construção e enfatizou que a construção era digna da

importância da cidade e do reinado de Trajano. Em sua resposta, o imperador permitiu a construção dos banhos na condição de que a obra não agravasse as finanças de Prusa, não prejudicasse gastos essenciais e não criasse impostos adicionais.

Em um contexto em que as obras desse tipo eram construídas com dinheiro das próprias cidades (ESPINOZA RUIZ, 2001, p. 175), que frequentemente empreendiam construções além dos meios financeiros disponíveis (FRANK, 2004, p. 240), a atitude de Trajano pode ser entendida a partir de algumas observações. O César apresenta-se como um governante preocupado com as finanças. Contudo, não podemos afirmar se o receio contemplava em maior medida a renda da cidade para si ou para o Estado imperial. De qualquer forma, devia prevalecer a preocupação final, de que a manutenção do Império dependia da prosperidade das cidades e da preservação de suas capacidades de prover a administração e a justiça local, bem como o fluxo de tributos para Roma.

Outro conjunto de cartas aborda, também de forma direta, as instruções de Trajano acerca de questões judiciais na província. O primeiro par de epístolas deste conjunto envolve as instruções segundo as quais deveriam ser enviados a Plínio os indivíduos passíveis de serem condenados à pena capital, no caso escravos alistados, o que era proibido:

1 Semprônio Celinao, jovem distinto, enviou-me dois escravos que haviam sido encontrados entre os recrutados, cujo castigo adie para poder consultar-te, fundador e sustentáculo da disciplina militar, sobre a natureza de sua pena. 2 Minha dúvida reside, sobretudo, no fato de que, embora já tenham prestado juramento militar, todavia ainda não haviam sido designados para nenhuma unidade. Por isso, rogo-te, senhor, que me indiques que regra devo seguir, principalmente porque se trata de estabelecer um precedente (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 29).

1 Semprônio Celiano atuou conforme minhas instruções ao enviar-te os indivíduos em relação aos quais era necessário decidir em um procedimento judicial se mereciam a pena capital. Porém, é importante saber se se apresentaram como voluntários, se foram recrutados ou, inclusive, se foram oferecidos como substitutos. 2 Se foram recrutados, o erro está no recrutamento; se foram oferecidos como substitutos, são culpados quem os ofereceu; se se apresentaram por iniciativa própria, considerando que tinham conhecimento pleno de sua condição, deverão ser executados. Não importa muito, de fato, que ainda não tenham sido designados para as unidades, pois, no dia em que foram aceitos pela primeira vez, tiveram que fazer uma declaração veraz sobre sua origem (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 30).

Sabendo que a carreira militar era uma forma importante de ascensão social no Império, o caso permite algumas reflexões, apesar da falta de maiores detalhes. Se considerarmos, especialmente, a primeira ou a terceira hipótese de Trajano verdadeiras, conforme o caso, podemos ver na situação, respectivamente, o desejo e a recusa dessa forma de adesão à ordem romana por parte dos envolvidos. Além disso, fica evidente que este acesso estava aberto somente para os súditos livres do Império, e que o eventual desejo

de adesão dos escravos por essa via era uma transgressão inaceitável. Apenas o caminho da manumissão era admissível, ou seja, somente os senhores com seus direitos tinham o condão lícito de conferir alguma cidadania aos cativos. Isso evidencia a multiplicidade de aspectos a serem considerados nos processos de integração dos indivíduos no mundo romano. Outras duas cartas envolviam irregularidades no cumprimento das penas, situação diante da qual Plínio mostrou-se preocupado em relação às medidas corretivas a serem adotadas:

1 Sem prejuízo de tua grandeza, senhor, é necessário que consinta em atender minha preocupações, já que me concedeu o direito de consultar-te sobre os assuntos que tenho alguma dúvida. 2 Na maioria das cidades, especialmente em Nicomédia e Niceia, alguns condenados a trabalhos forçados, ao anfiteatro e a outros castigos semelhantes desempenham as tarefas e deveres do escravos público e, inclusive, como tais, recebem um salário anual. Ao ter notícias deste fato duvidei muito e durante muito tempo sobre o que deveria fazer. 3 Pois, de um lado, parecia-me demasiado severo devolver ao castigo depois de muito tempo transcorrido um grande número de pessoas, que já são idosos e que vivem, como se afirma, de uma maneira simples e respeitável. E, de outro lado, considerava pouco decoroso manter condenados em serviços públicos; ademais, julgava inútil que fossem alimentados pela comunidade sem fazer nada, mas também perigoso que não o fossem. 4 Assim, pois, forçado pela necessidade deixei a questão paralisada enquanto te consultava. Talvez perguntes como ocorreu que tenham se livrado dos castigos os que haviam sido condenados; também fiz indagações, porém não consegui averiguar nada que possa dar-te com seguro. Pois, do mesmo modo que me eram mostrados os decretos pelos quais foram condenados, não se apresentava nenhum documento com o qual se demonstrasse que haviam sido postos em liberdade. 5 No entanto, alguns diziam que, diante de sua súplicas, foram postos em liberdade por ordem de procônsules e legados. Esta afirmação inspirava confiança, já que seria inconcebível que alguém se atrevesse a algo semelhante sem uma autorização (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 31).

1 Não esqueçamos que fostes enviado a essa província precisamente porque era evidente que havia nela muitas situações a serem corrigidas. Mas, sobretudo, terá que corrigir não apenas aqueles que condenados a algum castigo tenham sido liberados sem autorização, como escreves, mas também aqueles aos quais se tenha concedido a condição de servidores honrados. 2 Assim, pois, será necessário que os que tenham sido condenados nos últimos dez anos e tenham sido libertados sem uma autorização adequada seja-lhes imposto novamente o castigo; se se encontram alguns de maior antiguidade, já idosos, condenados a mais de dez anos, devemos atribuir a eles atividades que não difiram muito de seu castigo. Geralmente são atribuídos a eles trabalhos nos banhos públicos, na limpeza dos esgotos e também na manutenção de ruas e estradas (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 32).

Como o governador relatou ao César que os problemas ocorriam em toda a província é possível que a cautela visasse a prevenir que surgissem diversas questões jurídicas nas várias cidades da Bitínia. Estaria Plínio, provavelmente, atento à questão da estabilidade, o que pode ser inferido especialmente diante de sua atitude clemente. Atitude que foi partilhada pelo imperador em relação aos anciãos condenados, embora

tenha se mostrado severo nas recomendações da forma como Plínio deveria lidar com os demais envolvidos. As últimas duas cartas deste grupo sobre questões judiciais da Bitínia, que abordam diretamente as instruções de Trajano, diziam respeito à proibição de conceder anistia aos desterrados da província:

1 Mostro-te meu mais profundo agradecimento, senhor, porque em meio a tuas altíssimas ocupações tem se dignado a me orientar em todos os assuntos sobre os quais tenho te consultado; rogo-te que agora também o faças. 2 De fato, dirigiu-se a mim um indivíduo e me informou que alguns inimigos seus, que foram relegados por Servílio Calvo, nobilíssimo varão, por um triênio, permaneciam na província; eles, ao contrário, afirmaram em minha presença que o próprio Calvo os havia anistiado e leram-me seu edito. Por isso considerei necessário transferir a ti todo o assunto. 3 Pois, do mesmo modo que me foi proibido, segundo tuas instruções, anistiar os condenados ao desterro, por outro ou por mim mesmo, nada me havia sido dito acerca daqueles que outro houvesse relegado e, em seguida, tenha tido restituída sua situação jurídica. Por isso, senhor, vejo-me obrigado a consultar-te sobre como queres que eu atue, por Hércules, em relação àqueles que, tendo sido desterrados perpetuamente e não tenham recuperado seu estatuto, são presos na província. Pois esta categoria também se apresenta na minha atividade judicial. De fato, foi conduzida até mim uma pessoa desterrada perpetuamente pelo procônsul Júlio Baso. Eu, como sabia que os atos de Baso haviam sido anulados, e que pelo Senado foi concedido o direito de apelação total a todos que sofreram alguma decisão sua, embora apenas por dois anos, perguntei ao que fora relegado se havia se apresentado diante do procônsul e exposto sua causa. Disse-me que não. Por isso, vejo-me obrigado a consultar-te, se crês que se deve devolvê-lo a seu castigo anterior ou se deve aplicar-lhe maior e qual castigo especificamente, não só contra este, mas também contra os que possam ser encontrado eventualmente em situação similar. Acrescentei ao pé desta carta o decreto e o edito de Calvo, assim como o decreto de Baso (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 56).

1 Escrever-te-ei em breve acerca de qual decisão debes tomar sobre a condição jurídica daqueles que, tendo sido desterrados durante um triênio pelo procônsul Públio Servílio Calvo e tendo sido depois indultado por um edito seu, tenham permanecido na província, quando tenha me informado com o próprio Calvo sobre as razões desta decisão. 2 Em relação ao que foi desterrado perpetuamente por Júlio Baso, posto que teve a possibilidade de apelar durante dois anos, caso acreditasse ter sido desterrado injustamente, e não o fez e insistiu em permanecer na província, deve ser enviado acorrentado aos prefeitos da minha guarda pretoriana. Pois não é suficiente para ele que seja devolvido a seu castigo primitivo, que contornou com sua desobediência (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 57).

Como vimos, o governador se deparou com casos omissos ligados a decisões de governadores que o antecederam, o que gerou a solicitação de orientações mais precisas junto ao imperador. Em resposta, Trajano se mostrou rigoroso, especialmente contra aqueles indivíduos banidos que aparentemente agiram de forma dissimulada, mesmo diante da possibilidade de apelação concedida. Nesse caso, Plínio não fez menção à grande quantidade de condenados envolvidos, dando a entender que a questão era relativamente pontual, de modo que uma solução severa não acarretaria, eventualmente, reações generalizadas na província.

Essa amostra da correspondência acerca das instruções sobre a aplicação das leis na província indica que Plínio e Trajano tinham, de fato, como objetivo corrigir problemas jurídicos (LEVICK, 1979, p. 119) na Bitínia. Esse propósito foi buscado de forma modulada, ora com rigor, ora com clemência. Dessa forma, o imperador buscava legitimar sua autoridade sobre os súditos da província, ostentando a justiça como uma de suas virtudes fundamentais, alinhando-se assim com esse aspecto que o estoicismo considerava importante para a imagem do governante (NOREÑA, 2009, p. 269; 273). Comportar-se dessa maneira era também uma forma de atuar como fonte de justiça acima das rivalidades locais, que aparecem explicitamente nas cartas sobre os desterrados, e com isso atrair e acomodar os súditos da província no âmbito das decisões do poder imperial.

Outra situação que levanta explicitamente a questão das instruções envolvia os gastos que Bizâncio dedicava ao envio de embaixadas (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 43; 44). Segundo o relato do legado, a cidade despendia altas somas com embaixadores para entrega de homenagens. Diante disso, Plínio resolveu abolir o gasto com as embaixadas, mantendo apenas o envio dos decretos de homenagens, atitude que foi inteiramente aprovada na resposta do imperador:

1 Enquanto conferia os gastos da cidade de Bizâncio, que são enormes, informaram-me que todos os anos enviavam-te um embaixador com um decreto com o objetivo de apresentar-te suas saudações, e que lhe entregavam doze mil sestércios. 2 Eu, fiel a tuas instruções, decidi que o embaixador devia ser suprimido, porém, o decreto enviado, para que ao mesmo tempo se reduzisse o gasto e se levasse a cabo a homenagem oficial. 3 A mesma comunidade foi onerada com a quantia de três mil sestércios, que, como ajuda de custo, era dada todos os anos a um embaixador que comparecia diante do governador da Mésia para levar-lhe saudações da cidade. Pensei que no futuro seria conveniente suprimir estes gastos. 4 Rogo-te, senhor, que te dignes a confirmar minha opinião ou corrigir meu erro dizendo-me em tua resposta o que pensas (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 43).

1 Agiste corretamente, queridíssimo Segundo, devolvendo aos de Bizâncio os doze mil sestércios que pensavam gastar com o embaixador que vinha apresentar-me suas saudações. Seu dever será cumprido simplesmente com tu enviando-me o decreto. Também os desculpará o governado da Mésia, se o honram de uma maneira menos custosa (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 44).

O envio de embaixadas ao imperador e demais autoridades era uma das formas pelas quais as comunidades locais buscavam reclamar, agradecer ou confirmar privilégios junto ao governo romano (ANDO, 2006, p. 184; GUARINELLO, 2014, p. 151). É provável que as embaixadas de Bizâncio envolvessem também esse tipo de objetivo, mas, além disso, como Plínio destaca na questão da homenagem, podemos refletir ainda sobre o possível desejo da cidade ter buscado despontar para o poder imperial no âmbito das rivalidades municipais características da região. Conjuntamente, devemos atentar para os contornos das relações de patronato que a situação

deixa entrever, com Trajano, juntamente com o governador da Mésia, sendo alvo do respeito, esperança e gratidão dos súditos de Bizâncio. Diante desses aspectos das relações entre o imperador e os provinciais, mediados pelas embaixadas, a interferência do poder imperial, suprimindo-as ou mesmo simplificando a forma como os súditos honravam as autoridades, temos, ao menos no presente caso, indicações do controle de gastos sendo considerado fator mais importante. Em virtude disso, torna-se significativo destacar que, sob as linhas gerais das relações entre o poder imperial e as províncias, no mundo romano poderiam coexistir ações aparentemente contraditórias, mas coerentes com as diretrizes adotadas por diferentes imperadores para fazer frente a condições diversas.

Considerações finais

Mediante a análise das cartas destacadas, notou-se uma urgência para o exame das finanças das cidades independentemente dos eventuais estatutos diferenciados que pudessem gozar perante o poder imperial. Isso pode indicar relativo conflito entre posturas de respeito aos costumes estabelecidos na província e a prática de intervenção em assuntos locais para coibir abusos. Esse conflito dava traços de ambiguidade às ações das autoridades romanas representadas por Plínio e Trajano, ocasionalmente concessivas, às vezes dominadoras. Contudo, essa impressão divergente pode ser em parte elucidada com a percepção de que as opções adotadas diante de cada situação relatada privilegiavam o amparo dos estatutos diferenciados entre os súditos das províncias, ou seja, a manutenção da estratificação social.

Nesse sentido, destacava-se o papel estabilizador do poder imperial, inclusive com a subordinação das questões financeiras em favor da estabilidade, mas, em contrapartida, houve também a subordinação de aspectos das relações de patronato às necessidades da supervisão rigorosa dos gastos. Outra sobreposição importante verificada refere-se ao embate entre interesses locais e imperiais. É o que surge no caso do controle austero das construções municipais, que só eram autorizadas pelo imperador caso não prejudicassem as finanças locais, pois as cidades eram peças importantes na cadeia de arrecadação de tributos destinados à manutenção do Estado. No campo jurídico, as cartas analisadas demonstram Trajano buscando apresentar-se com uma imagem de autoridade. Assim, atuando como uma fonte da justiça pairando acima das rivalidades locais, o imperador atraía a confiança dos súditos para as decisões imperiais. Essa atitude era marcada por elementos de controle, coerção, severidade e clemência, com prováveis consequências variadas entre aproximações e distanciamentos.

Do lado dos provinciais, a leitura das cartas abordadas revela os súditos adotando posturas de resistência, buscando conservar vantagens e direitos no âmbito do pacto com Roma dentro do mundo imperial. A chegada de Plínio e a mudança de estatuto da Bitínia foi um momento de inflexão no qual os provinciais buscaram negociar regras e reposicionar fronteiras jurídicas, que ameaçavam se mover contra seus interesses e costumes já estabelecidos no trato com as autoridades romanas antecedentes. E se eventualmente buscava-se a arbitragem de Roma numa atitude de reconhecimento das leis imperiais, também houve tentativas de instrumentalizar essas leis contra inimigos políticos no âmbito de lutas entre facções locais. Dentro da questão das aproximações e distanciamentos verificou-se também a possibilidade dos súditos terem adotado atitudes ambíguas de desejo ou recusa de adesão a elementos próprios da ordem social romana. Todos esses elementos, sejam eles abordados do ponto de vista das autoridades romanas ou a partir da perspectiva provincial, revelam a presença de uma multiplicidade de aspectos a serem considerados em uma discussão acerca da integração imperial na correspondência entre Plínio e Trajano. Essa multiplicidade indica primeiramente que o poder imperial não tinha a intenção ou mesmo não estava em posição de atuar de forma unilateral na Bitínia. Marcadas por ações de intervenção, cautela política e respeito aos costumes locais, a atuação de Plínio e as instruções de Trajano não sinalizam a imposição das diretrizes de Roma contra todas as contrariedades verificadas.

A partir da ótica proposta é possível, portanto, aprofundar as discussões acerca da correspondência entre Plínio e Trajano, pois a análise apontou ações e posturas diversas. Ou seja, vimos o controle de gastos se apresentando como aspecto essencial e, embora passível de ser subordinado à estabilidade social tal controle se sobrepuja em relação a aspectos do sistema de patronato. Isso ajudava a conferir uma complexidade à figura do imperador, que buscava apresentar-se para os provinciais como fonte de justiça ao mesmo tempo que fazia prevalecer as necessidades do Estado sobre os interesses locais. Identificamos também ações de aproximação e de distanciamento do poder imperial por parte dos provinciais, marcadas por atitudes de resistência, negociação e até mesmo de resignificação de diretrizes romanas em função de questões locais. Portanto, vemos que há várias considerações a serem feitas para a compreensão das ações de Plínio e Trajano no contexto da integração imperial. Principalmente porque, de sua parte, os súditos da Bitínia estavam dispostos a explorar os limites de negociação e resistência que a ordem romana permitia, à qual o próprio César também estava submetido em função de sua responsabilidade como elemento de coesão do Império. Assim, propôs-se aqui a análise da correspondência entre Plínio e Trajano com base na análise dessas complexidades, que faziam parte do processo de integração no Império Romano.

Referências

Fontes textuais

PLINIO EL JOVEN. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández. Madrid: Gredos, 2005.

Obras de apoio

ANDO, C. *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.

_____. The administration of the provinces. In: POTTER, D. S. (Ed.). *A Companion to the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. p. 177-192.

BAZ, F. Considerations for the administration of the province Pontus et Bithynia during de imperial period. *Cedrus*, 2013, p. 261-284.

CAMPEAU, P. *L'autonomie politique et juridique des cités grecques sous la domination romaine*. Mémoire présenté comme exigence partielle de la Maîtrise en Histoire. Université du Québec à Montréal. Montréal, 2010.

DURRY, M. Introduction. In: PLINE LE JEUNE. *Lettres*. Texte établi et traduit par Marcel Durry. Paris: Les Belles Lettres, 1972, p. v-xv. L. X.

ECK, W. The emperor and his advisers. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P. ; RATHBONE, D. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the High Empire, A. D. 70-192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 266-292.

ESPINOSA RUIZ, U. El modelo romano de ciudad en la construcción política del Imperio Romano. In: MESA REDONDA. SOCIEDADE ESPAÑOLA DE ESTÚDIOS MAYAS. Valladolid, 2001, p. 163-182.

FERNÁNDEZ UBIÑA, J. El Imperio Romano como sistema de dominación. *Polis*, v. 18, p. 75-114, 2006.

FRANK, T. *An economic History of Rome*. Kitchener: Batoche Books, 2004.

GARNSEY, P. ; SALLER, R. P. *El Imperio Romano: economía, sociedad y cultura*. Barcelona: Crítica, 1991.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. Introducción. In: PLINIO EL JOVEN. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2005, p. 6-30.

GRIFFIN, M. Nerva to Hadrian. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P. ; RATHBONE, D. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the High Empire, A. D. 70-192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 84-131.

- GUARINELLO, N. L. Ordem, integração e fronteira no império romano: um ensaio. *Mare Nostrum*, n. 1, p. 113-127. 2010.
- _____. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2014.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Fronteras interiores. La 'adventus' de Vespasiano como punto de encuentro de la 'pars orientis' y 'occidentis' del Imperio Romano. *Studia historica. Historia antigua*, n. 16, p. 102-123, 1998.
- LEVICK, B. Pliny in Bithynia – and what followed. *Greece & Rome*, v. XXVI, n. 2, p. 119-131, 1979.
- _____. Greece and Asia Minor. In: BOWMAN, A.; GARNSEY, P. ; RATHBONE, D. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the High Empire, A. D. 70-192*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 604-634.
- MENDES, N. M. Centralização e integração na experiência imperialista romana: uma reflexão. *Phoenix*, n. 10, p. 257-274, 2004.
- MAREK, C. Hellenisation and romanisation in Pontos-Bithynia: an overview. In: HOJTE, J. M. (Ed.). *Mithridates VI and the Pontic Kingdom*. Aarhus: Aarhus University Press, 2009, p. 35-46.
- MILLAR, F. *El Imperio Romano y sus pueblos limítrofes*. Madrid: Siglo XXI, 1984.
- _____. *Rome, the Greek World, and the East. Government, society, and culture in the Roman Empire*. Chapel Hill: The University North Carolina Press, 2004. v. 2.
- NOREÑA, C. F. The ethics of autocracy in the Roman World. In: BALOT, R. K. (Ed.). *A companion to Greek and Roman political thought*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 266-279.
- _____. The early imperial monarchy. In: BARCHIESI, A.; SCHEIDEL, W. (Ed.). *The Oxford handbook of Roman studies*. Oxford: Oxford University Press, 2010, p. 533-546.
- SHERWIN-WHITE, A. N. *The letters of Pliny: a historical and social commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- VEYNE, Paul. *Pão e circo*. São Paulo: Ed. Unesp, 2015.

Cultura escrita e comunicação oral no cristianismo antigo: as homilias como instrumentos de poder

Writing culture and oral communication in ancient Christianity: the homilies as instruments of power

Gilvan Ventura da Silva*

Resumo: Nascido em ambiente judaico, o cristianismo cedo se organizará nos termos de uma comunidade textual que tendia a atribuir à cultura escrita um papel decisivo na preservação e transmissão dos preceitos anunciados por Jesus, não sendo por acaso que a “Boa Nova”, conservada, no início, por meio da tradição oral, após algumas décadas passou a ser fixada por escrito, dentro de um amplo movimento de “burocratização” da crença. De fato, a conotação sagrada da mensagem contida nos textos cristãos, associada à formação de uma hierarquia eclesiástica cada vez mais complexa, foi determinante para a institucionalização da própria Igreja, de maneira que o cristianismo representa um notável exemplo de exercício de poder por meio do aparato da escrita. No entanto, convém salientar que a importância da escrita entre os cristãos não significou, na Antiguidade, um abandono da tradição oral, como comprovam as homilias, um gênero literário que, nos séculos IV e V, experimenta um notável desenvolvimento devido aos influxos da retórica clássica.

Abstract: A creed risen in a Jewish environment, Christianity was organized in terms of a textual community that attributed to the written culture a major role in the preservation and transmission of the precepts announced by Jesus. Owe to it, the *evangelion*, kept initially by means of the oral tradition, was finally written, according to a non-stop movement of “bureaucratization” of the Christian belief. Indeed, the holy message bore by the Christian texts, coupled with the emergence of a complex ecclesiastic hierarchy, was decisive for the consolidation of the Church. Therefore, Christianity represents a remarkable example of a steady association between power and writing. Nevertheless, we should recall that the Christian emphasis on writing, in Antiquity, did not imply the abandon of the oral tradition, since the homilies, a flourishing literary genre in the fourth and fifth centuries A.D., experienced a noticeable development under the influence of the classical rhetoric.

Palavras-chave:

Império Romano;
Cristianismo;
Cultura escrita;
Comunicação oral;
Homilias.

Keywords:

Roman Empire;
Christianity;
Writing culture;
Oral communication;
Homilies.

Recebido em: 14/02/2017
Aprovado em: 28/03/2017

¹ Professor Titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Doutor em História pela Universidade de São Paulo, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir). No momento, executa o projeto *Protesto, trabalho e festa na cidade pós-clássica: a ocupação da rua pela população de Antioquia (séc. V e V d.C.)*.

Palavras iniciais

Ainda que uma tradição historiográfica marcada, em maior ou menor grau, por uma visão anticlerical e pessimista acerca do impacto do cristianismo sobre os demais sistemas religiosos vigentes no Império Romano tenha acentuado o caráter iletrado, inculto dos cristãos dos primeiros tempos, nos induzindo assim a supor que os seguidores imediatos de Jesus eram indivíduos sem instrução e, portanto, oriundos das camadas mais humildes da população, o que contrastaria, de modo flagrante, com os adeptos do paganismo, dentre os quais se contariam os membros da elite senatorial e equestre e do *ordo decurionum*, incluindo filósofos, retores e sofistas, os detentores da *paideia* ou *humanitas*, a formação cultural responsável por lhes conferir um status social elevado, há alguns anos os especialistas em paleocristianismo têm cuidado em refutar essa tese. Como argumentam Young (2008, p. 9) e Stewart-Sykes (1998, p. 36), na fase inicial do cristianismo, quando não havia ainda uma arquitetura templária específica que abrigasse as congregações nascentes, os devotos tinham por hábito se reunir nos *oikoi* ou *domus*, ou seja, em residências privadas cujos proprietários atuavam tanto na condição de líderes espirituais quanto na de patronos de uma rede de “clientes”. Para abrigar, no recinto da própria habitação, uma célula da comunidade cristã, tais indivíduos deveriam dispor, sem dúvida, de algum prestígio social, ao menos no seu círculo mais próximo, e de certo poder aquisitivo. Uma informação como essa, associada àquilo que sabemos acerca da literatura cristã mais antiga, constituída pelas epístolas de Paulo, nos obriga a relativizar a concepção segundo a qual os cristãos da Idade Apostólica fossem, em sua maioria, rudes ignorantes. Pelo contrário, o estudo dos mecanismos de elaboração e transmissão do *corpus* paulino nos sugere que os líderes dos *oikoi* cristãos deveriam ter conhecimento suficiente para ler em voz alta, perante a *ecclesia*, comunicados e escritos de toda ordem, desempenhando assim uma função pedagógica para a qual era necessário um conhecimento mínimo das regras de retórica.

Muito embora o volume e a variedade dos textos literários, a maior parte deles recolhida na literatura patrística, experimentem um crescimento sem precedentes na fase final do Império Romano, a familiaridade dos cristãos com a cultura escrita não é, em absoluto, uma característica que aflora apenas nos séculos IV e V, no período da assim denominada Antiguidade Tardia, pois desde os primórdios o cristianismo atribuiu um lugar especial à escrita, um importante legado do judaísmo, do qual deriva. Em contraste com o paganismo, cujas cerimônias religiosas não dependiam, salvo em raras exceções – caso dos mistérios órficos e dos ritos de Hermes Trismegistos –, do culto à palavra divina consignada em rolos de pergaminho ou papiro, os judeus fundamentavam seus rituais e a

própria formação educacional dispensada aos mais jovens numa cultura escrita sagrada da qual a *Torá* era o fundamento, razão pela qual o judaísmo representou, na época imperial, não apenas uma modalidade de devoção calcada no monoteísmo, mas igualmente uma singular comunidade textual de inspiração religiosa, pois os seus adeptos tinham por hábito se reunir nas sinagogas para ler, ouvir e estudar as revelações de Yavé conservadas em textos que logo serão venerados como artefatos sacros. Ao longo do Império essa conexão entre escrita e sacralidade se tornará, nos meios judaicos, ainda mais estreita, uma vez que, de acordo com as prescrições da *Mishná*, a santidade da sinagoga advinha dos pergaminhos da *Torá* nela depositados, de tal sorte que, no século III, teremos uma importante inovação na arquitetura da sinagoga, com a construção de um nicho próprio, junto ao altar, para a conservação dos manuscritos da *Torá* (SCHWARTZ, 2004, p. 240-1).

Nascido em ambiente judaico, o cristianismo, ele também, irá se organizar nos termos de uma comunidade textual que tendia a atribuir à cultura escrita um papel decisivo na preservação e transmissão dos preceitos anunciados por Jesus, não sendo por acaso que a “Boa Nova” conservada, no início, por meio da tradição oral, após algumas décadas passou a ser fixada por escrito, dentro de um amplo movimento de “burocratização” da crença que deu origem não apenas aos evangelhos ditos “canônicos” (os de Marcos, Mateus, Lucas e João, nessa ordem de aparecimento), mas também a um sem número de narrativas “apócrifas” sobre a vida de Jesus, das quais possuímos múltiplas versões. Ao lado das epístolas paulinas e pseudopaulinas, cercadas desde cedo de uma autoridade apostolar, os evangelhos canônicos e os *Atos dos Apóstolos* constituem os primeiros exemplares de uma literatura cristã que pouco a pouco será enriquecida por outros textos igualmente fundadores, a exemplo do *Pastor*, de Hermas, das apologias de Justino, das cartas de Inácio de Antioquia e de Clemente Romano, apenas para citar os mais importantes dentro de um *corpus* que não cessa de aumentar à medida que o cristianismo se difunde pelas cidades do Império. Na avaliação de Lane Fox (1998, p. 156), a conotação sagrada da mensagem contida nos textos cristãos, associada à formação de uma hierarquia eclesiástica cada vez mais complexa, foi determinante para a institucionalização da própria Igreja, de maneira que o cristianismo nos fornece um notável exemplo de exercício de poder (no sentido de poder institucional) mediante o aparato da escrita, mas sem que isso tenha implicado um abandono da tradição oral, sempre vigorosa, como veremos a seguir.

A comunidade textual cristã

O papel capital desempenhado pela cultura escrita na difusão do cristianismo e na organização institucional da Igreja pode ser avaliado pela rapidez com que os

textos cristãos eram disseminados por todo o *orbis romanorum*, a exemplo do *Adversus Haereses*, um extenso tratado contra o gnosticismo escrito em torno de 180 por Irineu, bispo de Lugdunum, nas Gálias, cujos fragmentos foram recuperados em meio a um conjunto de papiros egípcios redigidos por volta de 200. Desse modo, em apenas duas décadas o tratado de Irineu já teria cruzado o Mediterrâneo rumo às províncias orientais, o que não deixa de ser surpreendente, levando-se em consideração a inexistência, no Império Romano, de qualquer aporte editorial, vale dizer, empresarial na publicação e distribuição de obras literárias, sendo a *editio*, o “lançamento” de um texto inédito, uma iniciativa amiúde privada. Em contraste com o mercado livreiro que se forma em decorrência da invenção da tipografia, na Antiguidade – e mesmo na Idade Média – os mecanismos de reprodução de obras escritas exibiam entraves técnicos evidentes, o que dificultava sobremaneira a produção de exemplares em massa num curto intervalo de tempo. Na ausência de um “mercado” de livros *stricto sensu*, prevalecia o hábito da cópia providenciada pelo próprio autor, desejoso de presentear alguém com sua obra, ou pelos leitores que por ela se interessassem.¹ Numa situação tão informal como essa, qualquer um que dispusesse de uma cópia não contrairia, com o autor, nenhuma obrigação de natureza jurídica, nenhum contrato de uso restrito ou de respeito aos direitos autorais, uma vez que nada soaria mais estranho aos antigos do que o princípio do *copyright*, frontalmente ameaçado pelas facilidades eletrônicas de edição, reprodução e difusão de textos ao redor do planeta próprias do nosso tempo (GAMBLE, 1995, p. 83).

Em face disso, o detentor do exemplar de uma obra, não importando se proveniente da lavra do mais célebre ou do mais obscuro dos autores, poderia utilizá-lo ao seu bel-prazer, fazendo-o copiar por escravos domésticos ou por escribas profissionais, o que dava margem à apropriação e reapropriação das obras à revelia dos autores, bem como à atribuição duvidosa da autoria e a interpolações de toda ordem. Essas características de produção e difusão de textos em Roma eram igualmente compartilhadas por pagãos e cristãos, de maneira que, ao menos no que se refere às “estratégias” editoriais, o cristianismo não trouxe inovações significativas ao sistema técnico-literário greco-romano afora, naturalmente, a preferência pelo *codex*, ou seja, pelas folhas de pergaminho recortadas sob a forma de um quadrado ou de um retângulo que eram unidas na lateral para formar aquilo que modernamente

¹ Sabemos que em Roma e nas principais cidades do Império havia as *tabernae librarie*, estabelecimentos de comercialização de livros geridos por negociantes de condição humilde, não raro libertos. Temos ainda informações acerca da venda de livros realizada por ambulantes, que iam de porta em porta ofertando seus produtos (CAVALLO; CHARTIER, 2002, p. 89). Contudo, o mercado de compra e venda de livros nunca foi muito extenso, exatamente pela facilidade de os leitores copiarem as obras que lhes interessassem. Não existindo nenhum impedimento legal para a livre reprodução dos livros, tornava-se, na prática, impossível garantir qualquer monopólio sobre o produto, o que reduzia drasticamente o seu valor de mercado.

conhecemos como livro, uma invenção que proporcionou muito mais conforto ao leitor em comparação ao *uolumen*, ao rolo de papiro ou pergaminho, que era progressivamente desenrolado da direita para a esquerda à medida que se avançava na leitura (YOUNG, 2008, p. 8). Embora não fosse, em absoluto, ineficaz, como atestam os séculos de uso corrente, o *uolumen* dificultava a rápida localização da informação, sendo também de confecção mais onerosa do que o *codex*, cujas páginas poderiam ser preenchidas na frente e no verso (CAVALLO; CHARTIER, 2002, p. 19). Se é correto afirmar, como o faz Marrou (1977, p. 13), que a substituição definitiva do *uolumen* pelo *codex* foi uma das principais inovações da Antiguidade Tardia, convém lembrar que desde os primeiros séculos os autores cristãos já conheciam o *codex* e dele faziam uso corrente (GAMBLE, 1995, p. 49).

Além da preferência pelo *codex* como suporte primário de textos, outra peculiaridade do uso da escrita pelos primeiros cristãos residia no fato de que a recepção e consumo dos textos não se situava tanto no âmbito dos contatos interpessoais, como vemos entre os pagãos, cujos autores eram com frequência surpreendidos escrevendo uns para os outros ou mesmo dedicando suas obras a amigos, parentes e autoridades, mas no âmbito dos contatos mantidos pelas congregações cristãs disseminadas a Oriente e a Ocidente, como demonstram as epístolas paulinas e pseudopaulinas. Os destinatários dessas epístolas eram, em sua maioria, coletividades (coríntios, romanos, filipenses, tessalonicenses) e não indivíduos, o que pode ser explicado pelo próprio teor dessa literatura em gestação: orientações disciplinares, censura em caso de conduta imprópria na assembleia, esclarecimentos acerca do ministério de Jesus, resolução de controvérsias entre e intra facções, exortações quanto ao futuro da comunidade, de maneira que os textos cristãos integram, desde o início, um *corpus* literário, por assim dizer, "militante", ou seja, que não serve tanto a propósitos lúdicos, escolares ou políticos, no sentido de política governamental, mas à organização das comunidades ainda incipientes e ao anúncio da mensagem evangélica, motivo pelo qual essa literatura exhibe, desde o início, uma inequívoca vocação pastoral e missionária.

Seus autores ocupam, em geral, uma posição de destaque e influência, seja na condição de apóstolos, como os evangelistas e mesmo Paulo, que assim se autointitulava; na de profetas, como Hermas; na de professores, oradores e filósofos (Justino, Atenágoras, Taciano) cuja erudição é posta a serviço da causa cristã; e, acima de tudo, na de membros do *ordo* sacerdotal (Clemente, Irineu, Inácio, Hipólito, Orígenes) que pouco a pouco se estrutura. Tais personagens não estão, a princípio, interessadas em falar umas para as outras, como o fazem os interlocutores privados, mas em instruir a *oikoumene* (a "terra habitada"), um dos mandamentos de Jesus, e em doutrinar as *ecclesiae*, as células cristãs reunidas nas casas/igrejas da zona urbana, uma vez que a cidade representa, no Império

Romano, o *locus* primário da cristianização. A despeito da diversidade de temas tratados por essa literatura, um deles comparece de modo recorrente, quase obsessivo: o do suposto monopólio da “verdade” acerca dos fundamentos da fé, em contraposição aos ensinamentos “errôneos” dos “falsos profetas” denunciados nos evangelhos, o que assinala a existência, entre os intérpretes da Boa Nova, de uma tensão latente, um desacordo primordial que, com o tempo, irá alimentar as correntes “heréticas” vicejantes na época tardia, fruto, ao fim e ao cabo, de uma disputa fratricida pelo privilégio de falar em nome de Jesus, de Pedro e de Paulo.

O que uma visão de conjunto dos textos cristãos produzidos nos três primeiros séculos da era imperial nos permite concluir é a existência de um notável paralelismo entre cultura escrita e poder, na medida em que, como dissemos, essa literatura cedo adquire um matiz normativo, disciplinar e, o mais importante, universal, pois, com exceção de um ou outro texto elaborado para o consumo de grupos específicos, a exemplo de algumas obras qualificadas, de modo pejorativo, como apócrifas, a maioria dos textos cristãos não se dirige a particulares nem a um círculo secreto de iniciados, mas a todos aqueles que, sensibilizados pelas revelações contidas na mensagem evangélica ou pela sedução dos seus porta-vozes, desejem se integrar à *ecclesia*, a este “corpo místico” do qual Cristo é a cabeça, como já ensinava Paulo em meados do século I. De inclinação universal e voltada para o ordenamento de uma experiência marcada, nos primeiros tempos, por um intenso particularismo, a literatura cristã foi um dos mais importantes instrumentos de unidade da Igreja, conferindo às comunidades mais longínquas o sentimento de pertença a uma religião cujos fundamentos encontravam-se preservados em textos canônicos, ou seja, em textos declarados autênticos e que eram lidos por toda a parte onde se reunissem os seguidores de Jesus. Nesse sentido, não seria certamente um exagero afirmar que a escrita, da maneira como foi apropriada pelos cristãos, representou um poderoso catalisador identitário, auxiliando na construção dessa notável “comunidade imaginada” que era a Igreja da época imperial. Muito embora tenhamos hoje consciência, em virtude das pesquisas empreendidas sob o paradigma do multiculturalismo, do quanto a experiência cristã, no Império Romano, foi plural, multifacetada, híbrida, como demonstra a influência resiliente, até a Antiguidade Tardia, da cultura judaica sobre muitas comunidades cristãs, caso dos ebionitas e nazoreus (SKARSAUNE, 2007), não resta dúvida que boa parte do esforço do episcopado foi direcionado para a construção/obtenção da unidade eclesiástica, nem que isso representasse, como de fato representou, o recurso à coerção psicológica, ao constrangimento verbal e, no limite, à força bruta.

Os textos não seriam capazes, por si mesmos, de produzir qualquer consenso entre os cristãos, uma vez que o seu consumo poderia, decerto, dar ensejo a múltiplas leituras, como

de fato ocorreu. Todavia, a capacidade demonstrada pela cultura escrita em amalgamar os cristãos, criando assim o sentimento de que as comunidades mais distantes, ao lerem e reverenciarem os mesmos textos, encontravam-se em comunhão umas com as outras, deriva do fato de que a produção e difusão desses textos, nunca é redundante mencionar, acompanhou *pari passu* a formação da própria hierarquia sacerdotal. A escrita foi assim empregada como um eficaz instrumento de poder pelas lideranças eclesiásticas, que, automeando-se fiéis depositárias dos ensinamentos de Jesus, cuidaram não apenas de validar a sua própria autoridade e a autoridade daqueles de quem julgavam ser os sucessores diretos (Mateus, Marcos, Lucas, João, Pedro e Paulo), mas também de discriminar entre textos “canônicos” e “textos apócrifos” ou, dito em outras palavras, entre textos “autênticos” e “falsos”, clivagem subjacente tanto à compilação dos livros que compõem as Escrituras quanto ao surgimento da Literatura Patrística, ou seja, de um extenso *corpus* literário elaborado pelos Padres da Igreja, os únicos investidos com a competência necessária para emitir opiniões abalizadas em matéria de fé e para realizar a exegese das Escrituras.² Dessa literatura, os bispos, presbíteros e diáconos extrairiam boa parte da sua autoridade, como legítimos representantes do sagrado que pretendiam ser. Sob essa perspectiva, é inegável que a cultura escrita manipulada por intérpretes “inspirados” e, portanto, “infalíveis” do sagrado prestou um inestimável auxílio à consolidação institucional da *ecclesia*. Tanto é assim que as principais igrejas da Antiguidade, como Roma, Antioquia, Jerusalém e Alexandria eram reconhecidas não apenas pela primazia apostólica que detinham, mas também pela sua atuação como polos difusores e receptores de textos oriundos de todas as demais congregações dispersas pelo Império Romano, no que eram imitadas, tanto ou quanto possível, por congregações mais modestas.

É quase certo que as igrejas, pelo menos as maiores, dispusessem de um *staff* composto por escribas e estenógrafos capacitados a registrar, por escrito, as palavras ditadas pelos autores, tornando assim mais rápida a elaboração de um texto que, em seguida, seria corrigido, emendado e reproduzido com vistas à distribuição. A primeira evidência, no Mundo Antigo, de uma estrutura similar ao *scriptorium* medieval provem da *História Eclesiástica*, de Eusébio, que nos informa acerca das providências tomadas por Ambrósio, o patrono de Orígenes, com o objetivo de aumentar a produtividade dos textos compostos por este último em Cesareia, embora seja plausível supor que desde pelo menos o século II algo semelhante já ocorresse nas principais cidades do Império,

² A expressão “Padres da Igreja” designa os autores cristãos ativos da segunda metade do século I até o século VI, no Ocidente, e até o século VIII, no Oriente, aos quais devem ser acrescentados alguns autores que escreveram em siríaco, armênio e copta. Já o termo “patrística” e seu sinônimo, “patrologia”, designam a disciplina voltada para o estudo da literatura cristã dos primeiros séculos, incluindo não apenas os textos dos Padres da Igreja, mas também os documentos anônimos e aqueles tidos como “heterodoxos” (LIÉBAERT, 2000, p. 11).

mesmo que à frente de tais *scriptoria* não houvesse decerto um escritor da envergadura de Orígenes (GAMBLE, 1995, p. 120-1).³ Seja como for, o fato é que toda essa produção literária não pretendia, ao menos não abertamente, veicular opiniões pessoais ou defender interesses privados, mas sustentar a ação proselitista de grupos que buscavam, por meio da cultura escrita, dotar os seus argumentos de uma validade universal, *catholica* e, como não poderia deixar de ser, autoritária e intolerante, ainda que os textos “sagrados” ou “inspirados” sobre os quais se apoiavam se encontrassem eivados de interpolações, reduções, supressões, inversões e adulterações de toda ordem, pois, como mencionamos, não havia, na Antiguidade, nenhum órgão quer imperial quer eclesiástico responsável por controlar a publicação de obras escritas.

Dimensões do ler, do falar e do ouvir

Até o presente momento, temos lançado mão, com certa insistência, de duas expressões que podem, não sem motivo, distorcer nosso olhar acerca dos procedimentos por meio dos quais as informações circulavam nas congregações cristãs da era imperial: “comunidade textual” e “cultura escrita”. Pois bem, se é certo que os cristãos podem ser considerados, em linhas gerais, uma *koiné* que atribui ao texto, à palavra escrita, uma importância determinante para a sua própria existência como grupo religioso, uma vez que o culto, desde os tempos mais remotos, era estruturado com base em duas cerimônias independentes e complementares: a liturgia eucarística, quando se comia e bebia, sob as espécies do pão e do vinho, o “corpo” do Crucificado; e a liturgia da Palavra, a evocação dos ditos e feitos de Jesus conjugada com a reflexão sobre os livros judaicos conservados no Pentateuco, etapa anterior à eucaristia.⁴ Entre os cristãos a refeição comunal, uma prática recorrente em todo o Mundo Antigo, diga-se de passagem, foi desde os primeiros tempos acompanhada por uma devoção particular às Escrituras, produzindo-se uma

³ Sobre a intensa atividade intelectual do *scriptorium* de Orígenes, em Cesareia, Eusébio (*Hist. Eccl.* VI, 23, 1-2) nos informa que “Ambrósio o estimulava [i.é, Orígenes] não somente com mil exortações e encorajamentos em palavras, mas ainda fornecendo-lhe com largueza os recursos de que necessitava. Efetivamente, mais de sete taquígrafos estavam a seu lado enquanto ditava, alternando-se uns aos outros em horas determinadas. Não eram em menor número os copistas, assim como jovens peritos em caligrafia. Ambrósio fartamente ministrava a subsistência de todos; bem mais, participava diligentemente do estudo dos oráculos divinos com inexprimível ardor, mas sobretudo instigava Orígenes a elaborar comentários”.

⁴ A celebração cristã, por vezes designada como *fractio panis*, *agape* ou *eucaristia*, consistia numa refeição à qual logo foi associada a liturgia da palavra, a leitura e interpretação dos textos bíblicos. Nas primeiras décadas do século I, tal celebração costumava ocorrer no sábado à tarde, tendo sido transferida, no final do século, para o domingo de manhã, certamente como uma tentativa de ruptura com a tradição judaica. O vocábulo “missa” deriva de *missio*, despedida, sendo incorporado inicialmente, pelos cristãos, como a despedida formal dos catecúmenos e penitentes antes da distribuição da eucaristia, da qual não poderiam participar. Somente por volta do século V é que *missio* começa a ser empregado para definir a totalidade da celebração eucarística, sentido que conserva até hoje (BERARDINO, 2002, p. 943).

simbiose entre a tradição literária judaica, bastante antiga por sinal, e a nova literatura, fruto do ministério de Jesus (os evangelhos, as cartas de Paulo, os *Atos dos Apóstolos*), que pouco a pouco configuram o repertório de textos que serão reunidos na Bíblia, tal como a conhecemos hoje. Ao longo desse processo, os textos judaicos ancestrais serão relidos a fim de confirmar aquilo que seus autores jamais poderiam saber, ou seja, que Jesus era o “Messias”, uma interpretação para a qual a autoridade de Paulo, assim como noutros domínios, foi decisiva (LANE FOX, 1998, p. 156).

A despeito de toda a importância em se fixar, por escrito, as lições que serviriam aos propósitos de difusão da crença, uma operação revestida por si mesma de uma intensa aura de sacralidade, como comprova o costume de se utilizar excertos do Antigo e do Novo Testamento na confecção de amuletos e filactérios justamente em virtude dos poderes mágicos atribuídos à palavra escrita, um uso sem dúvida pouco normativo dos textos sagrados, mas nem por isso menos esclarecedor da *dynamis* que encerravam, não podemos perder de vista o fato de que, no Império Romano, a escrita e seu correlato, a leitura, eram a todo o momento atravessadas pelo código oral, inexistindo, inclusive, qualquer relação de precedência ou causalidade entre leitura e escrita, duas competências autônomas, independentes, de modo que um texto poderia ser recitado em voz alta ou mesmo lido em silêncio, sem que o leitor fosse hábil o suficiente para redigir aquilo que estava lendo (LANE FOX, 1998, p. 158). Na realidade, mesmo que para os cristãos a redação de textos sagrados, tal como ocorria no judaísmo, tenha constituído um poderoso catalisador identitário e permitido a salvaguarda de um extraordinário patrimônio simbólico como eram as Escrituras, nada mais nada menos do que um memorial da atuação de Deus e seu Filho cujo conhecimento e interpretação sempre representaram uma inesgotável fonte de poder, boa parte dos conteúdos daquilo que era registrado por escrito vinha à luz, num primeiro momento, sob a forma de declarações verbais. Além disso, durante séculos o principal mecanismo de transmissão dos ensinamentos evangélicos foi o pronunciamento oral dos apóstolos, profetas, professores e, principalmente, dos pregadores (bispos, presbíteros, monges), que cedo absorverão os recursos da oratória greco-romana, posta a serviço do proselitismo religioso, produzindo-se uma interseção entre tradição cristã e cultura clássica que será responsável, nos séculos IV e V, por um novo impulso à arte oratória, acontecimento para o qual a ascensão da homilética revelou-se imprescindível, como teremos a oportunidade de discutir na última seção.

Jesus, ele mesmo, nunca escreveu uma linha sequer, tendo transmitido sua mensagem por meio de sermões repletos de figuras de linguagem, como vemos nas parábolas. No dia seguinte à crucificação, os seguidores de Jesus não foram de imediato compelidos a fixar, por escrito, os seus ensinamentos, evidência de que a escrita não era,

de modo algum, tida como um aparato indispensável para a sobrevivência da crença. Uma preocupação nesse sentido começa a se delinear apenas a partir da década de 60, quando então já havia se cristalizado uma memória em torno de Jesus cujo repositório era a tradição oral, motivo pelo qual o *corpus* literário evangélico já nasce irremediavelmente marcado pela oralidade, constatação longe de ser confortável, tendo em vista as contradições, omissões e inconsistências que ressaltam quando comparamos as narrativas evangélicas, sejam elas classificadas como “canônicas” ou “apócrifas”, não importa. Mais que isso, é necessário ter em mente, como assinala Olivar (1998, p. 21-2), que as comunidades cristãs existiram antes dos evangelhos, de modo que os livros do Novo Testamento são um produto direto da instrução oral, e não o inverso.⁵ Já as epístolas de Paulo, ao menos as autênticas, nos colocam em terreno mais sólido quanto ao teor da mensagem que o apóstolo desejou transmitir, pois foram compostas sob sua supervisão direta. Ainda nesse caso, no entanto, o código oral não deixa de interferir na escrita, uma vez que a redação das cartas foi obra de estenógrafos encarregados de escrever aquilo que era ditado por Paulo, como nos permitem concluir a linguagem coloquial empregada nas epístolas, as rupturas na sintaxe e as referências à “mão do autor”, um indício de que a redação do texto foi confiada a um escriba ou secretário (GAMBLE, 1995, p. 96).

Um dado valioso para o nosso argumento de que a oralidade permeia toda a produção, circulação e consumo da literatura cristã sob o Império Romano é a constatação de que não apenas as epístolas de Paulo, Pedro, Inácio, Clemente e outros, mas a maioria dos textos produzidos pelos cristãos entre os séculos I a III não se destinava, ao menos num primeiro momento, ao estudo ou à leitura em caráter solitário e individual, mas à proclamação na assembleia, uma vez que, como sabemos, o nível de letramento das sociedades antigas não era muito elevado, apesar de um relativo aumento do número de leitores no período imperial, sem que tenhamos, no entanto, condições de mensurá-lo (CAVALLO; CHARTIER, 2002). Excetuando os círculos da aristocracia imperial e municipal e algumas categorias intermediárias, como os médicos, os militares, os médios proprietários rurais e, talvez, os *negotiatores*, que eram os principais clientes da escola do *magister institutor litterarum*, do *grammaticus* ou do *rhetor*, conforme o montante de recursos dos quais dispusessem para investir na escolarização, a capacidade de ler e/ou escrever não era patrimônio da maioria da população romana, havendo, no Império, amplos contingentes de iletrados, problema que, supõe-se, fosse mais grave nas zonas rurais, assoladas por uma crônica escassez de professores.

⁵ Acerca da precedência da oralidade na Idade Apostólica, Konings (1997, p. 137) esclarece que as primeiras coleções de sentenças e milagres de Jesus, compiladas para atender às demandas da evangelização, foram objeto de uma transmissão oral antes de serem consignadas em textos.

O estudo solitário das Escrituras e mesmo o seu aprendizado de cor parecem ser uma inovação dos círculos monásticos e, portanto, tardia, emergindo na passagem do século III ao IV. Disso resulta que por séculos prevaleceu o hábito da leitura em voz alta de textos perante a congregação reunida, fossem eles excertos das Escrituras, como prescrevia a liturgia da Palavra, ou comunicados de autoridades eclesiásticas, cartas de correligionários distantes e outros. Ao que tudo indica, a quase totalidade dos testemunhos cristãos mais antigos foi destinada à leitura pública, seja diante de toda a assembleia ou dos integrantes da hierarquia sacerdotal. De acordo com Gambler (1995, p. 96), a *editio* das epístolas de Paulo ocorreu no instante mesmo em que estas foram proclamadas aos destinatários, muito provavelmente durante o serviço religioso, procedimento semelhante à *recitatio*, à leitura de uma obra pelo autor perante uma audiência seleta, como vemos amiúde ocorrer nos círculos aristocráticos romanos. Após a *editio*, a carta (ou qualquer outro escrito) passaria a ser, digamos assim, de “domínio público”, podendo ser copiada, recopiada e enviada a qualquer lugar onde houvesse potenciais leitores, exatamente o que vemos suceder com o epistolário de Paulo, Inácio e outros.

Ainda que poucos cristãos pudessem ler (e ler textos cada vez mais complexos, é bom acrescentar), os fiéis tinham por hábito assimilar os ensinamentos contidos nos textos ao ouvi-los, e isso não apenas na sua forma original, mas também por mediação de professores e pregadores, que costumavam explicá-los, esclarecendo as passagens mais obscuras e realizando uma súpula dos aspectos principais. Uma situação como essa propicia o aparecimento, desde muito cedo, de uma personagem específica: o *lector* (leitor), que, em meados do século III, ocupa o grau inferior do *ordo sacerdotalis*, ao menos na igreja de Cartago, para a qual podemos contar com os valiosos testemunhos de Tertuliano e Cipriano (SAXER, 1995, p. 56). Meninos e rapazes cuja idade variava entre os 5 e os 18 anos, como atestam os epitáfios, os *lectores* tinham a incumbência de ler passagens das Escrituras durante os ofícios religiosos, auxiliando também na instrução dos catecúmenos, os candidatos ao batismo, para os quais liam os mandamentos de Jesus (LANE FOX, 1998, p. 175). Disso resulta que a *ecclesia* foi, desde o princípio, uma comunidade de ouvintes e, em certos casos, de espectadores, distinguindo-se a pedagogia cristã muito mais pela audição, pelo canto, pela participação ativa nos rituais ou pela contemplação de imagens do que pela leitura introspectiva dos textos bíblicos e eclesiásticos.⁶ Desse modo,

⁶ O termo “pedagogia cristã” se refere aqui tão somente ao aprendizado dos fundamentos da fé, primeiramente pelos catecúmenos, ou seja, pelos candidatos ao batismo, e depois por todos aqueles que, frequentando os ofícios religiosos, tinham a oportunidade de se informar um pouco mais sobre as Escrituras, o sentido dos ritos litúrgicos, os feitos de santos e mártires e, o mais importante, o ministério de Jesus. Isso porque nunca houve, no Império Romano, um sistema escolar cristão distinto do pagão. Até a fase final do Império, a escolarização de cristãos e mesmo de judeus era cumprida nos bancos da escola helenístico-romana, repartida em seus três níveis principais: a instrução de primeira

se falamos de uma “comunidade textual” ou de uma “comunidade de leitores” cristã sob o Império Romano, categorias como “texto” e “leitor” devem ser necessariamente relativizadas, na medida em que, por um lado, o texto não subsiste por si mesmo, sem a intervenção da oralidade em alguma das suas fases de produção e difusão e, por outro, os leitores são antes ouvintes.

A essa altura, valeria a pena nos interrogarmos sobre o impacto da leitura no cotidiano da congregação, uma vez que, como confessava Orígenes, não sem certo desapontamento, por vezes a *recitatio* cristã revelava-se uma atividade monótona e cansativa para a audiência (LANE FOX, 1998, p. 178). Uma indagação como essa nos conduz a refletir sobre as estratégias discursivas empregadas pelos oradores cristãos com o propósito de difundir a mensagem evangélica, em certos casos visando a consolidar uma devoção já estabelecida e, em outros, a obter a adesão de novos fiéis. Como propõe Cameron (1994), o cristianismo antigo não se estruturou com base apenas num repertório de rituais misteriosos e incompreensíveis, a ponto inclusive de causarem repulsa aos pagãos, para quem os cristãos, ao repartirem o “corpo” do Senhor nas cerimônias dominicais, cometiam um ato declarado de canibalismo, mas também com base numa estrita *formulação verbal*, razão pela qual a pregação rotineira, que pressupunha a “correta” interpretação dos textos sagrados por parte dos celebrantes, adquiriu pouco a pouco singular importância, pois por intermédio dela a congregação era continuamente lembrada acerca dos princípios da crença que professava e da “verdade” na qual deveria acreditar.

Não obstante o valor atribuído à pregação desde a Idade Apostólica, é muito difícil reconstituirmos a sua história no decorrer dos três primeiros séculos do cristianismo, pois os testemunhos disponíveis são dispersos e lacunares. A pregação do *evangelium*, a experiência da evangelização por meio do *logos*, do discurso, é uma atividade que já nasce com os apóstolos, cuja intenção primeira era propagar a revelação anunciada pelo Verbo encarnado, mas que logo tenderá a se confundir com as revelações dos profetas, como é possível constatar em *O pastor*, um compêndio de instruções religiosas de meados do século II atribuído a um liberto por nome Hermas (HUBBEL, 1924, p. 261). Segundo Stewart-Sykes (1998, p. 33-6), as profecias de Hermas constituem os exemplos mais antigos dos ensinamentos regularmente difundidos nas cerimônias cristãs, pois Hermas, sendo, ao que tudo indica, o líder inspirado da sua casa/igreja, tinha a incumbência de pregar, doutrinando a assembleia por intermédio das suas visões. Após *O pastor*, destacam-se, na

letras, a cargo do *magister*; a instrução intermediária dispensada pelo *grammaticus* e a instrução superior, monopólio do *rhetor* ou *sophistes* (MARKUS, 2008. p. 406; MARROU, 1990).

história da pregação cristã, Hipólito e Orígenes, quando então assistimos à criação de um gênero literário destinado a desempenhar um papel capital na cristianização do Império Romano: as homilias.

A retórica clássica a serviço da cristianização

O vocábulo grego *omilia* (homilia) e seu equivalente latino *sermo* (sermão) são amiúde utilizados para definir toda sorte de pregação, seja com propósitos catequéticos, exegéticos, exortativos, admoestativos ou laudatórios (BERARDINO, 2002, p. 692), fazendo parte das celebrações cristãs desde os primeiros tempos, como mencionamos. Incluídas na primeira parte da liturgia, antes do banquete eucarístico, as homilias consistiam na explicação e interpretação dos textos sagrados conjugadas com exemplos retirados do cotidiano, de modo a extrair das leituras uma orientação prática, de emprego imediato pelo devoto, como vemos na *Primeira Apologia* de Justino, escrita em meados do século II e, portanto, contemporânea das visões de Hermas. Na *Apologia*, Justino descreve uma assembleia dominical composta por pessoas da cidade e da zona rural que se reúnem para ouvir a leitura dos textos proféticos e apostólicos. Em seguida, o celebrante realiza a *admonitio*, a interpretação do texto sagrado, e sugere uma *adhortatio*, uma aplicação concreta daquilo que foi aprendido, sistema que permanecerá, até os dias de hoje, como a pedra angular do gênero.⁷

Importa salientar, no entanto, que as homilias poderiam ser pronunciadas em contextos outros que não o do serviço religioso propriamente dito: no decorrer das lições ministradas aos catecúmenos e monges e nas vigílias que antecederiam as comemorações da Epifania, da Páscoa, da Natividade e as festas dos santos, havendo ainda as assim denominadas “homilias de escrivantina”, ou seja, textos redigidos sob a forma de homilias, mas que se destinavam a ser consultados com finalidade educativa e não a ser proclamados, embora seja muito difícil reconhecê-los no conjunto da literatura homilética (CUNNINGHAM; ALLEN, 1998, p. 1). Nada impedia que as homilias fossem previamente redigidas pelo pregador, que depois as lia ou recitaria de cor, mas temos conhecimento de que muitas delas foram pronunciadas de improviso, com ou sem o auxílio de apontamentos. Para Hartney (2004, p. 37), a quantidade de afazeres de um bispo ou de um presbítero é um sólido argumento em favor do improviso como o principal recurso na composição das homilias, pois uma redação

⁷ Assim narra Justino, na *Primeira Apologia* (67): “no dia que se chama do sol [i. é, domingo], celebra-se uma reunião de todos os que moram nas cidades ou nos campos, e aí se leem, enquanto o tempo o permite, as memórias dos apóstolos ou os escritos dos profetas. Quando o leitor termina, o presidente faz uma exortação e convite para imitarmos esses belos exemplos.”

antecipada consumiria muito tempo. Tenha sido esta uma regra geral ou não, o certo é que pregadores prolíficos como Orígenes, João Crisóstomo e Agostinho eram adeptos da técnica de improvisação, o que os obrigava a recorrer a estenógrafos encarregados de registrar os sermões e fazê-los circular, mas não sem antes a revisão dos autores, havendo casos, no entanto, de inclusão, nos manuscritos, de ambas as versões, aquela recolhida *in loco* pelos taquígrafos e a revisada. Na Antiguidade, os sermões costumavam ser muito extensos se comparados aos padrões atuais, durando uma hora romana, ou seja, entre 44 e 70 minutos conforme a época do ano, mas temos conhecimento de sermões que se prolongavam por duas horas ou mais (HARTNEY, 2004, p. 37; QUAJSTEN, 1994, p. 481). Durante a homilia, a audiência, por vezes repartida entre homens e mulheres, permanecia de pé, com exceção da família imperial ou dos membros mais ilustres da congregação, autorizados a sentar. Os bispos costumavam pregar sentados em seus tronos, ao passo que os presbíteros poderiam ou não se sentar (MAYER, 1997, p. 74).

Pelo que nossas fontes nos permitem entrever, na segunda metade do século II o antigo princípio segundo o qual qualquer fiel poderia interpretar as Escrituras estava pouco a pouco sendo abandonado em prol do fortalecimento da autoridade episcopal, uma vez que a pregação, o pronunciamento da homilia no decorrer das celebrações, passa a ser considerada uma prerrogativa dos bispos que, conforme as circunstâncias, poderiam delegá-la aos presbíteros. No século III, já despontam personagens como Hipólito e Orígenes, bispo e presbítero respectivamente, ambos reconhecidos pela sua intensa atividade homilética. No domínio da homilética, este último é considerado um autor de referência, em virtude da sua intensa atuação como pregador. Tendo recebido, por determinação de Teoctisto de Cesareia, o encargo de pregar ainda na condição de leigo, Orígenes o fez com rara aptidão, pronunciando de improviso muitas homilias que eram transcritas e copiadas por escribas do seu *scriptorium*, em Cesareia. Com Orígenes, todavia, nos encontramos tão somente no limiar do florescimento da homilética, e isso por três motivos. Em primeiro lugar, até Orígenes a pregação cristã não exhibe maior sofisticação, encontrando-se formulada em uma linguagem o mais das vezes coloquial e desprovida dos requintes da oratória. De fato, se o estilo de Hermas era direto e sem artifícios literários, resultado certamente da instrução limitada do pregador e da audiência a qual se dirigia, o de Orígenes, por sua vez, não era cativante. Ao contrário do que se poderia esperar de um *grammaticus*, ou seja, de um professor instruído na *paideia* e, portanto, dotado de extensa erudição, Orígenes buscou manter-se apartado da retórica clássica, já que, em sua opinião, a Palavra não necessitaria do ornato "afeminado" dos pagãos para ser compreendida (STEWART-SYKES, 1998, p. 46; CASTAGNO, 1998, p. 68). Em segundo lugar, a pregação de Orígenes é menos atenta à forma do que ao conteúdo e, sob certos

aspectos, voltada mais para a instrução de círculos familiarizados com as minúcias da exegese bíblica do que para o consumo, digamos, “de massa”, sendo apreciada pelos círculos restritos de monges e ascetas, o que explica o fato de a primeira edição de suas homilias advir justamente dos meios monásticos do século IV. No fundo, como sustenta Castagno (1998, p. 86), Orígenes foi um erudito e teólogo, e não tanto um líder engajado na assistência à sua comunidade. Em terceiro lugar, a pregação de Orígenes e a de seus antecessores têm lugar num contexto em que o cristianismo é ainda considerado uma *religio illicita*, um credo marginal, estranho aos costumes do Império e de certa maneira subversivo, o que culminará no ciclo de perseguições iniciado por Décio, em 250, e encerrado, mas não de todo, por Galério, em 311, com o seu célebre Edito de Tolerância.

Desse modo, as condições socioinstitucionais da Igreja no século III não favorecem o pleno desenvolvimento da homilética como instrumento de disciplinarização da *ecclesia* e de conversão maciça de gentios e judeus, acontecimento que terá lugar apenas a partir de 312, no rastro da adesão de Constantino à crença em Jesus, quando os cristãos se lançarão numa ambiciosa empreitada: a cristianização da *oikoumene*. A partir daí, as homilias se tornarão um eficiente veículo de difusão da ideologia cristã, não sendo por acaso que os séculos IV e V são tidos como os mais férteis da homilética cristã, e isso tanto do ponto de vista da quantidade de sermões pronunciados quanto da variedade de temas e da sofisticação literária que exibem. É exatamente nessa época que se distinguem pregadores do porte de Gregório de Nazianzo, Gregório de Nissa e João Crisóstomo, no Oriente, e de Agostinho e Ambrósio, no Ocidente, apenas para citar os mais conhecidos.

Na avaliação de Lane Fox (1998, 156), a tradição oral, na *ecclesia*, teria conservado sua autoridade até o século II, quando então os textos cristãos começam a se tornar mais numerosos, conduzindo pouco a pouco ao enfraquecimento do respeito e da admiração dos fiéis pela palavra falada, ou seja, pela instrução oral. Uma afirmação como essa traz embutida uma incômoda oposição entre texto escrito e oralidade que, como vimos, não condiz com aquilo que sabemos acerca dos mecanismos de difusão de informações entre os cristãos da época imperial. Muito pelo contrário, diante de uma audiência composta, em sua maioria, por iletrados, a oralidade foi, desde sempre, um meio primordial de transmissão da doutrina e de consolidação das redes de sociabilidade religiosa, atribuindo-se aos pronunciamentos dos bispos e presbíteros um papel de relevo na orientação da *ecclesia*, papel este que se tornará ainda mais intenso a partir do século IV, quando se verifica um autêntico *boom* da literatura homilética cuja origem possa talvez ser atribuída à cristianização de massa que é então deflagrada. Na medida em que o cristianismo se difunde por todo o tecido social, atraindo para o recinto da igreja, em proporções crescentes, membros da elite e segmentos médios urbanos, categorias familiarizadas de

longa data com a *performance* dos retores, filósofos e sofistas, a hierarquia sacerdotal se depara com a necessidade premente de aprimorar o seu discurso a fim de atender uma clientela muito mais exigente em termos estéticos (YOUNG, 2008, p. 252), o que é feito mediante a assimilação direta, pelos Padres, da *ars rhetorica*, que constituía o recurso principal da *paideia* greco-romana, consolidando-se assim a fusão entre cristianismo e cultura clássica que Orígenes, em vão, havia tentado evitar. Em certo sentido, os pregadores cristãos da Antiguidade Tardia, ao discursarem perante uma multidão entusiasmada que não hesita em se manifestar por intermédio de aplausos, gestos e ovações, reproduzirão *mutatis mutandis* uma prática cultural bastante cara à cidade antiga: a reunião periódica dos cidadãos nos principais sítios urbanos (termas, teatros, anfiteatros, hipódromos, praças, cúria) para ouvir os oradores, adaptando uma atividade lúdica, como eram as declamações públicas, à conversão religiosa.

Vistas sob esse ângulo, as homilias acarretam, na Antiguidade Tardia, uma revalorização da retórica clássica mediante pregadores inspirados que, instruídos na *paideia*, são herdeiros diretos dos oradores pagãos. Como assinala com propriedade Cameron (2008, p. 704), a pregação feita à luz das técnicas da retórica antiga dotou o cristianismo de um alto grau de difusão, pois, ocupando dia após dia o púlpito, o pregador era capaz de atingir as mais diversas camadas sociais urbanas, de modo que a socialização desses fiéis encontrava-se visceralmente atrelada ao aporte oral, sendo a evangelização tanto mais eficaz quanto mais competente fosse o orador, pois, embora em sua maioria iletrado, esse público não era, em absoluto, insensível a um discurso refinado e elegante. Ao mesmo tempo, no século IV o teor dos discursos cristãos começa a se tornar menos teológico, investindo-se em temas de natureza disciplinar que envolvem os usos e costumes da congregação, a *praxis* religiosa no cotidiano, pois trata-se agora de enquadrar um amplo contingente de recém-convertidos que, como não poderia deixar de ser, transportavam para a *ecclesia* concepções, valores e práticas já internalizados, o que explica toda a atenção dispensada pelos pregadores à ameaça de “poluição” do corpo eclesiástico contida na atuação dos judaizantes e daqueles que se mantinham vinculados de algum modo à cultura pagã, com destaque para os procedimentos mágico-divinatórios e para os festivais religiosos, os *ludi* e *spectacula* do teatro, do anfiteatro e do hipódromo.

A homilia logo assume um evidente valor pedagógico, é certo, mas exhibe também uma não menos evidente proposta política, que é a de reforma da cidade antiga, de cristianização do espaço cívico e do calendário urbano. Não por acaso a pregação foi, assim como o próprio cristianismo, uma manifestação que teve na cidade o seu epicentro, pois se tratava, em primeiro lugar, de obter a adesão da população urbana à crença

em Jesus. Para tanto, era necessário que as homilias demonstrassem um alto poder de persuasão, de convencimento, o que foi alcançado justamente por meio da arte retórica, pois, segundo Olivar (1998, p. 22), a novidade da homilia como gênero literário consistiu no emprego da retórica para, por um lado, explicar o conteúdo das Escrituras, nem sempre fácil de ser captado, e, por outro, difundir a moral e os códigos de conduta, de comportamento, que os líderes eclesiásticos julgavam ser os mais dignos e apropriados. Muito embora a Patrologia tenha por hábito classificar os textos cristãos de acordo com os temas tratados, identificando assim uma “literatura dogmática”, uma “literatura apologética”, uma “literatura moral” e uma “literatura exegética”, autores contemporâneos têm revisto esse procedimento, dedicando-se assim, tanto quanto possível, à definição dos “gêneros” nos quais a literatura patrística se repartiria, uma vez que o gênero, ou seja, o formato adotado pelo autor para organizar as informações no texto, não é um assunto de importância menor quando se trata de avaliar os mecanismos de produção, difusão e recepção das obras escritas.

De fato, o gênero (história, épica, diálogo, romance, poesia, hagiografia, tratado) é, ele mesmo, potencialmente significativo, pois, como salienta Young (2008, p. 255-6), “a identificação de um gênero permite ao leitor tirar conclusões sobre o sentido. Não identificar o caráter ficcional de um romance e confundi-lo com uma biografia é ler o texto de modo errôneo e atribuir uma falsa intenção ao narrador”. Diante disso, é preciso reconhecer a homilia como um gênero literário particular, ainda que híbrido, posto que nascido na confluência entre a leitura e interpretação da Torá praticadas na sinagoga e os influxos da *paideia* clássica, incorporando ainda elementos do panegírico, da exegese e do tratado moral, além de outros, o que não lhe subtrai, em absoluto, a originalidade, pois, no contexto de toda a literatura produzida na Antiguidade Tardia, talvez a homilia seja o único gênero literário genuinamente cristão, não havendo similares em meios judaicos e pagãos (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 32-3).⁸ Nos séculos II e III, as homilias são compostas segundo os padrões da diatribe pagã, isto é, dos discursos moralizantes dos filósofos cínicos e estoicos e dos diálogos escolares dos professores de ética (NEIL, 2008, p. 329), ao passo que, no século IV, o modelo preferido pelos oradores cristãos é o *encomium*, o discurso de teor laudatório, comemorativo ou o *psogos*, a inventiva destinada a recriminar, repreender e admoestar (HUBBEL,

⁸ Isso não equivale a supor que entre os judeus a instrução oral ministrada pelos rabinos durante as cerimônias das sinagogas fosse inexistente, pois temos indícios de que, a partir do século III, alguns rabinos obtiveram prestígio mediante o exercício da pregação, que era feita segundo os princípios da retórica clássica, tal como vemos ocorrer nas igrejas cristãs contemporâneas. Todavia, essa pregação rabínica não deu origem a um gênero homilético propriamente dito, tendo permanecido apenas como uma atividade oral (SCHWARTZ, 2004, p. 116).

1924, p. 263; WILKEN, 1983, p. 112-5).⁹ No que diz respeito aos assuntos abordados, as homilias cobriam uma gama bastante variada (instruções de fundo ético, doutrinário, pastoral, pedagógico; exaltação a santos e mártires; ataque frontal aos hereges, judeus e judaizantes), mas como denominador comum teríamos o uso do texto bíblico, ponto de partida para as reflexões do orador (NEIL, 2008, p. 330).

Ao se valerem da retórica clássica na composição de suas homilias, os pregadores cristãos da Antiguidade Tardia tornavam evidente o compromisso *político* da crença que professavam, pois, sendo por excelência a arte da persuasão e do convencimento, a retórica correspondia bastante bem aos anseios da elite eclesiástica de difusão universal da verdade supostamente contida na mensagem de Jesus (FLAMANT & MONFRIN, 1995, p. 625). Nesse aspecto, os oradores cristãos foram hábeis o bastante para se apropriar das lições de Aristóteles acerca dos componentes do discurso retórico: o *ethos*, o caráter que o orador assume a fim de inspirar confiança e simpatia no auditório; o *pathos*, as emoções, paixões e sentimentos que o orador deve suscitar nos ouvintes; e o *logos*, a racionalidade dos argumentos propriamente ditos, baseados em silogismos e exemplos. A sutura entre o *ethos*, o *pathos* e o *logos* era realizada pela ação, pela *hypocrisis*, o ato mesmo de enunciação do discurso, quando o orador “representava” diante da plateia, numa *performance* decisiva para o convencimento, pois sem o recurso à entonação da voz, às expressões faciais e ao aparato gestual seria muito difícil obter a credibilidade dos ouvintes (REBOUL, 2004).

Devido a essa constatação é que a crítica contemporânea tem se debruçado sobre as homilias com o propósito de elucidar o seu efeito performativo, a disposição que provocava na audiência, as implicações a médio e longo prazo de argumentos continuamente reiterados pelos pregadores, uma vez que retórica e realidade não são mutuamente excludentes, mas faces de uma mesma moeda (YOUNG, 2008, p. 487), havendo entre a fala e o mundo uma conexão indissociável. Além disso, os pesquisadores têm prestado uma atenção particular, por um lado, à composição e ao comportamento da audiência e, por outro, aos lugares nos quais as homilias eram pronunciadas, pois é possível constatar uma correlação entre o arranjo espacial, arquitetônico dos lugares e edifícios, o conteúdo da pregação, a *performance* do orador e a resposta do público (MAYER, 1998, p. 114).

⁹ Tanto o *encomium* quanto o *psogos* podem ser considerados variações do gênero epidítico, um dos três gêneros da retórica formulados por Aristóteles. Tendo como público todos aqueles que assistem pronunciamentos de aparato, como panegíricos, orações fúnebres e inventivas, os discursos epidíticos são inspirados ora por valores nobres ora por valores vis, quer se trate de celebrar ou de censurar algo ou alguém (REBOUL, 2004, p. 45).

Sabemos que as cidades antigas eram repletas de monumentos e edifícios que favoreciam a reunião de pessoas com o propósito de ouvir seus oradores em diversas circunstâncias (festivais religiosos, competições de eloquência, celebrações imperiais, aniversários da municipalidade), de maneira que a população urbana tinha, nessas ocasiões, uma fonte habitual de entretenimento (MAXWELL, 2006, p. 42). A partir do século IV, com o incremento da arquitetura cristã, em certos casos de dimensões monumentais, as igrejas, basílicas e *martyria* começarão a competir com as termas, os templos, os anfiteatros, os teatros, os pórticos e os fóruns, reunindo uma população não apenas acostumada a assistir discursos, mas sem dúvida exigente quanto à qualidade do que ouvia, o que obrigava o pregador a se esmerar no pronunciamento das homilias e a adotar um comportamento bem mais cerimonioso (CAMERON, 2008, p. 704). É nesse momento, inclusive, que as fontes começam a focar a *performance* do pregador, sua audibilidade e visualidade, por vezes em recintos saturados de ouvintes (CUNNINGHAM; ALLEN, 1998, p. 15).

Considerações finais

A partir do século II observamos, por parte do clero ainda em formação, uma ampla ofensiva visando a coibir a prática do profetismo, muito provavelmente devido à atuação de Montano, um ex-sacerdote de Cibele que funda na Frígia, por volta de 155-160, um movimento denominado Montanismo ou Nova Profecia cujos adeptos se difundem por toda a Ásia Menor e mesmo pelas províncias ocidentais. Considerando-se mensageiros de Cristo e do Espírito Santo, Montano e suas discípulas, Maximila e Prisca, anunciam o fim iminente do mundo, prescrevem uma rigorosa moral ascética e, o mais notável, se opõem a qualquer autoridade eclesiástica. Doravante, as sucessivas restrições impostas pelos sínodos à atuação dos profetas, responsáveis por conferir, por meio de suas visões, novos sentidos à mensagem de Jesus, indo além daquilo que os evangelhos "canônicos" ensinavam, significou não apenas a transição de um estilo de liderança que, evocando Weber, poderíamos qualificar como "carismática", excepcional, para uma liderança "burocrática", rotineira, dentro de um processo gradual de institucionalização da Igreja, mas também a sensível diminuição da capacidade criadora da linguagem oral, na medida em que cada vez mais a hierarquia sacerdotal justificava a sua posição recorrendo aos textos escritos, portadores de uma revelação que, tendo sido dada a conhecer a todos, não poderia mais sofrer injunções e emendas, revelação essa, diga-se de passagem, manipulada em favor dos especialistas da religião que emergiam. Todavia, não é correto afirmar, como vimos, que a oralidade tenha perdido espaço e prestígio

entre os cristãos, pois nos séculos IV e V, quando a Igreja se defronta com a tarefa de cristianizar, o mais rápido possível, um numeroso contingente de fiéis num contexto em que o nível de letramento não era dos mais elevados, a pregação ressalta como uma ferramenta utilíssima à disposição da Igreja. Munidos do arsenal da retórica clássica, bispos e presbíteros darão início a um intenso trabalho de conversão por intermédio das homilias. A “explosão” da literatura homilética na Antiguidade Tardia constitui, portanto, uma evidência de que, sob o invólucro da retórica, a cultura oral conservou, até o fim do Império Romano, o lugar de destaque que possuía no Mundo Antigo, razão pela qual se o cristianismo, assim como o judaísmo, é uma religião que nutre uma dependência visceral para com o código escrito, pois os princípios da doutrina se encontram recolhidos em textos sagrados, ele não prescinde, em absoluto, do código oral, uma vez que através do anúncio do pregador a Palavra escrita era compartilhada com a audiência. Não fosse pela habilidade retórica dos seus oradores, dificilmente o cristianismo teria se difundido e perpetuado na Antiguidade Tardia e ao longo de toda a Idade Média, pois, se para os devotos o acesso direto ao texto bíblico era difícil e por vezes impossível, a liturgia da Palavra, composta pela leitura em voz alta das Escrituras e pelo pronunciamento das homilias, permitia aos ouvintes atualizar dia após dia as lições ancestrais de Jesus e de seus apóstolos.

Referências

Documentação textual

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *História Eclesiástica*. São Paulo: Paulus, 2000.

JUSTINO DE ROMA. *I e II Apologias. Diálogo com Trifão*. São Paulo: Paulus, 1995.

Obras de apoio

BERARDINO, A. *Dicionário patrístico e de Antigüidades Cristãs*. São Paulo: Paulus, 2002.

CAMERON, A. *Christianity and the rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1994.

_____. Education and literary culture. In: CAMERON, A.; GARNSEY, P. (Ed.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 665-707. v. XIII.

CASTAGNO, A. M. Origen the scholar and pastor. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 65-87.

- CAVALLO, G.; CHARTIER, R. *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Ática, 2002. v. 1.
- CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. Introduction. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 1-20.
- FLAMANT, J.; MONFRIN, F. Une culture "si ancienne et si nouvelle". In: MAYEUR, J. M. et al. (Org.). *Histoire du Christianisme: naissance d'une Chrétienté (250-430)*. Paris: Desclée, 1995, p. 623-673. v. 2.
- GAMBLE, H. Y. *Books and readers in the Early Christian Church*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- HARTNEY, A. M. *John Chrysostom and the transformation of the city*. London: Duckworth, 2004.
- HUBBEL, H. M. Chrysostom and rhetoric. *Classical Philology*, n. 19, p. 261-276, 1924.
- KONINGS, J. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LANE FOX, R. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.). *Cultura escrita e poder no Mundo Antigo*. São Paulo: Ática, 1998. p. 154-182.
- LIÉBAERT, J. *Os padres da Igreja: séculos I-IV*. São Paulo: Loyola, 2000. v. 1.
- MARROU, H. I. *Décadence romaine ou Antiquité Tardive? (IIIe-IVe siècle)*. Paris: Seuil, 1977. _____. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: E. P. U., 1990.
- MARKUS, R. A. Social and historical setting. In: YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. (Ed.). *The Cambridge history of Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 399-413.
- MAXWELL, J. L. *Christianization and communication in Late Antiquity: John Chrysostom and his congregation in Antioch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MAYER, W. John Chrysostom and his audiences: distinguishing different congregations at Antioch and Constantinople. *Studia Patristica*, v. XXXIII, p. 70-75, 1997. _____. John Chrysostom: extraordinary preacher, ordinary audience. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 105-137.
- MORESCHINI, C.; NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga grega e latina: do Concílio de Nicéia ao início da Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2000. t. I.
- NEIL, B. Towards defining a Christian culture: the Christian transformation of classical literature. In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. W. (Ed.). *The Cambridge history of Christianity: Constantine to c. 600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 317-342.

- OLIVAR, A. Reflections on problems raised by early Christian preaching. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 21-32.
- QUASTEN, J. *La edad de oro de la literatura patristica griega*. Madrid: B.A.C., 1994.
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- SAXER, V. La mission: l'organisation de l'Église au IIIe. siècle. In: MAYEUR, J. M. et al. (Org.). *Histoire du Christianisme: naissance d'une Chrétienté (250-430)*. Paris: Desclée, 1995, p. 41-75. v. 2.
- SCHWARTZ, S. *Imperialism and Jewish society, 200 B.C.E. to 640 C.E.* Princeton: Princeton University Press, 2004.
- SKARSAUNE, O.; HVALVIK, R. (Ed.). *Jewish believers in Jesus: the early centuries*. Peabody: Hendrickson, 2007.
- STEWART-SYKES, A. Hermas the Prophet and Hippolytus the Preacher: the Roman homily and its social context. In: CUNNINGHAM, M. B.; ALLEN, P. (Ed.). *Preacher and audience: studies in Early Christian and Byzantine homiletics*. Leiden: Brill, 1998, p. 33-63.
- WILKEN, R. L. *John Chrysostom and the Jews*. Eugene: Wipf & Stock, 1983.
- YOUNG, F.; AYRES, L.; LOUTH, A. (Ed.). *The Cambridge history of Christian literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 5-10; 251-258; 485-494.

Anverso e reverso: a imagem monetária de Élia Eudóxia, imperatriz do Oriente (395-404)*

Obverse and reverse: the monetary image of Aelia Eudoxia, Empress of the East (395-404)

João Carlos Furlani**

Resumo: Não são poucas as representações de determinadas personagens que são concebidas e condicionadas quase que exclusivamente por informações apresentadas em documentos escritos, sejam eles contrários ou a favor de quem é retratado. No caso de Eudóxia, imperatriz do Oriente entre 395 e 404, não é diferente. Os documentos de natureza textual, em grande parte cristã, desqualificam a imperatriz, bem como lhe atribuem a culpa por atacar e conspirar contra João Crisóstomo durante os eventos que levaram o bispo ao exílio. Contudo, a documentação material nos permite visualizar uma representação distinta daquela propagada pelos documentos escritos. Nesse sentido, nosso objetivo, neste artigo, é analisar a imagem e a representação numismática de Élia Eudóxia transmitida por meio de um conjunto de moedas cunhadas em sua homenagem durante o governo de Arcádio, levando em consideração que uma rica discussão sobre a luta de representações a respeito de Eudóxia pode ser desenvolvida, uma vez que os símbolos contidos nos artefatos monetários exprimem significados e intenções que vão na contramão do que é apresentado, até então, sobre a imperatriz, ao mesmo tempo em que demonstram distintas possibilidades de atuação feminina na Antiguidade Tardia.

Abstract: Too many representations of certain characters are conceived and conditioned almost exclusively by information presented in written documents, be they contrary or in favor of who is portrayed. In the case of Eudoxia, empress of the East between 395 and 404, it is no different. Documents of a textual nature, largely Christian, disqualify the empress, as well as being guilty of attacking and conspiring against John Chrysostom during the events that led the bishop to the exile. However, material documentation allows us to visualize a distinct representation of that propagated by written documents. Therefore, our purpose in this article is to analyze the image and numismatic representation of Aelia Eudoxia conveyed through a set of coins minted in her honor during the Arcadius government, taking into consideration that a rich discussion about the struggle of representations about Eudoxia can be developed, since the symbols of the monetary artifacts express meanings and intentions that go against what is presented until then about the empress, while at the same time demonstrating different possibilities of feminine performance in Late Antiquity.

Palavras-chave:

Antiguidade Tardia;
Representação;
Atuação feminina;
Moedas;
Élia Eudóxia.

Keywords:

Late Antiquity;
Representation;
Female performance;
Coins;
Aelia Eudoxia.

Recebido em: 12/03/2017

Aprovado em: 03/05/2017

* Este artigo foi elaborado com base nas discussões apresentadas na dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), intitulada: *Gênero, conflito e liderança feminina na cidade pós-clássica: a atuação de Eudóxia e Olímpia sob o episcopado de João Crisóstomo (397-404)*, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva.

** Mestre em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), licenciado e bacharel pela mesma instituição e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir).

Introdução

Ao refletirmos sobre a relação entre os indivíduos e as imagens, muito provavelmente, perceberemos que ela não é única. Em verdade, é variável, dados os contextos histórico, econômico, social e religioso. E isso se acentua cada vez mais ao nos questionarmos sobre a temporalidade atual. Schütz-Foerste (2004, p. 25) declara que, de modo geral, “a relação do homem com a imagem depende em grande parte dos processos de produção das imagens, mas também da experiência de visão de quem as produz e recebe, ou seja, da visão de mundo preponderante em uma dada cultura e momento histórico”. Se pensarmos na produção monetária, por exemplo, veremos que há diversas possibilidades para tal, como os usos particulares, familiares, econômicos, propagandísticos, artísticos, ilustrativos, etc. Do mesmo modo, as leituras tornam-se múltiplas, gerando interpretações e representações distintas. Em outras palavras, a indagação “afinal, o que representa uma imagem?” configura-se mais complexa do que possa parecer à primeira vista, uma vez que sua resposta encontra-se, na maioria dos casos, conectada à dinâmica de elaboração e reelaboração da memória.

É importante frisar que a memória pode ser construída em diversos lugares, sejam eles topográficos, como arquivos, bibliotecas e museus; ou monumentais, como a arquitetura; ou funcionais como manuais e autobiografias; ou mesmo simbólicos como comemorações e emblemas (LE GOFF, 1996, p. 472-473). A esse respeito, Pierre Nora (1993, p. 9) declara que a memória “se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto”.

Não podemos perder de vista que a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos, em primeiro lugar, a um conjunto de funções psíquicas graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas. Nesse sentido, é imprescindível compreendermos que a memória possui um caráter psicológico, além de ser considerada um elemento essencial do que se define como identidade, individual ou coletiva (LE GOFF, 1996, p. 423; 476). Além disso, a própria constituição da memória é capaz de interferir no que Foucault (2004, p. 236) denomina como processos de subjetivação e objetivação, que permitem ao indivíduo “se tornar, na qualidade de sujeito, objeto de conhecimento”, como nos estudos da memória de determinada personagem, seja ela construída por textos ou imagens.

Ao refletirmos, em especial, sobre a atuação feminina na Antiguidade Tardia, também podemos enxergar um conjunto de práticas marcadas pela multiplicidade de imagens, representações e papéis que variam de acordo com cada contexto analisado, seja ele político, religioso ou social. As modalidades de atuação feminina variavam

conforme as circunstâncias impostas, mas também conforme a opção das próprias envolvidas, condicionando, assim, o que se fala, como se fala, de que maneira se é vista ou representada. Ademais, o peso simbólico daqueles que ocupam lugares distintos, como os membros da casa imperial, também colabora com a formação de uma imagem pública. Portanto, o que se dirá das imperatrizes? Como eram construídos os seus papéis? E qual a importância de seu *status* para a construção da imagem que buscam para si? Tais questões tornam-se pertinentes e norteadoras ao buscarmos investigar a intrigante figura de Élia Eudóxia, imperatriz do Oriente entre 395 e 404, uma vez que a variedade de opiniões a seu respeito traz à tona distintas *personae*.

Pensar Eudóxia historicamente é uma operação complexa, devido, por um lado, ao pouco material disponível a seu respeito, em comparação a outras figuras masculinas e também femininas, e, por outro, ao contexto político-religioso de sua época que proporcionou distintas narrativas sobre a imperatriz. Daí nossa preocupação com a formulação da imagem de Eudóxia por meio de uma *luta de representações*, que Chartier (1991, p. 183-184) definiu como uma espécie de ordenamento social, uma vez que “centra a atenção sobre as estratégias simbólicas que determinam posições e relações e que constroem, para cada classe, grupo ou meio, um ser-percebido constitutivo de sua identidade”. Pontos esses que também aparecem no trabalho de Bourdieu (1989, p. 9-10) ao tratar do poder simbólico como um poder de construção da realidade capaz de conferir sentido ao mundo representado. Desse modo, representações distintas de Eudóxia podem ser construídas por fontes e meios diversificados, em busca de uma imagem com um significado específico.

A diversidade de registros, que envolve tanto documentos textuais quanto materiais, possibilita perspectivas diversificadas quanto à ideia de construção da imagem pública dos imperadores e das imperatrizes romanas. Se, por um lado, temos escritos de variadas vertentes filosóficas e religiosas, do outro temos as moedas oficiais, como a imagem que os representados buscaram para si, que amiúde revelam um outro ponto de vista.

As informações apresentadas na documentação escrita, de modo geral, formam uma representação negativa da imperatriz, consolidada e propagada, em grande parte, por escritores cristãos, que a consideravam gananciosa, manipuladora, além de ser equiparada a Jezebel, bem como culpada por atacar e conspirar contra João Crisóstomo, bispo de Constantinopla (Zós., *His. Nova*, V; Fil., *His. Eccl.*, 11). Essa representação negativa de Eudóxia se forjou, em grande parte, ao longo do enfrentamento com João Crisóstomo, uma vez que, antes disso, a imperatriz era vista, pelos autores eclesiásticos, como uma boa cristã, colaborativa e caridosa. Contudo, em contraste com as informações transmitidas pelos documentos escritos, distintas informações surgem na documentação material, em

especial num conjunto de moedas cunhadas durante o governo de Arcádio (395-408). E são essas informações, capazes de nos revelar uma imagem distinta para a imperatriz, que serão objeto de nossa atenção neste artigo.

A imagem monetária de Eudóxia

A imagem de Eudóxia passível de reconstrução por meio dos documentos escritos é deveras riquíssima. Contudo, se formos pensar numa luta de representações, as narrativas textuais somam apenas uma das possibilidades de visualização da *persona* imperial. Na condição de imperatriz-consorte romana e *Augusta*, Eudóxia desfrutava de benefícios e regalias que a corte imperial poderia lhe proporcionar. É importante destacar que o título de *Augusta* não era concedido a qualquer mulher, uma vez que se tratava de um título imperial reservado às imperatrizes e demais mulheres da família imperial cujas virtudes eram reconhecidas pelo *Augustus* reinante (MCCORMICK, 1991, p. 694; HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 161-178).

Michael McCormick (1991, p. 694) declara que das vinte e seis primeiras esposas conhecidas dos imperadores, apenas nove eram *Augustae* e apenas quatro outras mulheres se tornaram *Augustae* como mãe, irmã, etc. O título em si implicava grande prestígio, uma vez que era associado ao título original de *Augustus* e, portanto, às estruturas do poder imperial. Tanto a forma masculina quanto a feminina se originaram ainda sob a República, em conexão com atributos divinos ou sagrados. Seu uso como título imperial ganhou novas acepções a partir de Augusto, mas sempre associado a atributos majestosos e virtuosos, que até a Antiguidade Tardia eram elementos constituintes do culto imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p. 117; 164). Além do prestígio conferido pelo título, as *Augustae* mantinham a cunhagem de moedas em sua homenagem, nas quais a imagem da imperatriz adquire outros sentidos e suscita outras questões (MCCORMICK, 1991, p. 694-695).

É fato que, diante das nebulosas informações a respeito dos pertencentes às categorias subalternas da sociedade romana, o elenco visível de personagens da aristocracia, que engloba as mulheres, ocupa um lugar emblemático nas discussões públicas (COOPER, 2009, p. 194). No Império Romano do Oriente, diversas figurações femininas aparecem em moedas como símbolos de concórdia e homenagem, o que nos possibilita elucidar aspectos específicos da cunhagem, como podemos destacar na dinastia teodosiana, da qual Eudóxia fazia parte (HOLUM, 1982; BRUBAKER; TOBLER, 2000).

Diversos exemplares de moedas cunhadas durante o governo de Arcádio referentes a Eudóxia, entre elas *solidus*, *tremissis* e *miliarensis* e outras moedas de bronze foram

catalogadas e estão disponíveis a nós hoje (SEAR, 1988; KENT; CARSON; BURNETT, 1994).¹ Em outras palavras, o confronto de representações envolvendo a imperatriz não se encerra nas narrativas escritas, há ainda a possibilidade de se analisar a imagem de Eudóxia por meio dos registros oficiais. Portanto, é possível enxergar significados intrínsecos às moedas que vão além do sistema econômico-monetário, uma vez que tais artefatos são portadores e difusores de crenças, memórias, comemorações e representações daqueles homenageados em seu anverso e/ou reverso, o que contribui, em grande medida, para consolidar e reforçar a autoridade dos soberanos representados nas efígies (FRÈRE, 1984, p. 15). Dito isso, analisaremos algumas moedas cunhadas em homenagem a Eudóxia.

Figura 1 - Élia Eudóxia, *argentum miliarensis* leve, 25 mm., 4,46 g., 398-408²



Fonte: NAC 33, 617.

Na Figura 1, temos um exemplar de um *argentum miliarensis* leve, ou seja, um miliarensis cunhado a partir da prata. No anverso da moeda, encontramos a inscrição AEL EVDO-XIA AVG, que remete à figura imperial de *Aelia Eudoxia Augusta*. Como vimos,

¹ O *solidus* foi introduzido por Constantino, em 312 d. C., substituindo o *aureus* como a moeda de ouro do Império Romano, valendo 275 mil denários, esse, por sua vez, em constante desvalorização. Desde o século IV até o século XI a maioria dos *solidi* foi cunhada no ateliê monetário de Constantinopla. No entanto, há exemplares de *solidi* cunhados em Tessalônica, Trier, Roma, Milão, Ravena, Siracusa, Alexandria, Cartago, Jerusalém e outras cidades (PORTEOUS, 1969). Já o *tremissis*, moeda do Império Romano tardio equivalente a um terço do *solidus*, foi introduzido na década de 380 por Teodósio. Convém ressaltar que o *tremissis* permaneceu por longo tempo como uma das principais moedas da capital do Oriente, circulando até o século XVIII (GRIERSON, 1982, p. 159). Já o *miliarensis* foi a única moeda de prata regularmente cunhada durante o Império Romano tardio. Tais moedas eram fabricadas com diâmetros variáveis, geralmente com peso entre 3,8 e 6,0 gramas, sendo cunhadas inicialmente no século IV, por encomenda de Constantino (MINITT, 2003, p. 48).

² A data de cunhagem desta moeda não consta no catálogo. Desta forma, adotamos os anos de 398 a 408 como data aproximada, na medida em que este é o período mais corrente de cunhagem de moedas referentes a Eudóxia. O mesmo ocorrerá com outros exemplares, para os quais indicaremos esta mesma datação.

Augusta, a forma feminina de *Augustus*, foi um título romano honorífico concedido a imperatrizes, estendido também a importantes mulheres das famílias imperiais (MCCORMICK, 1991, p. 694-695). Como símbolos gravados no anverso, encontramos o diadema de pérolas, colar e brincos, o busto direito drapeado, e a *Manus Dei*, a mão de Deus, coroando a imperatriz.

No reverso da moeda indicada, não há qualquer inscrição, exceto a marca inferior CON destinada a informar o local de cunhagem do exemplar, no caso, o ateliê monetário de Constantinopla. Já os símbolos gravados apresentam a imperatriz sentada de frente no trono, utilizando um longo manto e, mais uma vez, sendo coroada pela mão de Deus. Há de se destacar a presença de uma cruz no canto superior direito e outra no lado esquerdo, próximas à cabeça da imperatriz, símbolo inequívoco da crença professada pela casa imperial. Inscrições como as encontradas neste exemplar de *argentum miliarensis* leve podem ser vistas em outras moedas, sejam elas *miliarensia* ou não, como podemos constatar na figura seguinte.

Figura 2 - Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 398-408



Fonte: RIC X, 78.

O exemplar acima refere-se a uma moeda de bronze, da qual, como a maioria das moedas do século IV e V confeccionadas com esse metal, não se conhece exatamente a nomenclatura. Em alguns momentos é associada ao *folles*, mas, ao que tudo indica, desde Constantino, os *folles* possuíam tamanho e peso menores e continham pouquíssima prata. Em meados do século IV, Constantino introduziu uma série de moedas de bronze com padrões distintos, classificadas pelos numismatas como AE1, AE2, AE3 e AE4, na qual a primeira é a maior, com cerca de 27 milímetros, e a última seria a menor, com uma média

de 15 mm. Portanto, no caso da moeda acima, AE refere-se ao material de constituição, *aes* (bronze), e 3 ao diâmetro, ou seja, algo entre 17-21 mm.

No que se refere aos símbolos e às inscrições presentes na moeda, notamos no anverso a mesma inscrição, AEL EVDXIA AVG, e os mesmos símbolos, diadema de pérolas, busto direito drapeado, colar e brincos, e a presença da mão de Deus coroando a imperatriz. Contudo, no reverso da moeda, há algumas diferenças, a começar pela inscrição GLORIA ROMANORVM, que evoca a glória romana, ausente no exemplar anterior. Os símbolos são praticamente os mesmos: a figura da imperatriz sentada, de frente, no trono, sendo coroada pela mão de Deus. Desta vez, contudo, os braços cruzam-se sobre o peito, e há apenas uma cruz à esquerda. As mesmas características estão presentes em outras moedas de Eudóxia, variando apenas o nível de detalhamento das figuras, que é modificado de um ateliê monetário para outro, assim como a mistura de materiais empregados na cunhagem.

A quantidade de moedas que retratam Eudóxia entronizada, coroada pela mão de Deus e com uma cruz ao seu redor é extensa. As aqui indicadas não representam todas as moedas às quais temos acesso. Foi necessário realizar uma seleção, deixando de lado moedas com características idênticas para obter um repertório mais diversificado de elementos que configuram a imagem. À primeira vista, as moedas acima trazem os mesmos símbolos no anverso e reverso, reforçando a imagem cristã da imperatriz. Contudo, um elemento significativo para a análise destes exemplares se refere ao local de cunhagem da série, como podemos ver na Figura 3.

Figura 3 - Élia Eudóxia, AE3 (17-21 mm.), 400-401



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de deus. Reverso: GLORIA ROMANORVM. Imperatriz sentada, de frente, no trono, coroada pela mão de deus, braços cruzados sobre o peito; cruz à direita. Ateliê monetário: Nicomédia. **Fonte:** RIC X 80 A; LRBC 2450.

A Figura 3 possui SMN como marca do ateliê monetário, o que indica que esse exemplar foi cunhado em Nicomédia. Não obstante, outras moedas do catálogo de Eudóxia apresentam marcas dos ateliês monetários de Cízico, Heracleia Pôntica, Antioquia e Alexandria. Essas informações demonstram a grande circulação das moedas no Império, não restritas apenas às capitais, incluindo desde cidades de maior destaque a cidades situadas em províncias mais longínquas. Outrossim, não apenas os artefatos monetários trafegavam, mas a própria imagem da imperatriz contida no anverso e reverso destes objetos.

Nas moedas referenciadas, além da inscrição AEL EVDXIA AVG, que já analisamos, há a presença da epígrafe GLORIA ROMANORVM. Esta legenda foi usada pela primeira vez como um novo título de honra pessoal por Constantino. Nesse caso, o imperador e seus feitos representariam a glória dos romanos por meio de conquistas (STEVENSON; SMITH; MADDEN, 1889, p. 423). A mesma inscrição também aparece nas moedas de seus filhos, mas também de outros imperadores, incluindo os eventuais usurpadores, como Nepociano, Vetrânio, Magnêncio, Constâncio Galo, Juliano II, Procópio, Graciano, Valentiniano II, Teodósio, Arcádio, Honório, entre outros.

Os atributos que, geralmente, aparecem associados à inscrição GLORIA ROMANORVM são constituídos pela personificação de Roma ou Constantinopla sentada; ou o imperador a cavalo, com lança na mão; ou uma mulher coroada, num altar votivo. Decerto, essas são as combinações mais usuais. Porém, alguns autores declaram que um medalhão de ouro de Constâncio indica que a mulher representada na imagem seria a própria imperatriz Fausta (STEVENSON; SMITH; MADDEN, 1889, p. 423). Nas moedas de Eudóxia, é consenso entre os organizadores dos catálogos numismáticos consultados que a figura sentada no trono seja a própria imperatriz que, em conjunto com as demais imagens, demonstra uma casa imperial protegida diretamente por Deus e a sua aproximação com o cristianismo. Outros símbolos que indicam uma estreita relação entre a casa imperial e o culto cristão podem ser observados no acervo monetário de Eudóxia, como exposto na Figura 4.

Em tal exemplar de *aureum tremissis*, observamos as mesmas referências simbólicas, como a inscrição AEL EVDXIA AVG, o diadema de pérolas, o busto direito drapeado; os cabelos trabalhados, o colar e os brincos. Contudo, no anverso, há a presença de uma grande cruz em meio a uma coroa de flores e uma estrela no canto inferior direito.³ Além

³ Em muitas moedas romanas, a figura de uma estrela se refere à astrologia, como a visão de meteoros e astros em datas específicas. Mas também pode ser um símbolo alusivo à eternidade ou à consagração. Por fim, a estrela era frequentemente usada como um sinal de glória devido a alguma vitória, seja em batalha ou não (STEVENSON; SMITH; MADDEN, 1889, p. 761; MCIVOR, 2005, p. 87-89).

disso, tal moeda foi cunhada em Constantinopla, como atesta a marca CONOB, abreviação de *Constantinopoli obryzum*, indicando que o exemplo em questão foi cunhado com ouro refinado ou puro de Constantinopla.

Figura 4 - Élia Eudóxia, *aureum tremissis*, 15 mm., 1,49 g., 398-408



Anverso: AEL EVDO-XIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado; colar e brincos. Reverso: Grande cruz envolta por coroa de flores; estrela. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 346.

Outro exemplar semelhante às moedas de Eudóxia que portam a imagem de uma grande cruz em seu reverso é um miliarense que circulou entre 395 e 403, como demonstrado na imagem a seguir.

Figura 5 - Élia Eudóxia, *argentum miliarensis* pesado, 24 mm., 5,10 g., 395-403



Anverso: AEL EVDO-XIA AVG. Diadema de roseta, busto direito drapeado; cabelo trabalhado; colar e brincos. Reverso: Grande *Chi-Rho* envolta por coroa de flores. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 46.

Aqui, observamos os mesmos atributos correntes do anverso. Contudo, no reverso deste *argentum miliarensis* pesado, cunhado em Constantinopla, não há uma cruz, mas um grande *Chi-Rho* envolto por uma coroa de flores. É importante destacar que o *Chi-Rho* é um cristograma utilizado já por de Constantino,⁴ no século IV, ao adotá-lo em seu *labarum*,⁵ após a vitória sobre Maxêncio, em Ponte Mílvia (QUINSON, 1999, p. 179).

O símbolo é formado pela sobreposição das duas primeiras letras da palavra grega *ΧΡΙΣΤΟΣ* (*Khristós*), de modo a produzir o monograma *Chi* e *Rho* (*XP*). Apesar de não ser necessariamente uma cruz cristã, o *Chi-Rho* é constantemente utilizado para representar a crucificação de Jesus, bem como celebrar seu *status* de Cristo, tradução do termo hebraico *מָשִׁיחַ* (*māšîaḥ*), transliterado para o português como Messias (STEFFLER, 2002, p. 66). O emblema *Chi-Rho* também é encontrado nas margens de textos que escribas gregos consideravam passagens valiosas. Neste caso, a combinação das letras *Chi* e *Rho* gera o termo *chrēston*, que significa algo como “bom” (SOUTHERN, 2001, p. 281).

Não apenas no Oriente tardo-antigo é constatado o uso do *Chi-Rho*. Uma representação visual do símbolo é vista na catacumba construída em homenagem a Domitila, em Roma, no século IV, retratada na Figura 6. A utilização do símbolo, tanto no *labarum* de Constantino, na catacumba ou nas moedas de Eudóxia, remete a uma conexão entre a crucificação de Jesus e sua ressurreição triunfal, dada a frequente utilização de uma coroa de flores ao redor do *Chi-Rho*, o que simboliza a vitória da ressurreição sobre a morte (HARRIES, 2004, p. 8).

Figura 6 - Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV



Fonte: Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV. Mármore, 23" x 80".
Museo Pio Cristiano, Vaticano, Roma.

⁴ O cristograma *Chi-Rho*, isto é, a abreviação das palavras Jesus Cristo, provém do grego: *ΧΡΙΣΤΟΣ* ou *Χριστός*.

⁵ O *labarum* em latim, e *λάβραρον* (*lábaron*), em grego, é definido como um estandarte militar romano, sendo o mais conhecido o de Constantino, que fixou sobre ele monograma do nome de Jesus Cristo em grego, *Chi-Rho*. Mesmo derivado do latim *labarum*, a etimologia da palavra lábaro não é clara (GRÉGOIRE, 1929, p. 477-482). Alguns autores a derivam do latim *labārea* (balançar, oscilar) ou *laureum vexillum* (estandarte de glória) (GREGORY; CUTLER, 1991, p. 1167).

Ao conferir apenas as primeiras moedas da cunhagem de Eudóxia, aqui expostas, gera-se uma forte impressão de que vários atributos da cultura tradicional romana foram suplantados por símbolos cristãos. Todavia, os artefatos monetários até então apresentados somam apenas uma parte do acervo catalogado. As moedas que analisaremos a partir de agora mostram-se relevantes do ponto de vista político-religioso, uma vez que mesclam atributos pagãos e cristãos em sua cunhagem.

Figura 7 - Élia Eudóxia, *aureum solidus*, 21 mm., 4,46 g., 403-408



Fonte: RIC X 32.

Na Figura 7, temos o exemplar de um *aureum solidus*, que circulou no começo do século V, mais especificamente entre 403-408, cunhado em Constantinopla em ouro puro, como atesta a inscrição CONOB. Como de costume, a inscrição AEL EVDO-XIA AVG está presente no anverso desta moeda, em conjunto com o diadema de pérolas, o busto direito drapeado, a coroação da imperatriz pela mão de Deus e os atributos estéticos, que vão da vestimenta aos adornos. No anverso, contudo, a representação simbólica se distingue das moedas anteriores. É visível a figura da deusa Vitória, sentada e vestindo couraça, marcando o escudo com o *Chi-Rho*, além de uma estrela ao lado esquerdo e da inscrição SALVS REI-PVBLICAE, que faz menção ao bem-estar do governo.

Desde o final do século III a.C., representações da deusa Vitória aparecem com frequência no reverso das moedas. Contudo, como figura personificada, é encontrada apenas a partir do período de Augusto. A interpretação para o aparecimento da deusa, nesse momento, é a necessidade de simbolizar as vitórias romanas sobre os inimigos externos. Já no Império tardio, além das ameaças externas, o uso da Vitória na cunhagem também se relacionava aos problemas de ordem civil, como as disputas pela sucessão imperial (DOYLE, 2015, p. 159).

Após a derrota do exército romano do Oriente pelos visigodos em Adrianópolis, em 378, quando o imperador Valente pereceu, o seu sucessor, Teodósio, mediu um acordo de paz com os bárbaros. Entre vários atos comemorativos, Teodósio também ordenou a emissão de moedas que celebrassem a restauração da estabilidade no território romano. Nesses exemplares, a presença da deusa Vitória seria a responsável por guiar um navio figurativo para águas mais calmas (DOYLE, 2015, p. 162-164). Nesse ínterim, o panegirista Pacato Drepânio (*Pan. Lat.*, 2, 39, 1) elogiou Teodósio e exaltou a deusa Vitória como responsável pelo sucesso do imperador. Após a vitória sobre Máximo, Teodósio também solicitou a cunhagem de uma série de moedas comemorativas. Em uma dessas moedas, que pode ser vista logo abaixo (Figura 8), assim como no exemplar referente a Eudóxia, há a inscrição SALVS REI-PVBLICAE, a presença do *Chi-Rho* e, mais uma vez, a deusa Vitória. Dessa vez, a deusa avança com um troféu em seu ombro e arrastando um cativo – em alusão ao usurpador Máximo, vencido por Teodósio. Portanto, a saúde do corpo político romano foi restaurada e com a deusa Vitória vieram a punição e a justiça.

Figura 8 - Teodósio, AE4 (inferior a 17 mm.), 383-392



Anverso: AD. DN THEODO-SIVS PF AVG. Diadema de pérolas; drapeado; busto direto; vestindo couraça. Reverso: SALVS REI-PVBLICAE. Vitória avançando pela esquerda; troféu sobre os ombros; carregando um cativo; *Chi-Rho* no canto esquerdo. Ateliê monetário: Antioquia. **Fonte:** RIC IX 67b/70a.

No que se refere ao exemplar de *aureum solidus* de Eudóxia (Figura 7), é importante assinalar que a deusa Vitória aparece com um escudo nas mãos. De acordo com a tradição romana, a deusa realiza a inscrição dos nomes dos vencedores de uma batalha no escudo. Contudo, nas moedas indicadas, ela inscreve um *Chi-Rho* no objeto, o que pode configurar uma marca de supremacia cristã, em início do século V. Em outras palavras, a tradição greco-romana não é suplantada em definitivo pelo cristianismo, pois mesmo nos séculos

IV e V verifica-se um hibridismo entre símbolos pagãos e cristãos, em especial, por parte da aristocracia, fortemente vinculada ao *mos maiorum*, como no caso da retirada do altar da Vitória da cúria senatorial sob Graciano, medida esta que gerou grande discussão entre pagãos e cristãos, tendo como expoentes Símaco e Ambrósio, que emitiram opiniões divergentes a respeito do mesmo evento, como podemos observar na correspondência enviada a Valentiniano II (Ambr., *Ep.* XVII, 1-17; *Ep.* XVIII, 1-41; Sim., *Mem.*, I-XVIII).

A deusa Vitória aparece, assim, amplamente em moedas romanas, em joias, na arquitetura e na arte. Representações do espírito ou a personificação da deusa eram comuns na iconografia oficial romana. Onde quer que estivesse, Vitória conferia *status* de poder, de conquista. A deusa ocupava lugares altos, guiava, subjugava, presenteava os vitoriosos. Para alguns autores, como Chris Doyle (2015, p. 170), a cunhagem de moedas com a personificação da Vitória foi utilizada como ferramenta de propaganda, destinada a inspirar a confiança da população em face da instabilidade e das ameaças que o Império Romano tardio vinha sofrendo. De uma forma ou de outra, a representação da Vitória, por longo tempo, foi associada à segurança e ao bem-estar do Estado e dos seus cidadãos, criando-se, assim, um vínculo entre a imagem da deusa e a política romana difícil de ser rompido.

Representações da deusa Vitória também foram bastante recorrentes em panegíricos romanos e textos de procedência pagã. Entretanto, foi por meio da materialidade que a propaganda da Vitória foi transmitida na Antiguidade Tardia. Entre a arquitetura, joias e outros objetos artísticos, as moedas ganham destaque, uma vez que a natureza ubíqua destas garantia que a imagem imperial viajasse para as partes mais distantes do Império Romano, enquanto panegíricos e outros textos escritos ficavam restritos à elite (DOYLE, 2015, p. 170).

Paladas de Alexandria (*Anth. Grae.*, 16, 282), um poeta pagão do século IV, escreveu com ironia a respeito de o ateliê monetário de Constantinopla ter por hábito cunhar moedas com a imagem da deusa Vitória, apesar da estreita relação da cidade com o cristianismo. Mesmo sob a égide cristã, o Império Romano manteve sua relação com a deusa por longo tempo, e no século V não é diferente. A permanência da figuração divina na simbologia dos artefatos monetários é clara quanto a isso. Marcas de uma cultura tradicional e de uma ascendente cultura cristã ocupavam, muitas vezes, o mesmo espaço, dividiam a paisagem arquitetônica citadina e mesmo pequenos objetos, como as moedas. Contudo, lentamente, assim como outros símbolos da cultura greco-romana, a aparição da deusa alada cedeu lugar a outras figuras com asas e, com o tempo, passou a ser associada aos anjos cristãos (DOYLE, 2015, p. 170-171).

A associação entre Eudóxia e a deusa Vitória, nas moedas teodosianas, confere à imperatriz uma imagem de triunfo e *uirtus*, na medida em que a presença da deusa

na documentação numismática era praticamente restrita a figuras do sexo masculino. É importante destacar que, para os romanos, a *uirtus* era uma virtude específica entre outras. A sua aplicação conotava valor, excelência, coragem, caráter e liderança, qualidades estas percebidas como majoritariamente masculinas – daí *uirtus*, em que *uir* significa “homem” na língua latina. Portanto, não era comum a atribuição de *uirtus* às mulheres (ALTMAN, 2009, p. 411). Cícero (*Pro Ros. Ame.*, 27), no entanto, atribuiu, mais de uma vez, essa característica a figuras femininas, como no caso de Cecília Metela, ao descrever a assistência prestada por essa mulher no socorro a um homem perseguido por assassinos. Túlia, filha de Cícero, também foi agraciada com a *uirtus* por seu pai, assim como Terênci, sua esposa (Cic., *Fam.*, 14, 1, 4). Entretanto, tais associações entre a *uirtus* e figuras femininas não são algo usual e denotam ações em um contexto específico, no qual qualidades contidas na *uirtus* se manifestam (MCDONNELL, 2006, p. 161). Portanto, no caso de Eudóxia, a presença da deusa Vitória em suas moedas conferia o status da *uirtus* esperada de homens ilustres, ao mesmo tempo em que a agraciava como vitoriosa, resultado da benção divina.

Por fim, chegamos à última, mas não menos importante moeda de Eudóxia que selecionamos para análise. Trata-se de um *aureum solidus*, cunhado em Constantinopla, em ouro puro, durante a primeira metade do século V. De forma diversa das moedas anteriores, esse exemplar de *solidus* não pertence ao momento do governo de Arcádio (395-408), muito menos ao período de vida da imperatriz, que veio a falecer em 404, mas, sim, ao governo de seu filho, Teodósio II (408-450).

Figura 9 - Élia Eudóxia, *aureum solidus*, 443



Anverso: AEL EVDXIA AVG. Diadema de pérolas, busto direito drapeado, coroada pela mão de deus, colar e brincos. Reverso: IMP XXXXII COS XVII PP. Sentada à esquerda, joelho direito gravado como uma protuberância triangular; pé na proa, segurando cruz no globo e cetro; escudo à direita, estrela no canto esquerdo. Ateliê monetário: Constantinopla. **Fonte:** RIC X 328.

No anverso do *solidus*, nos deparamos com as tradicionais inscrições e símbolos encontrados nas moedas anteriores: a inscrição AEL EVDXIA AVG e o diadema de pérolas, o busto direito drapeado, a coroação pela mão de Deus, o colar e os brincos, como símbolos. Todavia, no reverso desta moeda, lemos a inscrição: IMP XXXXII COS XVII PP, no qual IMP remete a *Imperator* e XXXXII ao período de cunhagem contado a partir do governo, neste caso, de Teodósio II, ou seja, quarenta e dois anos a partir de sua nomeação como *Augustus*, em 402 – em outras palavras, esse *aurem solidus* foi cunhado em 443. Já COS é abreviação de *Consul* e XVII é o número de vezes que o cargo foi exercido; e, por fim, PP, provavelmente, faz menção ao antigo título honorífico de *Pater Patriae*, ou “Pai da Pátria” (GRIERSON; MAYS, 1992, p. 146). Como símbolos, há a presença da personificação de Constantinopla, sentada à esquerda, com o joelho direito gravado como uma protuberância triangular, com um pé na proa e segurando uma cruz no globo e um cetro. Há também um escudo à direita e uma estrela no canto esquerdo e a inscrição CONOB, indicando o local de cunhagem, que seria o ateliê monetário de Constantinopla.

Convém ressaltar que a inscrição IMP XXXXII COS XVII PP também aparece nas moedas de Élia Eudócia, esposa do imperador, e de Élia Pulquéria, irmã de Teodósio II. Mesmo que Eudócia não estivesse mais viva, moedas e inscrições ainda eram confeccionadas em sua homenagem. Nesta moeda, percebemos mais uma vez a utilização de elementos tradicionais, como a personificação de Constantinopla, em conjunto com símbolos cristãos, como a *Manus Dei* e a cruz fincada no globo, representando um mundo cristianizado. Em representações de séculos anteriores, a figura do globo foi bastante utilizada, inclusive a deusa Vitória era uma das que mais apareciam carregando-o. Neste momento, portanto, temos uma assimilação do símbolo com a nova religião do Império (GRIERSON; MAYS, 1992, p. 82).

O *solidus* em questão foi cunhado durante o governo de Teodósio II como uma homenagem do imperador a sua falecida mãe, Eudócia. A cunhagem póstuma de moedas à imperatriz pode significar uma tentativa de resgate da positividade de sua imagem frente à produção de obras de cunho cristão, alinhadas com a causa de João Crisóstomo, que reforçavam a representação negativa da Eudócia.

Cunhando uma representação

A moeda romana, sem dúvida, é um artefato peculiar. A presença de imagens e inscrições cunhadas nos anversos e reversos não eram meramente estéticos, havia um propósito simbólico, com o objetivo de divulgar determinada mensagem e que esta abrangesse o maior número de habitantes possível. A moeda, para Silva (2014, p. 66),

configurava um dos meios de o imperador e sua família mostrarem-se presentes nas províncias mais longínquas do Império Romano. Os artefatos monetários, contudo, são apenas um entre os diversos suportes produtores de memórias e representações. Em consonância ou não com os textos e demais elementos da cultura material, as moedas transmitem uma imagem específica que nem sempre pode ser alcançada por meio das fontes textuais. Em outras palavras, o texto cultural monetário é transmissor de um discurso dotado de intenções sociopolíticas, religiosas e culturais.

A imagem de Élia Eudóxia cunhada nas – e pelas – moedas é, sem dúvida, reveladora. Todos os atributos de uma aristocrata romana estão presentes em sua imagem retratada no anverso dos artefatos monetários, desde a vestimenta aos adornos e ao complexo penteado. Se nossa análise se restringisse apenas à figura da imperatriz, certamente, não encontraríamos atributos cristãos, mas, sim, os de uma mulher pertencente à aristocracia tradicional. Contudo, as moedas falam mais e, como um todo, nos apresentam diversos símbolos cristãos, como cruzes, *Chi-Rho*, globo com uma cruz fincada e, principalmente, a coroação pela mão de Deus.

A mão de Deus, ou *Manus Dei*, em latim, também conhecida como *Dextera Domini Dei*, a “mão direita de Deus”, é um recurso muito utilizado na arte judaico-cristã, especialmente a partir da Antiguidade Tardia, quando a representação do Deus cristão personificado como uma figura humana era motivo de debate, mas, em grande parte, considerada como inaceitável. A mão, por vezes, incluindo uma pequena parte de um braço, é utilizada para indicar a aprovação de Deus em assuntos terrenos. A *Manus Dei* não retrata uma mão física, mas uma metáfora artística que se destina a indicar que, em determinado assunto, houve uma intervenção divina. A mão de Deus, geralmente, aparece na parte de cima do objeto, como um símbolo de benção, mas, por vezes, pode executar uma ação, como nas moedas da dinastia teodosiana. Apesar de a mão de Deus ser, em grande medida, associada a um símbolo de aprovação divina, também é possível que a sua visibilidade seja associada à persistência das concepções antropomórficas da divindade na Antiguidade Tardia (GRIFFITH; PAULSEN, 2002, p. 97-118).

Importa mencionar que somente a partir das moedas dos governantes do final do século IV, principalmente nas moedas de Arcádio e Eudóxia, a *Manus Dei* aparece nitidamente coroando as personagens representadas nos aversos e reversos. A frequência da presença da mão de Deus coroando imperadores e imperatrizes é praticamente restrita ao Império do Oriente (GRIERSON; MAYS, 1992, p. 76). Com o tempo, a *Manus Dei* foi substituída, na arte bizantina, por um rosto, por um busto e pelo corpo integral, ora de Deus, ora de Jesus (DIDRON, 1851, p. 210).

A presença da *Manus Dei* nas moedas de Eudóxia, em certa medida, reforça a imagem de uma imperatriz vinculada à causa cristã, reconhecida e abençoada por Deus, conferindo-lhe legitimidade político-religiosa num Império cada vez mais cristão.

Todos esses símbolos presentes nos artefatos monetários referentes a Eudóxia nos remetem a uma aristocrata cristã que estava familiarizada com os símbolos cristãos e suas implicações políticas. Contudo, a presença dos atributos materiais esperados de uma mulher aristocrata, a larga utilização da imagem da deusa Vitória, entre os demais símbolos e inscrições, todos em conjunto com os símbolos cristãos, demonstram um espaço de convivência entre o que se costuma considerar como separado. O mundo tardo-antigo, entre outros aspectos, é rico nessa conjunção. Assim como os cristãos dos primeiros séculos adotavam símbolos judaicos e pagãos em sua produção cultural, a aristocracia romana, fortemente ligada ao *mos maiorum* e a toda uma tradição clássica, realizou uma reelaboração dessa tradição à base dos valores e preceitos cristãos.

Considerações finais

O uso das moedas num contexto social específico reforça a ideia de que os discursos atuam de forma simbólica, forjando representações múltiplas e distintas de determinada *persona* ou governo. As moedas, e todo seu conjunto de símbolos, podem ser interpretadas como ferramentas de suma importância para os atores políticos construírem, reforçarem ou desconstruírem determinada imagem diante dos consumidores, entendidos aqui como os indivíduos que mantêm contato com as moedas. Portanto, a imagem monetária de Eudóxia enaltece uma mulher proveniente da aristocracia, alinhada com a tradição cristã, sem abrir mão por completo de elementos da cultura clássica. Porém, ao mesmo tempo, uma imperatriz coroada e abençoada pela mão de Deus, familiarizada com os símbolos sagrados e divulgadora dos ideais cristãos por todo o Império, uma vez que *solidi*, *miliarensia*, *tremisses* e variadas moedas de bronze dedicadas à imperatriz circulavam em grande parte do território romano do Oriente, reforçando a autoridade da imperatriz e contrapondo-se à representação sobre ela contida nos textos, comprometidas, em geral, com a causa de João Crisóstomo.

É imprescindível, mais uma vez, frisarmos a importância do título de *Augusta* que revestiu a imperatriz. As opiniões e ações de Eudóxia adquiriram maior autoridade e legitimidade a partir da concessão do título. Ora, Eudóxia não era uma mulher comum, mas pertencente à família teodosiana, imperatriz e aristocrata. Suas aparições em público e suas intervenções em assuntos político-religiosos estavam estreitamente ligadas à posição de destaque da qual gozava. Nesse sentido, Eudóxia também possuía a capacidade de

construir para si mesma uma imagem arquitetada capaz de se contrapor à imagem criada pelos documentos escritos, que, em sua maioria, a criticavam ou condenavam seus atos. Todos esses símbolos e atitudes relacionados à imperatriz demonstram uma atuação em prol de um culto imperial que vai além da exclusiva imagem do imperador e, também, uma forma de liderança feminina que não se curva perante todas as condições que lhe são impostas, questionando o próprio lugar da mulher dentro da política e da religião.

Referências

Documentação textual

- AMBROSE. Letters. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.
- CICERO. *Letters to friends*. Edited and translated by Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001. v. II.
- _____. *Pro Roscio Amerino*. Edited with Introduction and Notes by E. H. Donkin. Bristol: Bristol Classical, 1991.
- PACATO DREPANIO. Panegyrici Latini. In: NIXON, C. E. V., RODGERS, B. S.; MYNORS, R. A. B. (Ed.). *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*. Introduction, translation, and historical commentary, with the Latin text of R. A. B. Mynors. Berkeley: University of California Press, 1994.
- PALLADAS. *The Greek Anthology*. Translated by W. R. Paton. Harvard: Harvard University Press, 1916.
- PHILOSTORGIUS. *Church History*. Translated with an Introduction and notes by P. R. Amidon. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- QUINTUS AURELIUS SYMMACHUS. Memorial. In: SCHAFF, P. (Ed.). *Nicene and post-Nicene fathers, series II*. New York: Cosimo Classics, 2007. v. X.
- ZÓSIMO. *Nueva Historia*. Introducción, traducción y notas de J. M. C. Moró. Madrid: Gredos, 1992.

Documentação numismática

- GRIERSON, P. ; MAYS, M. (Ed.). *Catalogue of Late Roman coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection: from Arcadius and Honorius to the accession of Anastasius*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1992.

- KENT, J. P. C.; CARSON, R. A. G.; BURNETT, A. M. *The Roman Imperial Coinage: the divided Empire and the fall of the Western parts*. London: Spink, 1994. v. 10.
- NAC. *Numismatica Ars Classica*. Auction 33, Lot 617.
- SEAR, D. R. *Roman coins and their values*. London: Seaby, 1988.

Documentação visual

Sarcófago com cenas da Paixão, Catacumba de Domitila, Roma, século IV. Mármore, 23" x 80". *Museo Pio Christiano*, Vaticano, Roma.

Obras de apoio

- ALTMAN, W. H. F. Womanly humanism in Cicero's Tusculan Disputations. *Transactions of the American Philological Association*, v. 139, n. 2, p. 411-445, 2009.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- BRUBAKER, L.; TOBLER, H. The gender of money: Byzantine Empresses on Coins (324-802). *Gender & History*, v. 12, i. 3, p. 572-594, 2000.
- CHARTIER, R. O mundo como representação. *Estudos avançados*, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.
- COOPER, K. Gender and the fall of Rome. ROUSSEAU, P. (Ed.). *A companion to Late Antiquity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 187-200.
- DIDRON, A. N. *Christian iconography: or, the History of Christian Art in the Middle Ages*. London: Henry G. Bohn, 1851.
- DOYLE, C. Declaring victory, concealing defeat: continuity and change in imperial coinage of the Roman West, c.383- c.408. In: GREATREX, G.; ELTON, H. (Ed.). *Shifting genres in Late Antiquity*. Farnham: Ashgate, 2015, p. 157-171.
- FOUCAULT, M. *Ética, sexualidade e política*. Rio de Janeiro: Forense, 2004.
- FRÈRE, H. *Numismática: uma introdução aos métodos e à classificação*. São Paulo: Sociedade Numismática Brasileira, 1984.
- GRÉGOIRE, H. L'étymologie de 'Labarum'. *Byzantion*, v. 4, 477-482, 1929.
- GREGORY, T. E.; CUTLER, A. Labarum. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 1167. v. 2.
- GRIERSON, P. *Byzantine Coins*. London; University of California Press, 1982.
- GRIFFITH, C. W.; PAULSEN, D. Augustine and the corporeality of God. *The Harvard Theological Review*, v. 95, n. 1, p. 97-118, 2002.
- HARRIES, R. *The Passion in Art*. Burlington: Ashgate, 2004.

- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *Las emperatrices romanas: sueños de púrpura y poder oculto*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2012.
- HOLUM, K. G. *Theodosian empresses: women and Imperial dominion in Late Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1982.
- LE GOFF, J. *História e memória*. São Paulo: Ed. Unicamp, 1996.
- MCCORMICK, M. Empress. In: KAZHDAN, A. P. (Ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 694-695. v. 1.
- MCDONNELL, M. *Roman manliness: "virtus" and the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MCIVOR, R. S. The star on Roman coins. *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, v. 99, n. 3, p. 87-91, 2005.
- MINITT, S. Roman silver from Somerset. *Minerva, the International Review of Ancient Art and Archaeology*, p. 48, jan.-feb. 2003.
- NORA, P. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n. 10, p. 7-28, 1993.
- PORTEOUS, J. *Coins in history: a survey of coinage from the reform of Diocletian to the Latin Monetary Union*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969.
- QUINSON, M.-T. *Dicionário cultural do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 1999.
- SCHÜTZ-FOERSTE, G. M. *Leitura de imagens: um desafio à educação contemporânea*. Vitória: Edufes, 2004.
- SILVA, C. F. P. A moeda como um discurso: uma análise das representações de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio. *De Rebus Antiquis*, año 4, n. 4, p. 55-67, 2014.
- SOUTHERN, P. *The Roman Empire from Severus to Constantine*. New York; London: Routledge, 2001.
- STEFFLER, A. W. *Symbols of the Christian faith*. Grand Rapids; Michigan; Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2002.
- STEVENSON; S. W.; SMITH, C. R.; MADDEN, F. W. *A Dictionary of Roman coins: Republican and Imperial*. London: G. Bell and Sons, 1889.

De um lugar ao outro: as mobilidades forçadas e os deslocamentos coletivos no reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII)

From one place to another: forced mobilities and collective displacements in the Hispano-Visigoth kingdom of Toledo (6th-7th centuries)

Renan Frighetto*

Resumo: As mobilidades, sejam individuais ou coletivas, chamam a atenção do historiador independentemente do recorte espaço-temporal por ele analisado. De fato, as mobilidades estão diretamente relacionadas tanto ao processo de longa duração como ao conjunto de fatos e de acontecimentos vinculados às disputas existentes num determinado ambiente sociopolítico e econômico. Nesse sentido, o mundo da Antiguidade Tardia pode ser caracterizado como o mundo das mobilidades, fossem elas de grandes grupos representados pelas populações bárbaras que instalaram-se no interior do *orbis romanorum*, fossem aquelas motivadas por interesses e vontades pessoais ou por problemas de ordem política que levavam o indivíduo a sair de seu ambiente sociopolítico original. Estas últimas, que podemos caracterizar como mobilidades forçadas, envolviam múltiplas formas de afastamento da convivência sociopolítica cotidiana que podiam ser tanto voluntárias como involuntárias e contam com alguns interessantes exemplos no reino hispano-visigodo de Toledo dos séculos VI e VII.

Abstract: The mobilities, whether individual or collective, draw the attention of the Historian regardless of the space-time clipping he analyzes. In fact, the mobilities are directly related to both the long-term process and to the set of facts and events linked to disputes in a given socio-political and economic environment. In this sense, the world of Late Antiquity can be characterized as the world of mobilities, whether they be large groups represented by the barbarian populations that settled in the interior of the *orbis romanorum*, were those motivated by personal interests and wants or by political problems that led the individual out of his original sociopolitical environment. The latter, which we can characterize as forced mobilities, involved multiple forms of withdrawal from everyday sociopolitical coexistence that could be both voluntary and involuntary and have some interesting examples in the Hispano-Visigothic kingdom of Toledo of the sixth and seventh centuries.

Palavras-chave:

Mobilidade forçada;
Deslocamentos coletivos;
Reino hispano-visigodo de Toledo;
Antiguidade Tardia.

Keywords:

Forced mobility;
Collective displacements;
Hispano-Visigothic Kingdom of Toledo;
Late Antiquity.

Recebido em: 03/04/2017
Aprovado em: 15/06/2017

* Doutor em História Antiga pela Universidad de Salamanca; Professor Associado IV de História Antiga do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná; Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR; Pesquisador ID do CNPq e pesquisador do Núcleo de Estudos Mediterrânicos da UFPR.

As mobilidades e a longa duração

As análises e as interpretações relativas ao tema das mobilidades vêm ganhando significativos espaços no debate historiográfico nos primórdios do século XXI. De fato, os acontecimentos ocorridos em nosso mundo contemporâneo e que se referem aos deslocamentos individuais e coletivos realizados tanto no âmbito do espaço urbano como aqueles realizados para fora dele oferecem-nos esta possibilidade analítica. Em termos gerais, estes movimentos são a consequência mais visível dos múltiplos problemas decorrentes dos conflitos e das carestias que levam milhões de indivíduos a buscarem melhores condições de sobrevivência fora de seus ambientes sociopolíticos e culturais originais. Conflitos que provocam a movimentação de grupos e de indivíduos que trazem, por sua vez, dificuldades e incertezas à volta da fixação, do estabelecimento em condições mínimas e da inclusão daqueles novos integrantes numa sociedade às vezes um pouco avessa a sua recepção (LAQUEUR, 2007, p. 17-25). É curioso que muitos dos espaços nacionais que hoje questionam e criticam a abertura à chegada de novos “inquilinos” sejam os mesmos que nos séculos XIX e XX utilizaram-nos fartamente para o seu próprio desenvolvimento e crescimento socioeconômico, constatação apontada por Fernand Braudel no começo dos anos 1980:

A Europa explodiu sobre o mundo. Ela dominou o planeta inteiro, impôs seus exemplos. Depois, as outras civilizações, surpresas, rejeitadas à sombra, tiraram uma após a outra, sua desforra, tanto o Islã, como as culturas demasiado acolhedoras e maciças do Extremo Oriente [...] Politicamente falando, elas se libertaram, quebrando servidões mais pesadas, não todas, é verdade (BRAUDEL, 2002, p. 378-379).

Nesse sentido, acreditamos na explicação histórica de “largo prazo”, ou de longa duração, recuperada pelos recentes estudos de Guldi e Armitage (2016) para observarmos que a questão das mobilidades encontra-se inserida numa relação estrutural que envolve o passado, o presente e o futuro. Vale dizer que os movimentos populacionais de hoje podem ser colocados em paralelo aos do passado – seja ele mais próximo ou mais distante – visando ao esclarecimento de suas nuances e, a partir delas, à proposição de alternativas futuras que surjam em prol da integração e do bem estar de todos. Porém, devemos recordar que este “tempo longo” componente da estrutura histórica congregava tanto “a massa de pequenos fatos” como os “interciclos” conjunturais (BRAUDEL, 1979, p. 11-12) constituidores de um contexto próprio, único, no qual encontramos o processo das mobilidades individuais e coletivas. Portanto, a História surge como autêntico *leitmotiv* propositor de novos caminhos e opções

sociopolíticas para confrontarmos o tema das mobilidades e o historiador deve abraçar este desafio, na medida em que ninguém melhor que ele tem condições de conhecer os contextos históricos que geraram e potenciaram aqueles movimentos que encontraram suas respectivas, em alguns casos originais, soluções.

Um dos períodos históricos de largo prazo/longa duração atingido pelo tema das mobilidades é exatamente aquele que estudamos: indubitavelmente, a Antiguidade Tardia pode ser caracterizada, segundo a ideia apresentada por Fernando Gascó (1987, p. 169) para o período do Principado romano, como um tempo “cinético”, em constante e imparável movimento. Logo, a perspectiva de um tempo paralisado – “congelado” – que seria consequência da decadência da civilização romana deve ser questionada, pois se as mobilidades migratórias de grupos *ad limes* transformaram política, social e culturalmente o Império Romano tardio (GASPARRI; LA ROCCA, 2013, p. 63-66), por sua vez preservaram-no ao ponto de tentar substituí-lo e emulá-lo politicamente nos territórios da *Pars Occidentalis* (DUMVILLE, 1979, p. 93; HILLGARTH, 2009, p. 25-27).

Se Agostinho, Jerônimo e Orósio lamentaram o cerco e o saque de Roma imposto por Alarico em 410 (JAMES, 2009, p. 84), jamais olvidaram de sua importância política e cultural onde o Império e o cristianismo encontravam a sua síntese naquela *Roma Aeterna*, inesquecível, universal e na qual a “teoria del progresso concomitante dell’unità politica e dell’unità religiosa era, in questo scorcio della storia imperiale, un atto di fede nella perenità dell’Impero e nella Provvidenza” (PRICOCO, 1992, p. 130). Lógica preservada por Isidoro de Sevilha nos começos do século VII, quando em sua *Chronica* universal e no seu fundamental *De origine gothorum* – mais conhecida como a *Historia Gothorum* – apresentava os hispano-visigodos católicos como legítimos herdeiros daquela Roma do passado e que na sua perspectiva destoava daquela Constantinopla do seu presente, que num momento apoiava-se na verdadeira fé, noutra pendia ao perigo herético (FRIGHETTO, 2002, p. 499-500). Diferentes pontos de vista dogmáticos que geravam interpretações ideológicas diversas que poderiam promover questionamentos aos poderes políticos vigentes provocando, desta forma, mobilidades individuais ou coletivas para outros espaços e ambientes externos aos da *patria* original do indivíduo/indivíduos.

Ora, então podemos dizer que a ação de mobilidade, fosse individual ou coletiva, poderia gerar, de forma temporária ou definitiva, a expatriação, aqui entendida como a retirada de alguém de seu lugar de origem. Devemos observar que o conceito de *patria* apresentado pelo hispalense está diretamente relacionado à tradição romana de pertença do indivíduo ao seu local de nascimento, pois “o nome *patria* se deve a que é comum a todos os que nela têm nascido” (Isidoro de Sevilha, *Etymologias*, XIV, 5, 19). Além disso, a *patria* vinculava-se à ideia de origem própria do indivíduo conectado

diretamente à sua comunidade ancestral, que, de acordo com Patrick Le Roux (2011, p. 8), seria o berço do patrimônio familiar e moral do indivíduo. Partindo desta relação entre o lugar de nascimento/pertencimento, comunidade ancestral e o patrimônio familiar/moral do indivíduo, podemos analisar alguns casos de mobilidades individuais feitas para fora do ambiente pátrio e que estavam relacionadas aos problemas políticos religiosos e ideológicos que atingiram o reino hispano-visigodo de finais do século VI e primórdios do século VII.

As mobilidades individuais voluntárias e involuntárias

O primeiro caso que apresentaremos refere-se a Leandro de Sevilha e grande parte das informações que dispomos foi oferecida pelo relato de seu irmão mais novo e também futuro bispo hispalense, Isidoro de Sevilha (FONTAINE, 2002, p. 74-83). Em plena disputa entre a “fé católica e a insanidade ariana” (Isidoro de Sevilha, *De Viris Illustribus*, 28), materializada pela ação tirânica levada a cabo por Hermenegildo contra seu pai e rei Leovigildo (569 – 586+), que convulsionou o reino hispano-visigodo entre os anos de 579 e 585 (FRIGHETTO, 2016a, p. 8-9), Leandro, então metropolitano católico da província da Bética (GARCIA MORENO, 1974, p. 91-93), dirigiu-se à Constantinopla possivelmente para angariar apoio junto da corte imperial romano-oriental à causa defendida pelo príncipe rebelde (DIAZ MARTINEZ, 2004, p. 37-60; 2008, p. 61-64).

Embora a informação legada por Isidoro seja bastante lacônica ao referir que Leandro “durante a sua peregrinação permaneceu no exílio” (Isid., *De Vir.*, III., 28), a sua complementação em uma epístola do então apocrisiário do Papa Pelágio II em Constantinopla, o futuro Papa Gregório Magno (DIAZ MARTINEZ, 2008, p. 61), revela-nos a efetiva presença de Leandro na corte romano-oriental, denominando-o como “legado dos visigodos pela causa da fé” (Gregório Magno, *Moralia in Job*, I, 509). Mas o que chama nossa atenção é a duplicidade conceitual utilizada por Isidoro para tratar da mobilidade de seu irmão, primeiro como peregrino e depois como exilado. Seguindo o pensamento isidoriano, Leandro teria saído de Sevilha em missão e por vontade própria com a incumbência de interceder em prol da causa de Hermenegildo junto do imperador Maurício, sendo, dessa forma, denominado como *peregrino*, aquele “que se encontra longe de sua pátria, equivalente a estrangeiro” (Isid., *Etym.*, X, 215). Contudo, as incertezas da situação militar e a conseqüente derrota de Hermenegildo em 585 provavelmente fizeram com que Leandro permanecesse afastado de sua sede episcopal por temer as reações do vitorioso Leovigildo (VALVERDE CASTRO, 2000, p. 145-148; HILLGARTH, 2009, p. 31-35). Ou seja, por motivos alheios à sua vontade e por temor das represálias do rei

contra todos os apoiantes da traição de seu filho, acreditamos que Leandro permaneceu em exílio voluntariamente. Porém, o próprio Isidoro, na sua *Historia Gothorum*, menciona de uma forma genérica que Leovigildo “relegou ao exílio a muitíssimos bispos” (Isidoro de Sevilha, *Historia Gothorum*, 50), sendo esta uma hipótese de que sobre Leandro recaiu alguma condenação ao exílio imposta pela autoridade régia hispano-visigoda, atitude validada e reconhecida como legítima, pois, desde o século IV, a máxima autoridade laica era a única detentora de poderes penais (STEVENSON, 2014, p. 9). Seja como for, a ideia de que o exílio fez parte da peregrinação de Leandro antes de seu retorno a Sevilha e de sua importantíssima participação na conversão dos godos ao catolicismo no III Concílio de Toledo de 589 (DIAZ MARTINEZ, 2008, p. 73-74) reforça a ação de mobilidade temporária por ele levada a cabo nas formas voluntária e involuntária, que, certamente, elevaram-no moral e politicamente como um dos maiores defensores do catolicismo no reino hispano-visigodo de Toledo.

Outro importante personagem inserido neste mesmo contexto de confrontação entre o arianismo e o catolicismo foi João de Biclara, abade do mosteiro de Biclara, Bispo de Gerona e autor de um livro de Crônicas que apresenta-nos com ricos detalhes o período situado entre o reinado de Atanagildo (567) e os primórdios do reinado de Recaredo (590) (GALÁN SÁNCHEZ, 1994, p. 84). Porém, chama-nos a atenção as informações que nos são oferecidas por Isidoro de Sevilha sobre a trajetória do biclarenses e os passos de sua mobilidade individual. Integrante da *natio* dos godos e tendo como pátria a *ciuitas* romana de *Scallabi*, atual Santarém, na antiga *prouinciaie Lusitaniae*, João, ainda adolescente, seguiu para Constantinopla com o objetivo de “nutrir-se na erudição grega e latina” e lá permaneceu por sete anos (Isid., *De Vir.*, III., 31). Certamente que podemos inseri-lo na condição de peregrino voluntário e provisório, pois se encontrava temporariamente distante de sua pátria *escalabitana*, de sua comunidade ancestral, apesar do termo inexistir no relato isidoriano feito sobre a sua pessoa. Ao regressar à *Hispania*, provavelmente ao seu espaço de origem, entrou em atrito com o rei ariano Leovigildo que acabou por impor-lhe o exílio, relegando-o a Barcelona por dez anos (Isid., *De Vir.*, III., 31), atitude que corrobora a informação legada pelo relato histórico isidoriano das ações persecutórias e repressivas promovidas por Leovigildo contra os membros da aristocracia hispano-visigoda que seguiam a fé católica e que vinculamos ao caso da peregrinação/exílio de Leandro de Sevilha (Isid., *HG*, 50).

Dessa forma, podemos afirmar que o biclarenses foi obrigado pela autoridade régia hispano-visigoda a abandonar o seu local de origem, sendo este um típico caso de mobilidade involuntária e compulsória (FRIGHETTO, 2015, p. 116). É curioso notar que após o fim de sua condenação ao exílio, provavelmente ocorrida com a morte de

Leovigildo no ano de 586, o biclarense permaneceu estabelecido nas proximidades de Barcelona, chegando a ocupar a sede episcopal gerundense e, como seu representante máximo, firmou as atas do II Concílio de Barcelona de 599 (*Concilio II de Barcelona*, ano 599, *Subscriptions*). Dessa forma, a partir do momento que João de Bicláro optou por permanecer na região de Barcelona/Gerona, à qual foi enviado de forma involuntária e compulsória por decisão régia, ao invés de regressar à sua antiga *patria escalabitana* original, passou àquela condição sociojurídica que Patrick Le Roux (2011, p. 8-9) apresenta como sendo a de um *oriundus*, um indivíduo estabelecido em outra comunidade distinta da sua comunidade de origem.

Esta alteração na condição sociojurídica do indivíduo que sai de seu espaço original e que acaba por estabelecer-se em outro, seja por motivos voluntários ou involuntários, pode ser também aplicada àqueles que saíram de terras estrangeiras e que terminaram por fixar-se em solo hispano-visigodo. Este seria o caso de um sírio que se declarava bispo “da heresia dos acéfalos [...], que negava a existência de duas naturezas em Cristo e afirmava que a deidade podia padecer” (*Concílio II de Sevilha*, ano 619, cânone 12) e que participou do II Concílio de Sevilha de 619, presidido pelo bispo metropolitano da Bética, Isidoro de Sevilha. Tratava-se de um clérigo monofisita (RAPP, 2013, p. 12; ALLEN, 2011, p. 23-38) de origem síria que assistiu aos debates naquela reunião conciliar e que graças à intervenção de todos os bispos católicos, “finalmente iluminado pela graça divina abjurou de sua própria heresia diante de todos os presentes” (*Conc. II Hisp.*, a.619, c.12). Infelizmente, pouco sabemos sobre como foi a sua chegada a Sevilha e quais foram as motivações que o levaram à capital da *prouincia* da Bética (DIAZ MARTINEZ, 2004, p. 57-58), embora tenhamos indícios que apontam a possibilidade de esta mobilidade estar relacionada aos combates que envolveram hispano-visigodos e romano-orientais no reinado de Sisebuto (612-621+), na província romano-oriental da *Spania*, nos quais um elevado número de prisioneiros romano-orientais ganhou a liberdade graças à clemente intervenção do *rex gothorum*:

Por duas vezes, dirigindo a campanha, triunfou felizmente sobre os romanos e submeteu com a guerra algumas de suas cidades. Se mostrou tão clemente depois de sua vitória que pagou um preço para deixar em liberdade a muitos que tinham caído prisioneiros diante de seu exército e reduzidos ao cativeiro (Isid., *HG*, 61).

Se aceitarmos esta informação do hispalense, podemos sugerir que um daqueles prisioneiros romano-orientais liberados pela clemência régia seria o bispo dos acéfalos presente no Concílio II de Sevilha. Sendo assim, estaríamos diante de um caso de mobilidade involuntária provocada pela captura e aprisionamento do indivíduo que, em um segundo

momento, recebeu a liberdade e, ao que tudo indica, permaneceu em terras hispano-visigodas voluntariamente. Assim, este bispo sírio convertido ao catolicismo seria um autêntico *oriundus* proveniente do outro lado do Mediterrâneo e que naquele momento da realização da reunião conciliar estava estabelecido em um novo solar hispalense.

Logo, podemos dizer que as mobilidades, voluntárias ou involuntárias, estão relacionadas à ideia de pertença a uma comunidade original, a uma *patria*, à qual o indivíduo sempre estaria associado. Porém, observamos que os movimentos que afastavam as pessoas para outras regiões poderiam ser, em alguns casos, integradores e includentes, transformando-os em *oriundi* que com o tempo acabavam levando-os a adotarem aquele novo espaço de convivência como sua *patria*, que se distanciaria da *patria* de seus antecessores. Porém, um vínculo manter-se-ia eternamente, aquele que conectava o indivíduo aos seus antepassados e que surgia como princípio definidor de todos os grupos aristocráticos hispano-visigodos.

Os deslocamentos dos grupos aristocráticos: o exemplo de Frutuoso de Braga

Partindo desta constatação, observamos que os segmentos aristocráticos hispano-visigodos apoiavam-se nas relações sociopolíticas e patrimoniais construídas e consolidadas a partir da *gens*, sendo esta entendida como grupo familiar e político, segundo a definição apresentada pelo hispalense que diz "*gens* é uma multidão de pessoas que têm uma mesma origem. [...] E se chama *gens* pelas gerações das famílias" (Isid., *Etym.*, IX, 2, 1). Nesse sentido, a *gens* deve ser vista como mais uma entidade institucional característica do reino hispano-visigodo de Toledo e sobre a qual se assentava toda a rede de contatos políticos e culturais existentes entre os vários grupos aristocráticos e a realeza (CHRYSOS, 2003, p. 15; FRIGHETTO, 2013, p. 425).

Dessa forma, podemos dizer que as relações de poder estabelecidas e forjadas entre as instituições régio-aristocráticas tinham na *gens* o seu principal conduto de aproximação ou de atrito. Talvez por essa tendência inexorável ao conflito, que provocava evidentes confrontações e dissensões entre a aristocracia hispano-visigoda, nos deparamos com a construção ideológica isidoriana da unidade do *regnum gothorum* proposta em sua *História dos Godos*. Nela, o hispalense oferece-nos um quadro singular e tendente à unidade, criando a noção do fortalecimento do reino a partir da existência de uma única *gens* dos godos, católica e defensora do *sacratissimus princeps* e da *patria* que representaria toda a *Hispania* dominada pelos godos:

Faz tempo que a áurea Roma, cabeça das *gentes*, te desejou e, embora o próprio poder romano, primeiro vencedor, te tenha possuído, ao final a florentíssima

gens dos godos, depois de inumeráveis vitórias em todo o orbe, com empenho te conquistou e te amou e até agora te guarda segura entre as vestes régias e copiosos tesouros (Isid., *HG, De Laude Spaniae*).

Por outro lado, esta tendência unitária representada pela tríade *gens/patria/rex* parece constituir um discurso com forte verniz retórico voltado à busca do fortalecimento da realeza, na medida em que o próprio hispalense revela-nos a efetividade plural e pragmática dos grupos políticos e familiares hispano-visigodos. Com efeito, Isidoro mostra-nos esta realidade no *Livro das Diferenças* ao asseverar que “*gentes* se aplica às famílias, como a Júlia, a Cláudia” (Isidoro de Sevilha, *De Differentiis*, 332), seguindo a lógica presente nas atas dos Concílios toledanos, outra importante e essencial instituição política hispano-visigoda, nas quais as *gentes* apareciam sempre como as grandes famílias aristocráticas que ao lado do rei seriam as verdadeiras garantes da ordem, do consenso e da concórdia interna (DIAZ MARTINEZ, 1999, p. 337).

Desde o III Concílio de Toledo, de 589, quando os *seniores* das *gentes* participaram ativamente do rito e da cerimônia de conversão dos visigodos ao catolicismo (FRIGHETTO, 2013, p. 104-107), passando pela eleição dos reis, na qual “todos os representantes das grandes famílias em união com os bispos, designarão de comum acordo ao sucessor no trono” (*Concílio IV de Toledo*, ano 633, cânone 75), os líderes das *gentes*, os mesmos que aparecem como “sócios na administração do reino” (*Concílio VIII de Toledo*, ano 653, Tomus), destacavam-se no panorama político do reino hispano-visigodo de Toledo como autênticos parceiros da realeza. Assim, podemos dizer que o discurso isidoriano tendente à unidade e ao fortalecimento do poder régio somente alcançaria efetividade a partir da ação política das *gentes*, que nem sempre mostrava-se favorável às pretensões régias.

Por sua vez, a participação dos *gentis seniorum* nas ações políticas levadas a cabo no interior do ofício palatino/*Aula Regia* que integrava o *entourage* régio pode servir como parâmetro do destaque detido por determinada *gens* no conjunto da sociedade política hispano-visigoda (DIAZ MARTINEZ, 1998, p. 186-188). Partindo desta premissa, parece-nos inquestionável observar que, mesmo dentro deste ambiente dos grupos aristocráticos hispano-visigodos, encontraríamos diferenças relativas ao grau de importância detido por cada *gens*. Em termos gerais nos deparamos com a existência de princípios globais que revelavam a pertença de indivíduos e de grupos ao universo aristocrático a partir do reconhecimento dos vínculos de ancestralidade, da posse ou mesmo o usufruto de um patrimônio fundiário e da recepção de uma formação educativa e militar acorde com os preceitos aristocráticos (FRIGHETTO, 2014, p. 34-35; SILVA, 2012, p. 97). Apesar de serem princípios aparentemente niveladores, observamos que nas fontes manuscritas surgem termos e nomenclaturas que realçavam a ancestralidade familiar como elemento

diferenciador entre as *gentes* aristocráticas hispano-visigodas, hierarquizando-as conforme sua importância e vínculo com outras famílias e com a própria realeza.

Nesse sentido, as definições encontradas nas Etimologias isidorianas, que tentam oferecer um perfil aristocrático ao indivíduo e ao grupo, são, em nossa opinião, sinalizadoras das distinções existentes entre as famílias aristocráticas. Termos como *íclito*, *ilustre* e *estirpe* parecem equivaler-se, mas encontramos certas nuances quando os analisamos com maior atenção. Segundo o hispalense, *íclito* é um “vocábulo grego, pois os gregos traduzem ‘glorioso’ por *klytós*”, enquanto que *ilustre* seria “palavra que indica ‘conhecimento’, porque brilha sobremaneira pelo esplendor de sua família, de sua sabedoria ou de sua virtude” (Isid., *Etym.*, X, 126) e *estirpe* tem o “sentido de que a origem da família remonta a tempos remotos” (Isid., *Etym.*, IX, 5, 13). Com efeito, nem todas as famílias aristocráticas eram “gloriosas” ou possuíam origens remotas, mas todas portavam o brilho, a sabedoria e a virtude que definiam o que podemos denominar como uma “identidade aristocrática” (PLACIDO, 2007, p. 130-132; FRIGHETTO, 2012, p. 428).

Notamos aqui a existência de uma sutil hierarquia entre as *gentes* hispano-visigodas que parece encontrar eco em escritos de outros pensadores hispano-visigodos, como Eugênio II de Toledo que ofereceu três poemas à família do aristocrata Evancio, evocando as virtudes de seu pai Nicolau, “ingente conselheiro e destro na arte do combate” (Eugênio II de Toledo, *Carmina*, 28), e de seu antecessor Rômulo, “integrante do senado” (Eug. II Tol., *Carm.*, 27), além de outro poema atribuído ao toledano e dedicado ao falecido rei Recesvinto (651-670+) nos seguintes termos: “Rei legítimo, rei mandatário, rei honesto e justo, no teu coração está a origem da estirpe humana” (Eug. II Tol., *Carm.*, 49). De fato, a Evancio se oferece o destaque das virtudes de seu pai, características de um *ilustre*, enquanto que a Recesvinto, rei e integrante de uma importantíssima família aristocrática, se realça a origem de sua estirpe, situada acima de todas as demais. Logo, a participação de um representante da *gens* como *rex gothorum* projetaria a todo o seu grupo familiar a uma condição superior no ambiente aristocrático hispano-visigodo, embora, também, o exporia aos possíveis conflitos e querelas que faziam parte da tradição política do reino hispano-visigodo de Toledo ao longo do século VII (FRIGHETTO, 2016c, p. 116-135).

Além do destacado exemplo do grupo familiar e político de Recesvinto, encontramos outros equivalentes no *regnum gothorum* como o da *gens* de Frutuoso de Braga. A informação transmitida pelo seu anônimo hagiógrafo de que o santo bracarense era “nascido de uma família preclara vinculada com reis, descendente direto de um duque do exército de *Hispania*” (Anônimo, *Vita Fructuosi*, 2, 1-3), coincide com a descrição oferecida pelo poema dos *Versiculi Fructuosi* que se refere a Frutuoso como parente dos bispos Esclua de Narbona e Pedro de Beziers, que firmaram as atas do IV

Concilio de Toledo de 633 (GARCIA MORENO, 1974, p. 188; 191-192), bem como do próprio rei Sisenando (631-636+):

Portador de uma origem preclara antiga e resplandecente, como o pontífice Esclua que pela designação divina ocupou a sede de Narbona; e também Pedro de Beziers, que purificou aquela cidade [...]. E Sisenando, que pela graça alcançou o mandato régio (*Versiculi Fructuosi*, IV, 1, 5-11).

Por este motivo, o autor do poema afirma que “por seu pulso se reconhecia que pertencia a uma ínclita estirpe” (*Vers. Fruc.*, IV, 1, 14), revelando a proeminência de sua ancestralidade, que o coligava com bispos e com o próprio rei. Ademais, partindo destes indícios, podemos projetar a *patria* de origem ancestral da *gens* fructuosiana às regiões entre Narbona e Beziers, na *prouincia Narbonense*, província de onde partiu a rebelião liderada por Sisenando e que o alçou ao trono hispano-visigodo,

[...] aquele Suinthila foi iníquo com os seus e provocou o ódio dos grandes senhores do reino. Liderados por Sisenando, os próceres buscaram conselho junto a Dagoberto, que prometeu auxiliá-los com um exército para retirar Suinthila do poder [...]. Quando a notícia de que um exército dos francos vinha em auxílio de Sisenando, todos os exércitos dos godos deram-lhe voz [...] juntamente com todos os godos de *Hispania*, Sisenando alçou ao poder (Fredegário Escolástico, *Chronica*, 73).

Porém, ao que tudo indica, Fructuoso nunca esteve nas terras de seus ancestrais. Segundo o relato da hagiografia fructuosiana, “ainda criança e vivendo com seus pais, em uma ocasião, acompanhou seu pai aos arriscados vales do Bierzo para que aquele tomasse conhecimento de seus rebanhos” (*Vers. Fruc*, 2, 3-5), sendo provável que os pais de Fructuoso vivessem nas proximidades da região berciana, quem sabe na própria *prouincia Gallaecia*. Nesse caso, estaríamos diante de um exemplo de mobilidade de grupos gentílicos e políticos de uma *prouincia* a outra do reino hispano-visigodo, certamente voluntária e baseada na concessão feita pela autoridade régia de bens patrimoniais em prol de seu próprio grupo político e junto ao qual se encontravam os pais de Fructuoso. Tal hipótese ganha respaldo se recordarmos que com a sua ascensão ao poder régio Sisenando, agindo em consonância com a prática dos *reges* que alcançavam o trono, favoreceu tanto os seus aliados como os seus parentes, distribuindo benefícios patrimoniais que faziam parte do fisco régio hispano-visigodo, ampliando assim o patrimônio fundiário e as riquezas nele existentes em proveito de sua *gens* (DIAZ MARTINEZ, 2012b, p. 104-105).

Para tanto, Sisenando deve ter agido contrariamente aos seus rivais, retirando-lhes os benefícios anteriormente outorgados, atitude corriqueira se dermos crédito às críticas feitas pelos bispos conciliares reunidos no V Concílio de Toledo, de 636, que

reconheciam: “damos esta norma em favor dos fieis aos reis, que qualquer que sobreviver aos reis não deve sofrer nenhum prejuízo nas coisas justamente adquiridas ou recebidas da generosidade régia” (*Concílio V de Toledo*, ano 636, cânone 6), sentença repetida no VI Concílio de Toledo, de 638, nos seguintes termos,

[...] nenhum dos que obedeceram com fiel obséquio e sincero serviço às vontades e mandatos do príncipe e prestaram vigilância e custodiaram sua vida com todas as suas forças, não sejam, pelos sucessores no reino, privados injustamente de seu cargo nem dos bens que possuíram (*Concílio VI de Toledo*, ano 638, cânone 14).

Neste caso, a expropriação patrimonial de bens vinculados ao fisco régio seria uma prática política corrente na *Hispania visigoda*, segundo a opinião de Diaz Martinez (2012a, p. 182-183):

Expropiar y regalar se va a convertir en un binomio esencial para entender la dinámica del poder en el reino visigodo. Expropiaciones y regalos que suponen, esencialmente, un mecanismo de administración sobre la masa no repartida del botín de guerra de los godos conquistadores que constituye el *patrimonium* [...]. El rey compraba apoyos haciendo generosas entregas a sus partidarios, o para convertir a los receptores en sus partidarios si antes no lo eran; eran entregas que suponían en la práctica delegaciones de administración, por cuanto los receptores aportarían llegado el caso hombres para el ejército a costa de esa masa inmobiliaria que el rey les cedía como donativo.

Dessa forma, podemos sugerir que a *gens* de Sisenando e seus aliados foram, efetivamente, favorecidos por aquele desde a sua condição de rei, cabendo ao pai de Fructuoso a recepção de um cargo nobiliárquico de importância militar e civil, o de duque, além da entrega de terras e de rebanhos na região do Bierzo e, provavelmente, em outras áreas da *Gallaecia*.

Do patrimônio doado ao pai de Fructuoso, a propriedade que maior destaque recebeu do anônimo hagiógrafo do bracarense foi a que abrigou o cenóbio de Compludo (UDAONDO PUERTO, 1997, p. 224-226), lugar destinado “à edificação de um mosteiro” (*Vers. Fruc.*, 2, 6), que foi erigido pelo santo, que o “dotou abundantissimamente e o encheu com um exército de monges dentre os seus dependentes e também de conversos que se uniram a ele” (*Vers. Fruc.*, 3, 3-6). É importante verificarmos que a utilização de parte dos dependentes das propriedades rurais na fundação e na constituição das comunidades cenobíticas estava prevista tanto nas atas conciliares como nas regras monásticas existentes no reino hispano-visigodo, desde que todos os novos monges recebessem a prévia concessão da liberdade jurídica para abraçarem a vida monástica de forma plena, sem vínculos com o mundo secular e totalmente devotados a Cristo (FRIGHETTO, 2016a, p. 92-102).

Além da composição social das comunidades monásticas, esta informação também revela-nos a possibilidade de o cenóbio de Compludo integrar, na sua origem, o conjunto de propriedades pertencentes ao fisco régio hispano-visigodo existentes na *Gallaecia*. Para reforçar esta hipótese, podemos agregar a citação feita pelo anônimo autor da *Vita Fructuosi*, que se refere a uma querela familiar provocada pelo cunhado do bracarense, apresentado de forma depreciativa como um “personagem invejoso e iníquo [...], depois de se prostrar diante do rei, ao manifestar seu desejo de retirar do santo mosteiro a parte da herança que pertencia à sua mulher para com ela realizar preparativos para uma campanha militar” (*Vers. Fruc.*, 3, 8-11). Nesta passagem, a fonte hagiográfica revela-nos a existência de um problema relacionado com a partilha de bens entre Frutuoso e sua irmã, que contou com a intervenção direta de seu cunhado na requisição de uma parte das terras onde o bracarense havia fundado o cenóbio Complutense. Devemos recordar que, de acordo com a legislação civil hispano-visigoda, a partilha de bens patrimoniais pertencentes aos pais já falecidos deveria ser igualitária entre irmãos e irmãs: “se o pai e a mãe já faleceram, irmãs e irmãos herdarão os bens de seus pais que serão divididos igualmente” (*Lei dos Visigodos*, IV, II, 1, lei antiga). Logo, analisando atentamente o relato do hagiógrafo e a norma jurídica, ao fundar o cenóbio Complutense, Frutuoso teria espoliado uma parte do patrimônio que também pertenceria a sua irmã, levando o seu cunhado a recorrer à autoridade régia. Em nossa opinião, a atitude do cunhado de Frutuoso de solicitar a intervenção régia à requisição e restituição de parte das terras de Compludo que pertenceriam a sua mulher aparecia como um sinal inequívoco de que aquelas terras integravam o fisco régio hispano-visigodo (BARBERO; VIGIL, 1988, p. 123-124), fazendo parte daquele *patrimonium* utilizado pelo rei como moeda de troca na obtenção de apoio político e militar junto aos grupos aristocráticos.

Por outro lado, as fundações de cenóbios e de mosteiros, como a levada a cabo por Frutuoso nas terras de Compludo, surgiam como autêntico *imbroglio* à ação política da autoridade régia hispano-visigoda, na medida em que os cânones conciliares reconheciam e defendiam a preservação patrimonial destas novas comunidades monásticas:

Os bens que são oferecidos ao mosteiro não ficam submetidos de nenhuma forma à administração diocesana do bispo. E se algum secular desejar consagrar uma basílica edificada por ele mesmo, não se atreva de nenhum modo a separá-la do regime geral da diocese sob o pretexto de que se trata de um mosteiro se ali não viver uma comunidade religiosa submetida a uma regra aprovada pelo bispo (*Concílio de Lerida*, ano 546, cânone 3).

Determinamos de comum acordo que os cenóbios recentemente criados [...], do mesmo modo que aqueles que são antigos, permaneçam firmemente assentados com total e absoluta segurança. E se algum, o que Deus não quer, dentre nós ou dos bispos que nos sucederão tentar, levado pela cobiça, despojar algum

mosteiro ou destruí-lo e dissolvê-lo mediante alguma simulação ou engano, seja anátema e permaneça estranho ao reino de Deus (*Conc. II Hisp.*, a.619, c.10).

Partindo destas informações, parece-nos que a fundação de uma comunidade monástica por parte de Fructuoso teria como principal motivação evitar possíveis ações de expropriação daquela parcela localizada em Compludo e sobre a qual havia uma querela decorrente tanto da partilha por herança como da solicitação de sua utilização para a organização de uma campanha militar. Trata-se de uma hipótese bastante plausível, na medida em que as fundações monásticas reconhecidas tanto pela autoridade régia como pela autoridade eclesiástica recebiam um tratamento especial que incluía o seu reconhecimento jurídico com a sucessiva validação das doações patrimoniais feitas inclusive com bens do fisco régio e isenções de tributos (DIAZ MARTINEZ, 1987, p. 32-35; 2007, p. 81-84).

Logo, apesar de considerarmos os possíveis motivos espirituais e vocacionais que levaram Fructuoso a fundar o cenóbio Complutense, observamos que a fundação de comunidades monásticas no reino hispano-visigodo fazia parte de uma estratégia promovida pelos integrantes do universo aristocrático no intuito de evitarem a retirada e a perda de benefícios que pertenciam originariamente ao fisco régio. Assim, a fundação fructuosiana de Compludo enquadrava-se como um típico exemplo de alienação dos bens patrimoniais pertencentes ao fisco régio hispano-visigodo que haviam sido concedidos em forma de benefício a determinado grupo aristocrático. Neste caso, a fundação de cenóbios e de mosteiros por parte dos grupos aristocráticos hispano-visigodos aparecia como um meio efetivo de preservação patrimonial que acabava beneficiando o desenvolvimento da instituição monástica e que, ao mesmo tempo, trazia importantes prejuízos ao fisco e à autoridade régia.

Outro detalhe muito interessante, relacionado à primeira fundação monástica fructuosiana, se refere à construção retórica feita pelo anônimo hagiógrafo, na qual Compludo passou a ser apontada como a *patria* de Fructuoso, distinguindo-se, nesse caso, da *patria* original de sua *gens* associada à *prouincia Narbonense*. Em nossa opinião, esta vinculação de Fructuoso ao ambiente berciano teria relação com a construção da imagem santificadora proposta por seu hagiógrafo, que o descreveu como um autêntico santo:

Iluminado pela chama do Espírito Santo na santa vocação do monacato, brilhante na perfeição de todos os exercícios da vida espiritual e em todas as obras de santidade que facilmente se pode compará-lo aos méritos dos antigos Padres da Tebaida (*Vers. Fruc.*, 1, 9-13).

Logo, a atividade monástica iniciada e, posteriormente, desenvolvida por Fructuoso a partir da fundação de um cenóbio em sua *patria* de adoção o colocava como fiel seguidor

do movimento monástico iniciado no século IV na Tebaida egípcia, forjando um paralelo entre aquela região do Oriente romano com o *territorium bergidensis*, onde, de acordo com Valério do Bierzo,

[...] nos confins desta parte extrema do Ocidente, proliferaram pequenos núcleos da santa religião, uns poucos e seletos personagens em lugares desertos e com a ajuda de Deus começaram a construir mosteiros desde os quais recolheu nosso Senhor no reino celestial muitas almas purgadas de seus pecados (Valério do Bierzo, *De Genere Monachorum*, 3).

Uma trajetória santificadora, iniciada em Compludo e culminada com a eleição de Frutuoso ao cargo de bispo de Braga, sede metropolitana da *Gallaecia*, conforme a informação apresentada tanto no decreto que complementa a ata do X Concílio de Toledo, de 656, como na sua hagiografia:

[...] determinamos de comum acordo de todos nós que o venerável Frutuoso, bispo da igreja de Dumio, tenha também o governo da igreja de Braga, de modo que se fazendo cargo do governo e ação pastoral de todas as almas e bens da igreja de Braga administre e conserve toda a metrópole da provincia da *Gallaecia* e todos os bispos e povos da mesma região (*Concílio X de Toledo*, ano 656, *Decretum*).

[...] foi ordenado pelo desígnio divino bispo da sede metropolitana. Pois bem, mesmo alcançando tão alta honra não abandonou a sua antiga forma de vida, mantendo-se com o mesmo hábito e com o mesmo rigor de penitencia que costumava ter (*Vers. Fruc.*, 18, 2-5).

Dessa forma, verificamos que, *de facto*, Frutuoso ganhou um destaque mais significativo que o oferecido aos seus antecessores, ínclitos e preclaros, porém situados em um patamar ideológico inferior ao do bracarense. Se dos seus ancestrais Frutuoso herdou a ancestralidade, o patrimônio e a possibilidade de aceder a uma ótima formação aristocrática, seu hagiógrafo recuperou tais precedentes e colocou-os como degrau inicial para a sua caminhada na direção da santidade monástica. Ao fim e ao cabo, na concepção proposta pelo anônimo autor da *Vita Fructuosi*, a santidade parecia estar reservada aos melhores e àqueles preparados para governar, os integrantes das *gentes* hispano-visigodas.

Conclusões parciais

O exemplo de Frutuoso de Braga apresentado pelo autor de sua hagiografia é, em nossa opinião, evocativo da valorização e da importância do universo aristocrático nas relações de poder estabelecidas no reino hispano-visigodo de Toledo nos séculos

VI e VII, no âmbito das instituições políticas, como a realeza, o episcopado e as *gentes* entendidas como grupos familiares e políticos que envolviam o rei, os bispos e todos os líderes aristocráticos. As fontes manuscritas apresentam-nos uma intrincada teia de vinculações políticas e familiares que nem sempre são de fácil compreensão, embora possamos detectar, em alguns casos, a busca e mesmo a luta pela manutenção de bens patrimoniais, um dos elementos constitutivos do perfil aristocrático hispano-visigodo. Este pode ser um dos motivos promotores da efetiva mobilidade de grupos aristocráticos entre as províncias hispano-visigodas no século VII, na medida em que as *gentes* mais importantes do *regnum gothorum* procuravam ampliar a sua hegemonia patrimonial sobre os bens que estavam integrados ao fisco régio e com os quais os reis tentavam aumentar e favorecer os seus aliados e familiares.

Logo, os deslocamentos interprovinciais de grupos aristocráticos pelo reino hispano-visigodo podem ser entendidos como estratégias voltados ao fortalecimento de determinadas *gentes* que tinham uma proximidade significativa com o poder régio. Notamos que tais mobilidades aristocráticas envolviam importantes famílias e estavam associadas à concessão de benefícios patrimoniais feitos por parte da autoridade régia hispano-visigoda. Mas o cenário político fluido e instável, característico das disputas internas que se desenvolveram no reino hispano-visigodo do século VII, podia provocar a retirada dos bens que haviam sido concedidos como benefício e que faziam parte do fisco régio hispano-visigodo, forçando grupos aristocráticos a realizarem mobilidades forçadas e involuntárias. Assim, podemos dizer que os movimentos e os deslocamentos aristocráticos, voluntários ou involuntários, estavam diretamente relacionados às ações e às decisões políticas tomadas pela autoridade régia hispano-visigoda, interessada na consolidação e na ampliação de suas alianças que, teoricamente, reverberariam no aumento de seu poder político.

Estratégias como a utilizada por Fructuoso de Braga, fundador de várias comunidades monásticas, podem ser interpretadas como formas de resistência e autênticas vias de preservação dos bens concedidos em benefício e que estavam sendo seriamente ameaçados pelo confisco, fosse este provocado pelas rivalidades e pelos antagonismos existentes nos grupos aristocráticos, fosse pela confrontação destes com a autoridade régia. Dessa forma, podemos dizer que as mobilidades tanto de grupos familiares como de indivíduos, voluntárias ou involuntárias, estavam intimamente relacionadas ao ambiente contextual das disputas aristocráticas que acabavam envolvendo a própria realeza, provocando disputas e conflitos geradores de um crescente enfraquecimento do poder régio hispano-visigodo ao longo do século VII.

Referências

Fontes textuais

- ANONIMUS. Uersiculi Fructuosi. In: MAYA SANCHEZ, A. (Ed.). *Vitas Santorum Patrum Emeritensium*. Turnholti: Corpus Christianorum Series Latina 116 – Brepols, 1992.
- ANONIMUS. 'Vita Fructuosi'. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. (Ed.). *La Vida de San Fructuoso de Braga*. Estudio y edición crítica. Braga: Camara Municipal, 1974.
- CONCILIA. In: VIVES, J., MARÍN, T.; MARTINEZ, G. (Ed.). *Concilios Visigoticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
- EUGENIUS TOLETANUS. 'Carmina'. In: VOLLMER, F. (Ed.). *Monumenta Germania Historica Auctorum Antiquissimorum*. Berlim: Weidmannos, 1905. t. XIV.
- FREDEGARII SCHOLASTICI. 'Chronicum'. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Patrologia Latina*. Paris: Ramos Editore, 1849. t. LXXI.
- GREGORII MAGNI. 'Moralia in Job'. In: MIGNE, J.-P. (Ed.). *Patrologia Latina*. Paris: Ramos Editore, 1851. t. LXXI
- ISIDORUS HISPALENSIS. 'De Differentiis I'. In: CODOÑER, C. (Ed.). *Isidorus Hispalensis. De Differentiis I*. Paris: Les Belles Lettres, 1992. v. LXXV
- ISIDORUS HISPALENSIS. 'Etymologiarum Libri XX'. In: DIAZ Y DIAZ, M., OROZ RETA, J.; MARCOS CASQUERO, M. (Ed.). *San Isidoro de Sevilla*. Etimologías. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.
- ISIDORUS HISPALENSIS. 'De origine gothorum'. In: RODRÍGUEZ ALONSO, C. (Ed.). *Las Historias de los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. Leon: Colegiata de San Isidoro, 1975.
- ISIDORUS HISPALENSIS. 'De Viris Illustribus'. In: CODOÑER MERINO, C. (Ed.). *El "De Viris Illustribus" de Isidoro de Sevilla*. Estudio y edición crítica. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1964.
- LEX VISIGOTHORUM. In: ZEUMER, K. (Ed.). *Monumenta Germaniae Historica*. Legum Sectio I. Legum Nationum Germanicarum. Hannover-Leipzig: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1902. t. 1.
- VALERIUS BERGIDENSIS. *De Genere Monachorum*. In: DIAZ Y DIAZ, M. C. (Ed.). Valerio del Bierzo. 'su persona. su obra'. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2006.

Obras de apoio

- ALLEN, P. Episcopal succession in Antioch in sixth century. In: LEEMANS, J. et al. (Ed.). *Episcopal elections in Late Antiquity*. Berlim-Boston: De Gruyter, 2011, p. 23-38.
- BARBERO, A.; VIGIL, M. *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona: Ariel, 1988.
- BRAUDEL, F. *História e Ciências Sociais*. Lisboa: Presença, 1979.
- _____. *Reflexões sobre a História*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- CHRYSOS, E. The Empire, the 'gentes' and the 'regna'. In: GOETZ, H. W.; JARNUT, J.; POHL, W. (Ed.). *Regna and gentes: the relationships between Late Antiquity and Early Medieval peoples and kingdoms in the transformation of the Roman world*. Leiden-Boston: Brill, 2003, p. 13-19.
- DIAZ MARTINEZ, P. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
- _____. Rey y poder en la monarquía visigoda. *Iberia*, v. 1, p. 175-195, 1998.
- _____. Visigothic political institutions. In: HEATHER, P. (Ed.). *The Visigoths from the migration period to the seventh century: an ethnographic perspective*. San Marino: The Boydell Press, 1999, p. 321-356.
- _____. En tierra de nadie: visigodos frente a bizantinos. Reflexiones sobre la frontera. In: PÉREZ MARTÍN, I.; BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (Ed.). *Bizancio y la Península Ibérica: de la Antigüedad Tardía a la Edad Media*. Madrid: CSIC, 2004, p. 37-60.
- _____. Espacio real/Espacio imaginado en los monasterios isidorianos. In: QUIROGA, J.; MARTÍNEZ TEJERA, A.; MORÍN DE PABLOS, J. (Ed.). *Monasteria et territoria: elites, edilicia y territorio en el Mediterráneo medieval (siglos V-XI)*. Oxford: Hadrian Books, 2007, p. 77-90.
- _____. Gregorio Magno y el reino visigodo. Un conflicto de poderes. In: AZZARA, C. (Ed.). *Gregorio Magno, L'Impero e l 'Regna'*. Firenze: Sismel; Del Galluzzo, 2008, p. 59-80.
- _____. P. La dinámica del poder y la defensa del territorio: para una comprensión del fin del reino visigodo de Toledo. In: SEMANA DE ESTUDIOS MEDIEVALES, XXXIX. *Actas...* Estella: Gobierno de Navarra, p. 167-205, 2012a.
- _____. Confiscations in the Visigothic reign of Toledo: a political instrument. In: PORENA, P. ; RIVIÈRE, Y. (Ed.). *Expropriations et confiscations dans les royaumes barbares: une approche régionale*. Roma: École Française de Rome, 2012b, p. 93-112.
- DUMVILLE, D. Kingship, genealogies and regnal lists. In: SAWYER, P. H.; WOOD, I. N. (Ed.). *Early medieval kingship*. Leeds: University of Leeds, 1979, p. 72-104.
- FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla: génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.

- FRIGHETTO, R. Infidelidade e barbárie na *Hispania visigoda*. *Gerión*, v. 20, n. 1, p. 491-509, 2002.
- _____. Considerações sobre o conceito de *gens* e a sua relação com a ideia de identidade nobiliárquica no pensamento de Isidoro de Sevilha (século VII). *Imago Temporis. Medium Aevum*, v. 6, p. 420-439, 2012.
- _____. Identidade(s) e fronteira(s) na *Hispania visigoda*, segundo o pensamento de Isidoro de Sevilha (século VII). In: FERNANDES, F. R. (Org.). *Identidades e fronteiras no Medievo Ibérico*. Curitiba: Juruá, 2013, p. 91-126.
- _____. Um exemplo de *gens* na *Hispania visigoda*: Frutuoso de Braga e a sua *origo preclara* (século VII). *Diálogos Mediterrânicos*, v. 7, p. 28-52, 2014.
- _____. El exilio, el destierro y sus concepciones políticas en la Hispania visigoda: los ejemplos de Juan de Biclario e Isidoro de Sevilla (siglos VI-VII). In: VALLEJO GIRVÉS, M.; BUENO DELGADO, J. A.; SÁNCHEZ MORENO ELLART, C. (Ed.). *Movilidad forzada entre la Antigüedad Clásica y Tardía*. Alcalá de Henares: Ed. Universidad de Alcalá de Henares, 2015, p. 111-134.
- _____. *A comunidade vence o indivíduo: a regra monástica de Isidoro de Sevilha (século VII)*. Curitiba: Editora Prismas, 2016a.
- _____. Do *Imperium* ao *Regnum* na Antiguidade Tardia: o exemplo do reino hispano-visigodo de Toledo (séculos VI-VII). *História*, v. 35, p. 1-22, 2016b.
- _____. Quando a traição torna-se uma enfermidade: a infidelidade política e a prática do *Morbo Gothorum* no reino hispano-visigodo de Toledo (Século VII). *Signum*, v. 17, n. 1, p. 116-135, 2016c.
- GALÁN SÁNCHEZ, P. J. *El género historiográfico de la Chronica: las crónicas hispanas de época visigoda*. Cáceres: Ed. Universidad de Extremadura, 1994.
- GARCIA MORENO, L. A. *Prosopografía del reino visigodo de Toledo*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 1974.
- GASCÓ, F. La crisis del siglo III y la recuperación de la Historia de Roma como un tema digno de ser historiado. *Studia Historica. Historia Antigua*, v. 6-5, n. 1, p. 167-171, 1986-87.
- GASPARRI, S; LA ROCCA, C. *Tempi barbarici: l'Europa occidentale tra Antichità e Medioevo (300-900)*. Roma: Carocci, 2013.
- GULDI, J.; ARMITAGE, D. *Manifiesto por la Historia*. Madrid: Alianza, 2016.
- HILLGARTH, J. N. *The Visigoths in History and legend*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2009.
- JAMES, E. *I barbari*. Bologna: Il Mulino, 2009.
- LAQUEUR, W. *Os últimos dias da Europa: epitáfio para um velho continente*. Rio de Janeiro: Odisseia, 2007.

- LE ROUX, P. Identités civiques, identités provinciales dans l'Empire Romain. In: CABALLOS RUFINO, A.; LEFEBVRE, S. (Ed.). *Roma generadora de identidades: la experiencia hispana*. Madrid: Casa de Velázquez-Universidad de Sevilla, 2011, p. 7-19.
- PLACIDO, D. Las formas del poder personal: la monarquía, la realeza y la tiranía. *Gerión*, v. 25, n. 1, p. 127-166, 2007.
- PRICOCO, S. *Monaci, filosofi e santi: saggi di storia della cultura tardoantica*. Messina: Rubbettino, 1992.
- RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity: the nature of Christian leadership in an age of transition*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- SILVA, G. V. da. Os apuros de um professor: Libânio e o cotidiano escolar em Antioquia. *Diálogos Mediterrânicos*, v. 3, p. 91-107, 2012.
- STEVENSON, W. Exiling bishops: the policy of Constantius II. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 68, p. 7-27, 2014.
- UDAONDO PUERTO, F. J. Las entidades geográficas en las obras de Valerio del Bierzo. *Helmantica*, v. XLVIII, n. 145-146, p. 205-233, 1997.
- VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ed. Universidad de Salamanca, 2000.

Resenhas

Reviews

Formação e consolidação do episcopado monárquico: debates e interpretações sobre o papel do bispo na Antigüedad Tardia

Formation and consolidation of the monarchical bishopric: debates and interpretations about the role of the bishop in Late Antiquity

ACERBI, S.; MARCOS, M.; TORRES, J. (Ed.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Editorial Trotta, 2016. 364 p.

Carolline da Silva Soares*

Recebido em: 10/02/2017
Aprovado em: 02/04/2017

O livro *El obispo en la Antigüedad Tardia*, organizado por Silvia Acerbi, Mar Marcos e Juana Torres e publicado pela editora Trotta, configura-se como uma obra coletiva, composta por trabalhos de vinte investigadores e professores universitários de História Antiga e Filologia Clássica de universidades espanholas, tendo sido concebido como uma homenagem ao professor e catedrático da Universidad de Cantábria, Ramón Teja, por ocasião de sua aposentadoria, em 2014. A escolha do tema, como esclarecem as organizadoras, se deveu a dois motivos principais: 1) ao fato de a figura do bispo cristão, na Antigüedad Tardia, constituir um dos objetos aos quais Ramón Teja dedicou especial atenção como antiquista; e 2) ao fato de a obra do homenageado constituir uma referência do alto nível investigativo e científico que alcançaram os estudos espanhóis acerca do cristianismo e da Antigüedad Tardia. Os autores que contribuíram para a obra sempre dedicaram grande parte de sua atividade de pesquisa a estes temas.

* Doutora (2016) e mestre (2011) em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), atuando em pesquisas vinculadas à História do Cristianismo. Atualmente, é Professora Associada do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES) e pós-doutoranda pelo PPGHis/Ufes, sob a supervisão do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva e contando com apoio da Capes.

Alguns desfrutaram, direta ou indiretamente, dos ensinamentos de Ramón Teja e todos eles compartilham amizade e apreço pelo trabalho intelectual do mestre.

Organizado em vinte artigos, além da apresentação e da *laudatio* a Ramón Teja, escrita por José Fernández Ubiña, o livro reúne variadas interpretações sobre o papel do bispo, cerimônias, rituais, conflitos e situações das mais diversas em que a figura do *episkopos* estava presente e/ou se fazia imprescindível, explicitando assim, para o leitor, a multiplicidade de papéis desempenhados pelo bispo no contexto da Antiguidade Tardia.

A documentação utilizada pelos pesquisadores é múltipla e variada, perpassando os escritos neotestamentários, as obras dos “Padres da Igreja” e a literatura apócrifa cristã. O recorte cronológico engloba o período da Antiguidade Tardia, que pode variar de autor para autor, mas que, *grosso modo*, vai do século IV ao século VI d.C. Por sua vez, o espaçamento geográfico diz respeito tanto à parte oriental quanto à ocidental do Império. É nesse contexto de debates e interpretações sobre o bispo na Antiguidade Tardia que se localiza a obra aqui resenhada. Concedemos atenção, em particular, a alguns artigos, dentre os vinte publicados na obra, como maneira de dar uma amostra dos trabalhos expostos e da qualidade que possuem.

O primeiro capítulo, denominado *Origeny consolidación de le episcopado monárquico*, escrito por José Fernández Ubiña, reconstrói historicamente a genealogia e funções do episcopado a partir de uma releitura crítica de três *corpora* documentais: os escritos do Novo Testamento, os textos agrupados sob a rubrica de “Padres apostólicos” e a primeira literatura apócrifa cristã. O autor investiga a organização eclesial e a consolidação da hierarquia cristã que, num primeiro momento (século II), era constituída por três posições eclesiásticas superiores: bispo, presbítero e diácono, e como tal hierarquia se consolidou com a política de Constantino a favor do clero. Analisando os escritos de Clemente de Alexandria, Jerônimo, Eusébio de Cesareia, Clemente Romano, entre outros, que nos dão pistas acerca da afirmação do episcopado monárquico no Império Romano, o autor afirma que “o que as fontes antigas mostram é uma evolução lenta que levou, por caminhos diversos segundo as regiões, a uma crescente uniformidade organizativa, já perceptível em inícios do século II, que se caracterizaria, antes de tudo, pela autoridade suprema de um bispo em cada comunidade” (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2016, p. 41). Segundo Fernández Ubiña, as querelas internas à Igreja foram decisivas para a consolidação do sistema episcopal, como, por exemplo, aquelas relacionadas ao enfrentamento com os grupos gnósticos e os problemas ocasionados pelas perseguições, ou seja, em tempos de debates e repressão, a concentração de poder nas mãos de somente um indivíduo, o bispo, demonstrou ser a melhor opção para superar as situações difíceis e afirmar a unidade da Igreja.

No capítulo *El obispo y los concilios*, Silvia Acerbi desenvolve um estudo acerca dos concílios e sobre o protagonismo desempenhado pelos bispos nas reuniões conciliares ocorridas no Oriente e no Ocidente entre os séculos II e V. A instituição conciliar, segundo a autora, aparece, desde o início, unida à figura do *episkopos*, que afastou, progressivamente, outras figuras rivais, como as carismáticas, no século II, e os denominados “confessores”, surgidos no século III, após as perseguições. Como demonstra o texto de Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica* – uma das fontes documentais utilizada pela autora –, os concílios foram, desde o início, assembleias legislativas que trataram de temas disciplinares ou dogmáticos, característica que nunca foi perdida. Além disso, outro ponto destacado por Acerbi é que as assembleias de bispos e clérigos se inspiraram nos procedimentos legais que regiam as sessões do Senado romano e das cúrias das cidades greco-romanas, inclusive em relação ao vocabulário jurídico utilizado. Com Constantino, os bispos foram acionados como instrumentos privilegiados de sua política religiosa e eles foram equiparados aos altos funcionários do Estado. De tal forma, se o imperador recorreu aos bispos e convocou assembleias conciliares, foi porque se tratava de uma instituição já plenamente consolidada na Igreja preconstantiniana, ressalta a autora. Constantino, assim, utilizou os bispos e os concílios a seu serviço para executar sua política religiosa – continuada por seus sucessores, com exceção de Juliano.

Gonzalo Bravo, no capítulo *El obispo e los conflictos sociales*, destaca a posição do bispo ante os conflitos sociais ocorridos na parte ocidental do Império durante a primeira metade do século V. O autor afirma que, ainda que o número de bispos ligados a conflitos de uma ou outra índole – querelas internas, disputas doutrinárias, eleições episcopais, subornos, corrupção, entre outras – seja alto, são poucos os casos documentados que relacionam os bispos aos denominados conflitos sociais. Isso ocorre porque, em muitos casos, tais conflitos não passam de querelas religiosas ou ideológicas e, logo, não foram vistos como conflitos sociais. Diante desse paradoxo, o autor assinala que, mesmo que os enfrentamentos teológicos e religiosos não tenham mobilizado grandes massas da população ou tenham pretendido a transformação da estrutura social, eles não ficaram à margem da sociedade e que, em muitos casos, as desordens de âmbito religioso potencializaram os conflitos sociais já existentes. Para justificar a sua ideia central, Bravo destaca três tipos de eventos em que o *episkopos* se faz presente: como autoridade local, como mediador e como parte do conflito. Em suma, segundo o autor, até meados do século V o bispo já ocupava um lugar de preeminência na estrutura sociopolítica da cidade tardo-antiga e sua intervenção nos conflitos revela que o seu poder e prestígio social superavam os limites da instituição eclesial.

No capítulo *El obispo y el patrimonio eclesiástico*, Carles Buenacasa Pérez evidencia as características da gestão episcopal na porção ocidental do Império, entre os séculos III e V, uma vez que para as sedes orientais já existem vários trabalhos sobre o tema. Segundo o autor, muitos e variados foram os procedimentos que permitiram cada sede eclesial criar o seu próprio patrimônio. Por esse motivo, existiam muitas diferenças relacionadas à gestão patrimonial entre as igrejas orientais e ocidentais. Buenacasa Pérez supõe que, em muitos casos, os imperadores consideravam o patrimônio eclesiástico como uma espécie de extensão da propriedade pública, porém, os bispos não viam da mesma forma, pois uma parte cada vez maior do dito patrimônio procedia de doações de particulares e, portanto, não poderia ser classificado como “estatal”. Por essa razão, muitos bispos procuraram defender sua autonomia e independência em relação à titularidade e administração das propriedades frente às pretensões intervencionistas do Estado. A Igreja deu muita importância à posse de um variado e rico patrimônio, uma vez que, segundo o autor, estava inserida em um mundo em que a capacidade de aparentar riqueza resultava em capacidade de intervenção na arena política. Por isso o setor eclesiástico não poderia mostrar-se inferior em relação à arena política municipal e estatal. De tal modo, possuir entradas de dinheiro e recursos agrícolas garantiria a prática da caridade e a fidelização dos setores marginais da comunidade. Isso provocou o deslocamento da ideologia imperial, concebida por Augusto, de que o imperador era o *pater patriae*, que acabou sendo monopolizada pelo bispo e seus representantes.

Outro capítulo que destaca o papel do bispo no período da Antiguidade Tardia é *El obispo como líder ciudadano*, de Santiago Castellanos, que nos oferece uma breve, porém profícua, visão do processo que levou o bispo a se tornar uma figura de grande liderança cívica no Império Romano tardio e nos *regna* bárbaros. O autor afirma que o bispo, como figura histórica, é um produto da história e das transformações de Roma e que a figura episcopal atuava em todas as esferas: política, econômica e religiosa. O processo de construção da liderança episcopal não foi uniforme, como ressalta Castellanos, mas sim marcado pela heterogeneidade e diversidade, por um lado, e diacronias e transformações, por outro. Apesar de alguns documentos nos darem uma visão contrária, a hegemonia dos bispos e sua preeminência cívica não foram o resultado de um processo linear, mas sim uma transformação complexa, marcada por uma dicotomia entre a imagem e a realidade da liderança episcopal. Como mencionado pelo autor, nas fontes documentais há diversas alusões aos bispos como construtores, agentes de caridade, catalizadores da liturgia, dos festivais, das cerimônias, das procissões, só para citar algumas características imputadas ao *episkopos*.

No capítulo intitulado *El "funus episcoporum" y la "santificación" del obispo*, Pedro Castillo Maldonado tem como ponto de partida a morte cristã, especificamente a morte do bispo, os rituais de seu funeral e sua santificação relacionada à *fama sanctitatis*. Apesar de serem considerados assuntos distintos, *funus episcoporum* e "santificação" são temas que se relacionam: no *funus episcoporum* se manifesta a *fama sanctitatis* adquirida em vida e que contribui para a "santificação" póstera. A estas duas temáticas relacionam-se, também, a *translatio reliquiae*, considerada uma reformulação da cerimônia do *adventus* imperial, verdadeira expressão do *consensus uniuersorum*, que fazia do santo – por meio de suas relíquias – o protetor da cidade. Segundo o autor, a morte do bispo não era considerada uma morte a mais, e sim um autêntico *dies natalis*. A natureza do bispo era singular, pois ele era tido como um ser venerável, sagrado e, por isso, depositário de poderes extraordinários. Ele poderia operar desde a sua tumba e seus restos mortais não eram encarados como os de um cadáver comum, mas sim como um vaso de sacralidade.

Tomando como referência o período a partir de Constantino, María Victoria Escribano Paño analisa, no capítulo intitulado *El obispo y los heréticos*, a intervenção do bispo em relação ao arrependimento, à confissão e à delação dos heréticos e como essas práticas, além de estarem condicionadas ao temor às leis, instrumentalizaram os bispos para acabar com os dissidentes, levando doravante os heréticos à adesão à nova comunidade. A partir do momento em que Constantino incorporou o discurso heresiológico às leis, os bispos foram os encarregados de distinguir entre ortodoxos e hereges – novacianos, valentinianos, marcionitas, paulinistas, catafrigas, entre outros – antes de entregá-los aos funcionários imperiais para que estes aplicassem as medidas previstas nas leis. Escribano Paño pretende, assim, demonstrar que o temor às leis e a intervenção do bispo estavam correlacionadas e afirma que a criação do conceito legal de herético é inseparável da colaboração dos bispos. De tal modo, a comunhão com determinados bispos era o critério que permitia diferenciar o *christianus catholicus* do *haereticus* e, logo, os bispos foram os únicos com capacidade para estabelecer a ortodoxia ou heterodoxia de seus fiéis mediante a admissão ou exclusão da *communio*.

Representativo também é o capítulo de Raúl González Salinero intitulado *El obispo y los judíos*, no qual o autor apresenta a construção da imagem do bispo e a sua relação com a comunidade judaica. Mergulhados em um processo de "desjudaização" da mensagem cristã, iniciada na época neotestamentária, os bispos orientaram seu ensinamento doutrinal e a sua missão eclesial, sobretudo contra os elementos que podiam prejudicar a coesão identitária da comunidade. Tais elementos, considerados prejudiciais, eram representados por outras doutrinas cristãs – qualificadas como heréticas – e, especialmente o judaísmo, sobre o qual desejava-se marcar os limites que o separavam da nova religião. As fontes

documentais analisadas por González Salinero demonstram que o trabalho do bispo não se limitou ao púlpito, pois muitos deles instigaram e participaram diretamente de numerosos distúrbios promovidos contra os judeus. Mesmo que a persuasão tenha sido a melhor maneira de atrair judeus e judaizantes ao “bom caminho”, os bispos não descartaram o uso da força para tentar arrancá-los da “perfidia judaica”. Diante dessa realidade, o bispo deveria assumir com firmeza as obrigações pastorais e instruir adequadamente a *ecclesia* na “verdadeira doutrina” contra todo comportamento judaizante.

Em razão dos pontos de vista, interpretações e debates que nos oferece, além da alta qualidade científica com que foram elaborados os trabalhos que compõem a obra aqui resenhada, pensamos que ela alcançou, indubitavelmente, a finalidade proposta pelas organizadoras, qual seja, ser considerada uma importante referência nos estudos acerca do cristianismo e da Antiguidade Tardia no Império Romano.

Utilizando-se da figura do bispo, os autores conseguiram demonstrar com maestria as diversas facetas que essa figura eclesiástica possuía e as variadas funções que desempenhou no contexto tardo-antigo. Diante das exposições presentes na obra, podemos concluir que Ramón Teja tem razão ao afirmar que o bispo é uma espécie de poliedro, no qual, segundo o ponto de vista do observador, ele pode aparecer como um sacerdote, um político, um rétor, um jurista, um juiz, mas que o resultado final é sempre uma conjunção de todas elas, e que ele – o bispo – pode ser considerado a criação mais original do Império Romano em sua fase final, sendo a figura que, possivelmente, melhor caracteriza a sociedade tardo-antiga (BRAVO, 2016, p. 69).

Referências

- BRAVO, G. El obispo y los conflictos sociales. In: ACERBI, S.; MARCOS, M.; TORRES, J. (Ed.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Trotta, 2016, p. 69-82.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, J. Origen y consolidación del episcopado monárquico. In: ACERBI, S.; MARCOS, M.; TORRES, J. (Ed.). *El obispo en la Antigüedad Tardia: homenaje a Ramón Teja*. Madrid: Trotta, 2016, p. 37-51.

O mundo perdido de Bizâncio: abordagens sobre o Império Bizantino

The lost world of Byzantium: approaches to the Byzantine Empire

HARRIS, Jonathan. *The lost world of Byzantium*. New Haven;
London: Yale University Press, 2015. 264 p.

Stephanie Martins de Sousa*

Recebido em: 18/02/2017

Aprovado em: 11/04/2017

Com sua mais recente publicação, o historiador britânico Jonathan Harris¹ apresenta, na obra *The lost world of Byzantium*, um panorama sobre a história do Império Bizantino desde a fundação de Constantinopla, em 330, até a sua queda com a invasão do Império Otomano, em 1453. Devido ao seu amplo recorte, o autor conseguiu explorar diversos temas e aspectos do mundo bizantino, concentrando-se nas figuras dos imperadores, nas questões religiosas e na política externa do Império com os povos circundantes. Em vista disso, o objetivo central do livro é investigar como, apesar das constantes ameaças e períodos de instabilidade, o Império Bizantino conseguiu sobreviver até o século XIV.

Dividida cronologicamente, a obra contém dez capítulos, somados ao prólogo, prefácio e epílogo, além de conter uma cronologia, glossário e sugestões para leitura, com indicações de artigos e livros, todos em inglês. Apesar de explicitar o objetivo do livro logo no prólogo, apenas o primeiro capítulo e o epílogo tratam da questão diretamente, enquanto nos outros o leitor precisa inferir, a partir da narrativa, como o Império Bizantino durou tanto tempo. A obra é mais interessante como uma leitura para o grande público do que como um referencial para trabalhos acadêmicos, pois não se preocupa em detalhar informações e referências em notas de rodapé ou com uma

* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Duarte Joly. Mestra em História pela mesma instituição.

¹ Professor do Departamento de História da Royal Holloway, University of London, especialista em História Bizantina, possuindo várias publicações referentes ao período em questão.

análise das fontes citadas pelo autor. Com o objetivo de apresentar as potencialidades da obra, faremos nesta resenha uma análise sintética dos principais capítulos e argumentos apresentados na construção historiográfica de Harris.

No primeiro capítulo, denominado *Twilight of the gods*, depois de contrastar as descrições de Zósimo e Eusébio de Cesareia sobre Constantino e a fundação de Constantinopla, Harris propõe uma série de fatores que podemos considerar como as possíveis causas da longevidade de Bizâncio, a saber: uma capital monumental e fortificada em Constantinopla; o cristianismo como religião dominante; uma teoria política que exaltava o cargo do imperador, mas que também colocava restrições a ele; a admiração da espiritualidade ascética; a ênfase na expressão visual do espiritual e a aproximação com os povos que ameaçavam as fronteiras do Império que ultrapassava o âmbito militar. Para o autor, uma das maiores decepções da história foi os bizantinos apresentarem sua sociedade, na literatura, arte e cerimônias, como uma continuação do passado, além de se considerarem romanos, como se não tivessem ocorrido transformações desde os tempos antigos, pois Bizâncio estava em constante evolução e adaptação.

No segundo capítulo, *Outpost of Empire*, o autor examina o governo do imperador Justiniano e de seus sucessores. De acordo com Harris, nesse período as tendências que estavam transformando o Império desde o reinado de Constantino atingiram o seu ápice, principalmente o processo de cristianização. Justiniano tentou acabar com os últimos vestígios do paganismo e realizou grandes empreendimentos militares contra os povos bárbaros e os heréticos que estavam governando os antigos territórios do Império no Ocidente, porém não conseguiu a unificação religiosa que desejava. O autor não realiza uma análise detalhada de alguns importantes aspectos políticos e administrativos do governo de Justiniano, como a Revolta de Nika, a compilação e organização das leis romanas ou as reformas de fortificação e restauração realizadas em Constantinopla e nas regiões reconquistadas.

No quarto capítulo, *A world transformed*, Harris analisa as transformações administrativas e a reorganização dos exércitos de defesa que ocorreram entre o final do século VII e início do VIII, com as incursões árabes, lombardas e eslavas, que geraram uma enorme perda territorial e populacional. Outro ponto de destaque no capítulo é a análise do governo de Constantino V, além da questão da importância dos ícones religiosos, que culminaria na controvérsia iconoclasta. Os ícones religiosos eram parte essencial do mundo bizantino, pois esses objetos eram apresentados como milagrosos e protetores do Império e da população. Constantino V criou leis que proibiam o culto às imagens, perseguindo monges e eremitas iconófilos. O Império acabou se dividindo entre iconoclastas, ou seja, os que eram contrários às imagens, e iconófilos, os que defendiam a

manutenção daquelas. No quinto capítulo, *The conquest of the North*, o autor continua as discussões sobre a política religiosa do Império e sobre o aumento da influência bizantina nos territórios vizinhos. Também descreve como foi o processo de cristianização dos Rus' e dos búlgaros.

Finalmente, o mérito do livro de Jonathan Harris reside no esforço do autor em trabalhar com um amplo recorte temporal, contribuindo com uma nova perspectiva ao buscar as razões que levaram à longevidade do Império Bizantino. Porém, por ser uma obra mais descritiva do que analítica, peca por deixar de lado a análise das fontes, que só é realizada no primeiro capítulo, por não fazer um debate historiográfico, além de não dialogar com outras pesquisas e autores.