

10
2017

DOSSIÊ

O estudo da África Antiga:
perspectivas de investigação



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

Prof. 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

Prof. 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

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

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

Prof. 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

Prof. 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

Prof. 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

Prof. Dra. Francesca Rohr, Università Ca' Foscari, Itália

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

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

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

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

Prof. 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

Prof. Dra. Maria Isabel Fleming, Universidade de São Paulo (Usp)

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

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

Prof. 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

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

Prof. Dra. Renata Rozental Sancovsky, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Brasil

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

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

Prof. Dr. Rodrigo Laham Cohen, Universidad de Buenos Aires/Conicet, Argentina
Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), Brasil
Profa. Dra. Sílvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Profa. 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 congregiar pesquisadores em História, Letras e Arqueologia que se dediquem ao estudo da Antiguidade Clássica, campo de conhecimento que tem experimentado, no Brasil, um significativo incremento ao longo dos últimos anos. Mantida pelo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir) da Universidade Federal do Espírito Santo, *Romanitas* pretende conferir visibilidade à produção intelectual dos pesquisadores vinculados ao sistema nacional de pós-graduação, além de promover o intercâmbio com especialistas estrangeiros, requisito indispensável para a consolidação da área.

Ficha Catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 10, dez. 2017.

227 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

O estudo da África Antiga: perspectivas de investigação
The study of the Ancient Africa: perspectives of investigation

Apresentação <i>Introduction</i> Belchior Monteiro Lima Neto	8
Entrevista com José Rivair Macedo: a consolidação do campo de História da África Antiga no Brasil <i>Interview with José Rivair Macedo: the consolidation of the field of Ancient Africa History in Brazil</i>	11
Desafricanizar o Egito, embranquecer Cleópatra: silêncios epistêmicos nas leituras eurocêntricas sobre o Egito em manuais escolares de História no PNLD 2018 <i>'Desafricanizing' Egypt, making white Cleopatra: epistemic silences about the Eurocentric readings on Egypt in the History textbooks evaluated in the PNLD 2018</i> Anderson Ribeiro Oliva	26
África Antiga: um enfoque histórico/historiográfico do relato "O conto do naufrago" <i>Ancient Africa: a historical/historiographic approach to the "The tale of the Shipwrecked Sailor"</i> Margaret M. Bakos	64
Alexandria e Roma: representações, dinâmicas e vicissitudes na esfera do poder ptolomaico <i>Alexandria and Rome: representations, dynamics and vicissitudes in the sphere of the Ptolemaic power</i> Joana Campos Clímaco	77
O papel de Cartago no debate acerca do sacrifício humano fenício-púnico <i>The role of Carthago in the debate about the Phoenician-Punic human sacrifice</i> Maria Cristina Nicolau Kormikiari	100
Apuleio <i>extrarius</i> na cidade de Oea: disputas familiares e conflito cultural na África Proconsular <i>Apuleius as 'extrarius' in the city of Oea: family and cultural conflicts in Africa Proconsularis</i> Belchior Monteiro Lima Neto	123
<i>Acta Proconsularia Cypriani</i> : interditos, processos e "crime religioso" (257-258 E.C.) <i>Acta Proconsularia Cypriani: interdits, procès et "crime religieux" (257-258 E.C.)</i> Uiara Barros Otero	137

Tema livre *Open object*

- Experiências monárquicas no Mundo Grego: os casos micênico e homérico
Monarchical experiences in the Greek World: the Mycenaean and Homeric cases
Alessandra André 155
- Constructing Christian identity in *Luke-Acts*: the purpose of Pharisees in Lukan
theology
Construindo uma identidade cristã em Lucas-Atos: o propósito dos fariseus na
teologia lucana
Monica Selvatici 170
- Gregorio Magno, *Rom. 11, 25-26* y la conversión de los judíos en el fin de los tiempos
Gregory the Great, Rom. 11, 25-26 and the conversion of the Jews at the end of the times
Rodrigo Laham Cohen 181
- Do mercado de livros ao acampamento militar: um estudo da difusão da Eneida
no Império a partir dos *exercitationes scribendi*
From the Book Market to the Military Camp: a study about the dissemination of the
'Aeneid' in the Roman Empire from the point of view of the 'exercitationes scribendi'
Thiago Eustáquio Araújo Mota 200

Resenhas *Reviews*

- Pluralidade em tempo de cristianização: a concepção das identidades cristãs no
Norte da África (200-450 d.C.)
Plurality in the time of Christianization: the conception of Christian identities in
North Africa (200-450 AD)
REBILLARD, É. *Christians and their many identities in Late Antiquity, North*
Africa, 200-450 CE. London: Cornell University Press, 2017. 144 p.
Ludimila Caliman Campos 221
- Diferentes percepções da pesquisa histórica
Different perceptions of the historical research
FUNARI, Pedro Paulo; CARVALHO, Margarida Maria de; JOSÉ, Natália Frazão
(Org.). *Diversidades epistemológicas: a teoria aplicada à pesquisa histórica*.
Curitiba: Prismas, 2016. 401p.
Stephanie Martins de Sousa 224

Dossiê

Dossier

O estudo da África Antiga: perspectivas de investigação
The study of the Ancient Africa: perspectives of investigation

Apresentação

Introduction

Belchior Monteiro Lima Neto

Em meados do século XIX, Hegel, em sua *Filosofia da história*, assim se referia à África: “[ela] não faz parte da história do mundo. Não tem [...] progressos a mostrar, movimentos históricos próprios” (HEGEL, 1995, p. 174). Segundo esta visão, o continente africano, sobretudo a região subsaariana, não poderia ser historicizado, estando relegado a aparecer como figurante de um passado centrado na Europa. A negação de uma história africana, ou a descrença na possibilidade de escrevê-la, ainda encontrava eco nos meios acadêmicos em meados do século XX, como demonstra Fage (2011, p. 8-9), ao reproduzir a fala do famoso professor de Oxford, Sir Hugh Trevor-Hoper, que afirmara, em 1963, não haver uma História da África, mas tão somente a dos europeus no continente.

Seguindo as considerações do historiador guineense Carlos Lopes (1995), em artigo intitulado *A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos*, existiram três grandes correntes de interpretação histórica acerca da África, relacionadas a contextos políticos diversos: a denominada corrente da inferioridade, identificada com o período colonial em África; e da superioridade, associada ao pan-africanismo e à descolonização; e os novos estudos acerca do continente, que se aproximam, em grande medida, de perspectivas interpretativas pós-coloniais.

A corrente da inferioridade africana, fruto de décadas de dominação colonial, teria como importante marco teórico o paradigma hegeliano, que marginalizava a história do continente negro, pensando-a como um apêndice da europeia. Já a corrente da superioridade, emergente no percurso da descolonização, buscou promover a valorização da História da África, sem, contudo, romper com categorias tradicionais e com a própria dicotomia colonizador/colonizado, sendo, por isso, representada, por Lopes (1995), como a que exprimia o modelo da pirâmide invertida, refutando o discurso colonial e o substituindo por um similar nacionalista.¹

¹ A despeito das críticas de Lopes (1995), os historiadores filiados à corrente da pirâmide invertida foram responsáveis pela constituição de um importante projeto historiográfico, patrocinado pela UNESCO, nos anos 1960: a coleção *História Geral da África*, que esquadrinhou a história do continente da Antiguidade à época contemporânea.

No tocante à Antiguidade greco-romana, exemplos das correntes da inferioridade e da superioridade africanas são apresentados por Claude Lepelley (2016, p. 421-426), em conferência denominada *Os romanos na África ou a África romanizada? Arqueologia, colonização e nacionalismo na África do Norte*. Analisando o discurso dos historiadores europeus do período colonial, Lepelley destaca a chamada Épica do retorno, que associava as ruínas e inscrições romanas existentes no norte da África como o resultado da herança de uma colonização europeia antiga. Retomando a fala de René Cagnat (1913, p. 776): “nós podemos sem medo comparar nossa ocupação da Argélia e da Tunísia àquela das mesmas províncias africanas pelos romanos. Como eles, [...] nós tentamos ganhá-la para a civilização”. Implícito a tal perspectiva, estava a noção dos africanos – dos berberes, sobretudo – como bárbaros e incapazes de constituir uma civilização e entidades politicamente centralizadas. Eles permaneceriam, desde sempre, confinados em organizações tribais dispersas, nômades e sem história.

A partir dos anos 1960, em decorrência dos movimentos de independência nacional no norte da África, a produção historiográfica tomou um novo rumo, encaixando-se no modelo da superioridade africana delineado por Lopes (1995). Como a sua predecessora eurocêntrica, procurou-se encontrar, no passado, a antecipação da realidade histórica vivenciada no momento de sua produção, mas agora dando voz aos episódios de sublevação local, exemplificados, entre outros, nos embates de Jugurta, Tacfarinas e Firmo ao domínio romano na região. A revalorização da resistência local, nesse sentido, se tornara elemento fundamental para a própria construção das identidades nacionais de recentes Estados independentes, como nos casos do Marrocos, da Argélia e da Tunísia. O que se observava, como destaca Lepelley (2016, p. 426), era uma desafricanização do passado romano, visto como a história dos europeus na África, numa “visão que era apenas o negativo, no sentido fotográfico do termo, daquela dos historiadores da época colonial”.²

Nas três últimas décadas, novas perspectivas, menos “politizadas” e influenciadas por uma viés pós-colonial, ganharam força entre os africanistas, destacando-se autores com investigações relacionadas a temáticas variadas e identificadas com a Nova História Política e Cultural, atuando em pesquisas concernentes às mais diversas cronologias. Pode-se destacar, no conjunto de uma historiografia cada vez mais extensa, nomes como John Thorthon (2003) e Paul Gilroy (2001), no que tange ao período moderno, e Claude Lepelley (2016) e David Mattingly (1994), com trabalhos vinculados à Antiguidade greco-romana. É possível identificar, como ponto de convergência destas análises, o papel

² Lepelley (2016, p. 436-437) concebe a África romana a partir de uma cronologia de longa duração (oito séculos) e como uma região híbrida, com uma profunda e complexa interação romano/púnico/berbere, constituindo o que ele denomina como a sociedade romana-africana.

ativo e dinâmico ocupado pelos africanos na construção de sua história, enfatizando o continente negro como fundamental na constituição do passado da humanidade.

A atuação dos africanos na formulação de sua própria história serviu também como fio condutor das discussões levadas a cabo neste dossiê. De início, tal fato pode ser observado na entrevista concedida a *Romanitas* por José Rivair Macedo, na qual o autor tece importantes considerações acerca das perspectivas atuais da africanologia e da consolidação do campo da História da África Antiga no Brasil. Deve-se destacar, ainda, os artigos de Anderson Oliva, Joana Clímaco e Margaret Bakos, compreendendo investigações que destacam a representação do Egito na Antiguidade e na historiografia contemporânea, além das relações políticas e econômicas entre o vale do Nilo e o País de Punt, no período faraônico. Outra instigante contribuição é oferecida por Maria Cristina Kormikiari, que analisa, a partir da interpretação de dados arqueológicos provenientes de diversas regiões do Mediterrâneo ocidental, o papel central desempenhado por Cartago na difusão do ritual fenício-púnico de sacrifícios humanos, realizados em diversos santuários púnicos – *tofets* – distribuídos pelo norte da África, Sardenha, Sicília e Malta. Por fim, digna de nota é a problematização sobre duas importantes personagens romano-africanas: Apuleio de Madaura e Cipriano de Cartago. O primeiro, fonte imprescindível no que tange ao estudo da filosofia, da magia e dos cultos de mistérios praticados no norte da África em meados do século II; o segundo, um dos mais destacados bispos e autores cristãos tardo-antigos, cujo pensamento é fundamental para a compreensão da realidade da comunidade cristã cartaginesa no século III. Como um todo, os artigos e a entrevista que compõem a atual edição de *Romanitas* apresentam ao leitor uma África Antiga complexa e plural, composta por um mosaico de sociedades e culturas de matrizes diversas – egípcia, púnica, númida e romana, incluindo o elemento cristão.

Referências

- CAGNAT, R. *L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire sous les empereurs*. Paris: Imprimerie Nationale, 1913.
- FAGE, J. D. A evolução da historiografia africana. In: KI-ZERBO, J. *História geral da África: metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Cortez, 2011, p. 1-23.
- GILROY, P. *O Atlântico negro*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2001.
- HEGEL, F. *Filosofia da História*. Brasília: UnB, 1995.
- LEPELLEY, C. Os romanos na África ou a África romanizada? Arqueologia, colonização e nacionalismo na África do Norte. *Heródoto*, v. 1, n. 1, p. 418-437, 2016.

LOPES, C. A pirâmide invertida: historiografia africana feita por africanos. Colóquio Construção e Ensino da História da África. *Actas...* Lisboa, 1995, p. 21-29.

MATTINGLY, D. J. *Tripolitania*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.

THORTHON, J. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico*. Rio de Janeiro: Campus, 2003.

Entrevista com José Rivair Macedo: a consolidação do campo de História da África Antiga no Brasil*

Interview with José Rivair Macedo: the consolidation of the field of Ancient Africa History in Brazil

José Rivair Macedo é doutor em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, sendo hoje um dos mais importantes africanistas brasileiros. Na atualidade, é Professor Titular do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), e bolsista de produtividade Nível 1D do CNPq. Nas últimas décadas, atuou em pesquisas vinculadas à História das Sociedades Africanas Antigas, com ênfase nas formações político-sociais mandinga e songai entre os séculos XIII-XVI, além de desenvolver estudos relacionados à africanologia e à percepção historiográfica acerca do continente africano. Em sua vasta produção editorial, destacam-se obras de referência para a consolidação do campo da História da África no Brasil, tais como *História da África* (2013), *O pensamento africano no século XX* (2016) e *Dicionário de História da África: séculos VII a XVI* (2017), este último em coautoria com Nei Lopes. Por conta de sua atuação, Macedo coordena o Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos e a Rede Multidisciplinar de Estudos Africanos do Instituto Latino-Americano de Estudos Avançados, ambos da UFRGS, e é sócio da Academia Portuguesa de História e da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros.

1. Belchior Monteiro Lima Neto: Ainda há poucas décadas era comum associar-se a História da África às noções de invisibilidade, passividade e imobilidade, perpetuando-se, como lugar de memória, a visão hegeliana da inexistência de uma história africana. Diante desse quadro, como o senhor avalia o florescimento dos estudos de História da África a partir da segunda metade do século XX?

José Rivair Macedo: Em primeiro lugar, agradeço pelo convite para esta entrevista e cumprimento a equipe editorial pela decisão de reservar espaço de destaque aos temas da Antiguidade africana. É uma iniciativa importante para a valorização de um campo de estudos que necessita de estímulos em nosso país.

* Entrevista concedida a Belchior Monteiro Lima Neto em 15 de setembro de 2017.

Em relação à pergunta, entendo que o nascimento de uma historiografia africana, feita a partir da África, está associado ao contexto da descolonização, nos anos 1950-1960. Em meados do século XX, havia certo consenso, fosse na Europa ou na América, fosse na África, que as independências e a constituição de Estados-nações autônomos na África supunham a recuperação de uma perspectiva histórica negada na fase inicial do colonialismo. Obras importantes produzidas naquele contexto, como *Nations nègres et culture*, de Cheikh Anta Diop (1954), e *Consciencism*, de Kwame Nkrumah (1962), advogavam a ideia da recuperação de um passado grandioso como elemento central para uma tomada de consciência e uma ação conjunta no presente.

Essa perspectiva do "nacionalismo africano" motivou, aliás, dois importantes modelos de interpretação que exerceriam grande influência nas décadas posteriores entre os pesquisadores africanos e afro-americanos: o modelo "afrocentrista", proposto por Cheikh Anta Diop, cuja aposta residia na anterioridade e superioridade de uma civilização africana matricial para o mundo; e o modelo "africano", proposto por Joseph Ki-Zerbo, cujo acento foi colocado nas dinâmicas e processos históricos endógenos. Deste modelo resultaria, aliás, o projeto mais bem-sucedido de uma perspectiva africana descolonizada, a coleção *História Geral da África*, patrocinada pela UNESCO.

Enquanto isso, na própria Europa, iniciativas acadêmicas viriam oferecer uma base de pesquisa científica ao campo dos estudos africanos, com o fortalecimento de grupos, núcleos e centros de pesquisa na Inglaterra e na França, capitaneados por pesquisadores como Roland Oliver e John Fage, entre outros, e com o aparecimento de periódicos especializados, como *The Journal of African History* (1961) e *Cahiers d'Etudes Africaines* (1960). Nos Estados Unidos, os pesquisadores Melville Herskovitz e Jan Vansina lançavam as bases dos estudos africanos em universidades estadunidenses, e surgia no Brasil, entre os anos 1959-1964, a primeira instituição dirigida especificamente aos estudos especializados sobre o continente africano, o *Centro de Estudos Afro-Orientais* (CEAO) da Universidade Federal da Bahia.

2. *A experiência histórica do continente africano é riquíssima, na medida em que a África é o berço da hominização e de civilizações ancestrais como a egípcia e a núbica, dois dos primeiros Estados constituídos pelo homem. Apesar disso, a África Antiga e Medieval, ao menos no Brasil, ainda é uma subárea do conhecimento histórico pouco desenvolvida. Dentro deste contexto, qual sua opinião sobre as atuais perspectivas de investigação acerca da História da África Antiga e Medieval no País?*

R: Entre os diversos problemas associados ao campo da história africana estão os da definição conceitual e metodológica, e os da periodização e do enquadramento cronológico. Não tenho qualquer dúvida sobre o caráter positivo do alargamento dos conhecimentos sobre a África em estudos que têm como referência a história de formações sociais e estatais extra-africanas. Para o período da Antiguidade Oriental e da Antiguidade Clássica, refiro-me ao aumento do número de estudos sobre aspectos internos da organização estatal e das relações sociais no Egito,¹ das formas de inserção e interação de norte-africanos com fenícios em Cartago ou de norte-africanos com romanos, vândalos e bizantinos, por exemplo.²

Em minha opinião, entretanto, a constituição de uma História da África a partir de referenciais africanos supõe a problematização dos referenciais eurocêntricos que se impuseram no estudo da história. Não me parece descabido levantar algumas questões aparentemente simples, cujas respostas, todavia, não são consensuais entre os pesquisadores: em que bases conceituais, teóricas e metodológicas convêm pensar a Antiguidade africana? Os limites cronológicos seriam os mesmos daqueles que estamos acostumados a aplicar para a Antiguidade Oriental e a Antiguidade Clássica? Onde considerar o início e o fim do período da Antiguidade africana? Quais serão os marcos temporais significativos para a periodização da história africana?

Neste mesmo sentido, considero no mínimo problemática a identificação de uma "História Medieval" na África, a começar pelo fato de os elementos culturais e históricos cristãos, associados a essa periodização da história europeia, serem de modo geral estranhos aos povos do continente africano do período anterior ao século XV (com exceção, parcialmente, dos povos do Magreb até o século VII, da civilização axumita, abissínia e da Núbia a partir do século IV).³ Nesse caso, o melhor seria procurar uma aproximação entre a África e o "Islã clássico", e não com a "Cristandade latina", que deu forma ao medievo tal qual o concebemos – ele próprio, aliás, um conceito inventado pelos humanistas dos séculos XV-XVI como antítese da "modernidade". Tal distância cultural talvez seja um dos motivos pelos quais as sociedades africanas anteriores ao século XVI continuam a chamar pouca atenção dos pesquisadores, que, com raríssimas exceções, teimam em se aventurar para além dos limites do Mediterrâneo e do Saara.

¹ Ressalte-se, neste sentido, a contribuição essencial das pesquisas e do trabalho de formação realizado pelo Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso, da UFF, para o caso da Egiptologia no Brasil.

² Ver, por exemplo, as atas do importante colóquio organizado por Mustapha Kanoussi; Paola Ruggeri; Cinzia Vismara, *L'Africa romana: geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa* (1998).

³ Esta distinção não tem, entretanto, orientado os estudos de consagrados especialistas, cujas obras ostentam, desde os seus títulos, a referida comunhão histórica, como ocorre nos livros de Roland Oliver e Anthony Atmore (2001); Patricia Mckissak (1994) e Paulo Fernando de Moraes Farias (2004), entre outros.

Em defesa do que acabo de dizer, argumento que o fato de Sundjata Keita (c. 1190-1255), o primeiro *mansa* da antiga formação estatal englobante do atual Mali,⁴ ter sido contemporâneo de São Luís (1214-1270), governante do então Reino da França, não cria entre eles qualquer correspondência histórica, a não ser do ponto de vista cronológico. Ambos eram não apenas mutuamente desconhecidos, mas possuíam visões de mundo, experiências sociais e concepções políticas distintas e não compartilhadas. Cerca de um século depois da morte dos dois, quando o rei Jaime de Aragão presenteou o rei francês Carlos V com um belíssimo mapa portulano desenhado pelo judeu Abraão Cresques, a corte francesa dos Valois teve provavelmente a oportunidade de visualizar as rotas, cidades e oásis do gigantesco deserto do Saara, e nesta produção cartográfica puderam ver, pela primeira vez, a representação gráfica de um governante negro-africano. Embora apareça retratado em posição de majestade, o que se vê é a reprodução dos cânones de representação do poder dos monarcas medievais: um homem negro sentado em um trono com as pernas levemente cruzadas, portando uma coroa na cabeça, segurando um cetro com uma flor de lis em uma mão e uma pepita de ouro na outra – de modo similar aos imperadores do Império Germânico, que eram retratados portando, na mão direita, a representação do *Orbis Terrarum*. A África e o governante africano constituem, neste caso, uma representação imaginada, como François de Medeiros sublinhou há bastante tempo.⁵ As correspondências de sentido para as organizações políticas africanas daquele período não devem ser buscadas diretamente na Arábia ou em modelos muçulmanos orientais, mas nos processos constitutivos de modelos islâmicos propriamente africanos, gestados a partir do Magreb, em particular do Marrocos nos períodos Almorávida e Almôada, ou a partir do Egito nos períodos de hegemonia Fatímida, Ayyubida e do Sultanado Mameluco.

Este deslocamento obriga os(as) pesquisadores(as) a encontrar alternativas de análise documental, aparato conceitual e teórico específicos – sob o risco de não avançar rumo a um conhecimento descolonizado dos povos africanos e de sua história.⁶ Isto vem sendo parcialmente feito desde as décadas de 1970-1980, quando especialistas em estudos árabe-muçulmanos, como o francês Joseph Cuocq, o inglês John Hunwick, o brasileiro Paulo Farias e, sobretudo, o israelense Nehemia Levtzion, disponibilizaram aos pesquisadores repertórios documentais escritos originalmente em árabe em ótimas traduções para as línguas europeias.⁷ Ao mesmo tempo, uma produção historiográfica feita

⁴ Título dos antigos governantes do antigo Estado mandinga, que exerceram hegemonia na Bacia do Níger entre os séculos XIII-XV, denominado usualmente como “Império do Mali”.

⁵ François de Medeiros (1985), José Rivair Macedo (2001) e Anderson Ribeiro Oliva (2008).

⁶ Aspectos salientados pelo sociólogo senegalês Ousmane Oumar Kane (2003).

⁷ Joseph Cuocq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale* (1985); Nehemia Levtzion e P. Hopkins, *Corpus of early Arabic sources for West African History* (2000); John Hunwick, *Timbuktu and the Songhay Empire* (2003).

por especialistas africanos, como Djibril Tamsir Niani para a Guiné-Conacri, Madina Ly Tall e Zakari Dramani-Issifou para o Mali, Pathé Diagne para o Senegal, e mais recentemente por Shaka Bagayogo, Moussa Paré e Idrissa Ba têm insistido no estudo das tradições ancestrais e nas formas de expressão do poder nas sociedades africanas em processo de contato com o mundo muçulmano, de olho mais nas singularidades das formações sociais e estatais de longa duração do que nas rupturas e descontinuidades históricas introduzidas pelo Islã.

Também a conhecida periodização da “África pré-colonial” comporta visões generalizantes construídas de fora, a partir de modelos de interpretação hierarquizantes pouco favoráveis à autonomia histórica das dinâmicas africanas. Isto explica, segundo penso, que os trabalhos de pesquisa feitos no Brasil digam respeito quase sempre ao período posterior aos séculos XV-XVI, quando a África atlântica tendeu a ser inserida no Sistema-Mundo ocidental. Explica igualmente que os trabalhos de pesquisa relativos ao período anterior tenham sido elaborados a partir dos referenciais mediterrânicos, que são mais usuais entre nós.⁸

3. Apesar do relativo crescimento, no Brasil, de pesquisas acadêmicas vinculadas à África romana e ao Egito antigo, com diversas dissertações e teses defendidas nas últimas décadas, ainda são poucos os estudos devotados a outros domínios da história africana, tais como aqueles referentes aos reinos medievais de Gana, Mali e Songai, na África Ocidental. Em sua opinião, como podemos explicar esse descompasso?

R: Creio que, em parte, tal descompasso se deva aos critérios de escolha dos pesquisadores no momento da identificação da área preferencial de estudo e pesquisa. Salvo engano, prevalece, no Brasil, a opção de estudo pela África dos PALOP (Países Africanos de Língua Oficial Africana), o que, de imediato, condiciona a escolha dos temas ao mundo africano Atlântico ou, no máximo, ao mundo africano Índico (para o caso de Moçambique). Realmente, pouquíssimos foram aqueles que optaram por outros ambientes e culturas, mas as exceções produziram resultados significativos.

Um dos maiores africanólogos da atualidade é o brasileiro Paulo Fernando de Moraes Farias, que atua no *Center for West African Studies*, da Universidade de Birmingham. Na segunda metade da década de 1960, ele deu início à sua formação como africanista, deslocando-se não a Paris ou Londres, mas para a República de Ghana, onde realizou seus estudos iniciais na área. Em vez de procurar as conexões históricas entre as sociedades

⁸ Algumas exceções são os trabalhos de Fábio Frizzo (2010); Bruno Veras (2015); Fábio Amorim Vieira (2016).

africanas ocidentais com o Brasil (como as da atual Nigéria, Togo e Benin), optou pelo estudo das relações históricas entre as sociedades magrebina com o mundo ibérico medieval – com pesquisa de mestrado acerca da constituição do Estado almorávida (séculos XI-XII).

Ao estudar árabe e depois o *tifinagh*,⁹ Paulo Farias tornou-se pesquisador de renome internacional, especializado no estudo dos manuscritos e da epigrafia afro-muçulmana, com notável trabalho de edição e interpretação de um vasto *corpus* de documentação escrita na área saeliana e saariana entre os séculos XII-XVIII, sendo o responsável pela publicação de uma coletânea de fontes que renovou os estudos africanos antigos, o livro *Arabic Medieval inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, chronicles and Songhay-Tuareg History* (2003). Grande conhecedor das crônicas africanas de Tombuctu, ele participou diretamente dos debates da formação do campo da Africanologia e teve papel de relevo na formação de especialistas nas últimas décadas,¹⁰ embora seu trabalho não tenha despertado o merecido interesse no mundo acadêmico brasileiro e em nosso mercado editorial – o que é uma lástima para todos nós.

4. Nas últimas décadas, os estudos de História Antiga e Medieval têm incorporado cada vez mais o aporte da cultura material, numa evidente aproximação com a Arqueologia, propondo-se interpretações alternativas sobre o passado africano e rompendo-se o caráter logocêntrico da escrita da História até há pouco predominante. Em que medida as pesquisas relacionadas à África Antiga e Medieval têm se beneficiado dessa aliança entre História e Arqueologia?

R: Desde o período colonial, na África Ocidental Francesa, a Arqueologia esteve entre as disciplinas valorizadas pelos agentes metropolitanos. Foi durante uma missão científica realizada por Bonnel de Mézières, em 1912, que se deu a identificação de Kumbi Saleh, a capital do antigo Estado de Ghana, que logo começou a ser estudada. Nas décadas seguintes, o *Institut Français d'Afrique Noire* (IFAN) contou com o aporte de dois pesquisadores com formação em Arqueologia, Raymond Mauny e Jean Devisse. Ambos desempenharam papel de destaque na formação de jovens antropólogos e arqueólogo na África e na Europa durante as décadas de 1950-1970.

Paralelamente, as pesquisas em Egiptologia desenvolvidas por Cheikh Anta Diop serviram de base para a criação, em 1968, do Laboratório de Rádio-Carbono na então recém-fundada Universidade de Dakar, onde viriam a ser desenvolvidas análises para determinar os vínculos histórico-culturais entre o Egito antigo e a África negra. De modo

⁹ Antiga escrita do grupo tamacheque, ou tuareg.

¹⁰ Para algumas avaliações de seu trabalho, ver Jean-Louis Triaud (2006) e Bertrand Hirsch (2005).

mais geral, somente a partir dos anos 1980 os países da África ocidental puderam contar com quadros intelectuais formados no próprio continente, e de lá para cá tem havido pesquisa regular em diferentes sítios.

Nesse período de afirmação de uma Arqueologia africana, os temas e debates valorizados relacionavam-se, via de regra, com a Arqueologia monumental: um dos mais célebres disse respeito à localização e datação do assentamento histórico de Niani, a sede de governo dos mansas do Mali.¹¹ Em data mais recente, projetos de pesquisa com grande aporte internacional têm sido realizados em áreas do litoral da Costa do Marfim e da Costa do Ouro, na área cultural Akan, por investigadores locais associados a norte-americanos interessados pela Arqueologia da Diáspora africana no Atlântico. Além do estudo das estruturas das fortalezas e aldeias circunvizinhas a elas, o foco tem sido dirigido para a análise dos vestígios da cultura material (cerâmica, utensílios, metalurgia) no período anterior e posterior aos contatos entre as comunidades costeiras com os europeus, e as alterações técnicas, econômicas e sociais decorrentes.¹²

No Nordeste do continente, excetuando a notável tradição da Arqueologia egípcia e núbica aplicadas à Antiguidade africana, pouco tem sido feito em sítios localizados além das primeiras cataratas do Nilo. Embora algumas missões arqueológicas de origem norte-americana e polonesa tenham estudado os vestígios arquitetônicos das comunidades de Faras e de Ksar Ibrim, estes estão entre os raros sítios bem estudados da Núbia cristã. Para Axum e a Abissínia, investigações sistemáticas têm sido realizadas por equipes sob a coordenação de François-Xavier Fauvelle Aymard e Bertrand Hirsch, que incidem seja nas estruturas arquitetônicas e correspondente cultura material e representações das igrejas rupestres, seja nos vestígios das comunidades muçulmanas do Chifre da África, correspondentes cronologicamente ao período da Idade Média europeia.¹³

Para a área situada abaixo do Estreito de Bab-el-Mandeb, alguns projetos com financiamento internacional têm recuperado a monumentalidade de comunidades swahili, como aquele coordenado por Stéphane Pradines, do Institut Français d'Archeologie Orientale, nas antigas mesquitas e palácios da cidade de Gedi, no Quênia. Mais para o Sul, encontra-se o prestigioso sítio do Grande Zimbabwe, em torno do qual foram realizados diversos programas de pesquisa que se estenderam a outras formações culturais da comunidade shona ou correlatas, em países como a África do Sul (Mapungbwe) e Moçambique (Manyikeni).

¹¹ Ver François Xavier Fauvelle-Aymar (2012).

¹² Christopher R. DECORSE (2013).

¹³ Os resultados de pesquisas arqueológicas desenvolvidas em diferentes partes do Nordeste do continente aparecem no livro de François Xavier Fauvelle-Aymar, *Le rhinocéros d'or: histoires du Moyen Age africain*. (2013). Ver resenha em Maria Cristina Cortez Wissenbach (2016).

Moçambique é, dos Estados africanos da comunidade lusófona, o que dispõe de alguma tradição de pesquisa arqueológica. Em Angola, são muito incipientes as investigações da Arqueologia histórica, e o pouco que se fez privilegiou a Pré-História ou determinados lugares considerados como patrimônio nacional ou mundial, como é o caso do sítio da antiga sede dos governantes do reino do Congo. Registre-se, aliás, que acaba de ser concluída a primeira pesquisa de caráter arqueológico sobre a África no Brasil, relativa às formas de apreensão da paisagem no sítio de Mbanza Kongo – situada ao norte da atual República de Angola.¹⁴

5. Na obra História da África (2015, p. 7), o senhor afirma que “o objetivo [da lei 10.639/03] é romper com o silêncio que persiste nos currículos tradicionais e ampliar o espaço da África e dos africanos na memória coletiva do Brasil”. Nesse sentido, qual a importância desta legislação para a consolidação do campo de História da África no país?

R: Ao tornar obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no ensino fundamental e médio, a legislação antirracista inaugurada pela Lei n. 10.639/2003, atualizada pela Lei n. 11.645/2008 e consubstanciada no Artigo 26-A da LDB, forçou os órgãos públicos a estimular a produção de material didático-pedagógico que desse suporte adequado aos educadores e, por extensão, forçou as Universidades, sobretudo as IFES, a introduzir na grade curricular dos cursos de História disciplina(s) obrigatória(s) de História da África. Parece-me indubitável a relação entre o aparecimento desta legislação e o fortalecimento da área dos estudos africanos em geral, e da História da África em particular. Não quer dizer, todavia, que tal fortalecimento tenha produzido reflexos diretos na sala de aula ou nas experiências de ensino fundamental e médio, inclusive porque as exigências técnicas, teóricas e metodológicas inerentes ao campo acadêmico quase sempre não são orientadas pelas necessidades educacionais, nem por convicções de natureza ético-política – como me parece ser o caso.

6. Alguns historiadores criticam pontos específicos da lei 10.639/03, sugerindo que ela tenderia a reforçar a polarização étnico-racial (brancos x negros; europeus x africanos), bem como incentivaria o retorno de uma História Política aos moldes tradicionais pelo fato de enfatizar datas comemorativas e propor a heroicização de personagens históricas, a exemplo de Zumbi dos Palmares. Haveria algum fundamento nessa crítica à legislação?

¹⁴ Bruno Pastré Máximo (2016).

R: É muito provável que os críticos da Lei 10.639/2003 desconheçam a resolução do Conselho Nacional de Educação, datada de 17/06/2004, que estabelece as *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana*. Numa leitura desse documento, que serve de fundamentação para a aplicação da legislação antirracista, veremos que o objetivo dela é promover a inclusão de elementos estruturantes das tradições e da cultura afro-brasileira nos planos de ensino e programas escolares como forma de introduzir a prática de uma educação baseada no princípio da diversidade.

O elemento central não é, portanto, a introdução de conteúdos de História, mas a efetivação de uma educação antirracista. Trata-se de uma ação afirmativa no âmbito educativo com a finalidade de promover o reconhecimento e a valorização dos afro-brasileiros, de modo a tornar mais equilibrada a dimensão multicultural e multiétnica de nossa sociedade – pensada até então a partir de moldes eminentemente europeus. O ponto central dessa legislação não diz respeito meramente à inclusão de temas vinculados à África e aos afro-brasileiros – inclusive porque, dependendo do modo como isso seja feito, o efeito pode ser pior do que o esperado –, e sim a uma alteração de caráter epistemológico e didático-pedagógico que leve em conta o caráter matricial dos aportes africanos e indígenas (é bom não se esquecer disso) na formação de nossa sociedade.

A base conceitual das diretrizes é retirada não de concepções racializadas – que visa a combater – ou de concepções identitárias hegemônicas, mas do princípio estruturante da diversidade cultural, social e política e do respeito às diferenças. Ali, nunca é dito que se deva abandonar o estudo dos aportes europeus (ibéricos ou não), mas de considerar com ênfase parecida outros aportes constituintes, que até aqui foram vistos como mera “contribuição”. Numa das passagens luminosas do documento, os(as) legisladores(as), baseando-se em Frantz Fanon, afirmam literalmente: “os descendentes dos mercadores de escravos, dos senhores de ontem, não têm, hoje, de assumir culpa pelas desumanidades provocadas por seus antepassados. No entanto, têm eles a responsabilidade moral e política de combater o racismo, as discriminações e, juntamente com os que vêm sendo mantidos à margem, os negros, construir relações raciais e sociais sadias, em que todos cresçam e se realizem enquanto seres humanos e cidadãos. Não fossem por estas razões, eles a teriam de assumir, pelo fato de usufruírem do muito que o trabalho escravo possibilitou ao país”. Na continuação, é afirmado claramente que o que interessa não são os vínculos com o passado, mas qual tipo de sociedade e de relações sociais (e raciais) desejamos para o futuro.

Assim, segundo penso, o que menos importa é insistir em abordagens da História Política convencional, cujos nexos são articulados em torno do Estado e das elites que o

controlam. Nem em abordagens de uma África distante espacialmente e temporalmente. Interessa, creio, o fortalecimento dos vínculos históricos entre as sociedades africanas e as comunidades afrodescendentes em situação de Diáspora. De todo modo, a recuperação da história do continente, em si mesma, apresenta potencial antirracista ao devolver aos povos africanos capacidade de gerir o seu destino e criar as condições autônomas de seu futuro. Fazemos nossas as palavras do historiador nigeriano Toyn Falola, para quem é preciso restituir aos africanos o seu “poder de definição”, e isto significa, em primeiro lugar, escolher qual interpretação eles preferem dar ao seu passado.¹⁵

O ponto central das diretrizes curriculares e da legislação antirracista, no entanto, tem que ver diretamente com os afro-brasileiros, e não com os africanos em si. Sem cair na cilada da etnogênese e do essencialismo, interessa antes de mais nada reconhecer a historicidade e capacidade de agência histórica dos(as) africanos(as) e seus(uas) descendentes mantidos(as) durante séculos no Brasil em condição de cativo, e impedidos(as) após o encerramento formal do regime escravista de gozar plenamente da condição de cidadãos(ãs) brasileiros(as). Do ponto de vista do conteúdo, trata-se de aproximar as práticas de sala de aula aos resultados inovadores obtidos pela historiografia do Pós-Abolição, em que os(as) negros(as) passam a ser reconhecidos como sujeitos de sua própria história, capazes de resistir culturalmente ao profundo estado de privação durante o sistema escravista e reinventar sua existência em condição diaspórica (por intermédio de variados processos de reinserção social), capazes de resistir social e politicamente em variadas formas de organização social (das irmandades e clubes negros aos quilombos e aos movimentos políticos organizados), capazes de expressar suas experiências e vivências (por meio da tradição religiosa de matriz africana, das festas e da musicalidade, mas também da literatura e da arte), capazes de reivindicar seu lugar na sociedade e nos organismos de representação do Estado, enfim, capazes de ser agentes e sujeitos plenos de sua história.

7. Decorridos quatorze anos de implementação da lei 10.639/03, quais foram, em sua opinião, os resultados práticos no que diz respeito ao ensino da História da África Antiga e Medieval?

R: Pelas razões já apresentadas, que explicam, segundo penso, o descompasso entre a produção acadêmica e os processos de ensino-aprendizagem, creio que, no caso do ensino de história das antigas sociedades africanas, os resultados práticos não foram

¹⁵ Ver Toyn Falola (2007).

significativos. Excetuando a inclusão parcial de informações gerais sobre algumas delas em livros didáticos, pouco foi feito neste sentido. Eu mesmo coordenei, entre 2008-2010, um convênio entre a Universidade Federal do Rio Grande do Sul e o SECADI-MEC, nos termos do Programa UNIAFRO, com a finalidade de produzir material didático para dar suporte ao ensino da história africana anterior ao século XVI. O desenvolvimento do projeto “Viajando pela África com Ibn Battuta” produziu como resultados um vídeo-documentário, com a reconstituição histórica da viagem de Ibn Battuta ao “Império do Mali” no século XIV, um livro de apoio, destinado aos professores com diversos textos de contextualização histórica assinados por pesquisadores, e um caderno de estudos destinado aos estudantes, além de um sítio eletrônico com informações gerais sobre a pesquisa e um grande banco de imagens, mapas e subsídios de pesquisa, que deveriam ser hospedados na internet pelo SECADI-MEC. Após a preparação do material e o envio às instâncias governamentais, nenhuma resposta foi dada até o momento, de modo que praticamente todo o material permanece inédito, com exceção do vídeo, que acabou sendo disponibilizado no youtube.¹⁶

8. Ao longo da última década, diversos pesquisadores têm assinalado como um dos pontos críticos para a efetiva implementação do Ensino de História da África o quase anonimato das sociedades africanas da Antiguidade e da Idade Média nos currículos escolares da Educação Básica. Como o senhor avalia o tratamento dispensado, na atualidade, aos conteúdos de História da África Antiga e Medieval pelos livros didáticos?

R: Considero o livro didático como o elo mais fraco da cadeia por meio da qual se constitui o processo de ensino-aprendizagem, e digo isso não apenas como professor, mas também como autor deste tipo de publicação.¹⁷ Primeiro porque, ao ser concebido a partir de uma dada unidade de sentido, em geral vinculada ao que Jean Chezneaux denominou de “quadripartismo histórico” para a periodização de fundo eurocêntrico,¹⁸ e a uma narrativa articulada a partir de nexos causais de natureza eminentemente “estadocêntrica”, o caminho mais fácil às equipes editoriais responsáveis pela produção de livros didáticos é a inserção de conteúdos em uma estrutura de conhecimentos já estabelecida. Anderson Ribeiro Oliva, um dos maiores conhecedores brasileiros das questões relativas ao

¹⁶ Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LpEuYhAsp3Y>>.

¹⁷ Entre os anos 1992-1998 preparei, em co-autoria com Mariley Wanderley Oliveira, o projeto didático *Uma história em construção* (4 volumes), publicado e distribuído pela Editora do Brasil até o ano de 2008. No mesmo período, escrevi diversos livros paradidáticos, entre os quais *A Mulher na Idade Média* (1989); *Movimentos Populares na Idade Média* (1992); *Religiosidade e messianismo na Idade Média* (1996); *Belo Monte* (1997).

¹⁸ Ver Jean Chezneaux (1995, p. 92-99).

ensino de História da África no Brasil, apontou em seus estudos os limites inerentes ao conhecimento transmitido por intermédio da literatura didática, que, embora tenha alterado sua forma e estilo narrativo, não introduz inovações epistemológicas que tornem possível a diversificação de abordagem. Conforme ele aponta, um dos maiores problemas encontrados nesse tipo de material tem que ver com o fato de que a África passa a ser tratada apenas a partir do contexto do tráfico de escravos, como se o continente não tivesse uma história anterior à escravidão atlântica. Os conceitos e categorias de análise não levam em conta as especificidades das formações sociais e políticas africanas, que aparecem descontextualizadas, como se o continente constituísse o prolongamento do mundo ocidental. De minha parte, considero muito difícil qualquer ruptura de abordagem proveniente da literatura didática. Entendo que a responsabilidade da mudança cabe aos professores, orientadores pedagógicos e gestores da educação, responsáveis que são pela elaboração de planos e programas de ensino abertos à inovação e transformação dos currículos escolares. O livro didático é um entre outros instrumentos pedagógicos e não deve orientar a escolha de temas e estratégias de ensino, que compete exclusivamente aos educadores.

9. Nos últimos anos, o senhor tem publicado diversas obras de caráter paradidático voltadas para a capacitação de professores e alunos de graduação em História, a exemplo de História da África (2015); O pensamento africano no século XX (2016); e Dicionário de História da África: séculos VII a XVI (2017). Como o senhor observa o comportamento do mercado editorial das publicações voltadas para a História da África no que diz respeito à consolidação deste campo historiográfico?

R: Ao longo de 32 anos de carreira no magistério (27 dos quais no ensino superior, 23 em universidade pública) tenho procurado dividir minhas prioridades como professor, pesquisador e orientador de estudos, pois vejo essas atividades como indissociáveis e complementares. Em um país como o nosso, com enorme defasagem na formação docente de ensino fundamental e médio, restringir a atividade universitária apenas ao exercício da pesquisa e formação acadêmica pós-graduada constituiria um luxo que, em minha opinião, ainda não podemos ter. Para o ensino de História da África, o ideal seria conjugar os resultados de pesquisa empírica e debate teórico-conceitual com o saber histórico escolar, mas isso nem sempre é fácil de fazer em virtude do acesso restrito a materiais de boa qualidade em língua portuguesa, ou a determinados obstáculos de caráter conceitual e metodológico já apontados. Por outro lado, o mercado editorial brasileiro reagiu ao incremento da legislação antirracista e começa a conceder determinado espaço

aos temas africanos em publicações de caráter infanto-juvenil e de caráter didático. Resta fazer o mesmo em relação a temas afro-brasileiros.

10. Como coordenador do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros, Indígenas e Africanos da UFRGS, como o senhor observa o papel exercido pelos NEABIs no sentido de conferir maior visibilidade às sociedades africanas e a questões atinentes à cultura afro-brasileira nos meios acadêmicos brasileiros?

R: Desde meados dos anos 1990, os NEABIs têm paulatinamente desempenhado papel importante na introdução de procedimentos didáticos, questões teóricas e conceituais antirracistas no espaço acadêmico. São importantes centros de formação intelectual, de capacitação de professores e de difusão de perspectivas transformadoras, pautadas em conhecimento descolonizado. O surgimento da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), a criação de um Consórcio de NEABIs e a promoção regular de Congressos de Pesquisadores Negros (COPENE), em âmbito estadual, regional ou nacional, têm permitido a articulação de grupos de pesquisa e trocas acadêmicas enriquecedoras. Com a adoção de ações afirmativas em diferentes Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e História de todo o país, entendo que os NEABIs estão assumindo um novo papel, o de fornecer condições materiais e dar suporte acadêmico para a produção de conhecimento científico a partir de referenciais válidos no tratamento de questões atinentes às experiências negras e indígenas, vindos de autores(as) negros(as) e indígenas, portadores de visões de mundo, de discursos e práticas comprometidas com a erradicação ou pelo menos minimização das desigualdades de cunho étnico-racial.

Referências

- CHEZNEAUX, J. *Devemos fazer tábula rasa do passado?* São Paulo: Ática, 1995.
- CUOCQ, J. *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale*. Paris: Éditions du CNRS, 1985.
- DECORSE, C. R. Coastal Ghana in the first and second millennia AD. *Journal des africanistes* [En ligne], p. 75-2, 2005, mis en ligne le 15 décembre 2008, consulté le 14 août 2013.
- FALOLA, T. Nacionalizar a África, culturalizar o Ocidente e reformular as humanidades na África. *Afro-Ásia*, n. 36, p. 9-38, 2007.
- FARIAS, P. F. de M. *Arabic Medieval inscriptions from the Republic of Mali*. London: British Academy, 2004.

- FAUVELLE-AYMAR, F. X. *Le rhinocéros d'or: histoires du Moyen Age africain*. Paris: Alma Editeur, 2013.
- _____. *Niani redux*. En finir avec l'identification du site de Niani (Guinée-Conakry) à la capitale du royaume du Mali. *Palethnologie de l'Afrique, Palethnologie*, n. 4, p. 237-254, 2012.
- FRIZZO, F. *A Baixa Núbia como infra-estrutura para a construção da potência hegemônica egípcia na XVIII dinastia (1550-1323 a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- HIRSCH, B. L'Épigraphie africaine médiévale. Autour de l'ouvrage de Paulo Fernando de Morais Farias. Arabic Medieval inscriptions from the Republic of Mali. Epigraphy, chronicles and Songhay-Tuareg History. *Afrique & Histoire*, v. 4, p. 177-187, 2005.
- HUNWICK, J. *Timbuktu and the Songhay Empire: Al-Sadi's Ta'rikh al-Sudan down to 1613 and other contemporary documents*. Boston: Brill, 2003.
- KANE, O. O. *Les intellectuels non europhones*. Dakar: CODESRIA, 2003.
- KANOUSI, M.; RUGGERI, P.; VISMARA, C. (Ed.). *L'Africa romana: geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa*. Roma: Carocci, 1998.
- LEVTZION, N.; HOPKINS, J. F. P. *Corpus of early Arabic sources for West African History*. Princeton: Wiener, 2000.
- MACEDO, J. R. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Contexto, 1989.
- _____. *Belo Monte: uma história da Guerra de Canudos*. São Paulo: Moderna, 1997.
- MACEDO, J. R. M. Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval. *Signum*, v. 3, p. 101-132, 2001.
- _____. *Movimentos populares na Idade Média*. São Paulo: Moderna, 1992.
- _____. *Religiosidade e messianismo na Idade Média*. São Paulo: Moderna, 1996.
- MACEDO, J. R.; OLIVEIRA, M. W. *Uma história em construção*. São Paulo: Editora do Brasil, 2008.
- MÁXIMO, B. P. *Um lugar entre dois mundos: paisagens de Mbanza Kongo*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.
- MCKISSAK, P. *The royal kingdoms of Ghana, Mali and Songhay: life and medieval Africa*. New York: Henry Holt, 1994.
- MEDEIROS, F. de. *L'Occident et l'Afrique (XIII-XV siècles): images et representation*. Paris: Karthala, 1985.

- OLIVA, A. R. O. Da Aethiopia à África: as ideias de África, do medievo europeu à Idade Moderna. *Revista de História e Estudos Sociais*, v. 5, n. 4, 2008.
- OLIVER, R.; ANTHONY, A. *Medieval Africa (1250-1800)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- TRIAUD, J. Uma nova Idade Média saeliana a partir das inscrições árabes da República do Mali. *Afro-Ásia*, v. 34, p. 317-323, 2006.
- VERAS, B. *Périplo do ouvir, ver e narrar: a retórica e a alteridade na Rihla de Ibn Battuta (1304-1377)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.
- VIEIRA, F. A. *Os filhos da Núbia: cultura e deslocamentos na África antiga sob a XVIII dinastia egípcia (1550-1307 a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2016.
- WISSENBACH, M. C. C. *Varia historia*, v. 32, n. 58, p. 269-272, 2016.

Desafricanizar o Egito, embranquecer Cleópatra: silêncios epistêmicos nas leituras eurocêntricas sobre o Egito em manuais escolares de História no PNLD 2018

'Desafricanizing' Egypt, making white Cleopatra: epistemic silences about the Eurocentric readings on Egypt in the History textbooks evaluated in the PNLD 2018

Anderson Ribeiro Oliva*

Resumo: O artigo tenciona refletir sobre as narrativas produzidas em livros didáticos de História acerca dos sentidos e marcos civilizatórios africanos associados ao antigo Egito. A primeira parte do texto reserva uma (re)visita a alguns autores que discutem o assunto a partir da perspectiva africana e das teses do afrocentrismo e da afrocentricidade, como Théophile Obenga, Babacar Sall, Aboubacry Moussa Lam e Molefi Kete Asante. Dialogo também com as leituras que problematizam a questão da africanidade do Egito Antigo, mas sem seguir uma filiação afrocêntrica, a partir de autores como Elikia M'Bokolo e Ella Shohat. Por fim, como objetivo principal do ensaio, analisei um conjunto formado por três livros didáticos de História destinados ao ensino médio, aprovados no PNLD de 2018. A intenção foi perceber se os autores desses manuais compartilharam os olhares eurocentrados, marcados pela lógica moderna/colonial/racista sobre essa civilização antiga, ou se, em seus textos, enuncia-se uma crítica descentrada e atenta ao protagonismo histórico das sociedades africanas.

Abstract: The article aims to reflect on the narratives produced in didactic books about the senses and the African civilizational references associated with ancient Egypt. The first part of the text reserves a (re)visit to some authors who discuss the subject from the African perspective and the theses of Afrocentrism and Afrocentricity, such as Théophile Obenga, Babacar Sall, A. Moussa Lam and Molefi Asante. Dialogue also with the readings that problematize the question of the Africanity of Old Egypt, but without following an Afrocentric affiliation, from authors like Elikia M'Bokolo and Ella Shohat. Finally, as the main objective of the essay, I analyze a set formed by three textbooks of History, approved in the PNLD of 2018, destined to High School. The intention was to see if the authors of these manuals shared the Eurocentric looks, marked by the modern / colonial / racist logic about this ancient civilization, or if, in their texts, an critique is given out and attentive to the historical protagonism of the African societies.

Palavras-chave:

Egito Antigo;
Afrocentrismo;
Livros didáticos;
Silêncio epistêmico.

Keywords:

Ancient Egypt;
Afrocentrism;
Didactic books;
Epistemic silence.

Recebido em: 25/09/2017
Aprovado em: 02/11/2017

* Professor de História da África e de Ensino de História do Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB). Doutor em História, especialista em estudos africanos e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UnB.

O debate sobre a tonalidade da pele de Cleópatra nos meios de comunicação tem tudo a ver com contestações multiculturais sobre currículo, pedagogia e historiografia. O que está em jogo no debate sobre Cleópatra é saber se o ensino de história pode ser questionado e revisto, ou apenas padronizado da maneira usual (SHOHAT, 2004, p. 16).

É um dos cenários mais épicos produzidos pelo cinema em Hollywood, pelo menos até aquele momento. Uma Cleópatra branca,¹ interpretada pela atriz Elizabeth Taylor, ingressa em Roma com uma cerimônia marcada pelo esplendor. A rainha egípcia é exibida junto com seu filho em cima de uma enorme esfinge puxada por centenas de homens (supostamente escravos), alguns deles negros. Ao chegar à frente do púlpito, onde estavam Marco Antônio, César e alguns senadores romanos, ela é conduzida por homens negros da parte superior da esfinge até o solo. Estes se curvam perante sua passagem. Por fim, Cleópatra se curva diante dos líderes romanos e a multidão comemora o gesto.

A cena é parte de um dos mais conhecidos filmes produzidos sobre Cleópatra (*Cleopatra*), dirigido por Joseph L. Mankiewicz e lançado em 1963.² Essa seria apenas uma das várias representações coloniais e eurocêntricas elaboradas sobre essa personagem (e sobre a própria história do Egito Antigo) nas narrativas literárias e cinematográficas dos últimos dois séculos. Acerca dessas cenas, a teórica feminista e pós-colonial Ella Shohat, que se auto-define como iraquiana israelita, comenta que

A submissão de Cleópatra e do Egito nos filmes tem ressonâncias coloniais contemporâneas: a corte romana parece ser composta de aristocratas ingleses que fazem piadas sarcásticas sobre a ideia de que uma Cleópatra supostamente negra possa governar Roma. E isso a despeito do fato de que as convenções estéticas de Hollywood, como já dissemos, visualizam Cleópatra como uma mulher de aparência europeia, da mesma maneira como Cristo foi gradativamente dessemitizado na iconografia ocidental (SHOHAT, 2004, p. 42).

A “visualização semi-ariana de Cleópatra” revelar-se-ia ainda, no mesmo filme, por meio de uma conversa entre César e outros dois romanos. No diálogo, eles expõem suas impressões acerca da beleza e das origens macedônicas da rainha egípcia, afirmando que ela não teria “uma gota de sangue egípcio” (SHOHAT, 2004, p. 43). Grande parte das leituras elaboradas sobre o antigo Egito foi fissurada por disputas narrativas e, principalmente, pela negação da *africanidade* dessa civilização, marcadamente a partir do século XVIII.

¹ Uma análise mais sistemática sobre as representações de Cleópatra, nesse filme, pode ser consultada no artigo da historiadora Renata Soares de Souza (UNIFESP), apesar da pouca ênfase nos debates afrocêntricos e na identidade africana de Cleópatra. Ver Souza (2015).

² CLEOPATRA. Diretor: Joseph L. Mankiewicz e Rouben Mamoulian. 3h 12m. *20th Century Fox*, 1963. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1y3yllmhu3U>>. Acesso em: 12 set. 2017.

Shohat (2004, p. 38-39) defende a perspectiva de que existiria uma leitura hegemônica sobre o tema em grande parte das narrativas literárias do século XIX e nos filmes de Hollywood ao longo do século XX. Essas representações seriam marcadas pelas ideologias e estéticas arianas e pelas influências das narrativas imperiais, coloniais e racistas, vigorosas nesse período. Como exemplo disso, a autora destaca uma série de produções cinematográficas, lançadas entre 1910 e 1960, que apresentavam uma Cleópatra europeizada e representada, exclusivamente, por atrizes brancas.³ Além disso, quase sempre se enfatizou, nesses filmes, um discurso colonial sobre o Egito curvado ao poder Romano.

É certo que essas imagens divergem das representações produzidas sobre Cleópatra na própria Antiguidade, ou pelo menos, de parte delas. Em uma instigante pesquisa sobre a construção das imagens e narrativas sobre a rainha egípcia em poemas e moedas, a historiadora Camilla Ferreira Paulino da Silva revelou a existência de uma multiplicidade de interpretações sobre suas características, comportamentos e estratégias de poder. Entre elas, duas me chamaram a atenção. A primeira é uma passagem do poema de Horácio no qual ele se refere a Cleópatra como etíope. E, neste caso, “o vocábulo etíope é utilizado para referir-se a Cleópatra, pois, [...] os romanos classificavam como etíopes quase todos os povos do interior da África, muitos dos quais eram súditos do Egito” (PAULINO DA SILVA, 2014, p. 155). A segunda refere-se à produção de algumas moedas com sua imagem, marcada por “uma combinação das convenções egípcias e gregas”, compondo uma leitura híbrida sobre a rainha. Paulino da Silva afirma ainda que

O padrão adotado por Cleópatra em suas moedas é palatável a uma audiência ocidental, o que pode ser atestado pelo penteado, pelo contorno dos olhos e mesmo pelo nariz, distintos da imagética egípcia tradicional encontrada, por exemplo, nos altos-relevos da rainha. Desse modo, podemos dizer que existe um padrão ptolomaico-egípcio nas representações de Cleópatra, pois ela não apenas assumiu uma identidade egípcia, mas também preservou o padrão helenístico de seus ancestrais (PAULINO DA SILVA, 2014, p. 158).

No entanto, a partir das últimas décadas do século XX, um caloroso debate tem se articulado acerca da inscrição identitária de Cleópatra: branca ou negra? Greco-macedônia ou africana? Eurocentristas e Afrocentristas têm marcado suas posições no cenário científico e nos meios de comunicação.⁴ O pano de fundo discursivo desse debate é bem maior. Enfrentam-se num campo de disputas epistemológicas dois heterogêneos

³ A investigadora Renata Souza, citada anteriormente, também elaborou consistente análise sobre esse tema. Ver Souza (2014).

⁴ *CLEOPATRA*. Direção: James Gray. Apresentação: Vanessa Collingridge. In: *A Time Watch Guide*, BBC Four, 2015. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/programmes/b052775d>>. Acesso em: 12 set. 2017.

grupos. De um lado, aqueles que lutam contra os efeitos da desafricanização do Egito e da negação do protagonismo histórico africano. Do outro, aqueles que continuam a desacreditar as investigações produzidas por pesquisadores africanos e afrocêntricos – quase sempre com o argumento de que seus trabalhos têm marcos políticos e ideológicos muito contundentes – continuando, assim, a vincular o Egito ao mundo mediterrânico europeu ou ao Oriente Médio.

Segundo Cheikh M'Backé Diop (2014, p. 90),⁵ o início desse exercício de extração intelectual e civilizatória do Egito de sua condição africana se confunde com a montagem dos impérios coloniais na modernidade. Confunde-se, também, com a produção das teorias racistas por parte dos intelectuais europeus que visavam a “posicionar o Negro no fundo da escala do seu sistema de hierarquização das raças e no topo da qual o homem Branco” era colocado. Essa perspectiva é confirmada pelo teórico afro-americano Molefi Kete Asante (2009, p. 100), segundo o qual “depois da conquista do Egito por Napoleão e Dominique Vivant Denon, imprimiu-se ao conhecimento da África uma orientação diferente”, marcada pela “empreitada de desmontar a africanidade da história egípcia, bem como da história africana no qual esta se relaciona com o vale do Nilo”.

O único rio do continente africano que se tornou parte da experiência europeia foi o Nilo. Foi como se a Europa o tivesse retirado da África, mililitro por mililitro, para despejá-lo na paisagem europeia. Todas as contribuições africanas do vale do Nilo se tornaram contribuições europeias, e a Europa deu início à tarefa de confundir o mundo quanto à natureza do antigo Egito. Trata-se da maior de todas as falsificações – e aquela que aparece nas discussões sobre as grandes civilizações da antiguidade (ASANTE, 2009, p. 100).

Diop (2014, p. 103) nos lembra que foi seu pai, o célebre investigador senegalês Cheikh Anta Diop que, nos anos 1950, contribuiu com um monumental esforço de pesquisa e enfrentamento epistêmico das teses que subalternizavam e inferiorizavam os africanos e as suas realizações históricas. Desde então, uma crescente e qualificada escola de cientistas africanos e diaspóricos tem continuado o exercício crítico e descolonizador da história africana e dos africanos no mundo. Mesmo que não fosse um intelectual filiado diretamente às teorias “cheikhantianas”, o pensador anticolonial martiniquense Frantz Fanon (1968, p. 175) também teceu lúcidas críticas aos efeitos do colonialismo e do racismo na produção das narrativas da história.

Talvez não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta de impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. Ao colonialismo

⁵ Cheikh M'Backé Diop é filho de Cheikh Anta Diop. É doutor em Física Nuclear Avançada e dirigiu, ao lado do egiptólogo e historiador Théophile Obenga, a *ANKH, Revue d'Égyptologie et des Civilisations Africaines*.

não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética.

No entanto, este é um tema controverso e que necessita de um pouco mais de interlocutores. Voltaremos a ele logo a seguir. O que gostaria de fazer com essas cenas iniciais era chamar a atenção do leitor para um aspecto de grande sensibilidade. Como podemos refletir acerca da relevância da história africana a partir da brancura irrefletida de Cleópatra nos cenários imaginários e físicos de Hollywood? Aqueles que atribuem à rainha egípcia uma exclusiva ascendência macedônica, branca e europeizada compartilham a mesma visão de história daqueles que negam ou se silenciam sobre uma identificação africana do antigo Egito? Em parte, essa é uma questão epistemológica que se reflete ora nos silêncios discursivos sobre o assunto, ora nos discursos racistas ou eurocêtricos, que continuam a desafricanizar o antigo Egito. Esse é o nosso ponto de inquietude.

Deixemos o debate sobre a cor de Cleópatra em *pause*, em suspenso, no final do ensaio voltaremos a ele. Nossa atenção irá se concentrar, em grande parte deste texto, em outros dois elementos discursivos. O primeiro são os debates que tencionam a inscrição do Egito como uma civilização africana. Mesmo que a celeuma envolvendo a cor da pele dos egípcios antigos ainda cause fendas nas defesas sobre sua africanidade, ela não é suficiente para fazer ruir a estrutura na qual se procura construir uma história descolonizada de África.

O segundo ponto relaciona-se com os resultados de uma pesquisa que desenvolvi anteriormente,⁶ confrontada, agora, com uma nova investigação. Naquela oportunidade, os dados apontavam para a existência, nas narrativas dos textos didáticos brasileiros, dos mesmos olhares que não conseguiam enxergar o antigo Egito como uma parte do continente africano, ou melhor, como sendo uma civilização africana. E, aqui, tenho uma preocupação ou atenção especial. Se no cinema e na literatura eurocêtricas existiam visões hegemônicas sobre a não africanidade do Egito Antigo, seria importante analisar, transcorridos 14 anos da publicação da Lei 10.639/03,⁷ como os livros didáticos de História situam o tema entre suas lições sobre a África. Este é o problema central de estudo neste texto.

⁶ Ver Oliva (2007).

⁷ Remeto-me não apenas à lei que tornou obrigatório o ensino da História e Culturas Africanas, mas também às Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

Como já antecipei, essa não é uma preocupação inédita e muito menos exclusiva de minha parte. Eu já havia visitado a temática em minha tese de doutorado, defendida em 2007, e em dois artigos anteriormente publicados,⁸ mas com perguntas um pouco distintas daquelas agora realizadas. O foco temporal da produção e do seguimento de destino dos manuais analisados naquela oportunidade também era outro, concentrando-se no período que se estendia de 1999 a 2005, para livros referentes aos anos finais do ensino fundamental.

Outros pesquisadores também já se debruçaram, de forma muito mais exaustiva e categórica, sobre o assunto, sendo que alguns trabalhos mais completos e anteriores a este ensaio merecerem destaque. Entre eles estão as dissertações de mestrado defendidas, em 2016, por Viviane Aparecida Paiva e,⁹ em 2009, por Jorgeval Andrade Borges.¹⁰ Estes autores analisaram uma parte das questões que levanto, além é claro de dissecar os livros em busca de problemas que eu não havia me preocupado. O enfoque de suas investigações ficou concentrado nos livros didáticos produzidos entre 2005 e 2013. As conclusões apontaram para a permanência dos discursos eurocêntricos sobre o Egito Antigo e a negação de sua africanidade, mesmo que fossem percebidos alguns avanços na forma de abordar o ensino de História da África, assim como eu havia concluído para os livros do período anterior.

O retorno ao tema justifica-se, portanto, pela necessidade de fazermos constantes balanços da produção historiográfica escolar e pelo esforço de mapearmos mudanças ou continuidades em suas narrativas em relação aos estudos africanos. Além disso, analiso três dos treze livros aprovados recentemente no Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) de 2018,¹¹ e, portanto, destinados ao uso em escolas públicas brasileiras nos próximos três anos.

A partir do ponto enunciado acima, anuncio tardiamente minhas intenções com este ensaio. A primeira foi (re)visitar alguns autores que discutem, a partir da perspectiva africana, o lugar civilizatório e histórico do Egito e as teses do afrocentrismo e da afrocentricidade. Teóricos como Théophile Obenga, Babacar Sall, Aboubacry Moussa Lam e Molefi Asante nos conduzirão nesse exercício. Tentaremos, mesmo que de forma panorâmica, apontar também para leituras que problematizam a questão da africanidade do Egito Antigo, mas sem uma defesa afrocêntrica dessa perspectiva. Iremos, neste

⁸ Ver Oliva (2008; 2011).

⁹ Ver Paiva (2016).

¹⁰ Ver Borges (2009).

¹¹ Ver Brasil (2017).

caminho do meio, dialogar com autores como Elikia M'Bokolo e Ella Shohat. Essa foi minha segunda intenção.

Por fim, como abordagem final do ensaio, analisei um conjunto formado por três livros didáticos de História destinados ao ensino médio. Minhas leituras sobre os conteúdos históricos apresentados por esses manuais foram dirigidas por alguns questionamentos, que reproduzo a seguir.¹² O Egito foi apresentado literalmente como uma civilização africana ou foi apenas situado (ou sitiado) geograficamente no continente? Os autores abordaram as teses afrocêntricas em contraposição às teses eurocêntricas sobre a História do Egito? Os livros concederam espaço e atenção para o debate acerca da cor da pele dos antigos egípcios, ou seja, informaram aos leitores a possibilidade de eles serem classificados como negros e não como brancos? E, por fim, quais referências bibliográficas os autores consultaram (ou pelo menos citaram) para produzir suas lições sobre o Egito Antigo? Elas possuem autores africanos? Os elaboradores referenciaram seus textos em qual historiografia: a europeia, a brasileira ou a africana?

Não pretendo, e muito menos conseguiria, noticiar a vasta produção e o intenso debate existente sobre o assunto, inclusive entre pesquisadores brasileiros filiados às diferentes escolas de interpretação sobre o lugar civilizatório e identitário do Egito Antigo. Optei pelo referencial afrocentrado por uma questão de filiação epistemológica e de convicção teórica. Defendo que a presença dos debates históricos centrados nas experiências e narrativas das sociedades referenciadas, como no caso das africanas, permitiria uma infiltração positiva nas estruturas eurocentradas do conhecimento histórico escolar no país. Mas deixemos os especialistas se posicionarem.

As vias afrocêntrica, eurocêntrica e o caminho do meio. Situando os debates sobre a africanidade do Egito

Tenho em relação aos estudos sobre o tema duas questões iniciais muito relevantes. A primeira seria a classificação do antigo Egito, em grande parte da produção historiográfica escolar brasileira, como uma civilização mediterrânea e não-africana, pelo menos como comprovaram as investigações realizadas em outros momentos. A segunda, talvez derivada da primeira, é a pequena atenção ao debate sobre a possível ascendência de um fundo populacional negro como formador do Egito.

¹² Os três manuais são os seguintes: Boulos Júnior (2016), *História. Sociedade & Cidadania*, 1; Braick e Mota (2016), *História. Das cavernas ao Terceiro Milênio*, 1; e, Cotrim (2016), *História Global. Brasil e Geral*, 1.

Acerca do primeiro assunto avalio que não deveriam existir mais lacunas ou silêncios nos livros didáticos. O antigo Egito é uma civilização que conhece a luz do dia, seu esplendor e o cair da noite em África. Não se defende com isso que os egípcios estavam isolados e não influenciaram ou foram influenciados por outras sociedades. A história de suas relações e dinâmicas é conhecida, mesmo que parte dela seja negada. Mas, o argumento que não pode ser olvidado é que o antigo Egito era africano. E isso não se limita a apresentar o Egito como tendo seu percurso ligado ao Nilo ou localizado no nordeste geográfico daquele continente. É preciso que os autores informem que o Egito foi uma civilização africana, tanto nos títulos ou chamadas de capítulos, como nas narrativas explicativas que compõem as informações históricas apresentadas ao longo dos capítulos.

Já o debate, ainda inconcluso, sobre as teses de que o antigo Egito seria uma civilização negro-africana (de povoamento “negro”) deveria ser, pelo menos, mencionado nos livros escolares. Não discutir o tema é uma manifesta adesão às epistemologias e narrativas históricas eurocêntricas. É a escolha por uma forma de pensar, escrever e inscrever a história dessa civilização feita a partir de uma perspectiva de fora da África, silenciando a “fala” e a posição de parte dos historiadores africanos sobre o assunto e sobre a história de seu próprio continente.¹³ Essa seria uma expressão da história colonial em um contexto pós-colonial. No entanto, o posicionamento dos pesquisadores sobre a antiguidade africana, e de grande parte de autores dos livros didáticos sobre esse debate, tem se revelado silencioso e eurocêntrico, mesmo que com positivas exceções. Vejamos algumas posições sobre as duas questões.

Um diálogo tenso

O historiador congolês Elikia M'Bokolo (2003, p. 58) nos lembra que, até meados do século XX, duas correntes historiográficas – a europeia e a árabo-muçulmana – “tinham dominado o conhecimento do Egito antigo” e que, “em conjunto, tinham cortado o Egito do continente africano para o integrar na Ásia ocidental e no mundo mediterrâneo”. A partir de 1950, antecedida por trabalhos que mergulham no século XIX,¹⁴ a obra do pensador senegalês Cheikh Anta Diop, teria causado um efeito incendiário sobre essa forma de tratar o Egito Antigo, o que M'Bokolo classificou como “revolução cheikantiana”.

¹³ Mesmo que vários pesquisadores africanos não se filiem às teses afrocêntricas, principalmente no que diz respeito à classificação do Egito Antigo como uma civilização negro-africana.

¹⁴ Para uma consistente análise sobre o pensamento pan-africano ou afrocêntrico consultar o artigo de Barbosa (2011/2012).

A perspectiva defendida por Diop era a de associar de forma direta e absoluta as origens e o desenvolvimento da civilização egípcia ao continente africano e às populações negro-africanas (ANTA DIOP, 2010; 2014).

Para o historiador congolês, essas teses revelavam faces contraditórias: uma rompia com as teorias dominantes até então, defendendo a classificação do Egito como uma civilização africana; a outra mantinha como argumento central “a adesão à teoria das raças” e a “associação entre raças e civilização” (M’BOKOLO, 2003, p. 63). Essa segunda face representaria, para alguns dos críticos de Diop, uma possível falha no esforço de reafricanizar o Egito.

Segundo Ella Shohat (2004, p. 29), a intenção dos pensadores afrocêntricos reflete um exercício de resistência e oposição às teses que inferiorizavam a África e os africanos, classificadas por ela como uma “invenção ideológica”. Um dos efeitos dessas teses teria sido a erradicação, na consciência histórica ocidental, “do significado da Núbia para a formação do Egito, do Egito no desenvolvimento da civilização grega, da África para a Roma Imperial, e mais agudamente da influência do Islã sobre a história econômica, política e intelectual da Europa”.

O próprio debate sobre a cor da pele de Cleópatra e sua inscrição em uma identidade europeia ou africana envolveria a forma como se produziam narrativas e discursos sobre a Grécia e o Egito. Principalmente, o tenso diálogo envolvendo a forma como era conduzida a discussão “sobre as ‘verdadeiras origens’ da ‘História’ e da ‘Civilização’ – entre a afirmação eurocêntrica da Grécia como ponto de origem e a afirmação afrocêntrica do Egito” (SHOHAT, 2004, p. 26). No entanto, Shohat (2004, p. 16) é contundente em sua crítica sobre a continuidade de uso da categoria ou da ideia de raça para inscrever Cleópatra ou o Egito em um lugar identitário específico.

Ao mesmo tempo, o que é notável no debate – tanto no discurso eurocêntrico quanto no afrocêntrico – é a maneira como a categoria raça como marcador biológico se confunde com as de etnia e nacionalidade como sintomas de filiação geográfica, social e cultural. De muitas maneiras, portanto, as afirmações opostas – de que Cleópatra era egípcia, e portanto negra, e de que era grega, e portanto branca – são igualmente problemáticas. Tanto a equação simplista entre, de um lado, ser egípcia e negra, quanto, de outro, ser grega e branca, essencializam geografias culturais.

O que seria uma fraqueza no argumento de Diop ou das teses que defendiam a localização geográfica-civilizatória-identitária do Egito Antigo em África tornou-se, no entanto, um dos elementos-chave de seu pensamento para outros teóricos africanos ou afro-diaspóricos. O filósofo congolês Théophile Obenga (2013) afirma, em um de seus textos mais contundentes, que durante muito tempo o estudo sobre o Egito antigo ou

faraônico, no Ocidente, ligou-se (e de certa forma ainda se liga) a uma larga tradição eurocêntrica. No entanto, em sua análise, Obenga (2013, p. 39) defende que, para grande parte dos especialistas africanos, o “Egito faraônico é uma civilização negro-africana, pela variedade biológica dos seus habitantes, os seus modos de pensar, a sua escrita, as suas cosmogonias, as suas concepções da realeza, a sua percepção da vida, da sociedade, do universo”.

Obenga (2013, p. 38), a partir da perspectiva afrocêntrica, afirma ainda que “o Egito era um reino africano, no continente africano, e não no *Próximo Oriente*, ou na *Ásia Anterior*, ou *Menor*”. Vai além, ao defender que o “Egito faraônico foi uma civilização criada por africanos negros, numa muito recuada antiguidade, que nunca recebeu aportações determinantes vindas do exterior”. Essa tese diverge da lógica epistêmica que continua a negar, ou a omitir, a presença africana na formação do antigo Egito.

As percepções (um sistema sensorial, por entre tantos outros) são largamente determinadas e influenciadas por características culturais dos indivíduos e pelas ideias dominantes da sociedade. O “negro” pode ser percebido como “castanho” por ideólogos racistas que se recusem a reconhecer a realidade epidérmica dos antigos Egípcios faraônicos, responsáveis pela civilização africana do Baixo-Nilo, na Antiguidade. Não há termo grego mais forte que *melas* para designar o “negro”, mas os ideólogos usam outra forma quando se referem à pele dos antigos Egípcios faraônicos (OBENGA, 2013, p. 44).

Para outro autor afrocêntrico, Molefi Asante (2009, p. 101), dois argumentos principais empregados por Diop, e continuamente trabalhados e ajustados desde então, iriam revolucionar a forma como os pesquisadores observavam e classificavam o Mundo Antigo. O primeiro seria a marcante influência da África na formação das artes, ciência e filosofia na Grécia antiga. Articulado a esse primeiro aspecto ainda existiria a defesa da perspectiva de que “os egípcios eram africanos de pele negra, como provam os depoimentos de Heródoto, Aristóteles, Deodoro e Estrabão”. O segundo ponto defendido por Asante refere-se aos estudos que comprovariam a teoria monogenésica da humanidade, tendo como seu berço a África.

De acordo com o egiptólogo senegalês Aboubacry Moussa Lam (2014, p. 156), tais argumentos seriam reforçados também pelo fato de que “praticamente todos os Negros da África” afirmam “ser provenientes do Egito”. Além disso, existem diversos estudos que revelam que os “egípcios sempre se consideraram como negros e foram considerados enquanto tal pelos seus contemporâneos”.

No plano estritamente científico, as tradições africanas, pela sua relação decisiva, permitem atualmente encerrar o debate e classificar melhor a civilização egípcia; porém, não somos ingênuos ao ponto de acreditar que tal sucederá em breve,

tendo em conta que as motivações que animam alguns estão longe de ser puramente científicas. Por outras palavras, a ideologia que tanto prejudicou a África e os Africanos ainda vai, infelizmente, perdurar por mais tempo (LAM, 2014, p. 156-157).

Já o historiador e egiptólogo senegalês Babacar Sall (2014, p. 127) lembra que Diop acreditava que “já não era possível que a história das sociedades africanas fosse elaborada por não-Africanos, uma vez que, segundo um provérbio muito conhecido, aquilo que se faz por vós e sem vós, será feito contra vós”. Esta era apenas outra forma de apontar criticamente para as teses defendidas pelos africanistas eurocentristas que julgavam não ser “possível que os Negros em geral, e os Negros Africanos em particular, colonizados, alienados, excluídos de entre os intervenientes no futuro da humanidade, empreendessem a escrita e a história das suas sociedades e a história da humanidade”.

Outro aspecto destacado por Sall seria o fato de que o estudo e a escrita da História das sociedades africanas, a partir das questões e perspectivas africanas, desenvolveram-se de forma respeitável nas últimas décadas, inclusive a partir dos postulados de Diop. Além disso, a História da África correspondente à Antiguidade europeia concentrou-se no Vale do Nilo e, assim como a matriz egípcia foi muito relevante, também o foi a história das sociedades que tiveram seu curso na Núbia-Sudão, “região que os autores gregos antigos designavam de Etiópia”. Ambas seriam sociedades africanas e “as representações que possuímos destes Núbio-Sudaneses [...] anulam as teorias fantasiosas que procuraram estabelecer distinções raciais entre Egípcios e Núbio-Sudaneses na antiguidade” (SALL, 2014, p. 134).

De acordo com M'Bokolo (2003, p. 63), após “o famoso colóquio do Cairo sobre o povoamento do Egito antigo e a decifração da escrita meroítica (1974)”, teriam se desenvolvido duas escolas para além daquelas que reuniram os defensores do povoamento “caucasóide” (branco) e os defensores do povoamento “negro” da região do Nilo.

Uma consiste em negar a pertinência do conceito de “raça” em proveito do estudo de relações sociais entre grupos humanos, de origens provavelmente diferentes. A outra, aceitando de boa ou má vontade tratar das raças, aposta na existência muito antiga de grupos muito heterogêneos e de processos de mestiçagem (M'BOKOLO, 2003, p. 63).

Shohat (2004) defende, de maneira muito mais incisiva, a perspectiva que se apóia na formação de um espaço sincrético entre o Mediterrâneo e o Egito, principalmente para o período Ptolomaico, mas não apenas. Seus argumentos refletem uma sofisticada combinação de categorias e uma refinada crítica sobre as teorias raciais, essencialistas

e segregacionistas que recusaram ou que inscreveram a identidade de Cleópatra e do próprio Egito em apenas um único lugar.

[...] de uma perspectiva eurocêntrica, a Grécia é construída como puramente europeia, e, portanto, branca, enquanto que, para o afrocentrismo, o Egito é africano, e, portanto, por definição, negro. Ambas as lógicas segregacionistas especulares, contudo, ignoram o problema do sincretismo cultural, especialmente dentro do espaço do Mediterrâneo. Mesmo que quiséssemos afirmar a pura brancura ou negritude de Cleópatra, o que diríamos sobre sua cultura? Assim como afirmar a ideia do “sangue puro” em qualquer lugar é uma ideia historicamente suspeita, também o é a de culturas puras. Como a maioria dos mundos culturais, o de Cleópatra era complexo: as porosas fronteiras culturais entre as civilizações da Grécia e do Egito permitiam o choque, o diálogo, o empréstimo e, em última análise, a mútua transformação. A suposição de que trezentos anos de população greco-macedônia no Egito não teriam produzido uma mistura cultural suficiente para fazer de Cleópatra uma figura sincrética é altamente questionável (SHOHAT, 2004, p. 31-32).

No entanto, Shohat (2004, p. 29) nos lembra que a “negação da mistura étnica/racial na antiguidade, [...] deve ser vista dentro do contexto mais amplo do surgimento do colonialismo e de uma nova epistemologia eurocêntrica”, que negavam a possibilidade de misturas entre as civilizações e as sociedades humanas, pelo menos quando a direção dessas influências retirava a Europa do centro da história e do poder. Para a teórica pós-colonial, qualquer exercício ou desejo – europeu, africano ou árabe – de inscrever Cleópatra, e podemos incluir nesse caso o próprio Egito Antigo, “numa única cor, nação ou raça – numa palavra, numa única identidade – se provará fútil” (SHOHAT, 2004, p. 53).

“Falas” coloniais em um contexto pós-colonial

Existe, no entanto, um inquietante problema para que eu possa aderir plenamente ao pensamento de Shohat (2004), pelo menos para a análise que pretendo realizar. Em minha curta percepção, um relevante detalhe impede o uso mais assertivo da inequívoca contribuição dessa autora. Não devemos nos esquecer que é, justamente, o contexto no qual nos encontramos que interfere nos discursos e narrativas produzidos sobre o antigo Egito nas escolas. E, neste caso, mesmo que a partir de “falas” ou “vozes” que se enunciam de um período pós-colonial, nosso contexto ainda reflete um mundo fendido de forma seminal pelas experiências coloniais e pelo racismo. Estou convencido de que não vivemos, de fato, em mundo pós-racial, ou em uma sociedade na qual a “descolonização” tenha sido plena. Como defende o teórico decolonial Nelson Maldonado-Torres (2007), o que classificamos como mundo moderno europeu, ou melhor, modernidade, é o reflexo de um novo padrão de dominação e exploração que

surgiu de diversas experiências do colonialismo, da escravidão e do racismo. Um de seus efeitos seria a “colonialidade” (do poder, do saber e do ser), que não se confunde com o colonialismo, sobrevivendo ao seu fim.

A colonialidade não significa o mesmo que o colonialismo. O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que transforma essa nação em um império. Diferenciando-se desta ideia, a colonialidade refere-se a um padrão de poder que surgiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de limitar-se a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, ele se refere à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas são articuladas entre si, através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, embora o colonialismo preceda à colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. A mesma é mantida viva em manuais de aprendizagem, no critério para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no senso comum, na auto-imagem de povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos da nossa experiência moderna (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131, tradução do autor).¹⁵

O filósofo camaronês Achille Mbembe (2014b) afirma que as disputas entre as narrativas coloniais e pós-coloniais, racistas e anti-racistas, ainda se estruturam nos exercícios de imposição, resistência e subversão de parte desses postulados ideológicos, que negavam a historicidade da África e a humanidade dos africanos.

O pensamento pós-colonial analisa o trabalho concretizado pela raça, bem como as diferenças assentes no gênero e na sexualidade no imaginário colonial, as suas funções no processo de subjetivação dos subjugados coloniais. Paralelamente, debruça-se sobre a análise dos fenômenos de resistência que marcaram a história colonial, as diversas experiências de emancipação e os seus limites, tal como os povos oprimidos se constituíram sujeitos históricos e influenciaram [...] a constituição de um mundo transnacional e diaspórico. Por fim, incide sobre a forma como os vestígios do passado colonial são atualmente objeto de um trabalho simbólico e prático (MBEMBE, 2014b, p. 102).

Apesar dessas considerações, o historiador Elikia M'Bokolo (2003, p. 76) está convencido de que “a pertença do Egito ao mundo negro-africano continua a suscitar controvérsias” e incertezas. Fato que não ocorreria em relação aos estudos de um cenário

¹⁵ No original: “Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. Colonialismo denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna”.

histórico, ao sul do Egito. Segundo M'Bokolo, Kush e Axum seriam, incontestavelmente, os primeiros Estados africanos.

Parece-me mesmo que, para M'Bokolo (2003, p. 62-63), a discussão sobre o lugar de pertencimento do Egito antigo, definido como espaço exclusivamente negro-africano, seria um imbróglio de difícil solução ou de polêmicas falsas. Ele nos lembra que este é um debate que recua ao século XIX, quando alguns intelectuais afro-americanos e depois africanos, em reação às teses racistas e racialistas, "recuperaram por sua conta o conceito de raça, contentando-se, se assim se pode dizer, em pôr a pirâmide sobre as suas bases, proclamando que os antigos egípcios tinham pertencido à raça negra". Um dos pontos de inquietude para o historiador congolês é, talvez, a própria resposta para suas incertezas.

É também necessário determinar se a civilização (ou as civilizações sucessivas?) do Egito faraônico era "negro-africana", interrogar-se a respeito da pertinência da aplicação da identidade "negro-africana" a uma determinada civilização e extrair, se tal for necessário, todas as consequências epistemológicas e historiográficas de carácter "negro-africano" do Egito faraônico (M'BOKOLO, 2003, p. 53).

A resposta, neste caso, parece ser, ao invés de extrair, inserir a possibilidade dessa identificação entre o Egito faraônico e as sociedades negro-africanas. Isso não significa ignorar o debate ou a polêmica, mas, no limite, conceder visibilidade a ele. No entanto, tal possibilidade parece não ser aceita abertamente pelo conjunto da literatura histórica em uso no país e no Ocidente, inclusive na própria literatura didática, como já critiquei em ensaio anterior (OLIVA, 2011).

Não nos esqueçamos que o contexto da fabricação da ideia de raça e da subalternização da humanidade africana (além, é claro, de outras humanidades) é o mesmo lugar da exclusão discursiva do Egito da África. Ou seja, ele se confunde com a modernidade e com a montagem do mundo colonial europeu. Porém, seus efeitos e estruturas não se encerraram junto com a experiência colonial ou a escravidão. O teórico congolês Valentin Mudimbe (2013, p. 53-53) defende que a ideia de África não existia na Antiguidade, pelo menos não como a vemos hoje. De forma similar, a categoria e o conceito de "negro" também não eram usados, pelo menos como da forma que passou a ser empregado a partir do século XVI. No entanto, isso não diminuiu os efeitos do colonialismo e do racismo nas narrativas que ainda hoje excluem o Egito de África ou que, sequer, mencionam a possibilidade de que os antigos egípcios poderiam ter a pele negra. A associação do continente a uma cor/raça não foi ação intelectual inaugurada pelos africanos, mas sim pelos escravizadores, colonizadores e racistas, brancos e europeus. Apropriar-se da ideia, inverter seus sentidos, inscrevê-la em novos valores, subverter sua lógica e positivá-la, sim, foram ações africanas.

De qualquer forma, ao olharmos para os antigos egípcios do nosso lugar de enunciação e inscrição contemporâneos somos contaminados ou dirigidos pelos sentidos de “África” e “negro” produzidos, nos últimos séculos, por europeus e por africanos. No entanto, a ênfase em utilizar as lentes europeias nas leituras sobre o passado africano, alegando que sua construção é científica e neutra, é uma postura ingênua e, por vezes, cínica. Ao mesmo tempo, recusar-se a usar as lentes africanas para ler a história do continente africano, alegando que elas são embaçadas pela política e pelo engajamento teórico é uma postura epistemologicamente arrogante e colonial. Não afirmo, com isso, que não ocorreram exageros. Mas, negar a cientificidade das teses afrocentricas com o argumento de que elas são politicamente dirigidas é criar um véu de invisibilidade sobre o quanto a produção científica ocidental foi (e é) dirigida, política e ideologicamente também. Isso configuraria aquilo que o teórico decolonial Ramón Grosfoguel (2011) nomeou como “racismo epistêmico”.¹⁶

O racismo epistêmico refere-se a uma hierarquia de dominação colonial onde o conhecimento produzido por sujeitos ocidentais (imperialistas e oprimidos) de dentro da zona do ser é considerado *a priori* como superior ao conhecimento produzido por sujeitos coloniais não-ocidentais da zona do não-ser.¹⁷ A pretensão é que o conhecimento produzido pelos sujeitos pertencentes à zona do ser, do ponto de vista da direita do “Eu” imperial ou do ponto de vista esquerdista do “Outro” ocidental oprimido na zona do ser, seja automaticamente considerado universal e válido para todos os contextos e situações do mundo (GROSFOGUEL, 2011, p. 102, tradução do autor).¹⁸

Por fim, sobre as ideias ou categorias que definem o que sejam a África e o negro, acredito que Achille Mbembe (2014a, p. 75) possa nos auxiliar a dimensionar seus sentidos e alcances.

“África” e “Negro” – uma relação de co-produção liga estes dois conceitos. Falar de um é efetivamente evocar o outro. Um concede ao outro o seu valor consagrado. Dizemos que nem todos os africanos são negros. No entanto, se África tem um corpo e se ela é um corpo, um *isto*, é o Negro que o concede – pouco importa onde ele se encontra no mundo. E se Negro é uma alcunha, se ele é *aquilo*, é por

¹⁶ Ver Grosfoguel (2016).

¹⁷ Categoria elaborada por Frantz Fanon (2008, p. 26) em sua célebre obra *Pele negra, máscaras brancas*, na qual o pensador martiniquense defendia que “há uma zona de não-ser, uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada, onde um autêntico ressurgimento pode acontecer. A maioria dos negros não desfruta do benefício de realizar esta descida aos verdadeiros Infernos”.

¹⁸ No original: “El racismo epistémico se refiere a una jerarquía de dominación colonial donde los conocimientos producidos por los sujetos occidentales (imperiales y oprimidos) dentro de la zona del ser es considerada a priori como superior a los conocimientos producidos por los sujetos coloniales no-occidentales en la zona del no-ser. La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser desde el punto de vista derechista del ‘Yo’ imperial o desde el punto de vista izquierdista del ‘Outro’ oprimido occidental dentro de la zona del ser, es automáticamente considerado universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo”.

causa de África. [...] Um confunde-se com o outro, e um pesa no outro com o seu peso contagiante, simultaneamente sombra e matéria. Os dois são o resultado de um longo processo histórico de produção de questões de raça.

O Egito antigo e o ensino de História sob os olhares internos eurocentristas

Acerca do tratamento concedido ao Egito antigo no campo educacional identificamos alguns olhares mais conciliatórios com a tradição eurocêntrica. Entre os argumentos encontrados em trabalhos que discutiram o tema anteriormente e que criticaram a posição afrocêntrica, um tem sido recorrente. Boa parte dos autores alega que o uso das teses que defendem uma abordagem sobre o antigo Egito como uma civilização negro-africana, ou até mesma africana, é inadequado, pois submerge em imprecisões de ordem política e ideológica. Ao mesmo tempo, minimizam o problema que é inscrevê-lo em uma identidade Mediterrânica, europeia e branca.

Sobre o assunto, a pesquisadora Thais Rocha da Silva (2014) afirma que o “excesso de politização do ensino pode ter uma contrapartida perigosa, a de simplificar realidades e adequá-las a um discurso da conveniência, como é o caso de se situar o Egito na África e desconectando suas relações com o mundo mediterrâneo”.

Estou de pleno acordo com o argumento de que a excessiva politização é perigosa, mas, e o que foi feito sobre o Egito antigo nos discursos historiográficos e didáticos eurocêntricos nos últimos duzentos anos? Tratá-lo como uma civilização mediterrânica ou do Crescente Fértil, portanto, não-africana, deslocando sua historicidade para fora da África é uma evidente postura epistêmica e discursiva eurocêntrica e colonial.

Rocha da Silva (2014) reconhece os impactos disso, pois afirma que o Egito tinha “sido transformado num cenário, fixo e imóvel, para que o imaginário europeu desenvolvesse suas narrativas e fantasias”. Afirma também que os próprios egípcios tiveram “que ser treinados por europeus para desempenharem tarefas ligadas à produção de conhecimento sobre sua própria história e lugar”. Talvez a pesquisadora tenha se esquecido que este foi um dos efeitos do colonialismo e do racismo no Egito e no continente africano. Fanon (1968, p. 27-28) nos lembra que o mundo colonial era um mundo fendido, dividido.

O mundo colonial é um mundo dividido em compartimentos. Sem dúvida é supérfluo, no plano da descrição, lembrar a existência de cidades indígenas e cidades europeias, de escolas para indígenas e escolas para europeus, como é supérfluo lembrar o *apartheid* na África do Sul. [...] O mundo colonizado é um mundo cindido em dois. A linha divisória, a fronteira, é indicada pelos quartéis e delegacias de polícia. A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um

dos termos é demais.

O fato de alguns especialistas africanos, inclusive Diop, terem sido formados por europeus ou em escolas europeias não retira deles o mérito de suas investigações e, muito menos, desqualifica uma perspectiva histórica africana. O esforço discursivo da conveniência eurocêntrica foi justamente o de desconectar o Egito das suas relações e identidades africanas e associá-lo às influências de sociedades não-africanas, inclusive no campo científico. Por fim, Rocha da Silva (2014) argumenta que a “positivação de um Egito “africano” é tão problemática quanto à exclusão do Egito da África”.

Pensar na contribuição de um “Egito negro”, positivando a participação dos negros na constituição da civilização, não retira o Egito, nem os negros, de uma estrutura hierárquica. Ao mesmo tempo, o termo “negro” (*black*) é tratado sem historicidade, sobretudo ao se tratar das fontes antigas. A ideia de um passado “negro” simplesmente inverte a polarização da narrativa. [...] Nesse sentido, o esforço de trazer o Egito dos árabes e o Egito dos africanos no currículo escolar, com especial ênfase para o segundo, não altera o modo como o Egito é representado. Ainda que o passado seja resignificado constantemente pelo presente, é preciso evitar a compressão temporal e supressão das transformações sociais ocorridas. Não se pode matar o Egito de um para se constituir outro (ROCHA DA SILVA, 2014).

Discordo. Inscrever o Egito na História como uma civilização africana é um esforço para descolonizar mentes e histórias. Vou além. O uso dos discursos e pesquisas afrocentradas na educação brasileira não pode ser, simplesmente, comparado com o uso dos discursos eurocêntricos. O Afrocentrismo não é a mesma “coisa” que o eurocentrismo, não é uma simples inversão de seus argumentos (mesmo que alguns especialistas assim o definam).¹⁹ Não esqueçamos que não foram os africanos que invadiram e colonizaram a África e as Américas. Não foram os africanos que silenciaram e subalternizaram as narrativas históricas sobre o passado europeu. Mesmo se admitirmos que o discurso afrocêntrico seja uma contranarrativa ao discurso eurocêntrico, ele baseia-se na defesa da relevância histórica africana, antes de ser uma narrativa construída para subalternizar

¹⁹ Por exemplo, o historiador Paulo F. de Moraes Farias (2003, p. 336) afirma, em sua crítica ao discurso afrocêntrico, que tal discurso “trata-se de uma contranarrativa reabilitadora, que se contrapõe a uma outra (a opressora narrativa ‘eurocêntrica’). Nessa polaridade, os dois polos se constroem um ao outro [...]. No polo afrocêntrico assim concebido, a inversão do enredo da narrativa oposta é a tarefa essencial, e é o que determina as características e o significado das personagens, acontecimentos e objetos incluídos na história narrada. Tudo o mais é secundário. Uma vez executada aquela inversão, ficam (quase automaticamente) restabelecidas a verdade e a justiça, e essa veracidade e justiça permanecerão indestronáveis, essencialmente imunes à refutação por meros incidentes de pesquisa, mesmo quando estes tragam à luz evidências capazes de invalidar os postulados já entronizados. E aqueles que se recusam a reconhecer aquela verdade e justiça só podem ser vistos como moralmente defeituosos”.

outras histórias. A pesquisadora Elisa Larkin Nascimento (2009, p. 30) sintetiza essas características muito melhor do que eu.

A crítica afrocentrada verifica que, em grande parte, o Ocidente postula como conhecimento um conjunto de crenças que sofrem distorções oriundas do etnocentrismo ocidental. O pensamento afrocêntrico investiga e propõe novas formas de articular o estudo, a pesquisa e o conhecimento nesse campo. Um primeiro e básico postulado da afrocentricidade é a pluralidade. Ela não se arroga, como fez o eurocentrismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e todos os *epistemes*. Ao enfatizar a primazia do lugar, a teoria afrocêntrica admite e exalta a possibilidade do diálogo entre conhecimentos construídos com base em diversas perspectivas, em boa fé e com respeito mútuo, sem pretensão à hegemonia.

A historiadora Raissa Brescia dos Reis (2010, p. 89-93) também critica a tese da identidade africana do antigo Egito apresentada por Cheikh Anta Diop e defendida por outros autores pan-africanistas ou afrocêntricos. Em sua perspectiva, o argumento de Diop tornou-se frágil e questionável por defender a existência de uma identidade negro-africana compartilhada ou de uma africanidade racializada que uniria os egípcios antigos e os africanos contemporâneos. Reis (2010, p. 93) afirma ainda que o argumento de Diop era marcadamente político, apoiado na ideia de raça e militante.

O africano representado nos textos pan-africanistas não existe e nunca existiu, mas era tomado como um pressuposto, como uma categoria. [...] ao desconsiderar as múltiplas identidades que têm lugar no continente africano, e até mesmo as muitas culturas que se constituíram ao longo dos anos nesse território, procurando engessar a origem e a identidade sob a égide biológica de seu conceito de raça, o historiador dificultou a aplicação de sua análise. A própria escolha do Egito como civilização negra por excelência atingia muito mais a academia europeia do que as populações africanas, com identificações regionais muito mais fortes. Não se deve negar o mérito, inclusive político, que suas teorias possuem, mas sua busca por uma adequação das identidades de África e do africano em categorias estanques e empiricamente inverificáveis são e devem ser alvos de críticas necessárias.

O argumento das pesquisadoras é muito mais sofisticado do que a síntese aqui apresentada, mas sua defesa é questionável. A polêmica sobre o tema é intensa na historiografia e parece ir além de um debate centrado sobre as evidências históricas do passado africano do Egito (mesmo que elas existam). A desafricanização do Egito na historiografia eurocêntrica, sua "arabização" pelo orientalismo ou sua centralidade nos discursos afrocêntricos respondem às demandas investigativas, epistêmicas, políticas, identitárias e racistas ou anti-racistas, que não devem ser ignoradas. Este não é o foco do ensaio, mas não posso me silenciar sobre ele.

Se a tese de Diop apresenta lacunas temporais e alguns dados que podem (e devem) ser questionados, isso é um aspecto a ser considerado. Mas a partir de um diálogo equilibrado, considerando a posição também da produção historiográfica africana posterior à obra de Diop. Isso não tem ocorrido, inclusive na produção didática. A ideia de que sua obra deve ser criticada por tornar estanque a identidade africana (positivada, neste caso) parece não considerar que os estudos eurocêntricos fazem isso há muito tempo, só que de forma negativa, subalternizando suas experiências e negando sua contribuição para o patrimônio histórico da humanidade.

Como vimos até aqui, por trás da polêmica sobre a cor da pele de Cleópatra revela-se, portanto, um outro debate muito mais significativo. As teses do africanismo eurocentrista afirmavam que os egípcios seriam brancos e sua civilização seria ligada ao Mediterrâneo ou ao Crescente Fértil. Já os afrocentristas defendiam que os egípcios antigos seriam negros e sua civilização ligada aos espaços africanos. Segundo Shohat (2004, p. 16):

O debate sobre a tonalidade da pele de Cleópatra nos meios de comunicação tem tudo a ver com contestações multiculturais sobre currículo, pedagogia e historiografia. O que está em jogo no debate sobre Cleópatra é saber se o ensino de história pode ser questionado e revisto, ou apenas padronizado da maneira usual. A disputa sobre se Cleópatra é branca ou negra não pode, assim, ser examinada simplesmente no domínio da Antiguidade, mas deve também ser vista dentro do contexto colonial e de suas consequências. O investimento contemporâneo na negritude de Cleópatra, em que ela era egípcia e africana, está em oposição dialética à insistência prévia em sua brancura, e em que ela era grega e europeia.

Na bifurcação entre o eurocentrismo e o afrocentrismo, os autores dos manuais parecem optar por seguir o primeiro caminho. Em minha percepção, uma terceira possibilidade ainda não foi construída. Isso se tornou evidente quando analisei a forma como os conteúdos da História da África foram abordados nas coleções didáticas de História entre 1990 e 2005, novamente ressaltando-se algumas exceções (OLIVA, 2007). Em quase todos os manuais escolares analisados, naquela ocasião, preservava-se uma estrutura narrativa temporal linear, monoepistêmica e informativa centrada em uma história eurocêntrica. Por óbvio, a ênfase recaía na História da Europa associada à História da América e do Brasil (também com perspectivas eurocêntricas) com breves fendas nas quais a História da África, das sociedades indígenas e de outras experiências históricas foram enunciadas. A inclusão desses conteúdos não abalou ou desorganizou a estrutura e a perspectiva eurocentradas da História.

Voltando à questão do Egito antigo, também concordo que as identidades africanas não são estanques e atemporais. Elas são historicamente construídas e situadas. As

formas e estratégias, inclusive discursivas, empregadas pelas pessoas para se inscreverem em uma ou várias identidades africanas foram sendo construídas dentro de contextos políticos, sociais, temporais e culturais diversos. Neste caso, a defesa de que os egípcios antigos eram negros e, principalmente, que eram africanos é um produto historiográfico (fruto de pesquisa), de defesa de uma epistemologia africana e do uso social da história da África pelos africanos e pelas populações afrodiaspóricas. Como o foi também o esforço discursivo, epistêmico e racista de retirar o Egito de África e da sua evidente condição de civilização africana. Segundo Obenga (2013, p. 39):

[...] todos os povos, todas as nações, todas as comunidades de origem africana, no continente ou fora dele (nas Américas, designadamente), devem, sem autorização prévia de quem quer que seja, considerar que é no Egito faraônico, ocultado pela historiografia eurocentrista, que se manifestou contra a África, e a despeito de séculos de tráfico negreiro e de colonização política, econômica, cultural e humana, que se encontra o fundamento histórico das humanidades africanas que chegaram no mundo contemporâneo.

Portanto, omitir, silenciar ou não considerar o que dizem os historiadores africanos sobre o passado do continente, inclusive quando os autores de manuais produzem seus textos, não parece ser uma postura neutra. Pelo contrário, é o reforço do argumento de que sua contribuição para a compreensão da história da humanidade não é relevante. No entanto, vejamos como se posicionaram os autores dos três manuais analisados para este ensaio. Até o momento, meu foco ficou no debate epistemológico e nas defesas de seus diferentes postulados. Se a última década foi importante por sinalizar mudanças em relação ao lugar que o ensino da História das Sociedades Africanas ocupava em nossos “bancos escolares” – principalmente a partir da Lei 10.639/03 –,²⁰ compete agora, transcorridos quase quinze anos de sua edição, observar se essas mudanças se limitaram à inclusão de conteúdos ou se elas repercutem nas perspectivas com as quais pensamos a história da humanidade.

Narrativas sobre o Egito antigo em livros didáticos de história no PNLD 2018

Os três manuais eleitos para análise neste ensaio foram selecionados entre as 13 coleções destinadas ao ensino médio aprovadas na avaliação realizada pelo Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) de 2018. Isso significa dizer que eles poderão estar nas escolas do país entre os anos de 2018 e 2020, já que a escolha dos manuais é uma

²⁰ Ver Oliva (2003).

opção dos professores e das próprias escolas. Mas, a julgar pelo histórico do PNLD, a possibilidade disso ocorrer é grande.

Os livros²¹ pertencem a três editoras diferentes e já haviam sido aprovados no PNLD de 2015.²² Naquela edição do programa, que é trienal, entre as 19 coleções selecionadas foram essas três as mais compradas pelo Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação (FNDE). Lembramos que, desde o PNLD 2015, cada coleção passou a apresentar obrigatoriamente três volumes para serem utilizados separadamente em cada uma das séries do ensino médio. Os dados referentes ao volume de livros negociados e aos recursos empregados são impressionantes.²³

A coleção *História, Sociedade & Cidadania* teve um total de 1.385.765 exemplares adquiridos (entre seus três volumes). A segunda mais comercializada foi a *História Global. Brasil e Geral*, com 997.744 livros comprados. Por fim, em terceiro lugar ficou o livro *História. Das cavernas ao Terceiro Milênio*, com 821.104 exemplares vendidos. Portanto, juntas, as três coleções venderam um total de 3.204.613 livros para o governo,²⁴ o que representou 42,3% dos livros adquiridos no PNLD 2015 na área de História. Os montantes financeiros também impressionam. Juntas, elas renderam às editoras um total de R\$ 23.161.546,96.

O antigo Egito foi abordado no primeiro volume de cada uma dessas coleções, portanto, no livro correspondente ao primeiro ano do ensino médio. Isto ocorreu pelo fato de as obras selecionadas refletirem uma tendência historiográfica hegemônica, já diagnosticada há vários anos, tanto no que se refere à estrutura pedagógica como às perspectivas de organização e apresentação do conteúdo histórico. Alguns desses marcos também foram apontados pelos avaliadores do PNLD 2018 e são importantes para a análise realizada neste ensaio.²⁵

O primeiro aspecto compartilhado é em relação à abordagem cronológica linear e eurocentrada da História, marcante nas narrativas produzidas pelos mais diversos autores de livros didáticos, com pouquíssimas exceções. A maioria dos textos é organizada a partir do modelo intitulado de História Integrada,²⁶ que articula em um ordenamento cronológico

²¹ Os manuais são os seguintes: Boulos Júnior (2016), *História. Sociedade & Cidadania*, 1; Braick e Mota (2016), *História. Das cavernas ao terceiro milênio*, 1; e, Cotrim (2016), *História Global. Brasil e Geral*, 1.

²² As coleções *História. Das cavernas ao terceiro milênio* e *História Global. Brasil e Geral* já figuravam entre os livros aprovados pelo PNLD desde 2008, quando ocorreu a primeira avaliação dos livros didáticos destinados ao Ensino Médio. Já a coleção *História. Sociedade & Cidadania* apareceu a primeira vez no PNLD 2015.

²³ Consultar as informações, tabelas e dados no site do FNDE. Disponível em: <<http://www.fnde.gov.br/programas/programas-do-livro/livro-didatico/dados-estatisticos>>. Acesso: 14 de set. 2017.

²⁴ O PNLD 2015 adquiriu um total de 7.566.415 livros didáticos de História para o ensino médio.

²⁵ Para um entendimento mais panorâmico dos efeitos do PNLD sobre a abordagem da História da África nos livros didáticos de História consultar o artigo de Garrido (2016).

²⁶ Apenas uma coleção seguiu o modelo conhecido como História Temática.

– portanto, dos “primórdios da humanidade até os dias de hoje” – os diferentes contextos históricos. Dessa forma, conteúdos da História do Brasil, da América e da História Geral (Europa, África e Ásia) se alternam entre os capítulos, em um sentido ordenado por um tempo cronológico, com eventos sincrônicos e que valoriza as experiências históricas europeias. As estruturas das coleções e a seleção dos conteúdos não apenas concentraram maior atenção nas experiências e perspectivas da História europeia, como concederam um olhar hegemônico ao “protagonismo” europeu no devir da humanidade (BRASIL, 2017, p. 16-19).

Outra característica marcante dessa abordagem eurocêntrica é a manutenção da divisão entre Pré-História e História e de uma periodização histórica centrada no recorte quadripartite, fundada e dirigida pela história europeia.²⁷

Observem que esses dois clássicos modelos de distribuição da matéria (integrada e temática) conservam a periodização em cinco partes: Pré-História, História Antiga, História Medieval, História Moderna e História Contemporânea. Os autores veem tal divisão como “tradicional”, correspondente à “História ocidental” e relacionada à “História da Europa” (BRASIL, 2017, p.19)

Um exemplo da clara hegemonia da perspectiva eurocentrada de História pôde ser identificado nas críticas apresentadas pelos pareceristas das obras.²⁸ Em suas resenhas críticas, eles apontaram para a permanência das perspectivas epistemológicas históricas cunhadas a partir das escolas historiográficas europeias. No entanto, seja no texto introdutório, como nos pareceres, nenhum dos elaboradores apontou para a possibilidade ou a necessidade de existir uma perspectiva epistêmica diversa da europeia, como a africana, a indiana, a sul-americana, a pós-colonial, a decolonial, a diaspórica, a feminista, etc.

Em geral, as coleções transmitem ideias de trajetória da historiografia ocidental: escola metódica/marxista, *Annales*, nova História/História social (marxista) inglesa e nova História cultural. Essa disposição como percurso linear, contradiz, em muitos casos, a própria definição de História a que se distancia da interpretação da experiência humana como linha ininterrupta (BRASIL, 2017, p. 16).

Parece existir ainda uma segunda limitação na crítica dos avaliadores em relação ao viés eurocêntrico das coleções. Por exemplo, os organizadores do Guia de Livros Didáticos (BRASIL, 2017, p. 18-19) afirmam que os manuais estariam atentos ao “combate ao eurocentrismo e à disposição linear de um suposto processo histórico da humanidade”.

²⁷ Para uma crítica mais panorâmica dos Livros Didáticos de História, ver Caimi e Rocha (2014).

²⁸ A lista de especialistas que avaliam as obras é divulgada no Guia de Livros Didáticos e, quase sempre, é composta por professores universitários de História especializados nas mais diversas áreas.

Uma das formas de fazer isso seria, justamente, a organização das coleções na estrutura acima apresentada, a de História Integrada.

No esforço para distanciarem-se do eurocentrismo, justificam a inclusão das histórias da África, dos povos indígenas e afro-brasileiros (prescrições legais), e também as histórias da Índia e da China como meios de conhecimento e respeito à diversidade cultural. Nesse sentido, os arranjos são os mais criativos. Fundamentados, inclusive, em determinados posicionamentos da pesquisa acadêmica, a África é apresentada como um "berço da humanidade", ponto de partida para a Pré-História. Segue-se mesmo uma Idade Antiga para este continente (BRASIL, 2017, p. 19).

É uma avaliação superficial e, possivelmente, fundamentada nas mesmas bases epistêmicas eurocentradas que são questionadas na própria avaliação do Guia. Apesar de anunciarem a necessidade de mudanças no ensino de História, os comentários críticos elaborados sobre as três coleções aqui observadas parecem ser, no que diz respeito ao ensino de História da África, consensuais e positivos. Todos os avaliadores apontaram a presença de conteúdos atualizados e adequados sobre a história africana. O mais sintomático é que, para nenhum deles, os livros foram classificados como eurocêntricos. A avaliação parece contemplar a simples inclusão de conteúdos sobre a história das sociedades africanas e não uma crítica sistemática das informações históricas apresentadas.²⁹ A assimetria nas abordagens entre a história europeia e outras histórias e a presença hegemônica da epistemologia e da historiografia ocidentais nesses livros não são apontadas como questões que merecessem reflexões ou críticas mais contundentes nos pareceres.

Sobre a coleção escrita por Gilberto Cotrim, *História Global. Brasil e Geral*, os avaliadores realizam a seguinte descrição.

A coleção, composta por três volumes destinados ao Ensino Médio, orienta-se pela perspectiva cronológica e integrada de conteúdos relacionados à História da Europa, da África, da Ásia, da América e do Brasil, com ênfase em seus aspectos políticos, econômicos e sociais. [...] No Livro do Estudante, desenvolvem-se abordagens sobre a História e cultura da África, dos afro-brasileiros e dos povos indígenas. O prescrito é cumprido mediante tópicos e capítulo devotado aos temas, em todos os volumes. Apresenta história, cultura e contribuições do negro; diversidade no cotidiano, combate ao etnocentrismo; resistência negra; e sujeitos negros positivados ao longo da coleção (BRASIL, 2017, p. 34-37).

²⁹ Não se pode ignorar o fato de que a ausência de conteúdos sobre a História da África e dos negros no Brasil é um dos critérios eliminatórios das obras no edital do PNLD. O Guia de Livros Didáticos informa que, se um manual não "desenvolve abordagens qualificadas sobre a História e Cultura da África, dos afrodescendentes, dos povos afro-brasileiros e indígenas", ele poderá ser eliminado (BRASIL, 2017, p. 14). Sendo assim, as editoras passaram a incluir obrigatoriamente, em suas coleções, abordagens sobre esses assuntos.

Acerca do manual de Alfredo Boulos Júnior, *História. Sociedade & Cidadania*, os pareceristas informam que o “tratamento concedido à História da África demonstra o protagonismo dos povos africanos e afro-brasileiros em diversos momentos da história”. Além disso, as sociedades africanas seriam “representadas como uma tradição antiga e diversificada que, em contato com outras, receberam influências e influenciaram diferentes sociedades” (BRASIL, 2017, p. 69).

E, por fim, sobre o livro *História. Das cavernas ao terceiro milênio*, de Myriam Becho Mota e Patrícia Ramos Braick, os comentadores se posicionam assim.

Na coleção, atende-se de modo adequado aquilo que se refere à História e à cultura da África, dos afro-brasileiros e dos povos indígenas, porque se reconhece a legitimidade e a necessidade da luta de indígenas e negros por direitos. Evidencia-se a importância dos povos indígenas e africanos para a formação do Brasil, oferecendo interpretações da História e da cultura africanas distintas daquelas produzidas pelos seus colonizadores. [...] Na obra, fornece-se um amplo panorama desses povos no tempo e de sua influência cultural, tanto no Brasil quanto na América, e se discute a intolerância religiosa na atualidade, especialmente quanto às tradições de matriz africana, enfatizando o aspecto da resistência à opressão e identificando as suas diferentes formas (BRASIL, 2017, p. 91-92).

Desses pareceres, portanto, surge uma avaliação positiva sobre as coleções. Não posso negar a dificuldade de avaliar obras tão extensas e com uma grande quantidade de critérios avaliativos e de informações apresentadas. Assim como parece ser sensível o fato de os avaliadores terem que se posicionar sobre uma enorme diversidade de temas e referenciais teóricos e historiográficos, que envolvem os estudos sobre a Europa, a América, o Brasil e a África, por exemplo. Mesmo assim, pontuo algumas limitações sobre o tema específico aqui refletido.

Ao associar sempre a análise da História da África com a história dos negros no Brasil e das sociedades indígenas, os avaliadores externalizam a perspectiva de que essas são “outras histórias”, ou seja, que são histórias complementares, secundárias. A sua inclusão em uma estrutura eurocentrada da História seria, no entanto, insuficiente para conceder diversidade e equilíbrio entre as narrativas apresentadas. Incluir temas e conteúdos, muitas vezes, apenas reforça a perspectiva hegemônica de uma história sobre as outras.

Por exemplo, ao analisar o lugar das temáticas feministas ou das abordagens sobre as mulheres no ensino de História, a historiadora Susane Oliveira (2014) realiza uma crítica reveladora sobre o seu não-lugar ou sobre as invisibilidades camufladas sobre o assunto. Oliveira (2014, p. 282) defende que a inclusão isolada ou complementar de certos aspectos da História das Mulheres pode ter simplesmente

[...] a função de cumprir com as demandas dos movimentos feministas expressas nas políticas educacionais traçadas nos PCNs, no Plano Nacional de Educação (PNE) e no Programa Nacional do Livro Didático (PNLD). Deste modo, tal inclusão parece se tratar de “histórias para as mulheres” e não de “histórias na perspectiva das mulheres”. Como bem ressaltou Antonia Fernández Valencia em suas análises dos livros didáticos de história utilizados nas escolas da Espanha, essa inclusão do protagonismo feminino, de forma isolada, pode continuar perpetuando a discriminação das mulheres, se fica apenas como complemento, como um apêndice de uma história geral, de uma “história importante” que se desenvolve habitualmente ao longo do livro, onde a rara consideração coletiva e individual das mulheres não lhes reconhece uma posição significativa na história.

Acredito que podemos tomar emprestada uma parte dessa conclusão em relação aos estudos africanos. Vejamos, portanto, como os autores dos três manuais didáticos selecionados para análise situam as questões que levantamos no início do ensaio sobre a abordagem do ensino da História do Egito antigo. Apenas para lembrar ao(à) leitor(a), as perguntas enunciadas levantavam três problemas centrais. (1) Se o Egito foi apresentado literalmente como uma civilização africana ou se apenas foi situado (ou sitiado) geograficamente no continente. (2) Se os autores abordaram as teses afrocêntricas em contraposição às teses eurocêntricas sobre a história do Egito. Ainda articulado a esse tópico, observei se o debate acerca da cor dos egípcios antigos foi mencionado, mesmo como sendo um debate historiográfico, enfim, uma possibilidade ou postulado defendido por historiadores africanos. (3) Se, nas referências bibliográficas informadas, autores africanos foram citados ou se houve uma predileção pelas historiografias europeia, brasileira e não-africana, para fundamentar as abordagens sobre o tema.

Seria o Egito antigo, africano?

Acerca do primeiro aspecto observado – as inscrições ou citações explícitas do Egito antigo, geográfica e civilizatoriamente, no continente africano – observei uma tendência positiva nos manuais, pelo menos em relação ao primeiro tópico. Os três livros abordaram o Egito antigo em um capítulo exclusivo, sempre em companhia da Núbia ou de Kush. Os autores e editoras optaram em conjunto por essa perspectiva que é, em minha opinião, acertada. Os títulos dos capítulos variaram um pouco, mas a ideia parece ser a mesma. No livro de Boulos Júnior (2016, p. 63), o texto é intitulado *África Antiga: Egito e Núbia*. No manual de Cotrim (2016, p. 66), o assunto aparece no capítulo 5, *África: egípcios e cuxitas*. Já no de Braick e Mota (2016, p. 56), o título é *A África na Antiguidade: Egito e Núbia*. Dessa forma, pelo menos no enunciado do título dos capítulos, o Egito é inscrito no continente africano. A recusa em associar essa civilização ao Crescente

Fértil³⁰ e à Mesopotâmia (ação recorrente nos livros escolares até algum tempo atrás),³¹ articulando sua abordagem à de outra relevante civilização africana, Núbia ou Kush, é de fato um aspecto muito positivo.

Assim, devido à própria forma de organização dos conteúdos no decorrer dos capítulos, os três livros didáticos inscrevem o Egito geograficamente no continente africano. Apesar disso, identifiquei alguns problemas nas abordagens. Nenhum dos autores apresentou mapas sobre o Egito antigo que possuam uma representação cartográfica que considere todo o continente africano. As imagens utilizadas se referem apenas ao nordeste da África – da região que se estende do Mediterrâneo oriental ao Mar Vermelho e, é claro, ao vale do Nilo –, o que não permite ao estudante inscrevê-lo visualmente no continente.³²

Outro aspecto observado foi o fato de que, apenas no manual de Cotrim, mencionou-se na narrativa textual (ou na exposição didática de conteúdos) o fato de o Egito estar localizado na África.³³ Cotrim (2016, p. 67) afirma que “a sociedade do Egito Antigo desenvolveu-se no norte da África, às margens de um dos maiores rios do planeta, o Nilo”. Já Boulos Júnior (2016, p. 64) alerta aos leitores, justamente na legenda daquele modelo de mapa fraturado (que não representa a África), que o “Egito quase nunca é associado à África”. No entanto, sua referência positiva acaba invisibilizada pela ausência de citações diretas sobre a classificação do Egito como uma “civilização africana” no texto explicativo apresentado pelo manual. Este foi um silêncio reproduzido em todos os livros analisados.

Ou seja, se o Egito está geograficamente situado na África, isso parece ter ocorrido por um acaso espacial, um acidente associado ao curso do Nilo e à escolha dos títulos dos capítulos. Estar localizado espacialmente no nordeste africano não é uma novidade nas abordagens dos livros didáticos. O fato positivo apontado está, como já afirmei, em dissociá-lo do Crescente Fértil. Mas, a ausência de citações explícitas sobre o fato de o Egito ser uma civilização africana, a não ser a referência de sua posição geográfica no título dos capítulos, é preocupante. Mesmo quando os autores revelaram conhecer a tendência da historiografia escolar em negar a africanidade do Egito, não identifiquei referências

³⁰ Seria uma perspectiva eurocêntrica marcada pela ideia de tornar sua história tributária à do Mediterrâneo ou à do Oriente Próximo. Assim, a informação que prevaleceria seria a da apresentação do Egito como parte integrante dessa área maior, e não da África.

³¹ Ver Oliva (2007; 2008).

³² O incômodo é reforçado no manual de Cotrim (2016, p. 74), quando o autor utiliza um mapa com representação de toda a África para apresentar a localização da Núbia aos leitores.

³³ Que deve ser diferenciada do uso dos mapas, imagens, textos de referência citados, *box* explicativos e infográficos, pois é responsável pela explicação narrativa histórica estruturante apresentada nos capítulos dos manuais escolares.

explícitas ao Egito como uma civilização africana. As narrativas históricas apresentadas pelos três manuais são marcadas por um silêncio profundo sobre esse assunto.

Por exemplo, no “Suplemento para o professor” do livro *História. Das cavernas ao Terceiro Milênio 1*, as autoras alertam aos docentes para o fato de que “durante muito tempo, a África foi deixada de lado pela historiografia, sobretudo nos séculos XVIII e XIX, quando muitos defendiam que os africanos não eram civilizados e que, por isso, não tinham história” (BRAICK; MOTA, 2016, p. 273). No entanto, no manual destinado aos estudantes, fora o título, não há relação alguma (citação, narrativas, informações extras) que situe o Egito na África.

O silêncio revelou-se ainda mais impressionante depois que consultei o “Manual do Professor” do livro *História Global. Brasil e Geral 1*. Neste texto, que serve como apoio e orientação para o trabalho de professores e professoras em sala de aula, o autor alerta que os antigos egípcios “tinham grandes semelhanças com o restante do continente africano” e que uma historiografia “centrada na visão europeia, onde os elementos negro e indígena aparecem como os ‘diferentes’, naturaliza a ideia de que o normal é ser ‘branco’” (COTRIM, 2016, p. 314). Além disso, no mesmo trecho do “Manual do professor”, Cotrim (2016, p. 314) cita diretamente o trabalho de Cheikh Anta Diop informando que, em “1960, ele defendeu uma tese na qual afirmava que os antigos egípcios eram africanos negros” e que “ainda hoje gera controvérsias”. Controvérsias essas ignoradas no livro destinado aos estudantes. Ou seja, o autor tem conhecimento do trabalho de Diop, reconhece sua relevância e sugere que professores usem sua tese para refletir junto com a turma sobre “a diversidade racial no Egito Antigo” e “as relações entre racismo, saber histórico e ciência” (COTRIM, 2016, p. 315-316). No entanto, ele próprio, simplesmente, estabeleceu um silêncio absoluto sobre esses temas no capítulo dedicado ao antigo Egito no livro destinado aos estudantes.

Por fim, ainda sobre a classificação do Egito como uma civilização africana, tenho um último comentário a realizar. No livro *História. Sociedade & Cidadania 1*, também não identifiquei nenhuma citação explícita sobre o assunto ao longo do texto escrito sobre o Egito, a não ser, é claro, no título do capítulo. No entanto, no tópico referente à Núbia, Boulos Júnior (2016, p. 72; 75), assume de forma assertiva a identidade africana dessa sociedade. Logo na introdução, ele comenta que na “África, ao sul do Egito, floresceu uma outra civilização interessante, a civilização Núbia”. Logo a seguir, ao descrever a importância de uma das capitais do reino de Kush, o autor defende que “Méroe é considerada um dos berços da civilização na África”. São comentários simples, mas que revelam uma posição teórica e epistêmica que reconhece a importância da Núbia como

uma civilização africana. Reconhecimento que não ocorre no caso do Egito, pelo menos de forma explícita.

Devo destacar aqui que o manual escrito por este autor concede às temáticas relacionadas à História da África, do negro no Brasil e das culturas negras diaspóricas, ao longo de seus três volumes, um positivo destaque. Se comparada com a média das outras coleções sua ênfase sobre o tema é bem marcante. Enfatiza-se também o fato de o autor ter defendido uma tese de doutoramento, na PUC de São Paulo, intitulada *Imagens de África, dos africanos e seus descendentes em coleções de livros didáticos aprovados no PNLD de 2004* (BOULOS JÚNIOR, 2008). No entanto, os silêncios observados nos outros manuais voltaram a se manifestar em seu livro didático.

Disputas de narrativas e a cor dos antigos egípcios. Revelações dos silêncios ou lugares epistêmicos

A falta de notícias históricas sobre a africanidade do Egito, percebida em alguns dos textos, pode sinalizar o desconhecimento por parte dos autores sobre as teorias afrocêntricas. Pode revelar ainda a discordância teórica em relação às pesquisas que defendem a ideia de que a civilização não foi um empréstimo externo importado pela África e de que o Egito seria africano. Tentarei identificar qual das opções acima pode ser associada aos manuais analisados. Outro aspecto observado foi se os autores discutiram as teses afrocêntricas sobre a cor da pele ou a inscrição dos antigos egípcios em uma identidade negro-africana, mesmo que a partir de uma apresentação aos leitores de que essa seria uma perspectiva defendida por um grupo de pesquisadores, entre outras leituras possíveis.

Em nenhum trecho dos três livros analisados a questão da cor da pele ou do pertencimento racial dos egípcios antigos foi discutida nos textos destinados aos estudantes. Ou melhor, em momento algum identifiquei referências à possibilidade dos antigos egípcios serem negros. Tal silêncio sobre o assunto é revelador da posição epistêmica desses autores, pelo menos parcialmente.

No manual *História. Sociedade & Cidadania 1*, de Alfredo Boulos Júnior, o capítulo que trabalha exclusivamente com o Egito Antigo e a Núbia não apresenta nenhuma narrativa ou informação específicas sobre a temática: o debate sobre o pertencimento do Egito no rol das civilizações negro-africanas. Lembremos que na introdução do capítulo o autor realizou um comentário na legenda de um mapa informando que, “embora esteja situado no nordeste do continente africano, o Egito quase nunca é associado à África” (BOULOS JÚNIOR, 2016, p. 64).

O interessante é que, ao consultar uma versão anterior deste livro, publicada em 2011, observamos que o autor separou em dois capítulos às sociedades abordadas em conjunto no livro de 2016. No capítulo 4, *O Egito Antigo*, e no capítulo 5, *África Antiga: a civilização cuxita* (BOULOS JÚNIOR, 2011, p. 60 e 76). No “manual do professor” de uma outra edição, destinada ao ensino fundamental e publicada em 2012, Boulos Júnior explica aos professores o motivo pelo qual seria preciso enfatizar a localização do Egito na África, utilizando um argumento muito parecido ao apresentado na legenda da já citada imagem, mas com a inclusão muito particular de uma palavra. O autor escreveu: “professor, o objetivo aqui foi começar pela localização do Egito, já que, por diversos motivos, ele quase nunca é associado à África, embora esteja situado no nordeste do continente *negro*” (BOULOS JÚNIOR, 2012, p. 121, grifo nosso). Comparando as duas frases, muito similares, a ideia do continente “negro”, apresentada na edição de 2012 para os professores, é trocada na última edição, destinada aos estudantes, por continente “africano”. Apesar da argumentação não apresentar nenhuma incorreção, a exclusão da ideia do Egito estar localizado no “continente negro” não parece ser acidental.

No caso de Boulos Júnior, de forma explícita, seja por suas publicações anteriores ou sua formação acadêmica na área de estudos africanos, posso supor que não haja desconhecimento sobre as teorias afrocêntricas, mas sim uma escolha em não os utilizar. Volto a frisar que isso, por si só, não constituiria problema algum, se não fosse diagnosticado há bastante tempo uma hegemônica perspectiva eurocêntrica no ensino de História. Posso ir além, em relação à análise do livro escrito por Boulos.

Nos tópicos destinados ao Egito Antigo e à Núbia, incluídos no capítulo 4, o autor refere-se aos núbios como “povos negros”. Da mesma forma, quando cita a 25ª dinastia egípcia (formada pelos cuxitas), Boulos Júnior (2016, p. 66; 72) a apresenta como a “dinastia dos faraós negros”. Neste caso, não existiria, por parte do autor, interdições em classificar os povos da África antiga pela cor da pele, mas sim a negação em relação à negritude dos egípcios ou a recusa de inscrevê-los na história como negros. A ausência de qualquer referência a essa possibilidade parece marcar sua posição.

Por volta de 2040 a.C., os governantes da cidade de Tebas tomaram o poder e reunificaram o Egito, dando início ao Médio Império [...]. Os faraós desse período incentivaram a atividade cultural e econômica, intensificando seu comércio com a Núbia, região situada ao sul, rica em minerais e habitada por povos negros (BOULOS JÚNIOR, 2016, p. 66).

No livro de Braick e Mota (2016, p. 56-69), as teses afrocêntricas também não são consideradas ou mencionadas. Além disso, a questão da origem ou da cor da pele dos antigos egípcios e núbios é ignorada. Quando as autoras se referem, por exemplo, à

conquista do Egito por Kush, elas classificam a dinastia criada pelo domínio núbio como “etiópica” ou “cuxita”, sem qualquer referência aos chamados “faraós negros”. Parece ser, portanto, uma assertiva posição historiográfica e epistêmica, marcada pela recusa ou negação do debate sobre a classificação do Egito como uma civilização negro-africana e da discussão acerca das inscrições identitárias raciais na Antiguidade.

Por fim, no livro *História Global. Brasil e Geral 1*, o autor também opta pelo silêncio epistêmico ou pela não adesão às teses afrocêntricas. Cotrim (2016, p. 74) não se recusa a identificar as populações da África antiga pela cor da pele. Por exemplo, ao citar o controle do “Reino de Cuxe” sobre os egípcios, ele afirma que “os cuxitas, por meio de seus faraós negros dominaram o Egito. Eles representaram a 25ª dinastia no Egito Antigo. Entre os faraós negros, podemos destacar Cáchita, Pianki, Xabaca e Taharqa”.

Mais uma vez, sinto-me seguro ao afirmar que, se os cuxitas eram negros – e isso é citado explicitamente pelo autor –, os egípcios seriam não-negros ou, então, brancos. O silêncio de Cotrim (2016) em relação à classificação étnico-racial dos egípcios também não parece ser acidental. E, como vimos no tópico anterior, o autor é um inquestionável conhecedor da obra de Diop, ao ponto de citá-la mais de uma vez no “Manual do professor”. Neste caso, torna-se evidente que, ao propor um silêncio absoluto sobre o assunto na narrativa histórica apresentada aos estudantes no livro didático, Cotrim (2016) assume uma posição teórica e epistêmica de recusa das teses afrocêntricas.

Um último comentário sobre este assunto. Nos três livros analisados observei que os autores abordaram superficialmente a questão do povoamento do Egito antigo, evitando classificar ou mencionar as origens das populações que ocuparam o vale do Nilo. Cotrim (2016, p. 67) informou que “segundo diversas pesquisas arqueológicas, essa região teria sido habitada por homínídeos desde o Paleolítico”. Para Braick e Mota (2016, p. 57), “existem evidências de que os vales férteis do Nilo foram ocupados por populações fixas desde 7000 a.C., aproximadamente”. Já Boulos Júnior (2016, p. 64) noticia que, “por volta de 5000 a.C., os habitantes das margens do Nilo aprenderam a canalizar e direcionar as águas desse rio e deram início à prática da agricultura e do pastoreio em volta de suas aldeias”.

Ou seja, todos os textos informaram que grupos humanos ocuparam a região há pelo menos 7000 mil anos, mas não citam suas origens. De onde vieram? Talvez não o façam, pelo fato de considerarem certo que os primeiros egípcios fossem africanos, ou seja, de grupos originados em África. Mas os autores optam, mais uma vez, pelo silêncio e não informam o local de origem dessas populações. Vimos, na primeira parte do ensaio, a polêmica sobre o tema que envolvia três teses – a do povoamento caucasóide ou negro-africano e a terceira via, que defendia a existência de um fundo populacional “mestiço”

ou híbrido. Se os autores quisessem evitar uma filiação aos referenciais eurocêntricos ou afrocêntricos (e eles não podem ser pensados como uma simples inversão de interpretação) poderiam recorrer aos especialistas africanos que defendem, com alguma recorrência, a tese de um fundo populacional híbrido ou plural. Por exemplo, o historiador egípcio A. Abu Bakr (2010, p. 37-38), afirmou que

[...] é provável que o primeiro povoamento efetivo do vale do Nilo tenha ocorrido no início do neolítico (por volta de -7000). [...] O estabelecimento das primeiras populações não se deu sem dificuldade, e deve ter havido uma disputa acirrada entre os diferentes grupos humanos pela posse das terras situadas ao longo do Nilo [...]. Esses povos vindos do leste, do oeste e do sul pertenciam, sem dúvida, a diversos grupos somáticos (BAKR, 2010, p. 37-38)

Entre historiografias e historiadores. Imagens de África em um espelho europeu?

O último tópico eleito para reflexão no presente ensaio refere-se à interlocução dos autores dos manuais com suas referências historiográficas sobre os estudos africanos. Quais são os autores citados ao longo dos textos nos capítulos sobre o Egito antigo, seja como informação de apoio ou como referência direta? Nas bibliografias, existem autores africanos? Enfim, quem “fala” sobre a África para esses elaboradores de manuais escolares? Historiadores europeus, brasileiros, africanos?

Em um olhar panorâmico sobre os três livros, identifiquei entre as obras citadas nas bibliografias uma concentração de autores europeus e brasileiros, especialistas na História da África e que poderíamos chamar de africanistas. Além desses, há também referências a trabalhos de alguns especialistas em História Antiga, mesmo que não possam ser classificados como africanistas. Por fim, observamos a citação de um número muito pequeno de autores africanos.

No manual, *História. Das cavernas ao Terceiro Milênio 1*, aparecem na bibliografia, como obras que abordam o continente africano, os seguintes autores: Marina de Mello e Souza, Alberto da Costa e Silva, Elisa Larkin Nascimento, Leila Hernandez, Raquel dos Santos Funari, Marta Heloisa Leuba Salum, Basil Davidson, Roland Oliver, Jacqueline Morley, Joseph Ki-Zerbo e Gamal Mokthar (BRAICK; MOTA, 2016, p. 341-344). No livro de Boulos Júnior (2016, p. 287-288) são listadas na bibliografia e nas sugestões de leitura complementar as obras de: Margaret Bakos, Christian Jacq, Eduardo D’Amorim, Mário Curtis Giordani, Paul Johnson, Yeda Pessoa de Castro, Nei Lopes, Paulo Fernando de Moraes, Anderson Ribeiro Oliva, Alberto da Costa e Silva, Marina de Mello e Souza e Adam Hochschild. Na bibliografia do livro de Gilberto Cotrim (2016, p. 368), *História Global 1*, não são referenciados títulos sobre a História das Sociedades Africanas.

Dos vinte e um autores(as) citados(as), apenas dois são africanos. Mesmo encontrando nas listagens pesquisadores(as) de referência na área, como Roland Oliver, Basil Davidson, Alberto da Costa e Silva, Marina de Mello e Souza, Paulo Fernando de Moraes, Leila Hernandez e Elisa Nascimento, entre outros, a pequena quantidade de historiadores(as) africanos(as) citados(as) sinaliza para um afastamento direto em relação à produção historiográfica africana.

Nas citações localizadas ao longo das narrativas históricas dos capítulos dedicados ao Egito antigo, o quadro não é muito diferente. No manual de Braick e Mota (2016, p. 56; 59; 60), as autoras citam os nomes dos egiptólogos franceses J. Yoyotte e Pierre Tallet e do egípcio Gamal Mokhtar, organizador do segundo volume da *História Geral da África*, a famosa coleção organizada pela Unesco. Cotrim (2016, p. 67; 69; 72) menciona Jaime Pinsky, Elisa Larkin Nascimento e Christian Jacq. Por fim, Boulos Júnior (2016, p. 63; 64; 66; 73; 77) referencia diretamente a Gamal Mokhtar, Margaret Bakos, Lionel Casson, Christian Jacq e Alberto da Costa e Silva. Apenas no tópico do capítulo referente à Núbia, ele cita Cheikh Anta Diop e Joseph Ki-Zerbo.

Dos(as) nove autores(as) citados(as), apenas um é africano. Mais uma vez, apesar das importantes e conceituadas referências citadas, a escolha ou a recusa de citar um número maior de autores africanos revela uma posição epistemológica e historiográfica dos autores dos manuais. E, de fato, elas não são afrocêntricas e nem africanas. Há uma contundente preferência por autores europeus e brasileiros para referenciar o passado africano.

Os sociólogos Ângela Figueiredo e Ramón Grosfoguel (2009, p. 229) nos dão uma importante pista para tentarmos entender os motivos que levaram ao silenciamento dos autores africanos ou das epistemologias africanas nessas obras. Em um instigante artigo, eles defendem que, entre os ingredientes que explicariam a sub-representação alarmante de intelectuais negros nas universidades brasileiras, deve ser considerada a existência do racismo (estruturante e epistêmico) no espaço universitário. Figueiredo e Grosfoguel (2009) afirmam que a localização epistêmica eurocêntrica, ou a geopolítica do conhecimento eurocentrada, ainda é vigorosa nos meios acadêmicos ocidentais e brasileiros. Essa constatação explicaria o fato de "que, consciente ou inconscientemente, raramente os autores negros estão nas bibliografias dos cursos ministrados nas universidades", o que poderíamos denominar, em alguns casos, de racismo epistêmico ou, em outros, de silêncios epistêmicos. Acredito que algo parecido ocorreu nas coleções de didáticos analisados. Os silêncios epistêmicos sobre os estudos africanos e afrocêntricos são estruturantes nas narrativas analisadas.

A produção do conhecimento nas universidades brasileiras, como em todas as universidades ocidentais, privilegia a epistemologia eurocêntrica da egopolítica

do conhecimento. Essa epistemologia contribui para encobrir as *hierarquias* de poder raciais hegemônicas nos espaços universitários. A epistemologia branca da egopolítica do conhecimento, ao ser normalizada como a epistemologia do senso comum nos espaços universitários, está inscrita como neutra, universalista e objetiva. A perspectiva particular do homem branco se ergue como a norma universal de produção de conhecimentos, por meio da qual se medem e avaliam todas as outras formas de produzir conhecimentos. O homem branco pensa desde uma geopolítica e corpo-política do conhecimento particular, como homem, branco e privilegiado; porém, em nome de um suposto universalismo, encobre sua localização, recorrendo ao mito que lhe permite pensar fora do corpo e fora do tempo e do espaço. Por isso mesmo, qualquer demanda de acadêmicos negros que reivindique sua própria geopolítica e corpo-política do conhecimento é imediatamente rechaçada pela grande maioria dos universitários brancos como uma perspectiva particular e parcial, quando não a denominam de essencialista (FIGUEIREDO; GROSFOGUEL, 2009, p. 226).

Reflexos de Cleópatra. Reflexões finais

Ao folhear as páginas de um dos manuais analisados no presente ensaio, deparei-me com uma inquietante representação de Cleópatra. Uma breve reflexão sobre essa imagem nos permitirá uma última aproximação com a temática aqui discutida.

No livro *História. Sociedade & Cidadania 1*, de Alfredo Boulos Júnior (2016), a questão da identidade racial dos egípcios foi abordada de forma tangencial e silenciosa a partir de um comentário crítico na legenda de uma imagem apresentada para ilustrar o Segundo Triunvirato, na Roma Antiga. Boulos Júnior inseriu, neste tópico, uma fotografia da atriz Elizabeth Taylor, em seu conhecido papel de representação da rainha egípcia no filme de 1963, com o qual iniciamos este ensaio. No texto da legenda o autor fez o seguinte comentário.

Cena do filme *Cleópatra* em que se vê a atriz Elizabeth Taylor no papel da famosa rainha do Egito. Os olhos claros, os cabelos lisos e o nariz afilado da atriz construíram uma imagem absolutamente idealizada da rainha egípcia Cleópatra. O filme espelha, assim, muito mais o tempo em que ele foi realizado (década de 1960) do que a época que pretendeu retratar (BOULOS JÚNIOR, 2016, p. 151).

Reparem que o autor evita fazer comentários sobre a cor da pele da rainha egípcia. Menciona os olhos, cabelos e nariz, mas não a pele. Mesmo assim, seguindo suas indagações poderíamos perguntar: então, como seriam os antigos egípcios? qual seria a cor deles e a de Cleópatra? O autor não responde. Nem no capítulo sobre o Egito antigo, nem na legenda da fotografia de Cleópatra. Além disso, como já vimos, as disputas pelas representações sobre Cleópatra são mais complexas do que a imagem produzida por Elizabeth Taylor ou associada ao seu padrão de beleza eurocentrado. A teórica Ella Shohat (2004), que produziu uma das mais esclarecedoras reflexões sobre

as identidades de Cleópatra, inscreveu-a num conjunto de disputas discursivas, raciais, nacionais e de gênero que, muitas vezes, simplesmente manipulavam o próprio contexto vivido pela rainha egípcia. Para Shohat (2004, p. 28), a “repugnância à ideia da possível africanidade de Cleópatra está enraizada num discurso eurocêntrico que degradou sistematicamente a África como deficiente segundo os próprios critérios arbitrários da Europa [...] e de suas hierarquias”.

Uma das soluções para o debate travado ao longo desse ensaio se evidencia das próprias possibilidades explicativas enunciadas por Shohat (2004) para compreender a sociedade egípcia no período de Cleópatra, marcada por um evidente hibridismo ou pluralidade racial/étnica. Uma possível “ascendência egípcia e/ou negra de Cleópatra”, relacionada às suas origens macedônias ou egípcias, encontraria apoio na “evidência literária e arqueológica da presença de negros da África Central em várias sociedades do mundo greco-romano” (SHOHAT, 2004, p. 20). Mas, lembro que a própria Shohat (2004, p. 44-45) não demonstra muita simpatia sobre a tese de um Egito Antigo negro.

Reivindicar uma raça e uma nação específicas para Cleópatra é sempre um ato relacional que se opõe a reivindicações alternativas. A articulação de identidade nacional se apóia pesadamente numa linguagem simbólica de origem e filiação, mas sua escrita do passado muitas vezes se confrontou com outras escritas. A própria maneira como a questão da identidade de Cleópatra é posta revela a profundidade de um pensamento estrutural binário: era negra ou branca, africana ou européia, grega ou egípcia, macedônia ou grega? As emoções expressas a favor de qualquer uma única identidade de Cleópatra demarcam uma particular fronteira territorial e/ou cultural. Representações contemporâneas de Cleópatra, em minha opinião, são assombradas por essas dicotomias, que podem ser entendidas como ao mesmo tempo impondo práticas hegemônicas excludentes e resistindo a elas.

Mesmo assim, o posicionamento de Shohat (2004) é indiciário para pensarmos sobre o ensino de História da África e do Egito antigo, principalmente quando consideramos o argumento apresentado acima. O que tenciona uma abordagem afrocêntrica sobre o Egito antigo é, justamente, um contexto de recrudescimento das expressões de racismo e percepções negativas sobre a África que continuamos a viver. Reconhecer a africanidade dessa civilização é também reconhecer e respeitar as próprias interpretações africanas sobre o assunto. É, por fim, uma postura de reconhecimento epistêmico e histórico sobre essa civilização e sobre a África para o devir da humanidade.

Volto ao tema. Não seria preciso uma adesão inequívoca por parte dos autores dos manuais escolares aos postulados afrocêntricos ou pan-africanos. Mas reconhecer sua existência, retirá-los da invisibilidade epistêmica, noticiar suas trilhas aos estudantes é um ponto de partida que não deve ser negligenciado. Ato contínuo seria o reforço da perspectiva de que o Egito Antigo foi uma civilização africana. Por fim, apresentar a tese

sobre a negritude dos egípcios antigos é também um exercício necessário e inegociável. Vejam, falo em apresentar, revelar ou informar o tema. Noticiar que existe uma discussão historiográfica sobre o assunto e tomar uma posição ou solicitar que os estudantes se posicionem sobre ela, ou que pelos menos a conheçam.

Como demonstrei ao longo do ensaio, nenhum dos autores dos livros didáticos aqui analisados explicitou, em suas narrativas, a classificação do Egito como uma civilização africana ou negro-africana. Podemos classificar seus olhares sobre o assunto como tangenciais e silenciosos. Não discutiram as teses de que o Egito Antigo teria sido uma civilização africana. Não noticiaram que um conjunto significativo de autores africanos e afrocêntricos defendem a possibilidade de que seu eixo populacional teria tido um fundo negro-africano. E, por fim, negligenciaram as referências de historiadores africanos sobre suas próprias histórias. Essas posturas são, em minha opinião, atos de aliança com as teses eurocêntricas. Torna-se evidente qual é a localização epistemológica dos autores, que de certa forma repercute o lugar epistêmico dos estudos africanos em nossa academia e no próprio ensino de História.

Espero ter contribuindo com uma reflexão, que mesmo pontual e sintética, permita reforçar o sentido da educação como uma força renovadora e transformadora da sociedade. Neste caso, africanizar (enegrecer) o Egito antigo poderia ser um dos componentes do antídoto usado contra as ondas de choque racistas que continuam a negar a relevância da África para o passado, o presente e o futuro da humanidade.

Referências

Livros didáticos

BOULOS JÚNIOR, A. *História. sociedade e cidadania*. São Paulo: FTD, 2011.

_____. *História, sociedade e cidadania*. São Paulo: FTD, 2012. v. 6

_____. *História, sociedade e cidadania*. São Paulo: FTD, 2016. v. 1.

BRAICK, P.; MOTA, M. B. *História: das cavernas ao Terceiro Milênio*. São Paulo: Moderna, 2016. v. 1.

COTRIM, G. *História global: Brasil e Geral*. São Paulo: Saraiva, 2016. v. 1.

Obras de apoio

ANTA DIOP, Ch. A. A origem dos antigos egípcios. In: MOKHTAR, G. (Org.). *História Geral da África: a África antiga*. Brasília: Unesco, 2010, p. 1-36. v. 1.

- _____. *A unidade cultural da África negra: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antigüidade Clássica*. Luanda: Mulemba, 2014.
- ASANTE, M. K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade*. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 93-110.
- BAKR, A. A. O Egito faraônico. In: MOKHTAR, G. (Org.). *História Geral da África: a África antiga*. Brasília: Unesco, 2010, p. 37-67. v. 1.
- BARBOSA, M. S. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. *África*, v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012.
- BORGES, J. A. *Ambígua África, memórias e representações da África Antiga no livro didático: Egito, reino e impérios africanos*. 2009. Dissertação (Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade) – Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2009.
- BOULOS JÚNIOR, A. *Imagens da África, dos africanos e de seus descendentes em coleções de didáticos de História aprovadas no PNLD de 2004*. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.
- BRASIL. *PNLD 2018: História. Guia de livros didáticos, Ensino Médio*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2017.
- CAIMI, F. E.; ROCHA, H. A(s) história(s) contada(s) no livro didático hoje: entre o nacional e o mundial. *Revista Brasileira de História*, v. 34, n. 68, p. 125-147, 2014.
- DIOP, B. M.; DIENG, D. *A consciência histórica africana*. Luanda: Mulemba, 2014.
- FANON, F. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- _____. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FARIAS, P. F. de M. Afrocentrismo: entre uma contra-narrativa histórica universalista e o relativismo cultural. *Revista Afro-Ásia*, n. 29-30, p. 317-343, 2003.
- FIGUEIREDO, Â.; GROSFOGUEL, R. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade e Cultura*, v. 12, n. 2, p. 223-234, 2009.
- GARRIDO, M. História que os livros didáticos contam depois do PNLD: História da África e dos afro-brasileiros por intermédio dos editais de convocação do PNLD (2007-2011). *História e Perspectivas*, n. 54, p. 239-268, 2016.
- GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, p. 31-49, 2016.

- _____. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *Formas-Otras*, n. 1, p. 97-108, 2011.
- LAM, A. M. Egipto antigo e África negra: alguns factores novos que esclarecem as suas relações. In: DIOP, B. M.; DIENG, D. (Org.). *A consciência histórica africana*. Luanda: Mulemba, 2014, p. 143-157.
- M'BACKÉ DIOP, Ch. Cheikh Anta Diop: o homem e a obra. In: DIOP, B. M.; DIENG, D. (Org.). *A consciência histórica africana*. Luanda: Mulemba, 2014, p. 87-110.
- M'BOKOLO, E. *África negra: história e civilizações*. Até ao século XVIII. Lisboa: Vulgata, 2003.
- MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Org.). *El giro decolonial*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, 2007.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014a.
- _____. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Luanda: Mulemba, 2014b.
- MUDIMBE, V. Y. *A ideia de África*. Luanda: Mulemba, 2013.
- NASCIMENTO, E. L. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- OBENGA, Th. *O sentido da luta contra o africanismo eurocentrista*. Luanda: Mulemba, 2013.
- OLIVA, A. R. A África como berço da humanidade. O debate sobre a "anterioridade" africana e seus reflexos nos livros didáticos brasileiros. In: CAMPOS, A. P.; SILVA, G. V. da (Org.). *Os reinos africanos na antiguidade e na idade média*. Vitória: GM, 2011, p. 7-23.
- _____. A história da África nos bancos escolares. Representações e imprecisões na literatura didática. *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 3, p. 421-461, 2003.
- _____. *Lições sobre a África: diálogos entre as representações dos africanos no imaginário ocidental e o ensino da História da África no Mundo Atlântico (1990-2005)*. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- _____. Uma história esquecida. A abordagem da África Antiga nos manuais escolares de História: estudos de caso no Brasil e em Portugal (1990-2005). *Em Tempo de Histórias*, v. 12, p. 184-200, 2008.
- OLIVEIRA, S. R. de. Ensino de história das mulheres: reivindicações, currículos e potencialidades. In: STEVENS, C.; OLIVEIRA, S. R. de; ZANELLO, V. (Org.). *Estudos feministas e de gênero*. Santa Catarina: Mulheres, 2014, p. 277-291.

- PAIVA, V. A. da S. *Egito como componente curricular de História: desafios e possibilidades no ensino de História da África*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2016.
- PAULINO DA SILVA, C. F. *A construção da imagem de Otávio, Cleópatra e Marco Antônio entre moedas e poemas (44 a 27 a.C.)*. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2014.
- REIS, R. B. Reivindicações pela origem: a apropriação do Egito Antigo pelo discurso pan-africano. *Cadernos CESPUC*, n. 20, p. 87-94, 2010.
- ROCHA DA SILVA, T. R. O sorriso da esfinge: reflexões sobre o ensino do Egito antigo no Brasil. In: LEMOS, R. S. (Org.). *O antigo Egito: novas contribuições brasileiras*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014, p. 279-299.
- SALL, B. Estado das investigações acerca da Antiguidade africana. In: DIOP, B. M.; DIENG, D. (Org.). *A consciência histórica africana*. Luanda: Mulemba, 2014, p. 141-215.
- SHOHAT, E. Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade. *Cadernos Pagu*, n. 23, p. 11-54, 2004.
- SOUZA, R. S. A Cleópatra de Mankiewicz (1963): imperialismo, eurocentrismo e etnicidade na representação cinematográfica da Antiguidade. *Estudos de Egiptologia*, n. 2, p. 158-163, 2015.
- _____. Cleópatra e o cinema hollywoodiano na primeira metade do século XX. *Revista Mundo Antigo*, v. 3, n. 5, p. 99-119, 2014.

África Antiga: um enfoque histórico/historiográfico do relato “O conto do náufrago”

Ancient Africa: a historical/historiographic approach to the “The tale of the Shipwrecked Sailor”

Margaret M. Bakos*

Resumo: O presente artigo propõe-se a refletir sobre a função desempenhada pelo escriba na sociedade egípcia antiga, bem como sobre as características e formas de organização das relações humanas no contexto africano da época, tal como são configuradas no *Conto do náufrago*, questões essas ainda pouco trabalhadas pela historiografia de língua portuguesa sobre o tema. Examina, na sequência, quatro artigos produzidos em língua portuguesa sobre o tema.

Abstract: This paper aims to analyse the role played by the scribe in the ancient Egyptian society, as well as the characteristics and forms of organization of human relations in the African context at the time, as configured in the “The tale of the Shipwrecked Sailor”. These issues are still poorly explored in the historiography in Portuguese. Therefore, this paper comments four texts, written in Portuguese, on the subject.

Palavras-chave:

Conto do Náufrago;
Sociedade egípcia;
Historiografia.

Keywords:

The Tale of the
Shipwrecked Sailor;
Egyptian Society;
Historiography.

Recebido em: 01/10/2017
Aprovado em: 02/12/2017

* Professora Adjunta aposentada do Departamento de História da UFRGS e professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Possui pós-doutorado em Egptologia (University College London) e doutorado em História (USP). É bolsista de Produtividade do CNPq e bolsista da Fundação Araucária.

Considerações iniciais

O presente artigo propõe-se a refletir sobre a função desempenhada pelo escriba na sociedade egípcia antiga, bem como sobre as características e formas de organização das relações humanas no contexto africano da época, tal como são configuradas no *Conto do naufrago*, questões essas ainda pouco elaboradas pela historiografia de língua portuguesa.

As publicações contemporâneas sobre a literatura egípcia passam batido sobre esses temas, conferindo maior ênfase à própria narrativa dos fatos e preocupando-se, prioritariamente, com os aspectos linguísticos referentes à tradução dos textos hieroglíficos para o português.

Na sequência da reflexão aqui desenvolvida, procura-se articular a bibliografia brasileira sobre o tema com a produzida por autores portugueses, pois, sem dúvida, a partilha de uma língua comum possibilita mais facilmente a troca e aprofundamento dos conhecimentos.

Nessa perspectiva há, pelo menos, quatro artigos atuais que examinam o conto em estudo, redigidos em língua portuguesa, a serem discutidos a seguir, por ordem cronológica de publicação.

Publicações sobre o tema em língua portuguesa

As quatro publicações apresentadas na sequência abordam o texto egípcio *Conto do naufrago* sob diferentes perspectivas. São elas:

- CARDOSO, Ciro Flamarion. Escrita, sistema canônico e literatura do antigo Egito. In: BAKOS, M. M.; POZZER, K. (Org.). *Anais da III Jornada do Antigo Egito*. Porto Alegre: PUC-RS, 1998, p. 95-144.

O texto de Ciro Flamarion Cardoso, intitulado *Escrita, sistema canônico e literatura do antigo Egito*, surpreendeu e emocionou o meio acadêmico brasileiro. Os leitores folhearam encantados as cinquenta páginas nas quais Ciro Cardoso registrou, em hieroglifos e em português, o *Conto do naufrago*, popularizando no país uma tradução erudita da língua egípcia sobre o tema.

Em seu artigo, contendo a análise de dois textos clássicos da literatura egípcia, Cardoso examina inúmeras questões relativas ao contexto político, militar e econômico do antigo Egito, destacando a diferença de tratamento conferida pelos escribas egípcios

aos povos com quem entravam em contato: aos palestinos, no caso do *Conto de Senehet*, também conhecido como Sinuhe; e aos habitantes do “País de Punt”, altamente mitificado no caso do náufrago. O autor explica que, à época da redação desses contos, início do Reino Médio, o Egito voltara a intervir para além de suas fronteiras. Ciro Cardoso (1998, p. 108-109) diz textualmente:

O contraste deriva, em minha opinião, de um fato simples: a Palestina constituía um perigo eventual para o Egito e, ao mesmo tempo, abria-lhe possibilidades de intervenção contínua e mais direta; o país de Punt, não: por sua distância e pelas condições em que podia ser atingido, com grande dificuldade, os egípcios nunca tiveram o desejo ou a possibilidade de maior penetração na região, cujos habitantes por outro lado não podiam ameaçar o Egito. Assim, a visão dos habitantes de Punt e do próprio país sempre foi positiva (além de idealizada e imprecisa) nos escritos egípcios, enquanto o mesmo não se pode dizer daquela que esses escritos transmitem acerca dos semitas da Palestina).

O autor recupera a história do *Papiro Ermitage 1115*, relacionando-a com as primeiras narrativas orais. Considera que:

[...] a matriz de toda a literatura e que se manifesta em *O náufrago* de duas maneiras, executadas pelos escribas:

- 1) na presença de fórmulas verbais reiteradas (é assim que, por exemplo, a atitude do náufrago para manifestar respeito à serpente divina reitera-se, com as mesmas palavras ou com pouca variação, diversas vezes);
- 2) na longa repetição narrativa no episódio da tempestade (linha 12-19, retomada com poucas mudanças na linha 43-52), além de outras repetições (assim, na profecia do dragão) [Cardoso usa a palavra e a simbologia do dragão para serpente]; relativa ao futuro de seu hóspede, aparece quatro vezes, com variações, mas numa mesma fórmula geral derivada da literatura sapiencial na modalidade dos “ensinamentos” (CARDOSO, 1998, p. 136-137).

Em seu trabalho, Cardoso, inspirado na metodologia marxista, apresenta uma análise bastante cuidadosa e didática da estrutura do conto em estudo, na esteira de Tzvetan Todorov, destacando sua extrema sofisticação no que concerne à sintaxe narrativa. Segundo Cardoso, o conto articula “uma história, dentro de outra história, configurando três sequências narrativas de importância e desenvolvimento desiguais” (CARDOSO, 1998, p. 137).

O conto, escrito no Primeiro Período Intermediário (2181-2040 a.C.), atingiu, provavelmente, um grupo muito maior de leitores, havendo ultrapassado “pela primeira vez os limites do grupo dominante central e provincial” (CARDOSO, 1998, p. 103). Assim, embora inexistem registros, pode-se pensar que o número de pessoas que tomou contato com este texto tenha sido surpreendente.

Data dessa época, séculos XII ou XIII a.C., explica Cardoso (1998, p. 104), pelo menos mais um texto conhecido, que exalta o desempenho dos autores, nele considerado como a única forma humana possível de imortalidade, o que surpreende, pois contrapõe-se às crenças funerárias então difundidas:

O homem decaí, seu corpo é pó
Todo o seu parentesco pereceu
Mas um livro faz com que ele seja lembrado
Através da boca de quem o recita
Um livro é bem melhor do que uma casa bem construída
Do que uma capela funerária na necrópole;
Melhor do que uma sólida mansão
Do que uma estela no templo.

Embora não se tenham, afora seu nome, Amenáa, informações sobre o escriba que redigiu o *Conto do naufrago*, considerando a ideologia da corte e dos membros letrados a ela próximos, acredita-se que eles, sem dúvida, apoiariam a atitude confiante do protagonista da narrativa em detrimento daquela, mais cínica e desesperançada, do comandante. Mas esse comportamento revela um outro tipo de intertextualidade contraída pelo *Conto do Naufrago* – aquela em relação aos textos sapienciais, as famosas *lamentações*, que, embora adotem outro percurso, defendem os mesmos princípios e ideais. Daí a fala final do colofon, que Ymenaá, filho de Ymeni, rubrica!

- BRANCAGLION JR., Antônio. O conto do naufrago. Papiro Ermitage 1115. *Tiraz*, n. 3, p. 161-191, 2006.

Dando prosseguimento ao levantamento das publicações sobre o tema, registra-se o aparecimento, em 2006, do artigo de trinta páginas *O conto do naufrago. Papiro Ermitage 1115*, de autoria de Brancaglioni Jr., diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que não contém a tradução em hieroglifos.

Brancaglioni Jr. (2006) inicia seu texto afirmando que o *Conto do naufrago* já fora objeto de um grande número de estudos e traduções que levantam questões bastante interessantes, das quais ele se propõe a fazer uma breve síntese.

O autor destaca que se tem atribuído ao conto uma origem folclórica devido à sua narrativa direta eivada com frequentes repetições, de expressões cotidianas e mesmo de passagens inteiras já conhecidas, bem como a presença de personagens não nomeadas, o que o torna semelhante àqueles relatos de tradição oral. Contudo, o uso no texto da primeira pessoa não faz parte da forma tradicional de tratamento das narrativas folclóricas ou míticas.

Brancaglion Jr (2006, p. 163) ressalta ainda que o objetivo de sua publicação:

[...] não é o de apresentar todas as hipóteses a respeito do Conto do naufrago, muito menos tentar esclarecer todas as dúvidas surgidas em traduções anteriores, mas apresentar o conto em sua totalidade – hieróglifos, transliteração e tradução – como forma de incentivar e ampliar os estudos de literatura e de língua egípcias ainda tão escassos em português.

Para alguns, sugere Brancaglion (2006), o conto seria uma narrativa complexa, com referências cósmicas, colocando o naufrago como um viajante no tempo e no espaço, em contato com o deus primordial Atum-Rê na forma demiúrgica de uma serpente, que apresenta uma visão moral do fim do mundo. Da mesma forma, a ilha seria o próprio mundo cercado pelo Oceano Primordial, e a filha mais jovem da serpente, Maat.

Na perspectiva do autor, o *Conto do naufrago* emprega alguns termos cujos sentidos permanecem ainda indefinidos. Um deles diz respeito à denominação *Grande verde*, identificado por alguns egiptólogos com o Mar Mediterrâneo e, por outros, com o Mar Vermelho. Mas, talvez, a expressão sugere, simplesmente, e faça referência a um grande volume de águas, podendo dizer respeito a qualquer um desses mares, ou mesmo ao rio Nilo. Uma outra discussão diz respeito à localização de Punt, do qual a serpente é o senhor. Atualmente, denomina-se Punt a região que vai da costa do Sudão e Eritreia até o interior, em direção ao Nilo e ao rio Atbara. Entretanto, no *Conto do naufrago*, como em outros textos, Punt parece simplesmente fazer referência às terras situadas ao sul do Egito. O mais célebre relato de uma expedição a Punt é o da rainha Hatshepsut, gravado nas paredes de seu templo, em Deir el-Bahari.

Também a denominação Ilha do Ká atualiza algumas questões interessantes. O conceito de *ká*, bastante conhecido pelos egiptólogos, traduz sentidos de *força vital e energia criadora supra-individual e invisível*, que nasce com o homem e o sustenta durante a vida e após a morte. *Ir a seu ká* significa morrer e unir-se aos ancestrais. Essas ideias fizeram com que a expressão fosse interpretada como *ilha fantasma*, ou *ilha do duplo*, na qual habitavam os espíritos dos bem-aventurados. Não se pode, contudo, descartar a possibilidade de se tratar de uma *ilha fantástica*, um local exuberante e paradisíaco, onde a vida e as riquezas seriam abundantes.

Como se pode perceber, a leitura do conto pode ser feita em diferentes níveis de interpretação, ficando essa na dependência dos sentidos a ele atribuídos pelo leitor em contato com o texto.

- ALMEIDA, Catarina. O conto do naufrago dos antigos egípcios: notas de leitura sobre um estudo português do início do século XX. *Cadmo*, n. 22, p. 247-255, 2011.

Em 2011, Catarina Almeida, professora na Universidade de Lisboa, publicou um texto de nove páginas, intitulado *O conto do naufrago dos antigos egípcios: notas de leitura sobre um estudo português do início do século XX*, com o objetivo – palavras dela – “de visitar um ensaio do início do século XX, produzido por Francisco Esteves Pereira” (ALMEIDA, 2011, p. 247).

À guisa de apresentação de Francisco Esteves Pereira (n. Miranda do Douro), Catarina Almeida informa que descobriu seu texto sobre o naufrago lendo a conhecida *História do antigo Egito*, obra originalmente publicada em 1882, com o título de *Contos populares do antigo Egito*, de Gaston Maspero (1846-1916), notável egiptólogo francês, professor de Egiptologia, Filologia e Arqueologia do Collège de France.

Catarina Almeida foi, então, em busca de Esteves e descobriu que, além de oficial de Engenharia, ele havia tido destaque nos estudos orientalistas portugueses, havendo participado de várias das reuniões periódicas do Congresso Internacional dos Orientalistas, nas quais aportou contribuições relevantes aos estudos da literatura egípcia antiga.

O trabalho analisado por Catarina, intitulado *O naufrago: conto egípcio*, foi publicado no número 48 da *Revista do Instituto da Universidade de Coimbra*, em 1901.

Segundo Almeida (2011, p. 248), Francisco Esteves Pereira, estudioso de hebraico, árabe e sânscrito, especializou-se em etíope, havendo produzido notáveis pesquisas até sua morte, em 1924. Seu objetivo era fazer ciência e não arte. Assim, a partir de seus estudos autodidatas e de contatos nos meios orientalistas, ele traduziu o conto *O naufrago*, caracterizando seu autor como um escriba de linguagem clara, simples, mas muito elegante.

Francisco Esteves Pereira (1901) inicia a apresentação da narrativa do naufrago, destacando a notável preocupação de seu autor com a geografia e com a etnografia. Citando Golenischeff, responsável pela condução do papiro ao Museu Hermitage e por sua apresentação em um fórum de orientalistas, em 1880, Esteves Pereira (1901, p. 72) afirma que a narrativa foi adotada e vulgarizada pelos gregos na *Odisseia*, e pelos árabes nas *Mil e uma noites*.

Ele identifica o texto do conto como pertencente à XII dinastia. Já quanto à localização da ilha da Ká, conforme Catarina Almeida (2011, p. 250), ele compartilha com Maspero a posição de que “a idéia da ilha de Ká como uma espécie de ilha afortunada”.

Esteves Pereira (1901, p. 76), na esteira de Golenischeff, aposta na existência de uma narrativa ainda mais antiga que teria dado origem ao *Conto do naufrago*, e, posteriormente, à *Odisseia* e à *Primeira viagem de Sindbad*.

Ao articular esses povos, permite entrever o esteio etnocêntrico de uma perspectiva de evolução única e de progresso contínuo, segundo Campos Matos, tendo a Europa como centro, que faz deslocar o pêndulo do argumento para os eventuais contatos com Fenícios,

entendidos por Pereira Neves, no parágrafo de abertura, como um dos povos mais célebres da antiguidade. Portanto, o texto Egípcio torna-se por esta via de súbito interesse para a História do comércio, que se constituía como o grande motor econômico do mundo europeu colonial. De fato, parece haver uma maior preocupação em justificar o Punt como a sede dos fenícios do que em procurar compreender a civilização egípcia em si.

Em suas conclusões, Almeida (2011) explica que a consolidação das instituições com uma vertente orientalista coincide com o período de maior expansão europeia e de domínio colonial, indo do século XIX até a Primeira Guerra Mundial. Ela lembra que o domínio colonial europeu não se restringe apenas ao âmbito territorial ou financeiro, mas se refere também ao domínio intelectual das informações e valores adquiridos, fixados e partilhados.

O texto finaliza com a apresentação da tradução do *Conto do naufrago*, realizada por Esteves Pereira (1901), a partir dos textos de Golenischeff, Maspero e Petrie, sendo o primeiro aquele que ele julga ser o melhor.

- CANHÃO, Telo Ferreira. *O conto do naufrago: um olhar sobre o Império Médio egípcio. Análise histórico-filológica*. Lisboa: Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012.

O texto de Canhão (2012, p. 6-10), investigador do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, propõe-se a realizar uma análise dos dados históricos e geográficos referidos no conto, da imagética geográfica de enquadramento do naufrágio e de sua plausibilidade histórica. O autor investe, de forma especial, na definição do conceito da expressão *Grande verde*. Trata-se de uma análise de caráter hermenêutico que se concentra na figura da serpente e na catástrofe que ela própria, a serpente deus, relata ter sido vítima, referência que equivale a um naufrágio cósmico ou metafísico, que havia atingido seu grupo familiar.

O texto inicia com sua tradução do *Conto do naufrago* para a língua portuguesa, mas sem a versão em hieróglifos, que o autor informa encontrar-se, atualmente, no Museu Puskin de Moscovo. Ele refere a classificação feita por Lefèvre (1879-1957) do Naufrago como participante dos chamados contos maravilhosos, com a qual concorda, porque:

[...] o maravilhoso é praticamente inseparável de todos os contos egípcios. Corrobora a ideia consensual de que não existe, na época que o conto foi escrito, uma literatura de lazer. Os textos tinham uma componente didática, sendo também utilizados como materiais de formação do escriba, não só do ponto de vista caligráfico, gramatical e vocabular, mas também do ponto de vista da formação pessoal através da abordagem dos temas (CANHAO, 2012, p. 25).

Em relação às questões já referidas, que interessam particularmente à investigação em curso, este texto, de notável erudição, traz contribuições relevantes, tais como as encontradas na página 58, na introdução e na conclusão, cujo tom é *sapiencial*. No primeiro caso, é apresentado um comandante com medo de ser punido,

[...] a quem o excelente companheiro diz 'Sossega o teu coração comandante!', aparentemente indo-lhe contar algo para o animar. Depois, quando o 'excelente companheiro' diz "Escuta-me, (ó), porque eu não exagero", faz um apelo ao equilíbrio, que continua com 'Fala o rei com toda a franqueza e responde sem balbuciar', porque 'A boca de um homem pode salvá-lo, o seu discurso pode fazer com que o perdoem' (CANHAO, 2012, p. 59).

Na sequência, Canhão (2012, p. 59), com propriedade, refere que:

O tom sapiencial transforma-se em ideologia e estamos perante a ideia geral de ordem social que foi idealizada sobre os princípios da auto regulação que premiavam os cumpridores e castigavam os transgressores, sendo a paz social a recompensa de quem respeitava a ordem estabelecida e cumpria as regras da instituição que a regulava: a maat, literalmente 'aquela que a guia'.

O conto, na opinião de Canhão (2012), fala de um traço marcante no relacionamento entre as pessoas daquela época, fortemente assinalado no texto: a relevância da capacidade de ouvir. Segundo Canhão (2012, p. 60), que cita Assmann (1999), a narrativa enfatiza que "um homem, para viver bem, depende de uma boa escuta". Ainda sobre as relações interpessoais, Canhão (2012, p. 19) confere destaque ao pedido da serpente para o naufrago na hora da partida: "Faz um bom nome na tua cidade! Olha, é (tudo) o que peço que faças por mim".

Canhão ressalta também a possibilidade de se analisar o caráter esotérico do conto, que evoca uma realidade na qual se misturam o real e o fantástico, na tentativa de defender e justificar a crença na onipotência do demiurgo, frente à presença do mal no mundo. São suas palavras: "Acima de tudo, considere-se que neste tema teremos sempre presentes as palavras de Hornung: é possível ocupar-nos do exoterismo cientificamente!" (CANHÃO, 2012, p. 72).

Para finalizar, fixa sua atenção na maneira como o texto traduz a visão do escriba Ymenáa, filho de Imeny, que assina o conto, mas sobre o qual nenhum dos pesquisadores conseguiu indicar a origem – quem era ou de onde vinha.

O filho de Imeny, não obstante, deixa bem marcada sua simpatia pelos habitantes de Punt, representados pela serpente mágica. Ela, apesar de não ser humana, recebeu o naufrago com muita humanidade.

A relação que se estabelece entre a serpente e o náufrago se traduz por um diálogo de fácil compreensão, pois que coloquial, que demonstra de um lado o caráter orgulhoso e pretensioso do egípcio, quando ele reconhece a soberania da serpente face à sua condição de despossuído e dependente de ajuda. No momento em que a serpente lhe diz que já possui tudo o que ele oferece, não necessitando de retribuição em troca da ajuda, o náufrago percebe a sua soberba, e a situação então se inverte: ele assume uma posição de humildade. A relação torna-se mais íntima quando a serpente fala de seus infortúnios, referindo a perda de toda a sua família, e o leitor toma conhecimento, comovido, da filhinha que ele conseguiu por fazer uma prece. As perdas sofridas pelos dois são o ponto de partida para a construção de uma relação de identificação entre o náufrago e a serpente. É a serpente que o interpela a valorizar o futuro que tem pela frente: voltar a sua casa e rever a família é a maior felicidade que um homem pode almejar. Os valores que a serpente torna evidentes são tão importantes que o náufrago silencia, parecendo aceitar a situação vivenciada e mudando radicalmente sua postura inicial.

Alguns apontamentos

Cotejar esses textos que falam de um mesmo conto foi um exercício historiográfico muito instigante, relevante também como opção para a proposição de tarefas de sala de aula, pois essas diferentes perspectivas de análise, além de fazerem avançar o conhecimento, incentivam a pesquisa na *web*, proporcionando descobertas interessantes tanto para professores, como para alunos.

O conto surpreende quem lê hoje, assim como o fez em tempos distantes. Sua trama, que confronta diferentes culturas – de um lado, o Egito faraônico com um rei deus; de outro, um chefe tribal, representado por uma serpente, na aparência mágica e assustadora –, atualiza uma lição preciosa e profunda: a possibilidade sempre presente da inversão de papéis – aquele que comanda passa a ser o monstro escondido em uma ilha africana mágica, a quem o prepotente comandante egípcio fica submisso.

Por outro lado, este tipo de narrativa presta-se a abordagens pedagógicas em diferentes níveis e linguagens, podendo ser objeto de seminários, dramatizações, musicais e histórias em quadrinhos. As experiências com os alunos do primeiro nível de História da disciplina *História da Antiguidade Oriental* (PUCRS) resultaram inesquecíveis, razão pela qual se aceitou participar deste dossiê.

Tradução do Conto do naufrago para o português

Ymenaá, filho de Ymeny

Tradução de Ciro Flamarion Cardoso (1998, p. 110-112).

Disse então o fiel Companheiro [Real]:

- Possa esta notícia ser-te agradável, ó príncipe! Eis que chegamos ao lar. O malho foi tomado, a estaca de amarração foi fincada, a corda de proa, jogada a terra. Faz-se uma ação de graças, louva-se o deus. Cada homem está abraçando o seu companheiro. A nossa tripulação voltou sã e salva. Não houve perdas em nossa tropa. Nós atingimos os confins de Uauat, passamos pela [ilha de] Senmut; e eis que chegamos em paz: nossa terra, nós a alcançamos. Ouve-me tu pois, ó príncipe! Eu não costumo exagerar. Lava-te, derrame água sobre teus dedos, [para que] respondas quando te dirijam a palavra. Fala ao rei seguro de ti, pois a boca de um homem [pode] salvá-lo e as suas palavras, fazer com que seja perdoado.

Agirás segundo teu desejo. [Mas como] é cansativo falar-te [deste modo], vou, pois, relatar-te algo semelhante que aconteceu comigo mesmo.

Eu me dirigia à mina do soberano. Desci ao mar num barco de cento e vinte cúbitos de comprimento e quarenta cúbitos de largura. A bordo havia cento e vinte marinheiros, do escol do Egito. Vigiassem eles o céu, vigiassem eles a terra, o seu coração era mais corajoso do que [o dos] leões. Eles previam o vento tempestuoso antes que acontecesse, uma procela antes que ocorresse.

Desencadeou-se o vento de tempestade, quando estávamos em [alto] mar, antes que pudéssemos chegar à terra. Ao levantar-se o vento, ele fazia um rugido incessante: e lá estava uma vaga de oito cúbitos. Foi uma prancha que a procurou em meu proveito. Então o barco morreu. Dos que estavam a bordo, nenhum restou. Eu fui levado a uma ilha por uma onda do mar.

Passsei três dias sozinho, [com] meu coração como único companheiro. Eu me deitei no interior de uma cabana de madeira e abracei a sombra.

Então pus-me em movimento para verificar o que [pudesse] pôr na boca. Achei lá figos, uvas, toda espécie de legumes úteis: havia lá frutos de sicômoro com e sem entalhe e pepinos que pareciam cultivados; havia lá peixes e aves; nada havia que não houvesse naquele lugar. Então, eu me saciei e deposei no chão o que havia em demasia em meus braços. Depois que eu talhei um bastão para fazer fogo, acendi uma fogueira e fiz um holocausto aos deuses.

Ouvi, então, [um ruído semelhante a] uma trovoada, mas julguei [tratar-se da] onda do mar. Árvores se estavam quebrando, a terra tremia. [Quando] eu descobri o meu rosto, verifiquei ser um dragão que se aproximava. Ele tinha trinta cúbitos; sua barba, mais de dois cúbitos. O seu corpo tinha incrustações de ouro e as suas sobranceiras eram de lápis-lázuli verdadeiro. A frente de seu corpo estava dobrada.

Ele abriu a boca para falar-me, [enquanto] eu me punha de braços diante dele, e me disse: “– Quem te trouxe, quem te trouxe, homenzinho, quem te trouxe? Se demorares a dizer-me quem te trouxe a esta ilha, farei com que, quando dês por ti, estejas reduzido a cinzas, transformado em algo invisível”.

“– Tu me falas, mas eu não estou escutando isto [que dizes]: estou diante de ti sem sentidos”.

Ele então me pôs em sua boca e me levou à sua morada. Depositou-me no chão, intacto, estando eu inteiro e sem que parte alguma houvesse sido tirada de mim.

Ele abriu a boca para falar-me, [enquanto] eu me punha prostado diante dele. Ele então me disse: “– Quem te trouxe, quem te trouxe, homenzinho, a esta ilha do mar cujos dois lados estão na água?”. Eu então respondi ao que ele dissera, meus dois braços dobrados (respeitosamente) diante dele. Eu lhe disse:

“– Eu me dirigia a uma mina numa missão do soberano, num barco de cento e vinte cúbitos de comprimento e quarenta cúbitos de largura. A bordo havia cento e vinte marinheiros, do escol do Egito. Vigiassem eles o céu, vigiassem eles a terra, o seu coração era mais corajoso do que [o dos] leões. Eles previam o vento tempestuoso antes que acontecesse, uma procela antes que ocorresse. Cada um deles tinha mais coragem no coração e mais forte o braço do que o[s] [de] seu companheiro. Não havia tolos entre eles.

Desencadeou-se o vento de tempestade quando estávamos em [alto] mar, antes que pudéssemos chegar à terra. Ao levantar-se o vento, ele fazia um rugido incessante: e lá estava uma vaga de oito cúbitos! Foi uma prancha que a procurou em meu proveito. Então o barco morreu. Dos que estavam a bordo, nenhum restou, exceto eu: eis-me ao teu lado! Eu fui trazido a esta ilha por uma onda do mar”.

Ele então me disse:

“– Não temas, não temas, homenzinho! Não empalideça o teu rosto! Chegaste a mim porque um deus fez com que vivesses e te conduziu a esta Ilha do Espírito, na qual nada falta: ela está cheia de todas as coisas boas. Eis que passarás mês após mês, até completares quatro meses nesta ilha, [quando] um barco virá de [teu] país; nele estarão marinheiros que conheces, com os quais voltarás ao lar. Morrerás em tua cidade.

Quão feliz é aquele que relata o que experimentou, passada a calamidade! Vou relatar-te algo semelhante acontecido nesta ilha, na qual eu vivia com meus irmãos, entre

os quais havia crianças: totalizávamos setenta e cinco serpentes, entre meus filhos e meus irmãos; e nem te menciono uma pequena filha que obtive devido a uma prece.

Então uma estrela caiu, incendiando a todos consigo. Isto certamente aconteceu. Eu não estava com aqueles que se queimaram, não me achava entre eles. Eu poderia ter morrido por causa deles, ao encontrá-los numa única pilha de cadáveres!

Se fores bravo e controlares teu coração, apertarás em teus braços os teus filhos, beijarás a tua esposa e [re]verás a tua casa. Isto é melhor do que qualquer outra coisa! Atingirás o lar e viverás entre teus irmãos”.

Eu estava prostado de bruços e toquei [respeitosamente] o solo diante dele. Disse-lhe então:

“– Eu relatarei o teu poder ao soberano, farei com que saiba de tua grandeza. Far-te-ei enviar mirra, azeite sagrado, láudano e canela, [além de] incenso dos templos, agradável a todos os deuses. Contarei o que vi devido ao teu poder: [então] receberás agradecimentos na cidade, diante do Conselho de todo o país. Sacrificarei touros para ti em holocausto, torcerei para ti o pescoço de aves, far-te-ei enviar barcos carregados com todas as riquezas do Egito, como se deve fazer para um deus que ama os homens numa terra distante, desconhecida dos homens”.

Ele então riu-se de mim, daquilo que eu dissera – erroneamente, a seu ver – e me disse:

“– Não tens tanta mirra! [Mas] vais transformar-te em dono de incenso! Eu é que sou o governante de Punt: a mirra me pertence. E aquele azeite sagrado que falaste em trazer: ora, ele é abundante nesta ilha! O que de fato acontecerá [é que] te separarás deste lugar e jamais [re]verás esta ilha, que se transformará em água”.

O barco veio, como ele previra anteriormente. Eu então fui postar-me em cima de uma árvore alta e reconheci aqueles a bordo. Fui então relatar[-lhe] aquilo, mas descobri que ele já o sabia.

Ele então me disse:

“– Adeus, adeus, homenzinho! [Vai] para tua casa! [Re]verás os teus filhos. Faze-me um bom nome em tua cidade: eis o que me deves”.

Eu me pus de bruços, com os braços dobrados [respeitosamente] diante dele. Ele então me deu um carregamento de mirra, azeite sagrado, láudano, canela, árvores de especiarias, perfume, pintura negra para os olhos, caudas de girafa, grandes torrões de incenso, presas de elefante, cães de caça, macacos babuínos – [enfim,] coisas preciosas de todo o tipo. Eu pus este carregamento naquele navio. Pus-me então de bruços para agradecer-lhe.

Ele me disse:

“– Eis que atingirás o lar dentro de dois meses. Apertarás nos braços teus filhos, florescerás em teu país e [por fim] serás sepultado”.

Eu descí à praia, perto daquele navio, e chamei a tripulação a bordo do barco. Fiz uma ação de graças na praia ao senhor daquela ilha. Os que estavam no barco fizeram o mesmo.

A nossa expedição navegou corrente abaixo em direção à Residência do soberano. Chegamos à Residência em dois meses, tudo como tinha sido dito por ele. Eu então fui admitido à presença do soberano e presenteei-lhe os produtos que trouxera daquela ilha. Então ele me agradeceu diante do Conselho do país inteiro: eu fui feito Companheiro [Real] e dotado de servos de sua propriedade.

Vê-me [pois], após alcançar o [meu] país depois que vi [tudo aquilo] pelo qual havia passado! Ouve-me, pois, já que ouvir faz bem às pessoas!

Ele então me disse:

- Não banques o sabichão, meu amigo! Quem daria água de madrugada a um ganso que seria morto pela manhã?

[Colofão:] Isto foi do começo ao fim, como foi achado por escrito pelo escriba de dedos hábeis, o filho de Imeny, Imenaa: [possa] ele viver, prosperar e ter saúde.

Referências

- ALMEIDA, C. O conto do naufrago dos antigos egípcios: notas de leitura sobre um estudo português do início do século XX. *Cadmo*, n. 22, p. 247-255, 2011.
- ASSMANN, J. *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*. Paris: La Maison de Vie, 1999.
- BRANCAGLION JR., A. O conto do naufrago. Papiro Ermitage 1115. *Tiraz*, n. 3, p. 161-191, 2006.
- CANHÃO, T. F. *O conto do naufrago: um olhar sobre o Império Médio egípcio. Análise histórico-filológica*. Lisboa: Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2012.
- CARDOSO, C. F. Escrita, sistema canônico e literatura do antigo Egito. In: BAKOS, M. M.; POZZER, K. (Org.). *Anais da III Jornada do Antigo Egito*. Porto Alegre: PUC-RS, 1998, p. 95-144.
- MASPERO, G. *Popular stories of ancient Egypt*. New York: Putnam's Sons, 1915.
- PEREIRA, F. M. E. O Naufrago. Conto Egípcio. *O Instituto*, n. 48, p. 72-143, 1901.

Alexandria e Roma: representações, dinâmicas e vicissitudes na esfera do poder ptolomaico

Alexandria and Rome: representations, dynamics and vicissitudes in the sphere of the Ptolemaic power

Joana Campos Clímaco*

Resumo: A expansão romana pelo Mediterrâneo Oriental foi um processo complexo, envolvendo diplomacia, alianças e conflitos com antigos reinos estabelecidos em uma região de enorme diversidade cultural e resultou na gradual absorção desses territórios sob o controle direto de Roma. O Egito ptolomaico foi o último grande reino helenístico conquistado e seu processo de anexação foi adiado em virtude de seu valor diferenciado para Roma, em vários aspectos. A literatura greco-romana pontua alguns momentos da vivência da dinastia ptolomaica, principalmente as ocasiões de contatos e tensões com Roma. A intenção desse artigo é avaliar como tais fontes representam a sucessão dos Ptolomeus, de forma a ressaltar o “caos” interno da dinastia, ao mesmo tempo em que justificariam a necessidade da instalação da “ordem” romana na região.

Abstract: The Roman expansion through the Eastern Mediterranean was a complex process involving diplomacy, alliances and conflicts with ancient kingdoms established in a region of enormous cultural diversity and resulted in the gradual absorption of these territories to direct control by Rome. Ptolemaic Egypt was the last huge Hellenistic kingdom to be conquered and its process of annexation was postponed for its differentiated value to Rome in several aspects. The Greco-Roman literature point to some moments of the dynasty's life, especially the occasions of contacts and tensions with Rome. The intention of this article is to evaluate how these sources represent the Ptolemaic succession in order to highlight the internal “chaos” of the dynasty while justifying the need for the Roman “order” in the territory.

Palavras-chave:

Alexandria;
Egito;
Ptolomeus;
Período helenístico.

Keywords:

Alexandria;
Egypt;
Ptolemaic dynasty;
Hellenistic period.

Recebido em: 30/09/2017
Aprovado em: 25/11/2017

* Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo e Professora Adjunta de História Antiga da Universidade Federal do Amazonas.

Os últimos dois séculos da República se caracterizam pela afirmação da hegemonia de Roma pelo Mediterrâneo Oriental, resultando na instabilidade política dentro da capital, que repercutiu também em todos os territórios influenciados direta ou indiretamente por Roma. A cidade estava passando por transformações brutais decorrentes do seu processo de expansão, levando a desavenças e interesses conflitantes na camada dirigente na disputa pelos “frutos” das conquistas. A complexidade do cenário demonstra o grau de interdependência entre as regiões sob a influência de Roma e o aumento da integração entre as diversas partes sob seu controle, o que explica o fato de a luta no interior de uma cidade ter se tornado uma guerra mediterrânica (GUARINELLO, 2013, p. 136). Nesse sentido, grande parte das intervenções nos reinos helenísticos foi resultante dos embates e problemas dentro da aristocracia romana. Nesse cenário, o Egito e Alexandria tinham uma posição peculiar e fundamental; o território era a última grande monarquia de origem macedônica ainda não submetida à conquista direta de Roma. A prosperidade do Egito, além da importância comercial, cultural e política de Alexandria, foram provavelmente os principais fatores que adiaram a anexação do reino. O local representava o único grande entrave para a consolidação da supremacia romana no Mediterrâneo, e sua conquista começou a ser vista como fundamental e urgente, embora cuidadosamente ponderada dentro da aristocracia quanto ao modo como isso deveria ser executado. A incorporação do Egito ocorreu em 31 a.C., marcando o fim de um século de guerras civis e o estabelecimento de uma unidade política e de um consenso representado pela figura de Otávio Augusto.

A aliança com o Egito ptolomaico, durante os séculos anteriores, foi fundamental para as sucessivas conquistas romanas no Mediterrâneo Oriental, embora a fase final, principalmente sob o governo da última rainha da linhagem, Cleópatra VII, tenha representado um abalo drástico na “parceria” até então estabelecida. Se o final do reinado ptolomaico é marcado por uma crescente dependência para com Roma, o governo de Cleópatra, embora derrotado, representara uma tentativa de “reviravolta”, de retomada da soberania egípcia.¹ Tais conflitos, de certa forma, abalaram as esferas máximas da elite romana, no sentido de evidenciarem a necessidade de um cuidado contínuo com o Egito. Diante das tensões e dos desdobramentos desse processo, que resultou na incorporação do reino ptolomaico, muitos escritos produzidos no Império Romano se dedicam a analisar os três séculos de comando da dinastia e explicar os motivos para a deterioração da aliança estabelecida entre Roma e os Ptolomeus, ao mesmo tempo em

¹ Rostovtzeff (1941, p. 69) observa a ironia de o mais passivo dos reinos helenísticos e mais obedientes às ordens romanas ter produzido a mulher mais forte, capaz e ambiciosa, que tinha o objetivo de revitalizar o mundo helenístico e dar a ele uma nova forma com o Egito em seu centro.

que justificam a importância da conquista do Egito. O objetivo desse artigo é investigar de que forma o comando ptolomaico foi mapeado e representado na literatura imperial e discutir como as fontes tratam a conjuntura em que os destinos egípcio e romano se tornaram progressivamente imbricados.

Desde que o território conquistado por Alexandre foi dividido pelos sucessores, Ptolomeu I estabeleceu uma base firme no Egito, e embora tenha incorporado e ainda ambicionasse mais territórios, dos quais muitos foram perdidos posteriormente para os Selêucidas e Antígônidas, a consolidação da dinastia no Egito e os investimentos em Alexandria foram a principal realização dos Ptolomeus. Conforme os sucessores guerreavam, as novas fundações se tornavam “vitrines” de suas vitórias. Como Alexandria foi, desde cedo, estabelecida como a principal base de apoio dos reis e desfrutava de uma posição relativamente segura em relação a outras regiões, que ainda eram alvo de cobiça e disputa, os investimentos no embelezamento e desenvolvimento da cidade se tornaram a prioridade dos primeiros monarcas (LEFÈVRE, 2013, p. 359). Conforme os líderes romanos ampliavam as conquistas e começavam a se envolver progressivamente na dinâmica política dos territórios adjacentes, perceberam a importância de tecer boas relações com a dinastia que liderava o Egito, o reino mais antigo e próspero do Mediterrâneo oriental. Dessa forma, durante todo o período ptolomaico, as relações se estreitaram, começando de maneira sutil através de alianças diplomáticas, intensificando-se no século I a.C. devido a inúmeras crises na realeza, situações que foram bem aproveitadas pelos romanos para aumentar o cerco sobre o reino e, por fim, conquistar o Egito.

O contexto da fundação de Alexandria e do desenvolvimento inicial da cidade, atribuído aos três primeiros reis, foi extensivamente narrado pela literatura do período imperial, em virtude, principalmente, de se tratar de um feito de Alexandre, uma figura mítica e heroica aos olhos romanos e, portanto, um modelo de liderança a ser seguido.² Na perspectiva das fontes, tratar-se-ia, de um período áureo da história alexandrina, que seria perdido nos séculos subsequentes.³ A perda de autoridade dos reis é vista como a brecha que permitiu aos romanos começarem a intervir na política egípcia. A política externa romana é, portanto, o fio condutor dessas narrativas. Ou seja, os reinos helenísticos

² Apesar da riqueza documental desse contexto, tal período não foi incorporado na análise desse artigo, justamente por ainda não envolver situações de contatos com Roma. É importante esclarecer que o reinado final de Cleópatra VII também não foi aqui contemplado, em virtude do detalhamento e da complexidade do cenário, que gerou inúmeras narrativas mais detalhadas e que merecem uma análise pormenorizada, o que não caberia no espaço desse artigo. Optamos por focar a fase intermediária do reinado ptolomaico, justamente o período mais obscuro na tradição literária, fora, contudo, o contexto que interligou os destinos romano e egípcio de forma gradativa e substancial. Porém, essas outras temáticas foram analisadas de forma detalhada em minha tese de doutorado (CLÍMACO, 2013).

³ As principais referências para esse período são Diodoro de Sicília, Estrabão, Vitruvius, Arriano, Quinto Cúrcio Rufo, Plutarco e Flávio Josefo.

“entram em cena” conforme se inserem na sua órbita de influência e são envolvidos em suas tramas. As narrativas imperiais referentes ao período ptolomaico são, dessa maneira, breves e episódicas, fazendo com que tenhamos que costurar autores diferentes de modo a ordenar uma sequência linear de eventos. Assim, a intenção é avaliar as representações sobre Alexandria e os Ptolomeus a partir de tais passagens, considerando que a intenção principal dos autores era compreender as dinâmicas internas da dinastia ptolomaica, de forma a justificar e legitimar a expansão romana. Em suma, pretende-se discutir como a literatura do período imperial explana as diversas fases de contatos entre Roma e o Egito, até a deterioração das alianças, que posteriormente resultou na incorporação do reino por Otávio Augusto.

Cícero, Júlio César e Diodoro de Sicília são fontes essenciais por serem contemporâneos aos eventos narrados. Ainda que sejam autores do final da República e tenham escrito antes da incorporação do Egito, já sinalizavam uma sincera preocupação em relação à conquista do território. Entre os latinos sob o Império, apenas Tito Lívio tentou apreender de forma mais detalhada a conjuntura dos reinos do Mediterrâneo Oriental anteriores a Roma, porém com o intuito principal de sinalizar a presença romana nas transações das diversas realezas. Em meio aos autores gregos posteriores (Estrabão, Apiano e Dion Cássio), era fundamental entender o universo em que Roma engrandeceu o seu poder, assim a denúncia do caos vivenciado pelos Ptolomeus era uma forma de justificar a intromissão romana, vista como essencial em inúmeros momentos críticos. Ou seja, se o início do reino foi marcado pelo governo de reis benfeitores, que não mediram esforços para desenvolver Alexandria e estabelecer a autoridade, o período iniciado no século II é descrito como uma era de desordem que clamou pela presença romana. Portanto, a literatura analisada indica que foi a falta de governabilidade dos Ptolomeus que demandou a interferência romana.

Os primeiros contatos diplomáticos entre o Egito e Roma remetem ao reinado de Ptolomeu II Filadelfo, quando foi estabelecida uma aliança entre os territórios, depois de o rei mandar uma embaixada ao Senado. Ptolomeu foi o primeiro monarca helenístico a executar a ação, e Roma retornou o gesto de forma amistosa (273 a.C.) (HEKSTER, 2012, p. 8).⁴ Esse estreitamento de laços foi renovado em diferentes momentos, principalmente durante as Guerras Púnicas, nas quais os egípcios resolveram ficar neutros por interesses econômicos. Tito Lívio relata que, no contexto após a Segunda Guerra Púnica (202 a.C.), três enviados romanos se dirigiram ao rei Ptolomeu Epifânio para agradecer pela postura

⁴ À medida que Roma se expandia para o Oriente, encontrando resistência de outros governantes, o Egito se mantinha fora das hostilidades e colaborava para a manutenção da aliança (LEWIS, 1983, p. 10).

de neutralidade diante dos conflitos, e solicitaram que agissem na mesma forma no caso de Roma declarar guerra a Filipe da Macedônia (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, 31, 2, 5).

No reino de Ptolomeu IV Filopator (221-204), apareceram os primeiros conflitos internos mais graves na dinastia. Guarnições militares eram cada vez mais numerosas no Egito, pois diminuída a autoridade da realeza, muitas rebeliões de nativos eclodiram, principalmente na região de Tebas. No entanto, a literatura quase não aborda tais rebeliões, pois enfoca quase exclusivamente na história dinástica e no estabelecimento de relações dos Ptolomeus com Roma (ROSTOVTZEFF, 1941, p. 69). Devido a querelas dinásticas, os autores demonstram como a impopularidade dos Ptolomeus acabou sendo conveniente para Roma.

Diodoro de Sicília, remetendo ao cenário da Terceira Guerra Púnica, provavelmente em 138 a.C., faz o seguinte comentário:

Cipião Africano e seus companheiros embaixadores vieram a Alexandria para pesquisar todo o reino. Ptolomeu acolheu os homens com uma grande recepção e muita pompa, lhes ofereceu banquetes caros, e os conduziu mostrando seu palácio e outros tesouros reais. Mas os enviados romanos eram homens de virtude, e como sua dieta normal era limitada a alguns pratos, e apenas para aqueles que eram bons para a saúde, eles depreciaram essa extravagância como prejudicial tanto para o corpo quanto para a mente. O espetáculo de tudo que o rei considerava maravilhoso, eles consideraram como um show à parte sem valor, mas se ocuparam detalhadamente daquilo que realmente valia: a situação e força da cidade, as características únicas de Faros; então, subindo o rio para Mênfis, a qualidade da terra, e as bênçãos trazidas a ela pelo Nilo, o grande número de cidades egípcias e as miríades não contadas de seus habitantes, a forte posição defensiva do Egito, e a excelência de todo o país, que era adequada para providenciar a segurança e a grandeza de um império. E quando estavam maravilhados com o número de habitantes do Egito e as vantagens naturais do terreno, eles se conscientizaram que um poder muito grande poderia ser construído ali, se esse reino algum dia achasse um governante digno (Diodoro de Sicília, *Bibliotheca Historica*, 33, 28b).⁵

Diodoro claramente enfatiza a sofisticação e o esbanjamento dos Ptolomeus em oposição à moderação e virtuosidade romanas. O autor escreve precisamente em um momento em que o luxo oriental abarrotava Roma, e grande parte das elites se seduziam pela ostentação. Talvez daí o realce de Diodoro, estabelecendo um contraste entre as duas culturas, pois toda a riqueza era, ao mesmo tempo, tentadora e repulsiva a Roma. Representar o excessivo em Alexandria era também uma forma de enfatizar a moderação romana e a necessidade de reforçar a importância de tais valores, que estariam invadindo Roma, e Alexandria poderia aparecer aqui como uma espécie de

⁵ Para as citações, foram feitas traduções livres a partir das versões em inglês da Harvard University Press, mas sempre em comparação com o texto original, principalmente nas ocasiões em que apareciam termos mais problemáticos e dúbios.

espelho através do qual se poderia denunciar os excessos romanos de forma mais disfarçada. O autor destaca também a grandeza de Alexandria e seu potencial para organizar um grande poder, sugerindo que, se o comando egípcio tivesse a organização adequada, poderia abalar a supremacia romana. As palavras de Diodoro podem indicar uma advertência quanto à importância de Alexandria, ao mesmo tempo em que sublinham o despreparo dos Ptolomeus e a superioridade romana. Sinalizam, contudo, que deveria haver consenso para o estabelecimento de um bom governo. Ou seja, em um contexto de desavenças políticas em Roma, é possível que o autor aludisse à importância de se alcançar a harmonia internamente.

As pretensões imperiais dos Selêucidas no Egito também foram ocasiões para a mediação romana. Aproveitando-se de uma briga entre os dois irmãos Ptolomeus (Ptolomeu VI Filometor e Ptolomeu VI Euergetes II) pelo trono, o rei Selêucida Antíoco IV Epifânio (171-168 a.C.) conquistou grande parte do Egito. Em 168 a.C., depois dos dois reinos enviarem embaixadas a Roma, a intervenção do Senado impediu que Antíoco estabelecesse um protetorado no Egito e ajudou Ptolomeu a recuperar seu reino. Tito Lívio, apoiando-se no relato de Políbio sobre o evento, detalha esse contexto e destaca a importância decisiva dos romanos na resolução do impasse e o oportunismo de Antíoco, que se aproveitava da tensão entre os dois irmãos para tentar cercar o reino. Então, enviados alexandrinos foram a Roma. Lívio (*Ab Urb.*, 44, 19) relata que os enviados eram sujos e pronunciaram discursos precários no Senado. Tal comentário parece enfatizar a desordem que reinava entre os representantes da cidade, tal qual aquele pronunciado por Diodoro. Sobre a embaixada, Lívio prossegue:

[...] os enviados imploraram ao Senado para salvar um reino e um casal real que eram aliados do governo romano. Esses eram os benefícios concedidos para Antíoco pelo povo romano, e tal era sua influência em todos os reis e povos, que se eles mandassem embaixadas para declarar a Antíoco que o Senado não queria fazer guerra com reis seus aliados, Antíoco imediatamente partiria dos muros de Alexandria e lideraria seu exército de volta à Síria. Se eles hesitassem em fazer isso, rapidamente Ptolomeu e Cleópatra teriam seu reino roubado e chegariam a Roma com vergonha do povo romano, por eles não lhes terem ajudado na fase final da sua crise (Liv., *Ab Urb.*, 44, 19, 8).

O autor demonstra como o destino egípcio estava condicionado às decisões romanas e marca a fragilidade das monarquias helenísticas, talvez com a intenção de fortalecer o poder de comando romano e seu papel decisivo como árbitro dos problemas entre os reinos. Lívio reflete como a situação de guerra entre os dois Ptolomeus estava fortalecendo Antíoco. Essa percepção foi aceita pelos irmãos e a paz foi estabelecida, até que o Ptolomeu mais velho voltou para Alexandria sem a oposição da multidão. O autor

ressalta que a cidade estava esgotada em suprimentos (Liv., *Ab Urb.*, 45, 11, 7), enfatizando que a falta de legitimidade dos reis estava abalando até mesmo o abastecimento no Egito, tornando a mediação romana ainda mais vital.

Após o fim do período de trégua, Antíoco decidiu prosseguir na guerra aos irmãos e estava direcionando-se a Alexandria quando os enviados romanos o alcançaram no caminho. Ao se aproximarem, Antíoco cumprimentou Popílio, que lhe entregou o decreto do Senado, desenhou um círculo em volta do rei e ordenou: “antes de você sair desse círculo, me dê uma resposta que eu vou devolver ao Senado” (Liv., *Ab Urb.*, 45, 12-13). Antíoco desistiu do Egito e os romanos seguiram para Chipre, de onde expulsaram a frota selêucida. Lívio relata ainda que essa embaixada e os dois cônsules daquele ano conquistaram enorme popularidade. Segundo Lívio, os enviados de Ptolomeu agradeceram aos romanos e ao Senado, a quem deviam mais do que aos seus deuses e ancestrais; os romanos responderam que a boa-fé depositada em Roma era a maior fortaleza do reino (Liv., *Ab Urb.*, 45, 12-13).

Lívio demonstra claramente a fraqueza dos Ptolomeus diante de Antíoco, e deste diante de Roma. Portanto, aliar-se a Roma era a única salvação para o reino. A narrativa evidencia também o alcance das questões egípcias dentro de Roma, pela respeitabilidade conquistada pelos cônsules e chama a atenção para a fragilidade das lideranças egípcias, que também estava ocasionando a perda dos recursos do território.

Esse famoso episódio, que narra a audácia de Popílio, foi contado posteriormente por muitos autores, como o historiador judeu Flávio Josefo, que enfatiza a força romana como mediadora das tensões. O autor menciona também que a riqueza egípcia contrastava com a fragilidade e passividade de seus governantes (Flávio Josefo, *Antiquitates Judaicae*, 12, 242-245). Dion Cássio diz que, mesmo após a resolução romana do problema selêucida, os irmãos prosseguiram com a briga e novamente foram reconciliados pela ajuda romana (Dion Cássio, *Historiae Romanae*, 20, 25). Ou seja, mesmo escrevendo mais de três séculos após os acontecimentos, Dion ainda pretendia assinalar a autoridade romana no destino egípcio daquele momento.

Referente a esse cenário de completa instabilidade interna e para tratar das inovações administrativas introduzidas pela administração romana no Egito, Estrabão reflete: “[...] como os reis estavam realizando um mau governo, a prosperidade estava desaparecendo por prevalecer a anarquia” (Estrabão, *Geographica*, 17, 1, 12). Nesse mesmo contexto, o autor cita o desgosto de uma viagem que Políbio fizera ao Egito, atribuindo os problemas à população misturada da cidade e seus diferentes temperamentos. Estrabão observa ainda que Políbio presenciara a disputa de facções (*katastasiázenon*) entre os alexandrinos em oposição ao rei Evergeta Physcon, que mandou massacrar o povo

(Strab., *Geog.*, 17, 1, 12). Essa observação de um dos autores mais lidos pela tradição e veiculada tempos depois por Estrabão pode ter colaborado na divulgação da imagem caótica da Alexandria ptolomaica. Contribuiu para assinalar também a falta de controle das autoridades diante das manifestações do povo. Estrabão traz à tona a instabilidade do contexto, talvez com o intuito de demonstrar a quebra em relação ao novo período que vivenciava, a era de paz instaurada por Roma.

Há poucas menções sobre a realeza do final do século II e início do I, com exceção de alguns breves comentários dos gregos da segunda sofística em relação aos persistentes problemas dinásticos. Nos *Dizeres dos romanos*, Plutarco menciona um rei (provavelmente Ptolomeu VII) que mal conseguia andar por causa de seu peso, algo relatado na visita de Cipião (Plutarco, *Regum et imperatorum apophthegmata*, 200, F, 2). O autor relata a falta de preparo do rei para exercer a sua função, ao realçar sua postura exagerada, em contraste com a moderação e equilíbrio romanos.

Pausânias aborda os problemas do governo de Ptolomeu VI Filometor (que viveu entre 181-145) e sobre suas dificuldades para governar em virtude dos problemas com a mãe, que usava o povo como “massa de manobra”, promovendo disputas entre os filhos pelo controle do Egito, que revertiam em revoltas na população (Pausânias, *Graeciae descriptio, Attica*, 9, 2, 8). O autor ilustra como a instabilidade dinástica resultava em distúrbios sociais graves.

Percebe-se como os autores enfatizam principalmente os aspectos que ilustram a passividade, a desorganização e a crueldade na realeza ptolomaica. Assinalam que a falta de tato da realeza era perceptível tanto no trato familiar e em ocasiões de resolver a sucessão, quanto na relação com a população. A bibliografia também ressalta a violência dinástica como uma das principais características do período.⁶ Observa-se como são relatados apenas assuntos envolvendo a relação entre Egito e Roma, questões internas egípcias não eram tão relevantes para a tradição narrar. Até as manifestações populares são descritas como um reflexo da postura irresponsável dos reis. Além disso, a ênfase nos problemas dinásticos, sempre em contraste com a ordem estabelecida por Roma, pode ser um recurso retórico utilizado para ressaltar ainda mais a tendência instável da era ptolomaica, de forma a engrandecer os problemas sob a era anterior.

Além da questão do enfraquecimento do poder real, muitos territórios com os quais o Egito comercializava e antigos territórios ptolomaicos (como a ilha de Chipre)

⁶ André Bernand (2001, p. 28) observa que todas as monarquias conheceram dramas familiares, contudo nenhuma suscitou rivalidades tão sangrentas quanto a dinastia dos Ptolomeus. O autor justifica que o mau comportamento dos alexandrinos surgira como influência do péssimo exemplo dado pelos seus reis (BERNAND, 2001, p. 29). Para Biezunska-Malowist (1988, p. 239), a turbulência do período ptolomaico gerou as mais variadas formas de resistência ao governo.

começaram a ser incorporados por Roma (HUZAR, 1988, p. 347). Diante do cenário instável na classe dirigente, os alexandrinos começaram a se mobilizar de forma autônoma, sinalizando para Roma que Alexandria tinha um grande potencial para reunir multidões e se manifestar a partir de tais aglomerações. É provável que tais situações de protestos do povo contra os reis tenham sido vistas com cautela pelos romanos, pela possibilidade de abalarem a ordem estabelecida, em virtude da grandeza da cidade. Talvez fosse justamente a semelhança de Alexandria com Roma o aspecto mais preocupante nessas circunstâncias (EMPEREUR, 1998, p. 48).

O século I, no Egito, foi de dependência ainda maior em relação a Roma, e as interferências nas questões dinásticas começaram a endividar a realeza. Nas *Guerras Civis* (1, 11, 102, 25), o historiador alexandrino Apiano relata sobre o rei (Ptolomeu XI Alexandre II), colocado no trono por Sila. Depois de poucos dias de governo, o rei foi condenado à morte no ginásio (80 a.C.). Apiano argumenta que os alexandrinos fizeram isso por atitudes ofensivas cometidas pelo monarca, sugerindo a ousadia dos alexandrinos em relação à insensatez de seus governantes. A percepção de Apiano no tocante à realeza se coaduna com o que os autores de fora também apontavam, muito embora o autor não estabeleça julgamentos sobre a atitude extrema dos alexandrinos, talvez por alguma empatia com seu próprio povo. Após a saída do rei, Sila instalou o outro irmão ilegítimo no trono, Ptolomeu XII Aulete. Sua pretensão ao reino se tornou ainda mais contestada quando foi divulgado seu testamento, no qual o rei legava o Egito a Roma, como recompensa pelo auxílio romano em momentos anteriores (SCHULLARD, 1982, p. 106-107). Com a publicação do testamento, a tomada do Egito se tornou questão de debate público em Roma; e não ocorreu nessa época, por não haver clareza e consenso na aristocracia romana sobre quem deveria assumir o comando do local (CAPPONI, 1975, p. 5).

Pompeu fora ao Egito em 67, e o rei Ptolomeu XII Aulete se associou ao romano, oferecendo-lhe presentes e um massivo apoio militar. Desde o início de seu reinado, Aulete ambicionava uma aliança com Roma e, para isso, provou considerável conhecimento de sua política e da importância de escolher os aliados corretos naquele momento tumultuado da República (HEKSTER, 2012, p. 9-11). Aulete pagou seis mil talentos pelo reconhecimento romano de seu trono, o que endividou o Egito e uniu o povo contra ele, até que foi expulso, e só foi restaurado ao trono em 55 pelo procônsul da Síria, o general Aulo Gabínio, depois de mais um empréstimo romano ao rei.

Diante das repercussões do reinado de Ptolomeu XII Aulete em Roma, seu governo é o mais narrado pela tradição. Cícero é a fonte mais detalhada e contemporânea aos eventos, mas Estrabão, Plutarco, Suetônio, Apiano, Dion Cássio e Ateneu também versam sobre o caso. Cícero discute a situação em diversos momentos de sua vasta obra e aborda

esmiuçadamente o contexto diplomático entre a classe dirigente romana e os Ptolomeus no século I a.C. Desse modo, o depoimento sobre o reinado de Aulete e seus problemas com os alexandrinos é central em sua narrativa.

Cícero cita o testamento de Ptolomeu, em que decretava o povo romano como herdeiro do Egito, e entendia que, como o rei não tinha legitimidade em meio ao povo, era, portanto, o momento adequado para estabelecer um maior controle sobre a produção egípcia. Nesse contexto, Alexandria é definida por ele como uma cidade riquíssima (*urbis copiosissimae*), em meio ao reino mais próspero (*opulentissimi regni*) (Cícero, *De Lege Agraria*, 2, 2, 16, 43). O arqueólogo francês Jean-Yves Empereur (1998, p. 12-13) acredita que a percepção de Cícero ilustra o surgimento de uma obsessão por parte dos líderes romanos pela ameaça representada por Alexandria.

Nas *Cartas a Ático* (II, 16, 2, 7), de 59 a.C., Cícero menciona a motivação de Pompeu em reinstalar o rei no trono ao lado do procônsul da Cilícia, Lentulo Spinther, escolhido pelo Senado para realizar a missão. Cícero foi contra o plano, pois acreditava que Pompeu poderia estabelecer uma base no Egito e se fortalecer a partir dessa ação. O Senado também se opôs, e oportunamente Catão divulgou um oráculo dizendo que a expedição representava um mau presságio, reforçando a oposição geral ao projeto, o que levou Pompeu a abandonar as negociações e o caso ficou parado. Cícero aconselhou Lentulo a persistir no plano no lugar de Pompeu (Cícero, *Epistularum ad Familiares*, 1, 1-2). Na passagem a seguir, extraída do longo discurso das *Cartas a Lentulo Spinther*, Cícero aconselha o procônsul sobre como proceder diante de um Senado contrário ao plano, insistindo que, se o projeto fosse bem-sucedido, teria reconhecimento quando retornasse (Cic., *Ep. ad Fam.*, 1, 7, 4-5). O autor enfatiza que a monarquia só poderia ser reestabelecida pela ação romana, deixando claro que o Egito não tinha mais autonomia sobre sua política interna, ainda que defendesse o retorno do rei ao trono. Suas palavras denotam que a situação em Alexandria não era tranquila durante a ausência do rei, demonstrando certa apreensão diante de possíveis revoltas, no caso de o exército romano não estar presente para garantir a ordem no momento do retorno do rei.

Nas *Cartas ao seu irmão* (56 a.C.), Cícero explica o rumo dos acontecimentos a Quinto Túlio e demonstra sua indignação pela resolução do caso ter sido tirada de Lentulo, declarando novamente sua posição contrária à participação de Pompeu (Cícero, *Epistularum Ad Quintum Fratrem*, 2, 2, 1-3). Novamente o autor sugere como a política egípcia já era responsabilidade romana.

Na mesma época, a anexação de Chipre pelo Senado enfureceu os alexandrinos (HUZAR, 1988, p. 347). Ptolomeu Aulete tinha doado a ilha a Roma, mas o local ainda não havia sido formalmente anexado, e estava sendo governado pelo irmão do rei. Enquanto

César estava na Gália, deixou Clódio no comando de Roma, e este deu ordens a Catão para tomar Chipre e remover o irmão de Ptolomeu, que cometera suicídio em sua chegada. Cícero condenou o ato de Clódio por ter colocado em risco as relações amistosas até então estabelecidas com o Egito (Cícero, *De Domo Sua*, 8, 20, 5).

No *Pro Caelio*, Cícero detalha sobre a embaixada de cem alexandrinos que foi a Roma protestar contra o retorno de Aulete e acabou massacrada, o que o autor condenou ferozmente (*De Haruspicum Responsis* 16, 34, 11; *Pro Caelio* 9, 23, 10). A situação ocorreu quando Pompeu planejava o retorno do rei, e alguns alexandrinos se dirigiram ao Senado para justificar a expulsão e foram mortos por ordens de Pompeu (Cíc., *Pro Cae.*, 10, 24, 11). Percebe-se que, ainda que Cícero defendesse o cerceamento do Egito, temia qualquer medida extrema que pudesse colocar em risco a boa relação estabelecida entre os dois territórios, algo visto como benéfico para ambos. Além disso, percebia o risco de a multidão alexandrina se mobilizar contra Roma.

O plano da restauração de Aulete só foi concretizado posteriormente por Aulo Gabínio, que recebeu dez mil talentos para executar a ação. A maior parte da soma emprestada ao rei foi concedida por C. Rabírio Póstumo, um publicano, usurário e cliente de César. Depois de voltar para Roma, tanto Rabírio quanto Gabínio foram julgados e Cícero foi coagido por Pompeu a defender ambos. Cícero isenta Rabírio de qualquer culpa, por não ter avaliado os riscos em conceder o empréstimo, já que era direcionado a um rei aliado de Roma (Cíc., *Pro Rabirio Postumo Oratio*, 1-2). O autor retrata Rabírio como vítima de Ptolomeu, pois, assim que chegou a Alexandria, foi obrigado a se colocar inteiramente à disposição do rei, assumindo até mesmo o posto de seu tesoureiro (Cic., *Pro Rab.*, 8, 22). Nessa parte, Cícero censura as atitudes desmedidas e irresponsáveis do rei, menciona ainda a ousadia dos enviados alexandrinos presentes no julgamento de Gabínio, que não souberam se portar adequadamente na ocasião. Para concluir, estabelece um julgamento sobre o povo:

Nós ouvimos falar há muito de Alexandria, agora nós sabemos. Daquele lugar é que vêm todas as trapaças (*praestigiae*). De lá vem todo o tipo de farsa (*fallaciae*). É de lá que todas as tramas (*argumenta*) dos três escritores (*mimorum*) se baseiam. E não há nada que eu deseje mais, juízes, do que olhar esses homens cara a cara (Cic., *Pro Rab.*, 12, 34-35).

A percepção de Cícero sugere a circulação de uma representação bem demarcada dos alexandrinos como um povo traiçoeiro, o que, para ele, se confirmara com a presença dos enviados em Roma. Esta embaixada, como a anterior, que protestara contra o retorno do rei, podem ter sido vistas pela classe dirigente de Roma como tentativas de resistência dos alexandrinos a intervenções romanas e confirmaram a ousadia do povo nos seus

enfrentamentos. Se até aquele momento os alexandrinos aceitavam passivamente a presença romana, pois seus próprios reis não tinham autoridade, essas talvez tenham sido as primeiras tentativas de resistência organizada. Ou seja, a multidão alexandrina começou a desafiar as autoridades romanas de forma autônoma. Nesse sentido, talvez esses ocorridos colaboraram na difusão da fama dos alexandrinos como propensos a propagar tumultos e contestar decisões romanas.

Suetônio (*Divus Julius*, 11) relata que César aproveitou o contexto de saída do rei para tentar ganhar influência sobre o Egito, mas foi reprimido pelo Senado. O autor afirma que as ações dos alexandrinos eram geralmente condenadas, o que mais uma vez indica a divulgação de rumores e imagens negativas sobre o povo.

Plutarco conta que, após se refugiar em Roma, Aulete se aconselhou com Catão, cujas palavras de sabedoria convenceram o Ptolomeu a voltar e se reconciliar com seu povo. O autor conta que o rei teve a impressão de ter sido avisado por um deus (*Cato minor*, 35, 2-5). Plutarco claramente se utiliza da figura de Catão para personificar o equilíbrio, a prudência e o zelo romanos, o que faltava aos reis e ao povo alexandrino na percepção das fontes.

Nas *Guerras Sírias* (11, 8, 51), Apiano ressalta que, apesar de Gabínio ter derrotado os alexandrinos e restaurado Aulete, foi banido pelo Senado por entrar em Alexandria sem sua permissão, o que era visto como mau presságio. Tanto em Cícero, quanto em Apiano, que escreveu mais de dois séculos depois, percebe-se como antes de Otávio Augusto a entrada de romanos no Egito já era controlada.⁷

Dion Cássio também narra em detalhes a situação de Aulete, ressaltando a indignação dos alexandrinos contra o rei, que fugiu para Roma por não conseguir controlá-los, alegando ter sido expulso. Quando os alexandrinos descobriram sua fuga, enviaram uma embaixada a Roma para denunciar o sofrimento causado pelo rei ao povo, mas Aulete deu ordens para o massacre dos alexandrinos. Mesmo assim, o rei não foi punido, por estar sob a proteção de Pompeu. O autor comenta ainda o aviso recebido dos livros sibílicos para os romanos não ajudarem no caso de um rei egípcio pedir amparo. Alguns senadores tinham decidido mandar Ptolomeu de volta sem um exército, ou escoltado por Pompeu, mas o Senado foi contra, temendo o seu fortalecimento (*Cas. Dio, Hist. Rom.*, 39, 12-16). No entanto, Gabínio conquistou os egípcios no mesmo dia e restaurou o Ptolomeu ao trono, ato que foi condenado por contrariar as leis sibílicas e o Senado.

⁷ Após a conquista, uma das medidas estabelecidas por Otávio Augusto foi a proibição de senadores entrarem no Egito sem o consentimento imperial. Além disso, senadores também não podiam assumir o posto de prefeito do Egito, somente membros da ordem equestre.

Dion Cássio (*Hist. Rom.*, 39, 58-59) aproveita o contexto para censurar a postura sempre impetuosa dos alexandrinos.

O rei Ptolomeu XII Aulete é o rei mais descrito e criticado pela tradição, visto como o maior símbolo da “decadência” da dinastia ptolomaica, principalmente pelos desdobramentos do seu governo tumultuado nas relações diplomáticas entre Roma e Alexandria. Estrabão, depois de enumerar toda a sucessão da dinastia, declara que, depois do terceiro Ptolomeu, todos os seguintes foram corrompidos pelo luxo e fizeram uma má administração, embora um dos piores tenha sido Aulete, o tocador de flauta, que também participava de competições no palácio (Strab., *Geog.*, 17, 1, 11). Ateneu diz que toda a antiga riqueza de Ptolomeu Filadelfo foi perdida por Aulete (*Deipnosophistas*, 5, 206d), um mero jogador e tocador de flautas. Estrabão e Ateneu não enfocam na situação política narrada pelos demais autores, mas no caráter irresponsável do rei, por sua postura lúdica dedicada à música e aos jogos. Tal censura fornece pistas do agitado cenário cultural de Alexandria, incentivado pela monarquia, embora aos olhos romanos fossem práticas inadequadas para um governante.

É notório como a literatura que cobre praticamente dois séculos da história alexandrina se concentra essencialmente nas ocasiões de conflito da realeza. Nesse sentido, a história da Alexandria helenística foi condensada nesse cenário de instabilidade e incerteza, e os romanos foram descritos como salvadores de um mundo mergulhado no caos. Através de um jogo de contrastes, aumentar o foco sobre a fragilidade do comando ptolomaico seria uma maneira de potencializar o talento romano na resolução dos problemas, legitimando as interferências promovidas no reino e fazendo de Roma sinônimo de ordem e liberdade. A perspectiva geral das passagens citadas é que foram os próprios reis que “clamaram” pela presença romana de forma cada vez mais incisiva, portanto Roma agira de forma reativa e salvara o Egito em inúmeros momentos. Era conveniente representar Alexandria dessa forma frágil e mal governada e ao mesmo tempo chamar a atenção para a prosperidade egípcia, assinalando a importância da realização de uma troca de poderes que soubesse restabelecer a autoridade e organizar o fluxo de riquezas para Roma. Isto é, a ênfase nos problemas da administração, de certa forma, direciona os problemas egípcios ao contexto de comando, e Roma prontamente oferecia soluções viáveis e simples, bastava que sua inserção fosse aceita no território.

A primeira situação de conflito direto e que comprometera a convivência pacífica até então estabelecida entre as duas metrópoles ocorreu em 48 a.C., após o assassinato de Pompeu, realizado em Alexandria. Na iminência de perder a guerra civil para Júlio César, Pompeu foi buscar refúgio na cidade, confiante na dívida da realeza contraída pela antiga proximidade com Ptolomeu XII Aulete. No entanto, Pompeu foi assassinado a

mando do rei, Ptolomeu XIII, que temia tomar o seu partido, em uma guerra que já parecia vitoriosa para César.⁸ Assim, aparentemente a medida tivera a intenção de confirmar o apoio alexandrino ao lado de César na guerra, embora tenha sido recebido por ele como uma intromissão que merecia uma represália. O episódio foi um dos desencadeadores da guerra de Alexandria com César (entre 48 e 47 a.C.), que permaneceu na cidade com a justificativa de ter de mediar impasses dinásticos. Ptolomeu foi rapidamente derrotado, embora os alexandrinos tenham prosseguido no conflito de forma independente da realeza, o que demonstrou sua capacidade de resistência a Roma.⁹

Toda a situação evidenciava a importância de Alexandria naquele contexto pré-conquista (BOWMAN, 2007, p. 169). Segundo Barbara Gold (1987, p. 54), o final da República é marcado pela proeminência de indivíduos fortes, que naturalmente atraíam a atenção de escritores, tornando-se seus temas principais, pois estavam no centro de muitos assuntos romanos. E como patronos, tais personalidades também tinham o poder de encomendar o teor dos escritos, embora a disposição para colaborar e escrever o que demandavam dependia muito da posição social do autor, sua nacionalidade e talento literário (GOLD, 1987, p. 66). Nesse contexto, o fato de Alexandria ter protagonizado um evento de importância crucial para Roma (ao “anunciar” a sentença final de Pompeu) resultou em um aumento significativo de escritos sobre a cidade e novamente a tornou alvo de inúmeros julgamentos.

O relato de César aparentemente tinha o objetivo de justificar aos romanos o que motivou a guerra em Alexandria. Relata que Pompeu chegou ao Egito confiante de que conseguiria apoio pela antiga relação estabelecida com Aulete. Ironicamente, no exército a serviço de Ptolomeu, havia antigos soldados de Pompeu, que Gabínio tinha levado quando restabeleceu Aulete no trono e lá permaneceram. Segundo o autor, os conselheiros do rei justificaram o assassinato de Pompeu por medo de que ele ocupasse o Egito. César não estabelece nenhum julgamento sobre o ocorrido, e prioriza a narrativa sobre a guerra. Argumenta sobre a sua chegada ter causado tumulto, pois o povo interpretava a visita de uma autoridade romana como um possível cerco ao reino. Por isso, César usou suas tropas para conter o movimento e solicitou reforços ao descobrir o conflito dos irmãos Cleópatra VII e Ptolomeu XIII, entendendo que tal disputa poderia afetar Roma. César menciona o já citado testamento do pai, Ptolomeu XII Aulete, que ordenava que o trono fosse dividido pelos dois filhos, e que os romanos deveriam garantir que tal cláusula fosse

⁸ O rei era adolescente na época, e seguia a decisão de seus tutores.

⁹ Para Williams (2004, p. 100), Ptolomeu teria condições de mobilizar um exército muito maior do que o de César, o que provavelmente não fizera por não ter legitimidade entre os alexandrinos e pelo temor de armá-los, tão conhecidos por sua fama turbulenta.

cumprida. Esclarece que uma cópia do testamento tinha sido enviada a Roma, mas ficara com Pompeu, e uma segunda cópia deveria ser publicada em Alexandria (Júlio César, *Bello Civili*, 3, 103-108). César citava o relato provavelmente para legitimar a dependência egípcia para com Roma com base no testamento de Ptolomeu, ou seja, em decisões dos próprios alexandrinos. O autor descreve também o total despreparo das tropas internas, mais um motivo para os romanos estabelecerem controle sobre a situação local (Caes., *Bel. Civ.*, 3, 112, 2).

O relato da *Guerra de Alexandria* (atribuído a César, mas provavelmente escrito por Hírcio, um de seus oficiais) detalha as batalhas com a intenção de demonstrar a astúcia e força de César na condução da guerra, que conseguiu vencer apesar de todas as condições desfavoráveis. O autor enfatiza a riqueza de Alexandria e a abundância em todos os suprimentos e equipamentos (Júlio César, *Bellum Alexandrinum*, 3, 1, 1). A narrativa sugere que os alexandrinos estavam conscientes do projeto romano de tomar o Egito:

Nos seus conselhos e reuniões públicas, os argumentos que seus líderes usavam eram os seguintes: 'O povo romano está se habituando a cercar nosso reino; alguns anos antes Aulo Gabínio tinha vindo ao Egito com um exército, Pompeu também tinha recorrido a isso na sua fuga; César agora veio com suas forças, e a morte de Pompeu não teve nenhum efeito de dissuadi-lo de ficar entre eles. Se eles falissem em mandá-lo embora, seu reino se tornaria uma província romana: e eles deveriam fazer isso logo; pois impedido como estava agora pela tempestade e pela estação do ano, ele não poderia receber reforços de fora' (Caes., *Bel. Alex.*, 3, 1, 1).

Na sua perspectiva, o assassinato de Pompeu teve a intenção de assustar César e evitar novos cercos ao reino, e que a ousadia de tal atitude alexandrina, manifestada pelos governantes e também pela multidão, era algo que começava a preocupar os romanos. Em vários momentos, o autor descreve o rei como traiçoeiro, inseguro e despreparado e os alexandrinos como um povo instável, sendo César o responsável por lhes devolver a sanidade na busca de um consenso com o governo. Relata que Ptolomeu fizera um pedido por clemência e César cedeu, aconselhando o rei a ter consideração pelo seu reino em nome de predecessores. Porém, o monarca tentou enganar César em virtude de sua "mente educada em todas as lições de completa falsidade e engano, aprendidas com seu povo", e retomou a guerra assim que foi solto (Caes., *Bel. Alex.*, 24, 1, 1).

As ideias sublinhadas pelo autor são claras: por um lado, há uma ênfase na força e na ousadia da multidão alexandrina; e, pelo outro, na fraqueza do rei em conter a aglomeração. Portanto, a cidade clamava por comandantes com mais autoridade. A narrativa esclarece que, apesar da rendição alexandrina, César resolveu não tomar o Egito e ordenou que o comando fosse dividido entre o Ptolomeu mais novo (o mais velho fora morto) e Cleópatra VII, a mais velha das duas filhas:

A sexta legião de veteranos ele levou embora; todas as outras ele deixou lá, para amparar o comando dos novos governantes, pois ainda não tinham a afeição da população, por terem se aproximado de César, e nem a autoridade de um reino bem estabelecido, por estarem a poucos dias apenas no trono. Ao mesmo tempo, ele julgou prudente para a dignidade do nosso império e que era adequado para o bem público, que se os governantes permanecessem leais, eles seriam protegidos por nossas tropas; e se eles se provassem ingratos, essas mesmas tropas poderiam prendê-los (Caes., *Bel. Alex.*, 33, 1, 1).

Foi então permitido o retorno dos reis, sob a supervisão das tropas romanas e um controle indireto por César, visto como necessário em virtude da natureza inconstante do rei e dos alexandrinos. Novamente, apontar a fraqueza alexandrina era uma forma de assinalar a força e o preparo dos romanos.

Exaltando a calma e o equilíbrio de César, Tito Lívio (*Periochae*, 112) observa que, depois de descobrir sobre a morte de Pompeu, o romano entrou em Alexandria tranquilamente e restaurou Cleópatra ao reino. Contudo, quando foi atacado por Ptolomeu, César venceu após correr um grande risco. Na versão de Frontino, César já chegara ao Egito ciente da morte de Pompeu e resolveu inspecionar Alexandria, fingindo encanto pelo local e seus costumes, o que era meramente uma estratégia para preparar o cerco do Egito (Frontino, *Strategemata*, 1, 1, 5, 3). Frontino demonstra uma maior predisposição de César para lutar e controlar o território, diferentemente dos autores anteriores, que reforçam que as querelas foram fruto das circunstâncias.

O poeta Lucano (*Pharsalias*, 8, 471-615) heroiciza a figura de Pompeu através de uma narrativa mais emotiva. Portanto, o contexto de sua morte foi usado para expor toda sua condenação aos egípcios. Considerava que o assassinato de um romano tão nobre exprimia apenas o padrão traiçoeiro dos alexandrinos. O autor conta que assim que Pompeu chegou ao Egito, ocorreu um intenso debate entre os partidários do rei, que entenderam que Pompeu chegara ali para compartilhar com os egípcios a sua derrota. Lucano descreve em detalhes as circunstâncias da morte, a brutalidade do ato e o desrespeito com o corpo. O autor destaca ainda a ironia da situação: a cabeça de Pompeu fora cortada por uma espada romana, por Septímio, um antigo soldado de Pompeu que estava no Egito. Na sequência, Lucano expressa mais uma vez o seu desprezo pelo Egito e remete ao oráculo da Sibila (da época do Aulete), que já havia alertado sobre o risco de qualquer romano visitar o local (Luc., *Phar.*, 8, 825-870).

No livro 9, o autor continua expressando sua aversão ao Egito pelo tratamento desrespeitoso com Pompeu através das palavras de Sexto Pompeu. Como forma de represália, sugeria arrastar o corpo de Alexandre do seu túmulo e afundá-lo junto à cidade macedônica (não menciona o nome de Alexandria). Deveria também tirar faraós

anteriores de suas tumbas, pilhar o túmulo de Ísis, adorada em todo o mundo romano e deixar seus campos inférteis (Luc., *Phar.*, 9, 150-165). Lucano (*Phar.*, 9, 1005-1105) relata que, quando chegou ao litoral egípcio, César encontrou o local repleto de distúrbios e os oficiais do rei se aproximaram com a cabeça de Pompeu, dizendo que o tinham ajudado a acabar com a guerra civil. César respondeu com um discurso, censurando-os pela intromissão em uma guerra romana.

Lucano (*Phar.*, 10, 5-50) detalha a temporada de César no Egito no Livro 10, e estende sua condenação a Alexandre e ao império criado por ele. Descreve a aproximação de César com Cleópatra, os luxos e as riquezas do palácio, provenientes do Mar Vermelho e da Índia. Lucano destaca que César condenava tal ostentação precisamente em um contexto de guerra civil, o que também o motivou a entrar em guerra com os egípcios. O relato diz ainda que César se espantou com a multidão de auxiliares do palácio, de diferentes proveniências (*Discolor hos sanguis*). Após as festividades, César solicitou ao sacerdote Acoreu algumas informações sobre as origens e hábitos do povo e as características da terra, atraído pela sua antiga fama (Luc., *Phar.*, 10, 105-270). O Livro 10 está inacabado, mas nele o autor novamente explicita seu preconceito pelo Egito. Maehler (2003, p. 211) observa que, entre os autores latinos do século I d.C., a imagem negativa dos egípcios prevaleceu. Nesse sentido, Lucano se apropriou dos lugares-comuns a respeito do Egito e os adaptou ao seu grande tema: a morte de Pompeu e o fim da República. Apesar da condenação, o autor alude à natureza intrigante do local, e destaca a convivência entre várias etnias desde o palácio real. Embora Alexandria seja retratada de forma culturalmente plural, predominam os lugares-comuns atemporais a respeito do Egito mais antigo.

Como Frontino e Lucano, Apiano (*Bel. Civ.*, 2, 89-90) também demonstra uma maior predisposição de César para lutar. Relata que ele aproveitou a ocasião para conhecer Alexandria, admirar sua beleza e ouvir os filósofos na multidão, conquistando a estima do povo. No entanto, quando sua guarda chegou, puniu os responsáveis pela morte de Pompeu, fato que o deixou desolado. Os alexandrinos se rebelaram e a tropa do rei marchou contra ele, resultando em várias batalhas até que César venceu. Parece ser a intenção do autor realçar a sensibilidade de César, embora demonstre também sua motivação para a guerra, reduzindo assim a culpa dos alexandrinos. Por ser alexandrino, talvez sua narrativa também tivesse a intenção de destacar a beleza e o desenvolvimento cultural da cidade (que atraía César).

Plutarco (*Vita Pompeii*, 77-80) pondera sobre os motivos dos alexandrinos na decisão de matarem Pompeu. Relata que assim que o romano chegou a Alexandria, um auxiliar de Ptolomeu reuniu um conselho. Avaliaram que, se recebessem Pompeu, se colocariam contra César, porém, se o mandassem embora, ele poderia querer vingança.

Portanto, a única saída era a sua morte. Como Apiano, Plutarco aponta, ainda que de forma sutil, o cenário ilustrado de Alexandria, explicitando que houve uma situação de debates acalorados e meditação acerca da presença do ilustre romano na cidade.

Dion Cássio (*Hist., Rom., 42, 7, 2*) observa que, apesar de César temer o fortalecimento de Pompeu quando soube de sua ida ao Egito, censurou a notícia de sua morte. Dion alude à ansiedade representada pela tomada do Egito, que se já era valioso pela prosperidade, começou a se tornar um foco de desafio a Roma. Menciona a decisão de César respeitar o testamento de Ptolomeu XII Aulete, que exigia que os irmãos deveriam governar conjuntamente, embora sob a vigilância romana. Contudo, ressalta que o Egito pertencia a ele como ditador, apesar de ter sido impedido de tomar o território por medo. O autor sublinha que os alexandrinos temiam ser governados por uma mulher e ficaram furiosos quando entenderam que o governo dos irmãos seria uma forma indireta de controle por Roma, o que causou tumulto e desencadeou a guerra. Dion (*Hist. Rom., 42, 35-46*) conclui observando que César dominou o Egito, mas não o transformou em província, por temer a instabilidade do povo.

Floro (*Epitome Rerum Romanorum, 2, 13, 55*) relata que, após a morte de Pompeu, desencadeou-se uma guerra contra César, que não tinha relação com a guerra entre as facções da cidade, pois, apesar de Ptolomeu ter usado a morte de Pompeu para tentar selar uma amizade com César, o destino clamou por vingança pelo assassinato de uma vítima tão ilustre. O autor sugere, aqui, a instabilidade da multidão por questões internas, que se intensificaram com a chegada do romano. O autor destaca ainda que César foi movido pela beleza de Cleópatra, ordenando que ela deveria ser restaurada ao reino. Aqui, o autor atribui o assassinato de Pompeu a uma tentativa de conquistar a amizade de César. Realça, contudo, a sensibilidade e a coragem do romano, em oposição à sua fraqueza diante de Cleópatra.

Suetônio (*Divus Julius, 35*) relata que, depois de vencer a guerra, César entregou o comando do Egito a Cleópatra e seu irmão, temendo que, se o transformasse em província, poderia ser uma fonte de revolução (*esset*), sob a liderança de algum governante voluntarioso (*violentiolem praesidem*). Percebe-se que os autores notam que a prudência de César o fez poupar o Egito. Também mencionam repetidamente a instabilidade da multidão alexandrina, que a tornara um constante alvo de preocupação entre os romanos. Ou seja, novamente elabora-se um contraste entre a prudência romana e a inconstância dos alexandrinos.

Suetônio (*Div. Jul., 79*), contudo, reporta um rumor que ouvira: “[...] um relato espalhado em vários locais, que ele pretendia se mudar para Ílion ou Alexandria, levando com ele os recursos do império, esvaziando a Itália de suas arrecadações, e deixando o comando da cidade aos seus amigos”. Acrescenta ainda que é possível que tal boato

teria sido um dos motivadores do seu assassinato. A citação é o único relato a sugerir tal ideia antes do contexto de Cleópatra e Marco Antônio, denotando que Alexandria já era considerada como potencial rival de Roma. Suetônio poderia também estar transferindo para o contexto de César preocupações e projeções imperiais posteriores, referentes ao governo de Augusto. Como suas biografias pretendiam assinalar as fragilidades e os rumores a respeito de personagens ilustres, Suetônio talvez tivesse menos receio de divulgar boatos comprometedores do que outros autores mais envolvidos na vida política romana. No entanto, em virtude das guerras civis recentes, além do clima de incerteza e oposição ao governo de César, seu caso com a rainha pode realmente ter suscitado esse tipo de desconfiança. O autor declara que César tivera casos amorosos com várias rainhas, dos quais o mais significativo foi com Cleópatra, pois convocou a rainha para a capital, concedendo-lhe as mais altas honras e presentes caros, além de autorizá-la a dar seu nome ao filho gerado por ela, que diziam ser parecido com ele, embora Suetônio duvidasse da paternidade (Suet., *Div. Jul.*, 52).

Além de Suetônio, poucas fontes detalham o envolvimento de César e Cleópatra, talvez por não desejarem ressaltar as fraquezas de uma personalidade romana tão ilustre, diferente de Marco Antônio posteriormente, que as fontes se dedicam declaradamente a condenar. Plutarco (*De Vita Caesarum*, 48, 2-3) menciona que a guerra alexandrina não era necessária e ocorreu em função de sua paixão por Cleópatra. No relato sobre Marco Antônio, Plutarco destaca a fragilidade de romanos tão fortes diante da rainha, claramente aludindo a César. Como Suetônio, Plutarco também atribui grande peso aos sentimentos e à vida pessoal das personalidades políticas, deixando os outros motivos parecerem banais. Dion Cássio (*Hist. Rom.* 42, 34) ressalta o poder de persuasão da rainha, que nitidamente se aproveitara da influência que tinha sobre César.

A relação estabelecida com Cleópatra não é tão carregada nas narrativas em comparação ao retrato de César como um homem prudente e cauteloso, um contraste com a multidão “inconsequente” de Alexandria. Ou seja, mais uma vez era um romano que salvava o Egito de seus governantes “fracos”. É notável uma mudança de ênfase dos autores ao tratar desse contexto, pois além do interesse romano na prosperidade egípcia, a guerra alexandrina demonstrou aos romanos a força e grandeza da multidão da cidade e sua resistência às autoridades. Nesse sentido, dominar o território nesse momento poderia se tornar motivo de alvoroço. Assim, para manter a ordem, a ocasião foi adiada, pois era arriscado entregar esse reino tão populoso a algum governante ousado, que poderia transformá-lo em foco de oposição a Roma.

O cenário pós-guerra alexandrina marcou um novo tipo de relação selada entre Egito e Roma, abalando a aliança estabelecida até então e conscientizando os romanos

da necessidade de aumentar a vigília sobre Alexandria. Nesse contexto da presença de Pompeu e César em Alexandria, percebe-se a ênfase das narrativas na inconstância e falta de prudência dos alexandrinos em momentos cruciais, que contrastavam com a virtuosidade e a racionalidade romanas, personificadas na figura de César. Não era mais a monarquia a desafiadora da ordem e causadora de problemas, mas o povo alexandrino e, provavelmente, alguns eminentes líderes populares.

A passagem de Pompeu e César por Alexandria resultou num maior espaço dedicado à cidade nos relatos da época, pois o local protagonizara momentos cruciais da história romana. Os autores latinos são os mais preocupados em narrar esse momento, em contraste com o período anterior (de fundação e desenvolvimento iniciais) mais descrito por gregos. Ou seja, os eventos ocorridos na cidade (a morte de Pompeu e a guerra com César) a colocaram no centro das preocupações romanas. Se antes a realeza ptolomaica era o principal alvo de crítica na caracterização de Alexandria, a partir desse momento a população e os acontecimentos contemporâneos tornaram-se o foco, pois o maior espaço ocupado pelo Egito na política romana era notável. A literatura se debruça sobre a trajetória falha de seus líderes, ao mesmo tempo em que denuncia a força de suas multidões. O maior ímpeto de trazer as questões alexandrinas para o centro dos relatos sobre a política romana talvez visasse a “preparar o terreno” para facilitar o entendimento sobre o momento vindouro, que selou o fim da aliança com o Egito, marcando a sua conquista direta. Os desdobramentos da relação entre Cleópatra e Marco Antônio já eram bem conhecidos pela elite romana, mas era importante explicitar algumas de suas causas e demonstrar como a questão da multidão em Alexandria deveria ser sempre controlada.

O governo de Cleópatra VII, a última rainha da dinastia ptolomaica, pode ser caracterizado como o “último suspiro” na tentativa de manter a autonomia alexandrina e restabelecer o prestígio perdido dos Ptolomeus. No entanto, sua aliança com Marco Antônio, um romano respeitável que, na união com a rainha, se posicionou contra a própria pátria, foi interpretada como uma tentativa de rivalizar com Roma. Antônio teve três filhos com a rainha, mudou-se para Alexandria, mesmo casado com Otávia (irmã de Otávio), e devolveu ao Egito terras já sob domínio imperial. Otávio venceu Antônio em 31 a.C., e assim entendia-se que Roma havia vencido Alexandria, mediante a anexação do Egito como província. É notável a proliferação de narrativas sobre Alexandria a partir desse momento, mesmo os relatos que remetem a períodos anteriores, como à fundação e à era ptolomaica. Ou seja, a literatura em defesa de Otávio Augusto não pretendia apenas engrandecer sua figura a partir da desmoralização de Marco Antônio, mas focar todo o cenário anterior, indicando como os próprios alexandrinos tinham gerado a sua ruína, e, nesse novo contexto, estariam tendo a oportunidade de se reinventar.

Referências

Documentação textual

- APPIAN. *Roman history*. Translated by Horace White. London: Harvard University Press, 1912.
- ATHENAEUS. *The learned banqueters*. Edited and translated by Douglas Olson. London: Harvard University Press, 2007.
- CAESAR. *Alexandrian war*. Translated by G. Way. London: Harvard University Press, 1955.
- _____. *Civil wars*. Edited and translated by Cynthia Damon. London: Harvard University Press, 1914.
- CICERO. *De domo sua. De haruspicum responsis*. Edited and translated by G. Nisbet. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- _____. *Letters to Atticus*. Edited and translated by R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *Letters to friends*. Edited and translated by R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- _____. *Letters to Quintus and Brutus*. Edited and translated by R. Shackleton Bailey. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- _____. *On the agrarian law*. Translated by J. H. Freese. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- _____. *Pro Caelio*. Translated by R. Gardner. Cambridge: Harvard University Press, 1970.
- _____. *Pro Rabirio Postumo*. Translated by N. H. Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1953.
- DIO CASSIUS. *Roman history*. Translated by Earnest Cary and Herbert B. Foster. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- DIODORUS SICULUS. *Library of history*. Translated by C. H. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press, 1932.
- FLORUS. *Epitome of Roman history*. Edward Seymour Forster. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- FRONTINUS. *Stratagem: aqueducts of Rome*. Translated and edited by C. E. Bennett and Mary B. McElwain. London: Harvard University Press, 1925.
- JOSEPHUS. *Jewish Antiquities*. Translated by J. Trakeray. Cambridge: Harvard University Press, 1930.
- LIVY. *History of Rome*. Translated by Frank Gardner Moore. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

- LUCAN. *Pharsalia*. Translated by J. D. Duff. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1918.
- PLUTARCH. *Lives*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge: Harvard University Press, 1914.
- STRABO. *Geography*. Translated by Horace Leonard Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
- SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. Introduction by K. R. Bradley and translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

Obras de Apoio

- BERNARD, A. *Alexandrie des ptolémées*. Paris: CNRS Éditions, 2001.
- BIEZUNSKA-MALOWIST, I. Formes de résistance dans l'Égypte grecque et romaine et l'attitude de gouvernement. In: YUGE, T.; DOI, M. (Ed.). *Forms of control and subordination in Antiquity*. Tokyo: The Society for Studies on Resistance Movements in Antiquity, 1988, p. 239-245.
- BOWMAN, A. K. Egypt in the Graeco-Roman world: from Ptolemaic kingdom to Roman province. In: CRAWFORD, H. (Ed.). *Regime change in the Ancient Near East and Egypt: from Sargon of Agade to Saddam Hussein*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 165-181.
- CAPPONI, L. *Augustan Egypt: the creation of a Roman province*. London: Routledge, 1975.
- CLÍMACO, J. C. *A Alexandria dos antigos: entre a polêmica e o encantamento*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.
- EMPEREUR, J. Y. *Alexandria rediscovered*. London: Harcover, 1998.
- GOLD, B. K. *Literary patronage in Greece and Rome*. North Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987.
- GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- HEKSTER, O. Kings and regime change in the Roman Republic. In: SMITH, C.; YARROW, L. M. (Ed.). *Imperialism, cultural politics and Polybius*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 184-202.
- HUZAR, E. Alexandria ad Aegyptum in the Julio-Claudian Age. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, v. 2, n. 10.1, p. 619-668, 1988.
- LEFÈVRE, F. *História do mundo grego antigo*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- LEWIS, N. *Life in Egypt under Roman rule*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

- MAEHLER, H. Alexandria, the mouseion and cultural identity. In: HIRST, A.; SILK, M. (Ed.). *Alexandria, real and imagined*. Aldershot: Ashgate, 2004, p. 1-14.
- _____. Roman poets of Egypt. In: MATTHEWS, R.; ROEMER, C. (Ed.). *Ancient perspectives on Egypt*. London: University of London Press, 2003, p. 203-215.
- ROSTOVTZEFF, M. I. *Social and economic history of the Hellenistic World*. Oxford: Clarendon Press, 1941.
- SCHULLARD, H. H. *From the Gracchi to Nero: a history of Rome 133 B.C. to A.D. 68*. New York: Routledge, 1982.
- WILLIAMS, K. M. A. *Alexandria and the sea: maritime origins and underwater explorations*. London: Sharp Books, 2004.

O papel de Cartago no debate acerca do sacrifício humano fenício-púnico

The role of Carthago in the debate about the Phoenician-Punic human sacrifice

Maria Cristina Nicolau Kormikiari*

Resumo: A existência ou não do sacrifício humano, especificamente infantil, entre os povos fenício-púnicos é tema de acalorados debates acadêmicos há mais de um século. Recentemente, um conjunto significativo de revisões e novas abordagens físico-químicas da documentação cartaginesa reavivou a questão, que se viu, mais uma vez, no centro de réplicas e trélicas internacionais. Estaremos diante de um tema que foge à nossa capacidade de análise imparcial? Este artigo pretende abordar os dados mais recentemente organizados em relação ao tema e as interpretações daí advindas. Neste contexto, o Norte da África destaca-se como espaço, até o momento, onde foram encontrados vestígios arqueológicos particularmente instigantes. Além do papel central que Cartago parece ter desempenhado, temos em solo norte-africano o único caso conhecido de “exportação” dessa prática ritual tão complexa. Referimo-nos ao santuário de *El-Hofra*, em Cirta (moderna Constantina, Argélia), área úmida com posição estratégica na rede de trocas da região, visitada e habitada por gregos, latinos, cartagineses, além dos próprios berberes.

Abstract: The existence or not of human, child, sacrifice among the Phoenician-Punic peoples has been the subject of heated academic debates for more than a century. Recently, a significant body of revisions and new physico-chemical approaches, using the Carthaginian remains, have revived the issue, which has once again been at the heart of international replicas. Are we dealing with an issue that runs beyond our capacity for impartial analysis? This article intends to approach the most recently organized data in relation to the theme and the interpretations that follow. In this context, North Africa stands out as the only space, so far, where particularly thought-provoking archeological vestiges have been found. In addition to the central role that Carthage seems to have played, we have on North African soil the only known case of “export” of this complex ritual practice. We refer to the El-Hofra sanctuary in Cirta (modern Constantine, Algeria), a Numidian area with a strategic position in the region’s trading network, visited and inhabited by Greeks, Latins, Carthaginians, and the Berbers themselves.

Palavras-chave:

Cartago;
Fenícia;
Cirta;
Sacrifício humano.

Keywords:

Carthage;
Phoenicia;
Cirta;
Human sacrifice.

Recebido em: 21/09/2017
Aprovado em: 07/11/2017

* Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (1989), mestrado em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (1995) e doutorado em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (2001). Realizou seu pós-doutoramento pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, com estágio no Centre Camille Julian, da Université de Provence, em Aix-en-Provence, França (2006). Atualmente é docente do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE) e membro do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca).

Introdução

As cidades da Fenícia,¹ localizadas na costa sírio-palestina, o que corresponde, hoje em dia, aos territórios meridionais da Síria, Líbano em toda sua extensão e norte de Israel, desenvolveram-se desde a Idade do Bronze. Uma das mais antigas cidades do mundo, a fenícia Biblos, é datada do terceiro milênio a.C. (HARDEN, 1980, p. 40). Em torno do início da Idade do Ferro, isto é, cerca de 1.200 a.C., acontecimentos de grandes proporções históricas, a chegada de levas de povos estrangeiros nas regiões do Oriente Próximo, alcançando o Egito e vindos em sua maioria pelo mar, alteram profundamente o jogo de forças políticas de toda a região.² É a chamada invasão dos Povos do Mar (MOSCATI, 1966, p. 30; ACQUARO, 1987, p. 11). A partir deste momento, as cidades fenícias encontram-se autônomas e mantêm a base cultural que já vinha se desenvolvendo desde a Idade do Bronze, isto é, uma cultura semítica (PEDRAZZI, 2012; RAMAZZINA, 1993, p. 291-2).

A região da costa sírio-palestina é estreita, comprimida pela cadeia do Líbano no seu lado oriental e pelo Mediterrâneo no seu lado ocidental. As razões que levaram os fenícios a buscarem uma saída para o mar são ainda discutidas pela historiografia. Procura por metais, como a prata e o estanho; fome causada por problemas ambientais aliada a aumento demográfico; e o expansionismo imperialista neo-assírio, são alguns dos motivos usualmente arrolados pelos pesquisadores (ALVAR; BLÁZQUEZ; WAGNER, 1999; AUBET, 2001). O fato é que o fazem, antecedendo-se aos próprios gregos,³ e navegam para o ocidente mediterrânico ao menos já no início do século X a.C. (KORMIKIARI, 1993). Trabalhos de investigação arqueológica, iniciados no século XIX, têm sistematicamente encontrado assentamentos fenícios, de tamanhos variados, ao longo de toda a costa mediterrânica, em localidades como: Chipre – primeiro ponto de parada; costa do Egeu; Sicília; Sardenha; Península Ibérica; costa do Norte da África, alcançando até as terras banhadas pelo Atlântico, onde hoje temos o Marrocos e a ilha de Mogador (Figura 1). O maior e mais importante destes assentamentos foi Cartago, cidade fundada por colonos de Tiro, no século IX a.C., no Cabo Bon, atual Tunísia.

¹ Os termos Fenícia e fenício são de origem grega, aparecem na Odisseia, de Homero. Não sabemos se os próprios fenícios atribuíam uma denominação comum aos habitantes das diversas cidades-Estado da região com características culturais próximas, e mesmo se existia uma consciência unitária, de um povo, entre eles. O fato é que, seja pelos seus contemporâneos, como os gregos, seja por nós, na modernidade, o termo fenício designa um povo específico habitando a chamada Fenícia.

² Ocorre a queda do Império Hitita e a destruição definitiva de Ugarit, além de um abalo profundo no Egito.

³ Acredita-se que as primeiras navegações fenícias ocorreram em parceria com os povos micênicos (KORMIKIARI, 1993, p. 264-5).

Figura 1 – Rede de comércio fenícia

Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/2/2e/PhoenicianTrade_EN.svg/800px-PhoenicianTrade_EN.svg.png>.

Uma quantidade imensa de dados materiais foi escavada nesses diversos sítios e tem sido investigada por arqueólogos, em grandes equipes interdisciplinares, com geólogos, biólogos, zoólogos, entre outros, e também por historiadores. No que diz respeito à documentação textual, pouca coisa, se compararmos com os textos gregos e latinos que sobreviveram à Idade Média, chegou até nós (CRAWFORD, 1985). Basicamente, a documentação textual fenício-púnica é composta por dados epigráficos, e essencialmente de contexto funerário e votivo (KRINGS, 1995). Por exemplo, mais de 10.000 estelas foram encontradas em diferentes sítios fenícios e púnicos, a imensa maioria em Cartago. Para além dos dados epigráficos, os pesquisadores contam com os textos do Antigo Testamento, com a correspondência e os textos burocráticos de grandes potências orientais, como os egípcios, os tabletas de Ugarit, entre outros, além dos textos latinos e gregos, que por vezes também reproduzem trechos de obras fenícias ou cartaginesas perdidas para nós (MOSCATI, 1966). A documentação textual existente é bastante problemática, em virtude dos contextos históricos de conflito cultural e mesmo bélico destes povos com fenícios e cartagineses.

Nossa compreensão sobre o sacrifício humano, ou “sacrifício Molok”, entre fenícios e púnicos sofre justamente pela falta de fontes textuais diretas. Não temos a nosso dispor textos litúrgicos ou mitológicos que possam jogar luz sobre os cultos ou sobre o sentimento religioso de fenícios e púnicos. Nossas fontes textuais acabam sendo inscrições poucas vezes explícitas e representações iconográficas cuja interpretação nem sempre é fácil. Nesse sentido, pesquisadores da cultura fenício-púnica têm se debruçado sobre os dados arqueológicos para tentar, de fato, compreender esse fenômeno. Tanto o debate quanto a pesquisa sobre esse assunto continuam bastante acirrados, e passados quase cem anos

desde que os primeiros achados materiais começaram a jogar luz sobre a prática ritual descrita no Antigo Testamento e por autores antigos como Diodoro da Sicília, ainda se percebe que há muito a ser pesquisado até que se possa determinar se fenícios e púnicos sacrificavam ou não crianças aos deuses, porque o faziam, e como o faziam.

Tofet

Aliando características de uma necrópole excepcional às de um santuário a céu aberto, o *tofet* é absolutamente típico dos assentamentos fenício-púnicos do ocidente do Mediterrâneo.⁴ Mais precisamente, todos os *tofets* já encontrados estão localizados em uma porção bastante específica do Mediterrâneo, a região central, na Tunísia e leste da Argélia, na Sicília, na Sardenha e em Malta. Contam-se dez *tofets* com certeza: três no Norte da África (Cartago e Hadrumeto, na Tunísia, e Cirta, na Argélia); um na Sicília (Motia); seis na Sardenha (Tarros, Sulcis, Monte Sirai, Nora, Caralis, Bithia); e dois cujas evidências ainda são inconclusivas apesar de indicatórias (Lilibeu, na Sicília, e o outro na ilha de Malta, entre o Norte da África e a Sicília) (XELLA et al., 2013, p. 1200).⁵ Até hoje, as investigações arqueológicas não conseguiram identificar este tipo de espaço nem nos sítios do Oriente, da costa sírio-palestina, nem na Península Ibérica ou no ocidente do Norte da África (Marrocos). Vale ressaltar, e este é um ponto crucial ao qual retornaremos, que estas duas áreas, historicamente, sofreram menor influência cartaginesa.

Em termos cronológicos, os *tofets* escavados até o momento mostram que se trata de instalações implantadas conjuntamente ou muito próximas à data de fundação do assentamento. Por outro lado, tendo o *tofet* de Cartago como carro-chefe, percebe-se que a destruição da cidade pelos romanos não levou ao encerramento das atividades nos outros *tofets* do Mediterrâneo central, muitos deles tendo continuado a existir ou surgido ao longo do período romano (como em Hadrumeto, moderna Sousse, na Tunísia, e em Calama, moderna Guelma, na Argélia). Apesar de não se ter ainda encontrado materialmente um *tofet* na Fenícia propriamente dita, pelas fontes textuais, particularmente uma passagem de Q. Curtius Rufus (*Hist.*, 4, 3, 23), temos que, no século IV a.C., esta prática já se encontraria abolida no Oriente (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 160).

⁴ A vocalização *tōpheth* é uma versão tardia e deformada (adaptada da palavra *bōsveth* = vergonha) empregada pelos massoretas, os gramáticos que produziram o texto do Antigo Testamento usualmente utilizado na atualidade. A etimologia e, consequentemente, o significado do termo, o qual pode ser um topônimo, ainda são desconhecidos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 162).

⁵ Há ainda o de Calama, não contabilizado por Xella et al. (2013), por ser do período romano, e alguns sítios norte-africanos recenseados por D'Andrea e Giardino (2011), sobre os quais voltaremos a falar.

O *tofet* é, basicamente, um espaço sagrado aberto e cercado, depósito de urnas contendo bebês ou crianças muito pequenas e/ou animais bebês, normalmente cordeiros, cremados, por vezes sob marcadores de pedra (as chamadas estelas), e com vários tipos de altares, capelas e outros tipos de instalações de culto ali posicionados (Figura 2).

Nossa concepção deste espaço como local de sacrifício humano está irremediavelmente atada às fontes textuais gregas, latinas e bíblicas (RAMAZZINA, 2002).

Figura 2 – O *tofet* de Cartago, hoje, organizado para os turistas



Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c5/Karthago_Tophet_2.JPG>.

História de uma descoberta

Historicamente, J. I. S. Whittaker, proprietário e escavador da ilha onde se situa o mais antigo sítio fenício na Sicília, Motia (localizado a noroeste da grande ilha), descobriu, em 1919, um campo lotado de estelas colocadas sobre urnas contendo ossos de crianças muito jovens e de pequenos animais. Ele foi o primeiro estudioso a relacionar este achado com as descrições das fontes textuais (WHITTAKER, 1921, p. 257-60).

Anteriormente, em 1885, o *tofet* de Nora, na Sardenha, havia sido descoberto. No entanto, seus escavadores não o relacionaram com as descrições textuais e não o identificaram como tal. O espaço foi, então, interpretado como uma necrópole de cremação (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 161).

Já o *tofet* de Cartago foi descoberto apenas dois anos após o de Motia. As personagens desta façanha são dois arqueólogos amadores: François Icard, atirador oficial que ocupava o cargo de inspetor de polícia em Túnis, e Paul Gielly, funcionário municipal.

Um vendedor de antiguidades tentou passar-lhes um objeto bastante intrigante, uma estela longa e estreita, com a representação de um homem em perfil, vestindo uma túnica transparente e portando um adereço de cabeça, similar a um turbante, sua mão direita elevada em benção, e a esquerda carregando um bebê (Figura 3).

Figura 3 – Estela com iconografia de sacerdote e criança. Museu do Bardo, Túnis, Tunísia



Fonte: Disponível em: <http://www.wikiwand.com/fr/St%C3%A8le_du_pr%C3%AAtre>.

Uma estela com tal representação iconográfica imediatamente chamou a atenção destes amadores impregnados pelos textos latinos e gregos, e de pronto imaginaram estarem próximos do *tofet* de Cartago. Decidiram, então, seguir o vendedor, e na véspera do Natal de 1921 surpreenderam este e alguns de seus trabalhadores enquanto retiravam da terra, em um terreno próximo à laguna retangular de Cartago (a ser identificada como o porto comercial da cidade), vários objetos semelhantes. Compraram, então, o terreno e iniciaram, a partir de 1922, escavações arqueológicas apenas aos domingos (dias de folga!) (DRIDI, 2009, p. 190; LANCEL, 1992, p. 248-9).

Guiados pela leitura de Diodoro da Sicília e do Antigo Testamento, os estudiosos imediatamente batizaram este local de *tofet*. No entanto, este não é um termo fenício e sim, como vimos, hebreu, pois não aparece em nenhuma inscrição fenícia ou púnica.⁶

⁶ Na epigrafia das estelas votivas dos *tofets*, o espaço é denominado simplesmente *bt*, santuário ou templo. Por vezes, temos a expressão (*šr*) *qdš*, "(local) sagrado". Neste caso, provavelmente a referência é a algum prédio dentro da área do *tofet* (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 176).

Por outro lado, ele é constante no Antigo Testamento, particularmente nos textos dos profetas. Nestes, fala-se do “local elevado” do *tofet*, no vale de Ben-Hinnom, onde meninos e meninas eram imolados pelo fogo em associação ao culto de Baal, ação fortemente reprovada pelo profeta Jeremias (*Jer.*, 7, 31-32; 32, 35; *II Reis*, 17, 17 *apud* LANCEL, 1992, p. 248). No final do século VII a.C., o rei Josias mandou destruir o *tofet* (chamado no texto bíblico de “queimador”) de Ben-Hinnon, mas não se sabe se foi algo definitivo (*II Reis*, 23, 10 *apud* LANCEL, 1992, p. 248). Do nome do Vale de Ben-Hinnon, ou *Gê-hinnom*, derivou-se a palavra francesa para inferno, local de tortura, *gêhenne*, o mesmo significado, inferno, de *gahannam* – em árabe.

O *tofet* de Cartago traz algumas particularidades. Em primeiro lugar, foi dali que saíram alguns dos vestígios materiais mais antigos da colônia tíria (LANCEL, 1992, p. 40), o que fez com que um dos mais importantes arqueólogos a trabalhar com a área, Pierre Cintas, o identificasse como um santuário estabelecido concomitantemente à chegada dos primeiros colonos ou, ao menos, cronologicamente próximo à implantação do sítio.⁷

Em segundo lugar, o *tofet* de Cartago foi utilizado sem interrupções por quase seis séculos, isto é, até a destruição final da cidade pelos romanos, em 146 a.C., o que demonstra, em si, a força social e religiosa do lugar.

As descobertas do *tofet* de Cartago trazem estelas, por vezes, com epigrafia (datadas desde as primeiras fases de utilização do espaço), com incidência maior a partir do século IV a.C., e particularmente nos últimos séculos de existência de Cartago. Nestas lê-se: o nome do dedicante, que menciona sua ascendência até, ao menos, a segunda geração precedente, de maneira análoga ao que encontramos epigraficamente no Oriente; a consagração do voto, na sua imensa maioria, a Baal Hammon e, a partir do século V a.C., à deusa Tanit/Tinnit,⁸ *pene Baal* (“face de Baal”), em primeiro lugar, e a Baal Hammon, em segundo, e por vezes, apenas à Tanit/Tinnit. De maneira análoga a outras dedicatórias votivas do mundo fenício-púnico, estas trazem fórmulas indicando que o voto havia sido feito porque os deuses (ou deus/a) haviam ouvido a prece do dedicante ou, então, que este seria ouvido. Nas inscrições mais antigas (datadas do século VII a.C.), a oferenda é especificamente definida, o que deixa de ser a regra nas estelas posteriores e mais numerosas. Mas mesmo nestas, vê-se que se mantêm expressões arcaicas (até o século I d.C., quando Cartago já havia sido destruída há mais de dois séculos).

⁷ Mais recentemente, o avanço nas escavações em Cartago tem trazido datações de meados do século IX a.C. (DOCTER et al., 2008). Acerca de ponderações metodológicas, ver Núñez (2014).

⁸ Em razão da falta de marcação das vogais na escrita fenício-púnica, as vocalizações dos nomes por vezes são duvidosas. Justamente, uma das estelas do santuário de *El-Hofra*, em Cirta, traz a transliteração do nome da deusa cartaginesa em grego. Ali grafado, temos o nome Tinnit (BÉRTHERIER; CHALIER, 1955). No entanto, a academia ainda mantém, em muitas publicações a grafia com “a”, isto é, Tanit.

A oferenda apresenta um nome específico, *mlk*, que foi assimilado a um termo semelhante hebreu que aparece nas passagens bíblicas a respeito do *tofet* de Jerusalém: Molok.⁹ Esta oferenda era, dependendo do caso, um cordeiro (*'mr*) ou um ser humano (*b 'l, 'dm*). O cordeiro era compreendido como um sacrifício de substituição (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 162-3) (Figura 4).

Figura 4 – Estela funerária com inscrição e símbolo de Tanit/Tinnit



Fonte: Disponível em: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a0/Tophet_Carthage.5.jpg>.

A interpretação

Os vestígios resgatados no *tofet* de Cartago suscitaram polêmica de pronto. Para muitos, provava-se, assim, a ideia que o *molk* como sacrifício sangrento fosse conhecido desde a Fenícia e dali houvesse se difundido para Israel e para o ocidente fenício-púnico (WAGNER, 1995). A característica essencial da discussão, a controvérsia, igualmente logo

⁹ Até 1935 ninguém fazia objeção à ideia de haver de fato um culto a Molok (*molk*), que parecia evidente a partir de uma série de passagens dos textos bíblicos. Então, em 1935, Otto Eissfeldt publicou um trabalho onde analisou a utilização do termo *mlk* (vocalizado como *molk* em latim) nas inscrições púnicas e, a partir desta análise, formulou hipótese que, nos textos do Antigo Testamento, o vocábulo Molok designa um tipo de sacrifício e não o nome de uma divindade. Esta interpretação teve muito sucesso e outros continuaram neste caminho (WAGNER, 1995, p. 31). A partir daí, então, rechaçou-se a existência de um culto a uma divindade com tal nome, apesar de haver quem ainda assim pense (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 163).

se instalou. Desse modo, alguns autores apresentam uma contra-argumentação baseada em documentos neo-assírios, aos quais se propunha uma interpretação figurativa e não literal das passagens bíblicas que falavam no “passar meninos e meninas pelo fogo”.¹⁰

A questão do sacrifício infantil entre fenícios e púnicos foi apresentada como questão acadêmica no âmbito do II Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos, ocorrido, em Roma, em 1987. Neste momento, temos as maiores críticas à ideia do *tofet* como santuário de sacrifício humano.

A reinterpretação dos textos antigos, separando-os em notícias (as mais abundantes) relativas a assassinatos rituais, que seriam sumamente episódicos e notícias sobre sacrifícios humanos, levou boa parte dos pesquisadores a entenderem o *molk* como um rito religioso não sangrento (SIMONETTI, 1983). Assim, e seguindo os argumentos de H. Benichou-Safar (1981), que havia apontado a escassez de achados de crianças nas necrópoles de Cartago, os *tofets* abrigariam as vítimas não de sacrifícios e, sim, da alta mortalidade infantil da Antiguidade. Um dos mais importantes arqueólogos do mundo fenício-púnico, Sabatino Moscati (1987), abraçou esta interpretação, bem como Ribichini (1987; 1990); Grass, Rouillard e Teixidor (1991).

Iniciou-se, assim, um grande e polêmico debate acadêmico a favor e contra a interpretação do *tofet* como local de sacrifícios humanos. De um lado, temos a interpretação do *tofet* como necrópole para crianças que haviam morrido antes de serem aceitas no grupo social, e por isso, necessitavam de um espaço próprio (XELLA, 2010). Eximem-se, assim, os fenícios e púnicos de uma prática considerada modernamente uma aberração e transforma-se o *molk* em um rito iniciático não sangrento.

Schaeffer (1956) teria sido o pioneiro da hipótese funerária. Em 1956, ele defendeu que os restos humanos encontrados no *tofet* de Cartago não eram vítimas de um sacrifício humano, infantil no caso, e sim mortos por causas naturais. Mesmo assim, à época, esta hipótese foi pouco acolhida, e vários pesquisadores continuaram a postular a ideia do sacrifício sangrento estando por detrás do *molk* (MOSCATI, 1965-1966).¹¹ Havia muitos que associavam o *molk*, na verdade, com o sacrifício semita do primogênito (WAGNER, 1995).¹²

¹⁰ Outra linha de raciocínio insiste na falta de documentação que ateste o *molk* na Fenícia propriamente dita, de onde deveria ser originário, bem como também no ambiente precedente, ugarítico da Idade do Bronze (WAGNER, 1995, p. 32).

¹¹ Como é possível notar a partir das datas das publicações, diversos pesquisadores mudaram de opinião, e mais de uma vez, ao longo do tempo.

¹² Wagner (1995) diz que a ideia de holocausto, seguindo-se as prescrições de *Êxodo* 22, 28-29 e outras passagens do Pentateuco, relativas às oferendas de primícias, teria causado a confusão. Ezequiel (20, 26) seria o único texto bíblico a falar que os primogênitos seriam as vítimas do rito de “passar os filhos no fogo”. Lipinski (1988) faz uma crítica dos verbos e termos usados nos textos bíblicos, discrepantes quando mencionam oferendas de primogênitos e quando mencionam o *molk*. Tampouco haveria dados dos textos clássicos ou da epigrafia vinda dos *tofets* ocidentais para fazer esta ligação com

Além da reinterpretação da documentação escrita e de sua crítica como produto preconceituoso elaborado em contextos de disputas socioculturais de fenícios, enquanto pagãos, e judeus (no caso dos textos do Antigo Testamento) e bélicas, no caso dos conflitos entre púnicos e gregos, primeiro, e púnicos e romanos, em seguida, dois pontos costumam ser trazidos à baila para se refutar o caráter de santuário de sacrifício para o *tofet*: a ausência de tumbas infantis nas necrópoles fenícias e púnicas e a baixa idade dos mortos do *tofet*. No entanto, como veremos abaixo, a precisão destes pontos tem sido questionada mais recentemente.

Uma segunda linha interpretativa, derivada dos pontos elencados acima, segue a ideia do *tofet* como um santuário dedicado aos natimortos ou peri-mortos, isto é, bebês que sobreviveram pouco tempo ao nascimento.¹³ Por não terem tido tempo de serem aceitos oficialmente na sociedade púnica,¹⁴ um local sagrado e específico lhes era dedicado, onde seus pais podiam pagar a solicitação de um filho que vingasse a Baal Hammon e Tanit Pene Baal, as divindades (em separado ou em dupla, como vimos acima) a quem as inscrições nas estelas agradecem o voto alcançado ou a ser alcançado.

Na concepção do grupo de acadêmicos que defende a ideia do santuário para crianças já mortas e não sacrificadas, os autores antigos, ao não entenderem bem os ritos e cerimônias cartaginesas, acabaram apressadamente equacionando práticas religiosas e sociais bem codificadas a holocaustos regulares em honra a divindades sanguíneas (DRIDI, 2009, p. 166; RIBICHINI, 2000; 2013; BÉNICHOU-SAFAR, 2004). Esta teoria igualmente se apoia na baixa idade das crianças cremadas, em estudos osteológicos que apontariam natimortos e na já mencionada relativa ausência de enterramentos infantis nas necrópoles escavadas (SCHWARTZ et al. 2010; 2012).

Autores, com Dridi (2009) e Bénichou-Safar (2004), que acreditam que devemos analisar o *tofet* como santuário-necrópole e não simples necrópole, defendem que estes espaços receberam um conjunto de rituais diversificados, particularmente ritos de passagem. Este deve ter sido o caso do rito *Molok*, pois para Dridi (2009) devemos entender o termo *molok* (*mlk*), que aparece nas estelas como visto acima, como um tipo de batismo marcado por uma cerimônia, incluindo provavelmente um sacrifício e o erigir

primogênitos. Assim, *molok* e sacrifício de primogênitos não teriam uma ligação sólida (RIBICHINI 1987; LIPINSKI, 1988).

¹³ Templos e santuários são usualmente grandes consumidores de água na Antiguidade, especialmente para a realização de rituais, como purificações e libações. Em Cartago, foram reconhecidos arqueologicamente um poço e uma cisterna no *tofet* (DRIDI, 2009, p. 81), ponto que fortalece a interpretação de santuário e não de necrópole para este espaço.

¹⁴ Na sociedade púnica, como em todas as sociedades, a passagem de um estágio de vida a outro implicava uma celebração, um rito de passagem. Em Cartago, este fato é particularmente certo por ocasião da transição do mundo da infância para o da vida adulta (DRIDI, 2009, p. 165).

de uma estela. Este termo pode ter um significado próximo à expressão latina *intravit sub iugum* (“entrado sob o jugo”).

Seguindo esta linha de pensamento, um outro rito de passagem aparentemente importante entre fenícios e cartagineses a possivelmente ocorrer no *tofet* seria a circuncisão. Na cidade fenícia de Sidon, no atual Líbano, no templo de Eshmun, divindade curadora, foram encontradas inúmeras estatuetas de mármore representando o que os arqueólogos denominaram como os *temple-boys*. Trata-se de jovens crianças sentadas, portando um amuleto no colo e segurando uma pomba. Acredita-se que estas estatuetas eram ofertadas por ocasião de um rito de circuncisão (Figura 5).

Figura 5 – *Temple-boy*. Museu Nacional de Beirute



Fonte: Disponível em: <<http://photoblogotg.blogspot.com.br/2014/04/baby-boys-in-national-museum-of-beirut.html>>.

Em Cartago, foram encontradas representações análogas, geralmente em estelas no *tofet*. Algumas destas mencionam ainda, nas inscrições ali incisadas, barbeiros (cirurgiões), artesãos normalmente encarregados de realizar este tipo de operação. Por serem poucas, em relação às outras estelas do *tofet*, acredita-se que tal prática tenha sido descontinuada, mas é usada como argumento para pensarmos o *tofet* como santuário diversificado (DRIDI, 2009, p. 166).

Os rituais que ocorriam nos *tofets* não diziam respeito unicamente aos meninos. No *tofet* de Sulcis, na Sardenha, encontramos praticamente o mesmo número de imagens de meninas e de meninos. As meninas são desenhadas, em geral, de frente, segurando um tamborim. É possível que estas representações comemorem um momento solene na vida destas meninas, talvez a passagem da infância para a puberdade (DRIDI, 2009, p. 166).

Por fim, a terceira ideia prega que estamos, de fato, diante de um local de oferenda de sangue, no caso, sangue infantil (LIPINSKI, 1988; WAGNER, 1995; STAGER; WOLF, 1984).¹⁵ Mas mesmo entre os autores que assim entendem o *tofet*, há enorme discordância com relação aos objetivos, causas e frequência do ritual. É mais comum a ideia de uma prática esporádica, circunstancial e restrita, que afetaria apenas a classe mais alta da população, sendo um ritual próprio da realeza e das famílias nobres diante de uma situação gravíssima que implicava em grande perigo coletivo para toda a comunidade. Assim, a reconstituição do ritual do *tofet* a partir de uma passagem específica de Plutarco, em *De superstitione* (13), que resgata eventos descritos por Diodoro da Sicília, em *Bibliothecae Historicae* (20, 14), a respeito do sacrifício em Cartago de 200 crianças de famílias nobres, às quais acrescentaram-se outras 100, quando a cidade foi terrivelmente ameaçada pelo sítio do tirano de Siracusa, Agátocles, no final do século IV a.C., é utilizada pelos adeptos dessa hipótese.¹⁶ A descrição tornada famosa pelo romance de Gustave Flaubert, *Salammbô*, traz uma estátua gigantesca de Kronos (isto é, Baal Hammon), em cujos braços a criança era depositada e de onde rolava para o fogo. Arqueologicamente, não existe traço de tal exemplo escultórico em nenhum dos *tofets* escavados.

Esta é uma linha seguida no mais recente artigo sobre o tema, de Xella et al. (2013), seguindo estudo de Ciasca et al. (1996), em que os autores assinalam a baixíssima média de enterramentos no *tofet* de Motia, na Sicília. Fazendo-se uma divisão por anos, 400 anos de uso do *tofet* sobre o número de enterramentos, o resultado é um ou dois enterramentos por ano. Já outros autores, ao analisarem os depósitos do *tofet* em Tarros, na Sardenha, apontam a sazonalidade das cremações de ovinos, o que remeteria a um ritual sazonal regular de sacrifício (XELLA et al., 2013, p. 1202). Portanto, não excepcional.

Atualmente, a ideia do *tofet* como necrópole é a que se encontra mais em baixa. Isto porque o argumento em favor da necrópole enfraqueceu-se diante das evidências arqueológicas acumuladas nas últimas décadas. Estas apontam para uma baixa incidência de enterramentos de crianças em necrópoles fenícias e púnicas de maneira geral, mesmo em sítios onde não se encontrou *tofets* (XELLA et al., 2013, p. 1202). A alternativa, que as crianças eram enterradas e os sacrifícios eram de animais, o que faria parte do ritual de enterramento, encontra o obstáculo da evidência vinda de Hadrumeto, onde no período romano, apenas animais são encontrados. Além do

¹⁵ Para uma compilação bibliográfica, ver Wagner (1995).

¹⁶ A interpretação como episódios esporádicos face a situações críticas que implicavam em perigo coletivo (guerras, fome, pestes, entre outros) sustenta-se na análise dos próprios textos antigos, como o de Filon de Biblos (Porfirio, *Abst.*, 2, 5, 6), Diodoro da Sicília (*Bibl. Hist.*, 20, 14, 4) ou Q. Curtius Rufus (*Hist.*, 4, 3), ou mesmo os textos bíblicos, que falam de um apogeu da prática diante do perigo assírio. Esta mesma tendência circunscreveu a prática a um círculo social restrito, próximo à realeza e a ela identificado (WAGNER, 1995, p. 32).

que, de maneira geral, temos ossos de animais e de crianças cremados e enterrados em conjunto, em Cartago (SMITH et al., 2013, p. 871).

Outro forte argumento trazido à baila para defender a ideia de necrópole, de local especial para o enterramento daqueles que morreram antes de nascer, perdeu força em razão do desenvolvimento de novas tecnologias de análise de material orgânico, mais precisamente, análise etária dos ossos e dentes calcinados das urnas dos *tofets*. Ao mesmo tempo, estas novas tecnologias igualmente geram controvérsias. No caso, discutem-se as metodologias adotadas, que levam, por vezes, a resultados díspares para um mesmo conjunto de material analisado.

A importante revista *Antiquity* publicou, em 2013, um dossiê sobre este debate, intitulado *Cemetery or sacrifice? Infant burials at the Carthage Tophet*. Dois grupos de pesquisadores analisaram mais de 340 urnas do *tofet* de Cartago, mas, desde então, têm debatido contrariamente em relação aos resultados de suas análises. O primeiro grupo, capitaneado pela bio-antropóloga Patricia Smith (SMITH et al., 2013), afirma que haveria evidência de sacrifício infantil, uma vez que os dentes analisados mostram que as crianças não seriam perinatais, apesar da maioria ter menos de dois meses de idade no momento de suas mortes.

O segundo grupo, liderado pelo também antropólogo Jeffrey H. Schwartz (SCHWARTZ et al., 2012), argumenta que o *tofet* de Cartago era um local de enterramento dos muito novos, não importando as causas das mortes. Eles estimaram as idades das mortes entre pré-natal e seis meses, o que seria consistente com as taxas de mortalidade perinatal em algumas sociedades modernas.

Em um terceiro estudo, que pretende rebater a análise do grupo de Schwartz, Smith et al. (2013) argumentam que o sacrifício infantil (na visão deles) ainda é a interpretação mais provável dos dados, baseados na distribuição etária dos mortos.

Os dois grupos de pesquisadores liderados por Smith e por Schwartz, respectivamente, basearam-se na análise de uma mesma amostra de vestígios de cremação infantil (334 e 348 urnas) escavados pelo projeto púnico ASOR, em Cartago, entre 1975 e 1980 (STAGER, 1982).

No entanto, os dois estudos tiveram conclusões distintas com relação à distribuição etária das crianças e com relação a até onde estas atribuições etárias poderiam apoiar ou refutar a ideia de que as crianças do *tofet* eram sacrificadas (SMITH et al., 2013, p. 1192). Smith e seu grupo encontraram 1.422 dentes decíduos, 74 dentes permanentes e 350 ossos, bem como quantidades menores de outros elementos esqueléticos, que representam um número mínimo de 372 indivíduos. Com relação aos ossos, todos os indivíduos apresentam sinais de incineração, cuja mudança de cor indica temperaturas entre 200°C (amarelado-

marrom) e 700°C (branco-cinza). A probabilidade destas evidências osteológicas serem usadas para se estimar idade foi verificada com a comparação de elementos similares, mas de idade estabelecida, que não haviam sofrido incineração.

Smith et al. (2013) utilizam um argumento técnico, qual seja, as proporções comprimento/largura de ossos pétreos não incinerados são altamente co-relacionados com a idade do indivíduo, mas, ao serem incinerados, essa co-relação se perde (ou seja, não temos mais medidas relacionadas de comprimento e largura para determinada idade). O que isso significaria? Na opinião de Smith et al. (2013), que os ossos, ao serem cremados, sofreram processos diferentes de encolhimento tanto no comprimento quanto na largura e, portanto, não poderiam ser utilizados para se estimar idade. Desta maneira, seu grupo refuta as conclusões de Schwartz et al. (2012), baseadas em ossos e concentradas apenas nas interpretações etárias a partir da análise dos dentes.

Utilizando-se de avançada técnica de reconstrução 3D por computador, Smith e seu grupo descobriram que a superfície dos dentes do *tofet* haviam enrugado e que os dentes haviam encolhido. A questão foi a de se avaliar o efeito do encolhimento na estimativa etária, e o que se verificou, a partir de comparações com dentes não incinerados, é que o enrugamento e encolhimento de dentes cremados mascarava em até seis semanas a mais de idade. Assim, Smith decidiu aumentar em cerca de quatro semanas a estimativa etária de cada dente analisado do *tofet*. Por quê? Pois a grande questão do debate centra-se em se conseguir determinar se as crianças incineradas no ou do *tofet* eram natimortos ou peri-mortos, o que em muito reforçaria a ideia do não sacrifício, e sim a da necrópole-santuário.

A partir disto, estabeleceram que: quase 60% ficam na faixa dos 1-1,9 meses; poucos, menos de 25%, na faixa dos 2-2,9 meses; pouco mais de 15%, na faixa dos 3-3,9 meses; cerca de 11 espécimes são de idade 4-4,9 meses; cerca de 8 são de idade 5-5,9 meses; e zero (ou 1%) são de idade 0-0,9 meses (SMITH et al., 2013, p. 1192).

Assim, a conclusão retirada é que o pico das crianças incineradas tinha entre 1 e 2 meses de vida, sendo que os números caem marcadamente para os meses seguintes até 6 meses.

A controvérsia encontra-se neste estabelecimento etário, Schwartz et al. (2012), a partir de mensurações ósseas, desenvolvimento dentário e localização da linha neonatal¹⁷, acreditam ter estabelecido um índice alto de *peri-mortos* (0-1,9 meses). No

¹⁷A linha neonatal do esmalte, que se forma durante a transição da vida intra e extra-uterina (trauma do parto), pode ser observada em caninos e primeiros molares decíduos, pois o esmalte destes dentes está sendo formado no final da gestação. A linha *neonatal* seria, pois, uma evidência de vida. Schwartz et al. (2012) apontam a inexistência da linha *neonatal* como evidência de natimortos.

entanto, para Smith et al. (2013, p. 1193), estes testes foram todos feitos de maneira metodologicamente incorreta, porque ignoraram a questão do encolhimento do dente por ocasião da incineração, e portanto não fizeram a calibragem cronológica, ignoraram a não possibilidade de análise óssea, e não admitiram que a inexistência de linha *neonatal* (argumento mais forte e determinante para a identificação de natimortos) não configura evidência de morte perinatal (no caso, morte antes do nascimento).¹⁸

Reagrupando os dados de Smith et al. (2013) e os de Schwartz et al. (2012), em intervalos de três meses, temos um padrão semelhante nos dois, quando há uma queda abrupta na incidência de indivíduos incinerados entre a faixa etária de 3-6 meses, dado que vai contra as taxas de mortalidade esperadas em sociedades pré-industriais, e mesmo as taxas da Cartago romana (NORMAN, 2002) e sociedades sem cuidados médicos (conforme World Health Organization. Who mortality data and statistics: <http://www.who.int/whosis/mort/>), que são taxas que mostram um índice elevado de mortes também em faixas etárias dos 4-12 meses.

Assim, concluindo, para Smith et al. (2013), a faixa etária encontrada no *tofet* demonstraria uma escolha específica de um grupo recebendo ritos funerários e enterramento caros, o que contrastaria com os ritos funerários mais ligeiros e frugais dados às poucas outras crianças enterradas em cemitérios fenícios de Cartago (OLIVE, 1982) ou da costa do Levante (SMITH; HORWITZ; ZIAS, 1990; SMITH et al., 1993; TRELISO, 2004).

É nossa compreensão que o ponto essencial aqui é identificar as taxas de mortalidade infantil (por faixa etária) na Antiguidade. Uma maneira de se estimar melhor se cartagineses e púnicos praticavam ou não o sacrifício infantil seria relacionar as idades das crianças cremadas com as idades dos grupos de altas taxas de mortalidade. Mas fazer esta estimativa para o mundo antigo em geral, e para o mundo fenício-púnico em particular, é muito difícil. Faltam-nos dados. Desta maneira, muitos pesquisadores, como Smith e seu grupo, têm se voltado para estudos comparativos com sociedades pré-industriais e sociedades contemporâneas em situação de sub-desenvolvimento. O que se percebe nestas sociedades (SMITH et al., 2013, p. 1196) são taxas elevadas, cerca de 10 a 80 %, para mortes entre 0-1 mês de vida, e cerca de 5 a 40% para morte entre 2-12 meses de vida. A questão concentra-se na porcentagem elevada entre crianças de até 1 ano de vida, que desviaria do encontrado no *tofet* de Cartago (cerca de 20% apenas) para esta faixa etária. Mas até que ponto podemos fazer uma comparação tão distante no tempo e no espaço?

¹⁸ Por exemplo, Smith et al. (2013) apresentam um estudo em que esta linha comparece em apenas 1 a cada 5 dentes, em crianças por examinadas, com idade entre 3 e 4 anos. Assim, conclui-se que a incapacidade de se visualizar a linha neonatal pode levar a uma subestimação etária de até 12 semanas.

Smith et al. (2013) terminam colocando que a proposta dela e de seus colegas é que a distribuição etária aberrante encontrada no *tofet* de Cartago, que sugere a escolha específica de um grupo de crianças com menos de três meses de idade, traz evidência inequívoca de sacrifício infantil no *tofet* de Cartago.

Importantes arqueólogos das mais diversas áreas, como epigrafia e religião (XELLA et al., 2013), trazem sua contribuição ao debate, mas não partindo da perspectiva biológica, e sim, contextual, para igualmente argumentar, como faz em Smith et al. (2013), pelo sacrifício infantil. Eles se afastam dos detalhes de ossos cremados e linhas dentárias neonatais para enfatizar um conjunto de aspectos sociais e arqueológicos dos *tofets* de Cartago e de outros locais. Eles enfatizam dados expostos neste artigo. Entre outros: o fato de encontrarmos ossos de animais como oferenda única em certas urnas (por exemplo, em Hadrumeto no período romano, mas também em outros *tofets* e em períodos mais recuados), advogando pela ideia do sacrifício de substituição; as próprias fontes textuais,¹⁹ principalmente as mais de 25 referências no Antigo Testamento à prática do sacrifício infantil na Idade do Ferro do Levante (isto é, da área sírio-palestina), que apontariam um claro contexto levantino e uma origem para estes santuários (os *tofets*) no Ocidente, onde teriam sido ritualizados em um ambiente colonial; por fim, o caráter votivo das inscrições nas estelas, conforme os extensos estudos epigráficos de Amadasi Guzzo e Zamora López (2012-2013).

Uma quarta explicação?

O arqueólogo espanhol Carlos Wagner (1995) levanta uma crítica pertinente. Este pesquisador afirma que, ao se tentar tão fortemente determinar se havia ou não sacrifício infantil no *tofet*, acaba para se deixar de lado outras abordagens essenciais. Isto é, não se conseguiu até hoje explicar os aspectos culturais e sociais do rito.

De fato, Wagner (1995) segue a historiografia norte-americana sobre o tema, em particular os trabalhos realizados por Stager e sua equipe (STAGER, 1980; STAGER; WOLF, 1984).

A interpretação de Wagner (1995) sustenta-se em nosso conhecimento acerca dos ritos de passagem. Entre o nascimento e o reconhecimento social, mormente por meio de ritos de passagem diferenciados em cada sociedade, temos um perigoso período,

¹⁹ Na interpretação destes autores, houve um exagero moderno ao lê-las como recriminatórias. Na opinião deles, várias passagens apenas e tão somente atestam a prática entre os cartagineses, sem julgamentos. Por exemplo, Pseudo-Platão, em *Minos*, em que a afirmação de que cartagineses “sacrificam até seus filhos para Kronos” (315C) serve apenas como argumento filosófico da variedade de concepções existentes entre os povos acerca do que é legal e religiosamente aceitável (XELLA et al., 2013, p. 1203).

quando a criança recém-nascida se encontra em uma espécie de limbo social, quando ainda não faz parte do grupo.²⁰ Na sua opinião, seria neste momento que o sacrifício infantil ocorria, quando então teríamos, além das interpretações de sacrifício em prol de um voto à divindade, um mecanismo de controle demográfico.

No entanto, sua posição não encontra muito eco no mundo acadêmico, e concordamos com esse julgamento. O *tofet*, tendo sido um espaço de sacrifício infantil ou santuário para os natimortos ou daqueles que morreram antes de terem realizado os ritos de passagem devidos, configura-se como um local central do espaço púnico. Como vimos no início deste artigo, trata-se de um dos primeiros locais estabelecidos quando do momento de fundação de um novo assentamento. As milhares de estelas, com as dedicatórias às divindades, torna-o um local socialmente visível. Desta maneira, a ideia de se livrar de um ser não bem-vindo, de expor a criança, como sabemos por fontes textuais que era prática nas sociedades grega e romana,²¹ mesmo tendo ocorrido igualmente entre fenícios e púnicos, não faz sentindo como uma ação coletiva organizada, que é o que podemos vislumbrar ocorrendo nos *tofets*.

Apesar dos avanços na pesquisa físico-química, o caminho mais promissor realmente parece ser a detalhada análise contextual dos achados. No artigo já citado aqui, a epigrafista Giulia Amadasi Guzzo e o filólogo José Zamora López (2012-2013, p. 159) traçam um panorama pormenorizado das fórmulas atestadas nas estelas dos *tofets*, em geral, e, em particular, no de Cartago, do qual saiu a imensa maioria das inscrições hoje conhecidas. A intenção é apresentada de pronto, os textos dos *tofets* claramente demonstram estarmos diante de um santuário e não de uma necrópole.

O caráter votivo destas e a falta absoluta de qualquer fórmula usualmente utilizada em contexto funerário são o grande argumento. As estelas registram, como já mencionamos, uma doação a Baal Hammon, a Tanit e a Baal Hammon, ou apenas a Tanit, feita pelo ofertante (o qual, por vezes, agradece à divindade pelo fato de ter sido ouvido ou pede para ser ouvido), em um local denominado, templo ou santuário, de um tipo específico de oferenda, denominada *mlk*.

Na opinião destes pesquisadores, e em concordância com os autores em favor da ideia de sacrifício humano, a oferenda só poderia ser constituída por seres vivos, humano ou animal. Conclusão esta que se alinha com as passagens bíblicas e com os textos de autores gregos e latinos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2012-2013, p. 177). Isto é,

²⁰ Estamos melhor informados com relação aos ritos de passagem de gregos e romanos. Os do nascimento envolvem, quase sempre, o reconhecimento paterno diante do grupo social maior, família ou fratria. Para o caso grego, ver Florenzano (1996); para o romano, Bayet (1957); para o púnico, Dridi (2009).

²¹ Sendo que as mesmas fontes textuais relatam a existência de verdadeiras redes de acolhimento destas crianças expostas e de sua adoção por mulheres que não conseguiam engravidar.

se aceitarmos a ideia de que o conteúdo das urnas representa a oferenda, uma vez que ninguém argumenta contra a ideia dos animais serem sacrifício (de substituição alguns dirão), a lógica seria compreender os restos humanos como frutos de sacrifícios também.

O que, então, ainda nos impede de assim proceder? Por que os partidários da hipótese funerária, ou do santuário-necrópole, continuam fortes? Conforme procuramos demonstrar neste artigo, esta é uma discussão que se arrasta há mais de um século. Sem dúvida alguma, o debate deve ser contextualizado,²² e esta contextualização joga luz às travas em se admitir a possibilidade que fenícios, cartagineses e púnicos realizassem o sacrifício de bebês.

Enquanto isso, não estudamos os modos, as razões e as consequências desta prática. Talvez, apenas quando avanços tecnológicos permitam-nos determinar se os ossos e os dentes preservados estavam vivos ou mortos antes de irem ao fogo. Mas o ato da morte em si poderia utilizar outro método que não o fogo! Enfim, talvez seja o momento de deixarmos para trás nossas concepções de certo e errado e pensar o *tofet* como uma peça grande e importante do enorme quebra-cabeça da sociedade fenício-púnica. Estes locais não eram compostos apenas pelo campo de urnas e estelas, estruturas diversas, como capelas (guardando imagens divinas), pequenos prédios com usos específicos, altares, possíveis tronos e poços faziam parte do todo. As diferenças espaciais entre os *tofets* e as possíveis diferenças rituais daí vislumbradas e derivadas representam um excelente caminho para o avanço do nosso conhecimento. Deixemos de lado (ao menos por enquanto) a terrível questão e concentremo-nos em temas para os quais nossos métodos investigativos podem, de fato, contribuir.

Dentro desta perspectiva, gostaria de fechar este artigo, que se insere num dossiê acerca das perspectivas de pesquisa sobre a África antiga, levantando duas questões muito importantes: qual teria sido o papel de Cartago na manutenção (caso concordemos com a origem do ritual no Levante) e no desenvolvimento do rito *mlk* e do espaço *tofet*? Ao marcarmos em um mapa os sítios arqueológicos identificados como *tofets*, vimos que todos se encontram em uma faixa territorial muito delimitada, o Mediterrâneo central: nossos marcadores apontarão a Sicília, a Sardenha, Malta e o Norte da África (Tunísia e Argélia oriental). Trata-se, justamente, das áreas que caíram sob controle político-econômico cartaginês a partir do século VII a.C. (LANCEL, 1992, p. 97-9; SLIM; FAUQUÉ, 2001, p. 22; MOSCATI, 1966). É verdade que alguns dos *tofets* encontrados fora de Cartago possuem datações anteriores às intervenções da capital africana pelo Mediterrâneo. Falamos dos *tofets* de Hadrumeto, Motia, Bithia, Sulcis e Tarros, que possuiriam datações

²² Para um estudo deste contexto, ver Garnand (2006).

anteriores (final século VIII a.C.) (D'ANDREA, GIARDINO, 2011). Já os *tofets* de Nora, Monte Sirai e Caralis, no entanto, cairiam no período da ascensão cartaginesa, inclusive com a ocupação destes na Sardenha, remodelando a paisagem das antigas colônias fenícias (KORMIKIARI, 2012). E, finalmente, a longevidade destes e o surgimento de novos, norte-africanos, alcançando o período romano, deveria ser melhor estudada. Teria tido Cartago alguma participação neste estado de coisas?

Sem dúvida, o maior e mais complexo *tofet* conhecido é o de Cartago. Como apontamos acima, ele foi muito estudado por categoria documental, isto é, os conteúdos esqueléticos,²³ as estelas, as camadas estratigráficas – para se trabalhar a cronologia –, mas sem inserir esse conjunto de dados em uma análise mais ampla de contexto, isto é, estudando o espaço em si e sua história ao longo do tempo, as estelas e vasos cerâmicos em relação uns aos outros e aos outros elementos e estruturas do santuário, como os pequenos altares associados. Um melhor entendimento do uso desse espaço, em Cartago, poderá, acreditamos, jogar luz à compreensão do rito como um todo.

Por fim, temos ainda, no Norte da África, o único *tofet* – confirmado como tal – jamais encontrado em área “estrangeira”, no caso, em área úmida: o *tofet* de *El-Hofra*, em Cirta.²⁴ A Arqueologia proto-histórica parece já ter demonstrado como a sociedade berbere esteve organizada com grandes chefias centralizadas, em um período, o século IV a.C., de domínio cartaginês (a historiografia moderna costuma apontar o século V a.C. como um momento no qual Cartago se volta para conquistas no território africano). A cultura cartaginesa não teve que esperar a destruição de Cartago e a dispersão dos sobreviventes pelas regiões berberes para se difundir. Como bem demonstrou Camps (1979, p. 47), três processos paralelos estiveram em ação no Norte da África: Cartago foi a grande metrópole, capital de um império marítimo; as cidades litorâneas foram um amálgama de elementos fenício/cartagineses, berberes e, inclusive do Mediterrâneo setentrional; o interior do território possuiu sempre um alto grau de autonomia, mas foi também um receptáculo da cultura cartaginesa (língua, arquitetura doméstica, organização civil com o sufetato).

Do santuário de *El-Hofra*, escavado e publicado por Bérthier e Charlier, em 1955, vem o segundo maior número de inscrições votivas já encontradas no Norte da África, perdendo apenas para o próprio *tofet* de Cartago. Trata-se de um achado de período púnico tardio, datado do século II a.C., momento quando os *tofets* africanos já adotaram a

²³ Não obstante, os objetos votivos associados aos vestígios esqueléticos foram pouco analisados.

²⁴ Como mencionamos em nossa nota 5, D'Andrea e Giardino (2011) acreditam poder identificar como *tofets* um conjunto expressivo de sítios norte-africanos (Dougga, Sabratha, El Kénissia), mas estes seriam de período romano e ainda não foram aceitos pela academia como verdadeiros *tofets* (XELLA et al., 2013, p. 1200-1).

oferenda de animais e não mais a humana. Foram escavadas 700 estelas, todas destruídas intencionalmente e descartadas. Em razão das mutilações sofridas, apenas uma parcela pôde ser lida. Desta parcela, 281 trazem inscrições em púnico e em neo-púnico, 17 em grego e 7 em latim.

As estelas comemoram sacrifícios de substituição. Os termos, já conhecidos do *tofet* de Cartago, *mlk'mr*, molchomor, "oferenda de um cordeiro", *mlk*, "oferenda", *mlk'dm*, "oferenda de sangue", *bšrm*, "em troca de sua carne = de sua criança", são os mais comuns. Por vezes, há inclusive a menção a um templo, *bt b' l'dr*, "templo de Baal Addir" (BÈRTHIER; CHARLIER, 1955).

Teria sido formado pelo influxo dos cartagineses expulsos de Cartago pelos romanos? Ou temos aqui indícios de um grande emaranhamento cultural? O grande diferencial dele, no entanto, é possuir, além das inscrições em púnico, inscrições em latim e até em grego, apesar de representarem uma parcela pequena.

Finalizamos, reforçando a crença de que a chave para o entendimento do *tofet* passa pela análise do seu uso na longa duração, relacionando todas as estruturas, inscrições e vestígios materiais e, nesse contexto, Cartago apresenta-se como a grande mantenedora e, possivelmente, difusora de uma tradição talvez colonial, ao menos, até encontrarmos os *tofets* de Tiro, Sidon e Biblos.

Referências

- ACQUARO, E. *Cartagine: un impero sul Mediterraneo*. Roma: Club del libro Fratelli Melita, 1987.
- ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J. M.; WAGNER, C. G. *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*. Madrid: Cátedra, 1999.
- AMADASI GUZZO, M. G.; ZAMORA LÓPEZ, J. Á. The epigraphy of the Tophet. *Studi Epigrafici e Linguistici*, n. 29-30, p. 159-192, 2012-2013.
- AUBET, M. E. *The Phoenicians and the West: politics, colonies and trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- BAYET, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Payot: Paris, 1957.
- BÉNICHOU-SAFAR, H. Les sacrifices d'enfants à Carthage. *Cahiers de Clío*, n. 99, p. 3-14, 1989.
- _____. À propos des ossements humains du tophet de Carthage. *Rivista di Studi Fenici*, n. 9, p. 5-9, 1981.
- _____. *Le tophet de Salammbô à Carthage: essai de reconstitution*. Roma: École Française de Rome, 2004.

- BÉRTHIER, A.; CHARLIER, R. *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1955.
- CAMPS, G. Les numides et la civilisation punique. *Antiquités africaines*, n. 14, p. 43-53, 1979.
- CIASCA, A.; DI SALVIO, R.; CASTELLINO, M.; DI PATTI, C. Saggio preliminare sugli incinerati del *tofet* di Mozia. *Vicino Oriente*, n. 10, p. 317-346, 1996.
- CRAWFORD, M. *Sources for Ancient History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- D'ANDREA, B.; GIARDINO, S. Il *tofet*: dove e perché. Alle origine dell'identità fenícia. *Vicino & Medio Oriente*, n. 15, p. 133-157, 2011.
- DOCTER, R. et al. New radiocarbon dates from Carthage: bridging the gap between History and Archaeology? In: SAGONA, C. (Ed.). *Beyond the homeland: markers in Phoenician chronology*, Ancient Near eastern studies. Paris: Peeters, 2008, p. 380-422.
- DRIDI, H. *Carthage et le monde punique*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- FLORENZANO, M. B. B. *Nascer, viver e morrer na Grécia antiga*. São Paulo: Atual, 1996.
- GARNAND, B. *The use of Phoenician human sacrifice in the formation of ethnic identities*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- GRAS, M.; ROUILLARD, P.; TEIXIDOR, J. The Phoenicians and death. *Berytus*, n. 39, p. 127-176, 1991.
- HARDEN, D. *The Phoenicians*. London: Pelican Books, 1980.
- KORMIKIARI, M. C. N. Expansão marítima e influência cultural fenícia no Mediterrâneo centro-ocidental. *Clássica*, suplemento 2, p. 261-7, 1993.
- _____. Novas abordagens do mundo colonial antigo: um estudo de caso em Arqueologia da Paisagem na Sardenha púnica. In: ZIERER, A.; VIEIRA, A. L. B. (Org.). *História antiga e medieval: viagens e viajantes, cultura, imaginário e espacialidade*. São Luís: Ed. UEMA, 2012, p. 279-292.
- KRINGS, V. *La civilisation phénicienne et punique: manuel de recherche*. Leiden: Brill, 1995.
- LANCEL, S. *Carthage*. Paris: Fayard, 1992.
- LIPÍŃSKI, E. Sacrifices d'enfants a Carthage et dans le monde semitique oriental. *Carthago*, n. 26, p. 151-85, 1988.
- MOSCATI, S. Death and burial of Roman children: the case of the Yasmina cemetery at Carthage, part II: the archaeological evidence. *Mortality*, n. 8, p. 36-47, 2003.
- _____. *Il mondo dei fenici*. Milão: il Saggiatore, 1966.
- _____. Il sacrificio dei fanciulli: nuove scoperte su un celebre rito cartaginese. *Rendiconti*, ser. 3, n. 38, p. 61-68, 1965-1966.
- _____. *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?* Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1987.

- NORMAN, N. J. Death and burial of Roman children: the case of the Yasmina cemetery at Carthage, part I: setting the stage. *Mortality*, n. 7, p. 302-323, 2002.
- NÚÑEZ, F. J. The lowest levels at Bir Massouda and the foundation of Carthage. A Leventine perspective. In: DOCTER, R. F. (Ed.) *Carthage Studies*. Ghent: Ghent University, 2014, p. 7-46.
- OLIVE, C. Étude anthropologique des restes osseux provenant de la nécropole archaïque du versant sud de la colline de Byrsa. In: LANCEL, S. (Ed.). *Byrsa II*. Rome: École Française de Rome, 1982, p. 391-6.
- PEDRAZZI, T. Fingere l'identità fenicia: confini e cultura materiali in Oriente. *Rivista di Studi Fenici*, n. 40, p. 137-57, 2012.
- RAMAZZINA, A. A. Chipre como primeira etapa da expansão fenícia pelo Mediterrâneo no início do Iº milênio a.C. *Clássica*, supl. 2, p. 291-6, 1993.
- _____. Sacríficos de crianças ou cemitérios infantis? A polêmica do tophet no mundo fenício-púnico. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA (SAB), XI. *Anais...* Rio de Janeiro: SAB, 2002 (CD-ROM).
- RIBICHINI, S. Histoires de Moloch, le roi effroyable. In: NAGY, À. A.; PRESCENDI, F. (Ed.). *Sacrifices humains*. Turnhout: Université de Genève, 2013, p. 209-74.
- _____. Il sacrificio di fanciulli nel mondo punico: testimonianze e problemi. In: AA.VV. *Riti funerari e di olocausto nella Sardegna fenicia e punica: Atti dell'Incontro di Studio di Sant'Antioco*, 1990, p. 45-66.
- _____. *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli*. Chiarella: Sassari, 1987.
- _____. La questione del 'tofet' punico. In: VERGER, S. (Ed.). *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*. Roma: École Française de Rome, 2000, p. 293-303.
- SCHAEFFER, C. F. A. Communication. *Comptes rendus*, ser. 4, p. 67, 1956.
- SCHWARTZ, J. et al. Bones, teeth and estimating age of perinates: Carthaginian infant sacrifice revisited. *Antiquity*, n. 86, p. 738-45, 2012.
- _____. Skeletal remains from Punic Carthage do not support systematic sacrifice of infants. *Proceedings of the Library of Sciences*, n. 5, p. 91-77, 2010.
- SIMONETTI, A. Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico: Il contributo delle fonti letterarie. *Rivista di studi fenici*, n. 11, p. 91-111, 1983.
- SLIM, H.; FAUQUÉ, N. *La Tunisie antique*. De Hannibal à Saint Augustin. Paris: Mengès, 2001.
- SMITH, P.; HORWITZ, L.; ZIAS, J. Human remains from the Iron Age cemeteries at Akhziv. Part 1: the built tomb from the southern cemetery. *Rivista di Studi Fenici*, n. 18, p. 137-150, 1990.

- SMITH, P. et al. The early Phoenicians excavated from Achziv, northern Israel. *National Geographic Research and Exploration*, n. 9, p. 54-69, 1993.
- _____. Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet. *Antiquity*, n. 87, p. 1191-1199, 2013.
- STAGER, L. E. Carthage, a view from the Tophet. In: NIEMEYER, H. G. (Ed.). *Phönizier im Westen: die Beiträge des Internationalen Symposiums über "Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum*. Mainz: Zabern, 1982, p. 155-166.
- _____. The rite of child sacrifice at Carthage. In: PEDLEY, J. G. (Ed.) *New light on Ancient Carthage*. Ann Arbor: UMP, 1980, p. 1-11.
- STAGER, L. E.; WOLF, S. R. Child sacrifice at Carthage: religious rite or population control? Archaeological evidence provides basis for a new analysis. *Biblical Archaeological Review*, n. 1/2, p. 31-51, 1984.
- TRELLISO, L. The anthropological study on the human skeletal remains of Tyre-Al-Bass 1997. In: AUBET, M. E. (Ed.). *The Phoenician cemetery of Tyre-Al-Bass: excavations 1997-99*. Beirut: Ministère de la Culture, 2004, p. 247-278.
- WAGNER, C. El sacrificio fenicio-púnico *MLK*: la ritualización del infanticidio. *IX Jornadas de Arqueología Fenicio-Púnica*, n. 35, p. 23-54, 1995.
- WHITTAKER, J. I. S. *Motya: a Phoenician colony in Sicily*. London: Bell and Sons, 1921.
- XELLA, P. Per un "modello interpretativo" de *tofet*: il *tofet* come necropoli infantile? In: BARTOLONI, G. et al. (Ed.). *Tiro, Cartagine, Lixus: nuove acquisizioni*. Rome: Università di Roma La Sapienza, 2010, p. 259-79.
- XELLA, P. et al. Phoenician bones of contention. *Antiquity*, n. 87, p. 1199-1207, 2013.

Apuleio *extrarius* na cidade de Oea: disputas familiares e conflito cultural na África Proconsular

Apuleius as 'extrarius' in the city of Oea: family and cultural conflicts in Africa Proconsularis

Belchior Monteiro Lima Neto*

Resumo: A grande identificação de Apuleio como *magus*, geralmente nos leva a compreender os fatos ocorridos com ele em Oea somente pelo viés de sua associação à magia, o que, em nossa opinião, restringiria bastante nossas interpretações. Uma parte considerável da oposição da elite oeaense contra Apuleio extrapolava questões esotéricas e miraculosas, relacionando-se, mais especificamente, ao fato de o autor ter sido considerado um *homo extrarius*, um forasteiro que rompera o lugar social a ele destinado na cidade. A compreensão de tais acontecimentos parte, em alguma medida, da análise da intromissão de Apuleio em questões atinentes a heranças, dotes e alianças familiares e políticas, que nos auxiliam no entendimento da própria animosidade vertida contra Apuleio no ambiente citadino de Oea.

Abstract: The identification of Apuleius as *magus* generally leads us to understand the facts that occurred to him in Oea only by his association with magic, which, in our opinion, would greatly restrict our interpretations. A considerable part of the opposition of the elite of Oea against Apuleius extrapolated exoteric and miraculous questions, relating more specifically to the fact that the author was considered a *homo extrarius*, an outsider who had broken the social place destined for him in the city. The understanding of such events comes to some extent from the analysis of Apuleius's meddling in matters pertaining to family and political inheritances, endowments and alliances, which aid us to understand the very animosity of Apuleius in the urban environment of Oea.

Palavras-chave:

Oea;
Apuleio;
Magia;
Conflitos familiares;
Extrarius.

Keywords:

Oea;
Apuleius;
Magic;
Family conflicts;
Extrarius.

Recebido em: 10/09/2017
Aprovado em: 25/10/2017

* Professor de História da África do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo e Coordenador Adjunto do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Seção Espírito Santo (Leir/ES).

Introdução

Apuleio foi um autor norte-africano nascido por volta de 120 na cidade de Madaura, na Numídia.¹ Vivendo boa parte da vida em Atenas, Roma e Cartago, Apuleio alcançou grande notoriedade como filósofo, orador e escritor. Boa parte de sua biografia é revelada por algumas de suas obras, principalmente *Florida* e *Apologia*. A primeira, uma coleção de discursos laudatórios elaborados por Apuleio em Cartago no início do decênio de 160, apresenta-o como um respeitado magistrado homenageado com estátuas na cidade e um orador de prestígio entre os *principis Africae viri* (Apuleio, *Florida*, XVI, 35-40; XVIII, 40-43). Contudo, sua *Apologia*, um discurso jurídico de autodefesa sustentado por Apuleio diante do Tribunal do Procônsul da África, em 159, demonstra outra faceta do autor, uma vez que aqui ele descreve sua estadia em Oea entre os anos de 157 a 159, seu casamento com Emília Pudentila e a ação impetrada contra ele por parte da elite oeaense, que o acusava de ter seduzido Pudentila com filtros mágicos de amor (*venena*),² sendo por isso julgado por *crimen magiae* (Apuleio, *Apologia*, 9, 3; 25, 5).³

Os acontecimentos decorrentes da estadia de Apuleio em Oea foram determinantes para a construção da memória futura do autor. Não à toa, quando nos aproximamos da historiografia acerca de Apuleio,⁴ geralmente nos deparamos com as acusações de magia a ele imputadas.⁵ O fato de ter sido réu de *crimen magiae* e de sua filosofia médio platônica o aproximar de saberes esotéricos foi algo bastante destacado desde a Antiguidade.⁶

¹ Madaura corresponde à atual Mdaurush, na Argélia.

² *Venenum* (plural *venena*), em meados do século II, possuía um duplo significado, concernindo, em primeiro lugar, à manipulação de remédios ou drogas, chamados *bona venena*, confeccionados com intenções terapêuticas; e, em segundo lugar, à preparação de filtros mágicos, concebidos como *mala venena* e produzidos com intenções espúrias (COLLINS, 2008, p. 144-145).

³ O *crimen magiae* à época de Apuleio regia-se pela *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que determinava um conjunto de penas aos praticantes de magia, que variavam de acordo com a posição social do acusado e com a gravidade da ação cometida. Grosso modo, considerava-se crime vaticinar sobre o futuro de indivíduos, sendo prevista a pena capital aos infratores (*Collatio*, II, 1-3); vender ou preparar algum tipo de *venenum* com intenções homicidas, sendo o castigo a pena capital, caso fosse *honestior*, e a crucificação e o lançamento às feras, no caso de *humilior* (*Pauli Sententiae*, 5, 23, 1; *Dig.*, XLVIII, VIII, 3, 1); fornecer drogas letais, filtros de amor ou abortivos, sendo a pena o envio para as minas (*humiliores*) ou o exílio com o confisco de parte dos bens (*honestiores*) (*Digestum*, XLVIII, VIII, 3, 5; *Pauli Sent.*, 5, 23, 14); confeccionar *defixiones*, sacrifícios humanos e ritos ímpios noturnos, sendo a punição a crucificação ou o lançamento às feras (*Pauli Sent.*, 5, 23, 15; 5, 23, 16).

⁴ Sobre a historiografia concernente a Apuleio, ver Schlam (1971) e Schlam; Finkelppearl (2000).

⁵ Em *Apologia*, elencam-se diversos atos de sortilégio supostamente praticados por Apuleio, em Oea, como o uso de peixes na preparação de um *venenum*, a utilização de um escravo e de uma mulher epiléticos em rituais mágicos, a posse de objetos mágicos, a prática de sacrifícios noturnos e a veneração de uma estátua abjeta (Apul., *Apol.*, 29-65); sendo a acusação principal, a de que Apuleio teria manipulado filtros de amor (*venenum*) com o intuito de seduzir Emília Pudentila (Apul., *Apol.*, 68-101).

⁶ Apuleio vinculava-se ao chamado médio-platonismo, denominação que agrupava vários autores identificados com a doutrina platônica e concebidos num arco cronológico compreendido entre os séculos I e II. Os elementos

Porfírio, em fins do século III, em *Adversus Christianos*, obra hoje acessível por meio de alguns fragmentos relatados no início do século V por Jerônimo, em *Tractatus in Psalmos* (81), afirma: “Apolônio produziu maravilhas, assim como o fez Apuleio, na verdade, eles produziram maravilhas sem limites”. O autor madaurense também era reputado como um renomado *magus* por Agostinho (*Epistolae*, 102, 32; 136, 1) e por Lactância (*Divinae Instituta*, 5, 3, 7). Lactância, por exemplo, havia refutado o autor pagão Hierocles, que comparava os milagres atribuídos a Cristo com as obras miraculosas Apuleio. Tais evidências sugerem que a imagem de Apuleio, pelo menos a partir do final do século III, esteve diretamente associada à magia.

Apuleio (120-180) viveu num período que privilegiou as explicações místicas fornecidas às demandas materiais. Em meados do século II, assim como Apuleio, autores como Celso (*Doutrina verdadeira*), Plutarco (*Ísis e Osíris*) e Élio Aristides (*Discursos sagrados*) igualmente se interrogaram acerca da relevância dos fenômenos sobrenaturais, interessando-se por questões atinentes a sonhos premonitórios, atos mágicos terapêuticos, oráculos e médiuns diversos. À época, tais autores exemplificavam a própria identificação da filosofia com a magia, uma vez que os filósofos, a partir deste momento, serão identificados como homens divinos⁷ prodigiosos com relações privilegiadas com divindades (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 216-217; MACMULLEN, 1966, p. 95-127).⁸

Apuleio, vinculado à filosofia médio-platônica, identificava-se como um sábio miraculoso que poderia coagir as potestades espirituais. Sua cosmologia teológico-filosófica demonstra a relevância concedida à magia, uma vez que o conhecimento sobre os *daimones* responsáveis pela comunicação dos homens com as divindades etéreas proporcionar-lhe-ia a possibilidade de intervir no curso dos eventos, de prever ações futuras e de conceder a cura a diversas doenças. Apuleio, por conseguinte, apresentava-se como um filósofo com um profundo saber acerca da magia, sendo, não por acaso, constantemente lembrado como *magus* (LIMA NETO, 2015).

Apesar da forte associação de Apuleio com a magia, ao levarmos em consideração os fatos ocorridos em Oea, restringiríamos bastante nossas interpretações se somente focássemos o olhar nos elementos que o aproximavam das artes mágicas. Uma parte

identificadores de tal corrente eram a tentativa de recuperação do suprassensível, do imaterial e do transcendente da filosofia platônica original, relacionados ao misticismo e ao ocultismo dos primeiros séculos da era imperial romana (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 168).

⁷ Hidalgo de la Vega (2001, p. 123) compreende homens divinos como filósofos que desde a mais tenra idade se viam inspirados por divindades protetoras, com tendências místicas e ascéticas, sendo indivíduos miraculosos e sábios itinerantes acompanhados por diversos discípulos.

⁸ Como exemplos de homens divinos do período alto-imperial, podem-se citar Apolônio de Tiana, filósofo pitagórico (Filóstrato, *Vita Apollonii*); Peregrino Proteo, filósofo cínico (Luciano de Samósota, *De morte Peregrini*); e Alexandre de Abonutico, místico e oráculo grego (Luciano de Samósota, *Alexandre e o falso Profeta*).

considerável da oposição da elite oeaense contra Apuleio extrapolava questões esotéricas e miraculosas, relacionando-se, mais especificamente, ao fato de o autor ter sido considerado um *homo extrarius*, um forasteiro que rompera o lugar social a ele destinado na cidade. A compreensão de tais acontecimentos parte, em alguma medida, da análise da intromissão de Apuleio em questões atinentes a heranças, dotes e alianças familiares e políticas, que nos auxiliam no entendimento da própria animosidade vertida contra Apuleio no ambiente citadino de Oea.

Apuleio em Oea

A estadia de Apuleio, em Oea, se inicia no ano de 157, como resultado de uma viagem malsucedida de Cartago a Alexandria. Na altura de Oea, Apuleio caíra enfermo, no momento em que percorria a estrada costeira norte-africana (Apul., *Apol.*, 72, 1-2). Essa via atravessava Oea, passando por regiões desérticas e semidesérticas, sendo o percurso desgastante e feito somente durante o inverno, haja vista as altas temperaturas e a baixa precipitação durante as demais estações do ano, no norte da África (MATTINGLY, 1994, p. 61-62).

Em Oea, enquanto se recuperava das enfermidades provocadas pela viagem, Apuleio reencontra um antigo colega de estudos da época em que aprendera filosofia platônica em Atenas: Sicínio Ponciano. Este último “cuida solícitamente da saúde” de Apuleio e “lhe cobre com toda classe de atenções” (Apul., *Apol.*, 72, 4), crendo que “havia encontrado para sua mãe [Emília Pudentila] um marido idôneo, em quem poderia confiar sem risco algum toda a fortuna de sua família” (Apul., *Apol.*, 72, 4).

Pudentila, na oportunidade, era viúva de Sicínio Amico, tendo com ele dois filhos, Ponciano e Pudente. A morte de Amico o colocara numa situação inusitada, uma vez que o patriarca dos *Sicinii* “se empenhava em casá-la, contra a sua vontade, com Sicínio Claro”, irmão caçula de Amico (Apul., *Apol.*, 68, 2). Coagida pela ameaça de ver seus filhos deserdados da herança paterna, Pudentila celebrou um contrato de *sponsalia* com seu cunhado (Apul., *Apol.*, 68, 4-6).⁹ Tal situação, que havia perdurado por 14 anos, só foi modificada após o falecimento do patriarca dos *Sicinii*, que deixou “como herdeiros [...] os filhos de Pudentila” (Apul., *Apol.*, 68, 6). Como consequência, esta última rompeu os vínculos que a associavam aos *Sicinii* e desfez unilateralmente a *sponsalia* firmada com Claro, encontrando-se livre para se casar com o pretendente de sua própria escolha.

⁹ A *sponsalia* equivalia a um contrato verbal que celebrava uma intenção deliberada dos noivos virem a casar-se, podendo ser rompido a qualquer momento e pelo motivo que lhes interessasse (*Dig.*, XXIII, I; HIDALGO DE LA VEGA, 2011, p. 208).

Apesar da negativa de Pudentila em se casar com Claro, os *Sicinii* insistiam em manter a aliança com os *Aemilii*, sendo esta uma tentativa de reter a herança de Pudentila – estimada em 4 milhões de sestércios – dentro da circunscrição familiar (Apul., *Apol.*, 71, 6). Não por acaso, Sicínio Emiliano, irmão mais velho do primeiro marido de Pudentila e provavelmente o novo patriarca dos *Sicinii*, exortou Ponciano, por meio de uma carta, a convencer Pudentila a desistir de seus novos planos matrimoniais, mantendo assim intactos a *sponsalia* firmada com Claro e os compromissos que aproximavam ambas as famílias (Apul., *Apol.*, 70, 1-3).

Em tal contexto de instabilidade da aliança que unia *Sicinii* e *Aemilii*, Apuleio chega a Oea. Como ele mesmo afirma, era o momento em que Pudentila “fazia seus planos matrimoniais” (Apul., *Apol.*, 72, 1). Não há como saber, objetivamente, quais as motivações que impeliram Pudentila a escolher Apuleio como marido. Na *Apologia* (73, 4), afirma-se somente que Ponciano considerava Apuleio “o único em quem [...] podia confiar todos os seus interesses”. Neste cenário, pode-se, a partir da *Apologia*, somente intuir alguns elementos que apontam para um conjunto diverso de interesses.

Em relação a Apuleio, os motivos que o animaram a casar-se são mais evidentes, uma vez que ele mesmo afirma que chegara a Oea numa situação financeira bastante delicada: “não havia vacilado em gastar [minha] herança [estimada em cerca de 1 milhão de sestércios] em liberalidades e em estudos prolongados” (Apul., *Apol.*, 23, 4). No momento de sua estadia em Oea, Apuleio se via em grave dificuldade financeira, sendo o matrimônio com uma rica matrona local uma maneira de amenizar tal situação.

Os benefícios financeiros eram manifestos. Como dote, Apuleio adquiriu a quantia de 300 mil sestércios (Apul., *Apol.*, 92, 1), valor considerável à época, posto que equivalia ao triplo do censo mínimo necessário – cerca de 100 mil – para o ingresso na ordem dos decuriões de Cartago, a mais importante cidade da África Proconsular (ALFÖLDY, 1996, p. 175). Ademais, foi-lhe cedida uma *villa* de valor estimado de 60 mil sestércios, além da imposição no testamento de Pudentila de uma cláusula que previa rendimentos suficientes “para cobrir as aparências” e custear dignamente as necessidades futuras (Apul., *Apol.*, 101, 5; 100, 2).

Evidencia-se, portanto, uma dependência econômica de Apuleio diante de sua esposa, o que talvez nos ajude a intender também o próprio interesse de Pudentila em tê-lo como marido. Em *Apologia* (73, 8-9; 99, 3-5), Pudentila é representada como uma matrona com ampla ingerência testamentária e de administração de seus bens, não estando submissa à *potestas* de qualquer personagem masculina – marido, filho ou pai –,

fato que indica que seu primeiro matrimônio fora celebrado na modalidade *sine manus*,¹⁰ o mais comum no período imperial. Não à toa, Apuleio dá-lhe a alcunha de *mulier libera* (Apul., *Apol.*, 27, 7).

A condição de *mulier libera* oferece uma explicação para a própria recusa de Pudentila em manter as *sponsalia* com Sicínio Claro, afastando-se assim da influência da família *Sicinii*. É nesse sentido que também se compreendem as motivações da rica viúva em aproximar-se de Apuleio. Casando-se no regime *sine manus* com o autor madaurense, Pudentila garantiria para si a ingerência sobre sua própria vida e riqueza, sendo Apuleio, em alguma medida, o marido ideal para seus planos de emancipação (FANTHAM, 1995, p. 126-130).

No tocante às motivações que animaram Ponciano a aproximar sua mãe de Apuleio, elas são mais complexas. Primeiro, há que se destacar que Ponciano nutria uma estreita amizade e admiração por Apuleio, confiando-lhe a salvaguarda da herança familiar (Apul., *Apol.*, 72, 3; 72, 4). Além disso, um segundo fator, provavelmente ainda mais relevante, tenha que ser elencado: Ponciano buscava aproveitar-se politicamente do prestígio de Apuleio. Apesar da condição financeira precária, Apuleio possuía excelentes contatos, gozando da *amicitia* do procônsul da África à época, Loliano Avito (Apul., *Apol.*, 95, 1). Em parte, a própria projeção alcançada por Apuleio em Cartago, alguns anos após sua estadia em Oea, pode ser entendida por conta de sua proximidade com personagens importantes na sociedade norte-africana, fato que explicaria, em alguma medida, sua bem-sucedida carreira de orador e sacerdote municipal,¹¹ além da ereção de estátuas em sua homenagem na cidade (Apul., *Flor.*, XVI, 38; XVI, 46).

Por meio de Apuleio, Ponciano tencionava ampliar suas redes de amizade e empreender suas estratégias cosmopolitas de mobilidade social. Seus objetivos talvez fossem de ascender às ordens superiores da sociedade romana imperial.¹² É nesse sentido que se entende a *commendatio* oferecida por Apuleio a Ponciano, colocando-o em contato direto com Loliano Avito. Entende-se assim que a contrapartida legada a Ponciano pelo

¹⁰ Os casamentos na modalidade *cum manus* constituíam aqueles em que as mulheres se transferiam para a *potestas* do marido, enquanto que na *sine manus* elas mantinham-se ligadas à sua família de origem, retornando para esta última quando de uma possível viuvez ou separação. A partir do governo de Cláudio (41-54), as mulheres viúvas ou separadas cujos pais já haviam morrido não mais passariam para a tutela de seus parentes agnados mais próximos, estando livres para administrar por si próprias sua herança (THOMAS, 1990, p. 167-168; 184-185).

¹¹ "Em Roma não se tornava sacerdote quem o desejasse: o sacerdócio não era uma questão de vocação [...], mas um *status* social. Como os atos religiosos eram celebrados em nome de uma comunidade, e não em nome de indivíduos, só aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto [...], exerciam as funções sacerdotais" (SCHEID, 1991, p. 53).

¹² Do século I em diante tornou-se comum a entrada das elites provinciais nas ordens equestre e senatorial. No tocante aos africanos, o exemplo mais conhecido é o da projeção da família dos *Severii*, da cidade de Lepcis, que no final do século II alçou um dos seus membros ao posto de Imperador: Septímio Severo (193-211). Ver Birley (2002), para uma análise detida sobre a mobilidade social dos *Severii* de Lepcis.

casamento de sua mãe com o autor madaurensis foi a associação de seu nome e de sua família ao de Apuleio, como se deduz de uma passagem da *Apologia* (94, 3-6):

[...] logo me suplicou que o reconciliasse novamente com o ilustríssimo Loliano Avito, a quem o havia recomendado recentemente, no começo de sua carreira de orador. Assim, [...] provido de uma carta minha, [Ponciano] se dirigiu a Cartago, onde, a ponto de finalizar seu proconsulado, Loliano Avito aguardava a sua chegada, Máximo. Quando leu a minha carta, Loliano [...] felicitou Ponciano.

De posse da carta de recomendação de Apuleio, Ponciano almejava se colocar sob a *amicitia* de Loliano Avito, o que lhe poderia abrir possibilidades alvissareiras, como a concessão de cargos proeminentes no exército ou na burocracia estatal. A relação de *amicitia* na sociedade imperial implicava o estabelecimento de uma relação de “amizade” entre indivíduos pertencentes às ordens superiores, mas nem sempre com posições sociais equivalentes. A *amicitia* entre Ponciano – um equestre provincial – e o procônsul da África, Loliano Avito – pertencente à ordem senatorial –, possivelmente se encaixaria numa relação protegido/patrono (SALLER, 1989, p. 61).

Sendo o imperador o único habilitado a admitir novos membros às ordens superiores, tornava-se imprescindível àqueles que almejavam alguma mobilidade social aproximar-se de personagens importantes com acesso privilegiado à corte, tais como os procônsules da África (ALFÖLDY, 1996, p. 152-153; ÁLVAREZ MELERO, 2013, p. 415).¹³ Ponciano, na posição de um *splendidissimus equis* (Apul., *Apol.*, 62, 4), projetaria, por meio de sua aproximação com o governador da África Proconsular, uma promoção a cargos importantes dentro do *cursus honorum* equestre e, quiçá, uma futura elevação à ordem senatorial,¹⁴ na medida em que possuía o censo necessário (cerca de 1 milhão de sestércios), que certamente era *ingenuus* – isto é, não havia tido antepassados escravos ou libertos – e adquirira, via *paideia*, a formação político-cultural exigida àqueles admitidos no *ordo senatorius* (LIMA NETO, 2016, p. 176-177).¹⁵

Foi somente após um ano residindo em Oea, que Apuleio se casou com Pudentila. Antes de sacramentarem a união, eles optaram por esperar a celebração das núpcias de

¹³ Salcedo de Prado (2012; 2013), Corbier (2005) e Birley (2002) oferecem análises pormenorizadas acerca da ascensão das elites norte-africanas às ordens senatorial e equestre no período alto-imperial.

¹⁴ Os *homines novi* eram constituídos por indivíduos das ordens mais elevadas das cidades do Império, na maioria das vezes filhos de ilustres equestres que, ainda na juventude e por eleição do próprio Senado, obtinham o direito de ocupar um posto senatorial inferior (*ius honorum*). A eles, reuniam-se aqueles provenientes da ordem equestre com carreira de sucesso no exército ou na administração imperial, admitidos como *adlecti in amplissimum ordinem* (ALFÖLDY, 1996, p. 163-164).

¹⁵ A ascensão às ordens senatorial e equestre requeria a comprovação de uma ascendência não maculada pela escravidão. Em relação aos senadores, exigia-se que fossem *ingenui* por, no mínimo, duas gerações; no tocante aos equestres, uma somente (SALLER, 2008, p. 818).

Ponciano e a tomada da toga viril por Pudente. Esses dois eventos, contudo, trouxeram consequências inesperadas, haja vista que ambos os filhos de Pudentila se tornaram reticentes quanto à sua união com Apuleio. Pudente, com 15 anos de idade e consagrado como cidadão de pleno direito, irrompeu no enredo de *Apologia* como um opositor empedernido de Apuleio, aproximando-se de seu tio, Sicínio Emiliano, que, por interesses familiares, sempre foi contra o casamento de Pudentila com outro homem que não seu irmão, Sicínio Claro (Apul., *Apol.*, 73, 7; 98, 3).

No tocante ao casamento de Ponciano, tal acontecimento acarretou uma completa reviravolta. De principal defensor do matrimônio de Pudentila com Apuleio, ele se tornou um de seus maiores opositores. Segundo o que Apuleio declara em *Apologia* (74, 3-4), “esta [...] mudança de atitude e a animosidade que concebeu contra sua própria mãe, não lhe pode censurar, mas sim a seu sogro, Herênio Rufino. [...] Foi ele que o induziu”. Para Apuleio, o casamento de Ponciano com Herênia e sua aproximação com Rufino teriam influenciado o filho mais velho de Pudentila a mudar de atitude.

A explicação fornecida por Apuleio, entretanto, parece insuficiente. Ela não nos oferece uma visão completa da problemática relativa à oposição de parte da elite de Oea contra o autor madaurense. E mais, por que o mesmo Ponciano, após algum tempo, voltou atrás e apoiou a união de sua mãe com Apuleio? O que se pode deduzir a partir de *Apologia* (93, 3; 94, 1) é que Ponciano temia a influência de Apuleio sobre Pudentila, principalmente no que dizia respeito à herança da rica viúva. Como ela possuía liberdade testamentária para deserdar ou beneficiar qualquer pessoa e repartir o seu patrimônio da forma que bem entendesse, uma maior ascendência de Apuleio poderia colocar em risco a parte da herança materna que caberia a Ponciano.¹⁶

Essa hipótese é corroborada pelos motivos que levaram Ponciano a reaproximar-se de Apuleio. A conciliação só foi efetivada após a partilha de parte da herança materna, concedendo Pudentila, a seus dois filhos, “campos muito férteis, uma vasta casa, provida em tudo de abundância, uma grande quantidade de trigo, cevada, vinho, azeite, [...] quatrocentos escravos e [...] numerosos rebanhos de preço não desprezível” (Apul., *Apol.*, 93, 4). Após tal concessão, “Ponciano [...] se ajoelhou em nossos pés e nos pediu perdão, [...] chorando, beijando nossas mãos e nos assegurando de que se arrependia” (Apul., *Apol.*, 94, 3). A isso, pode-se incluir também uma ameaça velada feita por Apuleio de obstruir as conexões entre Ponciano e os notáveis de Cartago. Refletindo sobre o comportamento do enteado, declara o autor: “[Ponciano] tomara ciência [...], pelo visto, de que poucos dias

¹⁶ Até 178, com o *senatusconsultum* Orficiano, as *mulieres libertae* detinham completa liberdade testamentária, não possuindo obrigação legal de deixarem como herdeiros seus filhos (THOMAS, 1990, p. 155).

antes eu havia escrito a [Loliano Avito], informando-lhe detalhadamente todo o ocorrido” (Apul., *Apol.*, 94, 4).

Diante do perigo de ter arruinadas as suas estratégias de ascensão social, e mediante a salvaguarda de sua parte na herança, proporcionada pela divisão do patrimônio materno, Ponciano reconsiderou sua posição e pôs fim às hostilidades contra a mãe e o padrasto. Após a resolução desse imbróglio momentâneo, Ponciano, portando uma carta de recomendação concedida pelo próprio Apuleio, seguiu para Cartago e buscou estreitar suas relações de amizade com Loliano Avito, procônsul da África à época. Contudo, em sua viagem de regresso a Oea, Ponciano caiu enfermo e faleceu (Apul., *Apol.*, 96, 5).

Com a morte de Ponciano, seguiu-se um acirramento da oposição contra Apuleio em Oea, uma vez que a consequência direta do falecimento de seu enteado mais velho foi a aproximação de Pudente e Emiliano com Herênio Rufino, formando-se uma coalizão de forças contra Apuleio e seu já consumado casamento com Pudentila: “tão logo seu irmão deu o último suspiro, [Pudente] abandonou sua mãe e foi viver com seu tio, [...] que apoiava Rufino e lhe dava votos de êxito” (Apul., *Apol.*, 98, 1). Além disso, foi também nesse momento que a aversão ao autor madaurense se intensificou em Oea, dando vazão aos rumores que faziam dele um mago (Apul., *Apol.*, 97, 1; 98, 1; 97, 5-7; 98, 3-4).

A aliança entre Pudente e Rufino se estabeleceu, ademais, por intermédio de uma prática comum em Oea. A viúva de Ponciano, Herênia, tão logo se viu deserdada do testamento de seu falecido marido, aproximou-se do irmão mais novo deste último: “[Rufino] põe diante deste pobre menino, levando-a a seu leito, uma mulher que lhe supera muito em idade e que, até data muito recente, era esposa de seu irmão” (Apul., *Apol.*, 98, 1).¹⁷ Tal acontecimento manteve vivas as esperanças de Rufino de apropriar-se, por meio do casamento de sua filha com Pudente, de parte da herança de Pudentila, além de conservar a aliança entre os *Sicinii* e os *Herenii*.

Apuleio como *homo extrarius*

Pode-se, por intermédio da associação entre Emiliano, Pudente e Rufino, inferir quais eram as intenções deles e o porquê de uma oposição sistemática a Apuleio e a seu casamento com Pudentila. À primeira vista, as questões em jogo pareciam ser de cunho econômico, uma vez que a todo momento a narrativa de *Apologia* deixa claro o interesse de Emiliano, Pudente e Rufino na herança da viúva. Provavelmente, as demandas

¹⁷ A rejeição manifestada por Ponciano, em seu testamento, contra sua esposa é assim descrita por Apuleio: “ao descobrir as maquinações da filha de Rufino, não só não a instituiu herdeira, mas também nem sequer lhe deixou um legado honrável” (Apul., *Apol.*, 97, 6-7).

relacionadas aos bens de Pudentila tiveram um peso determinante nas acusações contra Apuleio, haja vista que até mesmo Ponciano, por um pequeno período de tempo, foi contra a união de sua mãe com o autor madaurense.

Ponciano voltou atrás em suas suspeitas tão logo ficou claro que sua herança não estava ameaçada. Pudentila havia feito a partilha de seu patrimônio entre os filhos e demonstrara, para todos, que a ingerência de Apuleio sobre os seus bens era nula (Apul., *Apol.*, 93, 4). Mesmo com tais provas de que o patrimônio materno estava salvaguardado, Pudente não renunciou à sua posição, mantendo uma opinião contrária à união de Apuleio com Pudentila. Qual seria a razão disso? Se a herança de Pudente estava a salvo, como o próprio testamento comprovava, por que a ojeriza a Apuleio? Emiliano, Rufino e Pudente não estariam satisfeitos com a parte da herança materna assegurada a este último?¹⁸

A resposta a tais indagações tem de ser buscada em outro lugar, evocando-se elementos outros que não somente aqueles de natureza econômica. Segundo o texto de Apuleio, havia, em Oea, viúvas prometidas em casamento aos irmãos mais novos de seus cônjuges falecidos. Isso aconteceu com Pudentila, prometida em futuras núpcias ao seu cunhado Sicínio Claro, e também com a filha de Herênio Rufino, que se aproximou de Pudente (Apul., *Apol.*, 68, 6; 96, 4-5). Ambos os episódios evidenciam um padrão local de casamentos intrafamiliares, segundo o qual as novas bodas permaneceriam circunscritas a um círculo familiar restrito. Pode-se conjecturar que o principal propósito desse sistema matrimonial fosse o de manter os bens da família, evitando-se assim a dispersão das heranças dos aristocratas locais. De todo modo, existia uma típica tradição tripolitana de relacionamentos familiares ainda em voga em meados do século II, provavelmente fruto de influências que remontavam ao passado púnico da cidade (BRADLEY, 2012b, p. 52; FANTHAM, 1995, p. 223; OSGOOD, 2006, p. 434).¹⁹

Um novo casamento com membros de outra família que não a do antigo cônjuge era um fato corriqueiro na sociedade romana imperial. As alianças entre as famílias e os casamentos iam e vinham, sendo comum que o divórcio do casal atendesse a interesses políticos de momento (VEYNE, 1994, p. 45-60). Aparentemente, o matrimônio de Apuleio em nada contrariava as leis romanas, entretanto, em Oea, tal evento teve como consequência uma fortíssima oposição contra Apuleio, que foi levado a julgamento

¹⁸ Como parente agnado mais próximo e *paterfamilias* dos *Sicinii*, Emiliano herdaria a parte da herança de Pudente caso esse morresse sem deixar descendentes, daí a aproximação com seu sobrinho mais novo.

¹⁹ Bradley (2012b, p. 52) considera factível a identificação da prática de casamentos intrafamiliares existente em Oea com o Levirato perceptível na tradição judaica, observando-a como uma possível herança semítica fenícia. Tal hipótese, para Fantham (1995, p. 223), dificilmente pode ser comprovada, permanecendo, devido à inexistência de fontes confiáveis, como mera especulação.

por atos relacionados ao crime de *veneficium* e acusado de utilizar magia amorosa para seduzir Emília Pudentila (LIMA NETO, 2016, p. 184).

Em meio a tal contexto, percebe-se que a oposição ao casamento de Apuleio com Pudentila tem que ser compreendida levando-se em conta o padrão local de casamentos intrafamiliares, que serviam para reforçar alianças há muito consolidadas entre as *gentes* da elite de Oea. Emiliano, Pudente e Rufino se mostravam adeptos de tal tradição, visto que advogavam em prol da preservação das relações de aliança entre suas famílias, fato que pode ser verificado, num primeiro momento, no tocante às *sponsalia* de Pudentila com Claro; e, posteriormente, na própria aproximação do filho mais novo de Pudentila com Herênia, viúva de Ponciano (Apul., *Apol.*, 68, 6; 96, 4-5).

Como um todo, tais elementos indicam que a oposição a Apuleio em Oea, em alguma medida, tem de ser observada também a partir de questões de natureza cultural. A união de Apuleio com Pudentila sinalizou uma ruptura no costume local de casamentos intrafamiliares. Pudentila, impelida por seu filho mais velho e por interesses que se associavam à sua posição como *mulier libera*, buscou estabelecer relações maritais com um estrangeiro há pouco residente na cidade, dependente financeiramente, mas com um considerável capital simbólico, que lhe permitiria ampliar as redes de *amicitia* de sua família. Rejeitando os pretendentes locais, principalmente seu cunhado, Sicínio Claro, Pudentila demonstrava que seus horizontes políticos iam além da pequena e periférica Oea (LIMA NETO, 2016, p. 185).

Apuleio foi introduzido como um corpo estranho no interior do círculo restrito da aristocracia cidadina local. Parte da elite oeaense hostilizava-o como um *homo extrarius*, isto é, um estrangeiro e *outsider* não pertencente às *gentes* locais (Apul., *Apol.*, 68, 4). Cremos que Apuleio rompeu com o lugar social reservado ao estrangeiro, sendo que seu casamento o introduziu num ambiente que originalmente não lhe era destinado. Vê-se isso na súbita mudança de atitude diante do autor em dois momentos diferentes. A princípio, Apuleio é bem recebido na cidade, recitando discursos laudatórios na basílica local com manifestações calorosas de admiração: “gritavam com voz unânime [...] que eu me tornasse cidadão de Oea” (Apul., *Apol.*, 73, 3). Num segundo momento, depois de seu envolvimento com Pudentila, parte da elite local mudou o tratamento concedido a ele, difamando-o como mago, assassino e falso filósofo (Apul., *Apol.*, 2, 1-2; 25, 5; 82, 1-7; 100, 8). Como explicar esta rápida mudança na *opinio publica* da cidade?²⁰ A partir da

²⁰ O termo *opinio* fora originalmente usado como tradução da palavra grega *doxa*, que denotava a ideia de impressão, verdadeira ou falsa, acerca de algo, por oposição a *episteme*, que literalmente significava conhecimento. *Opinio*, para os romanos, equivalia ao juízo que um público fazia sobre certos assuntos, fato que exprimia a existência, no Império Romano, de uma opinião comum compartilhada por parcelas da população (FUNARI, 1999, p. 116).

própria alteração do lugar social ocupado por Apuleio, que transitara da posição de um renomado orador de passagem pela cidade para a de um *homo extrarius* que ameaçava os arranjos familiares e as tradições locais (Apul., *Apol.*, 68, 4).

O termo *extrarius*, utilizado para denominar Apuleio, colocava-o numa posição de alteridade, diferenciando-o culturalmente de parte da elite de Oea. Ciosos de seus hábitos ancestrais, uma parcela da aristocracia municipal oeaense posicionou-se contrária ao rompimento das alianças familiares tradicionais. O casamento de Apuleio com Pudentila representava, por conseguinte, um novo paradigma político-matrimonial, oposto ao modelo de casamento intrafamiliar já consolidado. Esses elementos, juntamente com a própria tendência mística e miraculosa apresentada por Apuleio, potencializaram toda uma dinâmica de estigmatização, gerando uma oposição sistemática não somente ao seu matrimônio com Pudentila, mas também à inovação cultural que tal fato representava no contexto da sociedade oeaense de meados do século II.

Referências

Documentação textual

- APULÉE. *Apologie et Florides*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- _____. *Opuscules philosophiques et fragments*. Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Harvard University Press, 1989.
- _____. *Metamorphoses: books VII-XI*. Translated by J. Arthur Hanson. London: Harvard University Press, 1989.
- AUGUSTINE. *The letters of St. Augustine*. Translated by J. Sparrow Simpson. New York: The Macmillan Company, 1919.
- FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Gredos, 1979.
- JEROME. *Tractatus in Psalmos*. Paris: Maredsolli, 1895.
- JUSTINIANO. *El digesto de Justiniano*. Traducción de A. D'Ors. Pamplona: Aranzadi, 1972. t. I-III.
- LACTÂNCIO. *Instituciones divinas*. Traducción y notas de Eustáquio Sánchez. Madrid: Gredos, 1990.

- LUCIANO DE SAMÓSOTA. *Obras*. Traducción y notas de J. Alsina. Barcelona: Alma Mater, 1966.
- MOSAICARUM ET ROMANARUM LEGUM COLLATIO. Traducción de Martha Elena Montemayor Aceves. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.
- PAULUS. *Pauli Sententiae*. Testo e interpretazione a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

Obras de apoio

- ALFÖLDY, G. *Historia social de Roma*. Madrid: Alianza, 1996.
- ÁLVAREZ MELERO, A. De la curia municipal a los estamentos superiores: el papel de la mujer en los procesos de promoción social. In: MELCHOR GIL, E.; PÉREZ ZURITA, A. D.; RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (Ed.). *Senadores municipales y decuriones en el Occidente romano*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2013, p. 413-436.
- BIRLEY, A. R. *Septimus Severus: the African emperor*. New York: Routledge, 2002.
- BRADLEY, K. Law, magic and culture in Apuleius's Apology. In: _____. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012a, p. 3-22.
- _____. 'Romanitas' and the Roman family: the evidence of Apuleius's Apology. In: _____. *Apuleius and Antonine Rome: historical essays*. Toronto: University of Toronto Press, 2012b, p. 41-58.
- COLLINS, D. *Magic in the Ancient Greek World*. London: Blackwell, 2008.
- CORBIER, M. Family and kinship in Roman Africa. In: GEORGE, M. *The Roman family in the Empire: Rome, Italy and beyond*. New York: Oxford University Press, 2005, p. 255-285.
- FANTHAM, E. Aemilia Pudentilla, or the wealthy window's choice. In: HAWLEY, R.; LEVICK, B. (Ed.). *Women in Antiquity: new assessments*. London: Routledge, 1995, p. 220-232.
- FUNARI, P. P. A. Propaganda, oralidade e escrita em Pompéia. *História*, n. 17/18, p. 115-126, 1999.
- GARDNER, J. F. *Women in Roman Law and society*. London: Routledge, 1986.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. El sofista Apuleyo de Madaura y la memoria: construcción de la imagen de su esposa Emilia Pudentila, una aristócrata africana. *Studia Historica*, v. 29, p. 197-221, 2011.
- _____. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridad política. *Arys*, v. 4, p. 211-230, 2001.
- _____. Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos. *Arys*, p. 165-186, 2010.

- LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (século II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.
- _____. 'Magi et daimones' segundo a cosmologia teológica-filosófica apuleiana. *Revista Mundo Antigo*, v. 4, n. 7, p. 191-207, 2015.
- MACMULLEN, R. Magicians. In: _____. *Enemies of the Roman order*. Cambridge: Harvard University Press, 1966, p. 95-127.
- MATTINGLY, D. J. *Tripolitania*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.
- OSGOOD, J. 'Nuptiae iure civili congruae': Apuleius's story of Cupid and Psyche and the Roman Law of marriage. *American Philological Association*, v. 136, p. 415-441, 2006.
- SALCEDO DE PRADO, I. La ascendencia decurional de los caballeros de la Tripolitania. In: MELCHOR GIL, E.; PÉREZ ZURITA, A. D.; RODRÍGUEZ NEILA, J. F. (Ed.). *Senadores municipales y decuriones en el Occidente romano*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2013, p. 345-374.
- _____. La participación de los senadores de origen africano en los sacerdocios públicos de Roma. *Historia antigua*, v. 25, p. 355-384, 2012.
- SALLER, R. Patronage and friendship in early imperial Rome: drawing the distinction. In: WALLACE-HADRILL, A. (Ed.). *Patronage in ancient society*. London: Routledge, 1989, p. 49-62.
- _____. Status and patronage. In: BOWMAN, A. K.; GARNSEY, P.; RATHBONE, D. (Ed.). *The Cambridge Ancient History: the High Empire (70-192)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 817-854.
- SCHEID, J. O sacerdote. In: GIARDINA, A. *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991, p. 51-72.
- SCHLAM, C. C. The scholarship on Apuleius since 1938. *The Classical World*, v. 64, n. 9, p. 285-309, 1971.
- SCHLAM, C.; FINKELPEARL, E. A survey of scholarship on Apuleius: 1971-1998. *Lustrum*, n. 42, p. 307-320, 2000.
- THOMAS, Y. A divisão dos sexos no direito romano. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Dir.). *História das Mulheres: a Antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1990, p. 127-202. v. 1.
- VEYNE, P. O Império Romano. In: ARIÈS, P.; DUBY, G. (Org.). *História da vida privada: do Império Romano ao Ano Mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 19-224. v. 1.

Acta Proconsularia Cypriani: interditos, processos e “crime religioso” (257-258 E.C.)

Acta Proconsularia Cypriani: interdits, procès et “crime religieux” (257-258 E.C.)

Uiara Barros Otero*

Resumo: As *Acta Proconsularia Cypriani* reúnem elementos jurídicos de grande relevância para o estudo da regulação religiosa e dos mecanismos de repressão às práticas consideradas ilícitas pela lei e costumes romanos. Os documentos colocam em questão os processos criminais acionados para inquirir e punir os confessores cristãos, dentre eles o bispo Cipriano de Cartago, que foi condenado à pena capital, com a decapitação, pelo gládio (258 E.C.). Analisamos a relação estreita que existe entre legislação e religião na cultura romana, por meio das fontes do direito que foram publicadas pelo imperador Valeriano e que reprimiam o comportamento religioso considerado inapropriado. Examinamos a possibilidade da interpretação de “crime religioso” conferida aos cristãos confessores.

Résumé: Les *Acta Proconsularia Cypriani* rassemblent des éléments juridiques d’une grande pertinence pour l’étude de la réglementation religieuse et des mécanismes de répression aux pratiques jugées illégales par le droit et les coutumes romaines. Les documents mettent en cause les procédures pénales engagées pour enquêter et punir les confesseurs chrétiens, parmi lesquels l’évêque Ciprien de Carthage, qui a été condamné à mort par décapitation par le *gladius* (258 E.C.). Nous analysons la relation étroite qui existe entre la législation et la religion dans la culture romaine, à travers les sources du droit qui ont été publiées par l’empereur Valérien, et qui ont réprimé le comportement religieux jugé inapproprié. Nous examinons la possibilité de l’interprétation du “crime religieux” conféré aux confesseurs chrétiens.

Palavras-chave:

Direito;
Confessores;
Ilícito;
Crime religioso;
Cartago.

Mots-clés:

Droit;
Confesseurs;
Illicite;
Crime religieux;
Carthage.

Recebido em: 25/09/2017
Aprovado em: 02/11/2017

* Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

Os estudos sobre as práticas religiosas devem levar em conta como as comunidades locais e provinciais perceberam a integração pela via religiosa a uma comunidade mais ampla, representada por Roma e seu Império. No século III E.C., a cidade de Cartago, situada na Província Proconsular da África, apresenta um intenso pluralismo religioso e práticas rituais diversas, de importância capital para a História das Religiões. Além disso, Cartago, uma das maiores cidades do Império, testemunha a expansão do cristianismo. Encontramos nos relatos do martírio do bispo Cipriano, especificamente nas atas que registravam os processos criminais da justiça romana, indícios da prática legal cujos elementos integravam as diferentes fases de detenção, inquérito, condenação, punição e sentença. Investigamos a política de regulação das práticas religiosas consideradas ilícitas e seus desdobramentos na Província da África Proconsular através dos decretos ordenados pelo imperador Valeriano.

Valeriano se torna imperador em 254, nomeado pelas legiões após a morte de Treboniano Galo. O soberano associa ao poder o seu filho Galieno. Durante o governo de Valeriano ocorrem várias incursões de povos germânicos, francos e alamanos sobre as regiões do Reno e do Danúbio, os godos sobre a região do Ponto Euxino e do Mar Egeu, e os povos persas, com o rei Sapor, que invade a Mesopotâmia e avança até Antioquia da Síria, região de domínio romano. Valeriano, então, veio a sucumbir nas mãos dos persas, em 260 (BUENO, 2003, p. 692; LEPELLEY, 1969, p. 48). Valeriano entraria para a História da Igreja como sendo responsável por uma das grandes perseguições sistemáticas envolvendo os cristãos.

Durante boa parte do século XX, Aline Roussele (1992, p. 357) discutia a falta de inclusão, nos estudos romanos, de trabalhos que colocassem o cristianismo em perspectiva: “Em História Antiga, a formação geral ao estudo de um governo e de uma sociedade ‘embebida’ no paganismo [...] fez com que se estudasse a Antiguidade, na Universidade, sem jamais ouvir falar da expansão do cristianismo no Império Romano”. No século II, já havia cristãos confessos em muitas diferentes partes do território romano, numerosos em algumas áreas e quase inteiramente em outras. É notável sua concentração nas cidades do mundo greco-romano (BEARD; NORTH; PRICE; 1998, p. 302). Possivelmente, nos primeiros séculos, os romanos pensavam no cristianismo como uma prática religiosa sobreposta ao judaísmo e circunscrita aos círculos privados. Porém, o cristianismo africano apresenta um intenso dinamismo a partir do século III. É mister retomar os estudos da expansão cristã na segunda maior cidade do império: Cartago.

A discussão a seguir põe em causa a integração ao modo de ser romano pela via religiosa, quando os romanos passaram a regular o comportamento religioso e as práticas

consideradas inaceitáveis socialmente. Esse entendimento implica a vontade de estabelecer o proibido, as fronteiras entre o lícito e o ilícito. *Licitus* se refere às coisas permitidas; por sua vez *illicitus* carrega o sentido de interdito, ilegal (GAFFIOT, 1934, p. 771; 910). Desse modo, buscamos compreender o que as leis e os costumes julgaram apropriado ou inapropriado em matéria religiosa, utilizando o aporte judiciário. Por essa razão, relacionamos a prática religiosa à condição estatutária dos cidadãos romanos e, portanto, às regras construídas pela comunidade, por largo costume e instituídas nos discursos jurídicos e literários. Religião e direito romanos estão diretamente correlacionados.

Beard, North e Price (1998, p. 317), historiadores da religião romana, estabelecem uma questão crucial: "Apesar do aumento das escolhas religiosas no período imperial, a identidade entre religião e Estado foi mantida, e aqueles que contavam como 'romanos', em termos cívicos, também contavam como 'romanos' em termos religiosos".

James Rives (1995, p. 83; 89; 98; 133) considera a luta por definir identidades religiosas nas províncias um fator fundamental, no qual as elites disputavam posições de prestígio e *status* político.¹ Beard, North e Price (1998, p. 225-229) corroboram as proposições de Rives (1995) e afirmam que as elites provinciais e municipais se preocuparam em supervisionar as práticas de culto, ocupando altos postos nos colégios sacerdotais e obtendo uma série de vantagens políticas. As elites se envolveram em demarcar as fronteiras entre ateísmo e *superstitio*, cristianismo e magia. Beard, North e Price (1998, p. 238) defendem que, no século III, houve uma mudança na administração provincial e os governadores buscaram sacrílegos. Julgamos que existe uma profunda relação com a entrada de novos elementos estrangeiros e com uma nova perspectiva: o lugar que a religião passou a ocupar na sociedade romana, subsidiada pelos imperadores.

A Cartago púnico-romana se caracterizava por múltiplas identidades religiosas que, conseqüentemente, disputavam um lugar de fala, de espaço e de reconhecimento público e social. Os cultos de Saturno/Baal-Hamon, Caelestis/Tinis e Ceres eram alguns dos mais célebres na província proconsular, dentre outros. E na colina de Byrsa, em Cartago, havia um templo e altares dedicados à tríade capitolina romana. Podemos incluir os judeus e os cristãos, somando-se ao conjunto heterogêneo de práticas e crenças (PICARD, 1990; RIVES, 1995; RAVEN, 1993).

¹ James Rives (1995, p. 98) ressalta que alguns pesquisadores consideram que o culto imperial era a única base possível, unindo a figura do imperador e seu culto, para uma identidade religiosa comum, abraçando todos os habitantes do império. O pesquisador inclui o culto capitolino, porque este significava um *status* formal romano: "Através do culto municipal de *Jupiter Optimus Maximus*, Juno e Minerva, os cartagineses confirmavam sua identidade romana. De diferentes modos, esses dois cultos criaram alguma identidade religiosa que vinculava os participantes não simplesmente com Cartago, mas com o Império Romano como um todo".

A religião romana era a expressão de uma comunidade religiosa institucionalizada e, em função disso, os limites eram dados para a autonomia religiosa (RÜPKE, 2014, p. 16). A partir do ano de 250 houve uma incisiva perseguição a fim de exigir a participação dos habitantes do Império no sistema sacrificial como um todo, cujos efeitos foram sentidos nas províncias também (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 238). Por essas razões, discutimos sobre possíveis codificações que foram aplicadas à regulação religiosa segundo a especificidade regional africana.²

Como incluir sem delimitar, sem rotular o diferente, o lugar do outro, impor limites? Estamos exatamente em fronteiras bastante tênues, por sinal. E, conseqüentemente, buscamos encontrar um vocabulário muito próprio para instituir o ilícito, nesse caso. Segundo Pierre Bourdieu (1998, p. 99), “instituir é consagrar, ou seja, sancionar e santificar um estado de coisas, uma ordem estabelecida, a exemplo precisamente do que faz a constituição, no sentido jurídico-político do termo”. Por essa razão, a pesquisa se fundamenta nas produções discursivas (práticas sociais e regulares) e faz uso das proposições foucaultianas,³ que estabelecem a vontade do poder e das instituições em constituir verdades, domínios de objetos, e em estabelecer certas técnicas e regras (FOUCAULT, 2001, p. 1-79). Com certeza, as práticas judiciárias fazem nascer domínios de objetos (o próprio inquérito), definem como os homens podem ser julgados em função dos erros cometidos, e requerem punição e reparação (FOUCAULT, 2003, p. 9-11).

Principalmente nas *Acta Proconsularia Cypriani*, observamos os “mecanismos de estabelecimento da verdade” que, para Foucault (2003, p. 33-38), são tratados como um jogo, uma prova, um desafio, sem procurar estabelecer a verdade através das testemunhas; e esboça uma forma política, religiosa e quase mágica do exercício do poder. Agora, convém refletir: se a *religio* dos ancestrais (em Roma e localmente) se expressa como um modo de comunicação potencialmente representativo e visível (inscrições, estátuas, templos, rituais públicos, festivais e jogos) no espaço social,⁴ onde se situam as escolhas

² Na opinião de François Renault (1986, p. 270), os conflitos religiosos sempre existiram na África desde tempos remotos e se prolongaram até os tempos atuais. Renault (historiador e teólogo) cumpriu ações missionárias na África e escreveu sua tese sobre a escravidão africana e a colonização europeia na região, percebendo os embates quanto à aprovação de religiões estrangeiras no território – o que comprometia a vontade e o consenso público, como um elemento de desintegração suscetível de comprometer a resistência do conjunto.

³ Bourdieu (1998, p. 82; 91) defende que “a autoridade impõe o consenso e estabelece a eficácia do discurso. E, além disso, a linguagem de autoridade governa sob a condição de contar com a colaboração daqueles a quem governa, ou seja, graças à assistência dos mecanismos sociais capazes de produzir tal cumplicidade”.

⁴ Jörg Rüpke (2014, p. 16) assim interpreta a *religio* romana, como um poderoso meio de comunicação. Wiseman (2014, p. 51) dá ênfase ao significado religioso dos *ludi*; por exemplo, “eles ajudavam o povo romano a entender seu próprio passado e a parte que os deuses jogavam nele”. Isso significa dizer que a memória popular (cultural) era sempre reavivada, pois ela consistia naquilo que o povo ouvia e via. Por essa razão, também seria um importante instrumento político dos governantes e das elites comprometidas em promover os *ludi publici*. “Empenhavam-se” nas performances e promoviam o significado potencial e religioso do evento, garantindo o favor e a assistência dos deuses.

individuais? Com isso posto, os cristãos teriam cometido alguma espécie de delito religioso, ao recusarem o reconhecimento e a participação nas *caerimoniae* públicas (os *sacra*)? O foco a seguir dirige-se especificamente aos cristãos confessores, dentre eles, destaca-se Cipriano. Segundo Frend (2008, p. 588), os cristãos foram aqueles que continuamente testaram os limites da diversidade e da conformidade, da exclusão e da inclusão.

Entendemos que existe, de forma estrutural, uma ampla e instituída ação no Império Romano em relação ao comportamento religioso considerado desviante, e que implicou em normatização, inculpação, incriminação e punição segundo as regras de uma firmada jurisprudência. O *Consilium principis*, principalmente na dinastia severiana, compunha-se de renomados juristas, como Ulpiano, Modestino e Papiniano, que garantiram interpretações legais para coibir a falta,⁵ a negligência e a transgressão religiosa, amparadas por largo consenso, através de mediação social e política. Não podemos esquecer a estreita relação existente entre magistraturas, leis e sacerdócios. Além disso, as autoridades locais, a exemplo dos governadores de província, que no exercício de suas funções públicas assumiam grandes responsabilidades administrativas e religiosas, se tornaram totalmente comprometidos com a manutenção da ordem e da paz em seus domínios. Sobretudo, os governadores assumiram prerrogativas jurídicas, tornando-se juízes em potencial, julgando inclusive casos criminais. Os governadores, por meio da *cognitio extraordinem*, podiam punir o indivíduo considerado culpado e conferir-lhe a pena capital, *ius gladius* (TELLEGEN-COUPERUS, 2003, p. 93). A *cognitio* extraordinária se tornou o procedimento preponderante nas províncias, a partir do século III.

A lei, que havia criado o sistema do tribunal de júri, foi liberada para dar lugar à livre discricção do magistrado ou funcionário delegado pelo *princeps*. Na opinião de Richard Bauman (2004, p. 5-6), e por nós reiterada, o principal agente no exercício desses poderes discricionários era o próprio imperador. Ele desempenhava essa função por intermédio das constituições: editos, decretos, rescritos e mandatos, fontes do direito público, inclusive poderia definir categorias de crimes adicionais e novas penalidades. Essa caracterização se torna vital para as nossas reflexões, pois, de acordo com as novas imagens investidas pelos imperadores e novas nuances políticas, destaca-se sua intervenção direta nas deliberações legislativas e normativas da sociedade. Por conseguinte, os governadores teriam o dever de pôr em execução essas novas demandas.

⁵ Os juristas do período imperial tinham como precedente a tradição do jurisprudente Cícero, do final da República, e que forneceu um sólido embasamento legal e amplo material discursivo.

Olga Tellegen-Couperus (2003; 2012),⁶ Simon Price (2012) e Greg Woolf (2008) abordam um ponto central:⁷ a intensa mobilidade de grupos, de crenças e de etnias no Império Romano e, da mesma forma, a preocupação com religiões estrangeiras, com a devida performance, não descartando a demanda por regulação e interdição. Vamos recordar a tradição jurisprudencial que no passado havia afirmado:

O culto dos deuses particulares (*separatim*), sejam novos ou estrangeiros, dá origem à confusão e introduz rituais desconhecidos por nossos sacerdotes. Convém, pois, render culto aos deuses conhecidos pelos antepassados, se estes observarem esta lei (Cícero, *De Legibus*, 2, 19).

Jörg Rüpke (2014, p. 11) defende que o orador aborda o problema de separatismo religioso,⁸ diferindo entre público e privado, abordando o controle sacerdotal da esfera privada, e supõe nenhuma possibilidade de cooperação para com novos e importados deuses. Acreditamos que, apesar de intenso pluralismo, esta posição estava solidamente firmada na cultura romana e, no Império, significou a vigilância sobre indivíduos (*experts* religiosos) e grupos considerados suspeitos e/ou estrangeiros, inclusive cristãos.

Hélène Ménard (2004, p. 150) chama a atenção para o valor de um testemunho contemporâneo aos renomados juristas da época severiana, aquele que se exprime por meio de Dião Cássio (*História Romana*, LII, XXXVI, 2), reproduzindo um discurso de Mecenas a seu amigo Otaviano:

Esses que tentam deformar nossa religião com ritos desconhecidos, tu debes os execrar e os punir não somente no domínio das leis (porque se um homem os despreza, ele não presta honra a nenhum outro ser), mas porque de tais homens, por colocar novas divindades no lugar das antigas, persuadem a muitos de adotar práticas estrangeiras, das quais surgem conspirações de facções que levam às sedições, estão longe de serem proveitosas a uma monarquia. Não permite, por essa razão, a pessoa de ser ateuista ou de ser mago.

O discurso ganha destaque quando o relacionamos a um evento relevante para a nossa análise: a ampliação da cidadania romana a todos os habitantes homens e livres no Império através da *Constitutio Antoniniana*, decretada pelo imperador Caracala, no ano 212. Consideramos essa concessão de grande valor, porque representava a busca pela unidade da "assembleia universal do povo romano", redimensionada pela via religiosa:

⁶ Olga Tellegen-Couperus é holandesa e, atualmente, é uma historiadora de referência no direito romano.

⁷ Simon Price, historiador do mundo greco-romano, dedicou especial atenção à religião romana.

⁸ Em recente palestra proferida pelo prof. Dr. Greg Woolf no Colóquio Internacional – *The Cicero and Roman Religion* (julho de 2017/EMERJ), discutiu-se o seguinte tema: *Religious Fundamentalism in Age of Cicero*.

Por prestar à Majestade dos deuses sacratíssimos os deveres que lhes são devidos, com toda a magnificência e toda a piedade requerida, eu penso que é necessário, que se faça comunicar os cultos desses deuses a todos os peregrinos introduzidos ao número dos meus súditos. É porque, a todos os peregrinos do mundo, eu dou a cidade romana, toda cidadania particular lhes resta adquirida, salvo para os deditícios (*Papyrus Giessen*, 40 *apud* REMONDON, 1964, p. 95).

É visível a demanda pela prática cültica e a direta relação pela observância dos deveres civis e religiosos. Podemos observar, na sequência, o edito decretado por Décio, no ano 249, requerendo o retorno às práticas dos cultos tradicionais pelos cidadãos romanos. Os efeitos desse edito incidem sobre a África Proconsular e provocam a fuga do bispo Cipriano, exílio e morte para outros, além de atingir outras regiões do Império. A diretiva Imperial foi seguida da constituição de comissões nas províncias para o controle dos sacrifícios aos deuses do império e o *genius* imperial, comprovado pela existência de papiros egípcios que conservaram 43 certificados – *libelli*, atestando a prova de sacrifício (FRIEND, 2002, p. 1142). No ano 252, Hélène Ménard (2004, p. 165) supõe ter havido outro edito promulgado pelo imperador Treboniano Galo, renovando a ordem de sacrificar. Para a pesquisadora, “essa medida estava vinculada a uma epidemia de peste contra a qual Apolo é invocado. Em Cartago, o povo manifesta mais uma vez sua vontade de ver Cipriano executado” (MÉNARD, 2004, p. 165). Chega-se a esta conclusão em virtude da carta cipriânica que tece comentários sobre o assunto (Cipriano, *Epistolae*, LIX, III, 1).

Anos após o evento, Cipriano é convocado a inquérito por motivo religioso. É necessário considerar a matéria religiosa em questão e realizar um estudo de caso, ou seja, analisar os dois processos consecutivos (anos 257 e 258) do bispo Cipriano de Cartago, que culminaram em sua execução. Inicialmente, observemos o contexto e as demandas africanas no que tange à relação entre o bispo, a cidade e as comunidades.

Thascius Caecilius Cyprianus, confessor da fé (cristã) e bispo,⁹ presidiu sete concílios na Proconsular (251-256). Há poucas informações em relação ao seu passado, isto é, antes de sua conversão ao cristianismo (246-249). No entanto, sua ascensão ao episcopado foi bastante rápida. Logo se tornou sacerdote e, em 249, foi eleito bispo da cidade de Cartago – “suscitando a inveja dos candidatos que sua repentina nomeação pusera fora de combate” (SAXER, 2002, p. 292). Carolline Soares (2014, p. 130) pondera que “a família de Cipriano era pagã, culta e de *status* social elevado, o que permitiu a Cipriano receber uma formação educacional fundada nos princípios da cultura clássica, constituída pela *paideia* greco-romana”. Ademais, essa condição reforça a atuação de um bispo influente em sua

⁹ Confessor da fé é um termo recorrente nas cartas que integram o dossiê cipriânico, ou *confessoribus Cristi*.

província,¹⁰ com acirradas disputas em relação ao clero romano. Além da *Vita Cypriani*, escrita pelo diácono Pôncio, o dossiê cipriânico, que reúne várias correspondências (*epistulae*) trocadas entre Cipriano e outros clérigos, traz dados relevantes para reiterar a situação de regulação e de repressão das autoridades acerca dos cristãos recalcitrantes.

A relação com o bispo e a cidade toma forma na África romana e púnica; inclusive, agregam-se bispados rurais (LANCEL, 1990, p. 276). Em relação à autoridade dos bispos, o cristianismo exerceu maior pressão do que todos os outros cultos na organização interna e controle central. Em Roma,¹¹ por volta do ano 235, havia um corpo eclesiástico já bastante desenvolvido e hierarquizado, como prova o *status* marcado por um separado sepultamento numa cripta especial no cemitério de Calisto (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 304). No entanto, o cristianismo era ainda uma complexa rede de diferentes focos de autoridade. A organização interna foi sendo estabelecida parcialmente e, sem dúvida, esteve associada às questões de diversidade de crenças e práticas dentro do próprio cristianismo. Desde que um grupo de fiéis parece suficientemente estruturado, ele passa a ficar sob a direção de um bispo; às vezes, as sedes episcopais são separadas por alguns poucos quilômetros e são organizadas (PIETRI, 1997, p. 540).

A partir da primeira metade do século III, podemos observar uma notável organização eclesiástica e pensamos nas relações de poder disputadas pelos bispos e magistrados romanos, em nível provincial e municipal. Sobretudo, os concílios reforçaram o caráter africanista e latinista devido à frequência com que foram convocados na metrópole africana e à densidade da geografia episcopal; tornaram-se correntes, quase anuais. Em abril de 251, a assembleia episcopal se ocupa dos *lapsi*; em maio de 252 reúnem-se 66 bispos; 41 na primavera de 253; 36 no outono de 254, um grupo de 32 africanos da Proconsular, com 18 númidas, em 255; e, enfim, 71 bispos em 256. Em primeiro de setembro do mesmo ano, 87 bispos levantaram a sentença sobre o batismo dos heréticos e desaprovaram a posição romana de Estevão (PIETRI, 1997, p. 538; DECRET, 1996).¹² As reuniões conciliares abrangiam diferentes regiões: as de caráter local, ocorridas em Cartago, e as provinciais (que agregavam em torno de 60 participantes, os bispos númidas convidados) e outras de caráter regional, agregando em torno de 90 bispos.

¹⁰ Cipriano teria cumprido “todo o ciclo normal da educação antiga, que compreendia o ensino aprofundado da gramática e da retórica, tendo exercido a profissão de professor e de advogado em Cartago antes da sua conversão” (SOARES, 2014, p. 131).

¹¹ Com o bispo, Roma foi dividida em sete distritos pastorais, uma divisão que quase praticamente assumiu e eventualmente substituiu a divisão civil na cidade em catorze regiões estabelecidas com Augusto (BEARD; NORTH; PRICE, 1998, p. 304). Mas no terceiro século ainda não tinha o *status* de capital cristã.

¹² Estevão defendia o costume romano, que considerava válido, de “rebatismo” dos heréticos, contentando-se com impor as mãos sobre aqueles que voltavam para a comunidade.

O episcopado formava, no conjunto, uma grande comitiva, além de ser acompanhada por diáconos e sacerdotes (DECRET, 1996, p. 65). Esse quadro caracteriza a intensa mobilização de pessoas e a consolidação de hierarquias, reproduzindo, em parte, as estruturas cívicas da província (MÉNARD, 2004, p. 161- 62).

Os cristãos confessores, principalmente os líderes eclesiásticos, se tornaram alvos das deliberações prescritas nos editos e rescritos (dos imperadores Décio, Treboniano e Valeriano). Quanto aos atos do príncipe, que equivalem aos *rescripta* e aos *decreta*, estão sempre relacionados a uma solicitação que provém do exterior, ou seja, para responder às perguntas ou demandas provenientes de magistrados e funcionários. Depois de ser consultado, o imperador faz publicar o seu parecer com os procedimentos a serem adotados. É, de fato, impressionante a frequência com que os africanos demandam por uma diretiva imperial em assuntos vários, até surpreendentemente religiosos. Pelo menos é o que podemos verificar, a título de exemplo, no *Código Theodosiano*, livro XVI, que, trata de forma substancial, as temáticas religiosas, em um Estado já confessional. Várias cartas, editos e rescritos dirigidos aos governadores, procônsules ou vicários africanos representam, provavelmente, a necessidade dos provinciais e súditos por respostas a casos concretos ocorridos durante a administração municipal (nesse caso, em forma de *epistulae*) ou até aos indivíduos privados (*subscriptions*).

Os editos, por sua vez, possuem, normalmente, uma aplicabilidade geral e, por meio deles, o príncipe expressa um ordenamento aos habitantes de uma cidade ou de uma província, ou de todo o Império, nas matérias mais variadas (BRETONE, 1998, p. 168). O jurista Ulpiano (*Digestum*, 1, 4, 1), na célebre frase, "o que agrada ao imperador tem força de lei, [pois] o povo lhe conferiu o *imperium* e a *potestas*", nos faz conhecer a diretiva normativa expressa na vontade do soberano em transformá-la em lei. Por esta razão, os editos seguiam com ordens diretas aos governantes para colocá-las em execução, prevendo-se sanções.

A carta LXXVI de Cipriano informa que, depois da publicação por Valeriano, em 257, do primeiro edito de perseguição, nove bispos e numerosos clérigos ou fiéis foram condenados aos trabalhos forçados nas minas. Cipriano descreve a terrível condição deles: acorrentados, a metade raspada das cabeças, mal alimentados, espancados com vara por seus guardiões (LEPELLEY, 1997, p. 305). O próprio bispo tinha sido detido e as *Acta Proconsularia Cypriani* reproduzem o seu interrogatório. As atas do martírio de Cipriano são bem características dos diálogos produzidos nos tribunais e se tornam ricas em informação sobre o direito e as instituições. Lepelley (1997, p. 306) considera notável o registro das atas, haja vista que, por intermédio delas, descobrimos informações

preciosas; por exemplo, em contraste com a condição miserável dos sentenciados às minas, de nível social mais modesto, Cipriano receberá todas as comodidades (a começar pela sentença de exílio), por ter sido, provavelmente, um *honestior*. Considera-se uma posição privilegiada das elites locais; no caso, representa um membro das famílias dos decuriões de Cartago, sendo promovidos muitas vezes como cavaleiros romanos.

Sobre os procedimentos encontrados nos documentos selecionados, nas *Acta Proconsularia*, o procônsul Paterno afirma ter em mãos cartas enviadas pelos próprios imperadores para dar execução às ordens dos príncipes e que tem todo o poder de buscar os confessores ou transgressores, principalmente os líderes do episcopado cartaginês:

Os sacratíssimos imperadores Valeriano e Galieno se têm dignado enviar-me uma carta com a qual ordenam que aqueles que não praticam a religião romana, têm que reconhecer as cerimônias romanas [...]. Segundo o edito de Valeriano e Galieno, poderia te despachar para o exílio na cidade de Curubis? Cipriano disse: Irei. Paterno, o procônsul, disse: os imperadores me têm escrito não só sobre bispos, senão também sobre os presbíteros. Quero saber quem são os presbíteros que há nesta cidade? Cipriano, o bispo, disse: haveis julgado bem e retamente em vossas leis que não se devem demitir delatores [...]. Portanto, não posso dar seus nomes, em suas cidades estão, [...] se os busca, encontrarás. Paterno diz: os encontrarei (*Acta Proconsularia Cypriani*, B, I, 1, 4,5).

Há uma manifesta preocupação com as lideranças cristãs e julgamos que grande parte desta investida se deve ao caráter organizacional e estrutural das comunidades cristãs, definindo instituições, práticas, saberes, regras e modelos dos *exempla* entre os fiéis. Adentra-se em um campo de concorrências. Por conseguinte, observa-se a busca sistemática que difere da posição adotada pelas autoridades nos séculos anteriores.

Por intermédio da carta LXXX de Cipriano, dirigida ao seu irmão no episcopado, e concernente à segunda prescrição ordenada por Valeriano (possivelmente um rescrito), existem mais indicações sobre a conjuntura que cerca Cartago e a rede de relacionamentos na qual se inserem os bispos, fazendo crer na possibilidade aventada por Eusébio, ou seja, a presença de cristãos nas altas magistraturas romanas. Sucesso, bispo de uma região na Proconsular, escreve a Cipriano, buscando obter mais informações sobre possíveis rumores de novas interdições de Valeriano sobre os cristãos. Provavelmente, Cipriano estava prestes a retornar a Cartago, no ano de 258, pois havia sido convocado para comparecer perante o procônsul Galério. Cipriano teria enviado seus mensageiros a Roma para inquirir, com maior precisão, a respeito da nova medida. O bispo fala da situação de insegurança e que havia demorado a responder a Sucesso, porque ninguém queria arriscar-se a sair da cidade. Eis suas palavras:

Agora, porém, devo comunicá-lo que têm voltado de Roma os que enviei para este fim, de que nos trouxessem bem averiguada a verdade acerca do rescrito publicado em relação a nós. Pois, efetivamente, corriam várias e incertas opiniões sobre isso. A verdade é como segue: Valeriano tem enviado um rescrito ao Senado, segundo o qual os bispos, presbíteros e diáconos devem ser imediatamente executados; os senadores, varões egrégios e cavaleiros romanos, com perda de sua dignidade, devem ser despojados de seus bens, privados de sua riqueza, e se continuam sendo cristãos, devem também sofrer a pena capital; as matronas privadas de seus bens serão desterradas; os cesarianos e oficiais da fazenda imperial, que antes ou agora tenham confessado a fé cristã, hão de sofrer a confiscação de seus bens e, encarcerados e com o devido registro, serem enviados aos domínios do Estado (Cip., *Ep.*, LXXX, 1).

Como Cipriano teria obtido essas informações? Possivelmente elas foram ouvidas do corpo senatorial, que poderia ter demandado a resposta sobre o que fazer com quem desobedecesse às ordens imperiais de sacrificar (HEKSTER, 2008, p. 74). E havia claramente um círculo de influências. O imperador estava fora de Roma, provavelmente no Oriente, envolvido com as disputas de território e domínio com os partos. Cipriano (*Ep.* LXXX, 3) complementa:

Ao seu *rescriptum* ou petição ao Senado, mandou junto o imperador Valeriano um modelo da carta em que dava instruções sobre nós aos governadores de província. De um dia para outro, estamos esperando que cheguem aqui essas cartas [...] e para sofrer o martírio (*ad passionis*) (grifo meu).

O Senado provavelmente avaliou a investida mais incisivamente, julgando-a indispensável e urgente para validar o primeiro edito, demandando resposta do imperador. Baslez (2007, p. 331) faz uma categórica conclusão: Valeriano restaurava o Senado no papel de guardião dos cultos e da manutenção da ordem. As cartas chegam à África, no fim do mês de agosto. O procônsul Galério Máximo não tinha nenhuma hesitação acerca da culpabilidade de Cipriano, de nomear os seus crimes e de puni-lo.

Os prefeitos deram prosseguimento ao decreto, em Roma, e alguns cristãos já haviam sido levados aos tribunais e executados (Cip., *Ep.*, LXXX, 4). Na última carta cipriânica, ele se refere à submissão pela paixão como confessor – “receber a *confessione sententia* e sair como mártir ao Senhor” – *exinde martyr ad dominum proficiscar* (Cip., *Ep.*, LXXXI, 2). É significativa a forma como Cipriano explicita a questão. Ele prossegue o discurso, chamando a atenção para a disciplina cristã, para que todos evitassem promover tumultos e não se entregassem voluntariamente. Só o que fosse detido e levado perante as autoridades deveria falar (Cip., *Ep.*, LXXXI, 4, 5). Presumimos que a “palavra”, no ato de confissão, traduzia-se em testificar, infundir força, com o propósito de impactar, validar o que não poderia sofrer mudança, algo muito comum ao mundo greco-romano, em

que os Padres da Igreja souberam explorar. Enfim, não houve dúvidas das autoridades sobre como proceder nas províncias em relação aos que se recusavam a obedecer aos editos imperiais.

A falta, a negligência e a inobservância dos sacros rituais punham em questão a cuidadosa interpretação da *religio* romana.¹³ E, para a efetiva compreensão dos reais significados do crime religioso pelo qual o bispo Cipriano se tornou réu em Cartago, analisamos o *corpus* documental, que reúne o edito e o rescrito decretados por Valeriano, por meio da análise dos discursos e dos significados em potencial do vocabulário utilizado para a inculpação e a incriminação. Essa tarefa torna-se fundamental, pois coloca em questão o fato religioso e sua correlação com a legislação dos *principis*.¹⁴ As atas dos mártires foram tratadas, geralmente, como sendo de natureza apologética, limitando-se a retratar o sofrimento e a dor das vítimas e dos heróis cristãos. No entanto, buscamos fugir dessa abordagem clássica. Precisamos considerar o valor e o emprego das palavras em ambos os processos porque as mesmas não estão dispostas de forma aleatória.

Em relação ao primeiro edito de 257, encontramos no processo de Cipriano a ordem decretada pelos sacratíssimos imperadores Valeriano e Galieno, e imposta pelo procônsul Paterno: “que aqueles que não praticam a religião romana têm que reconhecer as cerimônias romanas. Portanto, indaguei sobre ti: que tu dizes sobre isto? O bispo responde: sou cristão e bispo; não conheço outros deuses senão o único e verdadeiro Deus” (*Acta Proconsularia Cypriani*, B, I, 1,2). Destaca-se a confissão, que uma vez tendo sido confirmada, publicamente, diante das autoridades, moverá o processo todo, o desenrolar do inquérito e que culminará com o julgamento, condenação e punição. Baslez (2007, p. 31) compara a conduta de Cipriano aos grupos ou indivíduos que manifestavam um pensamento não conformista às regras comunitárias tradicionais, dando forma clara ao delito religioso, por descrença e publicidade. O procônsul encerra sua fala lançando o interdito, a proibição de reuniões em determinados lugares, e “se alguém não respeita este saudável preceito, será decapitado” – *acapite plectetur* (*Acta Proconsularia Cypriani*, B, I, 7). Devido a não praticar e reconhecer os ritos (*caerimoniae*) romanos ordenados pelos imperadores, Cipriano receberá a primeira sentença, o exílio.

Após um ano, uma nova deliberação é expedida por Valeriano, e destinada às autoridades, com evidentes sinais de infligir a pena capital aos líderes cristãos. Em Cartago,

¹³ Bustamante (2006, p. 321) afirma que “os antigos romanos referiam-se a duas etimologias diferentes para o termo *religio*: *religare* (ligar) e *relegere* (retomar; controlar). No primeiro caso, sublinhavam os elos entre os homens e deuses, ou seja, a religião como comunidade com os deuses. No segundo, o zelo da observância de um sistema de obrigações ritualísticas”.

¹⁴ John Scheid (1981, p.119) argumenta que a matéria só pode ser devidamente apreciada quando estudamos os significados da impiedade na cultura greco-romana.

segue o segundo processo inquisitorial de Cipriano. Observa-se, no texto abaixo, um vocabulário bem demarcado quanto àquilo que consideramos como *estereótipos religiosos transgressores* (BEARD; NORTH; PRICE, 1998; BASLEZ, 2007), além de outros amparados pela legislação criminal:

Tu és Thascio Cipriano? O bispo Cipriano respondeu: Em pessoa. Valério Máximo, varão claríssimo, procônsul, disse: Tu te tens mostrado aos homens como pai de mente sacrílega? Cipriano disse: Em pessoa. Galério Máximo, o ilustre senhor procônsul, deliberou com seu conselho a sentença [...]: Muito tens vivido sacrilegamente e tens congregado muitos homens em uma conspiração nefasta, constituindo-te em inimigo dos deuses romanos e dos sagrados ritos, e os piedosos e sacratíssimos príncipes nossos Valeriano e Galieno, augustos, e Valeriano, nobilíssimo César, com a segurança de seus felicíssimos tempos não puderam, depois de tanto tempo, apartar-te da loucura de um furor inaudito para trazer-te de novo à prática das cerimônias do povo romano e à cordura (*Acta Proconsularia Cypriani*, A, III, 2-4).

O procônsul Galério, tendo substituído Paterno, procede com o inquérito em 14 de setembro de 258. Qual seria o catálogo a cobrir acerca de uma tipificação criminosa? Examinemos o valor significativo das palavras (em latim também), no texto supracitado: Cipriano é o pai de mente sacrílega – *tu te papatem sacrilegae mentis hominibus exhibuisti?* Ou, tem vivido sacrilegamente – *diu sacrilega mente uixisti*; tem congregado homens numa conspiração nefasta – *plurimos tibi nefarie conspirationis homines congregasti*. *Nefarie* vem de *nefarius*, conferindo múltiplos sentidos: agir de maneira ímpia e abominável; ou, de forma adjetivada, correlaciona-se com *nefas*, ímpio, abominável, criminoso; ou de forma nominativa, o que é contrário à vontade divina, às leis religiosas; implica o sentido de lícito/ilícito-interdito (GAFFIOT, 1934, p. 1021); e depreende-se uma *conspiratio* em curso. O bispo se constitui como: inimigo dos deuses romanos e dos sagrados ritos – *“inimicum te constituisti diis Romanis et religionibus sacris”* (*Acta Proconsularia Cypriani*, A, III, 4, 11,12).

O procônsul traz à memória a majestade imperial nos qualificativos *pui e sacratissimi*, e os príncipes não conseguiram trazer Cipriano à prática das cerimônias romanas. Essa última frase indica a vontade de conduzir um notável romano ao bom senso, ou digamos, consenso. E, por último, há um detalhe jurisprudencial importantíssimo: a existência de um conselho assessorando o procônsul (juiz, nesse caso) na definição da sentença. Em seguida, ocorre o pronunciamento:

Portanto, posto que tens sido declarado autor e porta-estandarte de tão perverso crime, como exemplo para os que ensinaste com teu crime, dado que com teu consentimento tem durado tanto esta sacrílega rebeldia, com teu mesmo sangue se sancionará a lei. E leu a sentença sobre um tablete: foi decidido que Thascio Cipriano será executado pelo gládio (*Acta Proconsularia Cypriani*, A, III, 5-6).

Cipriano, segundo o parecer do procônsul e assessores, é declarado o promotor e autor de um perverso ou abominável crime – *cum sis nequissimi criminis autor et signifer deprehensus*. A palavra *deprehensus*, junto a *nequas*, significa ser tomado em flagrante delito ou ser surpreendido em algo, não podendo escapar (GAFFIOT, 1934, p. 501). Encontramos também: *scelere docuisti, ipso documento*. *Scelere* carrega um pujante significado: contaminar-se por um crime, poluir, profanar; ou *scelus*, cometer um crime, demonstrar intenção criminosa; além de o sentido de crime contra os deuses e contra os homens (GAFFIOT, 1934, p. 1400-1401). Portanto, Cipriano se tornaria exemplo para aqueles com os quais havia se associado, desta feita sem nenhuma atenuação e sem o amparo das convenções sociais. A pena seria exemplar. Na sequência, o comportamento do bispo é qualificado de *ipso factus*, sacrilégio contumácia – realça a ação de persistir na transgressão. Pierre Maraval (2010, p. 200) traduz de forma bem elucidativa a questão: “porque tu te afastaste com espírito hostil da mentalidade romana, com estes que tu tens instruído com teu exemplo”. Cipriano, nesse caso, merecia a sanção disciplinar, ou melhor, a ordem pública seria confirmada pelo sangue, com imediata reparação de um crime abominável.

A ordem pública se torna também matéria de disciplina, na qual se percebe a necessidade de ensinar a obediência às regras estabelecidas, além de se constituir no fundamento pelo qual se dirige um império tão amplo como o romano. Associada aos *mores*, aos costumes, ela designa regras de comportamento. A disciplina designa, por sua vez, um processo e estado ao qual ela “deve levar a” (MÉNARD, 2004, p. 34). A inobservância das regras coloca em evidência a inexistência ou a insuficiência, a falha dos mecanismos de controle em dada situação. A “disciplina” que modela o comportamento social “não é imposta do alto, mas ela é aprendizagem (*disco*) e o reconhecimento de códigos, a integração das normas” (MÉNARD, 2004, p. 235). A disciplina pública precisa ser ensinada e apreendida, ou seja, possui também o seu caráter pedagógico, além do coercitivo, cumprindo a função normalizadora do poder (FOUCAULT, 2005).

As *Acta Proconsularia Cypriani* apresentam conteúdos jurídicos que demonstram claramente as ações de regulação, de interditos e proscricção às práticas e às lideranças cristãs. Os trâmites processuais colocam em boa forma a *persecutio*, um meio próprio para iniciar um procedimento *extra*, e será a política seguida contra os cristãos na ausência de base legal para apoiar as acusações. Recorria-se à *persecutio* para ativar o processo (FERNÁNDEZ, 2011, p. 46-47). Rosa Fernández (2011, p. 37-38) sustenta que *persecutio* expressava a ideia de um segmento, busca tenaz, pressão constante e, por derivação, passou a ser uma das vias de ativação de um processo judicial no direito romano. Para

a autora, foi o termo que se consolidou para fazer referência ao fustigamento no qual vários imperadores romanos submeteram os primeiros cristãos.

Na ausência de uma legislação precisa quanto ao delito religioso, buscou-se uma tipificação criminal, que reuniu não apenas os delitos e os interditos amparados no direito comum (conspiração, sedição e associação ilícita), assim como, por extensão, o crime de natureza religiosa, ancorado na tradição. Baslez (2007, p. 73) acredita no poder do amálgama, que possibilitou combinar os diferentes estereótipos transgressores. Sacrilégio, ateísmo, *superstitio*, os excessos na prática de devoção à divindade, há tempos vinham sendo estigmatizados nos discursos literários, jurídicos e políticos. A impiedade, ou seja, a negligência quanto às formas cúlticas tradicionais, ou o comportamento errado para com os deuses, muitas vezes vinculado à introdução de práticas estrangeiras, encerravam os não conformistas religiosos (confessores) em lugares não autorizados, e, por conseguinte, fora do amparo das leis, das regras comunitárias e religiosas. Essa situação conferiu aos confessores a condição de ilícito e resultou em interditos, processos e incriminação. E, com certeza, as disputas locais pelo poder e prestígio contribuíram para aumentar a vigilância sobre as condutas desviantes.

Referências

Documentação textual

ACTES PROCONSULAIRES DE SAINT CYPRIEN. In: MARAVAL, P. (Ed.). *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Introduction, traduction et notes de Pierre Maraval. Paris: Du Cerf, 2010, p. 195-202.

CIPRIANO. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2003.

DIGEST. *The Civil Law*. Translated and edited by Samuel Scott. Cincinnati: Central Trust Company, 1932. Disponível em: <<http://www.constitution.org/sps/sps01.htm>>. Acesso em: 20 fev. 2017.

DIGESTO DE JUSTINIANO. Tradução de Hélcio Maciel França Madeira. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2000.

DÍON CASSIO. *Dio's Roman History*. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1927.

MARTIRIO DE SAN CIPRIANO. In: RUIZ BUENO, D. (Ed.). *Acta de los mártires*. Introducción, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2003, p. 756-761.

- PASIÓN DE SAN CIPRIANO. In: LEAL, J. (Ed.). *Actas latinas de mártires africanos*. Introducción, traducción y notas de Jerónimo Leal. Madrid: Ciudad Nueva, 2009, p. 146-161.
- PÔNCIO. *Vitta Cypriani*. Introducción, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2003.

Obras de apoio

- BASLEZ, M. F. *Les persécutions dans L'Antiquité: victimes, héros, martyrs*. Paris: Fayard, 2007.
- BAUMAN, R. A. *Crime and punishment in Ancient Rome*. New York: Routledge, 2004.
- BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. (Ed.). *Religions of Roman*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp, 1998.
- BRETONE, M. *História do direito romano*. Lisboa: Estampa, 1998.
- BUENO, D. R. Introducción. In: PÔNCIO. *Vita Cypriani*. Madrid: BAC, 2003, p. 724-750.
- BUSTAMANTE, R. Rituais de sacrifício: entre a *religio* e a *superstitio*. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. (Org.). *Identidades no tempo*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 321-351.
- DECRET, F. *Le christianisme em Afrique du Nord ancienne*. Paris: Seuil, 1996.
- FERNÁNDEZ, R. A. *La persécution como crimen contra la humanidad*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2011.
- FOUCAULT, M.. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2005.
- _____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 2003.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2001.
- FREND, W. H. C. Persecutions: genesis and legacy. In: MITCHELL, M. M; YONG, F. M. (Ed.). *Christianity: origins to Constantine*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 503-523.
- FREND, W. H. C. Perseguições. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 1140-1145.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin-français*. Paris: Hachette, 1934.
- HEKSTER, O. *Rome and its empire (AD 193–284)*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- LANCEL, S. Évêchés et cités dans les Provinces Africaines (IIIe-Ve siècles). COLLOQUE DE ROME: L'AFRIQUE DANS L'OCCIDENT ROMAIN. Actes... Rome: École Française de Rome, 1990, p. 273-290.
- LEPELLEY, C. Conférence de M. Claude Lepelley. *Annales de École Pratique des Hautes Études*, t. 106, p. 305-310, 1997.

- _____. *L'Empire Romain et le christianism*. Paris: Flammarion, 1969.
- MARAVAL, P. Introduction. In: _____ (Ed.). *Actes et passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Paris: Du Cerf, 2010, p. 195-202.
- MÉNARD, H. *Mantenir l'ordre à Rome: II-IV siècles ap. J.-C.* Paris: Champ Vallon, 2004.
- PICARD, G. C. *La civilisation de l'Afrique romaine*. Paris: Larousse, 1990.
- PIETRI, C. Les origines du culte des martyrs (d'après un ouvrage récent). In: _____. *Christiana respublica*. Rome: École Française de Rome, 1997, p. 1207-1233.
- PRICE, S. Religious mobility in the Roman Empire. *Journal of Roman Studies*, v. 102, p. 1-19, 2012.
- RAVEN, S. *Rome in Africa*. New York: Routledge, 1993.
- REMÓNDON, R. *La crise de l'Empire Romain*. Paris: Nova Clío, 1964.
- RENAULT, F. Réflexion historique sur des martyrs africains. *Revue Française d'Histoire d'Outre-mer*, n. 272, p. 267-280, 1986.
- RIVES, J. B. *Religion and authority in Roman Carthage from Augustus to Constantine*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- ROUSSELE, A. Histoire ancienne et oubli du christianisme. *Annales*, n. 2, p. 355-368, 1992.
- RÜPKE, J. *From Jupiter to Christ: on the history of religion in the Roman imperial period*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- SAXER, V. Cipriano de Cartago. In: DI BERARDINO, A. (Org.). *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002, p. 292-293.
- SCHEID, J. Le delit religieux dans la Rome tardo-republicaine. In: CORNELL, T.; CRIFO, G.; SHEID, J. (Ed.). *Delit religieux dans la cité antique*. Paris: École Française de Rome, 1981, p. 117-171.
- SOARES, C. S. Entre o ideal de conversão e a conversão "superficial": fronteiras fluidas entre cristãos, judeus e pagãos na obra de Cipriano de Cartago (século III d.C.). *Romanitas*, n. 3, p. 129-152, 2014.
- TELLEGEN-COUPERUS, O. Sacred Law and Civil Law. In: _____. (Ed.). *Law and religion in the republican roman*. Boston: Brill, 2012, p. 147-164.
- _____. *A short history of Roman Law*. New York: Routledge, 2003.
- WISEMAN, T. P. Memória popular. In: GALINSKY, K. (Ed.). *Memória romana*. Michigan: University of Michigan Press, 2014, p. 41-62.
- WOOLF, G. Divinity and power in the Roman Antiquity. In: BRISHE, N. (Ed.). *Religion and power: divine kingship in the Ancient World and beyond*. Chicago: University of Chicago Press, 2008, p. 235-251.

Tema livre

Open subject

Experiências monárquicas no Mundo Grego: os casos micênico e homérico

Monarchical experiences in the Greek World: the Mycenaean and Homeric cases

Alessandra André*

Resumo: Apesar dos discursos provenientes do mundo da *pólis* relegarem a monarquia a uma tipologia de governo distante dos gregos, e reduzirem a importância desta, a verdade é que este sistema de governo se fez presente por diversos momentos durante a história política da Grécia. Nomenclaturas diferentes como, *ánax*, *basileus*, monarca ou *týrannos*, representam essa forma de governo que reunia nas mãos de um único homem o poder político. Neste artigo, analisaremos de forma geral duas destas monarquias, a micênica e a homérica, tendo como foco a imagem do monarca. A partir da figura do *ánax* e do *basileus* homérico, nosso principal objetivo é estabelecer um quadro comparativo entre as duas primeiras formas de realezas gregas.

Abstract: Although discourses from the world of *polis* relegated monarchy to a typology of government far from the Greeks, and to reduce the importance of it, the truth is that this system of government was present at various points during the political history of Greece. Different nomenclatures like, *anax*, *basileus*, king or *tyrannos*, represent that form of government that reunited in the hands of a single man the political power. In this article, we will analyze generally two of these monarchies, the Mycenaean and the Homeric, focusing on the image of the king. From the figure of the *anax* and the Homeric *basileus*, our main objective is to establish a comparative picture between the first two forms of Greek kingship.

Palavras-chave:

Grécia;
Monarquia;
Período Micênico;
Ánax;
Basileus homérico.

Keywords:

Greece;
Monarchy;
Mycenaean period;
Anax;
Homeric *basileus*.

Recebido em: 30/09/2017

Aprovado em: 20/11/2017

* Doutoranda em História Social das Relações Políticas pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES) e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo (Fapes).

A *basileia* micênica

A primeira forma de poder pessoal, na Grécia, coincide justamente com a primeira modalidade de expressão da civilização grega, a sociedade micênica.¹ Surgida por volta de 1600 a.C., esta sociedade se baseava no modelo cretense, e a presença dos túmulos, denominados de *tholos*, nos revelam a existência de uma dinastia régia.² O regime monárquico deste período pode ser denominado *sistema palaciano*, expressão mais utilizada pela historiografia especializada. De acordo com Vernant (2000), mesmo após a decifração das plaquetas em Linear B,³ analisar o funcionamento deste sistema torna-se algo de extrema dificuldade devido às lacunas que ainda subsistem. Contudo, a decifração dos tabletes tornou a imagem do soberano micênico um dos elementos mais iluminados desta sociedade, mostrando como tal figura era central neste sistema de governo.

A partir dos dados trazidos pela tradução das plaquetas em Linear B, é possível esboçar um quadro da corte e do palácio micênicos. Nos tabletes, o *ánax* (*wa-na-ka*) aparece como o governante supremo e autoridade máxima, sendo a vida social centralizada em torno do palácio, cujo papel era ao mesmo tempo religioso, político, militar, administrativo e econômico (CRIELAARD, 2007, p. 83).⁴ O monarca possuía um conjunto de poderes que abarcava o campo do sagrado, sendo seu governo muitas vezes comparado com o dos reinos de caráter teocrático, sobretudo com o reino do Egito antigo. Marinatos (1951) e Palmer (1955) são exemplos de autores que defendem o caráter divino do *basileus* micênico por intermédio da comparação com a figura do faraó egípcio.

Marinatos (1951, p. 126-130), antes da decifração do linear B, se baseia principalmente em dados extraídos dos poemas homéricos e da mitologia grega para mostrar que o *ánax* micênico era adorado ainda em vida, e não somente após sua

¹ O adjetivo micênico se deve ao fato de ter sido na cidade de Micenas onde foram encontradas as primeiras sepulturas reais. Além disso, é a cidade do líder dos gregos contra os troianos na narrativa da *Ilíada*. Micenas não era de forma alguma o centro dos palácios, que eram, no total, seis.

² O *tholos* pertencia a um novo padrão arquitetônico dos túmulos, surgido por volta de 1500 a.C. Estes túmulos eram escavados nas encostas e fechados com pedras.

³ O Linear B é uma escrita silábica adaptada da escrita Linear A, de origem cretense, para notação do idioma grego. As primeiras tabuinhas de argila onde encontramos as inscrições do Linear B foram descobertas nas sepulturas de guerreiros no território do palácio de Pilos, e sua decifração só ocorreu em 1952 pelos arqueólogos ingleses Michael Ventris e John Chadwick. O domínio do Linear B era de extrema dificuldade, sendo utilizado quase que exclusivamente nos registros de caráter contábil (CHADWICK; VENTRIS, 1953; CHADWICK, 1973).

⁴ Existem posicionamentos que relativizam o caráter onipotente do palácio, como se observa no trabalho de Oliver Dickinson, *The Aegean from Bronze Age to Iron Age: continuity and change between the twelfth and eighth century* (2006). Mas devido à cultura material, que demonstra a autoridade do palácio ser mais abundante, e trabalharmos com a representação da monarquia e do soberano, optamos por trabalhar a partir da ótica que trata do poder palaciano, mesmo que saibamos que existem pontos de flexão dentro das esferas de poder.

morte. Palmer (1938, p. 35-37; 1955, p. 9-10) foi o primeiro a nomear o *wa-na-ka* como um *rei-sacerdote* de caráter hereditário, logo tendo substituído o termo por *rei-deus*. Palmer (1963, p. 83) descreveu o *anax* como um rei sagrado, afirmando que o rei que estava à frente da sociedade de Pilos era intimamente ligado com a deusa Potnia. Walcot (1967) também concorda que, por meio da análise dos tabletes de Linear B, dos poemas homéricos, dos vestígios arqueológicos e da mitologia grega, podemos inferir que o rei micênico foi pensado para ser um deus vivo, e é nesse sentido que este autor chama o *wa-na-ka* de *basileus* sagrado. Ao analisar o mito em volta da concepção de Hércules, por exemplo, Walcot (1967) chega a duas conclusões: primeiro, que o rei micênico era de fato classificado em vida como um ser divino, e, em segundo lugar, que esta concepção de monarquia micênica foi influenciada pela ideologia real do Egito contemporâneo a esta sociedade grega.⁵

O faraó egípcio é o exemplo clássico de um rei sagrado. Um elemento dominante na concepção da realeza egípcia foi que o rei era um deus encarnado. Segundo Walcot (1967, p. 55) a origem divina do faraó poderia ser sublinhada de várias maneiras, sendo um desses dispositivos a fixação de uma teogamia em que o deus, disfarçando-se como o rei, visita a rainha e dorme com ela para que o sucessor do trono seja descendente de um pai divino e uma mãe mortal.⁶ No mito em volta da concepção de Hércules, o rei dos deuses também se disfarça como marido de uma mulher mortal para desfrutar de seus favores,⁷ concebendo um ser com aspectos divinos. O mito da concepção de Hércules é encontrado nos textos gregos mais antigos, como a *Ilíada* e a *Odisseia*. Por meio de várias comparações dos mitos egípcios e gregos, Walcot (1967, p. 63) conclui que o rei micênico era divino, e este caráter possuía, em parte, ligações com aspectos que remontavam à ideologia faraônica.⁸ Contudo, existem autores que não partilham da visão de um *basileus* divinizado em vida.

Para Thomas (1978, p. 187), apesar das semelhanças existentes entre os reis do Oriente Próximo e o *anax*, este último não seria um deus vivo entronizado, possuindo apenas ligações com o campo do sagrado, enquanto que, para Rodriguez Adrados (1963,

⁵ Marinatos (1951, p. 30-32) acredita que houve contatos entre parte da população, que daria origem à sociedade micênica, e os egípcios, principalmente no Segundo Período Intermediário da história do estado faraônico, no qual esses grupos teriam lutado como mercenários junto aos egípcios para expulsão dos invasores *hicsos*.

⁶ Essa tradição é conhecida a partir de uma série de imagens que conta a história da concepção de inspiração divina de dois dos faraós da XVIIIª dinastia, Hatshepsut (1503-1482 a.C.) e Amenófis III (1417-1379 a.C.), as imagens decoram os templos em Deir el-Bahri e Luxor.

⁷ É importante frisar que Zeus não visitava mulheres belas de qualquer estatuto social, sua preferência era por filhas de reis e príncipes.

⁸ Sobre a questão do caráter divino do *anax* micênico, temos mais recentemente o trabalho de Palaima (2006, p. 55-56), que, ao tratar da origem e significado do termo *wa-na-ka*, diz que este significa *mestre soberano* ou *soberano divino*.

p. 324), o fato de existirem muitos indícios de que o monarca micênico era o responsável por cuidar do culto palaciano e de outros cultos colocaria este muito próximo das divindades, podendo ter inclusive um caráter semidivino. Mesmo que a delimitação do caráter de divindade ou não do rei micênico seja uma questão debatida pelos estudiosos, a conotação sagrada desta figura é algo indubitável. E a partir desta conotação sagrada, ficava sob a responsabilidade do *ánax*, por exemplo, ordenar com precisão o calendário religioso, cuidar do cumprimento dos rituais e da realização das celebrações em honra das divindades, determinando também os sacrifícios (VERNANT, 2000, p. 25).

Os fatores que levaram à centralização do poder no território micênico não são nosso foco. Contudo, a explicação para o surgimento de uma forte centralização estatal não pode ser explicada de forma monocausal.⁹ Além disso, esse modelo de civilização palaciana se estabeleceu no território mais ao sul da Grécia, enquanto que em territórios mais ao norte, como na Etólia e na Tessália, os influxos da cultura micênica foram fracos e fugazes, o que pode ser corroborado pela cultura material (DICKINSON, 2006, p. 24-25). Assim como a documentação arqueológica indica que nem todas as regiões da Península Balcânica possuíam a mesma cultura material, pode-se afirmar que também não se desenvolveu a mesma forma de centro político palaciano. Enquanto em algumas regiões processava-se a formação palaciana, outras se mantinham em forma de chefias.¹⁰ Geograficamente, o território onde se desenvolveu a sociedade palaciana micênica irá corresponder ao território da Hélade, no qual encontramos as *póleis*, enquanto no território mais ao norte, que corresponde às sociedades de chefias, irá se desenvolver *basileias* de caráter guerreiro sagrada, como a macedônia.

Diferentemente do processo de centralização do Oriente Próximo, os principais assentamentos micênicos não possuíam um foco secundário que se manifestava por um grande complexo templário. Aparentemente, o culto aos deuses ocorria ao ar livre ou era realizado no *mégaron*. O palácio micênico era a máquina de governo e o *mégaron*, sala central do solar, sua principal célula administrativa, onde ocorriam provavelmente conselhos de guerra, além de rituais e sacrifícios aos deuses.

⁹ Estudiosos das primeiras sociedades estatais até hoje possuem dificuldades em delimitar os fatores que levaram à passagem das sociedades ditas primitivas para as sociedades estatais. Contudo, hoje já há um consenso de que os fatores que levaram a esta passagem foram múltiplos. Dentre estes fatores podemos destacar o papel da religiosidade, que, de acordo com Clastres (1984), possivelmente favoreceu a concentração do poder político nas mãos dos primeiros sacerdotes; a questão da urbanização que, de acordo com Braidwood (1988), se constituiu em um conjunto de elementos que rompiam com as características das sociedades primitivas. Na visão de Cardoso (1992; 1994), todos estes elementos citados, entre outros, tornam a explicação da experiência da centralização do poder em algo complexo e multicausal.

¹⁰ Ao contrário do monarca, o chefe não detém plenamente o uso da força política de coerção, não legisla e não possui o monopólio de organização social. O chefe seria o responsável pela manutenção da tradição e dos costumes, e neste sistema o centro político pode oscilar especialmente de acordo com o grupo ou linhagem que exerce a chefia.

No campo administrativo, as relações eram marcadas pelo vínculo pessoal de submissão dos dignitários do palácio ao *ánax*. Sendo assim, estes eram servidores diretos do rei. Destacamos, dentre estes, dois dos servidores submetidos ao palácio, o *lawagetas* e o *pa-si-re-u*. O primeiro estava logo abaixo do *ánax* e era o líder do *laos* (conjunto de tropas), possuía um caráter militar e era o único, além do rei, a receber um *témenos*.¹¹ Já o *pa-si-re-u*, ou *basileus*, era um funcionário ligado à administração local, que representava o rei. Por volta de 1200 a.C., por fatores até hoje, em parte, obscuros para nós,¹² o sistema micênico entraria em colapso, e o destino do palácio, assim como da figura do *ánax*, se tornaram difíceis de acompanhar. O mais plausível é que, depois dessa desestruturação, as populações locais, após uma reorganização, teriam sido presididas pelas antigas chefias locais do período micênico, dando início ao período homérico. Ligado a estas antigas chefias locais, vemos que o vocábulo *basileus* continuou a existir, e a partir de determinado momento passou a designar um novo tipo de monarca, que possuía características distintas do *ánax* micênico.

Do *ánax* ao *basileus*

O termo *basileus* e os elementos de continuidade e descontinuidade entre a realeza do período micênico e do período homérico suscitam até hoje grande discussão entre os pesquisadores.¹³ Estas discussões se dão principalmente no que tange aos elementos de continuidade e descontinuidade entre a realeza do período micênico e do período homérico, e vão desde a visão de uma monarquia que difere em muito da micênica, no que tange à extensão e características do poder do monarca, a uma visão de que, na realidade, o termo não se referia somente às pessoas dotadas de poderes régios, mas

¹¹ O termo *témenos* pode ter variações em seu significado. Em Homero, tem o sentido de privilégio (*géras*) concedido aos deuses, reis e heróis, geralmente identificado com terras concedidas pelo *demós*. No grego clássico, o termo ganhou um aspecto mais religioso, de *lugar sagrado* (KIRK, 1985, p. 346).

¹² Por muito tempo se atribuiu o desaparecimento da sociedade palaciana às invasões dóricas. Contudo, esta tese não é mais sustentada. Provavelmente, o sistema dos palácios micênicos já havia sido afetado por elementos endógenos a ele. As invasões podem ter acelerado este processo de desestruturação, mas não foram a principal causa, como defende Vernant (2000), por exemplo.

¹³ Mesmo que se fale em continuidades e transformações mais lentas, concordamos com Finkelberg (2006, p. 160-162) de que o período que se seguiu ao final da Idade do Bronze (cerca de 1050 a 800 a.C.) representou uma ruptura com a civilização micênica e foi caracterizado por uma profunda recessão na cultura material. É verdade que as descobertas arqueológicas das últimas décadas, sobretudo o famoso túmulo em Lefkandi, mostraram que houve bolsões de continuidade mesmo nos chamados períodos de obscuridade. Contudo, esta evidência, como é indicativa da mistura complexa de continuidades e descontinuidades que caracterizou a transição para a Idade do Ferro, não pode afetar a avaliação geral da relação entre a Idade de Ferro grega e sua antecessora micênica, muito menos conta para o contraste com a época posterior a ela. O crescimento da população e um aumento considerável da prosperidade, que são perceptíveis no registro arqueológico desde o início do século VIII a.C., justificam plenamente destacar o período chamado de *Idade das Trevas* como um período histórico separado (FINKELBERG, 2006, p. 160-163).

também a magistrados ou líderes aristocráticos locais que detinham certa autoridade (CRIELLARD, 2007, p. 83-85; DICKINSON, 2006, p. 120). Além disso, nos escritos homéricos observamos outros termos que podem se ligar ao poder régio, como *κορῆνός*, além do próprio termo *ἄναξ*. Segundo Beekes (2010, p. 203), a palavra *basileus* é mais recente do que os outros dois termos citados, tendo provavelmente uma origem pré-grega, sem ser, no entanto, uma palavra emprestada de outro território, seria mais um labiovelar, elemento bem conhecido na língua grega.

Os últimos estudos sobre esse momento preferem utilizar uma visão de transição com respostas de curto e longo prazo do que ruptura, no sentido mais abrupto do termo, entre o sistema micênico e o homérico, destacando inclusive a heterogeneidade do processo ao longo do território grego. Para Crielaard (2007, p. 83-85) e Dickinson (2006, p. 120), no que se refere à conexão entre os termos *pa-si-re-u* e *basileus*, esta seria, em essência, uma relação etimológica, existindo uma ligação formal entre os dois termos, que representa uma sobrevivência de terminologia, não implicando com isso necessariamente a continuidade das funções ou instituições político-sociais. Para esses dois autores, durante a primeira parte do primeiro milênio a.C., o *basileus* era apenas um dos termos usados para designar os detentores de autoridade, respaldando suas hipóteses, em parte, no fato de Homero também estar familiarizado com termos como *ánax* e *aristóis*. Na realidade, a postura de Crielaard (2007) e Dickinson (2006) vem combater uma visão tradicional que iguala todo o processo político da Idade do Ferro grega sob o domínio de um modelo de *basileus*, que em sua origem é ligado ao *pa-si-re-u* micênico, elemento que continua a ser uma figura sombria, mencionado em um número reduzido de tabletes provindos de Pilos, Tebas e Knossos, nos quais o *pa-si-re-u* é apenas vagamente associado à organização palaciana, sendo colocado como um governante ou líder local, detendo uma posição intermediária entre funcionários do palácio e chefes de distritos, por um lado, e chefes de comunidades rurais, por outro, com uma posição que parece ter sido hereditária (CRIELAARD, 2007, p. 87-89). Provavelmente, o *basileus* possuía diferentes atribuições na localidade onde estava inserido, como administrativa, jurídica e até mesmo religiosa.

Essa discussão nos leva a crer que, após o período de desestruturação do sistema micênico, havia um grau de continuidade no que se refere à autoridade e ideologia, organização militar e elementos de infraestrutura burocrática. Mas, ao mesmo tempo, temos de perceber que havia diferenças locais e regionais nas respostas ao colapso, sendo difícil criar uma generalização. A autoridade do *wa-na-ka* parece ter desmoronado apenas gradualmente, e talvez nós tenhamos que prever uma situação em que outros indivíduos dotados de poder pudessem fazer reivindicações para a sua posição, ou do *ánax* ter que dividir sua autoridade com outros membros da antiga elite palaciana. Imediatamente após

a desestruturação, quem estava no poder em regiões que mostravam uma continuidade da autoridade pode ter tido títulos diferentes, mas, nesta fase, o *basileus* provavelmente não era um deles. Na visão de Crielaard (2007, p. 103-105), levou um certo tempo para que o título de *ánax* perdesse poder em benefício do *basileus*. Em vez de uma transferência direta e súbita de energia do *ánax* para o *basileus*, provavelmente houve um processo longo de transformação dos *basileis*, possivelmente combinado com uma situação em que o poder foi compartilhado por vários representantes das elites, ligados por parentesco ou grupos locais (MORPURGO- DAVIES, 1979, p. 99).

Mesmo que haja controvérsias sobre a transição da figura do *basileus* micênico para o homérico, e que o termo tenha sido utilizado para designar outras figuras que não só a régia, optamos por trabalhar com esta nomenclatura para designar o monarca à frente da *basileia* homérica, visto que está intimamente ligado com o próprio termo de monarquia, e principalmente pelo fato de este *basileus* ser o modelo mais reportado pelos antigos, ao falarem da forma de governo *basileia*. Foi à monarquia homérica, e não micênica, que os helenos filiaram suas origens. Além disso, mesmo que haja pontos de ruptura entre os reis de um período e outro, o monarca homérico continuou a ter características próprias que consistiam na definição de um rei – ligações com o sagrado, busca pelo monopólio do poder, atribuições legislativas, entre outras.

A *basileia* homérica

No que concerne à imagem do *basileus* encontrado nos escritos homéricos, García (2002, p. 72-77) afirma que a passagem do *pa-si-re-u* micênico para o *basileus* homérico demonstra certa continuidade entre as sociedades do final da Idade de Bronze, do mundo homérico, e da *pólis* nascente, surgindo desta transição dois modelos distintos de soberania: um modelo divino e perfeito, incorporado por Zeus, que se apropriou de algumas características próprias do *ánax* micênico, e outro imperfeito e humano, cujo titular seria o *basileus*. O termo *ánax* continuou a fazer parte do vocabulário homérico, mas com conotações diferentes do período micênico. *Ánax* significaria, de forma geral, o mestre da casa, assim como Zeus também era *ánax* no sentido patriarcal. Dentro da definição de uma *basileia* humana e imperfeita, a realeza exercida pelo *basileus* homérico, comparada com a exercida pelo *ánax* micênico, sofreu uma transformação progressiva de soberania, cedendo maior espaço a uma elite aristocrática e tendo a própria figura do rei mudado de natureza (VERNANT, 2000, p. 35).

Por meio das obras *Ilíada* e *Odisseia*, escritas por Homero, encontramos vários pontos que atestam esta diferença de poder entre o *basileus* e o *ánax*. Mesmo estes

dois poemas tendo sido escritos no século VIII a.C., um século de transição entre a sociedade homérica e a *pólis*, no qual verificamos o retorno da escrita à Grécia, estes poemas tinham por objetivo fixar uma tradição oral que, por sua vez, contribuía para a preservação da ordem aristocrática.¹⁴ Ao mesmo tempo que preservam uma determinada ordem social, a *Ilíada* e a *Odisseia* são instrumentos importantes para compreendermos as representações narrativas da realeza, consideradas entre os helenos como parte de sua história. De acordo com Thémel (1993, p. 32-34), podem ser encontradas nas narrativas da *Ilíada* e da *Odisseia* três modelos de monarquias. Uma *basileia* heroica imaginária, que estaria dentro do campo da ficção, pois os dados não foram comprovados, mas foram necessários para a construção da poética. Uma realeza *heroico/guerreira* com aspectos sagrados, cujos dados foram comprovados pela cultura material. Por último, uma magistratura real heroico-geométrica, encontrada entre a desagregação palaciana e a emergência da *pólis*. Nos três tipos de realeza há as mesmas instituições: o *basileus*, o conselho e a assembleia composta pelos *áristoi*.¹⁵

Em relação às práticas sociais, a monarquia corresponde ao sistema social em que as esferas da religiosidade e do político perpassam todo o conjunto social. As práticas sociais possuem, ao mesmo tempo, uma dimensão profana, política e sagrada, como os banquetes, a partilha do botim, a identificação por linhagem e a própria convocação do conselho e da assembleia. Em Homero, uma conduta piedosa e de obediência às regras religiosas do rei modela a *basileia* do período homérico. A transgressão religiosa pode provocar conflitos e suscitar reparações para que o sistema de realeza se mantenha. São exemplos de *basileis* que possuem uma conduta piedosa e comedida Nestor, Menelau e Odisseu, enquanto podemos encontrar outros que, em determinados momentos, são dominados pela *hýbris* religiosa,¹⁶ como Agamêmnon e Aquiles. O respeito às virtudes ancestrais (*areté*) é um elemento de suma importância nos poemas homéricos, sendo uma característica de diferenciação social, pertencente somente aos *áristoi*, enquanto o tipo de riqueza é um elemento de diferenciação entre o *basileus* e os *áristoi*.

¹⁴ Por meio da narrativa mítica, que seria uma forma de interpretação do mundo, encontramos uma interseção entre o divino/social/natural. O mito daria conta da origem, possuindo um caráter teleológico. A base dos escritos míticos era composta pelos grandes feitos que marcavam a vida dos heróis. Por detrás destas narrativas, podemos entrever uma genealogia e uma geografia. A genealogia é um instrumento que dá legitimidade para a elite governar. A família, no sentido de *génos*, se associa a um herói mítico fundador no mundo da *pólis* nascente. Já a geografia fala de onde esse herói parte e aonde ele chega. O tempo dentro da narrativa é organizado de forma que esses dois elementos sejam respeitados. A partir da genealogia e da geografia, o poeta tinha a liberdade para escrever (ANDRÉ, 2012, p. 102).

¹⁵ O conselho, *Boulé*, representava, juntamente com o rei, uma instituição soberana. A assembleia, mesmo sendo convocada em momentos decisivos, não era responsável por decisões de caráter global.

¹⁶ *Hýbris* é um conceito que traduz uma ideia de tudo que passa da medida, podendo significar desafio, crime do excesso e do ultraje. Traduz-se num comportamento de provocação aos deuses e à ordem estabelecida.

A diferenciação entre *basileus* e *áristoi* é outro ponto que suscita muita discussão. Alguns estudiosos, como Quiller (1981) e Donlan (1989; 1982), chegam a afirmar que o termo *basileus* não possui o sentido de monarca, pois raramente o termo aparece em fórmulas, como *basileus de Micenas*. O termo aparece muitas vezes no plural, *basileis*, para designar o coletivo dos *áristoi*, tendo assim a ideia de grupo. Mas o termo no plural também é utilizado para definir o conjunto dos reis reunidos, para agir conjuntamente. De acordo com Carlier (2006, p. 102), o *basileus*, no singular, na maioria das vezes (63 casos em 67), designa o líder hereditário de uma comunidade política, ou seja, um monarca. O fato de o plural de *basileus* poder servir para determinar, ao mesmo tempo, tanto o conjunto dos *áristoi* quanto o conjunto de reis não significa a inexistência da figura régia no período homérico, ou uma pobreza de vocabulário do mundo heroico, mas demonstra uma tensão em torno da soberania neste mundo. Sobre isso Mossé (2004, p. 206) diz:

[...] embora o *ánax* micênico fosse um soberano poderoso, o *basileus* homérico certamente detinha um poder, simbolizado pelo cetro, o bastão que mantinha em suas mãos ao dirigir-se a seus pares ou súditos. Precisamente, todavia, ele é apenas o *primus inter pares*, o primeiro entre os que formavam o conselho e que às vezes também eram designados como *basileis* [...]. Assim, Alcínoo, o rei dos feácios, da ilha em que Ulisses foi recolhido por Nausícaa [...], reúne os outros *basileis* antes de decidir pôr à disposição de seus hóspedes a nau que o levará de volta ao lar. Do mesmo modo, Ulisses, de volta a Ítaca, deve justificar-se perante a assembleia de seus pares pelo assassinato dos pretendentes. Magistrado, chefe militar e religioso, o rei dos tempos heroicos não é um monarca absoluto.

Quando Mossé afirma que o *basileus* homérico é, na prática, mais um dentre os seus pares, isto significa dizer que sua soberania é passível de questionamento. Nos poemas, é possível ver essa fragilidade por meio dos dois exemplos máximos de soberanos, tanto da realeza terrena, a exemplo de Agamêmnon, como da celeste/sagrada, no caso Zeus. A necessidade de testar a fidelidade de suas tropas após não cumprir as regras de partilha do botim referente a Aquiles, relacionada à posse da cativa Briseida, mostra que o líder dos aqueus tem sua autoridade contestada em diversos momentos.¹⁷ Quanto a Zeus, temos uma passagem, na *Ilíada*, que retrata uma discordância de Poseidon diante de uma ordem de Zeus para que se retirasse do campo de batalha. Irado diante de tal pedido, responde Poseidon a Íris, mensageira de Zeus:

[...] Céus, como é arrogante
em sua força! A mim, par em honor, com rudeza
coagir-me! Somos três, filhos de Réia e Cronos,
Zeus, eu e Hades, o rei dos mortos; tudo em três

¹⁷ O não cumprimento pelo *basileus* das regras da partilha do botim comprometia as relações de poder e, logo, todo o sistema social e político.

se partiu, cada qual sorteou seu quinhão:
 a mim tocou-me o mar, cinéreo-espumejante,
 lançada a sorte; coube a Hades a treva e a névoa;
 a Zeus, o amplo céu, o éter, as nuvens; a terra
 e o vasto Olímpo, a todos, em comum, pertencem.
 Assim, não viverei como Zeus premedita;
 forte que seja, fique em paz no seu domínio;
 e não levante o braço para amedrontar-me
 como se eu fosse um reles; antes aos seus filhos
 e filhas com atrozes discursos aterre
 já que os gerou e devem-lhe obediência ao mando,
 ainda que a contragosto
 (Homero, *Il.*, XV, 185-200).

Mesmo que Poseidon tenha desistido de enviar tal mensagem e tenha acatado a ordem do irmão, a passagem deixa claro o conflito pelo fato de Poseidon se considerar igual em direitos ao irmão, por pertencer à mesma estirpe deste.

O fato de o *basileus* homérico não ser um monarca absoluto, pode ser atestado também na medida em que Odisseu passa mais de duas décadas distante de Ítaca e a vida cotidiana continua a transcorrer normalmente, com exceção de seu próprio *óikos*. O fato de o cotidiano seguir praticamente sem nenhuma alteração mostra como este monarca não era fundamental para a comunidade (FINLEY, 1988, p. 45). Reinando sobre dada localidade, o *basileus* vivia com seus próprios recursos. Seu *óikos* tendia a ser o mais rico, pois era o ponto de convergência dos presentes enviados por outros nobres e pela população e rede das trocas que existiam nesta sociedade,¹⁸ um dos motivos prováveis pelo qual os pretendentes disputavam Penélope.

Theml (1993, p. 35), ao tratar da instituição real, afirma que é claro, na *Ilíada* e na *Odisseia*, que aquele que detém o exercício do poder tem o direito de comandar, decidir, organizar, executar, gerir conflitos, convocar o conselho e a assembleia, mas, ao mesmo tempo, alguns poderes são partilhados com o conselho e a assembleia dos guerreiros. A tensão em torno da soberania do poder nos poemas ocorre quando o *basileus* tenta obter o exercício exclusivo do poder, podendo provocar o aparecimento de facções na aristocracia. A divisão da aristocracia também pode aparecer quando se disputa o exercício do poder político, como no caso da disputa entre os pretendentes à mão de Penélope (Homero, *Od.*, I, 155-300). A tensão em torno do poder também tem ligações com a natureza do corpo social dos *áristoi* e com a questão da hereditariedade do cargo régio.

¹⁸ Finley (1988, p. 43) e Vidal-Naquet (2002, p. 97-99) falam sobre este sistema de troca. Funcionando com um sistema de dádiva e contra dádiva, consistia em uma troca de presentes para se estreitar os laços entre a elite, pois era ela quem possuía recursos. Este sistema não pode ser visto apenas pelo aspecto econômico, pois carregava em si um grande valor afetivo e ideológico.

A *basileia* homérica apresenta como condição básica para o exercício do poder político ser o *basileus* um dos *áristoi* (CARLIER, 2006, p. 105; THEML, 1995, p. 38). Potencialmente, qualquer um dos nobres estava apto ao exercício real e, por esta razão, era membro nato do conselho e da assembleia. Os requisitos básicos para tornar-se um monarca consistiam em possuir riqueza, descendência conhecida e reconhecida socialmente, coragem, virilidade, força de coerção, sabedoria, piedade e justiça. Todos estes atributos eram partilhados pelos membros da aristocracia. É a partir do *status* de *áristoi*, com honra (*timé*) e distinção (*géras*), que o *basileus* tem significado diante da comunidade sobre a qual reina. A função real possibilitava o acúmulo de privilégios na sociedade homérica, em contrapartida o monarca mantinha a ordem, a defesa, a fertilidade e a justiça. No que concerne à hereditariedade do cargo régio, há muitas questões em aberto.

Na *Política*, Aristóteles elabora aquilo que seria considerado posteriormente como o primeiro tratado sobre a natureza, as funções, as divisões do Estado e as várias formas de governo. Para este autor, o poder político pertencia à categoria do poder de um homem sobre outro homem, e esta relação de poder de um homem para com outro poderia se expressar de diversas formas: pelo poder paterno, pelo poder despótico e pelo poder político – sendo este último exercido no interesse de quem governa e de quem é governado (BOBBIO, 2000, p. 159-161).¹⁹ Aristóteles, no século IV a.C., aborda a temática referente à monarquia, mostrando inclusive a pluralidade desta tipologia de governo. O filósofo busca definir de forma objetiva os tipos de monarquias, incluindo e definindo a *basileia* homérica entre eles:

É fácil compreender que a realeza é múltipla e que nem sempre ela apresenta a mesma forma [...]. Eis [...] pois, uma primeira espécie de realeza: um generalato vitalício. Ela é hereditária ou eletiva. Uma segunda espécie de realeza se encontra entre alguns povos bárbaros. Ela tem aproximadamente os mesmos poderes que a tirania, mas é legítima e hereditária [...]. Houve antigamente entre os helenos uma outra espécie de reis que se chamavam oesinetas. Era por assim dizer uma tirania eletiva, diferindo da dos bárbaros, não pelo fato de não ser legal mas por ser hereditária [...]. Uma quarta espécie de monarquia é aquela que existia nos tempos heroicos [período homérico], fundada na lei, no consentimento dos súditos, e, além disso, hereditária. Os primeiros benfeitores dos povos pela invenção das artes, pelo valor guerreiro ou por terem reunido os cidadãos e lhes terem conquistado terras foram nomeados *basileis* pelo livre consentimento dos seus súditos, e transmitiram a realeza aos seus filhos. Eles tinham o comando supremo durante a guerra, e dispunham de tudo o que se referia ao culto, com exceção das funções sacerdotais. Além disso julgavam as causas, uns prestando o juramento, outros sendo dele dispensados. A prestação do juramento se fazia erguendo o cetro (Aristóteles, *Política*, III, IX, §2-6).

¹⁹ Devemos acentuar que o poder político, como colocado por Aristóteles, somente pode ser exercido nas formas corretas de governo, o que ele chama de *bom governo*, já que, nas formas corrompidas de governo, o governante age em interesse próprio.

No trecho acima, Aristóteles expõe a *basileia* homérica como uma realeza de caráter hereditário. Mesmo que encontremos indícios de que esta monarquia fosse hereditária, os critérios de sucessão não parecem muito claros na *Ilíada* e na *Odisseia*. Para Finkelberg (2006, p. 65), ao contrário das aparências, a tradição grega não prevê a sucessão real entre pai e filho, podendo o poder ser transmitido de outras formas, seja para outro integrante da família real que não o filho primogênito ou pelo casamento com uma mulher pertencente ao seio régio.²⁰ Foi assim que Orestes tornou-se rei, ao casar com Hermione, filha de Menelau e Belerofonte, rei dos lícios, como segue no trecho abaixo:

[...] dentre os Lícios, o rei, escolhendo os melhores, armou-lhe uma emboscada: à casa, nenhum deles voltou. Belerofonte, imáculo, destruiu-os. Reconhecendo a estirpe divina do herói, o rei o conseguiu reter e deu-lhe a filha por esposa e a metade dos poderes régios (Hom., *Il.*, VI, 187-193).

Um exemplo clássico da possibilidade do questionamento do direito de hereditariedade do cargo régio de pai para filho encontra-se no caso de Odisseu, Telêmaco e os pretendentes. Com Odisseu afastado por anos de Ítaca, os nobres da região disputavam a mão de Penélope, esposa de Odisseu, ignorando os direitos do filho deste, Telêmaco. Finkelberg (2006, p. 69-72) chama a atenção para como a situação da sucessão real em Ítaca era obscura, destacando que Odisseu tornou-se rei com o pai, Laertes, ainda em vida, e como durante sua ausência Telêmaco e o próprio Laertes foram ignorados como possíveis sucessores no comando da ilha, sendo Penélope o elemento de ligação entre a *basileia* e um novo *basileus* em Ítaca.

Para Theml (1993, p. 42-44), a questão da sucessão deflagrada pela ausência do rei se deve ao fato de Telêmaco não ter observado os ritos de passagem necessários para a função régia. Primeiro, o filho de Odisseu não possuía a idade adequada para a função, segundo por não ter sido iniciado pelo pai, desconhecia as regras da tradição. Por meio do debate entre Telêmaco e os pretendentes na assembleia, Theml conclui que Homero aponta três tendências possíveis sobre a sucessão do poder real: 1º) o poder real se nortearia pelo princípio de hereditariedade, transmitido por Zeus ao *génos patroôn*;²¹ 2º)

²⁰ O mais importante para a sucessão parece ter sido a linhagem, principalmente dentro da *Odisseia*. Para o exercício do poder político era preciso a existência de um elo sagrado com a família real. Os heróis que exerciam a função real se apresentavam pelo nome, pelo nome de seu pai, pelo nome da terra de seus ancestrais e pelo nome de sua cidade (Hom., *Od.*, VIII, 550; XIX, 523).

²¹ Sobre este ponto, em que o poder real possui ligações com o sagrado como forma de legitimação do poder do *génos*, torna-se pertinente a imagem do cetro, símbolo de poder associado à figura do *basileus* homérico. Nos poemas,

qualquer um dos pretendentes estava apto a ser rei, sendo a disputa de poder entre iguais uma fase em que aparecem usurpadores dentro da realeza homérica; 3º) a implantação de um novo princípio, o da elegibilidade, caso não se acreditasse no retorno de Odisseu (THEML, 1993, p. 43; VLACHOS, 1974, p. 106).

No caso da *basileia* homérica, para além dos problemas relacionados à sucessão e à crise de soberania, quando comparada à realeza micênica, pode-se notar que a autoridade do seu rei estava fundamentada no fato de o seu *génos* o depositário e portador hereditário dos aspectos simbólicos sagrados do poder régio, da *timé*, do *témenos* real, do *géras*, da função de presidir os sacrifícios e de exercer a justiça em nome de Zeus. Tanto na *Ilíada* quanto na *Odisseia*, a realeza é a forma de governo que prepondera. Mesmo que os *áristos* reconheçam as imperfeições do sistema, é por intermédio da *basileia* que os heróis têm existência, mantêm a hierarquia social, se distinguem do homem comum do *demos* e continuam exercendo o poder político.

Considerações finais

Como vimos, as duas primeiras formas de monarquia que surgiram na Grécia possuem uma série de especificidades, sobretudo no que tange à figura do soberano e à extensão dos seus poderes. A figura do *ánax*, de maneira geral, englobava em torno de si um poder de caráter centralizador, com características que chegavam a lembrar alguns monarcas de reinos orientais. Já a fisionomia do *basileus* homérico nos traz um monarca cuja autoridade é específica de um contexto em que a soberania régia era marcada por tensões intrínsecas ao próprio tecido social ao qual este monarca pertencia. No entanto, por meio de um exame mais detalhado, uma vez observadas as diferenças e natureza de cada uma, a realeza micênica e a homérica mantêm constantes estruturais e recorrências em certos temas.

De forma geral, tanto o *ánax* micênico quanto o *basileus* homérico possuíam uma autoridade coercitiva, soberania sobre a população e o território, e ainda podiam ser auxiliados por uma assembleia guerreira, um conselho ou por administradores. Os monarcas das primeiras realezas gregas deveriam manter o centro político, a ordem, os costumes, a tradição e defender o território. Neste processo, o rei deveria dar e receber presentes, promover refeições comuns, realizar ritos e sacrifícios ligados ao culto comum.

os *basileis*, tanto Agamêmnon como Odisseu, possuem esse artefato simbólico que tem sua própria explicação mítica (Hom., *Il.*, II, 94-109).

Referências

Documentação textual

- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de R. L. Ferreira. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2006.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de H. de Campos. São Paulo: Benvirá, 2010. 2v.
- _____. *Odisseia*. Tradução de T. Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.

Obras de apoio

- ANDRÉ, A. O culto heroico: associação entre espaço de culto e o espaço político. In: JORNADA DE ESTUDOS CLÁSSICOS PPGL/UFES, II. Anais... Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, p. 101-108, 2012.
- BEEKES, R. *Etymological dictionary of Greek*. Leiden: Brill, 2010. v. 1.
- BOBBIO, N. *Teoria geral da política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.
- BRAIDWOOD, J. *Homens pré-históricos*. Brasília: Ed. UnB, 1988.
- CARDOSO, C. F. S. *O Egito antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- _____. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- CARLIER, P. *Ánax and basileus in the homeric poems*. In: DEGER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the Age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 101-110.
- CHADWICK, J. *El enigma micénico: el desciframiento de la lineal B*. Madrid: Taurus, 1973.
- CHADWICK, J.; VENTRIS, M. Evidence for Greek dialect in the Mycenaean archives. *Journal of Hellenic Studies*, n. 73, p. 84-103, 1953.
- CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Global, 1984.
- CRIELAARD, J. P. The 'wanax to basileus model' reconsidered: authority and ideology after the collapse of the Mycenaean palaces. In: INTERNATIONAL SYMPOSIUM IN MEMORY OF WILLIAM D. E COULSON. *Acts...* University of Thessaly, 2007, p. 83-111.
- DICKINSON, O. *The Aegean from Bronze Age to Iron Age: continuity and change between the twelfth and eighth century B.C.* New York: Routledge, 2006.
- DONLAN, W. The politics of generosity in Homer. *Helios*, n. 9, p. 1-15, 1982.
- _____. The pre-state community in Greece. *Symbolae Osloenses*, n. 64, p. 5-29, 1989.
- FINKELBERG, M. *Greeks and pre-Greeks: Aegean prehistory and Greek heroic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- FINLEY, M. I. *Os gregos antigos*. Lisboa: Edições 70, 1988.

- GARCÍA, F. J. G. Qa-si-re-u micénico y basileús homérico: continuidad y discontinuidad en la concepción griega de la realeza. *Minus*, n. 10, p. 71-94, 2002.
- KIRK, G. S. *Los poemas de Homero*. Buenos Aires: Paidós, 1985.
- MARINATOS, S. N. *Studies presented to David M. Robinson*. St. Louis: Washington University, 1951.
- MORPUGO-DAVIES, A. Terminology of power and terminology of work in Greek and Linear B. *Colloquium mycenaeanum*, p. 87-108, 1979.
- MOSSÉ, C. *Alexandre, o Grande*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- PALAIMA, T. G. Wanaks and related power terms in Mycenaean and Later Greek. In: DEZER-JALKOTZY, S.; LEMOS, I. S. (Ed.). *Anciente Greece: from the Mycenaean palaces to the Age of Homer*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006, p. 53-71.
- PALMER, L. R. Achaeans and Indo-Europeans. *L'Antiquité Classique Année*, v. 24, p. 9-10, 1955.
- _____. *The interpretation of Mycenaean Greek texts*. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- _____. *Homeric*. *Transactions of the Philological Society*, v. 37, p. 35-37, 1938.
- QUILLER, B. The dynamics of the homeric society. *Symbolae Osloenses*, n. 56, p. 109-155, 1981.
- RODRIGUEZ ADRADOS, F. Instituciones micénicas y sus vestigios em el Epos. In: GIL, L. (Ed.). *Introducción a Homero*. Madrid: Guadarrama, 1963, p. 319-333.
- THEML, N. *A realeza dos macedônios (VIII e VII a.C.): uma história do outro*. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 1993.
- _____. As realezas em Homero: 'géras' e 'time'. *Phoînix*, n. 1, p. 147-155, 1995.
- THOMAS, C. From *wanax* to *basileus*: kingship in the Greek Dark Age. *Hispania Antiqua*, n. 6, p. 187-206, 1978.
- VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- VIDAL-NAQUET, P. *O mundo de Homero*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- VLACHOS, G. C. *Les sociétés politiques homérique*. Paris: PUF, 1974.
- WALCOT, P. The divinity of the Mycenaean king. *Studi Micenei ed Egeo-Anatolia*, n. 2, p. 53-63, 1967.

Constructing Christian identity in *Luke-Acts*: the purpose of Pharisees in Lukan theology*

Construindo uma identidade cristã em Lucas-Atos: o propósito dos fariseus na teologia lucana

Monica Selvatici**

Abstract: The purpose of this article is to analyze the references made by the author of the third gospel and the book of *Acts* (so-called Luke) to members of the Christian communities in the 1st century CE who defended that Christians had to fully observe *Torah* laws and who especially defended circumcision for Gentile Christians. Luke refers to them as 'Pharisees' in *Acts* 15, 5. Indirect allusions to these Christian Pharisees are ubiquitous in Luke's work, showing that this issue was very important within his theology. When writing *Luke-Acts*, Luke was confronted with the sense of orphanhood of the Gentile Christian movement after the Apostle Paul's death. Careful analysis of his books reveals more clearly the evangelist's intent to convince his readers that the Gentile Christian movement is heir of the eschatological blessings promised to Judaism.

Resumo: Este artigo tem por propósito analisar as referências feitas pelo autor do terceiro evangelho e do livro *Atos dos Apóstolos* (o assim chamado Lucas) a membros das comunidades cristãs no século I d.C. que defendiam que os cristãos deviam manter a observância completa das leis da *Torá* e que defendiam, especialmente, a circuncisão dos cristãos gentílicos. Lucas se refere a eles como 'fariseus' em *Atos* 15, 5. Alusões indiretas a tais cristãos fariseus são abundantes na obra lucana, o que revela ser esta questão muito importante no quadro da teologia do autor. Ao redigir a obra *Lucas-Atos*, o autor se sentia confrontado com o sentimento de orfandade do movimento cristão gentílico após a morte de seu fundador, o missionário Paulo de Tarso. Uma análise minuciosa de seus livros revela mais claramente a intenção de Lucas de convencer seus leitores de que o movimento cristão gentílico é herdeiro das bênçãos escatológicas prometidas ao judaísmo.

Keywords:

Christian identity;
Christian literature;
Gospel of Luke;
Acts of the Apostles;
Pharisees.

Palavras-chave:

Identidade cristã;
Literatura cristã;
Evangelho de Lucas;
Atos dos Apóstolos;
Fariseus.

Recebido em: 25/09/2017
Aprovado em: 02/11/2017

* This is an updated and extended version of the paper presented on November, 23rd 2013 at the Construction of Christian Identities section of the 2013 *Society of Biblical Literature Annual Meeting* held in Baltimore, MD (USA). I thank the Brazilian Federal Agency for Support and Evaluation of Graduate Education (CAPES) for the travel grant that enabled my attendance at the conference.

** Professor of Ancient and Medieval History at Londrina State University History Department and Graduate Studies Program (PPGHS/UEL).

Introduction

It was in the first half of the 19th century (1836) that the German historian Johann Gustav Droysen coined the scholarly term 'Hellenismus' as signifying the blending of cultures that took place after Alexander the Great's conquests in the East. The scholar also classified the Hellenistic period as a moment of transition. According to the words of Professor Hermann Krüger, in his biography of Droysen from 1884:¹

[...] the Greek spirit was brought into connection with the 'Oriental' nature, so as, by a process of fermentation, decomposition and illumination, to cause a mighty transformation in the thinking and feeling of the ancient world, by which, withal, the path was leveled for Christianity (DROYSEN, 1893, p. xviii).

When studying the oriental cultures, Droysen focused primarily on Jewish tradition. It is easy to understand why only Jewish culture received Droysen's attention among all cultures and societies ruled by the Hellenistic dynasties. He sought to explain Christianity – for him, the powerful Christian Church that since the 4th century CE dominated the West – through a simplistic teleological analysis. The German scholar found in Hellenistic culture and in Jewish tradition the roots, or better, the seeds that, brought together (by fusion), would result in the embryo of Christianity. "Sharply criticized at that time, he later admitted having been too inspired by the Hegelian method of constructing history", explains Monica Selvatici (2004, p. 1).

Anyhow, Droysen's formulation had such great influence on later scholarship on Christian origins and ancient Judaism that the study of Jewish and Hellenistic cultural interaction is as old as the very study of Jewish history.² One of the reasons for the major success of this interpretive framework is that it does encounter support in some biblical texts: in 2 *Maccabees*, for instance, one finds both the term ἑλληνισμοῦ (ἀκμή τις ἑλληνισμοῦ – 'an extreme of Hellenism') – in the text signifying the Greek culture as something strange to Judaism – and the term Ἰουδαϊσμός as its counterpart (COLLINS; STERLING, 2001, p. 2). In the New Testament, in the book of *Acts*, the didactic presentation of two different groups in the early church, Hebrews and Hellenists, can also be reckoned as evidence for the legitimacy of such a type of analysis. The distinction between Judaism and Hellenistic culture is still widely used in the study of early Christianity. Martin Hengel's

¹ The year Droysen died. The biographical sketch is reproduced at the beginning of Droysen's work on the principles of history (DROYSEN, 1893, p. xv-xxxv).

² See, for instance, Elias Bickerman's work, *Der Gott der Makkabäer*, published in Germany in 1937 and translated into English in 1979 as *The God of the Maccabees*. This author is, according to L. I. Levine (1998, p. 6), a pioneer in the study of the Hellenization process in Palestine and of Jews in the Greco-Roman period.

work – *Judaism and Hellenism* –,³ considered to be a landmark in Hellenistic Jewish studies, draws heavily on Droysen's interpretation but, at least, has a specific focus on the "conflict between Palestinian Judaism and the spirit of the Hellenistic age" which erupted with the Maccabean revolt and continued down to the first century CE (HENGEL, 1974, p. 107).

Underlying Hengel's analysis is his own understanding of Hellenistic Judaism – a term he applies to both Diaspora and Palestinian Judaism. He understands Hellenistic Judaism to be a somewhat uniform body of thoughts and values that takes a universalistic stance and is characterized by openness towards the gentiles, and by a lesser importance given to the following of *Torah* prescriptions. This phenomenon is, in his opinion, the result of the intense process of interaction between Judaism and Hellenistic culture. In summary, following Droysen's path, Hengel understands the blending of Jewish tradition and Hellenistic culture as the ultimate background for the development of Christianity (SELVATICI, 2006, p. 10).

The distinction between a universalistic form of Judaism (mostly represented by Diaspora Judaism) and a legalistic form of it (as Palestinian Judaism is often depicted) still lies in the background of many Early Christian studies.⁴ Recent studies, however, show that it is necessary to historicize "both scientific interpretive frameworks and the 'invention' of evidence in order to find new evidence and the 'creative power' for understanding it" (FUNARI, 1999, p. 42). Thus, once we understand that the analytical framework 'Judaism – Hellenism' is a creation of Droysen in the mid-19th century we are able to leave it and try to find new evidence and a better way to analyze such evidence.⁵

This new trend in social studies requires the use of new theoretical concepts. The concept of ethnicity is one of them. This notion questions the supposed direct relationship between textual and archaeological evidence and the ethnic or, more generally, cultural identity of the group that produced it. By discussing such a relationship, historians, social theorists and archaeologists who work with the question of ethnicity focus on the construction of identities and do not take them for granted, as essential elements, but, rather, as relational ones.⁶

One important aspect present in identity formation/construction is literary representation. As Judith Lieu (2002, p. 7) has rightly put out, Christian literature is at the heart of the foundation of Christian identity in the sense that literary representation has the ability to impress itself as experience.

³ Hengel wrote the book in German in 1969 and it was translated into English in 1974.

⁴ See, for instance, Hengel (1979; 1983); and, more recently, Slee (2003).

⁵ And go back to it only when necessary.

⁶ See the seminal work by Norwegian anthropologist Fredrik Barth (1998); and subsequent analyses by cultural theorist Stuart Hall (1992) and archaeologist Siân Jones (1997).

Once Christian literature comprehends many texts and many different types of texts, for the purpose of the present article we choose to analyze the references made by the author of the third gospel and the book of *Acts* (so-called Luke) to members of the Christian communities in the 1st century CE who defended that Christians had to fully observe *Torah* laws and who especially defended circumcision for Gentile Christians. Luke refers to them as 'Pharisees' in *Acts* 15, 5. Indirect allusions to these Christian Pharisees are ubiquitous in Luke's work, revealing that this issue was very important within his theology.

Luke and the Pharisees

As Beverly Roberts Gaventa (1988, p. 150) has well argued: "The theology of Luke is intricately and irreversibly bound up with the story he tells and cannot be separated from it. An attempt to do justice to the theology of *Acts* must struggle to reclaim the character of *Acts* as a narrative". In fact, one of the most visible markers of Lukan theology is his representation of scribes and Pharisees in the gospel and in the book of *Acts*. According to David Gowler (2008, p. 305-6), "few characters or character groups are important enough to appear frequently in the two volumes. The Pharisees, though, reappear time and time and again, with a certain amount of consistency but with an intriguing and seemingly complex portrayal".

Scholars who study the role played by Pharisees in Luke's works are careful enough to avoid reaching rapid conclusions on them. They realize, in the words of Anthony J. Saldarini (2001, p. 144) that:

The gospels do not easily provide information for the historical understanding of the Pharisees, Scribes and Sadducees. They often project onto the life of Jesus later controversies between the Christian and Jewish communities and may simply reflect a later author's misunderstanding of traditions at his disposal and of Palestinian society.

The Third Gospel gives us a first impression that Luke is favorable towards the Pharisees. However, the passage in the book of *Acts* that better shows Luke's opinion on the Pharisees is *Acts* 26, 5: according to what Luke makes the apostle Paul say in his speech before King Agrippa, the Pharisees were known to be the strictest and most severe sect (ἀκριβεστάτην αἵρεσιν) within first century CE Judaism.

In the Gospels, while Matthew does not present the scribes as a major force in the events leading up to Jesus' death (some argue that it is because he knows of Christian scribes and has a positive view of scribalism), eliminates Mark's scribes when they are opponents of Jesus and replaces them with Pharisees, Luke reduces the negative image

that Matthew and Mark draw of the Pharisees in several passages and he sometimes presents a positive one. For instance:

1. He transfers the scene of scribes and Pharisees observing that Jesus' disciples had not washed their hands before eating into the context of an invitation (*Lk* 11, 37f), a strategy to reduce the level of hostility;

2. *Luke* 11, 16 states 'Others demanded a sign', changing the passage from *Matt* 16, 1 and *Mk* 8, 11, which present: 'Pharisees and Sadducees';

3. In *Lk* 20, 45-47 Jesus judges the scribes, but in *Matt* 23, 6-7 the Pharisees are judged by Jesus as well;

4. The Pharisees never want to kill Jesus, they only want to entrap him in one of his statements.

Such different portrait makes some authors, like John A. Ziesler (1978-9, p. 146-57), argue that Luke is favorable toward the Pharisees. This conclusion, however, is the result of *a priori* reading of Lukan narratives and is not correct. A. Saldarini (2001, p. 179) has a greater perception of Luke's purpose when analyzing his different characterization of Pharisees:

Luke's view of the Pharisees' social position is brought out in several passages where the Pharisees keep their distance from social outcasts. The contrast of the Pharisees with tax collectors and sinners is typological for Luke and symbolic of the paradoxical rejection of Jesus by Judaism and acceptance of him by the Gentiles. The Pharisees are presented as the guardians of the normal social boundaries against Jesus who seeks to change the boundaries and reconstitute the people of God.

The apparently favorable portrait of the Pharisees in Luke's Gospel is better explained when the book of *Acts* is taken into consideration. In *Acts* 15, 5, "[...] but some believers who belonged to the sect of the Pharisees stood up [in the apostolic council in Jerusalem] and said: 'It is necessary for them [the Gentile Christians] to be circumcised and ordered to keep the law of Moses'".⁷ Günter Stemberger (1995, p. 33) highlights the fact that this is the only passage in *Acts* in which "the Pharisees cause problems, and these are Pharisees that had come over to Christianity!". Stemberger's

⁷ M. Hengel (1979, p. 116) argues that, as time went by, the influence of those former Pharisaic converts grew in the Jerusalem community and the sense of opening, which had prevailed at first, started to fade away among Hebrews (Aramaic speaking Christian Jews). Hengel does not explain such change in light of the broader socio-political context of growing tension between Jews and Roman power. The German author is not capable of leaving aside, in his analysis, the dualist interpretive framework by which Judaism and Hellenism are compared and contrasted. For that reason, he understands Pharisaic influence on mid-1st century Judean Christian Jews as the result of constant and inevitable pressure of Mosaic tradition over Palestinian Jews despite early sparks of universalism that had existed in Jesus' own preaching and among the group of Hellenists who, according to Luke, withdrew from the Jerusalem church and fled from the city after Stephen's stoning.

observation brings to light the subject at stake in Luke's narrative, which is the criteria to be adopted for Church membership: were circumcision and the observance of *Torah* rituals the correct requirements?

Luke spares the Pharisees of serious accusations, but makes Jesus repeatedly condemn them for their incorrect life style. So every time a Pharisee invites Jesus for dinner Jesus accepts and then takes the opportunity to reprehend him.⁸ For example, in *Lk* 7, 36-50 the Pharisee Simon recommends that Jesus take the sinner who washes his feet with tears and dries them up with her hair away from him. Jesus's reply to Simon is the parable of the moneylender who forgives the debts of two people (one who owed the men five hundred *denarii* and another one who owed him fifty *denarii*). According to Jack T. Sanders (1985, p. 176),

The Pharisee in this episode is a prototype of those Christian Pharisees in *Acts* 15, 5 who want Gentile Christians to be circumcised and to follow the Law of Moses. The Pharisee Simon wants only righteous people in Jesus' entourage, not those "sinners" who get in [the Kingdom of God] only on the basis of repentance, contrition [...] and belief; for Jesus concludes this episode extremely pointedly by proclaiming to the sinner that her "faith has saved" her. *It is the criteria for church membership that are under discussion here, not Christology* (Italic text added).

The proper criteria for church membership are repentance and contrition, not following Pharisaic *halakah*. Thus, when Luke emphasizes that the Pharisees were not baptized by John (*Lk* 7, 30), he means that they did not accept the true membership of the Church, which, in his opinion, is the new people of God gathering Jews and Gentiles in Christ. This true membership is based on faith in Jesus Christ and, as for Gentiles, on repentance from their previous idolatry.⁹

In Luke 11, 37ff, the evangelist reserves the charge of hypocrisy for the Pharisees alone, while Matthew accuses both scribes and Pharisees in 23, 15ff. According to Judith Lieu (1997, p. 96), the second and third woes to Pharisees in *Lk* 11, 43-44,

[...] condemn the Pharisees for their love of status, and compare them to hidden sources of impurity, leading people astray, unawares [...]. Luke, here, is not simply repeating Matthew's polemic for dramatic intensity; he has one eye to the potential dangers within his Christian community.

When referring to legists (it is necessary to pay attention to the fact that Luke separates the invective against the scribes from that against the Pharisees and calls the

⁸ See *Lk* 11, 37-44; 14, 1-6. The same happens in the parable of the Pharisee and the tax collector (*Lk* 18, 9-14). The moral that Luke appends to it is: "Everyone who exalts himself will be humbled, and the one who humbles himself will be exalted".

⁹ Darrell Bock (2015) holds a similar interpretation to the one above.

scribes “legists”) (SANDERS, 1985, p. 173), who were concerned with finer interpretation of the Law, the first and third woes to them in *Lk* 11, 46, 52 symbolize the intolerable burdens of *Torah* detailed prescriptions, according to Pharisaic interpretation, that made daily life impossible and prevented people from reaching true interpretation of the Law: that of Jesus Christ. That is why it is said that they remove the key of knowledge and hinder those who are trying to enter the kingdom of God. Sanders (1985, p. 173) believes that:

Luke wants to make a connection between the legists' loading up people with loads “that can be hardly borne” and Peter's explaining in the Jerusalem Council (*Acts* 15, 10) that requiring Gentile converts to Christianity to keep the *Torah* is “to put a yoke on the neck of the disciples that neither our fathers nor we have been able to bear.

In *Lk* 12, 1c-2, Jesus says to his disciples: “Beware of the leaven of the Pharisees, which is hypocrisy. Nothing is covered up that will not be revealed, or hidden that will not be known”. The Pharisees' hypocrisy, so proclaimed by the Lukan Jesus, is like leaven. Leaven, as we know, is supposed to ferment the whole of the dough. Luke's metaphor is explained later on. In *Lk* 12, 4-6 – the most interesting passage in the Gospel relating to the Pharisees for the word ‘Pharisee’ is not even mentioned – Jesus states the following: “I tell you, my friends, do not fear those who kill the body, and after that have nothing more that they can do. But I will warn you whom to fear: fear him who, after he has killed, has the power to cast into hell. Yes, I tell you, fear him!”. The parallel in *Matt* 10, 28, however, says the following: “Do not fear those who kill the body but cannot kill the soul. Rather, fear him who can destroy both soul and body in hell”.

The context of both passages is completely different. In Matthew, Jesus is telling the apostles that they will be persecuted and hated by all because of his name. In Luke, Jesus is referring to the Pharisees or, more precisely, to the Christian Pharisees who are telling Gentiles to submit to circumcision or, in other words, to “kill the body”. The topic of leaven is also explained by the fact that the Pharisees referred by Luke are Christian Pharisees. Once they are members of the Christian community, their demand for Gentile Christians to be circumcised may have as a result the persuasion of the other members, ‘fermenting’ or ‘leavening’ the whole dough of the community. They are hypocrites because, being part of the Church, they do not follow Jesus' teachings and are concerned with something Jesus said not to be important: the following of the Mosaic Law in every detail.

J. T. Sanders's (1985, p. 166) conclusion on the ambiguous characterization of Pharisees in the two-volume work *Luke-Acts* is that:

It seems that Luke has portrayed the Pharisees in this strange way in order to let them represent the position within Christianity of traditional Jews, with the added nuance that the friendly Pharisees in Acts help him to demonstrate the continuity between ancient Judaism and Christianity.

Conclusion

Luke's determination in bringing into focus in such a long way the hypocrisy of Christian Pharisees who demanded circumcision for Gentile Christians (after all, the Pharisees in the Gospel can only be truly identified in the last part of the work, that is, in Acts) raises the question that, most probably, such demand was present at the time he was writing his books, in the 80s or 90s of the 1st century CE. He shows that the demand in question was already a strong one at the moment of the Jerusalem Council – which occurred around the year 50 – and approximately, it seems, thirty or forty years later the same issue was brought up again so as to render nervous and insecure his fellow Gentile Christians.

A good understanding of this process is implicit in Jack Sanders's words above: "the friendly Pharisees in Acts help Luke to demonstrate the continuity between ancient Judaism and Christianity" (SANDERS, 1985, p. 166). By way of them the author alludes to the context of orphanhood lived by Gentile Christian communities established by Paul throughout the Roman East after the death of their founder. To make things worse, Paul had failed in his attempt to reconcile with the Jerusalem Church. Therefore, those communities did not have the same status or authority held by, for instance, the Christian community at Antioch, Syria, mostly Jewish in its background. The prevalent Jewish character of that community brought legitimacy to its own existence because the belief in the coming of a Messiah had always been a Jewish belief. The coming of the Messiah was the fulfillment of ancient Jewish prophecies for he was meant to be savior of the people of Israel. Besides that, we are reminded by the French author Étienne Trocmé (1985, p. 148) of the fact that Jewish Christian communities, especially in the Diaspora,

[...] went through a time of optimism and growth thanks to the death of James and to the end of Jerusalem Church's crushing rule and the helpless confusion that prevailed in the synagogues between Jerusalem's Fall and the spreading of the Jamnia school's Reform movement.

When writing his two-volume work *Third Gospel – Acts* at the end of the 1st century CE, Luke was confronted with the sense of orphanhood of the Gentile Christian movement, a crucial issue at that time. He seems to have been particularly affected by it,

for careful analysis of his books allows for us to see more clearly the evangelist's purposes and, therefore, his theology: the Gentile Christian movement is heir of the eschatological blessings promised to Judaism. In fact, it is the coming true of the kingdom of God here on earth. Luke needs to convince his readers of that fact, for as Trocmé (1985, p. 148) points out, he

[...] realized that the small group of churches which persisted in claiming a Pauline origin would be swallowed up by that conquering trend within Christianity [that of Diaspora Jewish-Christian communities] if nothing was done to redefine their heritage so as to prove that it was as firmly rooted in Judaism as any of its competitors.

For those reasons, Luke's decision to stress the hypocrisy of the Pharisees in the Gospel and also depict Jesus as sympathetic to Samaritans (*Lk.* 9, 51-55; 10, 30-37; 17, 11-19), becomes more meaningful later in *Acts* with the prophetic words, attributed to him in 1, 8, according to which the apostles would take, guided by the Holy Spirit, the Good News to Samaria and to the ends of earth. As noted before, literary representation has the ability to impress itself as experience. So, presenting to its readers the "true" story of the Christian movement since its beginnings until the time before Paul's death in Rome, the narrative in *Acts* is intended to legitimate the widespread presence of non-Jews inside Pauline Christian communities.

Luke's account in the book of *Acts* presents the gradual process of Christian expansion, guided by the Holy Spirit, from a Palestinian Jewish setting to a completely Gentile setting.¹⁰ Luke is, by way of the narrative, constructing early Christianity or, also, early Christian identity when he chooses to represent early Christian history in the form of steps guided by the Holy Spirit towards the integration of Gentiles into the people of Israel.

Referências

- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P.; STREIF-FENART, J. (Org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Ed. UNESP, 1998, p. 25-48.
- BOCK, D. L. *A Theology of Luke and Acts: biblical theology of the New Testament*. Michigan: Zondervan, 2015.
- COLLINS, J. J.; STERLING, G. E. (Ed.). *Hellenism in the land of Israel*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2001.

¹⁰ For an analysis of Luke's stress on the Gentile mission as the result of the plan of God, see John T. Squires (1993).

- DROYSEN, J. G. *Outline of the principles of history*. Boston: Ginn & Co., 1893.
- FUNARI, P. P. A. Historical Archaeology from a world perspective. In: FUNARI, P. P. A.; HALL, M.; JONES, S. (Ed.). *Historical Archaeology*. London and New York: Routledge, 1999, p. 37-66.
- GAVENTA, B. R. Toward a theology of Acts: reading and rereading. *Interpretation*, n. 42, p. 146-57, 1988.
- GOWLER, D. *Host, guest, enemy, and friend: portraits of the pharisees in Luke and Acts*. Eugene: Wipf and Stock, 2008.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A, 1992.
- HENGEL, M. *Acts and the history of earliest Christianity*. London: SCM Press, 1979.
- _____. *Judaism and Hellenism: studies in their encounter in Palestine during the early Hellenistic period*. Philadelphia: Fortress Press, 1974.
- _____. The origins of the Christian mission. In: _____. *Between Jesus and Paul: studies in the earliest history of Christianity*. London: SCM Press, 1983, p. 48-64.
- JOHNSON, L. T. *The Acts of the Apostles*. Collegeville: Liturgical Press, 1992.
- JONES, S. *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*. London: Routledge, 1997.
- LEVINE, L. I. *Judaism and Hellenism in Antiquity: conflict or confluence*. London: University of Washington Press, 1998.
- LIEU, J. *Neither Jew nor Greek? Constructing early Christianity*. London: T & T Clark, 2002.
- _____. *The Gospel of Luke*. London: Epworth Press, 1997.
- MEEKS, W. A. *The Harper Collins study Bible: new revised standard version, with the apocraphal/deuterocanonical books*. San Francisco: Harper San Francisco, 1993.
- MOUNT, C. *Pauline Christianity: Luke-Acts and the Legacy of Paul*. Leiden: Brill, 2000.
- SALDARINI, A. J. *Pharisees, scribes and sadducees in Palestinian society: a sociological approach*. Cambridge: William Eerdmans, 2001.
- SANDERS, J. T. Pharisees in Luke-Acts. In: GROH, D.; JEWETT, R. (Ed.). *The living text: essays in honor of Ernest W. Saunders*. New York: University of America, 1985, p. 141-188.
- SELVATICI, M. *Early Christian identities in Syria: mid first century CE Antioch as a case study*. Paper presented at 2004 Harvard-Yale-Brown Day, Harvard University, Cambridge, MA, 30/04/2004.
- _____. *Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã*. Questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no *Livro de Atos dos Apóstolos*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2006.
- SLEE, M. *The Church in Antioch in the first century CE: communion and conflict*. London: Sheffield, 2003.

- SQUIRES, J. T. *The plan of God in Luke-Acts*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- STEMBERGER, G. *Jewish contemporaries of Jesus: pharisees, sadducees, essenes*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- TROCMÉ, É. The Jews as seen by Paul and Luke. In: NEUSNER, J.; FRERICHS, E. S. (Ed.). *'To see ourselves as others see us': Christians, Jews, "others" in Late Antiquity*. Chico: Scholars Press, 1985, p. 145-161.
- ZIESLER, J. A. Luke and the pharisees. *New Testament Studies*, n. 25, p. 146-57, 1978-9.

Gregorio Magno, Rom. 11, 25-26 y la conversión de los judíos en el fin de los tiempos

Gregory the Great, Rom. 11, 25-26 and the conversion of the Jews at the end of the times

Rodrigo Laham Cohen*

Resumen: En este artículo se explora la posición de Gregorio Magno en relación a la noción paulina de conversión de los judíos en el fin de los tiempos enunciada en *Epístola a los Romanos* 11, 25-26. La investigación pone en evidencia que Gregorio sigue el pasaje paulino solo en sus textos con fuerte peso exegético – *Moralia, Homiliae in Hiezechihelam* y *Homiliae in Evangelia* – mientras que la temática de la conversión final aparece ausente en el resto de sus obras. Ello se explica si se toma en cuenta que Gregorio refirió – en sus obras exegéticas – a judíos hermenéuticos mientras que en las restantes – entre las que resalta el *Registrum epistularum* por sus explícitas menciones a comunidades judías – el énfasis estuvo en los judíos históricos.

Abstract: This article explores Gregory the Great's position in relation to the Pauline idea of conversion of the Jews at the end of time enunciated in *Epistle to Romans* 11, 25-26. The research shows that Gregory follows the Pauline text only in his exegetical texts – *Moralia, Homiliae in Hiezechihelam* and *Homiliae in Evangelia* – while the topic of the final conversion doesn't emerge in the rest of his works. This can be understood if we take into account that Gregory referred – in his exegetical works – to hermeneutical Jews while in the others texts – among which the *Registrum epistularum* stands out for its explicit mentions to Jewish communities – the emphasis was on historical Jews.

Palabras clave:

Gregorio Magno;
Judíos;
Epístola a los Romanos;
Conversión;
Escatología.

Keywords:

Gregory the Great;
Jews;
Epistle to Romans;
Conversion;
Eschatology.

Recebido em: 15/09/2017
Aprovado em: 01/11/2017

* Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina.

La conversión de los judíos en el fin de los tiempos

Es imposible conocer con precisión qué llevó a Pablo a escribir, en la *Epístola a los Romanos* 11, 25-26, las siguientes líneas:

Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, *no sea que presumáis de sabios*: el endurecimiento parcial que ha padecido Israel, durará hasta que entren todos los gentiles. De ese modo, todo Israel se salvará, como dice la Escritura: 'Vendrá de Sion el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados'.¹

Mucho ha debatido la crítica en torno a las implicancias de estos pasajes paulinos que pueden ser vistos como un resumen de lo sostenido por el hombre de Tarso en los capítulos 9, 10 y 11 de *Romanos*. ¿Pablo consideraba que todo Israel se salvaría o solo una parte? ¿Refería al pasado, al presente o al futuro? ¿El rechazo a Jesús había sido establecido por Dios o era responsabilidad de los judíos? No menos importante, ¿Pablo dirigía su discurso a los gentiles, a los judíos o a ambos grupos? Ciertos autores rechazaron, de hecho, la idea de que Pablo hubiera pensado en la salvación de todo Israel, mientras que otros, si bien evaluaron todas las posibilidades de los versículos en cuestión, concluyeron que sí creía en la salvación de la totalidad de los judíos en el final de los tiempos.²

En rigor de verdad, la posición paulina no es clara. En primer lugar, otros textos suyos se encuentran en tensión con lo afirmado en *Romanos* 11, 25-26, dado que atribuyen mayor responsabilidad a los judíos en su rechazo a Jesús y no mencionan la noción de salvación final. Pero más allá de los debates sobre qué quiso transmitir exactamente Pablo, los versículos de *Romanos* fueron interpretados por algunos hombres de Iglesia de la Antigüedad Tardía como una clara profecía que anunciaba, en la lógica cristiana, el futuro "retorno" de los judíos – de todos o de parte de ellos – a la senda divina.³

Como demostró claramente Jeremy Cohen (2005), los padres de la Iglesia tardoantiguos interpretaron de diverso modo las palabras de Pablo en los pasajes sobre

¹ *Rom. 11, 25-26*. Las citas remiten a *Isaías* 59, 20-21 e *Isaías* 27, 9. Texto tomado de la *Biblia de Jerusalén* (2009).

² La bibliografía sobre este tópico es imposible de resumir, por lo que solo mencionaremos los trabajos, a nuestro entender, más importantes. Entre los análisis de la *Epístola a los Romanos*, véase a Dunn (1988), Moo (1996) y Cranfield (1998). En cuanto a trabajos enfocados en la vinculación entre Pablo y los judíos, véase a Gaston (1987), Segal (1990) y Boyarin (1994). Específicamente relacionados a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos a partir del pasaje paulino: Judant (1969), Gager (1985), Räisänen (1988), Kim (1997), Theißen (2002), Cohen (2005), Zoccali (2008), Johnson Hodge (2012) y Johnson (2012), entre otros. Un completísimo catálogo de la bibliografía en torno al tema en Cohen (2005, p. 250-251) y en Belli (2010, p. 386-387).

³ Debe resaltarse que otras obras neotestamentarias enfatizaron la culpabilidad de los judíos y sugirieron un rechazo permanente. Johnson (2012, p. 165) pone el acento en *Mateo, Juan y Hebreos*.

la salvación de Israel en *Romanos*. Así, mientras Orígenes le dio un lugar trascendental a la cuestión discutiendo qué parte de Israel sería salvada – pero no cuestionando que la salvación sucedería –, Crisóstomo minimizó la idea y la vinculó a las estrategias parenéticas de Pablo. Más aún, en ocasiones evitó citar parte de los versículos sobre el destino final de Israel. En cuanto al mundo latino, Pelagio consideró que Pablo refería a un hecho pasado vinculado al propio nacimiento del cristianismo. Agustín, por su parte, limitó el alcance de la conversión a un grupo minoritario. Ahora bien, siguiendo el planteo de Cohen, vale la pena recordar que ninguno de los hombres de Iglesia mencionados arribó a una conclusión unívoca en torno al tema y que sus diversos escritos muestran contradicciones en relación al análisis de *Romanos* 11.⁴ Con el tiempo, otros pasajes bíblicos fueron leídos también por la tradición patristica, como veremos más adelante, bajo la misma clave de salvación de los judíos.

La interpretación de las palabras paulinas no solo tuvo efectos en los textos. Si bien la política en relación a los judíos no se definió exclusivamente en el plano teológico, la exégesis bíblica operó, en ocasiones, como justificativo de las acciones decididas por los centros de poder. Una interpretación de *Romanos* 11, 25-26 que acentuara la idea de una continuidad tácita del vínculo entre Dios y los judíos que sería sellada en el fin de los tiempos, podía sustentar una praxis moderada que rechazara las conversiones forzadas. Otra lectura del mismo pasaje, en oposición, podía impulsar a realizar conversiones forzadas con el fin de acelerar los tiempos divinos.

En el presente artículo analizaremos cómo utilizó Gregorio Magno la idea de que los judíos serían convertidos en el fin de los tiempos. Por tal razón, es necesario comenzar indagando sobre la perspectiva escatológica de quien fue obispo de Roma entre 590 y 604.

Gregorio Magno y el fin de los tiempos

No es necesario presentar a Gregorio Magno dado que su figura es de sobra conocida.⁵ Sí es pertinente, dada la temática aquí elegida, enfatizar su posición en relación al mundo terrenal y a su final. En este sentido, Claude Dagens (1970, p. 274) remarcó hace ya casi medio siglo que en Gregorio convivían la imagen de una etapa de calamidades que

⁴ Otro análisis exhaustivo de la noción de conversión final de los judíos en la patristica, resaltando aquellos autores que pusieron en tela de juicio tal noción, en Judant (1969).

⁵ Entre la ingente bibliografía, resaltamos solo los libros más importantes: Dudden (1905), Dagens (1977), Richards (1980), Straw (1988), Markus (1997), Boesch Gajano (2004), Cremascoli-Degl'Innocenti (2008) y Neil y Dal Santo (2013). Vale la pena, también, mencionar las actas de los congresos celebrados en torno a Gregorio Magno: Fontaine et al. (1986), AA.VV (1991), Cavadini (1995), AAVV (2004), Gargano (2005) y Casula et al. (2006).

preanunciaba el fin de los tiempos con la de una Iglesia triunfante que se imponía en cada resquicio de la tierra.⁶ En efecto, cuando leemos su *Registrum epistularum* nos topamos con un sujeto activo que planifica a largo plazo como si no hubiera un final inminente. En cambio, en sus obras de corte teológico menta, una y otra vez, sufrimientos y catástrofes que, en su óptica, prefiguran el juicio final. No es fácil determinar si la continua mención a la conclusión del mundo terrenal era realmente sentida por Gregorio o si era parte de lo que Emanuela Prinzivalli (2004, p. 162) denominó “pedagogía del temor”, orientada a disciplinar mediante el miedo a los cristianos.

Ciertamente, el Papa vivió una etapa volátil desde el punto de vista político y militar. Sus *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* (II, VI, 22, 560-565), por ejemplo, fueron pronunciadas en medio de un asedio longobardo, momento en el que escribió una de las líneas más famosas del declive de Roma:

¿Dónde está ya el Senado? ¿Dónde ya el pueblo? Quedaron quebrantados los huesos, se han consumido las carnes, todo tipo de dignidades seculares se ha extinguido. Toda la composición ha hervido. Y a nosotros mismos, los no pocos que permanecemos todavía, nos cercan cotidianamente las espadas y cada día nos oprimen innumerables tribulaciones.⁷

Este texto, que fue denominado por Gregorovius (1869, p. 46) como la oración fúnebre de Roma, evidencia la sensación de desprotección y caos que construía Gregorio en su discurso. Nuevamente, es difícil percibir cuánto de retórico existe en estas líneas y cuánto de percepción real podemos hallar en ellas. Es innegable, de todos modos, que la hostilidad de los longobardos, la desidia bizantina en relación a la protección de las ciudades itálicas bajo su control, la sucesión de inundaciones y pestes en Roma, así como también su evidente despoblamiento, eran situaciones que impactaban en la cosmovisión del Papa.

Ahora bien, más allá de nuestra imposibilidad de establecer con precisión si Gregorio Magno consideraba inminente, cercano o lejano el fin de los tiempos, así como también de saber si era una mera herramienta retórica o un sentir sincero, lo cierto es que sus textos hablan extensamente del final del mundo terrenal.⁸ En tal sentido era un tema prioritario en su agenda y, por tal motivo, es importante analizar qué rol adjudicó a los

⁶ El tema fue profundizado en Dagens (1977).

⁷ *Vbi enim senatus? Vbi iam populus? Contabuerunt ossa, consumptae sunt carnes, omnis in ea saecularium dignitatum ordo extinctus est. Excocta est uniuersa compositio eius. Et tamen ipsos non paucos qui remansimus adhuc cotidie gladii, adhuc cotidie innumerae tribulationes premunt.* Texto latino tomado de la edición de Adriaen (1971). Todas las traducciones en este artículo son nuestras.

⁸ Además del cúmulo de libros que hemos citado, en los cuales también se analiza la perspectiva escatológica de Gregorio, existen trabajos específicos sobre la temática. Véase, entre otros, a Siniscalco (1986), Daley (1991), Cremascoli (1997), Ricci (2002), Hester (2007) y Baun (2013).

judíos en el marco de tal idea y de qué modo interpretó *Romanos* 11, 25-26. Pero antes de comenzar el análisis, es pertinente realizar una breve presentación de las investigaciones previas en torno a Gregorio Mango y los judíos.

Gregorio Magno y los judíos

Mucho se ha escrito en torno a Gregorio Magno y los judíos. La primera razón de ello es que 26 de sus más de 860 epístolas refieren a situaciones concretas relacionadas con judíos. De este modo, el *Registrum epistularum* es una de las escasísimas fuentes de información sobre *judíos históricos* en la Península Itálica durante la Antigüedad Tardía y el temprano Medioevo.⁹ Gracias a las misivas de Gregorio conocemos, por ejemplo, la ubicación de diversas comunidades judías en Italia, el contacto entre los colectivos judaicos de la región, ciertas actividades económicas llevadas a cabo por estos, ocupaciones de sinagogas, etc.¹⁰ No es este el espacio, sin embargo, para analizar los detalles de la situación reflejada en el *Registrum*. Sí es pertinente adelantar, dado que será importante para nuestro argumento, que la actitud gregoriana frente a los judíos fue moderada. Rechazó, en todo momento, conversiones forzadas y acciones violentas sustentando su posición tanto en la normativa imperial como en imperativos teológicos. Ello no implicó una renuncia a la conversión de los judíos, pero sí una elección de estrategias que oscilaron entre la persuasión a través de la prédica y los incentivos de tipo económico. Así, a los *coloni* que vivían en tierras de la Iglesia ofreció una rebaja en el canon si aceptaban el cristianismo, mientras que frente a los grandes comerciantes se limitó a recomendar la prédica.¹¹ No obstante, más allá de la estrategia escogida, nunca apuntó a la coacción para obtener nuevos conversos desde el judaísmo.

Pero Gregorio no solo refirió a los judíos en su *Registrum epistularum*. En sus obras teológicas aparecen mentados, una y otra vez, *judíos hermenéuticos*. Siempre ha llamado la atención de los investigadores que el mismo Gregorio moderado del *Registrum* emplea intensamente *topoi* contra los judíos en otros textos.¹² Como hemos demostrado en otras

⁹ Emplearemos, aquí, una distinción entre *judíos históricos* y *judíos hermenéuticos*. La noción de judío hermenéutico la tomamos de Cohen (1999, p. 2-3). Véase nuestra posición en Laham Cohen (2013a; 2015a). Fredriksen (2013, p. 249) utiliza tres categorías: *Hermeneutical Jew* ("The 'Jew' as a figure for wrongly reading the Bible"), *Rhetorical Jew* ("The 'Jew' as a polemic anti-Self") y *Real Jew*.

¹⁰ En torno al estudio de los judíos a través del *Registrum epistularum*, véase a Görres (1908), Tiollier (1913), Katz (1933), Parkes (1961), Blumenkranz (1960), Boesch Gajano (1979), Bammel (1991), Baltrusch (1994), Markus (1997, p. 76-80), Makuja (2009). Hemos investigado el tema en Laham Cohen (2013a; 2013b; 2016, entre otros).

¹¹ Reenviamos, para estos temas, a la bibliografía indicada en la nota anterior

¹² Específicamente en relación al trato recibido por el judaísmo en los textos gregorianos con fuerte carga teológica y exegética, véase a Calati (1991), Markus (1999), Cohen (1999) y Stern (2000). Por nuestra parte, hemos investigado la temática en Laham Cohen (2011; 2013a; 2013c, entre otros).

oportunidades, el uso de tópicos *adversus Iudaeos* en Gregorio Magno se asocia al tipo de obra: acorde mayor densidad exegética tiene el texto, más presencia de antijudaísmo se registra. En las obras en las cuales la exégesis está ausente, o bien emergen *judíos históricos* desde un prisma relativamente neutral, o bien no se emplean *judíos hermenéuticos*.¹³ Ello se debe a que Gregorio era respetuoso de la tradición y práctico a la hora de decidir los objetivos y estrategias para cada texto teniendo en cuenta, también, a qué tipo de público iba dirigido. Así, al hacer exégesis, se sumó a la ya multiseccular tradición antijudía mientras que, al momento de dar órdenes a través de sus epístolas, se limitó a cuestiones prácticas y continuó con ciertos parámetros de tolerancia que presentaba la legislación previa, intentando, además, evitar más distorsiones a la Península Itálica en momentos en los que, como vimos, diversos problemas económicos, políticos y militares ponían en jaque la región.

Ahora bien, en esta lógica gregoriana frente al judaísmo, ¿qué rol ocupó la noción paulina de conversión al final de los tiempos? El tema fue analizado apenas tangencialmente por los autores arriba referidos. Solo Benedetto Calati (1991) dedicó un trabajo al tema, aunque brevísimo y de utilidad reducida dado que se limitó a la descripción de algunos pasajes, no empleó bibliografía pertinente y operó desde una perspectiva marcadamente confesional.

En vista de la ausencia de estudios sistemáticos, creímos necesario profundizar la investigación en torno a la mirada gregoriana sobre los judíos en el fin de los tiempos. Veamos, entonces, en qué obras y de qué modo aparecieron las referencias a la temática.

La conversión final de los judíos en la obra gregoriana

El texto gregoriano en el que más referencias a la conversión final de los judíos se hallan es los *Moralia in Iob*. En él se registran quince menciones a la temática. Es cierto que estamos ante la obra más extensa del Papa y que, de sus treinta y cinco libros, solo once contienen testimonios sobre el tópico.¹⁴ Pero no debemos perder de vista que Gregorio

¹³ Laham Cohen (2013a; 2015a). Esta realidad marca una divisoria clara entre *In Canticum Cantorum*, los *Moralia* y los dos *corpora* de *Homiliae*, por un lado, y el *Registrum*, la *Regula* y los *Dialogi*, por el otro. Incluso dentro de las obras que poseen un importante grado de exégesis puede detectarse una gradación en la que, a mayor profundidad de análisis teológico por parte de Gregorio, mayor antijudaísmo. En los textos en los cuales el Papa no construyó extensas interpretaciones alegóricas solo aparecen *judíos históricos*: el *Registrum* y, aunque con ropaje ficcional, los *Dialogi*. El tema judío aparece mínimamente, y en referencias genéricas, en la *Regula*. Sobre los judíos en los *Dialogi* véase Laham Cohen (2015b). En torno a los judíos en la *Regula*, Laham Cohen (2012).

¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, Prefacio, X, 20, 5-8; II, XXXVI, 59, 20-25; IV, Prefacio, 4, 125-129; IX, VIII, 9, 32-56; XI, XV, 24, 37-41; XIX, XII, 19, 24-30; XX, XXII, 48, 23-28; XXVII, XIV, 26, 9-16; XVIII, LII, 84, 8-14; XXIX, III, 5, 2-6; XXX, IX, 32, 96-98; XXXV, XIV, 24, 21-27; XXXV, XIV, 26, 40-41; XXXV, XIV, 27, 93-131; XXXV, XIV, 34. Como se ve, también hay una referencia en el prefacio de la obra.

no escribió obras centradas en el judaísmo y que, en tal sentido, los quince pasajes son un número importante en el contexto del trato que reciben los judíos en los *Moralia*.¹⁵ Comencemos a analizar los textos:

De donde está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo'. Entonces será cuando [Dios] aparecerá, con claridad, también para la Sinagoga. Será, en el fin del mundo, lejos de la duda, cuando sea conocido para los remanentes de su gente que Él mismo es Dios. De donde bien se dice: 'desnudo será retornado allí'. Desnudo, ciertamente, es retornado hacia el antiguo vientre, cuando en el fin del mundo, Él, ese que en el siglo, hecho hombre, es despreciado, se hace conocer ante los ojos de su Sinagoga como Dios (Gregorio Magno, *Moralia*, II, XXXVI, 59, 20-25).¹⁶

Gregorio lee a Pablo interpretando la conversión final de los judíos. El uso del término *reliquia* puede entenderse de dos modos. Por un lado, como un énfasis en que solo una parte de los judíos sería salvada. Por otro, como una referencia al *resto* de los judíos que permanecieron en su religión luego de la llegada de Jesús. Ambas lecturas, de todos modos, son consistentes con las diversas tradiciones en torno a *Romanos* 11, 25-26 a las que hemos referido previamente. Vale la pena notar, por otra parte, que la salvación futura no impide a Gregorio subrayar el desprecio de la Sinagoga por Jesús.

En un pasaje en el que compara a la Iglesia con la vida de un individuo leemos:

Después de aquellos días en los cuales estuvo derrotada [la Iglesia], ahora, sin embargo, en las mismísimas cercanías del fin de los tiempos, está empoderada con la gran virtud de la predicación. Pues habiendo sido aceptado el total de los gentiles, todo el pueblo israelita que fuera encontrado será arrastrado hacia el seno de la fe. Porque está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo' (Gregorio Magno, *Moralia*, XIX, XII, 19, 24-30).¹⁷

Nuevamente, Pablo es utilizado para justificar no solo aquello que Gregorio percibía como el triunfo de la Iglesia en su propio presente, sino también para confirmar que, hacia el final de los tiempos, también los judíos – aquí claramente la totalidad –

¹⁵ En total hemos contabilizado 168 referencias significativas sobre los judíos – excluyendo las citas bíblicas que mencionan a Israel y Gregorio solo utiliza para referir a otros temas – (LAHAM COHEN, 2013a; 2015a), por lo que la temática de los judíos en el fin de los tiempos ocupa aproximadamente un 8.9% de las alusiones a judíos en los *Moralia*. Es una cifra alta en el marco de la distribución habitual de tópicos sobre los judíos en los distintos autores patrísticos.

¹⁶ *Vbi quod scriptum est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret. Erit ergo quando conspicuus etiam Synagogae appareat. Erit in fine mundi procul dubio quando gentis suae reliquiis semetipsum sicut est Deus, innotescat. Vnde et bene hic dicitur: Nudus reuerat illuc. Nudus quippe ad uterum matris reuertitur cum in mundi huius termino is qui in saeculo factus homo despicitur, Synagogae suae oculis, Deus ante saecula declaratur.* Texto latino tomado de la edición de Adriaen (1979-1985).

¹⁷ *Quamuis post eosdem dies quibus deprimitur, iam tamen circa ipsum finem temporum grandi praedicationis uirtute roboretur. Nam susceptis ad plenum gentibus, omnem israeliticum populum, qui tunc inuentus fuerit, in fidei sinum trahit. Scriptum quippe est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret.*

serían incorporados a la Iglesia. Véase, también, cómo se conjuga aquello que bien marcó Dagens: la sensación de triunfo con la noción de un final de los tiempos cercano. Es menester preguntarnos, también, si con este tipo de pasajes un lector – o un oyente – de Gregorio no pudo haber interpretado la necesidad de apurar las conversiones – mediante la prédica o mediante la violencia, aunque en el pasaje Gregorio parece señalar el primer camino – con el fin de acercar el fin de los tiempos. Es probable que esta lectura pueda haberse realizado, pero, como se observa en el *Registrum*, el pontífice – en su praxis frente al judaísmo – no se centró en la conversión de los judíos.

La posición de Gregorio es aún más clara en el propio prefacio (X, 20, 5-8) de los *Moralia*:

Está bien que luego de tantos asuntos dañosos, luego de la muerte de sus hijos, luego de la tortura de sus heridas y luego de los conflictos y las pugnas de palabras, él [Job] es levantado con una doble remuneración porque evidentemente la santa Iglesia, incluso ahora en la vida presente, recibe dos recompensas por los trabajos que realiza: habiendo aceptado al total de los gentiles, en el fin del mundo también las almas de los judíos se convierten a ella. Aquí está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo'.¹⁸

Vemos, nuevamente, la idea de una Iglesia que no solo pasa de derrotada a triunfadora sino que también incorporará a los judíos en el fin de los tiempos. Ciertamente, el texto vuelve a presentar potenciales lecturas dispares en relación a la necesidad o no de lograr conversiones en su presente.

No es necesario seguir abundando en los pasajes que mencionan, en los *Moralia*, *Romanos* 11, 25-26, ya que, más allá de los matices en torno a si la totalidad o parte de Israel sería salvada, el mensaje gregoriano es similar. La conversión final de los judíos también fue sostenida por Gregorio, siempre en línea con la tradición patristica previa, a través de otros pasajes bíblicos:

Luego Satán permaneció a la derecha porque aquel alejó de Él al pueblo [judío], quien anteriormente había sido amado. Pero el mismo pueblo judaico, actualmente perdido, en el fin de los tiempos creará, tal como atestigua el profeta, quien dice: 'sus restos serán salvados', porque el Señor remueve a Satán de su diestra diciendo: 'El Señor te reprende, ¡oh Satán!' Y agrega, indicando la liberación del mismo pueblo: 'Este eligió a Jerusalén' (Gregorio Magno, *Moralia*, Prefacio, XX, XXII, 48, 23-28).¹⁹

¹⁸ *Bene autem post damna rerum, post funera pignorum, post cruciatus uulnerum, post certamina pugnasque uerborum, duplici remuneratione subleuatur, quia nimirum sancta Ecclesia, adhuc etiam in hac uita posita, pro laboribus quos sustinet, duplicia munera recipit; cum susceptis plene gentibus in fine mundi Iudaeorum etiam ad se corda conuertit. Hinc enim scriptum est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret.*

¹⁹ *Satan ergo illi a dextris stetit quia illum ei populum rapuit, qui dudum dilectus fuit. Sed quia ipse Iudaicus populus, modo perditus, in fine est quandoque crediturus propheta testante qui ait: Reliquiae saluae fient, satan a dextris suis Dominus remouet dicens: increpet Dominus in te, satan. Et eiusdem populi liberationem indicans subdit: Qui elegit Iersusalem. Las*

Nótese como la idea de un retorno a la fe, siempre en la lógica cristiana, no impide que Gregorio asocie los judíos al diablo. La salvación de Israel es, para el Papa – al menos en este pasaje – una realidad futura que no exonera a los judíos de su responsabilidad. Pero más allá de ello, es importante enfatizar que, sin recurrir a *Romanos*, Gregorio vuelve a transmitir, en este caso a partir de *Isaías* y *Zacarías*, la idea de que *fine mundi* los judíos serían convertidos al cristianismo. La figura de Elías surge en reiteradas ocasiones – también así aparecía en la tradición patrística previa – como anuncio del futuro retorno de los judíos:

Pero, en el fin de los tiempos, conocida la proclamación de Elías, todos los israelitas acuden a la fe y retornan hacia la protección de Él, de quien se habían apartado, y entonces aquel espléndido banquete es celebrado por la múltiple unión de los pueblos (Gregorio Magno, *Moralia*, Prefacio, XXXV, XIV, 27, 115-118).²⁰

Claramente, la unidad final de judíos y cristianos en el fin de los tiempos, como se observa en el texto citado, es una perspectiva que Gregorio mantenía presente tanto a partir de *Romanos* como de otros pasajes testamentarios, siempre en el marco de la tradición patrística previa.

Encontramos referencias al tema también en las *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* (I, VI, 6, 95-100):

¿Qué significa que Esaú vuelve tarde hacia el padre, si no que el pueblo judaico, a última hora, retorna para aplacar al Señor? Para quien también se dice esto en la bendición: *Habrá un tiempo en el que se soltará el yugo de tu cuello*. Porque, en el fin, el pueblo judaico es liberado de la servidumbre, según está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo'.²¹

En este caso, la conversión final parece abarcar a todo Israel. No obstante, otro pasaje de las mismas homilías pone en evidencia la falta de sistematicidad del análisis gregoriano sobre el tema aquí estudiado:

Pero dado que con la predicación de Enoc y Elías –quienes son llamados, por Zacarías, dos olivos y, por Juan, dos candelabros– muchos de los judíos, que entonces permanecieron en la infidelidad, vuelven hacia el conocimiento de la verdad según se dice del mismo Elías: 'Elías vendrá, y el mismo restaurará todas las cosas', también aquí se añade rectamente: 'Cuando yo te hubiere hablado,

referencias bíblicas son a *Isaías* 10, 22 (también citada en *Romanos* 9, 27) y *Zacarías* 3, 2.

²⁰ *Sed extremo tempore Israelitae omnes ad fidem, cognita Eliae praedicatione, concurrunt, atque ad eius protectionem quem fugerant redeunt; et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum conuiuium celebratur.*

²¹ *Quid est autem quod Esau tarde ad patrem redit, nisi quod Iudaicus populus ad placendum Domino sero reuertitur? Cui et hoc in benedictione dicitur: Tempusque erit cum soluatur iugum de collo tuo. Quia a seruitute peccati Iudaicus populus in fine liberatur, sicut scriptum est: donec plenitudo gentium introduret, et sic omnis Israel saluus fiet.* Las referencias bíblicas son a *Génesis* 27, 40 y *Romanos* 11, 25-26. También refiere al pasaje paulino en relación a los judíos en I, XII, 6, 63-73.

abrirás tu boca y dirás a ellos: esto dice el señor Dios'. Entonces, en efecto, en el extremo, se abrirá la boca del profeta, cuando, en la predicación de Enoc y Elías a los judíos que vuelven a la fe, se conoce que la profecía había hablado de Cristo (Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, I, XII, 8-9, 106-116).²²

No son todos los judíos, en este pasaje, los que serán salvados sino *multi ex his*. El panorama se torna más complejo cuando Gregorio piensa en un momento posterior a la conversión final de los judíos:

Palabras que, evidentemente, si seguimos el orden de exposición figurativa, [significan que] el profeta recibe las cadenas y es atado en su casa porque en el extremo, cuando Judea crea, experimentará gravísimas persecuciones en tiempos del Anticristo, de modo que los ministros de la iniquidad no aceptarán sus predicaciones y, en cambio, resistiendo, los oprimirán con las cadenas de dolor [...] De donde debe ser notado que, por tal razón, se dice aquí que el profeta soporta las cadenas en su casa, de modo que, evidentemente, subraya que Judea, cuando esté entre los fieles, soportará la tribulación de las persecuciones de los de su propio género Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, I, XII, 7, 84-89; I, XII, 7, 93-97).²³

Es llamativo – y no se registra en otra parte de la obra gregoriana – que, más allá de la salvación de una parte de los judíos y no de todos, el Papa introduce la idea de que la parte salvada será atacada, a su vez, por la que permanezca en el judaísmo. Ciertamente es que el texto puede ser entendido como un análisis de la propia situación que se vivió, según la perspectiva patristica, en tiempos de Jesús.²⁴ No obstante, Gregorio refiere al Anticristo, por lo que proyecta la situación a futuro. El vínculo con el Anticristo, por otra parte, vuelve a poner de manifiesto las incongruencias gregorianas ya que en otros pasajes, sobre todo en los *Moralia*, el Papa presentaba a los judíos como sujetos que aguardaban al Anticristo.²⁵

Pasemos, ahora, a las *Homiliae in Evangelia* (XXII, 5, 90-95), obra en la que aparece una referencia a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos: “Es de notar, hermanos, que en el fin del mundo también Judea es sumada a la fe del Redentor, con

²² *Sed quia, Enoch et Helia praedicante, multi ex his qui tunc ex Iudaeis in infidelitate remanserint ad cognitionem ueritatis redeunt, sicut de eodem Helia dicitur: Helias ueniet, et ipse restituet omnia, qui utrique per Zachariam duae oliuae, et per Iohannem duo candelabra nominantur, recte hic quoque subiungitur: Cum autem locutus fuero tibi, aperies os tuum et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus. Tunc enim uelut in extremo os prophetae aperitur, cum in praedicatione Enoch et Heliae a Iudaeis ad Fidem redeuntibus prophetia sacri eloquii de Christo fuisse cognoscitur.* Las referencias bíblicas pertenecen a Mateo 17, 11 (también Marcos 9, 12 y Malaquías 4, 5) y a Ezequiel 3, 27.

²³ *Quae uidelicet uerba si per typicae expositionis ordinem sequimur, propheta in domo sua uincula suscipit et ligatur, quia in extremis, cum Iudaea crediderit, grauissimas Antichristi tempore persecutionis sentit, ita ut praedicationes eius ministri iniquitatis non recipiant, sed resistendo has uinculis dolorum premant. [...] Vnde notandum est quod hic quoque dicitur, quia in domo sua uincula propheta sustineat ut uidelicet designetur quoniam et ex ipso suo genere Iudaea cum fidelis fuerit tribulationem persecutionis portet.*

²⁴ Aspecto que es resaltado por el propio Gregorio en *In Canticum Canticorum*, 32-34.

²⁵ Por ejemplo en Gregorio Magno, *Moralia*, XXIX, XXXII, 75, 14-17 y XXXI, XXIV, 43, 58-63.

Pablo atestiguando, que dice: ‘Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo’.²⁶

El texto, en sí, no aporta elementos nuevos a lo que ya hemos visto. Pero es importante remarcar que estas homilías son, de las obras exegéticas, las únicas orientadas a la población general. Efectivamente, Gregorio Magno siempre estuvo atento, como anticipamos, al público previsto para cada texto. Es famosa, de hecho, su reprimenda al obispo Mariniano por leer públicamente los *Moralia*, dado que, sostenía, hacían más daño que bien al común de la gente.²⁷ En este sentido, la referencia pública a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos puede haber tenido impacto en la población a la que la prédica fue dirigida y Gregorio haber sido consciente de ello. No obstante, nuevamente, es difícil calibrar tanto motivaciones como posibles interpretaciones por parte del público: ¿una invitación a la tolerancia? ¿Un llamado para apresurar las conversiones? ¿O una mera repetición de tópicos tomados de la tradición? Las respuestas son difíciles.

Antes de avanzar en la comprensión de los motivos y de la noción gregoriana de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos, es pertinente recordar que, como hemos visto incluso dentro de las propias referencias sobre el tópico estudiado, no hay una posición unívoca del Papa en relación a los judíos. En efecto, existen pasajes de sus textos en los cuales se esboza la idea de un castigo eterno, sin alusión alguna a un cambio de situación en el fin de los tiempos. Veamos algunos ejemplos, ciñéndonos a las obras en las que hemos detectado el tópico de la conversión final. Leemos, en los *Moralia* (XIV, LIII, 62, 21-23): “Así, se dice que el pecado de Judá fue escrito con un punzón de hierro en una garra diamantada, porque la culpa de los judíos es guardada a través de la fuerte sentencia de Dios en el final infinito”.²⁸

El texto es enérgico y enfatiza claramente una sentencia permanente. Más violenta, aún, es la referencia al pueblo judío en *Moralia* IX, XXXIII, 49, 4-7:

²⁶ *Notum, fratres, est quod in fine mundi ad Redemptoris fidem etiam Iudaea colligitur, Paulo attestante qui ait: Donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel saluaret fieret.* Texto latino tomado de la edición de Étaix (1999).

²⁷ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 6 [enero, 602] 45-51: *Ilud autem quod ad me quorundam relationem perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilias faciat, non grate suscepi, quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam prouectum generat. Sed dic ei ut commenta psalmorum legi ad uigilias faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informant.* Por otra parte, ha llegado hacia mí la narración de algunos [sosteniendo] que el reverendísimo hermano y coepiscopo mío, Mariniano, hizo leer en las vigiliias, públicamente, los comentarios del beato Job, [hecho] que no me resultó grato, dado que no es aquella una obra popular y a los oyentes rudos genera más impedimento que provecho. Pero dile que haga leer los comentarios de los salmos en las vigiliias, los cuales forman especialmente en las buenas costumbres a las mentes de los seculares. Texto latino tomado de la edición de Norberg (1982).

²⁸ *Peccatum itaque Iudae stilo ferreo in ungue adamantino scriptum dicitur, quia culpa Iudaeorum per fortem Dei sententiam in fine seruatur infinito.* Sobre el juicio que condenará al pueblo judío: III, XXVIII, 55, 25-28. Sin posibilidad de salvación, aunque formulado de modo opaco: VI, III, 4, 13-20.

Pero con el rostro cambiado [el pueblo judío] se retuerce de dolor, puesto que mientras contaminó, con la maldad de la falta de fe, el aspecto de su hombre interior –por el cual hubiera podido ser conocido por el Creador– comenzando a partir de males presentes se condenó a una venganza eterna.²⁹

También en las *Homiliae in Evangelia* (XL, 2, 70-74) remarcó Gregorio el castigo incesante de los judíos:

Se muestra que arde más en la lengua cuando dice: 'Envíame a Lázaro para que moje el extremo de su dedo en agua y así refresque mi lengua, porque soy atormentado en esta llama'. El pueblo infiel tuvo en la boca las palabras de la Ley, pero desdeñó servir con obras. Allí, luego, arderá más, donde manifestó saber lo que no quiso hacer.³⁰

Si bien en este último pasaje no está del todo claro si el *infidelis populus* arderá eternamente o solo un tiempo, Gregorio no refirió aquí a la salvación final, dejando en el lector la posibilidad de pensar en un castigo permanente. Vale la pena tener presente que este tipo de pasajes antijudíos se inserta en el marco de un extenso uso de tópicos *adversus Iudaeos* en los textos exegéticos de Gregorio Magno. De hecho, como ya mencionamos, en las obras de mayor profundidad teológica del Papa, los *topoi* contra los judíos son la abrumadora mayoría de las referencias a estos.

Ahora bien, más allá de estas inconsistencias de Gregorio, es necesario volver a su noción de la conversión final de los judíos con el fin de comprender las razones de tal constructo discursivo. Un primer aspecto a analizar es el tipo de obra en el que aparece. Como hemos observado, el trabajo en el que más alusiones hay es los *Moralia*, con quince menciones. En las *Homiliae in Hizechichelem* encontramos cuatro referencias (aunque tres de ellas están en la misma homilía), mientras que en las *Homiliae in Evangelia* solo encontramos una. Que en los *Moralia* haya más referencias es esperable dado que, si tomamos en cuenta las *formae* totales de cada uno de los textos, representan el 48.96% de la obra gregoriana, mientras que las *Homiliae in Hiezechihelem* alcanzan el 10.78% y las *Homiliae in Evangelia* el 8.28%.³¹ En este sentido, la densidad relativa de menciones a la conversión final de los judíos en el fin de los tiempos es la siguiente:

²⁹ *Sed commutata facie dolore torquetur, quia dum interni sui hominis aspectum, quo agnoscere a conditore potuerat, foeditate perfidiae polluit, a praesentibus malis incipiens, sub aeterna se ultione damnauit.* El pasaje se refiere a la *plebs Iudaica*.

³⁰ *In lingua autem amplius ardere ostenditur cum dicit: Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua, et refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. Infidelis populus uerba legis in ore tenuit, quae opere seruare contempsit. Ibi ergo amplius ardebit, ubi se ostendit scire quod facere noluit.* La referencia bíblica es a Lucas 16, 24. En XVIII, 2, 70-72 establece un vínculo indirecto entre los judíos que habían acusado a Jesús y la muerte eterna.

³¹ Datos obtenidos a partir de cálculos propios en base al *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*. El cálculo no incluye a *In Librum primum Regum*, obra que, al día de la fecha, no se considera gregoriana.

Tabla 1 – Menciones a la conversión final de los judíos en el fin de los tiempos

Obra	Tamaño de la obra en base a formae	Menciones a conversión de los judíos en el fin de los tiempos	Proporción de las menciones a la conversión de los judíos en relación al total	Ratio entre tamaño relativo del texto y proporción de referencias a la conversión final de los judíos
<i>Moralia</i>	48.96%	15	78.94%	1.61
<i>In Hiez.</i>	10.78%	4	21.05%	1.95
<i>In Ev.</i>	8.28%	1	5.26%	0.63

Como puede observarse, el tema está más presente, en términos relativos, en las *Homiliae in Hiezechichelem* que en los *Moralia*, aunque en ambas obras el peso relativo de la conversión de los judíos es notoriamente mayor al que se registra en las *Homiliae in Evangelia*. Este es un primer punto a tener en cuenta dado que Gregorio insertó la temática en dos textos deliberadamente orientados a un público cultivado. Insistimos, nuevamente, en que los *Moralia* fueron pensados para circular entre hombres de Iglesia y miembros de la elite. A su vez, las *Homiliae in Hiezechichelem* fueron dictadas a un auditorio culto y estable.³² Las *Homiliae in Evangelia*, en cambio, fueron presentadas a la población de la ciudad de Roma. Precisamente en tales discursos, de alcance popular, es menor la densidad de referencias a la conversión futura de los judíos. Esto puede responder a un intento deliberado por evitar transmitir la idea al común de la población o – imposible descartar – a una simple casualidad.

Pero en este punto es importante ir más allá. En los textos gregorianos donde la teología y la exégesis ocupan un lugar menor, el tema de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos está ausente.³³ Así, ni en el *Registrum*, ni en los *Dialogi*, ni en la *Regula pastoralis* el Papa refirió a la temática. En el caso de los *Dialogi*, donde hay una sola mención a judíos, o en lo relativo a la *Regula*, en la cual el tema judaico aparece escasamente, la ausencia no es llamativa. Pero en las epístolas sí llama la atención porque allí, en 26 misivas, el Papa refiere a *judíos históricos*.

En el epistolario Gregorio describe situaciones que involucran a judíos reales y propone soluciones. En algunos casos, como anticipamos, repudia conversiones forzadas y actos de violencia contra los judíos, recomendando la moderación y la prédica. ¿Por qué no usó, en tales situaciones, el tópico de la conversión en el fin de los tiempos? En efecto, era esperable que, como un argumento adicional para evitar violencia contra los judíos, apelara a la idea de que esas mismas personas – o sus descendientes – finalizarían siendo

³² En torno al público de las diversas homilias de Gregorio Magno, véase a Prinzivalli (2004). Específicamente en torno a las *Homiliae in Hiezechichelem* véase a Martello (2005). En general, sobre el auditorio gregoriano, Banniard (1992).

³³ Ciertamente el tópico también está ausente de *In Canticum Canticorum*, pero no debemos perder de vista que se trata de una obra fragmentaria.

parte de la Iglesia. De hecho, cuatrocientos años más tarde, Burcardo de Worms citará un pasaje de los *Moralia* referido al tema y, en otra parte del penitencial, censurará el asesinato de judíos dado que tal acto eliminaba, en su lógica, una potencial conversión.³⁴

Pero Gregorio no utilizó la conversión *fine mundi* como argumento para evitar la fuerza contra los judíos. Paradójicamente el tópico de la conversión en el fin de los tiempos apareció solo en sus obras de tinte teológico, a la par de un conjunto amplísimo de *topoi adversus Iudaeos*. En cambio, en sus epístolas –moderadas y libres de tópicos contra los judíos– el Papa no empleó la idea de una conversión final. Intentaremos, en la siguiente sección, explicar la razón de tal disparidad.

Entre los judíos históricos y los judíos hermenéuticos

Hemos visto, en este breve trabajo, que Gregorio empleó el tópico de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos en tres de sus obras. Pudimos observar, además, que tal noción convivió, en los mismos textos, no solo con los habituales tópicos *adversus Iudaeos* sino también con visiones opuestas al retorno de Israel *fine mundi*. Es muy difícil, entonces, mensurar las motivaciones gregorianas. ¿Utilizó el tópico aspirando a moderar a su auditorio, en línea con su política – vislumbrada en el *Registrum* – en relación a los judíos?³⁵ Tal idea es verosímil pero encuentra un límite, precisamente, en el epistolario. De haber pensado que el retorno final de los judíos era un argumento válido para evitar conversiones forzosas o usurpaciones de sinagogas debió utilizar, también allí, tal herramienta discursiva. Por otra parte, es difícil hablar de moderación en obras en las cuales las referencias hostiles a los judíos son la mayoría.

Desde nuestro punto de vista – y aquí reside, en línea con nuestras investigaciones previas, la principal conclusión de nuestro trabajo – Gregorio operaba en dos planos diferentes. En sus tratados teológicos, volcaba la tradición, incluyendo aportes propios pero sin apartarse de lo establecido. De tal modo, recopiló la tradición *adversus Iudaeos* y, aunque no la potenció y esmeriló ciertos tópicos como el deicidio, la utilizó extensamente. Así, su obra teológica no se aparta de los estándares antijudíos de Ambrosio, Agustín o Casiano. Pero al momento de establecer políticas ante los *judíos históricos*, su mirada

³⁴ Cita de *Moralia* XXXV, XIV, 27, 115-118, en relación a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos en BURCARDO DE WORMS, *Libri decretorum*, 20, 97 (PL 140, 1054). Rechazo al asesinato de judíos bajo argumento de posible conversión, en 6, 33 (PL 140, 722).

³⁵ Un ejemplo de ello, según Drews (2005, p. 309) es Isidoro de Sevilla. En efecto, Drews consideró que la insistencia en la conversión de los judíos en el fin de los tiempos operó como una crítica a la conversión forzosa que había sido decretada por Sisebuto a comienzos de su reinado. Pero no debemos perder de vista, sin embargo, que Isidoro presidió el IV Concilio de Toledo, en el cual, si bien con críticas, se terminó refrendando la decisión del monarca.

teológica pasaba a un segundo plano. Es por ello que en el *Registrum* no encontramos referencias ni a la conversión de los judíos en el final de los tiempos ni a tópicos *adversus Iudaeos*. Es que, precisamente, la idea de que los judíos eran aliados del diablo era tan parte de la tradición como la noción de que serían convertidos. Gregorio no aspiró a tornar coherentes las múltiples lecturas patrísticas que llegaron hasta su tiempo en relación a judíos. Las empleó todas, acorde a sus necesidades exegéticas, sin pensarlas ni asociarlas con los *judíos históricos* de su Roma. Porque Gregorio no dirigió el discurso sobre los judíos, en sus tratados teológicos, a los judíos. Los *judíos hermenéuticos* solo cumplían funciones para el auditorio cristiano como elementos para entender el plan divino y para definir la identidad cristiana. Por ello, cuando fijó políticas ante los judíos no utilizó tópicos ni para defenderlos ni para atacarlos; simplemente dejó los *topoi* de lado. Del mismo modo, en sus obras teológicas, nunca deslizó información sobre los *judíos históricos* de su tiempo.

Lo afirmado no implica que estemos ante un sujeto incoherente. Gregorio, como afirmamos en nuestras investigaciones previas, se comportó conservadoramente en los dos planos aquí vistos. En el teológico, siguió la profusa y omnipresente literatura *adversus Iudaeos*; en lo político, intentó apegarse a la normativa imperial que establecía la posibilidad de existencia del judaísmo, aunque con restricciones. Esto lleva a que el investigador vea claramente, en la obra gregoriana, *judíos históricos* y *judíos hermenéuticos* en planos claramente escindidos.

El tópico de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos confirma, una vez más, esta visión. Aparece, en efecto, solo con los *judíos hermenéuticos*. Y aunque su utilización, como vimos en Burcardo, pudo haber cruzado la grieta que separaba, en Gregorio, a *judíos históricos* de *judíos hermenéuticos*, no lo hizo. Porque la iteración de tópicos sobre la conversión final de los judíos no respondía a una necesidad práctica sino a las propias tradiciones exegéticas de las que Gregorio abrevaba. Tradiciones que aspiraban a explicar, más allá de los *judíos históricos*, la razón por la cual los *judíos hermenéuticos* que vivían en los textos bíblicos habían rechazado a Dios. Más aún, eran necesarias para comprender el porqué de su continuidad – visualizada en las propias Escrituras – luego de la resurrección de Cristo. El pasaje paulino y la idea de un destino común permitían tornar inteligibles a los *judíos hermenéuticos*: habían rechazado a Dios, pero estaban contemplados en la economía divina.

En definitiva, en Gregorio los *judíos hermenéuticos* no existen para hostigar a los *judíos históricos* ni para defenderlos; aparecen para aleccionar a los cristianos. Son actores de reparto puestos al servicio, en primer lugar, de la moral cristiana y, en segundo término, de su teología. Los *judíos hermenéuticos* en Gregorio no tienen relación con los *judíos históricos*. Viven solo en el texto cristiano y para los cristianos. Por tal razón, su conversión en el final de los tiempos no escapa del plano hermenéutico y permanece solo en la obra teológica del Papa.

Bibliografía

Primaria

- BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- GREGORII MAGNI. *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*. Turnhout: Brepols, 1986.
- GREGORIUS MAGNUS. *Homiliae in evangelia (CCSL 141)*. Edición de R. Étaix. Turnhout: Brepols, 1999.
- _____. *Homiliae in Hiezechihalem Prophetam (CCSL 142)*. Edición de M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1971.
- _____. *Moralia in Iob (CCSL 143, 143A y 143 B)*. Edición de M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1979-1985.
- _____. *Registrum epistularum (CCSL 140 y 140A)*. Edición de D. Norberg. Turnhout: Brepols, 1982.

Secundaria

- AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991.
- _____. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004
- BALTRUSCH, E. Gregor der Große un sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden. *Historische Zeitschrift*, v. 259, n. 1, p. 39-58, 1994.
- BAMMEL, E. Gregor der Grosse und die Juden. In: AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 283-291.
- BANNIARD, M. *Viva voce*. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident Latin. París: Institut des Études Augustiniennes, 1992.
- BAUN, J. Gregory's Eschatology. In: NEIL, B.; DAL SANTO, M. (Ed.). *A companion to Gregory the Great*. Leiden: Brill, 2013, p. 157-176.
- BELLI, F. *Argumentation and the use of Scripture in Romans 9-11*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*. París: Mouton & Co, 1960.

- BOESCH GAJANO, S. *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*. Roma: Viella, 2004.
- _____. Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno. *Quaderni Medievali*, v. 8, p. 12-43, 1979.
- BOYARIN, D. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CALATI, B. Die Juden im Denken Gregors des Grossen. Bemerkungen zu *Moralia in Job 35,26*. *Judaica*, v. 47, n. 1, p. 31-37, 1991.
- CASULA, L. et al. *Per longa maris intervalla*. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Cagliari: Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006.
- CAVADINI, J. (Ed.). *Gregory the Great: a symposium*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.
- COHEN, J. The mystery of Israel's salvation: Romans 11:25-26 in patristic and medieval exegesis. *The Harvard Theological Review*, v. 98, n. 3, p. 247-281, 2005.
- _____. *Living letters of the law: ideas of the Jew in medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CRANFIELD, C. *A critical and exegetical commentary of the Epistle to the Romans*. Edimburgo: T&T Clark, 1998.
- CREMASCOLI, G.–DEGL'INNOCENTI, A. (Ed.). *Enciclopedia gregoriana*. Florencia: Edizioni del Galluzzo, 2008.
- _____. La fine dei tempi in Gregorio Magno. *Parola, spirito e vita*, v. 36, n. 2, p. 283-295, 1997.
- DAGENS, C. *Saint Grégoire le Grand: culture et expérience chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- _____. La fin des temps et l'Église selon Saint Grégoire le Grand. *Recherches de Science Religieuse*, v. 58, p. 273-278, 1970.
- DALEY, B. *The hope of the early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DREWS, W. *The unknown neighbor: the Jew in the thought of Isidore of Sevilla*. Leiden: Brill, 2005.
- DUDDEN, F. *Gregory the Great*. Nueva York: Russell & Russell, 1905.
- DUNN, J. *Romans*. Dallas: World Books, 1988.
- FONTAINE, J. et al. *Grégoire le Grand*. Paris: Éditions du CNRS, 1986.
- FREDRIKSEN, P. Roman Christianity and the post-Roman West: the social correlates of the *Contra Iudaeos* tradition. In: DOHRMANN, N.; YOSHIKO REED, A. (Ed.). *Jews, Christians, and the Roman Empire*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 249-266.

- GAGER, J. *The origins of anti-semitism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- GARGANO, G. (Ed.). *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Roma: Gabrielli, 2005.
- GASTON, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987.
- GÖRRES, F. Papst Gregor I der Große und das Judentum. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, v. 50, p. 489-505, 1908.
- GREGOROVIVS, F. *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Stuttgart: Cotta, 1869.
- HESTER, K. *Eschatology and pain in St. Gregory the Great*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.
- JOHNSON HODGE, C. A light to the nations: the role of Israel in Romans 9-11. In: SUMNEY, J. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, p. 169-186.
- JOHNSON, E. God's covenant faithfulness to Israel. In: SUMNEY, J. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, p. 157-167.
- JUDANT, D. *Judaïsme et Christianisme*. París: Du Cedre, 1969.
- KATZ, S. Pope Gregory the Great and the Jews. *The Jewish Quarterly Review*, v. 24, p. 113-136, 1933.
- KIM, S. The mystery of Rom 11.25-6 once more. *New Testament Studies*, v. 43, p. 412-429, 1997.
- LAHAM COHEN, R. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. *Gerión*, v. 34, p. 325-349, 2016.
- _____. Theological anti-judaism in Gregory the Great. *Sefarad*, v. 75, n. 2, p. 225-252, 2015a.
- _____. Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana. *Revue des Études Juives*, v. 174, n. 3-4, p. 295-324, 2015b.
- _____. *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*. Tesis (Doctorado en Historia) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013a.
- _____. Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII. *Henoch*, v. 35, n. 2, p. 214-246, 2013b.
- _____. Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* de Gregorio Magno. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 46, p. 281-308, 2013c.
- _____. La flexibilidad del obispo: Gregorio Magno, los judíos y la *Regula pastoralis*. *Revista de Historia Social*, v. 1, n. 2, p. 1-18, 2012.
- _____. En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno. *Polis*, v. 23, p. 115-151, 2011.
- MAKUJA, D. O. Gregory the Great, Roman Law and the Jews: seeking "true" conversions. *Sacris Erudiri*, v. 48, p. 35-76, 2009.

- MARKUS, R. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____. The Jew as a hermeneutical device: the inner life of a gregorian topos. In: CAVADINI, J. (Ed.). *Gregory the Great*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1999, p. 1-15.
- MARTELLO, F. Il pubblico del predicatore nelle Homiliae in Hiezechihelam di Gregorio Magno. In: GARGANO, G. (Ed.). *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Roma: Gabrielli, 2005, p. 201-228.
- MOO, D. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- NEIL, B.; DAL SANTO, M. (Ed.). *A companion to Gregory the Great*. Leiden: Brill, 2013.
- PARKES, J. *The conflict of the church and the synagogue*. Nueva York: Meridian Books, 1961.
- PRINZIVALLI, E. Gregorio Magno e la comunicazione omiletica. In: AA.VV. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, p. 153-170.
- RÄISÄNEN, H. Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in recent research. In: NEUSNER, J. et al. (Ed.). *The social world of formative Christianity and Judaism: essays in tribute to Howard Clark Lee*. Filadelfia: Fortress Press, 1988, p. 178-206.
- RICCI, C. *Mysterium dispensationis*. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno. Roma: Herder, 2002.
- RICHARDS, J. *Consol of God: the life and times of Gregory the Great*. Londres: Routledge, 1980.
- SACCHI, A. *Lettera ai Romani*. Roma: Città Nuova, 2000.
- SEGAL, A. *Paul the convert: the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- SINISCALCO, P. Le età del mondo in Gregorio Magno. In: FONTAINE, J. et al. (Ed.). *Grégoire le Grand*. París: Éditions du CNRS, 1986, p. 377-387.
- STERN, J. Israel et l'église dans l'exegese de Saint Grégoire le grand. In: INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITÀ CRISTIANA, XXVIII: L'ESEGESI DEI PADRI LATINI. *Actas...* p. 675-689, 2000.
- STRAW, C. *Gregory the Great*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- THEISSEN, G. Röm 9 – 11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich Selbst: Versuch einer Psychologischen Auslegung. In: DUNDERBERG, I. et al. (Ed.). *Fair play: diversity and conflicts in early Christianity*. Leiden: Brill, 2002, p. 311-341.
- TIOLLIER, V. *Saint Grégoire le Grand et les juifs: esquisse doctrinale et historique*. Brignais: École professionnelle de Sacuny, 1913.
- ZOCCALI, C. And so all Israel will be saved: competing interpretations of Romans 11.26 in Pauline Scholarship. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 30, p. 289-318, 2008.

Do mercado de livros ao acampamento militar: um estudo da difusão da Eneida no Império a partir dos *exercitationes scribendi*

From the Book Market to the Military Camp: a study about the dissemination of the 'Aeneid' in the Roman Empire from the point of view of the 'exercitationes scribendi'

Thiago Eustáquio Araújo Mota*

Resumo: Segundo a tradição biográfica tardo-antiga, Virgílio expressou antes de morrer o desejo de incinerar os livros da *Eneida*, uma vez que o trabalho da composição estava incompleto. Até a invenção do códice, o principal meio de divulgação da *Eneida* era muito provavelmente o *volumen* constituído por folhas de papiro. Tendo em vista as limitações deste tipo de suporte, é provável que os livros do poema circulassem separadamente. A julgar pelo *corpus* papirológico (31 papiros identificados até o atual estágio da pesquisa), pela epigrafia e pelas menções esporádicas dos autores latinos, o épico virgiliano alcançou uma rápida difusão nos quadros do Império logo nos dois primeiros séculos de sua publicação (séc. I a.C.). Como parte da tipologia da fonte pertinente à proposta de abordagem histórica do épico, debruçamo-nos neste artigo sobre um recorte da arqueologia do texto anterior aos *codices antiquiores* (séculos IV-V). Nossa abordagem considera a problemática do suporte do *volumen* e a difusão dos poemas virgilianos, tendo em vista sua fruição poética e seu uso escolar a partir de um grupo de papiros categorizados como *exercitationes scribendi*.

Abstract: According to the late ancient biographical tradition, Virgil expressed, before his death, the desire to incinerate the books of the Aeneid, since the work of composition was incomplete. Until the invention of the *codex*, the medium of dissemination of the Aeneid was, most likely, the *volumen* consisting of papyrus leaves. Considering the limitations of this medium, it is likely that the poem's books circulated separately. Judging by the papyrological corpus (31 papyri identified until the present stage of the research), epigraphy and sporadic mentions by Latin authors, the epic reached a rapid spread within the limits of the Empire as early as the first two centuries of its publication (1st century BC). As part of the typology of the source and historical approach of the epic we are concerned in this article about a specific moment previous to the *codices antiquiores* (4th-5th Century). Our approach concerns the problem of *volumen* support, as well as the diffusion of the Virgilian poems, in view of their poetic fruition and their school use from a group of papyri categorized as *Exercitationes scribendi*.

Palavras-chave:

Eneida;
Épico romano;
Papiros;
Paleografia latina;
Educação romana;
Arqueologia do texto.

Keywords:

Aeneid;
Roman epic;
Papyri;
Latin paleography;
Roman education;
Archeology of text.

Recebido em: 10/09/2017
Aprovado em: 25/10/2017

* Professor Adjunto de História Antiga da Universidade de Pernambuco (UPE) e coordenador do Grupo de Estudos sobre épico e performatividade na Antiguidade (GEEPA).

Por ironia dos acontecimentos vindouros, a obra que Virgílio cogitou atirar ao fogo tornou-se, em um curto intervalo de tempo, conhecida nos rincões mais longínquos do Império. Até a invenção do códice, o principal meio de divulgação da *Eneida* era, muito provavelmente, o *volumen* constituído por folhas de papiro. Tendo em vista as limitações deste tipo de suporte, é provável que os livros do poema circulassem separadamente. Mais do que um procedimento adaptado da tradição alexandrina, a divisão de um épico em livros justificava-se, inclusive, por razões práticas. Basta-nos ter em conta que um papiro literário de comprimento padrão, como o exemplar da *Ilíada* que integra a coleção do *British Museum*, contém porções apenas dos dois últimos cantos do poema, sendo sua extensão original estimada em 6,9 metros (*British Museum*, Pap. 128). Segundo as estimativas de Frederic G. Kenyon (1951, p. 50), conceituado paleógrafo inglês, o papiro da *Odisseia* (da mesma coleção), que contém apenas trinta e quatro versos do Canto III, ocuparia uma extensão de aproximadamente 2,10 metros, caso fosse achado por inteiro, e 6 metros se viesse com a Telemaquia completa (*British Museum*, Pap. 271). Do ponto de vista das práticas usuais de leitura no mundo romano, um *volumen* que conseguisse integrar os doze livros da *Eneida* seria, no mínimo, desajeitado.

O hábito de leitura é um dos motivos escultóricos mais apreciados na composição de sarcófagos e por meio deles podemos ter uma vaga noção de como os romanos liam. O morto ou um tipo genérico aparece quase sempre sentado, deleitando-se com a apreciação de um *volumen*.¹ Este indivíduo pode aparecer rodeado de pessoas, o que lembra um recital privado, ou solitário, retratado junto a um armário de livros. Várias tampas de sarcófagos assumem a forma e o tamanho natural do morto reclinado sobre um leito. Estas são conhecidas como tampas a *kline* dentro da tipologia de urnas e relevos funerários (SCHOLLMEYER, 2007, p. 109). Entre os atributos representados com o sujeito, é comum o escultor destacar a tabuleta para anotações – *tabula cerata* – e o rolo de papiro. O procedimento de leitura parece simples, porém desajeitado: desenrolava-se o volume com a mão esquerda e enrolava-se novamente com a mão direita. Ao fim do processo, era de bom tom “rebobinar o livro”.

Por publicação, na Antiguidade, referimo-nos ao processo pelo qual uma obra era dada a escribas – geralmente associados a um editor específico – para ser reproduzida e veiculada no mercado. Tønner Kleberg (1995, p. 68), em seu estudo sobre a dinâmica de edição e circulação dos livros na Antiguidade romana, explica que antes de uma obra

¹ Boa parte destes sarcófagos era fabricada a partir de modelos temáticos (com guirlandas, temas mitológicos, cenas de batalha, motivos dionisíacos, temas oceânicos e relevos com musas) e tipos genéricos (criança, mulher adulta), viabilizando sua comercialização. Pouquíssimas famílias dispunham de recursos para encomendar um sarcófago sob medida, contendo um retrato fidedigno do morto.

alcançar um público maior e cópias serem realizadas e distribuídas às expensas e orientação de um editor ou patrono, era comum que a publicação fosse precedida por um recital privado ou reproduções circulassem em nível interno. Este recital cumpria o papel de uma pré-publicação ou divulgação do trabalho, sendo uma maneira de o *auctor* e seu *patronus* adquirirem um *feedback* da audiência. O autor/poeta com o trabalho nessa fase – *anedocton* – tinha ainda condições de modificá-lo ou até mesmo retirá-lo de circulação, se necessário.

Sobre Lúcio Vário Rufo (70-15 a.C.), o célebre editor da *Eneida*, nosso espectro de informações não impressiona muito. Sabemos que escreveu um poema intitulado *De Morte* e que uma de suas tragédias, *Thyeste*, foi encenada no ano de 29 a.C., durante os jogos celebrados em comemoração ao Tríplice Triunfo de Otávio. Aparece na documentação como amigo íntimo de Virgílio, e descrito, na *Sátira I* de Horácio, como um notável compositor de épicos (Horácio, *Sermones*, I, 10, 43). Para Vário e Tuca, o mantuano teria deixado o restante de seu patrimônio depois de ter sido distribuído, sob disposições testamentárias, entre seu meio irmão Valério Procul, Mecenas e o próprio Augusto (Suetônio, *De Poetis*, 41). A julgar pelo testemunho de Horácio, no poema *Carmen Saeculare* (37-48), recitado em junho de 17 a.C., o trabalho de organizar o épico virgiliano para publicação foi concretizado em pouco mais de um ano.

O conteúdo do *volumen*, fosse ele em poesia ou prosa, era disposto em colunas chamadas *aelides*, em grego. Sua largura variava em razão do tipo de escrita e natureza do conteúdo: um texto em prosa entraria facilmente em uma formatação quadriculada, enquanto um poema em hexâmetro dáctilo possuiria, naturalmente, linhas desiguais (entre treze e dezessete sílabas poéticas, de acordo com o número de pés dáctilos e espondêus). A evidência mais próxima para conjeturarmos o que seria um *volumen* especializado da *Eneida* foi resgatada das cinzas do Vesúvio no século XVIII. Um papiro de Herculano, terrivelmente mutilado e apenas parcialmente legível, contém trechos de um poema que narra o desfecho trágico de Antônio e Cleópatra, denominado *Carmen de Bello Actiaco* ou *Carmen de Bello Aegyptiaco*. Os fragmentos deste poema foram descobertos em meio a uma coleção de mais de 1800 rolos de papiro na biblioteca de uma suntuosa vila nos arredores de Herculano. Segundo a arqueóloga Joanne Berry (2007, p. 42), autora do livro *The Complete Pompeii*, a Vila dos Papiros, assim como o teatro de Herculano, foi encontrada ao acaso, no momento em que um fazendeiro escavava um poço e se deparou com uma enorme porção de fragmentos coloridos de mármore. Segundo a mesma autora, o edifício seria notável somente pela sua dimensão colossal, localização privilegiada (de frente para o mar) e pelas várias estátuas de bronze encontradas em seus jardins, não fosse a descoberta que a imortalizou nos anais da Arqueologia: um cômodo contendo milhares de papiros carbonizados.

Na Vila dos Papiros foram encontrados alguns poucos fragmentos de textos latinos, entre estes o já referido poema *Carmen de Bello Actiaco*, o que leva alguns otimistas a imaginarem que somente a seção grega da biblioteca foi escavada e que o setor de obras latinas ainda está por descobrir (BERRY, 2007, p. 43). Atualmente, o sítio virtual da *Herculaneum Society* disponibiliza um banco de dados com imagens digitalizadas das várias edições *The Oxford Facsimiles of the Herculaneum Papyri*, constituídas de apógrafos ou ilustrações dos papiros reunidos na *Boldeian Library*.² A edição do *Carmen de Bello Actiaco*, identificada pelo número de referência PHerc 817, foi organizada por C. Garuti. Deste poema, do qual não sabemos sequer a verdadeira extensão, restam apenas cinquenta e sete versos distribuídos em oito colunas. É, no entanto, um dos manuscritos mais antigos que se conhecem de um épico latino. Desconhece-se a autoria do poema, por vezes atribuída a Caio Rabírio, cujo talento poético é reconhecido por Veléio Patérculo e Quintiliano (Veléio Patérculo, *Historiae*, II, 36, 3; Quintiliano, *Institutio oratoria*, X, 1, 10; BENARIO, 1983, p. 1657). Dos temas de sua poesia, dedicou-se a narrar o confronto entre Antônio e Otávio, em razão disto é cogitado como um possível autor para o papiro de Herculano. O caráter extremamente lacunar do documento limita bastante a interpretação do conteúdo.

A modalidade de escrita empregada no papiro sugere que este fosse o trabalho de um escriba especializado. O *Carmen de Bello Actiaco* é também um dos primeiros registros em manuscrito da denominada *capitalis rustica* (ou *canonica*), termo cunhado para diferenciá-la da *capitalis quadrata*, que é característica dos monumentos de pedra, como arcos comemorativos, arquitraves de templos, pedestais de estátuas, entre outros. A *capitalis rustica* surge como uma escrita de execução rápida, mas não menos exigente, adequada para instrumentos leves como o cálamo ou a pena. Segundo Bernhard Bischoff (1990, p. 51), no livro *Latin Paleography, Antiquity and Middle Ages*, a *capitalis canonica* pertence ao grupo do que ele denomina "escrita construída", cuja execução depende de uma sequência precisa de golpes, não a esmo, mas técnica e organicamente determinados. As letras são construídas com a mão firme, apoiada no dedo mínimo. A pena não deve ferir a superfície da página ou ser chacoalhada no processo. Este tipo de escrita possui também sua variante epigráfica, denominada *scripta actuaria* típica dos anúncios eleitorais – *programmata* – encontrados em Pompeia (por exemplo, na *Via dell'Abbondanza*).³

² The Friends of Herculaneum Society, disponível em: <<http://www.herculaneum.ox.ac.uk/?q=papyri>>. Banco de dados com imagens, disponível em: <<http://163.1.169.40/cgi-bin/library?site=localhost&a=p&p=about&c=PHerc&ct=0&l=en&w=utf-8>>.

³ O qualitativo *actuaria*, "ágil", tem o propósito de diferenciar esta escrita da epigrafia permanente, cinzelada em pedra. Cabe lembrar que os *programmata*, anúncios eleitorais pintados sobre as fachadas das casas nas principais artérias de Pompeia, atendiam às demandas de publicidade dos candidatos às magistraturas municipais. A maioria eram anúncios de apoio de comerciantes e potentados locais aos seus candidatos favoritos. Desenhados em locais de intensa circulação, esses letreiros almejavam uma campanha eleitoral específica, depois eram apagados (por profissionais conhecidos como *dealbatores*) e substituídos por novos.

No final do século I d.C., a *capitalis rustica* se converte na escrita padrão (daí o adjetivo canônica) dos livros confeccionados no Império Romano e encontrada também nos *codices* tardo-antigos. Rompendo com a estrutura dos ângulos retos, as letras se inclinam levemente para a direita e se aguçam no processo de escrita, como é possível perceber na apografia do PapHerc 817.⁴

Em comparação com outros papiros em hexâmetro latino, a coluna do *Carmen de Bello Actiaco* é ligeiramente maior: com uma média de dezenove centímetros e meio de largura.⁵ Segundo George Houston (2014, p. 5), no livro *Inside Roman libraries. Book collections and their management in Antiquity*, a altura das folhas de papiros da biblioteca da Vila de Herculano oscila entre 19 e 24 centímetros de altura. William Johnson (2009, p. 259), no texto "The Ancient Book", escrito para o *Oxford Handbook Companion to Papyrology*, declara que os textos ptolomaicos em versos tendem a trazer um espaço reduzido, quase indistinto entre as colunas, enquanto os livros romanos buscam demarcar bem este espaço com uma margem de dois centímetros, aproximadamente. Considerando que uma coluna em verso comporta por volta de vinte hexâmetros, teríamos os seguintes valores para os livros da *Eneida*, caso estes seguissem uma formatação similar à do PapHerc 817.

Cumprido reconhecer que as estimativas acima seguem por parâmetro um *volumen* encontrado na biblioteca de uma vila aristocrática. O mais provável é que livros de tamanhos e formatações variados fossem encontrados no mercado, e alguns volumes da *Eneida* pudessem ser adquiridos ou confeccionados a um custo menor. Todavia, mesmo considerando os valores fornecidos por Johnson para um livro *standard* em hexâmetros latinos (coluna: 14 cm e espaço entre colunas de 1,5 cm), este quadro não tende a reduzir tanto as estimativas apresentadas acima (JOHNSON, 2009, p. 259). É razoável supor que a *Eneida*, por completo, fosse encontrada apenas em bibliotecas públicas (geralmente, mantidas pela munificência imperial ou de algum patrono) ou coleções de indivíduos abastados. Sabemos, por meio de Suetônio, que, pelo menos até o governo de Calígula,⁶ bustos – *imagines* – de Virgílio e Tito Lívio adornavam as bibliotecas de

⁴ Por apografia, compreende-se um tipo de reprodução desenhada criteriosa. Alguns *facsimiles* dos papiros de Herculano são apografias, uma vez que o original se desintegrou em razão do manuseio descuidado dos rolos canonizados. Optamos por trazer a apografia do PapHerc 817, uma vez que não encontramos uma fotografia de boa qualidade do papiro. Apografia da Coluna V ou E do *Carmen de Bello Actiaco*. Disponível em: <<http://www.herculaneum.ox.ac.uk/?q=papyri>>. Image Database disponível em: <<http://163.1.169.40/cgi-bin/library?site=localhost&a=p&p=about&c=PHerc&ct=0&l=en&w=utf-8>>.

⁵ Este dado é fornecido pelo classicista norte americano George Houston, com base na referência de A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores III* (LOWE, 1938, p. 385, *apud* HOUSTON, 2014, p. 109).

⁶ O biógrafo informa em uma passagem da *Vida de Calígula* que ele mesmo mandou remover todos os bustos (*imagines*) e escritos (*scripta*) de Virgílio e Lívio das bibliotecas, por considerar o primeiro um homem sem talento e o segundo um historiador prolixo e desleixado (Suet., *Cal.*, 34. 02). Antes disso, acrescenta que o imperador chegou a cogitar a abolição dos poemas homéricos, questionando-se porque não poderia ter o mesmo privilégio de Platão que o excluiu – e a todos os poetas em geral – de sua comunidade ideal (Suet., *Cal.*, 34. 02). Esta passagem da *Vida de Calígula* é,

Roma que continham também seus escritos (Suetônio, *Caligula*, 34, 02). Em razão das próprias limitações e custos do suporte, obras extensas como o épico de Virgílio, *As Metamorfoses* de Ovídio e, principalmente, a colossal *História Romana*, de Tito Lívio, eram comercializadas em *volumina* separados e, por consequência, alguns livros deveriam ter maior repercussão do que outros.

Tabela 1 – Valores estimados para os *volumina* da Eneida com base na formatação do PapHerc 817

Livro	Número de versos	Número estimado de colunas	Tamanho estimado do rolo de papiro (em metros)
I	756	37,8	8, 12 m
II	804	40,2	8,64 m
III	718	35,9	7,70 m
IV	705	35,25	7,57 m
V	871	43,55	9,36 m
VI	901	45,05	9,68 m
VII	817	40,85	8,78 m
VIII	731	36,55	7,85 m
IX	818	40,9	8,79 m
X	908	45,4	9,76 m
XI	915	45,75	9,83 m
XII	952	47,6	10,23 m

Temos razões para crer que estas obras circulassem de forma mais dinâmica do que a simples operação de compra e venda de volumes especializados. George Houston (2014) defende a existência de vários caminhos para a formação de coleções privadas: através, por exemplo, de cópias realizadas por homens livres ou por escravos a partir de exemplares emprestados de amigos ou bibliotecas. Indivíduos que não estivessem dispostos a produzir sua cópia de maneira artesanal poderiam, ainda, recorrer ao comércio de volumes usados ou encomendá-los a um revendedor, que negociava exemplares de toda sorte. Desde livros recentemente copiados e revendidos como muito raros até os pretensos manuscritos autorais de Virgílio ou Cícero negociados no mercado a peso de ouro. Plínio, o Antigo, e Aulo Gélvio atestam a popularidade desses denominados

por vezes, usada para justificar a ausência de retratos positivamente identificados como bustos de Virgílio. Se, de fato, o imperador levou adiante uma *damnatio* das imagens do poeta e se esta foi definitivamente bem-sucedida, como explicar as menções de Sêneca, nas *Epístolas Morais*, aos artistas reproduzindo Virgílio em cores (Sêneca, *Epistulae*, 58, 20)? Uma passagem igualmente interessante da *História Augusta*, por ser quase uma inversão do excerto suetoniano, depõe sobre a devoção do imperador Severo Alexandre, que costumava manter as imagens de Virgílio, Platão e dos heróis homéricos em uma espécie de segundo larário (*Historiae Augustae, Alexander Severus*, 31, 04).

manuscritos autógrafos do mantuano. O primeiro assegura ter visto, na casa do poeta e mais distinto cidadão, Pomponio Secundo, documentos dos irmãos Tibério e Caio Graco, redigidos de próprio punho, assim como manuscritos de Cícero, do imperador Augusto e de Virgílio (Plínio, *Naturalis Historia*, XIII, 83). Gélio, por sua vez, recorda que Fido Optato, um gramático de considerável reputação, em Roma, o havia mostrado uma cópia de "admirável antiguidade do Segundo Livro da *Eneida*" – *librum Aeneidos secundum mirandae vetustatis* –, comprada em Sigilária por vinte áureos e que acreditavam ter pertencido ao próprio Virgílio (Aulo Gélio, *Noctes Atticae*, II, 3, 5).

Marcial, em seus *Epigramas*, depõe sobre a variedade do mercado de livros em Roma, inclusive sobre os preços discrepantes. Lançando injúrias sobre o plagiador de seus versos, afirma que um bom poeta não pode ser feito com um volume barato – *tomus uilis* – e com a ninharia despendida para copiá-lo (Marcial, *Epigrammata*, I, 66). Ou seja, entre seis e dez sertércios. Em outro epigrama, afirma que um livro bem polido com a pedra pômice e adornado com púrpura poderia ser adquirido pela quantia de cinco denários (Mart., *Ep.*, I, 172). Marcial ainda informa sobre a existência de lojas no Argileto (*Argiletana Tabernas*), que comercializavam seus livros, e sobre o fim dado aos volumes sem valor (destino que não desejava para os seus poemas): ou eram reaproveitados pelos vendedores de carne salgada ou eram utilizados (o lado do verso desses papiros) para exercícios escolares (Mart., *Ep.*, I, 3; IV, 86). É difícil imaginar um material dispendioso como o papiro tendo um fim semelhante, pelo menos, não até que se esgotassem todas as outras possibilidades de uso, como os papiros que eram raspados e reutilizados pelos alunos até a exaustão. Cabe identificar aqui o uso de uma hipérbole do poeta com o provável intuito de escarnecer sobre o ostracismo ao qual estavam sujeitos os poetas. Todavia, mesmo uma figura de linguagem que busca salientar o ridículo através do exagero precisa encontrar algum respaldo na experiência histórica, principalmente para que faça sentido para os interlocutores.

Além do *recto* (lado em que as fibras correm horizontalmente) recorria-se, por razões de economia (ou para anotações), ao verso do papiro (parte em que as fibras correm verticalmente). Um *volumen* escrito de ambos os lados é denominado pelos papirólogos um opistógrafo. De acordo com George Houston (2014, p. 7), a grande maioria dos opistógrafos são casos de reaproveitamento de volumes literários que, por alguma razão, deixaram de ter valor e, por sorte, não foram inutilizados. Por volta de cento e oitenta papiros deste tipo foram encontrados em Oxirrinco,⁷ alguns deles, exercícios escolares,

⁷ No final do século XIX foi descoberto, nas ruínas desta cidade egípcia, uma quantidade significativa de papiros de diversas naturezas e períodos. Os textos foram encontrados em meio às pilhas de refugos do que parece ser uma escola de escribas que remonta ao Período Helenístico.

outros, textos copiados por escribas profissionais. É plausível que uma obra copiada no verso de um papiro tivesse um valor comercial inferior ao de um exemplar que utilizasse apenas o *recto*.

Para além da divulgação literária, podemos falar de um uso escolar de Virgílio que se tornou, já na Antiguidade, uma referência do uso normativo do latim dito “clássico”, assim como da arte oratória. Na escola, aprendia-se a ler e escrever com Virgílio e Horácio. Os garotos praticavam a memorização de versos ou trechos inteiros de seus poemas para serem recitados em momentos oportunos. De acordo com Robert Kaster (2001, p. 319), no capítulo “Controlling Reason: Declamation in Rethorical Education in Rome”, escrito para o compêndio *Education in Greek and Roman Antiquity*, o cultivo da declamação poética era uma peça chave na educação romana, principalmente para aqueles adolescentes que davam continuidade aos estudos para além da instrução do *grammaticus*. Na opinião desse autor, a declamação é uma forma discursiva cujas estruturas, metas e truques são familiares a todos os gêneros literários da Antiguidade (KASTER, 2001, p. 319).

Encontramos, nas *Sátiras* de Juvenal, uma breve alusão aos volumes escolares destinados ao estudo dos poemas virgilianos. Na sétima sátira, o poeta refere-se ao aspecto encardido das efígies dos poetas Horácio e Virgílio, estampadas em alguns volumes, em razão da fuligem das lucernas e pela manipulação constante dos alunos (Juvenal, *Satura*, VI, 225-227). Já Quintiliano, no célebre tratado sobre a *Instituição Oratória*, redigido por volta de 90 d.C, insere Virgílio entre os autores de leitura obrigatória na formação do bom orador. Nos doze livros que compõem a obra, o mantuano é citado amiúde como um exemplo a ser emulado em vários aspectos: o uso imbatível que faz de ornamentos aqui empregados como sinônimo de palavras arcaizantes (Quint., *Inst.*, VIII. 03.24). O emprego refinado de alegorias, para o qual Quintiliano evoca uma passagem das *Bucólicas*, e o uso sagaz da ênfase pelo poeta são igualmente elogiados no tratado sobre a oratória (Quint., *Inst.*, VIII, 06, 46-47; Virgílio, *Eclogae*, IX, 07-10). Para Quintiliano, Virgílio é mestre na arte de extrair sentido oculto de uma frase e usa como modelo a fala de Dido, no Livro IV da *Eneida* (Quint., *Inst.*, IX, 02, 64; Virgílio, *Aeneis*, IV, 550-551).

[*non licuit thalami expertem sine crimine vitam
degere more ferae, talis nec tangere curas*]

Poderia eu não ter vivido uma vida inocente, como as feras,
sem provar tão cruéis angústias?

Na interpretação do autor da *Institutio Oratoria*, a queixa da rainha cartaginesa sobre a vida livre de matrimônio é transformada em veículo para enfatizar o quanto essa situação não convinha aos humanos e sim aos animais. As repetidas comparações com

Homero denotam que o mantuano ocupava um papel importante no cânone educacional da época de Quintiliano. Na apreciação dos autores épicos, declara que, assim como Homero foi para os gregos, Virgílio representaria um começo auspicioso para os romanos.

Esta posição de referencial curricular parece não ter mudado muito até o século IV d.C., quando vemos Agostinho se queixar,⁸ logo no início das *Confissões*, de ter sido forçado a declamar, na juventude (e provavelmente de memória), os versos da ira de Juno do Livro I da *Eneida* (Agostinho, *Confessionum*, I, 17; Verg., *A.*, I, 37-49). Virgílio, por sua vez, aparece com relativa constância nos escritos agostinianos, principalmente nas alusões à formação cultural dos romanos e ao cotidiano escolar. No tratado *Sobre a Música* (II, 2, 2), por exemplo, simula um diálogo entre o mestre e o aluno, na análise métrica de passagens da *Eneida*, em especial, do verso da proposição: “Eu canto as armas e o varão primeiro que de Tróia [prófugo] às praias [...]” – *arma uirumque cano, Troiae qui primus ab oris*. Em outra obra, Agostinho nos informa que um garoto poderia ser culpado de barbarismo e severamente chicoteado caso se apoiasse em algum verso de Virgílio para justificar qualquer liberdade gramatical do latim (Agostinho, *De moribus manichaeorum*, XXII, 25). Tal observação demonstra o quanto os alunos deveriam estar familiarizados, mesmo que pela repetição, com os versos do mantuano a ponto de quererem usar seus expedientes poéticos como um precedente.

Nada parece mais representativo do uso escolar de Virgílio e, principalmente, da *Eneida* que os exercícios de escrita e memorização encontrados em diversas províncias do Império. Descoberto pelo arqueólogo e egiptólogo britânico Flinders Petrie, no final do século XIX, um papiro, em Hawara, traz o mesmo verso de Virgílio repetido sete vezes. Divulgado pela primeira vez por A. H. Sayce, atualmente, o *P. Hawara 24* integra a coleção do *University College* de Londres e pode ser visualizado, integralmente, no site da Universidade da Califórnia (UCLA).⁹ O sítio de Hawara localiza-se ao sul da depressão do Oásis do Fayum e da cidade chamada de Shedet, no Egito faraônico, um importante centro de culto ao deus crocodilo Sobek. Petrie escavou ao norte da pirâmide de Amenófis III, no ano de 1888, encontrando papiros do primeiro e segundo séculos, e uma vasta necrópole com 146 esquifes do período romano, contendo retratos pintados, as famosas “Múmias do Fayum”. Diferentemente de Oxirrinco, estes papiros são provenientes de contexto funerário. O famoso papiro da *Iliada* (*P. Hawara 59*), conhecido como “Homero de Hawara”, jazia enrolado sob a cabeça da múmia de uma jovem senhora, declara Sayce,

⁸ Agostinho nasceu em Tagaste, na Numídia. Estudou em Milão, onde se converteu ao cristianismo no ano de 386. No ano de 396, tornou-se bispo de *Hippo Regius*, na Numídia, onde terminou seus dias. Um dos Doutores da Igreja, é considerado uma importante referência teológica e filosófica para a Cristandade.

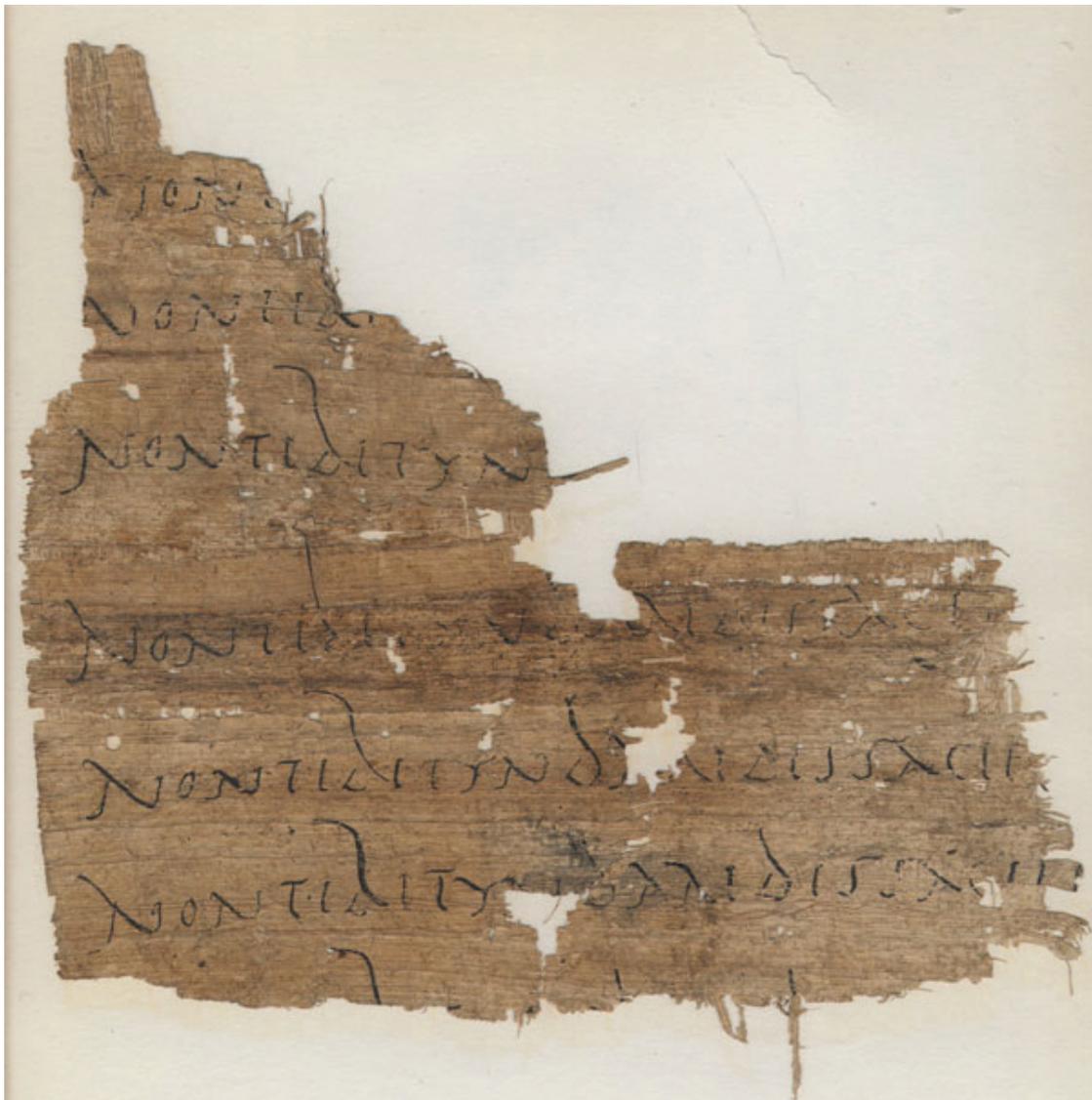
⁹ *The Hawara Papyri*. Disponível em: <<http://www.ucl.ac.uk/GrandLatMisc/hawara/index.html>>.

no capítulo "The Papyri", publicado no boletim de escavação *Hawara, Bihamu e Arsione* (SAYCE, 1889, p. 24). A coleção é composta de papiros redigidos em três línguas diferentes (copta, grego e latim), de períodos e tipologias variadas: entre escritos de Xenofonte, Platão e Homero, foram descobertos documentos de natureza jurídica, como declarações de compra e venda de propriedades e o rascunho de um testamento. Sobre o papiro escolar da *Eneida* (Figura 1), apenas a quarta, a quinta e a sexta linhas do *recto* estão legíveis, podendo-se nestas distinguir o início de um verso do Livro II, 601, da *Eneida*:

Non tibi Tyndaridis facies [inuisa Lacaenae]

Não te seja odiosa a aparência da Tindárida Lacena.

Figura 1 – P Hawara 24. Facsímile do *recto* do papiro



Fonte: Disponível em: <http://www.ucl.ac.uk/GrandLatMisc/hawara/papydata/phaw_024.htm>. Acesso em: 21 set. 2015.

Tindárida (patronímico) Lacena é claramente uma alusão a Helena, cujo pai adotivo era Tíndaro e *lacaena*, do grego Λάκαινα, sendo o referente latino para a mulher espartana. O hexâmetro acima é uma exortação de Vênus para Enéias, que se enche de furor pela desdita Troia, ao ver o palácio tomado pelos gregos e seu rei cruelmente imolado (Verg., *Aen.*, II, 588-621). *Inuisa Lacaenae* entre colchetes é a parte faltante do hexâmetro. O fragmento mede 19,5 cm por 18 cm e o conteúdo do verso do papiro, pouco legível, é de autoria desconhecida.

Como é possível perceber no *facsimile* acima, o verso de Virgílio foi copiado em uma cuidadosa escrita cursiva. Segundo Juan-Josè Marcos Garcia (2014, p. 16), em seu manual de paleografia latina, é senso comum tomar cursivo como sinônimo de um discorrer contínuo de letras, o que não é precisamente verdadeiro para a escrita cursiva romana. A cursiva latina, diferentemente da *capitalis*, é o tipo de escrita para uso corriqueiro, utilizada em contratos mercantis, livros de contas, correspondência e anotações escolares. Este termo genérico designa uma ampla variedade de usos cursivos da escrita latina, na qual a forma das letras é influenciada pelo tipo de instrumento (um *calamus* ou um *stilus*), assim como pelo suporte (uma tabuleta de cera, um papiro, uma parede em Pompeia).

Por se tratar de um papiro escolar, podemos perceber certo esmero no desenho das letras, como o traçado mais aberto do 'n' de *non* ou o 'f' e a letra 'e' de *facies*, que nas tábuas de cera ou grafitos pompeianos. Com a mesma diligência, procurou diferenciar bem o 'b' de *tibi* da letra 'd' de *Tyndaridis* pelo alongamento do traço perpendicular para a esquerda.¹⁰ Diferentemente do tipo de escrita do papiro de Herculano, é notável o uso de uma *scripta continua* no *P Hawara 24*, isto é, sem a separação das palavras, seja por meio de espaços ou *interpuncta*.

Mais ao sul do Fayum, um papiro semelhante a este foi identificado em um verdadeiro manancial de manuscritos cuja descoberta, no final do século XIX, teve significativo impacto epistemológico na crítica dos textos clássicos. Trata-se do depósito de refugio da cidade de Oxirrinco ou Οξυρρύγχου Πόλις, assim conhecida no período helenístico, sendo a terceira maior cidade do Egito Ptolomaico. Por ser uma região desprovida de fastosos monumentos, pirâmides ou hipogeus que chamassem a atenção dos caçadores de tesouro, o sítio passou despercebido até 1896, quando dois jovens arqueólogos, Bernard Grenfell e Arthur Hunt, começaram a escavar nos arredores da antiga cidade. Junto a montanhas de refugio, encontraram um inigualável depósito de papiros em língua grega, latina e copta, de um arco cronológico que vai do primeiro ao sexto séculos. Resta dizer que apenas um

¹⁰ Para maiores detalhes, conferir a explicação histórico-etimológica e o estudo estilístico deste tipo de escrita elaborados por Bernhard Bischoff, assim como as tabelas *Wax-tablet script* e *Old and Later Roman cursive* (BISCHOFF, 1990, p. 56; 61-66).

décimo dos documentos é constituído de textos literários, manuscritos bíblicos e teológicos, em sua maioria, bem fragmentados. O restante é constituído por testamentos, registros de propriedade, contratos de compra e venda, entre outros. Esta porcentagem de um décimo inclui trechos dos poemas homéricos (em mais de cem papiros), fragmentos das odes de Píndaro, poemas de Safo, Alceu, trechos de peças teatrais de Eurípedes e comédias de Menandro. Apenas para citar alguns nomes conhecidos de uma lista bastante extensa. Entre os achados literários mais importantes em língua latina, encontra-se o epítome dos livros XXXVII-XL e XLVIII-LV de Tito Lívio (P. Oxy 0668).

Já em 1889, Grenfell e Hunt deram início a um hercúleo esforço de catalogação, publicação e tradução dos papiros, sucedidos por outros pesquisadores. Até os dias atuais, oitenta volumes do *Oxyrhynchus Papyri* já foram publicados.¹¹ Os papiros encontram-se distribuídos entre instituições e museus de prestígio pelo mundo, como o Museu Egípcio, do Cairo; o *Metropolitan Museum*, de Nova York; e o *Ashmolean Museum*, da Universidade de Oxford. Virgílio está também representado em Oxirrinco. Até a data de hoje foram identificados e devidamente catalogados quatro documentos com trechos da *Eneida*. Em ordem cronológica:

P. Oxy 3554 – verso de um papiro, datado do segundo século, contendo dois versos do Livro XI da *Eneida*, versos 371-372.

P. Oxy 1098 – fragmento de *velum* na forma de *codex*, datado entre os séculos IV e V com trechos do Livro II da *Eneida*, versos 16-23 (*recto*) e 39-46 (verso).

P. Oxy 31 – fragmento de papiro datado do quinto século, parte de um *codex*, contendo duas passagens do Livro I versos 457-467 (*recto*); 495-507 (verso).

P. Oxy 3553 – fragmento de pergaminho na forma de *codex*, datado também do quinto século, contendo duas passagens do Livro I 615-621 (*recto*) e 622-628 (verso). Neste último, o texto foi escrito em colunas estreitas com cada palavra sendo glosada em grego e latim.

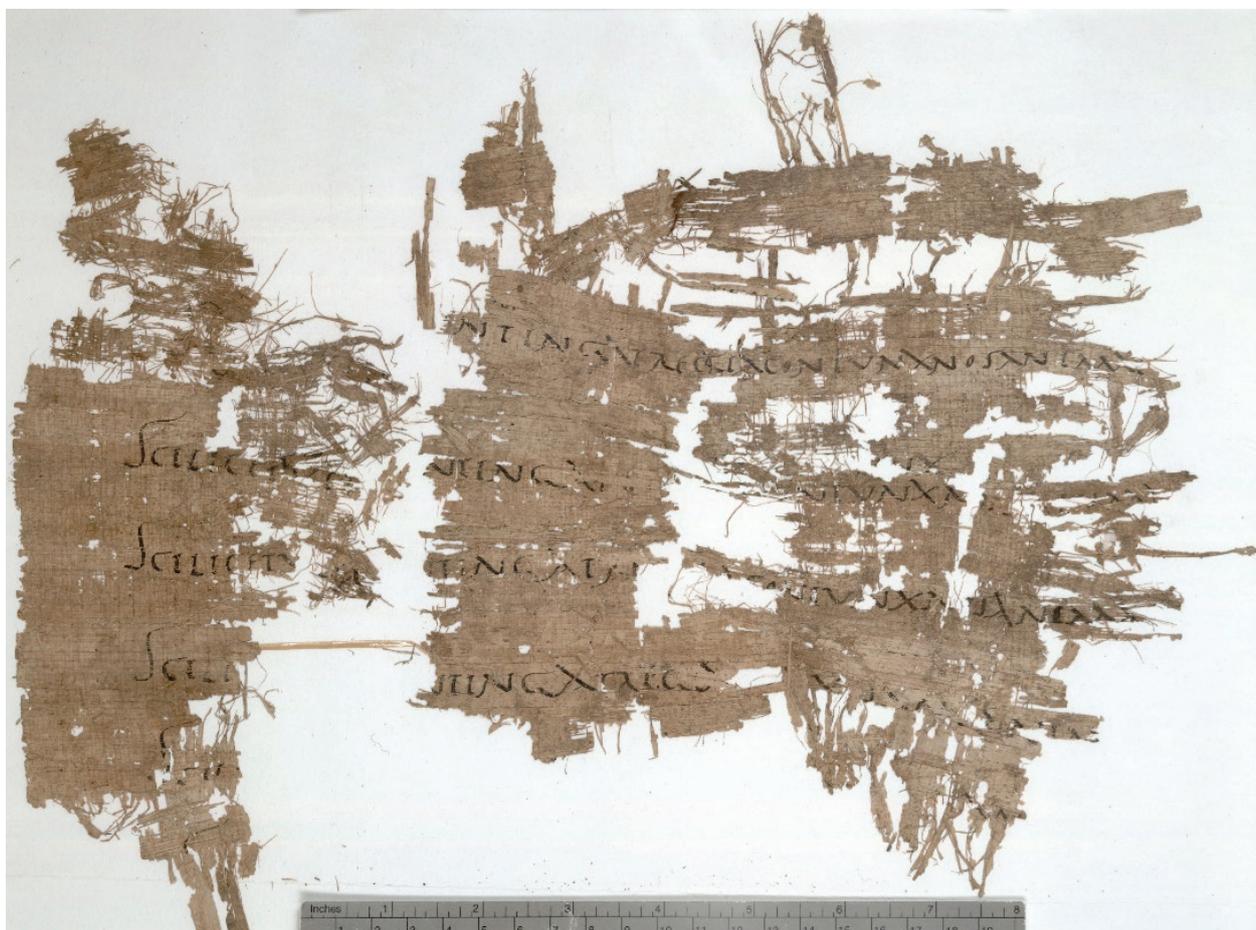
Dos quatro documentos mencionados acima, apenas o primeiro (*P. Oxy 3554*) pertence à tipologia do papiro *Hawara 24*, os demais são fragmentos de livros no formato *codex*, escritos em *capitalis* (*P. Oxy 1098*) e uncial latina (*P. Oxy 31* e *P. Oxy 3553*). Publicado pela primeira vez em 1983, no Volume L do *Oxyrhynchus Papyri*, o papiro de número 3554 (Figura 2) pertence à coleção da *Sackler Library*, de Oxford. Os hexâmetros da *Eneida* foram copiados no verso de uma lista contendo nomes próprios gregos.

*scilicet ut Turno contingat regia coniunx,
nos animae [uiles, inhumata infleaque turba
sternamur campis]* (Verg., *A.*, XI, 371-373).

¹¹ Oxyrhynchus Online. Disponível em <<http://163.1.169.40/cgi-bin/library?site=localhost&a=p&p=about&c=POxy&t=0&l=en&w=utf-8>>.

Que! Para Turno obter régia consorte
 nós, almas vis, turba insepulta, turma
 não pranteada os campos juncaremos?
 (Verg., A., XI, 371-373).

Figura 2 – P. Oxy 3554 – Facsímile do verso do papiro



Fonte: Disponível em: <<http://www.csad.ox.ac.uk/poxy/papyri/vol50/pages/3554.htm>>. Acesso em: 21 set. 2015.

O trecho é parte do discurso provocativo de Drances, que busca desqualificar o rival, Turno, perante o conselho de nobres, por querer levar adiante a guerra contra os troianos no Livro XI da *Eneida*. Tal como aparece no *facsimile*, os dois versos foram copiados em escrita contínua, sem qualquer sinal de separação entre os hexâmetros. Como não adotou o critério métrico de separação dos versos, é provável que o escriba tenha reproduzido a sentença até o final, que termina com o acusativo *campis* no verso 373. Das seis linhas do papiro, apenas as quatro primeiras são parcialmente legíveis. Por se tratar de um exercício de escrita, percebe-se um cuidado, semelhante ao do P. Hawara 24, na diferenciação das letras e a caligrafia apresenta já uma tendência para o uncial latino.

No que parece ser também um exercício de escrita, porém de um contexto militar, o nome de Eneias é repetido duas vezes no verso das *acta diurna* de uma guarnição romana estacionada em Alexandria. Pertencente à *Biblioteca Medicea Laurenziana*, de Florença, o papiro é de procedência incerta, adquirido no mercado de antiguidades da cidade do Cairo por M. Norsa. A frente do papiro PSI 1307 conserva um registro detalhado (em cursiva latina) dos postos e turnos de guarda deste destacamento militar.¹² Em letras grandes e vistosas (*capitalis rustica*), AENEAS DARDANIAE aparece duas vezes na parte inferior do verso do papiro. As letras possuem 2,3 cm de altura e 1 cm de largura. Serena Ammirati (2009, p. 20), na tese de Doutorado *Bibliologia e Codicologia del Libro Latino Antico*, declara não estranhar um exercício de escrita em *capitalis* e cita o Papiro Michigan 459, que contém este mesmo tipo padrão de escrita em ambos os lados. As palavras são muito provavelmente de inspiração virgiliana, muito embora não formem parte de nenhum verso conhecido do mantuano. No papiro de Alexandria, *Dardaniae* aparece com morfema de genitivo, que se traduz por “Eneias da Dardânia” ou “Eneias da Região dos Dardânios”. Por sua vez, Dardânio aparece como epíteto de Eneias em quatro passagens da *Eneida* (Verg., *A.*, I, 494; VI, 169; XI, 472; XII, 613) e como epíteto de Anquises em mais outras duas (Verg., *A.*, I, 607; IX, 647). Tanto o epíteto Dardânio quanto o topônimo Dardânia remetem a Dardano, semideus e ancestral longínquo de Eneias. Essa associação não parece alheia ao suposto escriba/soldado que reaproveitou o verso de um boletim informativo, já em desuso, para praticar sua caligrafia.

O *Papiro de Alexandria* não é a única evidência da familiaridade dos legionários romanos com os poemas virgilianos ou, melhor dizendo, da localização de seus versos em um contexto militar. Um dos mais antigos registros literários da *Eneida* provém de Masada, cidadela sobre o Mar Morto, cercada e capturada pelos romanos entre 73-74 d.C. Dessa mesma fortaleza provêm numerosos testemunhos em línguas diversas (grego, latim e aramaico). Os papiros latinos estão vinculados à permanência dos soldados romanos por ocasião da Guerra Romano-Judaica. Um destes fragmentos de papiro contém uma citação do Livro IV, 9 (verso).

[An]na [s]or[o]r quae me susp[ensam] insomnia terrent

Anna, irmã, que sonhos me agitam e me atemorizam

Essas palavras são pronunciadas por Dido a Ana e representam um prenúncio do desastre iminente, ou seja, a partida do troiano e o suicídio da rainha. Nos versos seguintes,

¹² PSI é a sigla para *Papiri della Società Italiana*.

Ana confessa à irmã estar se consumindo em desespero e fortemente encantada pelo novo hóspede, Eneias. Juntamente com os grafitos de Pompeia, que trazem citações de versos da *Eneida*,¹³ o papiro de Masada atesta a rápida difusão do épico virgiliano no século I d.C. Por mais romântica que pareça a ideia de um legionário romano transportando para a Judeia um *volumen* com o IV Livro da *Eneida*, podemos interpretar essa citação como um reflexo da memorização escolar ou da veiculação oral de versos e passagens isoladas do poema. Mesmo para nós, contemporâneos, pouco compromissados com a tarefa da memorização, não é difícil citar de cabeça o verso de abertura de *Os lusíadas* ou qualquer dos epítetos e adjetivos machadianos: a quem mais poderíamos nos referir com a fórmula “cigana de olhos oblíquos e dissimulada”? Inclusive, parte dos estudiosos classifica o *P. Masada 721* como pertencente à tipologia das *exercitationes scribendi*, pelo simples fato de os versos estarem reproduzidos no lado transfibral e em uma folha isolada, não proveniente de um *volumen* (AMMIRATTI, 2009, p. 18).¹⁴ Por sua vez, sobre o *recto* do papiro, existe uma sequência de palavras fragmentárias incompatíveis com qualquer autor conhecido do *corpus* latino. Segundo Ammiratti (2009, p. 18), a análise paleográfica sugere que o escrevente fosse alguém com certo nível de educação gráfica, possivelmente operando em uma unidade militar. O *P. Masada 721* encontra-se publicado em *Masada II: The Yigael Yadin Excavations 1963-1965*, editado por H. M. Cotton e J. Geiger (1989, p. 31-35).

Os versos da *Eneida* eram conhecidos também nas casernas militares da porção ocidental do Império. Na década de 1970, mais de 600 tabuletas com escritos diversos foram encontradas em Vindolanda, um forte romano situado a cerca de dois quilômetros ao sul da Muralha de Adriano. R.E. Birley, arqueólogo responsável pela escavação do complexo militar, sugere cinco períodos de ocupação que vão de 85 d.C. a 130 d.C., pelos quais o forte conheceu processos de ampliação de suas estruturas e fases de estagnação. Estas tabuletas escritas foram localizadas nos diferentes estratos de ocupação, geralmente

¹³ Juntamente com os papiros escolares, encontramos nas paredes de Pompeia alguns dos mais antigos testemunhos dos poemas de Virgílio. Até o estágio atual da pesquisa, foram documentados um total de treze grafitos que reproduzem ou recriam o verso da proposição da *Eneida*. Um dos mais célebres exemplares destas recriações – algumas fiéis à métrica do hexâmetro dáctilo – encontra-se na parede exterior da casa de Fábio Ululitremulo, perto de uma pintura que retrata a fuga de Eneias com Anquises e Ascânio (supostamente, uma reprodução do grupo escultórico de Eneias que estava alojado no Edifício de Eumachia, no centro de Pompeia, e do qual restou apenas a inscrição). Ululitremulo, proprietário de uma fulônica (espécie de tinturaria romana), utilizou o verso de Virgílio para homenagear os *fulones* (indivíduos que trabalhavam lavando e tingindo tecidos ou peças de couro): *FULLONES ULULAMQUE CANO, NON ARMA VIRUMQUE* – “Canto os *fulones* e a coruja, não as armas e o homem” (CIL, IV. 9131). A coruja é supostamente uma referência à deusa Minerva, protetora dos *fulones*, e ao próprio cognome *Ululitremulus*, que é formado da junção de *ulula*, “coruja” + *tremulus*, “trêmulo” (MILNOR, 2009, p. 298-300). Sobre a reprodução e reapropriação dos versos de poetas nos grafitos de Pompeia, conferir o recente trabalho de Kristina Milnor, intitulado *Graffiti and the Literary Landscape in Roman Pompeii* (2014).

¹⁴ Ziolkowski e Putnam (2008, p. 44), no livro *Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, julgam esta hipótese improvável, mas não justificam sua discordância com qualquer argumento.

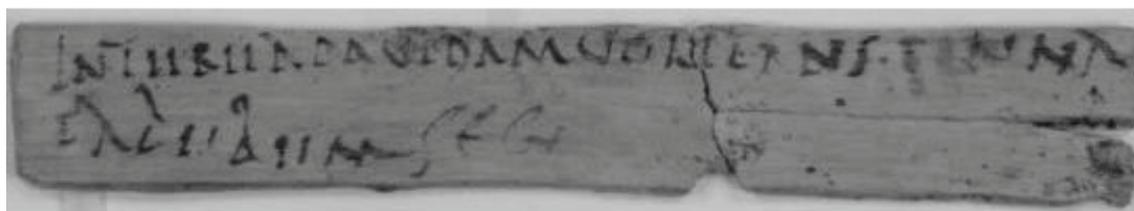
em áreas de refugio do forte. De acordo com Allan Bowman e David Thomas, na introdução do *The Vindolanda Writing Tablets (Tabulae Vindolandenses II)*, “estes depósitos, alguns dos quais mostram sinais de incineração, parecem ser o resultado do despejo sucessivo de lixo e contêm uma grande variedade de outros restos orgânicos e artefatos” (BOWMAN; THOMAS, 1994). O *corpus* das tabuletas de Vindolanda contém uma mistura de cartas, documentos pessoais e administrativos, que foram descartados na medida em que a área do setor sul do forte sofreu ampliações. Os editores enfatizam que os locais onde as tabuletas foram encontradas não coincidem exatamente com os edifícios da administração ou qualquer coisa que pareça um arquivo de registros (*tabularium*), mas, por sorte, alguns exemplares da correspondência do *praetorium* sobreviveram. Preservadas no *British Museum*, o texto das 752 tabuletas, até recentemente encontradas neste complexo militar, foi traduzido e publicado nas quatro edições do *Tabulae Vindolandenses*, sendo a última datada de 2010. As duas primeiras edições deste *corpus* estão publicadas em uma plataforma de busca *online*.¹⁵

Amplamente variada, esta documentação revela muito sobre a rotina do forte, como a compra de víveres e acordos firmados com negociantes para o fornecimento de peles. Um dos documentos mais comentados da coleção, datado por Birley por volta do ano 100 d.C., é um convite recebido pela esposa do prefeito da nona coorte, Sulpícia Lepidina, para uma festa oferecida por Cláudia Severa, mulher do comandante de outro forte da região (*T. Vind 291*; BIRLEY, 2005, p. 85). Outra tabuleta, igualmente (*T. Vind 118*) intrigante, contém o seguinte verso do Livro IX, 473, da Eneida, arranjado em duas linhas:

1 INTEREA PAVIDAM VOLITANS PINNA
2 TA P(?).UBEM seg.

Neste meio tempo a [fama] alada esvoaçando
pela aterrorizada cidade.

Figura 3 – TVind 118. *Facsimile* da tabuleta



Fonte: Disponível em: <<http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/index.shtml>>. Acesso em: 14 out. 2015.

¹⁵ O site é parte do Programa *Script, Image and The Culture of Writing in the Ancient World*, subsidiado pela Andrew W. Mellon Foundation. Disponível em: <<http://vindolanda.csad.ox.ac.uk/index.shtml>>.

Do ponto de vista paleográfico, a escrita é classificada como bilinear, com alternância entre capitais maiúsculas e letras cursivas (BOWMAN; THOMAS, 1994). As letras *I, N, R, A, V, D, M, O e L* seguem o estilo da *capitalis rustica*, pela distinção entre traços sólidos e delgados, e com algumas finalizações em serifas. Já o 'p' segue a forma da minúscula cursiva, sem a volta convencional do topo e a letra 'e' está representada pelos dois traços verticais paralelos \, tal como nos grafites pompeianos e nas tabuletas de cera. Seria esperado que o escriba completasse o hexâmetro com o sintagma preposicionado *per* seguido do acusativo *urbem* e aquilo que se consegue ler, mais claramente, são apenas as letras 'b', 'e' 'm' traçadas em cursiva latina. Bowman e Thomas (1994) sugerem duas interpretações possíveis para os caracteres ilegíveis: 1) as letras antes de *bem* podem ser um 'p' seguido de 'e', ambos em cursiva latina, tomando-se *pebem* como um deslize ortográfico para *pe[rur]bem*; 2) as letras antes de *bem* podem ser um 'p' (como abreviação de *per*) seguido de 'u' traçados em minúscula cursiva, e desta forma o escriba teria omitido o 'r' ao escrever *urbem*.

O trecho em evidência descreve como, rapidamente, a fama anunciou a morte dos audaciosos combatentes troianos, Niso e Eurílo, cujas cabeças foram ostentadas em lanças pelos rútuos (Verg., *Aen.*, IX, 420-470). A tabuleta em questão foi encontrada em duas partes fragmentadas, que, reunidas, formam uma unidade de 10 cm de comprimento e 1,5 cm de altura. O lado reverso (*T. Vind 331*) contém o rascunho de uma mensagem que, uma vez não terminada, foi reaproveitada para exercício de escrita. Aparentemente, não existe qualquer intenção do escrevente de emendar o próximo verso da *Eneida* na linha seguinte, deixando um grande espaço em branco depois de *ubem*. Em uma caligrafia diferente e dimensão maior, as letras *SEG* parecem ter sido adicionadas ao final do verso. Com base em outros exercícios de escrita, esta sequência de letras foi interpretada como uma abreviação de *segnis*, "preguiçoso", "vagaroso", ou *segniter*, "vagarosamente". Uma repreensão do corretor, suposto *literator*?

Em vista do caráter propriamente sintético de uma publicação em periódico, buscamos tangenciar algumas questões pertinentes à circulação das obras literárias na Antiguidade romana. Estes exemplares de *exercitationes scribendi*, de procedências variadas, sugerem a rápida disseminação dos versos da *Eneida* e correspondem ao uso escolar/mnemônico de Virgílio, anunciado amiúde pelos autores da Antiguidade. No caso desse autor específico, a evidência codicológica converge na maioria esmagadora das linhas e a documentação papirológica é restrita (31 papiros contabilizados até a recente data) em comparação, por exemplo, a Homero, com mais de dois mil papiros, considerando a *Iliada* e *Odisseia*. Os poemas virgilianos circulavam em uma ampla gama de edições, em *volumina*, que vão desde aquelas manufaturadas em papiros de qualidade superior e grafia rebuscada, com estampas de luxo e comercializados nos mercados de livro, até

cópias improvisadas para propósitos escolares. Para além dos exageros de Propércio, que antes de vir a público anuncia a *Eneida* como um épico destinado a sobrepujar Homero, os papiros de procedência arqueológica trazem alguma luz acerca das apropriações, usos e da difusão do épico virgiliano nos quadros mais variados do Império Romano, em um espectro que vai dos fortes da Bretanha até a Judeia.

Referências

Documentação textual

- AGOSTINHO. *Obras completas*. Edición bilingüe de V. Capánaga. Madrid: BAC, 1986.
- GELLIUS. *Attic nights*. Translated by John C. Rolfe. Harvard: Harvard University Press, 1927.
- HORACE. *Odes*. Translated by Niall Rudd. Harvard: Harvard University Press, 1927.
- _____. *Satires*. Translated by H. Rushton Fairclough. Harvard: Harvard University Press, 1926.
- JUVENAL. *Satires*. Translated by G. Ramsay. London: William Heinemann, 1928.
- MARTIAL. *Epigrams*. Translated by D. R. Shackleton Bailey. Harvard: Harvard University Press, 1993.
- PLINY. *Natural History*. Translated by W. H. S. Jones. London: William Heinemann, 1961.
- QUINTILIAN. *The orator's education*. Translated by Donald A. Russel. Harvard: Harvard University Press, 2001.
- SENECA. *Epistles*. Translated by Richard M. Gummere. Harvard: Harvard University Press, 1925.
- SERVIUS HONORATUS. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Edited by Georgius Thilo and Hermannus Hagen. Leipzig: Teubner, 1881.
- SUETONIUS. *Lives of famous men*. Translated by John Carew Rolfe. London: William Heinemann, 1914.
- _____. *The lives of the twelve Caesars*. Translated by John Carew Rolfe. London: William Heinemann, 1914.
- THE HISTORIA AUGUSTA. Translated by David Magie. London: Loeb Classical Library, 1921.
- VELLEIUS PATERCULUS. *Roman History*. Translated by Frederick W. Shipley. Harvard: Harvard University Press, 1966.
- VERGILIVS. *Opera*. A cura di Remigius Sabbadini. Roma: Typis Regiae Officinae Polygraphicae, 1930.
- VIRGIL. *Aeneid*. Translated by Rushton Fairclough. London: William Heineman, 1916.
- VIRGILIO. *Bucólicas*. Traducción de Pablo Ingberg. Buenos Aires: Losada, 2004.

- _____. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Brasília: Editora da UnB, 1983.
- _____. *Eneida*. Traducción de Eugenio de Ochoa. Buenos Aires: Losada, 2004.
- _____. *Eneida*. Tradução de José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2004. I. IX-XII.
- _____. *Eneida*. Tradução de Odorico Mendes. Campinas: Editora da Unicamp, 2005.
- _____. *Eneide*. Traduzione di Vittorio Sermoni. Milano: Bur Rizzoli, 2007.
- _____. *Geórgicas*. Traducción de Alejandro Bekes. Buenos Aires: Losada, 2007.
- _____. *Eneida Portuguesa*. Tradução de João Franco Barreto. Lisboa: Imprensa Nacional, 1981.

Documentação epigráfica

CORPUS INSCRIPTIONUM LATINARUM: vol. IV. Berlin: Academy of Sciences and Humanities, 1881.

Documentação papirológica

- PHAWARA. In: FLINDERS, W. M. P. (Ed.). *Hawara, Biahmu and Arsinoe*. London, 1889.
- PMASSADA II. In: COTTON, H. M.; GEIGER, J. (Ed.). *Masada II: the Yigael Yadin Excavations 1963–65 (final reports, the Latin and Greek documents)*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989.
- POXY I. In: GRENFELL, B. P.; HUNT, A. (Ed.). *The Oxyrhynchus Papyri*. London: Egypt Exploration Fund, 1898. v. I.
- POXY L. In: BOWMAN, A. K. et al. (Ed.). *The Oxyrhynchus Papyri: n. 3522-3600*. London: Egypt Exploration Society, 1983. v. L.
- POXY VIII. In: HUNT, A. S. (Ed.). *The Oxyrhynchus Papyri: n. 1073-1165*. London: Egypt Exploration Society, 1911. v. VIII.
- PSI. In: VITELLI, G.; NORSA, M. (Ed.). *Papiri della societa italiana: I*. Firenze: Società Italiana, 1912.
- TVIND. In: BOWMAN, A.; THOMAS, D. (Ed.). *The Vindolanda writing-tablets: 'Tabulae Vindolandenses'*. London: British Museum Press, 1994. v. II.

Obras de apoio

- AMMIRATI, S. *Bibliologia e Codicologia del libro latino*. Roma: Università degli Studi Roma Tre, 2009.
- BENARIO, H. The Carmen de Bello Actiaco and early imperial epic. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, v. 2, n. 30, p. 1656-1662, 1983.

- BERRY, J. *The complete Pompeii*. London: Thames and Hudson, 2007.
- BIRLEY, R. *Vindolanda: extraordinary records of daily life on the northern frontier*. London: Roman Army Museum Publications, 2005.
- BISCHOFF, B. *Latin Paleography: Antiquity and Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BOWMAN, A.; THOMAS, D. (Ed.). *The Vindolanda writing-tablets: 'Tabulae Vindolandenses'*. London: British Museum Press, 1994. v. II.
- COTTON, H. M.; GEIGER, J. (Ed.). *Masada II: the Yigael Yadin Excavations 1963–65 (final reports, the Latin and Greek documents)*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1989.
- GARCIA, J. J. M. *Fuentes para Paleografía Latina*. Madrid: Plasencia, 2014.
- GEIGER, J. *The first hall of fame: a study of the statues in the Forum of Augustus*. Boston: Brill, 2008.
- HOUSTON, G. *Inside Roman libraries: book collections and their management in Antiquity*. North Carolina: North Carolina University Press, 2014.
- JOHNSON, W. A. *Ancient literacies: The culture of reading in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- _____. *A. Readers and reading culture in the High Roman Empire: a study of elite communities*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- _____. The Ancient Book. In: BAGNALL, R. S. (Ed.). *Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 256-281.
- KASTER, R. A. Controlling reason: declamation in rhetorical education in Rome. In: TOO, Y. L. (Ed.). *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 2001, p. 317-338.
- KENYON, F. *Books and reading in Ancient Greece and Rome*. Oxford: Clarendon Press, 1951.
- KLEBERG, T. Comercio librario y actividad editorial en el Mundo Antiguo. In: CAVALLO, G. (Ed.). *Libros, editores y público en el Mundo Antiguo*. Madrid: Alianza, 1995, p. 51-108.
- MILNOR, K. *Graffiti and the literary landscape in Roman Pompeii*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- _____. Literary literacy in Roman Pompeii: the case of Virgil's Aeneid. In: JOHNSON, W. A.; PARKER, H. N. (Ed.). *Ancient Literacies: the culture of reading in Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 288-319.
- SAYCE, H. P. The Papyri. In: PETRIE, F. W. M. (Ed.). *London: field and tuer*. London: The Leader Hall Press, 1889, p. 24-37.
- SCHOLLMEYER, P. *La scultura romana*. Roma: Apeiron, 2007.
- ZIOLKOWSKI, J. M.; PUTNAM, M. C. *The Virgilian tradition: the first fifteen hundred years*. Yale: Yale University Press, 2008.

Resenhas

Reviews

Pluralidade em tempo de cristianização: a concepção das identidades cristãs no Norte da África (200-450 d.C.)

*Plurality in the time of Christianization: the conception of
Christian identities in North Africa (200-450 AD)*

REBILLARD, É. *Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. London: Cornell University Press, 2017. 144 p.

Ludimila Caliman Campos*

Recebido em: 29/09/2017
Aprovado em: 13/11/2017

O presente texto tem por objetivo apresentar ao público a obra *Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, de Eric Rebillard, um destacado especialista em religiosidades na Antiguidade Tardia.¹ Nas duas últimas décadas, Éric Rebillard produziu, a partir de pesquisas em fontes arqueológicas, alguns dos mais influentes estudos sobre a cultura funerária na Antiguidade Tardia, com destaque para as seguintes obras: *In hora mortis: évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles dans l'Occident latin* (1994) e *The care of the dead in Late Antiquity* (2009).

Sobre o livro em questão, observamos que Rebillard se debruça sobre a problemática da identidade cristã. O pesquisador se preocupa em descobrir o que significava ser cristão no norte da África durante a Antiguidade Tardia. Com base em alguns escritos de Tertuliano, nas obras de Cipriano de Cartago e em alguns sermões de Agostinho, Rebillard afirma que a forma binária bruta "cristão" e "não cristão" não se sustenta quando se analisa a identidade parte dos praticantes da fé cristã no contexto norte-africano. Por conta da

* Doutora e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). Atualmente é professora titular da Faculdade de Ensino Superior de Linhares (Faceli) e professora efetiva da Secretaria Estadual de Educação (SEDU).

¹ Eric Rebillard é professor e pesquisador do Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Cornell, Nova Iorque.

constante interação com pagãos e judeus, os cristãos viviam uma religiosidade muito fluida, de aspectos deveras complexos, o que lhes garantia expressar múltiplas identidades.

A partir do conceito de *pluralidade interna*, cunhado por Bernard Lahire, na obra *The plural actor* (2011), o autor dispõe da documentação, que abrange um arco temporal que começa no século II e se estende até o século V, para investigar como os cristãos concebiam suas próprias identidades.² No primeiro capítulo, Rebillard se dedica a examinar os parâmetros da identidade cristã em Tertuliano, no contexto de Cartago, com destaque para os tratados *De spectaculis*, *De cultu feminarum* e *De idolatria*. A análise do autor é centrada nos problemas associados à vida cristã numa sociedade dominada por práticas pagãs. Rebillard observa que há poucas evidências da natureza do catecumenato nesse período, bem como a ausência de fontes que indiquem a prática de expulsão de infiéis da *ekklesia*. Tertuliano, por sua vez, se dedicou a definir o que ele considerava serem os marcadores externos da adesão à fé cristã, a saber: a aparência física, a indumentária, a alimentação, as ocupações e a participação em espetáculos públicos. A ideia de Tertuliano era a de que aparentar ser pagão atrapalhava a formação da identidade cristã, que ainda estava em vias de construção. Entretanto, para o cristão regular, ser cristão era somente uma das muitas filiações que envolviam as relações cotidianas. Por isso, o pesquisador desconstrói a ideia de que os agrupamentos cristãos nesse período eram estáveis, consistentes e coesos.

No segundo capítulo, Rebillard lança mão de algumas evidências fornecidas por Tertuliano e Cipriano de Cartago para compreender como os grupos cristãos se manifestavam quando alguns fiéis eram alvos de perseguição. Enquanto os tratados de Tertuliano dão a impressão de que os líderes cristãos promoveram uma resposta comunal às perseguições intermitentes do início do século III, encorajando os fiéis a visitar os cristãos presos e a oferecer apoio moral, as evidências de meados do século contam uma história um pouco diferente. O pesquisador defende que o edito de Décio, no qual se exigiu que todos os cidadãos romanos oferecessem sacrifícios aos deuses do Império para a restauração da ordem e da segurança, não foi criado exclusiva e principalmente para perseguir as comunidades cristãs. Além disso, Rebillard afirma que a maior parte dos cristãos cumpriu o rito imperial livre e voluntariamente, porque não consideraram o sacrifício contrário às suas crenças. Somente um pequeno grupo de cristãos ignorou o edito, sofreu o exílio e, em alguns casos, o martírio.

No terceiro e último capítulo, o autor nos leva até o século V, a fim de revelar o que era ser cristão na era de Agostinho. O fato surpreendente nesse capítulo é a constatação

² Bernard Lahire (2011) afirma que os agentes sociais são formados por uma pluralidade de identidades individuais e coletivas. Por conta disso, ainda que o indivíduo compartilhe de identidades semelhantes e pertença aos mesmos grupos sociais que outros, este não é formado por uma “peça” igual a de quem quer que seja, uma vez que os “encaixes” sociais são variados.

de que não aconteceu uma cristianização da vida pública durante o período que vai da conversão de Constantino até a proibição de celebrações públicas associadas aos cultos tradicionais greco-romanos por Teodósio. Isso ficou bastante evidente nos discursos de Agostinho, que também teve que lidar com algumas das mesmas questões acerca da “pluralidade interna” levantadas por Tertuliano e Cipriano em séculos anteriores. Agostinho, por sua vez, ficava particularmente incomodado com a grande variedade de situações em que os cristãos reputavam a identidade cristã como irrelevante. O bispo de Hipona não questionava as identidades dos fiéis em si, mas as suas múltiplas obrigações político-sociais, com destaque para os laços familiares e clientelísticos. Pelo fato de serem fortes concorrentes da *ekklesia* e, muitas vezes, sobrepujarem a identidade cristã, a multiplicidade identitária fomentava muitos conflitos entre bispos e fiéis. Rebillard conclui o capítulo fazendo uma breve consideração sobre as estratégias de Agostinho para estabelecer uma maior coesão identitária em sua congregação.

Embora apresente um texto com um estilo lacônico e, em alguns momentos, até mesmo clínico, a obra de Eric Rebillard é um estimulante trabalho da história revisionista. Em particular, a noção de pluralidade individual quebra a percepção da suposta potência da formação identitária cristã na sociedade tardo-antiga. Tal visão foi, por muito tempo, inquestionável e pedra angular para muitos estudos, inclusive para o clássico de *The end of ancient Christianity* (1990), de Robert Markus. Além disso, a tese de Rebillard levanta questões importantes acerca de como podemos medir o progresso da “cristianização” nesse período e até mesmo questionar a aplicabilidade do termo. O livro *Christians and their many identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE* se destaca ainda por trazer resultados frutíferos para a discussão, por meio de um arcabouço teórico que articula alguns conceitos advindos da Sociologia à análise do contexto norte-africano, sem engessar o exame das fontes.

Referências

- LAHIRE, B. *The plural actor*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- MARKUS, R. *The end of ancient Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- REBILLARD, É. *In hora mortis: évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IVe et Ve siècles dans l'Occident latin*. Rome: École française de Rome, 1994.
- _____. *The care of the dead in Late Antiquity*. London: Cornell University Press, 2009.

Diferentes percepções da pesquisa histórica

Different perceptions of the historical research

FUNARI, Pedro Paulo A.; CARVALHO, Margarida Maria de; JOSÉ, Natália Frazão (Org.). *Diversidades epistemológicas: a teoria aplicada à pesquisa histórica*. Curitiba: Prismas, 2016. 401 p.

Janira Feliciano Pohlmann*

Recebido em: 25/09/2017
Aprovado em: 02/11/2017

S abemos o quanto refletir sobre o ofício do historiador é imprescindível para a escrita da História. Afirmação clichê? Ao menos deveria ser. Revemos pontos de vista, releemos documentos, elaboramos novas perguntas, questionamos conceitos e nos apropriamos de outros. Ações benéficas para a organização de nossas formas de compreender e registrar o que se passou e que, por isso, deveriam fazer parte do cotidiano de qualquer historiador.

Neste ano, iniciei um projeto de pesquisa, em que revisitarei documentos com os quais já trabalhei e examinarei um *corpus* novo para mim. Diferentes perguntas guiam meu olhar quando analiso a documentação e levam-me a buscar outras maneiras de ler e entender os discursos (escritos e imagéticos) propostos em um passado distante. A prática de pensar meu ofício é, sim, rotineira para mim, porém ela exige ainda mais da minha atenção quando começo novos projetos.

Em minha procura, encontrei o livro *Diversidades epistemológicas: a teoria aplicada à pesquisa histórica*, organizado pelo historiador e arqueólogo Pedro Paulo Funari, e pelas historiadoras Margarida Maria de Carvalho e Natália Frazão José. A obra é resultado de um curso de pós-graduação recentemente ministrado na Universidade Estadual Paulista (UNESP/Franca) e que tinha por objetivo discutir questões epistemológicas da teoria da História. Reúne dezenove trabalhos, sendo quinze de pesquisadores brasileiros e

¹ Pós-doutoranda em História pela Universidade Estadual Paulista (Unesp/Franca). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo nº 2016/20942-9.

quatro de pesquisadores estrangeiros de relevância quando tratamos de compreender as relações entre passado e presente: Neil Silberman, Roger Chartier, Joan Scott e Carlo Ginzburg. Companhias perfeitas para minhas revisões teóricas.

No primeiro capítulo, Neil Asher Silberman percorre a fábula do herói-arqueólogo, revestida por uma áurea de aventura moralizante, até a vinculação da Arqueologia a empreitadas imperiais mais amplas, no final do século XVIII e início do XIX. Ao articular narrativas arqueológicas do passado e do presente, o autor afirma que, inevitavelmente, a Arqueologia possui uma dimensão política e o nacionalismo é apenas uma destas facetas, como o colonialismo e o imperialismo, por exemplo. Portanto, os acadêmicos devem saber como analisar estes elementos e não tentar extirpá-los da disciplina.

Roger Chartier verifica como a escrita da história está vinculada à política e à relação subjetiva entre passado e presente, no capítulo *Novas pesquisas sobre o período inicial da História Moderna Francesa*. Noção também defendida por Neil Silberman, no caso da arqueologia, e por Joan Wallach Scott nos trabalhos selecionados para esta obra. Scott sugere, ainda, que é possível haver parcerias entre história e psicanálise para se estudar o passado. Ressalta, entretanto, que não há uma solução simples para ajustar os descompassos entre estas duas ciências.

Os trabalhos de Airton Pollini, Nathalia Monseff Junqueira e Natália José Frazão partem de análises muito diferentes das *Histórias* de Heródoto para refletir sobre a historiografia. Airton Pollini percebe como a etnografia, a história como pesquisa e gênero narrativo, e o estudo da classificação alimentar, entre outros elementos, foram importantes para Heródoto informar aos gregos quem eram os povos bárbaros, aqueles que agiam diferentemente dos gregos. Neste caminho, Pollini defende a necessidade de pensarmos as disciplinas das humanidades de forma mais ampla, para além das restrições didáticas que impõem fronteiras entre estas ciências. Já sob o olhar da "Nova História Cultural", fortalecida por Lynn Hunt e Peter Burke, e dos estudos das representações de Roger Chartier, Junqueira contrapõe as *Histórias* de Heródoto a cerâmicas áticas para estudar regras de comportamento impostas às mulheres gregas. Por sua vez, Natália Frazão José compara as narrativas de Heródoto, Tucídides e Veléio Patérculo e percebe como a escrita da História era múltipla já na Antiguidade. Assim como Pollini, a autora destaca a interdisciplinaridade inerente ao gênero histórico. Em três capítulos de um mesmo livro, comprovamos como um único documento, as *Histórias* de Heródoto, podem gerar historiografias singulares e, ao mesmo tempo, complementares.

Mais particularidades são notadas nos textos de André Luiz Cruz Tavares, Dominique Monge Rodrigues Souza, Helena Amália Papa e Daniel de Figueiredo, que partem dos conceitos de cultura política e representação para analisar diferentes períodos

da Antiguidade. Em parceria, André Luiz Cruz Tavares e Dominique Monge Rodrigues Souza lançam luzes sobre os “intelectuais” na Antiguidade Clássica. Os autores defendem que a categorização “intelectuais”, aplicada a homens de saber do final do século XIX por Norberto Bobbio, pode se adequar a senadores romanos da época clássica. Helena Amália Papa, por sua vez, analisa as representações discursivas dispostas em documentos de Basílio de Cesareia e Gregório de Nissa, que vinculam práticas políticas e religiosas na Antiguidade Tardia. Com os olhos também postos sobre conflitos político-religiosos na Antiguidade Tardia, Daniel de Figueiredo examina as epístolas do bispo Cirilo de Alexandria e destaca a fluidez entre política e religião.

Identidade cultural, retórica e memória são trazidas à baila por Ana Teresa Marques Gonçalves para analisar as *Homilias* de Basílio de Cesareia e verificar os argumentos que identificavam cristãos e gentios, sendo os cristãos responsáveis pela ordenação no mundo.

Bruna Campos Gonçalves revisita as teorias historiográficas de Walter Benjamin, Carlo Ginzburg e Keith Jenkins e, em seguida, as aplica, de forma crítica, em seus estudos da *História* de Amiano Marcelino e dos *Discursos políticos*, de Temístio. Questões como a verdade em História e a História como discurso são problematizadas pela autora para demonstrar a constante redescoberta de formas de se escrever histórias.

Em seu capítulo, Gilvan Ventura da Silva chama a atenção dos historiadores para investigações a respeito do corpo. O autor percorre teorias e ciências que trataram do corpo, que fabricaram culturalmente o corpo e convida os historiadores a colocar este objeto de estudo em suas pautas. Lamenta que ainda estejamos muito longe da consolidação de uma História do Corpo e dos conhecimentos que esta área pode suscitar sobre o passado.

Rafael Afonso Gonçalves examina as rupturas e as continuidades entre as histórias de viagens antigas e medievais. Seu olhar se volta, especialmente, ao papel do testemunho e à percepção do mundo físico apresentadas por Heródoto e Aristóteles e reelaboradas por viajantes medievais.

Coube a Cláudio Umpierre Carlan trazer a este livro a iconografia e simbologia para o estudo da imagem como fonte histórica. Já as contribuições da filosofia de Paul Ricoeur foram ressaltadas por Donald de Assis Borges. O autor defende que as noções de hermenêutica e da fenomenologia do filósofo francês auxiliam o historiador a compreender sua intencionalidade ao produzir histórias.

Em seu harmonioso capítulo, Renata Senna Garraffoni confessa sua busca constante por novas maneiras de escrever histórias. A pesquisadora dialoga com Carlo Ginzburg, Roger Chartier, Joan Scott, Neil Silberman e David Lowenthal para promover diferentes historiografias e problematizar “o que se entende por passado, documento e

escrita sobre o passado” (p. 339). A subversão da linguagem fomentada por Zumthor, Ginsberg, Kerouac, Deleuze e Guattari e a *geração beat* também são pontos de reflexão de Garraffoni. Daí minha escolha pelo adjetivo “harmonioso” para me referir ao trabalho de Garraffoni. Em sua escrita da história, a autora deseja congregar harmoniosamente historiadores e outros pensadores.

Considerações sobre o tempo e espaço na produção da história das Forças Armadas Brasileiras é o trabalho redigido por Márcia Pereira da Silva para este livro. Como o título sugere, a autora ressalta a importância das categorias tempo e espaço para o estudo historiográfico. Silva observa que a temporalidade da produção das fontes, bem como a do seu armazenamento e do lugar onde elas foram produzidas, trazem implicações para o ofício do historiador.

Por fim, Carlo Ginzburg nos oferece *Uma reflexão sobre o ofício do historiador nos dias de hoje*. Ao recordar o “desespero” de Marc Bloch ao lidar com o vocabulário das diferentes comunidades, Ginzburg nota que os historiadores precisam lidar com a ambiguidade semântica própria da língua humana. À luz deste problema, o autor sugere a micro-história como uma das maneiras de driblar esta questão. Entretanto, afirma que a micro-história também pode ser malfeita e que “nenhum método pode nos proteger de nossas limitações e erros” (p. 396). Um aviso de que gosto muito! Não há teoria ou metodologia infalível, cabe a nós sabermos utilizar estes recursos em benefício da escrita de histórias.

Como espero ter deixado claro nesta resenha, *Diversidades epistemológicas: a teoria aplicada à pesquisa histórica* é um livro rico em suas discussões sobre as formas plurais de se entender e escrever histórias. Representações, cultura política, relações entre passado e presente, conflitos políticos-religiosos, iconografia, historiografia e vários outros elementos receberam, nesta obra, abordagens de pesquisadores interessados em repensar seu ofício e o papel da própria História. Temos, em nossas mãos, uma prova de como esta disciplina é – ou deveria ser – plural. Este livro é um convite: historiadores de diferentes formações e áreas de especialidades se reuniram para refletir sobre a pesquisa histórica e produzir um material que gera questionamentos e reflexões essenciais àqueles que estão dispostos a revisar sua maneira de lidar com o passado e o presente e produzir novas histórias. Plurais, sim, sempre.